Czytamy Stary Testament

Czytamy stary testament.indd 1 2007-09-07 12:27:35

Czytamy stary testament.indd 2 2007-09-07 12:27:35

Ks. Wojciech Pikor

Czytamy Stary Testament

Ćwiczenia do wykładów z biblistyki

JEDNOŚĆ

Czytamy stary testament.indd 3 2007-09-07 12:27:36

© Copyright by Wydawnictwo JEDNOŚĆ, Kielce 2007

Recenzenci
Ks. prof. dr hab. Waldemar Chrostowski
Ks. prof. dr hab. Antoni Tronina

Korekta
Agnieszka Niebylicka

Redakcja techniczna
Artur Czerwiec

Projekt okładki
Justyna Kułaga-Wytrych

ISBN 978-83-7442-629-9

Wydawnictwo JEDNOŚĆ
25-013 Kielce, ul. Jana Pawła II nr 4
Dział sprzedaży tel. 041 349 50 50
Redakcja tel. 041 368 11 10
www. jednosc.com.pl
e-mail: jednosc@jednosc.com.pl

Druk i oprawa:
Drukarnia im. A. Półtawskiego
www.dap.pl

Czytamy stary testament.indd 4 2007-09-07 12:27:36

Wykaz skrótów

Skróty ksiąg biblijnych zostają podane wg *Biblii Tysiąclecia*

AK	„Ateneum Kapłańskie”
AncB	The Anchor Bible
ANET	Pritchard J.B. (red.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton – New Yersey 1969[3]
BT	*Biblia Tysiąclecia*
CT	„Collectanea Theologica”
DIA	Duc in altum – Wypłyń na głębię
DM	Encyklika *Dives in misericordia*
EccE	Adhortacja apostolska *Ecclesia in Europa*
FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neues Testaments
HD	Historia duchowości
Fs.	Księga pamiątkowa (*Festschrift*)
IBK	*Interpretacja Biblii w Kościele*
KKK	*Katechizm Kościoła Katolickiego*
KK	*Lumen Gentium. Konstytucja dogmatyczna o Kościele*
KO	*Dei Verbum. Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym*
NICOT	The New International Commentary on the Old Testament
NKB.NT	Nowy komentarz biblijny. Nowy Testament
NKB.ST	Nowy komentarz biblijny. Stary Testament
PSB	Prymasowska Seria Biblijna
PP	„Przegląd Powszechny”
PŚST	Pismo Święte Starego Testamentu
PTT	Polskie Towarzystwo Teologiczne
RST	Rozumieć Stary Testament
RTChAT	„Roczniki Teologiczne Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej”
RTK	„Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”
RSB	Rozprawy i Studia Biblijne
StBib	Studia Biblica
StBob	„Studia Bobolanum”
VT	„Vetus Testamentum”
VV	„Verbum Vitae”
WMWKB	Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych
WST.RN	Warszawskie Studia Teologiczne (Nowa seria wydawnicza). Rozprawy naukowe
ZNKUL	Zeszyty Naukowe KUL

Czytamy stary testament.indd 5 2007-09-07 12:27:36

Czytamy stary testament.indd 6 2007-09-07 12:27:36

Przedmowa

Każdego roku na polskim rynku wydawniczym pojawiają się nowe studia z zakresu biblistyki, rozprawy habilitacyjne, monografie i komentarze, które przybliżają problematykę poszczególnych perykop, podają propozycję rozwiązania trudnych kwestii, rozjaśniają ważne prawdy objawione.

Lektura tych publikacji przez osoby, które nie są biblistami, coraz bardziej utwierdza ich w przekonaniu pokutującym już od kilkudziesięciu lat, że współczesna biblistyka jest wiedzą dla wąskiego grona specjalistów, a naukowa interpretacja Pisma Świętego przekracza możliwości teologa, nie mówiąc o studentach teologii czy osobach pragnących je samodzielnie czytać i rozumieć, by następnie aktualizować jego orędzie we własnym życiu chrześcijańskim. Opracowania te są, rzecz jasna, bezcenne i koniecznie potrzebne, one decydują o rozwoju naukowej biblistyki, ale same nie wystarczają, aby współczesnego człowieka uczyć „myśleć biblijnie" (do czego wzywa nie tylko Paul Ricoeur, ale nade wszystko Ojciec Święty Benedykt XVI) oraz kształtować duchowość i kulturę biblijną, choćby poprzez ich wykorzystanie w grupach biblijnych, w głoszeniu słowa Bożego czy w katechezie.

W związku z powyższym Dzieło Biblijne podejmuje inicjatywę przygotowywania takich publikacji, które – wykorzystując najnowsze osiągnięcia biblistyki polskiej i światowej w zakresie metodologii, jak i interpretacji – będą tak prezentowały warsztat biblisty, aby mógł się nim samodzielnie i twórczo posłużyć teolog, homileta, katecheta, duszpasterz, moderator grupy biblijnej i każdy czytelnik – rzecz jasna, uwzględniając własne pytania oraz oczekiwania swojego środowiska. Ukazywać się one będą w serii „Biblia – katecheza – życie". Słowo Boże jest bowiem adresowane do człowieka, który słuchając staje się uczniem Chrystusa, a następnie prowadzi życie według Dobrej Nowiny, która mu się w nim objawia.

Pierwsze dwa tomy nowej serii prezentują wszystkie metody interpretacji Pisma Świętego – tak w odniesieniu do Starego, jak i Nowego Testamentu. Nie jest to prezentacja teoretyczna, ale praktyczna. Jej celem jest wprowadzenie czytelnika, uczestnika ćwiczeń lub spotkań biblijnych, w samodzielne posługiwanie się najważniejszymi narzędziami każdej z nich. Kolejne tomy będą miały na celu wdrożenie czytelników w praktykę analizy i interpretacji najważniejszych pojęć teologii biblijnej, tworzących w istocie sam rdzeń objawienia Bożego.

Z prawdziwą radością przyjmuję pierwszy tom serii „Biblia – katecheza – życie", napisany przez ks. dr. Wojciecha Pikora, specjalistę w zakresie pro-

Czytamy stary testament.indd 7 2007-09-07 12:27:36

blematyki ksiąg prorockich, pracownika Instytutu Nauk Biblijnych KUL, moderatora diecezjalnego Dzieła Biblijnego w Diecezji Pelplińskiej.

Tom ten nosi tytuł „Czytamy Stary Testament. Ćwiczenia do wykładów z biblistyki". Napisany w sposób oryginalny, a nade wszystko doskonale ukazujący to, o co chodzi w pracy podejmowanej przez Dzieło Biblijne i wykładowców Pisma Świętego w ramach spotkań grup biblijnych bądź ćwiczeń akademickich – o doprowadzenie każdego z ich uczestników do umiejętności przeprowadzenia samodzielnej analizy historycznej, literackiej i teologicznej tekstów Pisma Świętego, do ich aktualizacji oraz inkulturacji.

Autor znając doskonale metody interpretacji Biblii (historyczno-krytyczną, narracyjną, retoryczną, kontekstualną, kanoniczną i inne) nie tylko je przystępnie przybliża czytelnikowi, ale umożliwia mu samodzielne posługiwanie się nimi. A co najważniejsze, robi to na przykładzie konkretnych perykop ze wszystkich części Starego Testamentu. Co więcej, perykopy te są tak dobrane, że ukazują całe przesłanie Biblii hebrajskiej, zawsze jednak czytanej w perspektywie Nowego Testamentu. Wielką zaletą książki jest nie tylko wykaz najbardziej podstawowej literatury, ale także przytoczenie najważniejszych fragmentów tych opracowań, aby czytelnik mógł przy ich pomocy samodzielnie wnikać w treść analizowanego tekstu biblijnego. Prawdziwą perłą w każdym konspekcie spotkania biblijnego (ćwiczenia) są pytania, które pozwalają czytelnikowi na poznawanie szczegółów proponowanej metody interpretacji, jak i nowych, oryginalnych aspektów przesłania teologicznego analizowanego tekstu biblijnego.

Sądzę, że książka ta służyć będzie w pierwszym rzędzie wykładowcom Pisma Świętego jako podstawowa pomoc w kształtowaniu u seminarzystów i studentów teologii praktycznych umiejętności analizowania i komentowania tekstów biblijnych. Tego rodzaju podręcznik z ćwiczeniami do wykładów z biblistyki jest oczekiwany w Polsce od dłuższego czasu.

Równocześnie jestem przekonany, że z wielką wdzięcznością publikację tę przyjmą katecheci oraz moderatorzy Dzieła Biblijnego. Bez wątpienia spełnia ona wszelkie wymogi dobrego, przejrzyście i przystępnie napisanego podręcznika do wszelkiego rodzaju kursów biblijnych i spotkań formacyjnych, które są organizowane dla młodzieży i osób dorosłych pragnących uzyskać status członka zwyczajnego Dzieła Biblijnego.

Jako przewodniczący ogólnopolskiego Dzieła Biblijnego im. Jana Pawła II pragnę w tym miejscu wyrazić podziękowanie Wydawnictwu „Jedność" – a zwłaszcza ks. dyr. Leszkowi Skorupie, ks. red. Janowi Nowakowi i p. mgr. Tomaszowi Gorlowskiemu – za wieloletnią współpracę w zakresie apostolatu słowa Bożego, czego dowodem jest ukazujące się już szósty rok czasopismo biblijno-teologiczne „Verbum Vitae". Najnowszym owocem tej współpracy

Czytamy stary testament.indd 8 2007-09-07 12:27:36

jest prezentowana tu seria „Biblia – katecheza – życie", w której ukazywać się będą opracowania służące autentycznej formacji biblijnej, wykorzystujące najnowsze osiągnięcia w zakresie interpretacji Pisma Świętego, opracowywane przez najlepszych biblistów polskich. Moja wdzięczność jest tym większa, że „Jedność" to na polu krzewienia kultury biblijnej w Polsce jedna z najbardziej zasłużonych oficyn wydawniczych. Ukazująca się w niej od kilku lat nowoczesna pod każdym względem edycja „Biblii dla każdego" nie ma sobie równych i jest przedsięwzięciem, które wymaga nie tylko odwagi, kompetencji naukowych i rzetelnej pracy redakcyjnej, ale nade wszystko wielkiej miłości do słowa Bożego i uznania jego zbawczej roli w życiu człowieka – także, a może nade wszystko współczesnego!

Mam głęboką nadzieję, że książka otwierająca serię „Biblia – katecheza – życie" doprowadzi wszystkich czytelników do osobistego dialogu ze słowem Bożym objawionym w Piśmie Świętym i rozmiłuje w Nim. Co więcej, doda odwagi nie tylko do samodzielnego „myślenia biblijnego", ale także do „życia Ewangelią" na co dzień.

Ks. prof. dr hab. Henryk Witczyk
Profesor zwyczajny KUL
Przewodniczący Dzieła Biblijnego
im. Jana Pawła II

Czytamy stary testament.indd 9 2007-09-07 12:27:36

Czytamy stary testament.indd 10 2007-09-07 12:27:37

Wprowadzenie

Ja kocham tych, co mnie kochają,
znajdzie mnie, kto mnie szuka
Prz 8,17

Tematem wiodącym pielgrzymki Jana Pawła II do Polski w 1999 roku były ewangeliczne błogosławieństwa. Medytację nad nimi rozpoczął Ojciec Święty od homilii podczas Mszy Świętej w Pelplinie 6 czerwca, gdzie za fundament wszystkich błogosławieństw uznał słowo Jezusa: „Błogosławieni ci, którzy słuchają słowa Bożego i zachowują je" (Łk 11,28). To błogosławieństwo jest udziałem Kościoła idącego przez wieki, który „od dnia zesłania Ducha Świętego przechowuje słowo Chrystusa jako najcenniejszy skarb". Na progu trzeciego tysiąclecia potrzeba „odpowiedzialności za to, aby zostało ono przekazane przyszłym pokoleniem nie jako martwa litera, ale jako żywe źródło poznania prawdy o Bogu i o człowieku – źródło prawdziwej mądrości"[1]. Zgłębianie mądrości, w świetle przywołanego na początku zdania z Księgi Przysłów, wymaga umiłowania Słowa Pisma, szukania go, zawierzenia się mu, bo tylko wtedy można doświadczyć – w spotkaniu ze Słowem – Miłości, Bożej Miłości.

W tym samym roku 1999 ukazał się dokument Konferencji Episkopatu Polski o *Zasadach formacji kapłańskiej w Polsce* (*Ratio institutionis scerdotalis pro Polonia*). Nowe *Ratio* powtarza za Soborem Watykańskim II, iż „studium Pisma Świętego powinno być duszą całej teologii"[2]. W tym zawiera się troska o właściwą jakość posługi słowa Bożego. Zależy ona nie tylko od „znajomości ksiąg świętych i właściwego zrozumienia ich treści", ale również od „umiłowania słowa Bożego wyrażającego się w codziennej lekturze Biblii"[3]. Umiłowanie Pisma Świętego winno towarzyszyć wszystkim studiom teologicznym, zarówno tym podejmowanym na fakultetach teologicznych, jak i w seminariach duchownych. Mając na uwadze postulaty Jana Pawła II z pelplińskiego „Kazania na Górze", można te założenia rozciągnąć na wszystkie miejsca, gdzie chrześcijanie budują dom swojego życia na Bożym słowie – katechezę, grupy biblijne, indywidualną lekturę Pisma Świętego. Czytanie słowa Bożego wymaga odpowiedniej formacji intelektualnej, niezbędnej do wydobycia z tekstu biblijnego orędzia zbawczego. Równocześnie działanie rozumu jest wspierane

[1] VII *Pielgrzymka Ojca Świętego Jana Pawła II do Ojczyzny 1999. Część trzecia*, Wydawnictwo M, Kraków 1999, s. 29.

[2] Konferencja Episkopatu Polski, *Zasady formacji kapłańskiej w Polsce* (Biblioteka „Niedzieli" 78), Częstochowa 1999, s. 162.

[3] Konferencja Episkopatu Polski, *Zasady formacji*, s. 163.

Czytamy stary testament.indd 11 2007-09-07 12:27:37

wiarą, dzięki której człowiek odkryje w słowie żywą Obecność, a rozmiłowując się w Niej, „umiłuje słowo". I ta miłość sprawi, że słowo Pisma, „słuchane i zachowywane", w sposób realny będzie kształtowało ludzkie życie.

Czytamy Stary Testament jest książką, która winna służyć pomocą przede wszystkim studentom teologii i wykładowcom egzegezy Starego Testamentu. Można mieć nadzieję, że zainteresuje ona również osoby pragnące pogłębić swoją formację biblijną, czy to przez indywidualne studium, czy też w jakieś grupie biblijnej pod kierunkiem moderatora Dzieła Biblijnego.

Dotąd w Polsce nie pojawiło się całościowe opracowanie ćwiczeń ze Starego Testamentu, które mogłyby być realizowane podczas studiów teologicznych jako forma dopełniająca, ale też autonomiczna wobec wykładu kursorycznego z Pisma Świętego. Natura ćwiczeń z teologii jest ujęta przez nowe *Ratio* bardzo ogólnie: zaleca się „charakter analityczno-studyjny" tego typu zajęć, gdzie będzie się podejmować „badanie źródeł". Od strony formalnej w ćwiczeniach powinno preferować się „konwersatorium, dyskusję i dialog", zaś od strony tematycznej należy „odnosić się do życia Kościoła i aktualnych problemów współczesnego świata"[4].

Mając na uwadze te zalecenia, jak również postulaty wyrażone przez Papieską Komisję Biblijną w dokumencie o *Interpretacji Biblii w Kościele*[5], proponowane ćwiczenia kładą nacisk na pracę z tekstem biblijnym, której efektem ma być odkrywanie treści teologicznych w nim zawartych. W tym celu ćwiczenia mają prowadzić do samodzielnej interpretacji Pisma Świętego, czemu będzie służyć podejmowanie wybranych kwestii hermeneutycznych (np. lektura symboliczna, metaforyczna, problem języka mitologicznego) oraz zdobywanie konkretnych narzędzi egzegetycznych, szczególnie tych nawiązujących do nowych metod postulowanych przez Papieską Komisję Biblijną (np. analiza narracyjna, retoryczna).

Dobór materiału biblijnego ma na celu uchwycenie wiodących tematów teologicznych Starego Testamentu, których pogłębienie następuje również przez zapoznanie się z opracowaniami współczesnej egzegezy i teologii biblijnej. To pozwoli na zdobywanie umiejętności samodzielnego rozwiązywania problemów teologicznych w oparciu o tekst Pisma Świętego. Należy dodać, że porządek ćwiczeń koresponduje z układem kanonicznym ksiąg biblijnych. Wyjątek stanowią księgi prorockie, gdzie materiał został ułożony według przyjmowanej dzisiaj kolejności powstawania tekstów prorockich. Dzięki

[4] Konferencja Episkopatu Polski, *Zasady formacji*, s. 144.

[5] Są one zawarte w rozdz. III tego dokumentu, gdzie omawia się w ramach „Wymiarów specyficznych katolickiej interpretacji Pisma Świętego" również „Zadania egzegezy" (*Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich*, tłum. i red. R. Rubinkiewicz [RSB 4], Wydawnictwo Vocatio, Warszawa 1999, s. 81).

Czytamy stary testament.indd 12 2007-09-07 12:27:37

temu można śledzić rozwój pewnych idei teologicznych w łonie profetyzmu izraelskiego.

Dialog z Biblią podczas ćwiczeń ma charakter interdyscyplinarny, gdyż wielokrotnie tematyka spotkań podejmuje zagadnienia żywo dyskutowane nie tylko przez teologię dogmatyczną i moralną, ale także przez nauki ścisłe i humanistyczne (np. kwestia stworzenia, problem świętej wojny, ludzka seksualność). To ostatecznie prowadzi do lektury aktualizującej, w której nie tylko człowiek stawia pytania Bożemu słowu, ale sam jest przez nie pytany.

Każda propozycja spotkania zawiera najpierw określenie „celu" zakładanego przez daną jednostkę. Następnie zostaje przedstawiona „lektura" umożliwiająca przygotowanie ćwiczenia. Jej najistotniejsze fragmenty zostają przywołane na końcu konspektu. Dołączone w „literaturze dla zainteresowanych" wskazówki bibliograficzne mogą pomóc w pogłębieniu rozumienia danego problemu. Dalej zostaje przybliżona „problematyka spotkania", która wyostrza problem teologiczny, jaki zostanie podjęty na ćwiczeniu w oparciu o konkretny tekst biblijny. Wreszcie zostaje nakreślony możliwy przebieg spotkania, pozwalający prowadzącemu na dostosowanie ćwiczenia do własnych zajęć.

Wiele z zestawionych w książce materiałów wykorzystano na ćwiczeniach ze Starego Testamentu, które prowadzę od 2001 roku w Wyższym Seminarium Duchownym w Pelplinie, a od 2003 roku również na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II (ćwiczenia z ksiąg prorockich). Nie sposób w tym miejscu nie wyrazić wdzięczności moim studentom, szczególnie kapłanom diecezji pelplińskiej wyświęconym w 2005 roku. Dzięki ich współpracy i zaangażowaniu mogłem poprawiać i modyfikować formę i treść ćwiczeń. Przez te wspólne spotkania mogliśmy lepiej poznawać i żarliwiej miłować odkrywane w Piśmie Świętym Słowo Boga i Chrystusa, który nas miłuje (por. Ap 1,5).

Czytamy stary testament.indd 13 2007-09-07 12:27:37

Czytamy stary testament.indd 14 2007-09-07 12:27:37

Pięcioksiąg

Czytamy stary testament.indd 15 2007-09-07 12:27:37

Czytamy stary testament.indd 16 2007-09-07 12:27:37

1. Proces relektur wewnątrz Pięcioksięgu

Cel

- spojrzenie na zjawisko powtarzających się w Pięcioksięgu narracji i tekstów prawniczych z perspektywy zasad rządzących kompozycją tekstów w starożytności
- zwrócenie uwagi na czynniki warunkujące relektury tekstów biblijnych

Literatura dla zainteresowanych

J. Lemański, *Pięcioksiąg dzisiaj* (StBib 4), Wydawnictwo Jedność, Kielce 2002, s. 70-92

Problematyka spotkania

Pięcioksiąg jest owocem wielowiekowej pracy wielu autorów i redaktorów. Od czasu powstania hipotezy dokumentów (źródeł) pojawił się cały szereg teorii tłumaczących powstanie pierwszej części Biblii. W dużej mierze była to modyfikacja hipotezy czterech źródeł, ale też zaproponowano nowe rozwiązania, jak np. hipotezę fragmentów (bloków, cykli) opowiadań czy też hipotezę suplementów (rozszerzania) tekstu podstawowego.

W trakcie tych ćwiczeń ukazana zostanie jeszcze jedna perspektywa spojrzenia na dublety, sprzeczności i nieścisłości zauważalne w Pięcioksięgu. Zamiast tłumaczyć je pochodzeniem z różnych tradycji, źródeł i autorów, zostanie podjęta próba usytuowania ich wewnątrz progresywnie postępujących relektur. Nie ma to stanowić argumentu za istnieniem tekstu podstawowego (*Grundschrift*), który zostałby poddany procesowi reinterpretacji. Raczej przyjmując logikę towarzyszącą przekazowi ustnemu i pisanemu, należałoby zwrócić uwagę na cele, jakie chciał osiągnąć wobec swoich słuchaczy (czytelników) redaktor, dokonujący określonej modyfikacji tekstu istniejącego wcześniej.

Analiza wybranych tekstów z Pięcioksięgu zostanie skonfrontowana z prawami rządzącymi tekstami w starożytności, jakie zdaniem J.L. Ska stałyby za złożoną, repetycyjną i polifoniczną kompozycją Tory[6]. Są to następujące reguły:

a) *zasada starożytności (precedencji)*

To prawo stanowi, iż tekst starszy ma większe znaczenie niż młodszy, przez co pozostaje nieusuwalny. W ten sposób ostatni redaktor zachowując starsze teksty, miał na celu wykazanie wobec obcych narodów pierwszeństwa tradycji dotyczących ważnych instytucji starożytnego Izraela.

[6] J.L. Ska, *Introduzione alla lettura del Pentateuco. Chiavi per l'interpretazione dei primi cinque libri della Bibbia*, Edizioni Dehoniane, Roma 1998, s. 187-200.

Czytamy stary testament.indd 17 2007-09-07 12:27:37

b) *zasada konserwacji*

Jest ona konsekwencją pierwszej. Jeśli to, co starsze ma tak dużą wartość, winno zostać zachowane. Należy respektować starożytne tradycje i przepisy, nawet gdy zostały zniesione lub udoskonalone. Służy temu ich konserwacja, która ich nie eliminuje, lecz reinterpretuje.

c) *zasada kontynuacji i aktualności*

Nawiązując do poprzedniej reguły, zasada ta podkreśla, iż konserwacji podlegają te ze starożytnych tekstów, które mają znaczenie dla obecnego czasu. Zainteresowanie przeszłymi tradycjami czy prawami nie ma charakteru archeologicznego (zachowuje się coś, by to oglądać, podziwiać), lecz ma walor egzystencjalny: mają one we właściwy sposób odpowiadać na aktualną sytuację.

d) *zasada ekonomii*

W starożytności pismo było luksusem. Stąd też pisało się wtedy, gdy umożliwiała to sytuacja ekonomiczna, a przy tym zapisywało się tylko to, co było konieczne. W efekcie teksty miały charakter szkicu, który miał pomóc w opowiadaniu (pamiętaniu) danego zdarzenia lub być punktem odniesienia dla podejmowanych decyzji prawnych.

Przebieg spotkania

Podane poniżej teksty przeanalizuj pod kątem postawionych im pytań. Do każdej grupy tekstów odnieś zasady zaproponowane przez J.L. Ska.

1. Potrójne opowiadanie o siostrze/żonie: Rdz 12,10-20; 20,1-18; 26,1-11

Jak przedstawia się wspólny trzem narracjom schemat opowiadania?

Na ile można mówić o trzech różnych wydarzeniach, a na ile o jednym, opowiedzianym trzykrotnie?

Jakie cele stawia sobie narrator w każdym z tych trzech opowiadań?

2. Podwójne opowiadanie o Meriba: Wj 17,1-7; Lb 20,1-13

Jak przedstawia się wspólny schemat narracyjny w tych dwóch tekstach?

Jakie przesłanki przemawiają za uznaniem tych narracji za relacje o dwóch różnych zdarzeniach?

Jeśli przyjąć, że mamy do czynienia z tym samym wydarzeniem, jakie cele przyświecały narratorowi w modyfikacji swego opowiadania?

3. Prawo o pożyczce: Wj 22,24; Kpł 25,35-36; Pwt 23,20-21

W jakim punkcie te trzy sformułowania prawne są zgodne? Jakie obowiązki spoczywają na pożyczającym?

Które sformułowanie wydaje się być najstarsze i dlaczego? W jakiej kolejności mogły powstawać te przepisy i oddziaływać na siebie?

Czytamy stary testament.indd 18 2007-09-07 12:27:37

2. Biblijna teologia stworzenia a ewolucja

Cel

- próba trynitarnej lektury biblijnych tekstów o stworzeniu
- ustalenie relacji między biblijną wizją stworzenia a ewolucjonizmem i kreacjonizmem
- ocena „teologii ewolucji" zaproponowanej przez J.F. Haughta

Lektura

Wybór tekstów przewidzianych na ćwiczenie jest podyktowany kierunkami dyskusji, jakie zostały nakreślone przez cele spotkania. Warto poszerzyć te lektury o inne prace, które pozwoliłyby na pogłębienie zaproponowanej tematyki.

Jan Paweł II, *Stworzyciel: Bóg Trójjedyny*, w: *Bóg Ojciec. Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków – Ząbki 1999, s. 138-141 (katecheza z dnia 5.03.1986)

H. Seweryniak, *Współczesne ewolucjonizmy a wiara w stworzenie*, PP 111 (1995), nr 11, s. 147-149

J.F. Haught, *Odpowiedzi na 101 pytań o Boga i ewolucję*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2003, s. 73-76

Problematyka spotkania

Jesienią 2006 roku rozgorzała w Polsce dyskusja nad statusem teorii ewolucji. Reakcją na wypowiedzi polityków było „Oświadczenie katolickich wykładowców filozofii przyrody" (m.in. ks. prof. M. Hellera i abp. prof. J. Życińskiego), którzy napisali, iż „Jan Paweł II w swym przesłaniu do Papieskiej Akademii Nauk z 26.10.1996 r. podkreślił jednoznacznie, iż nie istnieje konflikt między ewolucyjną teorią powstania człowieka a chrześcijańską koncepcją stworzenia. Nauczanie to zobowiązuje środowiska katolickie do poszukiwania tych form dialogu nauki i wiary, w których nauczanie Pisma Świętego i nowe teorie nauk przyrodniczych uzupełniają się wzajemnie w poszukiwaniu pełnej prawdy"[7]. Wychodząc naprzeciw temu postulatowi, spotkanie podejmie pewne kwestie, które służyłyby dialogowi nauki i wiary.

[7] Tekst „Oświadczenia" za Gazetą Wyborczą z dnia 20.10.2006 (http://www.gazetawyborcza.pl/1,75476, 3695742.html).

Czytamy stary testament.indd 19 2007-09-07 12:27:38

Przebieg spotkania

1. Biblijna teologia stworzenia

Jan Paweł II w katechezie o „Stworzycielu: Bogu Trójjedynym" mówi o „logiczno-ikonicznej" strukturze świata. W stworzeniu objawia się Mądrość Boga, która w tekstach biblijnych związana jest z Logosem.

Jaka dynamika stworzenia wyznaczana jest przez Słowo Boga? Wskaż odpowiednie teksty Biblii.

W jaki sposób wpisanie w stworzenie „śladów Trójcy" sprawia, że stworzenie jest *in actu*? Ku czemu ono zmierza?

2. Biblijna teologia stworzenia a ewolucjonizm

Ten problem podejmuje w swoim artykule ks. prof. H. Seweryniak. Przytoczony został tu tylko paragraf podsumowujący jego ocenę różnych nurtów współczesnego ewolucjonizmu. W oparciu o jego konkluzje ustosunkuj się wobec poniższych problemów:

Dlaczego „stworzenie" jest pojęciem teologicznym?

Jakie miejsce Boga wobec stworzonego świata objawiają teksty biblijne?

Jaka jest dynamika *creatio continua* w świetle Pisma Świętego?

3. Możliwość „teologii ewolucji"

Pojęcie to zostało zaproponowane przez J.F. Haughta, który do biblijnej teologii stworzenia próbuje wprowadzić kategorię „ewolucji".

Jakie są główne założenia jego teologii ewolucji?

W jakiej relacji pozostaje tak ujęta teologia stworzenia do przywołanych wcześniej koncepcji „logiczno-ikonicznej struktury świata" i „*creatio continua*"?

Jaką nadzieję dla człowieka pragnie stworzyć „teologia ewolucji"?

Na ile „teologia ewolucji" jest historiozbawcza?

Logiczno-ikoniczna struktura stworzenia

Prawda o stworzeniu świata, o powołaniu go z nicości do istnienia, skierowuje wzrok naszej wiary w stronę Boga Stworzyciela. Dzieło stworzenia jest objawieniem Jego wszechmocy, mądrości i miłości (por. Mdr 11,25). [...]

Równocześnie zaś poprzez wszechmoc objawia się miłość, gdyż Stwórca, stwarzając, obdarowuje istnieniem byty różne od siebie i zarazem wzajemnie tak bardzo zróżnicowane. [...] Stworzyć – to znaczy,

Czytamy stary testament.indd 20 2007-09-07 12:27:38

obdarować (obdarować nade wszystko istnieniem). Ten zaś, kto obdarowuje – miłuje (por. Mdr 11,24.26). [...]

Jest to zaś miłość bezinteresowna, skoncentrowana na tym, aby zaistniało dobro i aby to dobro trwało i rozwijało się wedle właściwej dla niego dynamiki. [...] Poprzez akt stworzenia świata, a w szczególności – człowieka, plan zbawienia zaczyna się urzeczywistniać. Stworzenie jest dziełem Mądrości miłującej, czemu na wielu miejscach Pismo Święte daje wyraz (por. np. Prz 8,22-36). [...]

Prawdą wiary jest, że świat ma swój początek w Stworzycielu, który jest Bogiem Trójjedynym. Chociaż dzieło stworzenia przypisuje się nade wszystko Ojcu, [...] to równocześnie prawdą wiary jest, że Ojciec, Syn i Duch Święty są jednym i wspólnym (niepodzielnym) *principium* (zasadą) stworzenia.

Pismo Święte dostarcza w sposób wieloraki potwierdzenia tej prawdy. Przede wszystkim, gdy chodzi o Syna, który jest Słowem współistotnym Ojcu. Już w Starym Testamencie szczególną wymowę posiada ten werset Psalmu: „Przez słowo Pana powstały niebiosa" (Ps 33 [32],6), który pełnego objawienia swojej zawartości doczekał się dopiero w Nowym Testamencie, na przykład w Prologu Janowym: „Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga, i Bogiem było Słowo. Wszystko przez Nie się stało, a bez Niego nic się nie stało, co się stało. [...] Świat stał się przez Nie" (J 1,1-3.10).

Prawdę o stworzeniu wszystkiego „w Jezusie Chrystusie" głoszą też Listy Pawłowe: „jeden Pan, Jezus Chrystus, przez którego wszystko się stało i dzięki któremu także my jesteśmy" (1 Kor 8,6). W Liście do Kolosan czytamy: „W Nim zostało wszystko stworzone. [...] Wszystko przez Niego i dla Niego zostało stworzone. On jest przed wszystkim i wszystko w Nim ma istnienie" (Kol 1,15-17). Apostoł pisze: „przez Niego i dla Niego" – wskazuje więc równocześnie na porządek sprawczości i celowości. Do tego tematu jeszcze wypadnie powrócić. W Liście do Hebrajczyków spotykamy raz jeszcze tę prawdę, że „Bóg [...] stworzył wszechświat przez Syna" (por. 1,2) oraz że Syn „podtrzymuje wszystko słowem swej potęgi" (1,3).

Tak więc w świetle Nowego Testamentu, przede wszystkim za sprawą pism św. Jana i św. Pawła, doznaje pogłębiającego wzbogacenia ta myśl, którą już Stary Testament wyraził, odwołując się do stwórczej Mądrości, a przede wszystkim do stwarzającego Słowa: „Przez słowo Pana powstały niebiosa" (Ps 33 [32],6). Owo stwarzające Słowo nie tylko „było u Boga", ale „było Bogiem". I właśnie jak współistotny Ojcu Syn, to Słowo w jedności z Ojcem stworzyło świat: „świat stał się przez Nie" (J 1,10).

Czytamy stary testament.indd 21 2007-09-07 12:27:38

Stworzyło zaś świat w sposób odpowiadający osobie (hipostazie) Słowa. Jako „obraz Boga niewidzialnego" (por. Kol 1,15) to Słowo, które jest Przedwiecznym Synem, „odblaskiem chwały Ojca i odbiciem Jego istoty" (por. Hbr 1,3) – było zarazem „Pierworodnym wobec każdego stworzenia" (Kol 1,15) w tym znaczeniu, że wszystko zostało „stworzone w Słowie-Synu", aby w czasie stać się – „poza Bogiem" – powołanym z nicości do istnienia światem stworzeń. W tym znaczeniu więc „wszystko przez Nie się stało, a bez Niego nic się nie stało, co się stało" (J 1,3).

Można zatem stwierdzić, że Objawienie zawiera w sobie prawdę o „logicznej" strukturze wszechświata (od *Logos* – Słowo), albo też o jego strukturze „ikonicznej" (od *eikon* – obraz, obraz Ojca). Od czasów Ojców Kościoła utrwaliła się nauka, że świat stworzony nosi w sobie „ślady Trójcy" (*vestigia Trinitatis*). Jest on dziełem Ojca przez Syna w Duchu Świętym. W stworzeniu objawia się Mądrość Boga; ujawniająca się w nim dwoista – „logiczna-ikoniczna" struktura stworzeń pozostaje dogłębnie zespolona ze strukturą daru, jak twierdzą niektórzy współcześni teologowie. Poszczególne stworzenia nie tylko są „słowem" Słowa, którym Stwórca przemawia do naszego poznania, ale są równocześnie „darami" Daru: noszą na sobie znamię Ducha Świętego – stwórczego Ducha. [...]

Jan Paweł II, *Stworzyciel: Bóg Trójjedyny*, s. 138-141
(fragmenty katechezy z dnia 5.03.1986)

Teologia stworzenia

1. Teoria ewolucji i teologia stworzenia, chociaż są komplementarne, dają odpowiedzi na różne pytania. Ewolucja jest pojęciem „empirycznym". Zakłada ona uprzednie istnienie „czegoś", co się przekształca i rozwija. Stworzenie jest natomiast pojęciem teologicznym, za pomocą którego wyjaśniamy, dlaczego i po co jest rzeczywistość, owo coś, co się rozwija i przekształca od form prostych do najbardziej złożonych. Tych pytań ani Hawking, ani Dawkins nie mogą postawić w obrębie własnego pola badawczego. Wolno im, rzecz jasna, pytać o rację dostateczną rezultatów swoich poszukiwań. Ale wtedy przechodzą już na poziom filozofii i nie powinni się wspierać autorytetem naukowym. [...]

2. Opisując stwórczą działalność Boga, Pismo Święte odwołuje się do przyczynowości Bożej. Wydaje się, że należy mówić raczej o analogii przyczynowości, którą Biblia wyraża za pomocą czasownika „bara" – „stworzył". Podmiotem „bara" może być tylko Bóg. To dlatego Pismo Święte, pomimo pewnych zbieżności, mówi o stworzeniu w sposób całkowicie różny od mitów kosmogonijnych innych religii, relacjonu-

Czytamy stary testament.indd 22 2007-09-07 12:27:38

jących zmagania bogów czy to między sobą, czy też z mocami chaosu. W tym duchu św. Tomasz z Akwinu i Dante powiedzą, że stworzenie jest sztuką właściwą tylko Bogu. W rozumieniu filozofii tomistycznej polega ono na udzielaniu istnienia; wedle Teilharda de Chardin Bóg sprawia, że rzeczy stają się; w języku Heideggera, że stwarza warunki możliwości bytu, czasu, przestrzeni.

3. Aby wyrazić wyjątkowość stwórczego działania Boga, Pismo Święte mówi o stworzeniu *ex nihilo* (2 Mch 7,28; Rz 4,17). [...] Nie znaczy to wcale, że świat jest zbudowany z nicości. Formuła „ex nihilo" jest przykładem formuły apofatycznej. Użycie „ex" („z") wskazywałoby na jakiś uprzednio dany materiał, czemu zaraz zaprzecza się przez użycie „nihil" – dzieło stworzenia nie zakłada uprzedniego istnienia materii. A zatem należy odrzucić utożsamianie „niczego" z chaosem (Rdz 1,1), „atomem energii" pierwotnej czy poszczególnymi szczeblami ewolucji. Bóg nie jest tylko Demiurgiem, Wielkim Zegarmistrzem, Architektem czy Budowniczym. Jest Stwórcą wszystkiego, tzn. tylko i wyłącznie On jest Źródłem i Zasadą świata, który w konsekwencji całkowicie od Niego zależy. W tym sensie egzystencja świata nie jest efektem anonimowych potęg, przypadku czy fatum, ale rzeczywistością darowaną.

4. Jak się dokonuje stwórczy czyn Boga? We współczesnej teologii najwięcej miejsca poświęca się wizji stworzenia jako *creatio continua*. Jej rzecznicy odwołują się czasami do tekstu Rdz 2,2, gdzie się stwierdza, że siódmego dnia Bóg odpoczywał po dziele, którego dokonał. Czy mamy tu do czynienia z fatalnym antropomorfizmem? Czy tylko z uzasadnieniem świętowania szabatu? A może z podkreśleniem faktu autonomii świata – że oto odtąd człowiek ma kontynuować to, co Bóg rozpoczął? Wydaje się, że u źródeł obrazu „odpoczywającego Boga" – obok dwu ostatnich motywów – znajduje się głęboka prawda wyrażająca cel dynamiki stworzenia: szabat, tj. chwałę Bożą. Potwierdza to św. Paweł, pisząc o oczekiwaniu przez stworzenie objawienia się chwały synów ludzkich oraz o jego ukierunkowaniu na pełnię, w której Bóg będzie wszystkim we wszystkim (Rz 8,19-24; 1 Kor 15,28). Bóg w wiecznym „teraz" wydobywa wciąż „rzeczy nowe"; stworzył świat w ten sposób, że bez ustanku go stwarza (M. Eckhart), dając bez ustanku istnienie i pociągając ku sobie.

5. Ewolucjonizm materialistyczny traktuje rzeczywistość i cały proces ewolucji jako ciąg przypadków. Chrześcijaństwo ze swej strony jest propozycją wiary w stworzenie. [...] Dlatego opisywana przez Dawkinsa ewolucyjna rzeczywistość świata, który postępuje naprzód niejako testując, próbując rozmaite możliwości, może być od strony teologii

Czytamy stary testament.indd 23 2007-09-07 12:27:38

stworzenia rozumiana w ten sposób, że Bóg prowadzi stworzenie ku pełni, nie narzucając mu swojej wszechmocy. Dzieje ewolucji kosmosu i życia zdają się być świadectwem tego, że nie chodzi Mu ani o istnienie świata wykończonego, funkcjonującego jak doskonały mechanizm, ani człowieka-marionetki. Motywem stworzenia świata, w którym pojawia się istota dająca w pełnej wolności odpowiedź na miłość Stwórcy, mogło być tylko podjęcie ryzyka jego stawania się, autonomicznego dochodzenia do dojrzałości. W tym rozumieniu człowiek, chociaż jest owocem owego procesu w wymiarze historycznym, ontogenetycznym, to w wymiarze stwórczym – i tylko w tym wymiarze naprawdę – jest osobą, istotą powołaną przez Boga do wolnego przyjęcia Miłości i darowania miłości.

H. Seweryniak, *Współczesne ewolucjonizmy a wiara w stworzenie*, s. 147-149 (fragmenty)

Teologia ewolucji

Co rozumiemy pod pojęciem teologii ewolucji?

Teologia ewolucji jest działem teologii systematycznej, który ukazuje, jak ewolucja – wraz z jej aspektami, które przyrodnicy sceptycy uważają za nie do pogodzenia z wiarą – rzuca światło na rewolucyjny obraz Boga obecny w wierze chrześcijańskiej. [...]

Po Darwinie ciągle możemy myśleć o Bogu jako działającym z mocą w świecie, lecz musimy ową Boską moc ostrożniej określić. Jesteśmy w stanie dalej wyznawać, że Bóg jest Stwórcą działającym w świecie i wiernym Odkupicielem. Teologia ewolucji ukazuje jednak te prawdy w sposób liczący się z odkryciami nauk ewolucyjnych.

Krótko mówiąc, Bóg wiary chrześcijańskiej nie jest kimś, kto ogranicza świat i zmusza go do rozwijania się według ściśle ustalonego planu. Zamiast tego Bóg chce, aby świat „stał się sobą" tak dalece, jak to możliwe. Oznacza to, że świat musi mieć przestrzeń i czas, aby błądzić, próbując różnych możliwości. Chociaż Boski umysł jest źródłem wszystkich możliwych alternatywnych dróg, które wszechświat może obrać w swej przygodzie ewolucyjnej, to możemy swobodnie przyjąć, że Bóg miłości nie popchnie go, aby w milczeniu szedł z góry określoną drogą. Jeśli Bóg miłuje świat, to wolno nam sądzić, że zostawia mu pewien margines wolności, aby eksperymentował wśród wielu możliwości swego rozwoju.

[...] Fakt życia w nieustannie powiększającym się wszechświecie sugeruje, że pragnieniem Stworzyciela jest, aby świat cieszył się przestrzenną i czasową wolnością w eksperymentowaniu swej rozwijającej się niezależności. Bóg, który rzeczywiście miłuje świat, jest z nim głębo-

Czytamy stary testament.indd 24 2007-09-07 12:27:38

ko związany, lecz w sposób, który umożliwia światu pozostanie zawsze różnym od Boga. Proces ewolucji jest historią wszechświata, który próbuje różnych sposobów odnalezienia swej tożsamości. Boska moc jawi się zatem jako miłosne samoograniczanie, jako przyzwolenie na to, aby świat ukształtował się jako coś różnego od Boga.

W jaki sposób ewolucja zmienia nasze rozumienie Boga?

Ewolucyjny punkt widzenia prowadzi przede wszystkim do poważnej rewizji w umiejscawianiu Boskiej transcendencji. Możemy ostrożnie stwierdzić, że Bóg jest nie tylko „w górze", lecz również „z przodu". Karl Rahner wyraził to przekonanie w powiedzeniu, iż Bóg jest Absolutną Przyszłością. Refleksja nad procesem ewolucji pomogła teologii wydobyć głęboko biblijne rozumienie Boga, czyli Kogoś, kto związany jest ze światem jako dawca obietnic, które dopiero się spełnią. Bóg przychodzi do niedokończonego świata z przyszłości i stamtąd tworzy go na nowo. [...]

Po wtóre, epopeja ewolucji rozszerza nasze rozumienie Boga pozwalając zauważyć, że troszczy się On o przeznaczenie całego kosmosu. Dlatego nie możemy przekonywająco oddzielać naszych osobistych aspiracji od losu całego stworzenia. [...] Ewolucja sugeruje jednak, że jesteśmy związani z ogromnym wszechświatem i długą historią życia, która staje się. To odświeżające poczucie „wspólnoty" z kosmosem wyznacza naszej nadziei nowe, szersze horyzonty. Ewolucja dostarcza mocniejszego niż kiedykolwiek przekonania, że jesteśmy uczestnikami toczącego się procesu *kosmicznej* historii stwarzania.

Ewolucja odkryła też nowe akcenty w rzeczywistości nazywanej Bożą łaską, podkreślając, że pozwala ona na zaistnienie „niezależnego" kosmosu, który nie jest kształtowany przez determinującą konieczność. W takim świecie możliwy jest przypadek i dowolność. [...] Nawet św. Tomasz z Akwinu stwierdził, że wszechświat całkowicie zdominowany przez konieczność nie różniłby się od Boga. Świat musi zawierać elementy nieprzewidywalności lub przypadkowości, jeśli w ogóle ma być światem. [...]

Tylko niezależny kosmos może nawiązać dialog i stworzyć głębokie więzi z Bogiem. Z takiego punktu widzenia epopeja ewolucji jest historią stopniowego pojawiania się niezależności i autonomii świata budzącego się pod wpływem łaski Bożej. Natomiast Boża łaska – jak często podkreślał Karl Rahner – czyni świat bardziej, a nie mniej autonomicznym. W obecności Boga wszechświat nie rozpływa się w nicości lub w Bogu, lecz staje się światem odmiennym od swego Stworzyciela.

Czytamy stary testament.indd 25 2007-09-07 12:27:38

Ewolucja pozwala zatem głęboko doświadczyć pierwotnego biblijnego przekonania, że Bóg jest łaskawą, oswobadzającą Miłością.

J.F. Haught, *Odpowiedzi na 101 pytań o Boga i ewolucję*, s. 73-76 (fragmenty)

Czytamy stary testament.indd 26 2007-09-07 12:27:38

3. Elementy mityczne w Rdz 1–11 i ich funkcja

Cel

- zdefiniowanie mitu
- określenie sposobu obecności elementów mitu w Rdz 1–11
- porównanie biblijnego *t^{e}hôm* z babilońską Tiamat

Lektura

Z. Pawłowski, *Opowiadanie, Bóg i początek. Teologia narracyjna Rdz 1–3* (RSB 13), Wydawnictwo Vocatio, Warszawa 2003, s. 265-270

Literatura dla zainteresowanych

J. Kudasiewicz, *Problem mitów w Starym Testamencie*, w: *Biblia, historia, nauka. Rozważania i dyskusje biblijne*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1987, s. 203-223

Problematyka spotkania

Wiek XIX i początek XX wieku zaciążyły bardzo mocno na koncepcji mitu. Skrajny racjonalizm przez mit rozumiał to wszystko, co nie mieściło się w ramach rzeczywistości, pozostawało w opozycji do faktów historycznych i było subiektywnym produktem wyobraźni, wyrażającym ludzkie tęsknoty, uczucia i lęki. W języku potocznym to przestarzałe ujęcie mitu nie do końca zostało przezwyciężone. Problem rozumienia mitu jest istotny dla interpretacji wielu tekstów biblijnych, w których występują pewne formy lub motywy literackie mityczne. Dotyczy to również początkowych rozdziałów Księgi Rodzaju, dla których obecne spotkanie będzie poszukiwało właściwego klucza hermeneutycznego w perspektywie wykorzystanych tam elementów mitycznych.

Przebieg spotkania

1. Definicja mitu

W dawnej koncepcji mitu panowało przekonanie o jego charakterze politeistycznym, antyhistorycznym, uznawano go za wytwór ludzkiej fantazji. Odejście od tego negatywnego ujęcia następowało powoli[8]. Zdaniem R. Otto mit ukazuje się jako narzędzie poznania religijnego, podobnie jak wiedza jest środkiem poznania świata. W ujęciu K.G. Junga mit jest zewnętrznym, lecz posiadającym już formę świadomą i swoistą, wyrażeniem archetypów, które

[8] Por. J. Kudasiewicz, *Problemów mitów*, s. 209-212.

Czytamy stary testament.indd 27 2007-09-07 12:27:38

funkcjonują w nieświadomości zbiorowej. Tę koncepcję rozwinął M. Eliade, który mit umieścił w kategorii symbolu. Mity są czymś więcej niż tylko archetypem, gdyż odkrywają strukturę rzeczywistości niedostępną empiryczno-racjonalnej zdolności pojmowania. Mit odkrywa dziedzinę ontologiczną i wyraża ją plastycznie i dramatycznie, podczas gdy metafizyka i teologia określają ją dialektycznie. Mit zatem dotyka rzeczywistości transcendentnej, przez co nie może być tylko, jak chciał Jung, symbolem procesów wewnętrznych. W społecznościach archaicznych opowiadał on o prawdzie absolutnej, która zdarzyła się na początku czasu i odtąd służy jako model ludzkiego postępowania. Walor symboliczny mitu podjął w swojej filozofii P. Tilich. W jego opinii mit jest symbolem posługującym się elementami rzeczywistości na oznaczenie absolutnej transcendencji. W swoisty sposób chwyta Absolut, ale na zewnątrz może go wyrazić tylko w symbolach, które mają charakter czasowo-przestrzenny. Ostatecznej „rehabilitacji" mitu dokonał P. Ricoeur, którego poglądy referuje w swojej książce Z. Pawłowski.

Polecenie

Jak definiuje się dzisiaj mit?
W jakim sensie mit jest związany z rzeczywistością symbolu?
Jaką funkcję poznawczą pełni mit?

2. Element mitologiczny w Rdz 1–11

Zdaniem J. Kudasiewicza o micie w Starym Testamencie można mówić tylko w sensie literackim[9]. Elementy mityczne ościennych kultur (religii) zostały przejęte przez autorów biblijnych dla wyrażenia prawdy o Bogu. Zagadnienie relacji między Biblią a mitem podejmuje również w swojej monografii Z. Pawłowski.

Polecenie

W jaki sposób Stary Testament wykorzystuje materiał mityczny z kulturowego sąsiedztwa Izraela? Czy chodzi w tym wypadku o „zapożyczenia"?
Na czym polegałaby historyzacja mitu i mityzacja historii w Rdz 1–11?

3. Biblia hebrajska a babilońska Tiamat

Według eposu Enuma Elisz, babilońskiej teogonii, jedynymi istotami po rozdzieleniu nieba i ziemi byli Apsu i Tiamat. Apsu uosabiał słodkie wody podziemne, a Tiamat – wody słone: jej imię wywodziło się z odmiany słowa *tiamatum* („morze"). Apsu i Tiamat wyobrażano sobie jako parę męsko-

[9] J. Kudasiewicz, *Problemów mitów*, s. 218.

Czytamy stary testament.indd 28 2007-09-07 12:27:39

-żeńską i mówiono, że „ich wody się zmieszały razem". Zrodzili oni szereg bogów, w tym Anu, syna Anu – Ea i inne bóstwa, których działalność tak przeszkadzała Apsu, że postanowił je wytępić, pomimo sprzeciwu Tiamat. Kiedy jednak Ea zabił Apsu, Tiamat postanowiła się zemścić i stworzyła jedenaście potworów na czele z bogiem Kingu, określanym jako jej „ukochany". Ostatecznie Marduk, orędownik młodszych bogów, po heroicznej walce pokonał potwory i Kingu. Unicestwił też Tiamat: rozbił jej czaszkę maczugą, rozłamał ją na dwie części, po czym jedną połówkę użył do przykrycia świata dachem niebios, a drugą – do położenia powierzchni ziemi. Jej piersi uformowały góry, Tygrys i Eufrat płynęły z jej oczu, a ślina posłużyła za chmury[10].

W opinii wielu biblistów kapłański hymn o stworzeniu świata z Rdz 1 w dwóch swoich fragmentach nawiązywałby do Tiamat z *Enuma Elisz*. Pierwszym wydaje się być w. 2, gdzie w pierwotną sytuację stworzenia wpisana jest „ciemność unosząca się nad powierzchnią bezmiaru wód". Na określenie tych pierwotnych wód Biblia hebrajska używa terminu *t*ᵉ*hôm*, co miałoby stanowić aluzję do babilońskiej Tiamat (jako pierwszy tezę tę wysunął H. Gunkel). Jakkolwiek dzisiaj wyklucza się bezpośrednią zależność tych dwóch terminów, panuje zgoda co do ich pochodzenia od wspólnego semickiego rdzenia oznaczającego „głębinę, otchłanie wód". Drugi fragment kapłańskiego hymnu, w którym daje się zauważyć punkt kontaktu z Tiamat, znajduje się w ww. 6-7, gdzie jest mowa o uczynieniu sklepienia pośrodku wód i oddzielenia w ten sposób jednych wód od drugich. Według *Enuma Elisz* ciało Tiamat posłużyło do rozdzielenia pierwotnych wód kosmicznych.

Polecenie

Jakie różnice zachodzą między babilońską Tiamat a biblijnym *t*ᵉ*hôm*?

W babilońskim eposie stworzenie świata jest teogonią: efektem walki Marduka z Tiamat jest świat stworzony. Niektórzy egzegeci twierdzą, że tekst Rdz 1 byłby polemiką z tym mitem. W jaki sposób tradycja kapłańska posługuje się w tej polemice motywem *t*ᵉ*hôm*? W czym różni się relacja między Mardukiem i Tiamat od tej między Jahwe i *t*ᵉ*hôm*?

W tradycji biblijnej motyw *t*ᵉ*hôm* służy nie tylko do refleksji nad dziełem stworzenia. W jaki sposób ten mityczny[11] element jest wykorzystany np. w Wj 15,5.8; Hi 9,13-14; 26,12-13; Ps 74,12-17; 89,9-12; Iz 27,1; 51,9-10?

[10] Szczegóły takiego „stworzenia" świata w *Enuma Elisz*, wraz z odpowiednimi tekstami, można znaleźć u G. Auzou, *Na początku Bóg stworzył świat. Historia a wiara*, Wydawnictwo PAX, Warszawa 1990, s. 45-50.

[11] Na mityczne zabarwienie *t*ᵉ*homu* wskazuje bardzo częste łączenie go w tych tekstach z synonimicznym terminami Lewiatan i Rahab, które w mitach starożytnego Bliskiego Wschodu są imionami pierwotnych potworów morskich, zaś w Biblii uosabiają siły chaosu przeciwne Bogu.

Czytamy stary testament.indd 29 2007-09-07 12:27:39

Mityzacja historii w Rdz 1–11

Panuje zasadniczo zgodna opinia, że Rdz 1–11 wykazuje pod względem tematycznym i strukturalnym uderzające podobieństwo do epickich materiałów mezopotamskich, opisujących początki ludzkości. Zestawienie relacji biblijnej z babilońskimi eposami Enuma Elisz i Atrahasis pokazuje, że w obydwu tradycjach [...] występują elementy mityczne, które w każdej z nich otrzymują jednak odmienną szatę literacką, decydującą o ich odrębnym przesłaniu religijnym lub ideologicznym. Obecność mitów w tradycji biblijnej była powodem wielu długotrwałych kontrowersji w egzegezie starotestamentalnej. [...] Rehabilitacja mitu dokonana między innymi przez takich filozofów jak E. Cassirer, M. Eliade i P. Ricoeur, pozwala inaczej spojrzeć na znaczenie i funkcję poszczególnych epizodów zawartych w Rdz 1–11. Mit bowiem, jak zauważa Ricoeur, jest czymś więcej niż zwykłą próbą wyjaśnienia świata, historii czy ludzkiego przeznaczenia. Posługując się kategoriami innej (boskiej) rzeczywistości wyraża samorozumienie człowieka w odniesieniu do fundamentów i granic jego egzystencji w świecie. Nie można go definiować w opozycji do nauki, ponieważ także człowiek współczesny odwołuje się do mitycznego sposobu myślenia w określaniu swej najbardziej fundamentalnej tożsamości. W kompozycji mitu chodzi zatem o nadanie temu, co wykracza poza znaną i dotykalną rzeczywistość, formy wziętej z naszego ludzkiego doświadczenia świata. Krytyczna lektura mitu, zgodna z jego podstawową intencją, zakłada więc wysiłek rozpoznania w tym, co on przedstawia lub mówi, jawnych lub ukrytych związków z rozumieniem, które człowiek posiada o sobie samym.

Stary Testament, zapożyczając elementy mityczne z kulturowego otoczenia Izraela poddał je daleko idącej rewizji i transformacji. [...] Wyróżniający charakter perykopy Rdz 1–11 w stosunku do całej literatury religijnej starożytnego Bliskiego Wschodu polega na tym, że [...] jej struktura narracyjna zbudowana jest w oparciu o relację wzajemnego oddziaływania mitu i historii. Z jednej strony odbywa się proces historyzacji mitów początku wewnątrz samych opowiadań. Widać to wyraźnie zestawiając obok siebie opowieści babilońskie i epizody biblijne. Pierwsze znakomitą część swego miejsca poświęcają wydarzeniom dziejącym się w świecie bogów, natomiast opowiadania biblijne trzymają się sfery ludzkiej i zbliżone są bardziej do rzeczywistości ziemskiej. Ta tendencja do przedstawiania wydarzeń dotyczących początków ludzkości w kategoriach historycznych przejawia się zwłaszcza w opowiadaniu

Czytamy stary testament.indd 30 2007-09-07 12:27:39

o potopie, w którym konstrukcja arki, trwanie potopu, wygląd ptaków, ich zachowanie, odpowiadają realiom znanym z doświadczenia. Proces historyzacji mitów ulega jeszcze wzmocnieniu, gdy poszczególne epizody czyta się w świetle łączących je rodowodów, które co prawda same w sobie nie stanowią rozwiniętej formy przedstawień historycznych, ale w uszeregowaniu imion reprezentujących kolejne pokolenia, odzwierciedlają chronologiczną sekwencję, charakterystyczną dla roczników. Wbrew pierwszemu wrażeniu, rodowody zawierają wiele informacji, dotyczących wydarzeń politycznych, rozmieszczenia geograficznego, a także struktury pokrewieństwa między plemionami, klanami lub narodami, w szczególności zaś określony pogląd na historię. Ich pierwszorzędnym zadaniem jednak nie jest dokładne zrekonstruowanie historii, lecz powiązanie mitów odzwierciedlających porządek stworzenia z porządkiem historii, po to, by zidentyfikować siły odpowiedzialne za rozwój fabuły w narracji historycznej. Tym samym, łącząc kolejne epizody opisujące początki ludzkości, dokonują one uhistorycznienia obecnych w nich motywów mitycznych, podporządkowując je logice myślenia historiograficznego.

Historyzacja mitu przez rodowody to tylko jedna strona wzajemnej transformacji rodzajów literackich występujących w Rdz 1–11. Również elementy mityczne, poprzez swoje usytuowanie w strukturze dowodów i ścisły związek z formułami tôledôt, wywierają istotny wpływ na rozwijaną w nich koncepcję historii. Wcielając się w nieprzerwany ciąg pokoleń, opowiadania mityczne nawiązują do postaci, które zajmują kluczowe pozycje w rodowodach, zmieniają naturę i znaczenie przedstawianego w nich porządku historycznego, dokonując swoistej mityzacji historii. Stąd porządek czasu w Rdz 1–11 nie odzwierciedla zwykłego następstwa chronologicznego. Samo zaś pojęcie historii jako konfiguracji wydarzeń jednostkowych i niepowtarzalnych, w kontekście mitów początku, ulega radykalnej zmianie. Przeszłość nie jest tutaj traktowana jako coś, co po prostu było, ale ukazana przez pryzmat kategorii mitycznych, nabiera charakteru uniwersalnego i archetypicznego. Nie można więc podchodzić do wydarzeń w Rdz 1–11 jako zjawisk, do których stosują się procedury historycznego badania, zmierzające do ustalenia z mniejszą lub większą dokładnością momentu ich pojawienia się i czasu trwania. Definiują one początek nie jako to, co jest pierwsze w serii, lecz to, co jest uprzednie w stosunku do wszystkiego, co po nim następuje, i co w jakimś stopniu jest już zawsze obecne w aktualnie przeżywanym świecie. [...] Z tego powodu historiografia biblijna zainteresowana jest pierwotnymi i uniwersalnymi wzorcami

Czytamy stary testament.indd 31 2007-09-07 12:27:39

zachowań ludzkich istot, które odnajduje pod powierzchnią złożonych i różnorodnych procesów historycznych, ukazywanych w biblijnych narracjach z perspektywy własnego i unikalnego doświadczenia religijnego Izraela.

Z. Pawłowski, *Opowiadanie, Bóg i początek*, s. 266--270 (fragmenty)

Czytamy stary testament.indd 32 2007-09-07 12:27:39

4. Rola węża w narracji Rdz 3,1-7

Cel

- analiza narracyjna Rdz 3,1-7
- pytanie o tożsamość i funkcję węża w opowiadaniu o upadku pierwszych rodziców

Lektura

Z. Pawłowski, *Opowiadanie, Bóg i początek. Teologia narracyjna Rdz 1–3* (RSB 13), Wydawnictwo Vocatio, Warszawa 2003, s. 384-387

Ch. Schönborn, *Podstawowe prawdy nauki Kościoła o grzechu pierworodnym*, w: Ch. Schönborn i in., *Grzech pierworodny w nauczaniu Kościoła*, Wydawnictwo „W drodze", Poznań 1997, s. 64-66

J.H. Walton, *Serpent*, w: T.D. Alexander – D.W. Baker (red.), *Dictionary of the Old Testament: Pentateuch*, InterVarsity Press, Downers Grove – Leicester 2003, s. 736

Literatura dla zainteresowanych

E. Zawiszewski, *Pięcioksiąg i Księgi historyczne. Wstęp szczegółowy i komentarz do Rdz 1,1–11,9*, Wydawnictwo Bernardinum, Pelplin 1996, s. 76-79

Problematyka spotkania

Opowiadanie o upadku pierwszych ludzi w Rdz 3,1-7 stanowi punkt zwrotny w rozwoju fabuły *Genesis*. Bóg, dotąd główny podmiot działający, jest nieobecny. Co więcej, sam staje się przedmiotem rozmowy między istotami stworzonymi przez siebie, to znaczy między wężem i kobietą. Pojawienie się na scenie węża rodzi szereg pytań: „czy wąż ten był wężem, w którym zamieszkał szatan, czy też zjawą węża, którą szatan się posłużył, albo wreszcie czy chodzi tu jedynie o symbol pokusy szatańskiej"[12]. Analiza narracyjna ten zakres pytań poszerza o kwestię roli, jaką wąż odgrywa w narracji: dlaczego w ogóle występuje on w opowiadaniu? Jaki jest jego związek z drzewem poznania dobra i zła? W jakim sensie jest on „przebiegły"? Odpowiedzi na te pytania będą poszukiwane w trakcie ćwiczenia.

[12] E. Zawiszewski, *Pięcioksiąg i Księgi historyczne*, s. 78.

Czytamy stary testament.indd 33 2007-09-07 12:27:39

Przebieg spotkania

1. W poszukiwaniu tożsamości węża

Przedmiotem pierwszej części spotkania będzie dyskusja nad trzema różnymi spojrzeniami na figurę węża występującą w Rdz 3. Po zapoznaniu się z opiniami J.H. Waltona, Ch. Schönborna i Z. Pawłowskiego, wejdź z nimi w dialog w oparciu o podane niżej pytania:

a) J.H. Walton

Jakie znaczenia symboliczne przypisywali Semici wężowi?

W jakim stopniu postrzegali oni węża jako istotę wrogą ludziom i bogom? Z jakiego powodu?

b) Ch. Schönborn

W jaki sposób postać węża jest interpretowana przez tradycję biblijną i kościelną?

Dlaczego zostaje on nazwany „kusicielem"? Przed jaką pokusą postawił on pierwszych ludzi?

c) Z. Pawłowski

Dlaczego wąż jest niezbędny w narracji o upadku pierwszych rodziców?

Jaką rzeczywistość reprezentuje wąż jako „narracyjna konstrukcja"?

W jaki sposób wąż objawia swój charakter?

2. W poszukiwaniu genealogii pokusy

Opowiadanie o upadku rodziców jest psychologicznym portretem ludzkiej pokusy, która bierze człowieka w swoje posiadanie. W jej analizie posłużą poniższe pytania:

W jaki sposób objawia się „przebiegłość" węża, o której jest mowa w 3,1? Jaką pozycję zajmuje wąż wobec relacji zachodzącej między Bogiem i ludźmi: wroga, przyjaciela, postronnego obserwatora?

Gdzie upatrywać podstępu w pytaniu, jakie wąż skierował do kobiety w w. 1? Na ile koresponduje ono z treścią Bożego przykazania z 2,16-17? Co jest celem tego pytania: wzmocnienie zakazu, ocena zachowania (słów) Boga, współczucie, zakwestionowanie osoby Boga?

Jakie myśli mogły się pojawić w kobiecie pod wpływem tego pytania? W jaki sposób jej odpowiedź z ww. 2-3 przekształca, pod wpływem sugestii węża, wypowiedź Boga? Jakie drzewo znajdowało się rzeczywiście w centrum ogrodu, a jakie drzewo stało się przedmiotem rozmowy kobiety z wężem (por. w. 5)? O czym świadczyłby fakt poszerzenia przez kobietę zakresu Bożego zakazu (por. w. 3b)?

Jaką alternatywę odnośnie skutków spożycia owocu podsuwa wąż w ww. 4-5? Jaki rozdźwięk sugeruje on kobiecie między tym, co mówi Bóg, a tym, co naprawdę Bóg wie o przedmiocie swego przykazania?

Czytamy stary testament.indd 34 2007-09-07 12:27:39

Dobro w kontekście aktu stworzenia zawiera się w ustalaniu granic w sensie stanowienia tego, co dobre, a co złe dla poszczególnych bytów stworzonych (por. Rdz 1). Czego dotyczy zatem obietnica, jaką szatan składa kobiecie w perspektywie spożycia owocu w w. 5?

Jaka przemiana w spojrzeniu kobiety na drzewo dokonuje się pod wpływem rozmowy z wężem (por. w. 6)? Jak zmienia się jej pozycja (także wewnętrzna) wobec owocu?

Co przynosi spożycie owocu? Jak „otworzenie się im oczu" wpłynęło na ich wzajemne postrzeganie się? Co nowego pojawiło się między nimi (dodajmy, że ta rzeczywistość wystąpiła już wcześniej w ich postrzeganiu owocu)? W jakim sensie podmiotowość ustępuje miejsca przedmiotowości w ich życiu? Dlaczego człowiek się „okrywa/kryje"?

Wąż w mitologii starożytnego Bliskiego Wschodu

W literaturze i sztuce starożytnego Bliskiego Wschodu wąż był przedstawiany jako ważna postać. Trucizna węża była zagrożeniem dla życia, zaś jego pozbawione powiek oczy stanowiły obraz pewnej enigmatyczności, dlatego też wąż był związany zarówno ze śmiercią, jak i z mądrością. Opowiadanie z *Genesis* zwraca uwagę na obydwa aspekty poprzez, z jednej strony, mądrościowy dialog między wężem i Ewą, z drugiej natomiast strony poprzez pojawienie się po wygnaniu z Edenu śmierci. Podobnie Gilgamesz, legendarny król mezopotamski, zostaje podstępnie pozbawiony wiecznej młodości, gdy wąż zjadł magiczną, życiodajną roślinę, którą bohater wydobył z dna morza (*ANET*, 96). Złowieszczy wygląd węża jest przedstawiony obrazowo przez jego ciało oplatające na podobieństwo spirali stelę znalezioną w Bet Szean. Niezależnie od tego, czy reprezentował pierwotny chaos (Tiamat lub Lewiatan), czy też był symbolem seksualności, wąż pozostawał tajemnicą dla ludzi.

Szczególnie interesujące jest sumeryjski bóg Ningiszzida, który był oddawany pod postacią węża. Jego imię znaczyło „Pan Owocującego (Dobrego) Drzewa". Uważano go za władcę świata podziemnego i za „dźwigającego tron (podstawę) ziemi". Był jednym z bóstw, które ofiarowały chleb życia Adapie. Wąż jest często łączony z „drzewem życia", które usytuowane w centrum świata swoimi korzeniami oplatało ciało węża (mit o Gilgameszu). W Egipcie, gdzie Izrael spędził wiele wieków, wąż był uważany za stworzenie mądre i magiczne. Waddżet, bóstwo żeńskie patronujące Dolnemu Egiptowi, było przedstawiane jako żmija (Ureusz) na nakryciu głowy faraona, by symbolizować królewską po-

Czytamy stary testament.indd 35 2007-09-07 12:27:39

tęgę. Apopis, nieprzyjaciel bogów, symbolizujący siły chaosu, był oddawany w formie węża dusiciela (pytona; *ANET*, 6-7). Nawet gdy nie był odnoszony do bóstwa, wąż uosabiał tajemną mądrość, płodność, zdrowie, chaos i nieśmiertelność, przez co doznawał czci. Zatem w starożytności wąż był postrzegany jako posiadający mistyczną mądrość oraz jako demoniczne i wrogie stworzenie. Mimo że w opowiadaniu z Księgi Rodzaju nie pojawia się potwór morski podobny do węża, który zagrażałby porządkowi kosmicznemu ustalonemu przez Boga, w jego miejscu występuje wąż, który zaczyna działać przeciwko porządkowi istniejącemu w ludzkich relacjach.

J.H. Walton, *Serpent*, s. 736 (paragraf „Wąż na starożytnym Bliskim Wschodzie")

Głos węża a wolność człowieka

Na czym polega pierwszy grzech? [...] Jest on przede wszystkim brakiem woli słuchania, nieposłuszeństwem. Pierwszy grzech, i odtąd każdy grzech, jest „zamknięciem uszu" na Boga, na prawdę. Jednocześnie jest on nasłuchiwaniem innego głosu: głosu Kusiciela.

W „ekonomii" biblijnej relacji w Rdz 3 głos ten – głos Węża – odgrywa istotną rolę. W samej owej relacji pochodzenie kusicielskiego głosu pozostaje niejasne, ale już starotestamentowa Księga Mądrości widzi w nim głos szatana: „Bo dla nieśmiertelności Bóg stworzył człowieka – uczynił go obrazem swej własnej wieczności. A śmierć weszła na świat przez zawiść diabła i doświadczają jej ci, którzy do niego należą" (Mdr 2,23n).

Tradycja wiary stwierdza wyraźnie: ów *diabolos* nie jest żadnym antybogiem, ale nie jest też jakąś anonimową zasadą, lecz istotą stworzoną, obdarzoną duchem i wolą, która w radykalnym i definitywnym akcie wyboru odwróciła się od Boga i która obecnie Boga i Jego porządek nieubłaganie nienawidzi i w tę nienawiść chce wciągnąć człowieka. Jezus nazywa tę istotę „ojcem kłamstwa" i „od początku zabójcą człowieka" (J 8,44). Św. Jan mówi, że „diabeł trwa w grzechu od początku" i że „Syn Boży objawił się po to, aby zniszczyć dzieła diabła" (1 J 3,8).

W swojej niezwykle jasnej wykładni początkowego fragmentu Księgi Rodzaju Romano Guardini pisze: „Powinniśmy jednak wiedzieć, że mamy nieprzyjaciół, którzy pragną naszego zła i nie znają pod tym względem żadnego kompromisu. Szatan i jego towarzysze od początku nie ustają w pracy. To on był również tym, który pierwszym ludziom przyniósł zło, to znaczy skusił ich". Biblijna i kościelna tradycja wyraźnie sytuuje genezę zła w stworzonej wolności. Żadna istota nie

Czytamy stary testament.indd 36 2007-09-07 12:27:40

jest z natury w swoim istnieniu zła. Wszystkie stworzenia uczestniczą w Bożej dobroci i prawdzie. Jednak wolność może się przeciwstawić Bogu, zbuntować przeciw Niemu. Jak to jest możliwe, pozostaje dla nas rzeczą niepojętą. [...]

Pismo Święte rozjaśnia nieco tę mroczną tajemnicę, wskazując na dzieło Kusiciela. W każdym z jego słów zawarte jest kłamstwo: w sposób zafałszowany przedstawiony zostaje Boży zakaz (Rdz 3,1), podobnie jak Boży zamiar (3,4n). Wraz z pierwszym przebłyskiem nieufności wobec Boga ulega zafałszowaniu stosunek do Jego dzieła stworzenia: otwarty, przyjazny stosunek do stworzeń, które ten stosunek odwzajemniają i którym człowiek nadaje nazwę, to znaczy może je poznać (2,19n), zamienia się w pożądliwą chęć posiadania dla siebie, w której nie liczy się już własna prawda tych stworzeń, lecz jedynie ich wartość użytkowa dla człowieka (3,6).

Dlaczego Adam i Ewa ulegli pokusie? *Amor sui:* miłość własna, *philautia*, namiętny egocentryzm – oto w czym chrześcijańska nauka wiary i życiowe doświadczenie widzą właściwe źródło upadku pierwszych rodziców. Wszystko przyćmiewając, przesłaniając światło przyjaźni z Bogiem, mącąc wspaniałą poranną czystość stworzeń, staje teraz w centrum wszechwładne „JA". Pierwsza pokusa brzmiała: „Wynieś sam siebie ponad wszystkich i wszystko, a przede wszystkim ponad Boga". Pokusie tej człowiek uległ.

Ch. Schönborn, *Podstawowe prawdy nauki Kościoła o grzechu pierworodnym*, s. 64-66 (fragmenty)

„Mądrość" węża

Z perspektywy dotychczasowego biegu akcji dramatycznej, postać węża wydaje się być nieodzownym elementem, umożliwiającym dalszy jej rozwój. Jeśli bowiem przyjąć scenariusz, w którym mężczyzna i kobieta przekraczają Boży zakaz, co według Rdz 4–11 wyjaśnia obecność zła w świecie stworzonym przez Boga, to bez udziału węża musieliby oni być już stworzeni jako istoty złe, a wtedy żadne przekroczenie zakazu nie byłoby już potrzebne. Byliby więc źli w sensie absolutnym, co sprzeciwia się ich naturze jako bytów stworzonych przez Boga. Pojawienie się węża sprawia, że impuls do przekroczenia Boskiego zakazu nie pochodzi od ludzkich istot, lecz przychodzi z zewnątrz. Tym samym człowiek pozostaje istotą dobrą, bo stworzoną przez Boga, a jednocześnie spożywa zakazany owoc pod wpływem namowy ze strony węża. [...]

Jak widać z powyższej rekonstrukcji różnych możliwych scenariuszy rozwoju fabuły, postać węża odgrywa kluczową rolę. Oczywiście,

Czytamy stary testament.indd 37 2007-09-07 12:27:40

wiersz 3,1 nie zawiera żadnych anatomicznych szczegółów, dotyczących fizycznych cech węża. Używając terminu *ḥannāhāš* (wąż – z rodzajnikiem) przyjmuje się tutaj milczące założenie, iż każdy wie jak on wygląda. Biblijne teksty wzmiankujące węża zasadniczo nie opisują jego wyglądu, przedstawiają natomiast różne sytuacje, w których ujawnia się jego zachowanie. Rzuca się w oczy przede wszystkim jego niezwykły sposób poruszania się (Prz 30,18-19), a także skłonność do pozostawania w ukryciu (Am 5,19) i niespodziewanego ataku (Rdz 49,17). Jego język jest ostry i rozdwojony (Ps 140,4), syk budzi grozę (Jr 46,22), a ukąszenie pełne śmiertelnego jadu (Ps 58,5). Wszystkie te zachowania czynią z niego zwierzę odpychające, złowrogie i niebezpieczne, zarazem jednak doskonale oddają treść określenia *ʿārûm* (przebiegły), które jest jednym z przymiotów mądrości. Właśnie użycie tego terminu w 3,1 upoważnia do mówienia o „mądrości" węża.

Jaka jest natura tej „mądrości" nie da się wywnioskować wyłącznie na podstawie Rdz 3,1-7, lecz trzeba uwzględnić całą biblijną tradycję, według której istnieje więcej niż jeden rodzaj mądrości. Mądrość jako taka ma oczywiście pozytywne znaczenie wiedzy potrzebnej, czy wręcz koniecznej, do ukształtowania dobrego charakteru człowieka i prowadzenia dobrego życia. Niektóre jednak teksty wskazują, iż może ona odegrać w ludzkim życiu dwuznaczną, a czasami i niebezpieczną rolę. Odnosi się to nie tylko do terminu *ʿārûm* (przebiegły), który w Księdze Przysłów posiada co prawda pozytywny sens (12,23; 13,16; 14,8), ale poza nią otrzymuje raczej negatywne konotacje (Hi 5,12; 15,5), lecz także do pojęcia *ḥākām* (mądry), które, podobnie jak pierwsze słowo, w swoim nie technicznym użyciu może mieć sens negatywny i oznaczać przebiegłość lub podstęp. Szczególnie pouczającą ilustracją tego typu „dwuznacznej i niebezpiecznej mądrości" jest epizod w 2 Sm 13,3nn, gdzie pojawia się Jonadab, przyjaciel Amnona, syna Dawida. Mówi się o nim tutaj, że był człowiekiem „bardzo mądrym" (*ḥākām meʾôd*). A jednak, to właśnie jego rada, udzielona Amnonowi, uruchomiła ciąg wydarzeń, które sprowadziły na dom Dawida pasmo rodzinnych nieszczęść o dalekosiężnych następstwach politycznych. [...] „Mądrość" Jonadaba okazała się destrukcyjna nie tylko dla więzi rodzinnych domu Dawida, ale stała się również siejącym spustoszenie „wzorem" dla kultury politycznej jego królestwa, pokazując jak można wprząc przebiegłość i spryt oświeconej i wolnej od wszelkich zobowiązań wiedzy w służbę zmysłowych żądz (Amnon) i osobistych ambicji (Absalom, Adoniasz). Tę „ciemną" stronę mądrości demaskują niektóre teksty z Księgi Przysłów (zwłaszcza w rozdziałach 10–29), Hioba czy Koheleta. Podkreśla-

Czytamy stary testament.indd 38 2007-09-07 12:27:40

ją one niezaprzeczalną prawdę, iż człowiek, wykorzystując posiadaną wiedzę wyłącznie dla własnych egoistycznych celów, może przekroczyć wszelkie granice, konstytuujące relacje wewnątrz wspólnoty przymierza (por. Prz 21,30). Więcej, mądrość może skłonić człowieka, aby sam uznał siebie za mądrego (por. Prz 26,12). [...] Ta samooszukująca świadomość posiadania mądrości nie jest tym samym, co pycha. Wyraża się w niej raczej jakiś rodzaj superwiedzy, która ostatecznie zmienia się w całkowitą ślepotę.

Figura węża wydaje się być *narracyjną konstrukcją* takiej właśnie „ciemnej", niebezpiecznej wiedzy, której zarys można odnaleźć w przytoczonych powyżej tekstach tradycji mądrościowej. W Rdz 3,1-7 ukazana jest ona w paradoksalnym kształcie zwierzęcej przebiegłości. Postać węża doskonale pasuje do roli, którą w tym epizodzie ma odegrać owa „niebezpieczna" mądrość. Zastosowano tutaj starannie przemyślane środki charakteryzacji, w której przymioty cechujące zewnętrzne zachowanie węża, przemilczane w opisie, służą jako domyślne określenia jego mowy. Tak więc wiersz 3,1 mówi nam jedynie, iż wąż jest istotą stworzoną przez Boga. Cała zaś uwaga skupia się na przymiotniku *ʿārûm* (przebiegły). Nie odnosi się on do jego wyglądu, lecz do mowy. Nie zobaczymy węża w charakterystycznych dla niego zachowaniach, ujrzymy natomiast jego mowę, wijącą się jak jego ciało, kąsającą jak jego rozdwojony język, podstępną jak niespodziewany atak dokonany z ukrycia.

Z. Pawłowski, *Opowiadanie, Bóg i początek*, s. 384-387 (fragmenty)

Czytamy stary testament.indd 39 2007-09-07 12:27:40

5. Życie patriarchów: historia i teologia

Cel

- zapoznanie się z warunkami życia patriarchów
- określenie elementów charakterystycznych dla religii patriarchów

Lektura

J. Warzecha, *Historia dawnego Izraela*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2005, s. 73-75

Literatura dla zainteresowanych

A. Fanuli, *Duchowość Starego Testamentu: tradycje historyczne*, w: *Duchowość Starego Testamentu*, red. A. Fanuli i in. (HD I), Wydawnictwo „Homo Dei", Kraków 2002, s. 25-38

Przedmiot spotkania

Patriarchowie przynależeli do społeczności nomadów, w ramach której można wyróżnić Beduinów żyjących na pustyni, przewodników karawan w Negebie oraz właścicieli stad, którzy nieustannie przemieszczali się w poszukiwaniu odpowiednich pastwisk. Do tej ostatniej grupy przynależeli patriarchowie. Spotkanie ma pomóc w uchwyceniu specyfiki życia patriarchów, zarówno w wymiarze codziennej egzystencji, jak również ich religijności. Jego efektem będzie szkic o tytule: „Życie codzienne w czasach patriarchów".

Przebieg spotkania

1. Ziemia

Co było przyczyną (z punktu widzenia warunków bytowych) ciągłej wędrówki patriarchów? (Por. Rdz 12,9-10; 13,5-12; 21,25-31; 26,1.12-22.32-33).

Co stanowiło zagrożenie dla życia nomadów? (Por. Rdz 14,1-16; 26,26-31; 34).

Dlaczego dla patriarchów tak ważną sprawą był zakup ziemi w Kanaanie? (Por. Rdz 23,3-18; 33,18-20).

Czy chodziło tylko o nabycie tej ziemi na własność (tak spełniłaby się Boża obietnica wzięcia jej w posiadanie), czy też mogło to być związane ze zmianą sposobu ich życia? Na ile byli oni rzeczywiście mobilni? (Por. Rdz 12,26; 30,43; 32,14-16).

Czytamy stary testament.indd 40 2007-09-07 12:27:40

2. Rodzina

Społeczność nomadyczna opierała się na strukturach rodzinnych (klanowych). Kto należał do rodziny? (Por. [1] Rdz 24,2-4; [2] Rdz 15,2; [3] Rdz 39,11; [4] Sdz 11,1-2; [5] Rdz 16,2; 30,3-8; 48,5-6).

Rodzina ta miała charakter patriarchalny. Jakie funkcje sprawował w niej ojciec (por. [1] Rdz 24,1-4; 29,25-27; [2] Rdz 38,24; 42,37; [3] Rdz 27; 49; [4] Rdz 46,5-7)?

Jaką rolę w życiu klanu odgrywał syn? Jaka była pozycja pierworodnego syna w rodzinie (por. Rdz 15,2-3; 27,36-38)?

Czemu służyło prawo gościnności obowiązujące w społeczności nomadycznej? Zwróć uwagę, że w pewnych okolicznościach życie gościa było ważniejsze niż życie najbliższych członków rodziny (por. Rdz 18,1-8; 19,1-9).

Do czego zobowiązywały więzy krwi (por. Rdz 14,13-16; 34,30-31; 38,6-9)? Jaki kształt prawny ten zwyczaj przyjął później (por. Kpł 25,47-49)?

3. Religia

Podstawą do jej charakterystyki jest opracowanie J. Warzechy. Należy zwrócić uwagę na następujące elementy: relacja między Bogiem a rodziną (klanem); religia monolatryczna; formy kultu.

Religia w czasach patriarchów

Nośnikiem tej religii jest rodzina. Ojciec rodziny jest kapłanem (Rdz 13,18; 35,7), a doświadczenia i pojęcia religijne wiążą się ściśle z życiem rodzinnym.

Widać to już w pojęciu Boga. Nazywa się Go tu „Bogiem mojego/twojego/jego ojca" (Rdz 31,5.42.29; 49,25), „Bogiem Abrahama/Nahora" (Rdz 31,42.53). Tego rodzaju określenia występują też w warstwach redakcyjnych (Rdz 26,24; 28,13), a także w opowiadaniach o rodzinie Dawida (np. 2 Krl 20,5; 1 Krn 28,9). Wydaje się więc, że jest to typowy wyraz religijności rodzinnej z okresu przedpaństwowego. Najczęściej występuje określenie „Bóg mojego ojca". Łatwo zauważyć, że takie nazewnictwo zdradza wielką bezpośredniość i ufność tej religijności. Choć obecne przekazy o patriarchach uważają Jahwe za ich Boga, to jednak znajdujemy wiele tekstów w Rdz, w których Bóg przodków nosi różne imiona. Są to zwykle różne kombinacje imienia El z miejscowościami, w których go czczono: ʾEl-ʾEljon w Jerozolimie (Rdz 14,19.22); ʾEl-Betel w Betel (Rdz 31,31;35,7); El-Bóg Izraela w Sychem (33,20), ʾEl-Olam w Beer-Szebie (21,33) i ʾEl-Roʾi w Negebie (16,13). Inny nieco

Czytamy stary testament.indd 41 2007-09-07 12:27:40

charakter ma imię 'El-Szaddaj, które nie jest wiązane z żadnym miejscem i które tradycja kapłańska (Rdz 17,1; 28,3; 35,11; 48,3; Wj 6,3) uważa za imię Boga ojców. Te różne nazwy odzwierciedlają odmiany kultu boga nieba Ela, który stał na czele panteonu ugaryckiego. Nie znaczy to jednak, że ojcowie czcili tego boga tak samo jak osiadła ludność Kanaanu. Ich skoncentrowanie się na rodzinie powodowało, że swoista „specjalizacja" bóstw, zawiadywanie przez nie różnymi sferami życia nie miało praktycznie wielkiego znaczenia. Ich pojęcie Boga było bowiem określone funkcjonalnie. Oczekiwano wszak od bóstwa nazywanego różnymi imionami czy też od różnych bogów właściwie tego samego zabezpieczenia życia i przyszłości rodziny. Nie ma więc tu jeszcze odgraniczania się od innych bóstw ani roszczenia do wyłącznej czci, tak charakterystycznych dla religii Jahwe. [...] Mamy tu więc do czynienia z monolatrią.

Ześrodkowanie życia patriarchów na rodzinie decyduje o jej religijności. Istotne jest dla niej najpierw posiadanie dzieci, zwłaszcza synów. Ten fakt jest wiązany z bóstwem, które obiecuje syna, zwykle przez jakiegoś posłańca (Rdz 16,7.11; Sdz 13,3nn). Obietnica taka obejmuje krótki okres i jest typowo kobiecym doświadczeniem religijnym (Rdz 16,11; 18,9n). Nie wiąże się ona z żadnymi warunkami. Bóg rodziny troszczy się bowiem o jej trwanie niezależnie od moralnego poziomu jej członków (por. Rdz 12,10-20).

Rodzinne bóstwo otacza też swoich wyznawców opieką. Przejawia się ona w różnych sytuacjach, np. uratowanie od śmierci (Rdz 21,16nn), od złożenia na ofiarę (Rdz 22), obrona godności kobiety (Rdz 12,10-20).

Przekazy o przodkach Izraela mówią jednak niewiele o typowych momentach ich specyficznego stylu życia, mających swój wymiar religijny.

Jednym z takich ważnych momentów była zmiana pastwisk. Do tego faktu odnosi się chyba obchód Paschy, przedstawiony w Wj 12, ale bez powiązania z wyzwoleniem z Egiptu. Celem tego obchodu było zabezpieczenie się przed siłami demonicznymi, które mogły w czasie podróży zagrozić zarówno człowiekowi, jak i zwierzętom (Wj 4,24-26; Rdz 32,23-33).

Częstym doświadczeniem tego stylu życia jest podróż. Do niebezpieczeństw podróży może właśnie nawiązywać przekonanie o towarzyszeniu bóstwa, o jego obecności (Rdz 26,3.28; 28,20; 31,5.42; 48,21). Jest to obecność stale pozytywna, zapewniająca pomyślność przedsięwzięciom. Jest także bezwarunkowa (Rdz 26,3; 28,15; 31,3) i nie budzi lęku przed bóstwem. Zapewnia więc wędrującej rodzinie poczucie bezpieczeństwa. [...]

Czytamy stary testament.indd 42 2007-09-07 12:27:40

Określonym religijnie, typowym doświadczeniem wędrującej rodziny była obrona przed napaścią silniejszej społeczności. Mogła to być zarówno sąsiednia wędrowna grupa (Rdz 30n), jak i zorganizowana społeczność osiadła (Rdz 26). Bóg interweniuje jednak nie przez walkę, lecz zapewniając swym wyznawcom pomyślność (np. pomaga znaleźć nową studnię grupie Izaaka – Rdz 26,22). Różni się wyraźnie ta wiara od pojmowania Boga Jahwe w religii Mojżesza, gdzie bezpośrednio walczy On za swój lud.

Z wędrówkami przodków wiążą się także pewne szczegóły kultowe. Niekiedy mówi się o budowie ołtarzy – po zatrzymaniu się w jakimś nowym miejscu (Rdz 13,18; 33,20). Są pewne podstawy do tego, by przypuszczać, że zarówno rolnicze, jak i wędrowne rodziny wczesnoizraelskie miały swój kult, który dokonywały w swoich domach (namiotach) lub w specjalnych miejscach (por. Rdz 28,20nn). Poza obchodem Paschy nic jednak dokładnego o tym nie wiemy. Jest możliwe, że używano w kulcie obrazów bóstw, a także małych figur bóstw domowych (*terafim* – por. Rdz 31,30-35). Terafim służyły prawdopodobnie, jak w Nuzi, do utrzymania rodzinnej ciągłości i solidarności. Niektórzy uczeni zastanawiają się nad możliwością kultu umarłych i przodków. Ten ostatni był szczególnie ważny w Ugarit.

Jest to więc kult związany z rytmem życia małej grupy. Nie ma w nim jeszcze powiązania ze świętymi miejscami, czasami czy pośrednikami. W ten sposób ta religia – choć przekazana w Rdz 12–50 w sposób bardzo fragmentaryczny – odróżnia się wyraźnie od kultu Jahwe. Odznacza się tym, że odnosi się wyłącznie do głównych momentów rolniczego i wędrownego życia. Cechuje ją bezpośredniość i bezwarunkowość w odnoszeniu się do Boga. Bóg prowadzi swą grupę jak ojciec dzieci. Brak natomiast w tej religii elementów typowych dla religii Mojżesza: a) wyłączność; b) ukierunkowanie etyczne; c) uwzględnienie sfery politycznej; d) zróżnicowane instytucje kultowe; e) refleksja teologiczna.

J. Warzecha, *Historia dawnego Izraela*, s. 73-75 (fragmenty paragrafu „Wierzenia patriarchów")

Czytamy stary testament.indd 43 2007-09-07 12:27:40

6. Analiza narracyjna cyklu o Abrahamie (Rdz 12–25)

Cel

- zapoznanie się z wybranymi elementami analizy narracyjnej
- aplikacja analizy narracyjnej do cyklu o Abrahamie
- uchwycenie dynamiki wiary Abrahama

Lektura

W. Pikor, *Metoda narratywna jako punkt wyjścia do pracy z Biblią na katechezie*, „Katecheta" 49 (2004), nr 6, s. 3-13

Literatura dla zainteresowanych

Z. Pawłowski, *Opowiadanie, Bóg i początek. Teologia narracyjna Rdz 1–3* (RSB 13), Warszawa 2003, s. 159-230

Problematyka spotkania

Egzystencjalny wymiar lektury Biblii jest szczególnie bliski analizie narracyjnej. Jej procedury badawcze doczekały się licznych opracowań[13], w których zwraca się uwagę na konieczność analizy warstwy czasownikowej narracji, relacji czasowych zachodzących między poszczególnymi wydarzeniami (scenami), programu narracyjnego opowiadania i sposobu jego realizacji, relacji między opowiadającym i czytającym daną narrację, technik narracyjnych zastosowanych przez narratora. Powyższa lista działań nie jest wyczerpująca, ale pokazuje, że punktem wyjścia w szukaniu znaczenia tekstu nie jest pytanie: „co zostało powiedziane?", lecz „jak to zostało powiedziane i dlaczego w ten sposób?" Te pytania aktywizują czytelnika, czyniąc jego lekturę dialogiczną wobec Bożego słowa, które nie tylko objawia jakąś prawdę, ale odwołując się do różnych środków narracyjnych wpływa na sposób patrzenia swego lektora i doprowadza go do przyjęcia tych, a nie innych wartości.

W trakcie analizy narracyjnej cyklu o Abrahamie (Rdz 11,27–25,10) zostaną wyeksponowane wybrane momenty procesu interpretacyjnego, które mimo obecności w podświadomości czytelnika, nie są zawsze uświadomione, a przez to nie mogą twórczo animować jego dialogu z tekstem. W sposób szczególny zwróci się uwagę na budowę akcji w narracji o Abrahamie.

[13] Z polskich pozycji godne uwagi jest przede wszystkim studium Z. Pawłowskiego, *Opowiadanie, Bóg i początek* (szczególnie s. 159-230).

Czytamy stary testament.indd 44 2007-09-07 12:27:40

Przebieg spotkania

Zapoznaj się z opisem wybranych elementów analizy narracyjnej w materiale dołączonym do konspektu, szczególnie z paragrafem „Konstrukcja fabuły". W oparciu o zarysowaną tam strukturę akcji podejmij następujące kwestie:

Na podstawie Rdz 12,1-3 (warto uwzględnić informacje z ekspozycji 11,27-32) ustal program narracyjny cyklu o Abrahamie. Winien on składać się z trzech elementów stanowiących przedmiot obietnicy.

Jakie momenty komplikacji napotykają ustalone trzy wątki programu narracyjnego w opowiadaniu o Abrahamie? Pomocą niech posłuży przykład jednej takiej komplikacji dla każdego z wątków: [1] 12,9-10; [2] 15,2; [3] konflikt z królami mezopotamskimi w rozdz. 14.

Gdzie w historii o Abrahamie znajduje się punkt kulminacyjny? Rozciąga się on na kilka rozdziałów, jakkolwiek dotyczy wydarzenia, które miało miejsce, gdy Abraham wszedł w setny rok życia.

Zmiana sytuacji jest ewidentna co do pierwszego wątku (obietnicy). Wskaż, gdzie występuje ona w tekście. W stosunku do pozostałych wątków ta zmiana jest tylko połowiczna. W jakim sensie? W przypadku drugiego zwróć uwagę na rozdz. 23, zaś trzeciego na fragment 24,27.

Zmiana poznania dokonuje się w trakcie wydarzenia opisanego w Rdz 22. Co jest jej przedmiotem?

Na co zwracać uwagę w narracjach biblijnych?

Perspektywy czasowe w opowiadaniu

W analizie narracyjnej rozróżnia się „czas opowiadany" i „czas opowiadania". „Czas opowiadany" to czas trwania akcji i wydarzeń w historii realnej, która została opowiedziana przez narrację. Mierzy się on jednostkami realnego czasu (sekundy, minuty itd.). Natomiast „czas opowiadania" to czas potrzebny do opowiedzenia konkretnej narracji.

Między tymi dwoma rzeczywistościami mogą zachodzić następujące relacje:

• W opowiadaniu pojawią się **luki**, które normalnie są wypełnione w czasie opowiadanym (stąd czas opowiadania jest krótszy).

Przykład

+ Przejście między 16,16 (Abraham ma 86 lat, gdy urodził mu się Izmael) i 17,1 (Abraham ma 99, gdy otrzymuje obietnicę narodzin Izaaka): trzynaście lat (czas opowiadany) i pięć sekund (czas opowiadania);

Czytamy stary testament.indd 45 2007-09-07 12:27:41

+ Wędrówka sługi Abrahama do Aram-Nacharaim po Rebekę, przyszłą żonę Izaaka. Pokonanie kilkuset kilometrów zostaje opisane w jednym zdaniu w 24,10: czas opowiadania to zaledwie kilka sekund, zaś czas opowiadany rozciąga się na kilka miesięcy.

• Im **ważniejsze** jest dane wydarzenie, tym **więcej czasu** poświęca mu narracja.

Przykład

Abraham ma 99 lat, gdy otrzymuje zapowiedź narodzin Izaaka (por. 17,1), zaś Izaak przychodzi na świat, gdy patriarcha ma 100 lat (por. 21,5). Opowiadanie o wydarzeniach jednego roku – kluczowego dla życia Abrahama – zajmuje aż pięć rozdziałów. Tymczasem we wcześniejszych pięciu rozdziałach (12–16) zostały opisane aż dwadzieścia cztery wcześniejsze lata życia Abrahama.

• Czas opowiadania zbiega się z czasem opowiadanym w zapisie dialogów (stąd ważność **dialogów** pojawiających się w narracji).

Przykład

+ Obietnica narodzin Izaaka w Rz 17 dokonuje się w kontekście objawienia się Boga Abrahamowi (w. 1 ukazanie się, zaś w. 22 oddalenie się Jahwe). Nie ma żadnego przemieszczania się bohaterów. Zapisany zostaje tylko dialog między Abrahamem i Bogiem, którego przeczytanie odpowiada realnemu czasowi, w którym miał on miejsce. Czytelnik znajduje się zatem niejako wewnątrz opowiadania;

+ Rdz 23 opowiada o śmierci Sary i jej pochówku w pieczarze leżącej na polu Makpela w Hebronie. Narrator zamiast stwierdzić prosto, że Abraham kupił kawałek ziemi w Kanaanie, przytacza treść negocjacji towarzyszącej zakupowi gruntu, ze szczególnym podkreśleniem, że Abraham zapłacił za nią odpowiednią cenę, przez co stał się jej pełnoprawnym właścicielem. Ten dialog jest ważny dla całości narracji, gdyż podkreśla, iż w ten sposób realizuje się obietnica ziemi uczyniona patriarsze przez Boga. Dotarł on wreszcie do kresu swojej wędrówki.

• **Opis sytuacji** (czyjegoś wyglądu czy miejsca) stanowi o czasie opowiadania (czyta się go określoną ilość sekund), ale nie przynależy on do czasu opowiadanego, czyli realnie biegnącej akcji.

Przykład

Informacja o głodzie w Kanaanie w Rdz 12,10.

• Wydarzenia opisane w czasie opowiadania nie korespondują zawsze z **porządkiem wydarzeń** w czasie opowiadanym.

Przykład

Pobyt Abrahama u Abimeleka pozornie rozwija się chronologicznie. Opisane wydarzenia nie zostają bowiem przedstawione według ko-

Czytamy stary testament.indd 46 2007-09-07 12:27:41

lejności wypadków: w w. 11 Abraham podejrzewa mieszkańców Geraru o brak bojaźni Bożej, tymczasem powinno się o tym wspomnieć przed kamuflażem z w. 2 (podobnie polecenie, które skierował Abraham do Sary, pojawia się w w. 13); informacja o bezpłodności kobiet w domu Abimeleka (w. 18) była karą ze strony Boga, o której winno się powiedzieć tuż po śnie Abimeleka relacjonowanym w w. 3.

Nawiązując do tych dwóch ostatnich punktów, należy zwrócić uwagę na dwa momenty:

• „usytuowanie" nazywane jest często **ekspozycją** – przynosi ona czytelnikowi informacje konieczne dla zrozumienia przebiegu akcji (np. opis postaci, miejsca, sytuacji itp.). Ekspozycja może powracać wielokrotnie w czasie opowiadania, ilekroć tylko konieczne jest podanie nowych informacji, niezbędnych dla rozwoju akcji czy zrozumienia jej przez czytelnika.

Przykład

Tożsamość Sary: kim jest ona dla Abrahama? Z 12,5 wynika, że żoną. Tymczasem gdy zstępują do Egiptu, patriarcha każe jej mówić, że jest jego siostrą, co wydaje się być kłamstwem (por. 12,11-13). Gdy później ma miejsce podobne zdarzenie na dworze Abimeleka, Abraham zdaje się znowu uciekać do kłamstwa (por. 20,2). Tłumacząc później całą sytuację Abimelekowi, patriarcha uzasadnia swoje prawo do nazywania Sary swoją siostrą (por. 20,12: *jest moją siostrą jako córką ojca mojego, ale z innej matki*).

• W ramach narracji wydarzenia czasu realnego mogą zostać opowiedziane wcześniej, później, bądź też mogą zostać pominięte:

+ **retrospekcja** (*analepsis*) – uzupełnienie luki, która pojawiła się wcześniej w narracji;

Przykład

Przedstawiona wyżej kwestia tożsamości Sary.

+ **antycypacj**a (*prolepsis*) – uprzednie opowiedzenie tego, co nastąpiło później w opowiadaniu;

Przykład

+ informacja o występkach Sodomy i Gomory pojawia się już w 13,13, gdy osiedla się tam Lot, a następnie w 18,20-21, co wprowadza czytelnika w spór Abrahama z Bogiem o życie mieszkańców Sodomy. Dopiero jednak Rdz 19 odsłania ich niemoralne postępowanie będące źródłem tej krytycznej oceny;

+ 18,1 stwierdza się, że Bóg ukazał się Abrahamowi, co zostaje później opowiedziane w rozdziale 18.

+ **elipsa** – luka w narracji;

Czytamy stary testament.indd 47 2007-09-07 12:27:41

Przykład

Pobyt Abrahama w Egipcie jest opisany bardzo skrótowo. Nie wiemy, co działo się z Sarą na dworze faraona, co w tym czasie robił patriarcha sowicie nagrodzony przez faraona (por. 12,15-16). Przechodzi się w opowiadaniu od razu do informacji o ukaraniu faraona.

Dramatyzacja narracji

W narracji można wskazać wiele elementów, które służą odmalowaniu dramaturgii wydarzeń bądź też determinują porządek wydarzeń opisanych w tekście:

• **Powtórzenia** – podkreślają komunikat (rzecz powiedziana dwa razy) lub eksponują element wyłamujący się z serii (np. jakaś scena powtarza się kilka razy, by w którymś momencie zostać wzbogacona o coś nowego). W tym kontekście mówi się też o scenach typicznych, które są zbudowane na podobnym scenariuszu narracyjnym[14].

Przykład

+ Abraham, gdy wstawia się za mieszkańcami Sodomy, powtarza to samo pytanie, zmniejszając za każdym razem liczbę sprawiedliwych w mieście. Równocześnie Pan Bóg odpowiada mu tym samym zobowiązaniem samego siebie, że nie zniszczy miasta przez wzgląd na tych sprawiedliwych (18,22-32);

+ Innym klasycznym przykładem powtórzeń wzmacniających komunikat jest obietnica potomstwa w 15,5; 17,4-5; 17,9-21; 18,10 (podobnie obietnica ziemi). Wskazane zapowiedzi licznego potomstwa przynoszą wciąż nowe elementy: potomstwo liczne jak gwiazdy na niebie, przekładające się na mnóstwo narodów, wreszcie podanie dokładnego czasu narodzin;

+ W przypadku scen typicznych istotnym jest zauważenie nie tylko podobnego rozwoju wypadków, lecz również uchwycenie zachodzących między nimi różnic. W historii Abrahama mówi się dwukrotnie o pobycie Abrahama na dworze obcego monarchy, któremu Sara zostaje przedstawiona jako siostra patriarchy (por. 13,11-20; 20,1-18). Ale tylko drugie opowiadanie odsłania motywy działania Abrahama, który po prostu nie ufa Bogu, nie wierzy, że znajduje się wśród ludzi bojących się Jahwe (20,11).

• **Rozwój** – jakieś wydarzenie zostaje rozwinięte gradualnie.

[14] Klasycznym przykładem sceny typicznej jest opowiadanie o spotkaniu przy studni mężczyzny i kobiety kończące się małżeństwem. W cyklu o Abrahamie pojawia się ona w 24,11-28 (małżeństwo Izaaka i Rebeki). Podobna struktura opowiadania występuje w spotkaniu Jakuba i Racheli (Rdz 29,1-14) oraz Mojżesza i Sefory (Wj 2,15-22).

Czytamy stary testament.indd 48 2007-09-07 12:27:41

Przykład

Stopniowe zbliżanie się Abrahama do wzięcia w posiadanie ziemi Kanaanu.

• **Element zakłócenia** – akcja rozwija się harmonijnie, by w którymś momencie zostać przerwaną lub zakłóconą.

Przykład

+ przerwanie: zaskakuje fakt, że po zakończonych sukcesem negocjacjach Abrahama o życie mieszkańców Sodomy akcja zostaje przerwana. Rozejście się protagonistów wspomniane w 18,22 stanowi zdanie kończące scenę;

+ zakłócenie: Abraham ma udać się do Kanaanu (12,1), przybywa (12,5) i zaraz potem udaje się do Egiptu (12,10). Cała historia Abrahama to ciągłe wchodzenie i wychodzenie z Kanaanu, bliska już realizacja obietnicy i jej oddalanie się. Przez to czytelnik jest wciąż zaskakiwany nowymi zwrotami akcji. Podobnie obietnica potomstwa – zakłóca ją pojawienie się chociażby Izmaela, który staje się konkurentem dla Izaaka.

• **Technika „zakładki"** (przejęcia) – w toku narracji powraca się do jakiegoś punktu (motywu) wcześniej porzuconego czy tylko zasygnalizowanego;

Przykład

Wspomniane wyżej nagłe zniknięcie ze sceny Abrahama po jego sporze z Bogiem o Sodomę (18,33). Patriarcha powraca ponownie już po zburzeniu, by zobaczyć zniszczone miasto (19,27).

Konstrukcja fabuły

Narracja układa się według określonego modelu akcji. Model ten może być wykorzystany za każdym razem inaczej, jednak istotne jego cechy pozostają bez zmian. Budowa akcji ma charakter dynamiczny. W jej ramach można wyróżnić: ekspozycję, rozwinięcie, punkt kulminacyjny, perypetię oraz rozwiązanie[16].

Ekspozycja zarysowuje sytuację wyjściową opowiadania, tworzy wyjściowy układ zdarzeń, z których wynikają dalsze. Nie znaczy to wcale, że na początku każdego opowiadania musi pojawić się ekspozycja. Jej wystąpienie zależy od osądu narratora, który decyduje o miejscu dopowiedzenia jakiejś informacji.

[16] Czasami narrator opowiada o wydarzeniach, które poprzedzają zdarzenia stanowiące treść właściwej narracji. Taką przedakcję w cyklu o Abrahamie można widzieć w 11,31-32, gdzie wzmiankuje się wędrówkę Teracha ze swoimi synami z Ur chaldejskiego do Charanu.

Czytamy stary testament.indd 49 2007-09-07 12:27:41

Rozwinięcie przedstawia dalszy bieg wypadków. W punkcie wyjścia można mówić o **zawiązaniu akcji**, w którym po raz pierwszy pojawia się problem czy **konflikt** opowiadania. Rozwój akcji niekoniecznie zostaje przedstawiony w kolejno następujących po sobie scenach (w sensie przyczynowo-skutkowym). Rzadko napotyka się na jednokierunkowy układ zdarzeń prowadzący konsekwentnie do rozwiązania, szczególnie gdy ma się do czynienia z cyklem narracyjnym. Bardzo często dochodzi do **komplikacji**, kiedy to zostaje zahamowany rozwój akcji poprzez wprowadzenie nowego bohatera, pojawienie się nowej trudności czy też rozpoczęcie nowego wątku. **Punkt kulminacyjny** stanowi apogeum akcji, z którego już tylko krok do **perypetii** (zwrotu akcji), czyli zmiany kierunku losów bohatera. Zanim nastąpi **rozwiązanie**, pojawić się może jeszcze **suspens** (ostatnie zawieszenie), który na ogół zostaje użyty w opowiadaniu w celu podniesienia napięcia i wyraźniejszego wyeksponowania konkluzji.

Zwrot akcji może się dokonać na dwóch płaszczyznach:

+ **zmiany sytuacji** bohatera: ze złej na dobrą, z nieszczęścia na szczęście;

+ **zmiany poznania** bohatera: jego przejście od ignorancji do wiedzy.

Te dwa momenty w punkcie zwrotnym są określane jako *peripeteia* (zmiana sytuacji) oraz *anagnorisis* (zmiana poznania).

Na nakreślony wyżej model akcji można spojrzeć również z perspektywy **programu narracyjnego**, który tylko częściowo odpowiada zawiązaniu akcji. Pojawiając się w tym punkcie opowiadania, program narracyjny może przybrać kształt misji, która zostaje powierzona głównemu bohaterowi. Od tego momentu pytanie towarzyszące czytelnikowi w jego lekturze dotyczy tego, czy bohater będzie w stanie spełnić swoją misję (zadanie) oraz w jaki sposób to uczyni. W niektórych opowiadaniach programem narracyjnym może być plan czy pragnienie wyrażone przez głównego bohatera. Inną wersją programu będzie kontrakt, który wiąże bohatera z osobą, która zawierza mu jakąś misję (to szczególnie w opowiadaniach o powołaniu).

W. Pikor, *Metoda narratywna*, s. 5-11 (fragmenty)

Czytamy stary testament.indd 50 2007-09-07 12:27:42

7. Dynamika wiary Abrahama w Rdz 22

Cel

- nabycie umiejętności odczytywania cech charakterystycznych (roli) postaci opowiadania z wykorzystaniem narzędzi analizy narracyjnej
- interpretacja Rdz 22

Literatura dla zainteresowanych

H. Witczyk, *Czytelnik jako współ-kreator postaci*, w: *Język Biblii. Od słuchania do rozumienia*, red. W. Pikor (StBib 11), Wydawnictwo Jedność, Kielce 2005, s. 70-89

Problematyka spotkania

Postać Abrahama jest przywoływana na ogół jako przykład człowieka wierzącego. Szczególnie w katechezie czyni się z niego postać wręcz „pomnikową" w jej bezgranicznym i bezwarunkowym zaufaniu Bogu. Ilustracją niech będzie fragment z katechezy „Abraham ufa Bogu" zawartej w podręczniku dla klasy IV szkoły podstawowej *Zaproszeni przez Boga*[17]: „Tak wielki dar (syna) Bóg połączył z ogromną próbą wiary. Zażądał, aby Abraham złożył swojego wytęsknionego syna w ofierze. Abraham się zgodził. Bóg nie chciał jednak śmierci dziecka i w ostatniej chwili powstrzymał rękę Abrahama. Boża miłość okazała się niezmierzona, a wiara Abrahama bohaterska. Zdał on egzamin przed Bogiem i jest dla nas ciągle przykładem bezgranicznej ufności w Boże obietnice".

Tymczasem opowiadanie o ofierze, którą miał złożyć Abraham ze swojego syna, stanowi pewną trudność dla współczesnego czytelnika[18]. Polecenie Boga wydaje się niezrozumiałe, zaś ślepe posłuszeństwo Abrahama nieludzkie. W pracy nad tekstem Rdz 22 nie wolno unikać czy wyciszać obecnych w nim problemów. Odczytanie jego orędzia wymaga odwołania się do analizy narracyjnej, która zwracając uwagę na technikę opowiadania, nie tyle racjonalizuje i tłumaczy problemy, co raczej poddaje w wątpliwość

[17] *Zaproszeni przez Boga. Podręcznik do religii dla klasy IV szkoły podstawowej*, red. Z. Marek, seria Drogi przymierza, Kraków 2002, s. 122-123.

[18] Jej wyrazem może być głos nieżyjącego już Gustawa Herlinga-Grudzińskiego, który w rozmowie z Włodzimierzem Boleckim wraził swój zdecydowany protest wobec biblijnej opowieści o Abrahamie i Izaaku: „Bóg nie może wybierać człowieka na kozła ofiarnego! Bóg nie może żądać od człowieka takich rzeczy, jakich zażądał od Abrahama. Bóg nie może stawiać ludzi w tak strasznych sytuacjach i kazać im wierzyć, że taka jest jego wola!" (*Ofiarowanie*, „Tygodnik Powszechny" 54 [2000], nr 10 [5.03.], s. 8-9).

Czytamy stary testament.indd 51 2007-09-07 12:27:42

obecne w naszej kulturze schematy myślowe odnoszone do tej narracji. Wiara Abrahama była dynamiczna. Patriarcha stawiał pytania i wyzwania Bogu, podejmował krytyczną refleksję nad swoimi wyborami, a przy tym był zdolny do zawierzenia się Bożej obietnicy, gdy ta wydawała się być problematyczna.

Postać Abrahama dociera do nas za pośrednictwem tekstu. Odkrycie dynamiczności wiary patriarchy wymaga zbadania tych elementów narracji, które objawiają, rozwijają i tworzą bohatera. Dokonujący się w ten sposób proces od-twarzania osoby Abrahama będzie w istocie prowadził do prawdy o nas samych. Perypetie Abrahama staną się niejako zwierciadłem, w którym będziemy mogli wyraźniej dostrzec nasze pytania i wątpliwości, zaś konfrontacja z jego postacią posłuży zidentyfikowaniu naszej własnej tożsamości[19].

Realizacja powyższych celów nie jest wcale działaniem subiektywnym, gdyż analiza narracyjna proponuje szereg operacji, które są ujęte w pewne ramy metodologiczne[20]. Wymieńmy tylko niektóre:

– usytuowanie postaci wewnątrz opowiadania: dany epizod musi zostać określony w stosunku do głównego wątku narracji, który jest realizacją programu narracyjnego;

– porównanie postaci z innymi bohaterami opowiadania następuje przez nazwanie relacji, jakie między nimi zachodzą (podobieństwa, współdziałania, opozycji, konfrontacji itp.);

– ustalenie konsystencji bohatera: na ile jest to postać prosta, której zachowanie jest zawsze przewidywalne, a na ile złożona, otwarta na różne możliwości działania;

– charakterystyka postaci poprzez analizę jej działania, postaw, gestów i słów, poprzez zapoznanie się z opinią innych postaci o bohaterze, wreszcie poprzez określenie wartości, które motywują go do działania;

– rozpoznanie pozycji, jaką w stosunku do bohatera zajmuje narrator: pozwoli to na przybliżenie celów, dla których autor w ten, a nie inny sposób opowiada o postaci;

– identyfikacja czytelnika z bohaterem: podjęcie jego dylematów i znalezienie na nie rozwiązań może nastąpić poprzez wypełnienie „luk" obecnych w tekście.

Powyższe propozycje działania ukierunkowanego na od-tworzenie postaci opowiadania posłużą do postawienie kilku pytań tekstowi Rdz 22. Złożą

[19] O korelacji między procesem re-kreowania bohatera opowiadania i od-twarzania własnej tożsamości przez czytelnika w analizie narracyjnej pisze szerzej H. Witczyk, *Czytelnik jako współ-kreator postaci*, s. 70-75.

[20] Por. H. Witczyk, *Czytelnik jako współ-kreator postaci*, s. 75-89.

Czytamy stary testament.indd 52 2007-09-07 12:27:42

się one na swoisty „wielogłos" interpretacyjny tej narracji, który pozwoli przybliżyć dynamikę wiary Abrahama.

Przebieg spotkania

1. Gdzie jest główny wątek opowiadania?

Opowiadanie z Rdz 22 otrzymuje w tłumaczeniach czy opracowaniach różne tytuły: „Moria" (*Biblia Tysiąclecia*); „Ofiara na górze" (*Biblia Poznańska*); „Związanie (*akeda*) Izaaka" (Midrasz *Genesi Rabba*); „Próba" (G. Cappeletto, *Genesi 12-50* [Lectio divina popolare], Padova 2001, s. 83). Każdy z nich zwraca uwagę na inny aspekt opowiadania:

– Moria: miejsce wydarzenia (od razu powstaje pytanie, o jakie wydarzenie chodzi);
– ofiara: akcent na ofierze, jaką ma złożyć Abraham;
– związanie: funkcja Izaaka w opowiadaniu;
– próba: motyw działania Boga.

Z powyższych propozycji wynika, że istotne dla zrozumienia opowiadania jest określenie jego programu narracyjnego. Należy go szukać w Rdz 22,1-2.

Polecenie

Jakie jest pragnienie Boga względem Abrahama?

Jakie zadanie otrzymuje Abraham od Boga?

O ilu programach narracyjnych (wątkach, konfliktach) można mówić w Rdz 22?

Jaką funkcję pełni w opowiadaniu w. 1? Przynależy on do ekspozycji, stanowi program narracyjny czy też należy go uznać za *prolepsis*, czyli uprzednie opowiedzenie o tym, co się stanie później?

2. Co chce poznać Bóg?

Analiza programu narracyjnego pozwala stwierdzić, że w opowiadaniu występuje dwóch równorzędnych bohaterów: Bóg i Abraham, z których każdy ma swoje własne zadanie do spełnienia:

– Bóg: sprawdzić Abrahama – w tym będzie zawierać się zmiana poznania (od niewiedzy Boga do poznania);

– Abraham: złożyć w ofierze syna – to stanowić ma o zmianie sytuacji (paradoksalnej: od szczęścia do nieszczęścia).

Te dwa programy narracyjne są komplementarne, gdyż próba ma dokonać się poprzez ofiarowanie, zaś ofiarowanie stanowić będzie o pomyślnym przejściu próby. Interesy dwóch bohaterów wydają się być jednak sprzeczne, skoro skutkiem poznania Boga ma być nieszczęście Abrahama.

Czytamy stary testament.indd 53 2007-09-07 12:27:42

Zmiana sytuacji i poznania zapisana jest w 22,12, który przynosi zupełnie nowe rozwiązanie problemu: „Teraz poznałem, że boisz się Boga, bo nie odmówiłeś Mi nawet twego jedynego syna".

Polecenie

Próba ze strony Boga dotyczy Bożej bojaźni u Abrahama. Czym jest owa bojaźń w świetle tej narracji: posłuszeństwem, lękiem, zaufaniem, wiarą?

O bojaźni Bożej mówi się w Rdz 20,11, tyle że chodzi tam o bojaźń, której brakowałoby, zdaniem Abrahama, mieszkańcom Geraru. Kto tak naprawdę nie ma sobie bojaźni Boga – król Geraru czy Abraham? W czym wyrażałby się brak bojaźni Boga u Abrahama?

W świetle analizowanego zdania z Rdz 22,12 zwrot „ofiarować w ofierze całopalnej" syna oznacza „nie odmówić" go Bogu. Problem zatem leżałby w sposobie, w jaki Abraham traktuje Izaaka. Na podstawie wypowiedzi Boga i Abrahama, w których pojawia się Izaak, można odpowiedzieć na poniższe pytania: jaka relacja zachodzi między Abrahamem i Izaakiem? Kim miał być dla Abrahama Izaak, a kim się stał? Kto jest ojcem Izaaka (por. Rdz 17,16)?

3. Czy posłuszeństwo Abrahama było ślepe?

Wewnątrz opowiadania można wyróżnić dwa typy tekstu: narrację i dialog. Narracja przynosi rozwój akcji, zaś dialog wprowadza czytelnika w świat wewnętrzny bohaterów, odsłaniając ich myśli. Poniższa część analizy skupi się na dialogach, w których uczestniczy Abraham.

Polecenie

Co można sądzić na ich podstawie o relacji Abrahama do Boga? Jak można scharakteryzować osobowość patriarchy? Co w ogóle można wnioskować o jego osobie na podstawie całego cyklu opowiadań? Jaką cechę Abrahama odsłaniałaby jego dwukrotna odpowiedź na wołanie Boga w ww. 1.11?

Jakim ojcem był Abraham dla Izaaka? Jaka więź ich łączyła? Co o tej relacji mówiłaby odpowiedź Abrahama na wołanie Izaaka z w. 7?

Można przypuszczać, że odpowiedzi na powyższe pytania odsłonią dramat patriarchy. Czy można mimo wszystko widzieć zupełnie coś innego w jego postawie niż ślepe posłuszeństwo, oszukiwanie syna czy brak serca?

W opowiadaniu ważne jest każde słowo, szczególnie to, które brzmi odmiennie, niż należałoby się spodziewać. Co sądzić o dwóch wypowiedziach Abrahama z ww. 5 i 8:

- w. 5: co jest pewną nieścisłością w nakreślonym przez Abrahama scenariuszu wyprawy na górę? Co się nie zgadza z naszą dotychczasową wiedzą?
- w. 8: czy Abraham okłamuje syna, tai przed nim prawdę o materii ofiarniczej? Dlaczego patriarcha używa czasownika w czasie przy-

Czytamy stary testament.indd 54 2007-09-07 12:27:42

szłym: „Bóg upatrzy sobie", a nie przeszłym, skoro Bóg już sobie upatrzył ofiarę?

Przedstawiony przez Abrahama rozwój wypadków stoi w pewnej opozycji wobec tego, czego Bóg oczekuje od niego. Może zatem należy uznać te wypowiedzi nie tyle za kłamstwo, ile raczej za wyraz wiary patriarchy. W co wierzyłby Abraham?

4. Co ma poznać Abraham?

Kluczowe w analizie programu narracyjnego jest wskazanie zmiany poznania i sytuacji. Zadanie bohatera nie zawiera się jednak tylko w osiągnięciu określonego celu, lecz związane zostaje z jego przemianą wewnętrzną, jaka ma się dokonać na drodze ku upragnionej mecie.

Dla Abrahama tym celem jest góra Moria (1,2). Przypis do *Biblii Tysiąclecia* dopowiada, że wg tradycji było to wzgórze, na którym została zbudowana świątynia Salomona (por. 2 Krn 3,1). Opowiadanie ma zatem charakter etiologiczny: tłumaczy motywy wyboru tego właśnie miejsca na lokalizację sanktuarium. Podobny walor etiologiczny ma w. 14, gdzie Abraham nadaje górze nazwę „Pan widzi", gdyż „na wzgórzu Pan się ukazuje" (dosłownie: jest widziany, daje się zobaczyć). Rzeczywiście w hebrajskiej nazwie Moria obecny jest czasownik „widzieć".

Polecenie

W jakich miejscach opowiadania pojawiają się czasowniki przynależące do pola semantycznego patrzenia (w języku hebrajskim jest to ten sam czasownik *rā'ah* tłumaczony jako „widzieć, patrzeć, spostrzec, upatrzyć" itp.)?

Co ma zobaczyć Abraham: górę, Boga, miejsce, ofiarę? Czy można mówić o postępie (coraz lepszym widzeniu) w percepcji Abrahama? Co ma ostatecznie odkryć patriarcha? Porównaj w tym kontekście w. 8 z w. 13.

W jakim sensie konkluzją całej historii może być stwierdzenie, że „Pan widzi" (w. 14)? W jaki sposób Bóg dał się zobaczyć? Co Bóg dał zobaczyć z siebie, w sobie?

5. Dlaczego nikt nie przeszkodził Abrahamowi?

W opowiadaniu pojawiają się też inne postacie: dwóch sług, Izaaka, anioła Jahwe. Warto zapytać się o ich rolę w narracji, tym bardziej że metoda narracyjna wyróżnia obok bohatera dwa typy postaci, które są dla niego albo sprzymierzeńcami, albo przeciwnikami w realizacji zadania. Jakim mianem można określić wspomniane osoby z historii Abrahama?

Dwaj słudzy

Są oni zupełnie bierni, milczący. Tekst nie podaje żadnego powodu, dla którego patriarcha zabrał ich ze sobą w drogę, skoro drewno niesie osioł, wy-

Czytamy stary testament.indd 55 2007-09-07 12:27:42

ręczony później przez Izaaka, sam zaś ołtarz buduje Abraham. Jaką funkcję pełniliby dwaj słudzy w opowiadaniu?

Anioł Pański

Ta postać stanowi swoisty kamuflaż Boga, który w ten sposób wkracza z decydującą interwencją w życie ludzkie (por. 21,17: Bóg usłyszał głos Hagar, ale z nieba zawołał Anioł Pański). Jest to zabieg literacki narratora, który nie ma innego sposobu mówienia o transcendentnym Bogu, jak poprzez odwołanie się do wyobrażeń bliskich ludziom.

Jeśli jest to interwencja samego Boga, kim zatem jest On dla Abrahama: wrogiem czy przyjacielem? Dlaczego Bóg działa jakby był przeciwnikiem człowieka?

Izaak

Ile mógł mieć lat Izaak w czasie, w którym rozgrywała się ta historia? Jaki był jego stosunek do ojca? Czy jego pytanie z w. 7 to wyraz jego naiwności, czy czegoś innego?

Dlaczego narrator nie wspomina Izaaka w kontekście powrotu Abrahama z góry Moria w w. 19? Czy ma to jakiś związek z wydarzeniem, które rozegrało się wcześniej?

Jak postrzega osobę Izaaka tradycja żydowska?

W poszukiwaniu odpowiedzi na to pytanie pomocą posłuży fragment komentarza żydowskiego[21]:

> **w. 4 i zobaczył to miejsce z oddali** – Awraham zobaczył chmurę unoszącą się nad górą i rozpoznał w niej znak Bożej Obecności. Powiedział on: „Jicchaku, mój synu, czy widzisz to, co ja widzę?" „Tak" – odpowiedział Jicchak, a Awraham zrozumiał, że jego syn ma taki sam poziom duchowej wnikliwości, dzięki któremu jest wart bycia wybranym na ofiarę. Następnie odwrócił się do towarzyszących im młodzieńców i zapytał: „Czy widzicie to, co ja widzę?" Nie widzieli. Mało tego, Awraham umieścił ich w tej samej kategorii, co osła i powiedział im: „Osioł nic nie widzi i wy nic nie widzicie, i dlatego zostańcie tu sami z osłem".

[21] S. Pecaric (red.), *Tora Pardes Lauder. Księga Pierwsza Bereszit*, Fundacja R.S. Laudera, Kraków 2001, s. 133-136.

Czytamy stary testament.indd 56 2007-09-07 12:27:42

w. 6 I poszli obaj razem – z równym sercem i z takim samym entuzjazmem. Obaj znali cel wędrówki, a jednak poszli obaj razem, jeden, aby ofiarować, a drugi, aby zostać ofiarowanym; byli jednakowo szczęśliwi w swoich sercach, mogąc spełnić wolę Haszem. Awraham trzymał jednak syna za rękę, bo bał się, że Jicchak mógłby nagle stracić odwagę i uciec.

w. 9 związał – ręce i nogi Jicchaka za jego plecami. Skrępowanie nóg i rąk nazwane jest *akeda* „związanie".

Dlaczego Awraham go związał? I czy stary człowiek mógł związać trzydziestosiedmioletniego mężczyznę bez jego zgody? Jicchak powiedział: „Ojcze, jestem silnym, młodym mężczyzną, a ty starym. Boję się, że gdy zobaczę nóż w twojej ręce, drgnę odruchowo i możliwe, że nawet cię skrzywdzę. Mógłbym również skaleczyć siebie, a przez to stać się nieodpowiedni na ofiarę. Albo poruszę się niechcący i przeszkodzę ci we właściwym wykonaniu zadania. I dlatego wiąż mnie, proszę, mocno, tak bym w najważniejszym momencie nie zawiódł w wypełnianiu synowskiego obowiązku, z szacunkiem i respektem". Po tym Awraham natychmiast „związał swego syna Jicchaka".

Czytamy stary testament.indd 57 2007-09-07 12:27:43

8. Dorastanie ku braterstwu Józefa i jego braci (Rdz 37)

Cel

- zastosowanie w lekturze Rdz 37 elementów analizy narracyjnej
- ustalenie przyczyny napięć w rodzinie Jakuba

Lektura

W. Pikor, *Józef i jego bracia: jak może dojść do konfliktu między rodzeństwem? (Rdz 37)*, w: *Biblijne drogi ku braterstwu. Materiały – metody – inspiracje* (Biblia – katecheza – życie 3), Wydawnictwo Jedność, Kielce 2007, s. 40-46

Literatura dla zainteresowanych

Z. Pawłowski, *Od więzów krwi do wspólnoty wiary. Narracyjna analiza procesu budowania wspólnoty (Rdz 37–50)*, VV 6 (2004), s. 35-70

Przedmiot spotkania

Człowiek jest jedyną istotą w świecie zdolną postawić pytanie o siebie samego. Poszukiwanie własnej tożsamości właściwe jest nie tylko okresowi dzieciństwa czy dojrzewania. Pytanie o to, kim jestem, powraca wciąż na nowo w życiu, szczególnie gdy dotychczasowe odpowiedzi, wydawałoby się, że pewne i ostateczne, zostały zakwestionowane przez jakieś zdarzenie. Jezuita Anthony de Mello opowiada w *Modlitwie żaby* historię pewnej kobiety, która zapadła w śpiączkę. Walcząc o życie, doznała uczucia przebywania w niebie, gdzie usłyszała tylko jedno pytanie: kim jesteś? Odpowiedzi, których udzielała, były niezadowalające, gdyż pytanie wciąż na nowo powracało: jestem żoną, matką, nauczycielką, chrześcijanką, pomagam ubogim. Dlatego gdy wydobrzała, postanowiła odkryć, kim jest. Czytając jej odpowiedzi, można się zastanowić, dlaczego nie powiedziała, że jest siostrą, że ma rodzeństwo, kuzynostwo. Przecież doświadczenie bycia siostrą/bratem jest równie ważne jak nasza kobiecość i męskość, jak nasze odniesienie do rodziców jako córka i syn, jak odkrywanie siebie w osobowym darze w życiu małżeńskim i rodzinnym. Może zatem dzisiaj potrzeba odkrycia tożsamości płynącej z bycia siostrą i bratem?

W Księdze Rodzaju zapisującej *principium* – początek i zasadę – ludzkiej historii, pojawiają się dwa pytania, które stawia Bóg człowiekowi. Najpierw gdy Adam i Ewa odkryli swoją nagość, a tym samym poznali określoną prawdę o sobie: „Adamie, gdzie jesteś?" (3,9). Bóg, który szuka człowieka, swoim

Czytamy stary testament.indd 58 2007-09-07 12:27:43

pytaniem uświadamia mu, iż pełną prawdę o sobie może odkryć tylko w relacji do swojego Stwórcy. I drugie pytanie postawione wobec Kaina, który zabijając swojego brata, Abla, zanegował prawdę o sobie wynikającą z relacji braterskiej: „Gdzie jest twój brat, Abel?" (4,9). Tak Bóg otwiera przed Kainem drogę po ludzku zamkniętą: drogę do odbudowania utraconej tożsamości wpisanej w więź braterską z Ablem. Te dwa pytania orientują całą historię zbawienia. Jest ona z jednej strony inicjatywą Boga, który wciąż wychodzi naprzeciw człowiekowi, na przekór jego słabości i grzechowi. Z drugiej strony zauważa się w niej ludzką próbę zbudowania wspólnoty braterskiej, pomimo że każdy akt przemocy jest jej nowym zaprzeczeniem. Historia ta byłaby niespełniona, gdyby nie zejście się tych dwóch działań i pytań w jednej osobie, w Jezusie Chrystusie, Bogu, który stał się człowiekiem. To w Jezusie człowiek zostaje ostatecznie odnaleziony przez Boga. To w Jezusie człowiek odkrywa prawdę o sobie samym. W Jego synostwie przeżywamy rzeczywistość naszego dziecięctwa Bożego. Tym samym odsłania się przed nami prawda o naszym braterstwie: w Jezusie Chrystusie wszyscy jesteśmy siostrami i braćmi.

W doświadczeniu tej prawdy chce pomóc poniższe ćwiczenie, które wykorzystuje jeden z konspektów spotkań biblijnych zawartych w książce *Biblijne drogi ku braterstwu*. Jest ona próbą poszukiwania tożsamości siostry i brata w Bożym słowie, które jest świadkiem wspomnianej wyżej historii zbawienia. W analizie tej historii zatrzymamy się na dziejach Józefa i jego braci, których doświadczenia posłużą do refleksji nad naszymi relacjami braterskimi.

Przebieg spotkania

1. Struktura narracji w Rdz 37

Tekst Rdz 37 w tłumaczeniu *Biblii Tysiąclecia* pozbawiony jest śródtytułów. Naszym zadaniem będzie **wyodrębnienie kolejnych scen w tej narracji i nadanie im odpowiednich tytułów**. Zamiast tytułu ogólnego proponowanego przez tłumaczenie: „Józef sprzedany przez braci", właściwszy byłby tytuł: „Historia konfliktu w rodzinie Józefa".

Scena charakteryzuje się jednością czasu i miejsca. Zatem w narracji kolejna scena będzie wprowadzona np. zmianą miejsca dziejącej się akcji lub też przesunięciem czasowym między wydarzeniami. Również nową scenę może wyznaczać pojawienie się lub zejście z planu jakiejś postaci.

Obok scen występują w opowiadaniu ekspozycje. Ich cechą jest brak akcji. Jej miejsce zastępują informacje dla czytelnika, które są niezbędne dla śledzenia wątku opowiadania. Zatem do ekspozycji należy zaliczyć np. charakterystykę jakiejś postaci, również gdy ta przywołuje jakieś wydarzenie z przeszłości odsłaniające pewną prawdę o niej.

Czytamy stary testament.indd 59 2007-09-07 12:27:43

Tytuły, jakie zostaną nadane poszczególnym scenom, nie powinny mieć charakteru opisowego, lecz winny swoim kształtem zbliżać się do tytułu prasowego (chwytliwego, ostrego), zwracającego uwagę na problem konfliktów w rodzinie Jakuba.

Polecenie

Po delimitacji poszczególnych scen i nadaniu im tytułów, zastanów się jeszcze nad dwoma kwestiami:

Co przemawia za uznaniem wydarzeń opisanych w ww. 23-28, mimo zmieniających się czynności, za jedną scenę?

Dlaczego należy uznać ww. 29-32a za jedną scenę? Co można z niej wnioskować o stosunku braci do Rubena? Z kim jest on w konflikcie w kontekście decyzji braci o sprzedaniu Józefa?

2. Konflikty w domu Jakuba

Narastające problemy w rodzinie Jakuba były wynikiem nieuświadamiania sobie przez członków tej rodziny problemów, które nienazywane i nierozwiązywane, tylko narastały i pogłębiały się, prowadząc ostatecznie do aktu przemocy ze strony braci na osobie Józefa. Te problemy były już częściowo nazwane podczas analizy struktury Rdz 37. Obecnie będzie chodziło o uchwycenie zależności między różnymi sytuacjami konfliktowymi w rodzinie Jakuba.

Polecenie

Jakie relacje zachodziły między następującymi podmiotami: Jakub – Józef – Juda – Ruben – bracia?

W jakim sensie można twierdzić, że napięcia między nimi układają się w dwa trójkąty: Jakub – Józef – bracia oraz Józef – Ruben – Juda? Jakie są przyczyny konfliktu w tych dwóch układach osób?

3. Czego zabrakło w rodzinie Jakuba?

W sformułowaniu odpowiedzi na to pytanie pomoże analiza Rdz 37,4.23-24.29-32. Na bazie tych fragmentów odpowiedz na poniższe pytania:

Czego brakuje między uczestnikami tego dramatu rodzinnego?

Co jest zaskakujące w postawie Józefa, gdy zostaje już uwięziony i sprzedany?

O czym świadczy gwałtowne przejście w narracji od rozpaczy Rubena do opisu zacierania śladów zbrodni przez braci?

Dlaczego bracia osobiście nie przynieśli ojcu zakrwawionej szaty Józefa?

Czytamy stary testament.indd 60 2007-09-07 12:27:43

Kryzys braterstwa w rodzinie Jakuba

Historia o Józefie (Rdz 37–50) zamyka cykl o patriarchach rozpoczęty opowiadaniem o Abrahamie (Rdz 12). Pełni ona różne funkcje wewnątrz narracji Księgi Rodzaju, przede wszystkim przynosząc wyjaśnienie, w jaki sposób Izraelici znaleźli się w Egipcie. Nas jednak interesuje zapisana tam historia rodzinna.

Rodzina Józefa

Historia Józefa jest opowiadaniem o dorastającym młodzieńcu, który pomimo trudności w pełni realizuje swój potencjał. Występuje tu wiele archetypów, które pozwalają widzieć uniwersalny wymiar tej historii. Najpierw jest to obraz rodziny dysfunkcyjnej, rozdartej kłótniami między braćmi, podsycanej faworyzowaniem przez ojca jednego z synów. Dalej pojawia się problem pierwszeństwa miedzy braćmi, w tle którego stoi pytanie o pozycję młodszego dziecka w rodzinie, uważanego konwencjonalnie za bardziej rozpieszczone. Głównym wątkiem historii jest wyniesie Józefa, które nastąpiło w konfrontacji z szeregiem przeciwności. One to paradoksalnie sprawiły, że Józef przeszedł proces wewnętrznej przemiany, dojrzał do odpowiedzialności za sytuację w domu rodzinnym i doprowadził do pojednania między braćmi. Mimo że osoba Boga pojawia się dopiero u końca tej narracji, całe opowiadanie stanowi pochwałę Bożej Opatrzności, która dyskretnie czuwała nad losami Józefa (por. Rdz 45,5-9). To Bóg przemieniając serce Józefa i braci sprawia, że historia o zemście i nienawiści przeradza się w opowieść o pojednaniu. Mając na uwadze analizę Rdz 37, zwrócimy teraz uwagę na kilka szczegółów, które pomogą nam w zrozumieniu konfliktu, który wystąpił w rodzinie Jakuba.

Odpowiedzialność Jakuba za konflikt

Odpowiedzialność za eskalację nienawiści ponoszą w tej rodzinie wszyscy. Jakub jako ojciec preferuje Józefa nad innych synów. Uczucie noszone w sercu znajduje swój wyraz w szacie wielobarwnej z długimi rękawami, jaką ojciec sprawił Józefowi (37,3). Ta szata była w istocie szatą „królewską" (por. 2 Sm 13,18-19), przez co symbolicznie wynosiła Józefa nad braci. To uprzywilejowanie Józefa potwierdzał też fakt, iż ojciec oszczędzał go w pracach domowych, co staje się ewidentne, gdy Józef zostaje wysłany przez ojca do braci pasących stada (37,12-14). Józef, który nie pracował razem z nimi przy trzodzie, nie zna nawet miejsca ich pobytu (por. 37,15-17).

Odpowiedzialność Józefa za konflikt

Sam Józef nie jest wolny od odpowiedzialności za całą sytuację. Zaskakująca już na samym początku jest informacja o tym, że donosił ojcu

Czytamy stary testament.indd 61 2007-09-07 12:27:43

na swoich braci (37,2). Dwa jego sny o snopach i gwiazdach oddających mu pokłon (37,5-11) mogą z jednej strony objawiać wolę Boga wobec tej rodziny, która rzeczywiście u końca tej historii uzna władzę Józefa nad sobą. Z drugiej jednak strony sny są wyrazem ukrywanych przez niego w podświadomości pragnień. Józef sam w jakiś sposób prowadzi ku konfliktowi, kiedy bez skrępowania opowiada o nich swoim braciom, nie licząc się z ich odczuciami. Przychodząc ubrany w szatę otrzymaną od ojca, tylko podsyca ich nienawiść ku sobie (por. 37,23).

Odpowiedzialność braci za konflikt

Wreszcie udział braci w narastaniu zła w tej rodzinie jest oczywisty, co potwierdza najpierw myśl o zabiciu Józefa (37,20), zastąpiona później decyzją o sprzedaniu brata kupcom izmaelskim (37,27). Oni sami są rozdarci konfliktami, skoro nie potrafią dojść do porozumienia w sprawie Józefa: najstarszy z nich, Ruben, ratuje go od śmierci z rąk braci, by potajemnie oddać go ojcu (por. 37,22). Juda, czwarty z synów Lei, doprowadza do sprzedania Józefa kupcom izmaelskim (37,26-27). Konflikt jednak ma wiele innych postaci, z których dominującym jest przerażające milczenie, brak komunikacji między braćmi. Gdy ojciec wyróżnił Józefa, pozostali bracia „nie potrafili z nim przyjaźnie rozmawiać" (37,4; dosłownie tłumacząc to zdanie, można nawet powiedzieć, że nie umieli pozdrowić go najprostszym pozdrowieniem, jakim był *šālôm* – rodzaj hebrajskiego „cześć"). Już po sprzedaniu Józefa, zbywają milczeniem rozpaczliwe słowa Rubena, który był nieobecny przy transakcji (por. 37,29-30). Nie są zdolni do wejścia w dialog z ojcem. Nie jest to chyba tylko kwestia lęku przed wydaniem się prawdy o ich haniebnym czynie, kiedy to zakrwawioną szatę Józefa nie przesyłają ojcu osobiście, lecz przez pośrednika (por. 37,32). To milczenie też stanowi o osobie Józefa, który wobec zagrożenia ze strony braci, nie podejmuje z nimi żadnego dialogu i zamyka się w sobie.

W. Pikor, *Józef i jego bracia: jak może dojść do konfliktu między rodzeństwem? (Rdz 37)* (fragmenty)

Czytamy stary testament.indd 62 2007-09-07 12:27:43

9. Mojżesz jako sługa Boga

Cel

- zapoznanie się z rolą, jaką Mojżesz odegrał w życiu Izraela
- określenie charakteru posługi, jakiej podjął się Mojżesz wobec swego ludu

Lektura

C.M. Martini, *Życie Mojżesza, życie Jezusa, paschalne życie chrześcijanina* (DIA 14), Wydawnictwo WAM, Kraków 1995, s. 123-130

Literatura dla zainteresowanych

A. Fanuli, *Duchowość Starego Testamentu: tradycje historyczne*, w: *Duchowość Starego Testamentu*, red. A. Fanuli i in. (HD I), Wydawnictwo „Homo Dei", Kraków 2002, s. 150-155 (paragraf „Mojżesz: postać podsumowująca i symbolizująca duchowość Starego Testamentu")

Problematyka spotkania

Termin, który oddaje wyjątkowość osoby Mojżesza w oczach Boga, to „sługa" (*'ebed*). Po raz pierwszy w Pięcioksięgu pojawia się on w Lb 12,7: „Lecz nie tak jest z sługą moim, Mojżeszem. Uznany jest za wiernego w całym moim domu". Tytuł ten wieńczy całe życie Mojżesza, kiedy to Pwt 34,5 mówi: „W krainie Moabu, według postanowienia Pana, umarł Mojżesz, sługa Pański". Tę samą godność Mojżesza podkreśla się również w Hbr 3,5, który przejmuje niemal dosłownie zdanie z Lb 12,7. Grzegorz z Nyssy widzi w tym tytule klucz do całej historii Mojżesza, a tym samym do życia duchowego chrześcijanina: „Uczymy się stąd, że Mojżesz, kiedy już przeszedł przez tak wiele utrapień, na końcu stał się godny wielkiego imienia – sługi Bożego, które oznacza: być ponad wszystkim. Czego my uczymy się stąd? Tego, abyśmy w życiu dzięki naszym czynom, zostali nazwani sługami Boga".

Ten aspekt diakonijny życia Mojżesza podejmuje w jednych ze swoich rekolekcji włoski biblista, kard. C.M. Martini. Różne posługi, jakie sprawował Mojżesz, dzieli on na pięć grup, tworzących między sobą pewną hierarchię: służba wody i chleba – służba odpowiedzialności – służba modlitwy i odpowiedzialności – służba pocieszenia – służba słowu. Spotkanie podejmie trop wskazany przez włoskiego kardynała i wychodząc od jego sugestii, będzie poszukiwało pogłębienia zrozumienia osoby Mojżesza jako „sługi Jahwe".

Czytamy stary testament.indd 63 2007-09-07 12:27:43

Przebieg spotkania

1. Służba wody i chleba

C.M. Martini widzi w tym pierwszą posługę, którą musiał zająć się Mojżesz. „Biedaczysko, nigdy nie wyobrażał sobie, że przyjdzie mu jeszcze stać się zaopatrzeniowcem, i oto teraz musi się i tym zająć”[22].

Polecenie

Wskaż w Wj 15,22–18,27 epizody, które potwierdziłyby takie zdanie Martiniego.

Jaką funkcję w tym kontekście odgrywa spotkanie Mojżesza z jego teściem, Jetrą? W jakim sensie uczy on go „zasady pomocniczości”, jak to określa włoski egzegeta?

Gdzie jeszcze podczas wędrówki przez pustynię dochodzi do sporu o kompetencje władzy w społeczności Izraela?

2. Służba odpowiedzialności

Służbę odpowiedzialności „odczuwał Mojżesz jako ciężar, ale nie jako nieprzyjemne ciężkie brzemię, ale raczej tak, jak gdyby dźwigał na swych ramionach braci z wszystkimi ich błędami i z całą ich niedojrzałością. Tę odpowiedzialność przeżywał Mojżesz ustawicznie, przyjmował ją na siebie i zrozumiał, że trzeba ludzi brać takimi, jakimi są, z ich narzekaniem, z ich niepokojami, gniewem. Wyraża to jasno w swojej autobiografii w Pwt 1,9.12: «I rzekłem wam w owym czasie: Ja sam nie mogę już nosić ciężaru was wszystkich. [...] Jak zdołam sam udźwignąć wasz ciężar, wasze brzemię i wasze spory?»”[23]

Polecenie

Do jakich wydarzeń z wędrówki przez pustynię nawiązuje w tych słowach Mojżesz?

W jakim stopniu odpowiedzialność Mojżesza staje się wyzwaniem dla odpowiedzialności Boga w epizodzie ze złotym cielcem (por. Wj 32–24)?

3. Służba modlitwy i wstawiennictwa

Posługa wstawiennictwa nie polega na tym, aby powiedzieć za kimś dobre słowo. Mojżesz jest osobiście zaangażowany w słowa, które wypowiada. Tę trzecią służbę pełni on płacąc własną osobą[24].

[22] C.M. Martini, *Życie Mojżesza*, s. 123.
[23] C.M. Martini, *Życie Mojżesza*, s. 125.
[24] Por. C.M. Martini, *Życie Mojżesza*, s. 126.

Czytamy stary testament.indd 64 2007-09-07 12:27:43

Polecenie

Jaki obraz wstawiennictwa wyłania się z obrazu modlącego się Mojżesza podczas bitwy Izraelitów z Amalekitami (Wj 17,8-16)?

Jaką postawę Mojżesza wobec ludu i wobec Boga objawia jego dialog z Bogiem po tym, jak Izraelici odlali sobie cielca (Wj 32,11-14)?

Jakie podobieństwa i jakie różnice można zauważyć między modlitwą wstawienniczą Abrahama za Sodomę (Rdz 18,16-33) a modlitwą wstawienniczą Mojżesza za ludem, który zgrzeszył (Wj 32,11-14; 33,12-17; 34,5-9)?

4. Służba pocieszenia

„Czwartą posługę, pocieszenia, Mojżesz musiał spełniać bardzo często, i spełniał ją doskonale, jak to widzimy w typowym przypadku pocieszenia (Wj 14,13). Lud woła: «Zostaw nas w spokoju, chcemy służyć Egipcjanom. Lepiej bowiem nam było służyć im, niż umierać na pustyni». Mojżesz odpowiedział ludowi: «Nie bójcie się! Pozostańcie na swoim miejscu, a zobaczycie zbawienie od Pana». O tej posłudze można by długo rozmawiać, bo nie są to słowa w rodzaju «idźcie w pokoju, uspokójcie się, nabierzcie odwagi», lecz całkiem konkretne słowo, słowo Boga, które rzeczywiście dodaje odwagi i otuchy”[25].

Polecenie

Wskaż przykłady posługi pocieszenia w historii Mojżesza.

5. Służba słowu

Posłannictwo Mojżesza polegało głównie na głoszeniu słowa, co podkreśla także Syrach w pochwale Ojców: „Bóg pozwolił mu usłyszeć swój głos, wprowadził go w ciemne chmury i twarzą w twarz dał mu przykazania, prawo życia i wiedzy, aby Jakuba nauczyć przymierza i rozporządzeń swoich – Izraela” (45,5-6). To właśnie najbardziej czyni Mojżesza sługą Boga.

Polecenie

Jak Mojżesz tłumaczy w Pwt 5,23-33 genezę swojej posługi słowa wobec ludu w perspektywie przymierza?

Dlaczego Mojżesz stanowi pierwowzór proroka w ujęciu Pwt 18,15-18 i 34,10-12?

Wskaż, w jaki sposób niektórzy z proroków (np. Eliasz, Jeremiasz, Ezechiel) są stylizowani (stylizują się) na osobę Mojżesza.

[25] C.M. Martini, *Życie Mojżesza*, s. 128.

Czytamy stary testament.indd 65 2007-09-07 12:27:44

10. Pascha – geneza, rytuał, teologia (Wj 12–13)

Cel

- zapoznanie się z genezą i historią święta Paschy
- ustalenie treści rytuałów właściwych temu świętu
- określenie głównych elementów teologii Paschy

Lektura

A. Spreafico, *Księga Wyjścia* (RST), Wydawnictwo M, Kraków 1998, s. 69-74

Literatura dla zainteresowanych

R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, t. II. *Instytucje wojskowe, instytucje religijne*, Wydawnictwo Pallotinum, Poznań 2004, s. 496-504

H. Witczyk, *Pascha w Starym Testamencie*, w: S. Czerwik – J. Kudasiewicz – H. Witczyk, *Święte Triduum Paschalne. Komentarze biblijno-liturgiczne i medytacje* (Biblioteka „Współczesnej Ambony" 1), Wydawnictwo Jedność, Kielce 2001, s. 32-50

Przedmiot spotkania

Celebracja Paschy wpisuje się w główny nurt życia religijnego narodu wybranego. Upamiętnia ona wydarzenia, które leżą u podstaw Izraela jako ludu Bożego. Każdy obchód Paschy był „pamiątką" ocalenia z zagłady w Egipcie poprzez Wyjście, które w przymierzu na Synaju znalazło przedłużenie w obietnicy wejścia do Ziemi Obiecanej. Celem spotkania będzie nie tylko uchwycenie zasadniczych punktów teologicznych Paschy, ale również zapoznanie się z jej wymiarem historycznym, wyłaniającym się z różnych relacji biblijnych.

Przebieg spotkania

1. Ewolucja Paschy w biblijnym Izraelu

Problemem zasadniczym w dyskusji nad historią Paschy jest ustalenie relacji tego święta do święta Przaśników. W tradycji kapłańskiej (Wj 12,1-20. 40-51; Kpł 23,5-8; Lb 28,16-25; por. Lb 9,1-14) święta te zostały połączone ze sobą: pierwsze (Pascha) jest obchodzone w czasie pełni księżyca pierwszego miesiąca (14 dzień Nisan), zaś obchód drugiego (Przaśniki) rozpoczyna się następnego dnia. Tymczasem dwa najstarsze kalendarze religijne (Wj 23,15;

Czytamy stary testament.indd 66 2007-09-07 12:27:44

34,18) w kontekście świąt pielgrzymkowych mówią o święcie Przaśników, ale nie wspominają Paschy.

Jaki zatem charakter miało pierwotnie święto Paschy (por. Wj 12,21-23; Pwt 16,5)?

Jaka zmiana dokonała się w sposobie jej obchodzenia w czasach Jozjasza (por. 2 Krl 23,21-23)? Dlaczego związanie Paschy z Jerozolimą wpisuje się w tendencje reformy deuteronomistycznej?

Połączenie tych dwóch świąt nastąpiło w czasie reformy Jozjasza, czego potwierdzenie można znaleźć w Pwt 16,1-8. Dlaczego o sztuczności połączenia tych dwóch świąt we wskazanym tekście deuteronomicznym miałby świadczyć w. 7 (zwróć uwagę na czasownik ruchu)?

2. Geneza święta Paschy

Pierwotnie Pascha była świętem pasterskim. Echa jej rytuału można odnaleźć w Wj 12,8.11.13. Jej praktyka musiała być znana wśród plemion izraelskich jeszcze w epoce poprzedzającej Wyjście, na co wskazywałby tekst Wj 5,1. W jakiej porze była sprawowana Pascha? Jaką rolę odgrywał w niej ryt krwi? Co było jej celem?

Przaśniki były świętem rolniczym, obchodzonym w Izraelu dopiero po wejściu do Kanaanu (por. Kpł 23,10). W jaki sposób święto to było związane z cyklem agrarnym (por. Kpł 23,10-14; Pwt 16,9)? Skąd wzięła się nazwa tego święta (por. Kpł 23,6)? Jaki był jego sens?

3. Rytuał Paschy

Wj 12–13 jest tekstem redakcyjnym, który łączy w opisie Paschy dwa obrzędy: ryt baranka, właściwy pierwotnemu świętu Paschy, oraz ryt niekwaszonych chlebów, właściwy świętu Przaśników.

W oparciu o Wj 12 ustal przebieg „ofiary Paschy na cześć Pana" (ww. 11.27; por. w. 14). Zwróć uwagę na kilka szczegółów:

– dlaczego zapis o rycie krwi z w. 13 jest starszy od tego z w. 7?
– w jaki sposób w. 23 reinterpretuje zapis o funkcji krwi baranka z w. 13?
– co stanowi najważniejszy element ofiary paschalnej?
– jakie nowe znaczenie spożywaniu niekwaszonego chleba z w. 8 nadają ww. 33.39?

Rozdz. 13 wydaje się być dubletem, gdy chodzi o rytuał Paschy. Jednak w kilku miejscach pojawią się nowe elementy. Jaką nową wykładnię w ww. 12-15 otrzymuje ofiara z baranka?

4. Teologia Paschy

Jaki jest sens celebrowania Paschy jako „pamiątki" (*zikkārôn* w 12,14)? Jaka perspektywa czasowa jest obecna w święcie Paschy?

Czytamy stary testament.indd 67 2007-09-07 12:27:44

Celebracja Paschy jest znakiem tożsamości Izraela. Kto może w niej uczestniczyć? W jakim znaczeniu można uznać ją za święto „demokratyczne", lekcję solidarności?

Co ostatecznie jest przedmiotem święta Paschy?

Jakie teksty Nowego Testamentu nawiązują do święta Paschy? Jakie nadają mu znaczenie?

Historiozbawczy wymiar Paschy

Studiując starożytne kalendaria religijne zawarte w Wj 23,15 i 34,18, gdzie po raz pierwszy zasygnalizowane zostało to święto, widzimy, że wymieniają one tylko święto Przaśników (nie zakwaszonych, czyli przaśnych chlebów), a nie te święta, na które zabijano baranka. W Wj 34,25 wymieniona jest Pascha, ale nie w kalendarzu trzech świąt pielgrzymowania: Przaśników, Tygodni (Pięćdziesiątnica) i Namiotów (Kuczek). Wydaje się, że Pascha była z początku świętem o charakterze rodzinnym lub imiennym, bez powiązania z przybytkiem i kapłanem. Prawdopodobnie była rytem pasterzy, którzy wiosną składali w ofierze młode zwierzę, a pokropienie jego krwią miało oddalić złe moce od stada i zapewnić mu płodność. Na przykład w Wj 12,13 krew baranka, którą naznaczono drzwi domów, ma oddalić Niszczyciela, który porazi pierworodnych z Egiptu.

Święto Przaśników jest natomiast pierwszym świętem żniw, świętem zbioru jęczmienia. Trwa ono siedem dni, w czasie których spożywany jest chleb z nowego ziarna, bez kwasu. Siedem tygodni po tych świętach, licząc od ich początku, obchodzone jest wielkie święto żniw, czyli Święto Tygodni (Pięćdziesiątnica), na zakończenie zbiorów ziarna (zboża). Oczywiście, to święto jest ściśle związane z cyklem agrarnym, podobnie jak dwa inne święta pielgrzymowania (Święto Tygodni, czyli Pięćdziesiątnica, oraz Święto Namiotów, czyli Kuczek).

Dwa święta: Paschy i Przaśników zostały połączone w tradycji P (kapłańskiej): Wj 12,1-20.40-51; Kpł 23,5-8; Lb 9,1-14; 28,16-25. Pierwsze święto (Pascha) jest obchodzone w czasie pełni Księżyca, dnia 14 miesiąca Nisan, następnego zaś dnia zaczynają się Przaśniki. Z historycznego punktu widzenia połączenie obu świąt nastąpiło później. Na początku były to na pewno dwa oddzielne święta. Od reformy króla Jozjasza w 622 roku, ale zwłaszcza od powrotu z wygnania babilońskiego, ich wspólnym punktem odniesienia jest pielgrzymka do świątyni jerozolimskiej.

Czytamy stary testament.indd 68 2007-09-07 12:27:44

Pascha – początkiem wybawienia

W Święto Przaśników, ofiarowując pierwociny, ludzie uznają zależność od ziemi i dóbr, które ona wytwarza, a więc od Pana. Ziemia Obiecana nie jest własnością, którą Izrael zdobył sobie własnymi zasługami lub siłami; jest darem Pana, jak stwierdza uroczyście Księga Powtórzonego Prawa, interpretując dzieje Izraela po katastrofie wygnania do Babilonii [...] (Pwt 8,12-14.17-18).

Jej słowa są zbliżone do teologii zawartej w opowiadaniach o patriarchach, gdzie ziemia jest zawsze postrzegana jako dar Boży: „Wtedy to właśnie Pan zawarł przymierze z Abramem, mówiąc: «Potomstwu twemu daję ten kraj, od Rzeki Egipskiej aż do rzeki wielkiej, rzeki Eufrat»" (Rdz 15,18). Ziemia jest darem przymierza, obietnicą Boga daną Jego ludowi.

W Święto Przaśników, obchodzone na początku cyklu życia (wiosną), Izrael uznaje zwierzchność Boga.

Także rytuał baranka sprawowany był na rozpoczęcie redyku stad jako obrzęd błagalny, mający odwrócić zło, tak aby stado było chronione i rozradzało się.

Zarówno Pascha, jak i Przaśniki wyznaczają początek. Podkreśla to także tekst biblijny, kiedy mówi o ustanowieniu obchodów tego święta: „Pan powiedział do Mojżesza i Aarona w ziemi egipskiej: «Miesiąc ten będzie dla was początkiem miesięcy, będzie pierwszym miesiącem roku»" (Wj 12,1-2). Może to umiejscowienie w czasie stanowi także klucz do zrozumienia nie tylko faktu łączenia obydwu świąt, ale przede wszystkim wiązania ich w tradycji jahwistycznej i kapłańskiej z wyjściem z Egiptu: Wj 12,12-13.17.23-27.29; 23,15; 34,18 (por. też Pwt 16,1.3.6). Pascha i Przaśniki stają się obrzędem przypominającym i czczącym wyjście z Egiptu. Również wyjście z Egiptu, właśnie dzięki swemu powiązaniu z tymi dwoma świętami, winno być pojmowane jako początek wybawienia, początek ustanowienia Izraela ludem przymierza.

Przaśniki oznaczają jednak także w pewnym sensie koniec wyjścia, jako święto pierwocin, święto ziemi, święto plonów. W swojej ziemi Izrael musi pamiętać o początkach, to znaczy o tym, o czym tu jest mowa. Połączony obrzęd Paschy (Paschy i Przaśników) przypomina więc o całym wybawieniu, jakie się dokonało w wyjściu, od opuszczenia Egiptu do wejścia do Ziemi Obiecanej.

W kontekście pierwszych jedenastu rozdziałów przydarza się tu coś dziwnego, nielogicznego: praktykuje się obrzęd, który stanowi pamiątkę, zanim dokonało się wybawienie, a więc przed wyjściem Izra-

Czytamy stary testament.indd 69 2007-09-07 12:27:44

ela z Egiptu. Rytuał, święto pojawia się jako świadomość tego, co ma się dokonać, jako świadomość uprzedzająca. Wybawienie jest nie tylko zewnętrznym faktem wyrwania z mocy niewoli poprzez interwencję Boga. Jest nie tylko walką – jest świadomością narodu. Obrzędowość jest więc zarazem pamięcią i świadomością.

Pascha jako pamiątka

Spożywanie baranka przypomina posiłek koczowników odbywany nocą na obozowisku, podczas postoju. Posiłek taki odznacza się treściwością i pośpiechem: „Tak zaś spożywać go będziecie: Biodra wasze będą przepasane, sandały na waszych nogach i laska w waszym ręku. Spożywać będziecie pośpiesznie" (Wj 12,11).

„Jest to pascha na cześć Pana" (12,11). [...] Ten dzień staje się „pamiętny" (Wj 12,14), po hebrajsku *zikkārôn*. Pamiątka nie jest przypomnieniem (w pamięci) lub po prostu historycznym podjęciem czegoś, co wydarzyło się w przeszłości. Jest uczczeniem i uobecnieniem wybawienia. W czasie jej obchodzenia dokonywane jest na nowo przez Boga dzieło wybawiania Jego ludu. Zachowana zostaje w liturgii, która uobecnia to, co sprawuje: „Gdy zaś wejdziecie do ziemi, którą da wam Pan, jak obiecał, przestrzegajcie tego obyczaju. Gdy się was zapytają dzieci: cóż to za święty zwyczaj? – tak im odpowiecie: «To jest ofiara Paschy na cześć Pana, który w Egipcie ominął domy Izraelitów. Poraził Egipcjan, a domy nasze ocalił»" (12,25-27). Pamiątka opiera się na przeszłości i jednocześnie przekracza ją w dniu dzisiejszym. W pamiątce każdy wierny w swojej wspólnocie czci Boga i doświadcza Jego zbawczego działania, które rzutuje w przyszłe, ostateczne wkroczenie Boga.

Pascha jest wyłącznie świętem ludu Bożego. Nikt obcy, żaden obcokrajowiec, nieobrzezany, nie może jej spożywać (12,43-48). Ta ostatnia część rozdziału 12 jasno ukazuje, że Pascha jest świętem, które mógł obchodzić Izrael jako lud osiadły. Niewykluczone, z uwagi na sposób mówienia o cudzoziemcach, przybyszach, najemnikach, że takie określenie święta, z jakim mamy do czynienia w Wj 12, pochodzi raczej z późniejszego okresu, kiedy silniejsza była potrzeba odróżnienia Izraela od ludności nieżydowskiej. Można myśleć o czasie po niewoli babilońskiej, od połowy V wieku i później. Zresztą także inne święta hebrajskie zostały skodyfikowane dopiero w późniejszym okresie.

W ww. 15-20 i dalej, na początku rozdz. 13, podano niektóre przepisy dotyczące świętowania Przaśników. Ustalono datę i sposób obchodzenia święta. Również Przaśniki, święto pierwocin, są wiązane z wyjściem Izraela z Egiptu. Święto wciąga potem w to zbawcze wydarzenie każdą generację, która będzie je obchodziła: „W tym dniu bę-

Czytamy stary testament.indd 70 2007-09-07 12:27:44

dziesz opowiadał synowi swemu: Dzieje się tak ze względu na to, co uczynił Pan dla mnie w czasie Wyjścia z Egiptu" (13,8). Widać wyraźnie znaczenie głębokiej solidarności w świadomości Izraela: zbawienie Boże dotyczy wszystkich, odnosi się do wszystkich generacji (pokoleń) i każdego osobiście jako cząstki tego ludu. Wybawienie nie zależy od tego, kim jestem w danym momencie, ani nie dokonuje się dzięki mojej obecności. Jest ono dziełem Boga. W tej perspektywie teologicznej wyraźny jest sens wyzwolenia od nas samych i od naszej pierwszoplanowej roli, od tego protagonizmu, który chciałby uzależnić wszystko od naszych własnych działań i zdolności.

A. Spreafico, *Księga Wyjści*a, s. 69-74 (fragmenty)

Czytamy stary testament.indd 71 2007-09-07 12:27:44

11. Tożsamość Izraela jako ludu przymierza (Wj 19; 24)

Cel

- określenie elementów charakterystycznych dla przymierza synajskiego
- ustalenie tożsamości Izraela jako ludu przymierza w perspektywie relacyjnej, wspólnotowej i pokrewieństwa

Lektura

A. Spreafico, *Księga Wyjścia* (RST), Wydawnictwo M, Kraków 1998, s. 105-110

Literatura dla zainteresowanych

A. Fanuli, *Duchowość Starego Testamentu: tradycje historyczne*, w: *Duchowość Starego Testamentu*, red. A. Fanuli i in. (HD I), Wydawnictwo „Homo Dei", Kraków 2002, s. 98-124 (rozdział „Doświadczenie Synaju: duchowość wieku dojrzałego")

W. Pikor, *Tożsamość Izraela w świetle przymierza synajskiego (Wj 19,3-8)*, VV 6 (2004), s. 93-112

Przedmiot spotkania

Aktualny kształt rozdz. 19 i 24 w Księdze Wyjścia jest wynikiem połączenia w sobie różnych tradycji o Synaju. Tekst finalny, jaki trafia do współczesnego czytelnika, łączy ściśle wydarzenie Wyjścia z przymierzem zawartym na Synaju. Przymierze z Izraelem stanowi zatem główną intencję Boga wyzwalającego ten lud z niewoli egipskiej. Bez uchwycenia tego związku Izraelici nie będą w stanie zrozumieć swojej własnej tożsamości. Lektura tych dwóch rozdziałów pokaże, iż tożsamość ta jest budowana na relacji, wspólnocie i pokrewieństwie z Bogiem.

Przebieg spotkania

1. Tożsamość relacyjna: Wj 19,3-8

Tekst ten w obecnym kształcie księgi zdaje się pełnić funkcję wstępu antycypującego wydarzenie przymierza. Przynosi on jednak klucz do zrozumienia celu *exodusu*, którym nie jest ani Ziemia Obiecana, ani Synaj, lecz osoba samego Jahwe, który wyznaje, iż „przywiódł ich do siebie" (w. 4b). To spotkanie osobowe z Jahwe leży u podstaw nowej tożsamości Izraela, która jest konsekwencją określonych działań Boga.

Czytamy stary testament.indd 72 2007-09-07 12:27:44

Izrael zostaje nazwany jako „szczególną własnością" (*s^{e}gullāh*) Boga (w. 5). Określ znaczenie tego wyrażenia dla relacji między Izraelem i Jahwe na podstawie jego wystąpień w Pwt 7,6; 14,2; 26,18; Ps 135,4; Ml 3,17.

W jakim sensie określenie Izraela jako „królestwa kapłanów i ludu świętego" może stanowić element demokratyzacji w społeczności narodu wybranego?

Jaką funkcję pełnił kapłan we wspólnocie Izraela? W tym kontekście wskaż funkcje, jakie mógł pełnić Izrael-kapłan wobec ludów całej ziemi.

Zadaniem kapłana była też posługa słowa. Co ma być rezultatem takiej posługi w przypadku Izraela w świetle Pwt 4,6-8; Iz 61,9; 62,2?

Dlaczego na podstawie Kpł 20,24.26 określenie Izraela mianem „ludu świętego" (w. 6) można uznać za wyraz jego konsekracji kapłańskiej?

Jaką wartość w związek między Bogiem i Izraelem wnosi wezwanie, by ten ostatni „słuchał głosu" Jahwe (w. 5a)? Czy użycie w tym miejscu terminu „głos" zamiast „słowa" pozwala na wyciągnięcie jakiegoś wniosku odnośnie relacji przymierza?

2. Tożsamość wspólnotowa: Wj 24,9-11

Ofiara, która przypieczętowuje przymierze zawarte na Synaju, koresponduje z rytem ofiary biesiadnej, znanym np. z Kpł 3,1-5; 19,5-8. Materia ofiarnicza była dzielona na trzy części: pierwsza część (tłuszcz) była spalana na ołtarzu, druga należała do kapłanów, zaś trzecia do ofiarodawcy z krewnymi i przyjaciółmi. Jako całość ofiara była jednak własnością Jahwe. Jaki zatem był sens spożywania jej części przez składającego ją człowieka? Co symbolizowała biesiada towarzysząca ofierze?

O uczcie w kontekście paktów (przymierzy) zawieranych między ludźmi wspomina wielokrotnie Biblia. Jaką tam pełniła funkcję? Odczytaj jej znaczenie w Rdz 31,54, gdzie ucztują razem Jakub i Laban. Co stało się wcześniej? Jakie znaczenie ma ofiara biesiadna w Wj 18,12, w której uczestniczą Jetro, Mojżesz i reprezentanci Izraela?

Co jest zatem udziałem ludu, który w osobie swoich przedstawicieli ucztuje z Bogiem na górze Synaj?

W jaki sposób wydarzenie to ma charakter profetyczny (por. Iz 25,6; Mt 22,2-10)?

3. Tożsamość pokrewieństwa: Wj 24,3-8

Opisany w Wj 24,3-8 ryt krwi wyraża całkowitą przynależność Izraela do Jahwe. W jaki sposób dochodzi do symbolicznego stanięcia wobec siebie Boga i Izraela?

Ryt krwi był praktykowany podczas zawierania przymierza np. wśród pierwotnych szczepów arabskich: nacinano nadgarstek i wypływającą krwią skrapiano kamienie ustawione między kontrahentami.

Czytamy stary testament.indd 73 2007-09-07 12:27:44

Jaką wartość dla Semitów miała krew (por. Rdz 9,4; Kpł 17,4.11)? Jaka relacja zawiązywała się przez takie „wymieszanie" krwi?

Konsekwencją tego rytu dla Jahwe było przyjęcie na siebie zobowiązań wynikających z prawa lewiratu. Co to było za prawo? W jakim sensie determinowało ono działanie Jahwe (por. np. Iz 49,26; 54,5; 63,16)?

Narodziny Izraela na Synaju

Synaj – miejsce przymierza

Prawo, dar Boga dla Jego ludu, zostaje nadane w ramach przymierza, które Bóg zawiera z Izraelem na górze Synaj. Kompozycja tekstu Wj 19,1–24,11 jest wynikiem różnych redakcji, można jednak wyodrębnić ceremonię zawierania przymierza przez Boga z Jego ludem. Na początku znajduje się teofania na górze (19,10-25), po której następuje część ustawodawcza (20,1-17 + 20,22–23,19), i na koniec podwójny rytuał (stół ofiarny i obrzęd krwawy), który przypieczętowuje przymierze (24,1-11).

W Pięcioksięgu są wyodrębnione dwa schematy przymierza. Pierwszy jest przedstawiony w Rdz 15: przymierze jest zobowiązaniem Boga wobec jednostki (Abraham) lub Jego ludu, związanego obietnicą. Kiedy jest prawo, zostaje ono przedstawione jako bezwarunkowy dar Boga. Drugi schemat, którego dobitny przykład występuje w Joz 24 lub w Pwt 27–29, łączy się ze strukturą paktu poddaństwa, w którym prawo jest obowiązkiem wynikającym z kontraktu prawnego, a jego przestrzeganie zostało obłożone przekleństwem lub błogosławieństwem. [...]

W analizowanym tekście Wj zdaje się jednak przeważać pierwszy schemat, pomimo dodatku deuteronomicznego w 23,20-33, który wprowadza ideę obserwancji nakazanej prawem. Widoczna tu jest linia Rdz 15: Bóg ukazuje się Mojżeszowi (19,16-25), za pośrednictwem którego daje swemu ludowi Prawo (20,1-21: Dekalog; 20,22–23,19: Księgę Przymierza). Przymierze kończy się obrzędami pojednania. Przymierze jest zobowiązaniem Boga wobec Jego ludu. On nie uzależnia tego swojego aktu łaskawości od przestrzegania Prawa, nawet jeśli to Bóg je nadaje. W przymierzu objawia się wola pojednania Boga z Izraelem, czego świadectwem są obrzędy końcowe.

W ich ramach Mojżesz „zbudował ołtarz u stóp góry i postawił dwanaście stel, stosownie do liczby dwunastu pokoleń Izraela" (w. 4). Stele, czyli kamienie stawiane dla upamiętnienia jakiegoś ważnego wydarzenia (por. Rdz 28,18; 31,44-54; 35,14.20), są pamiątką teofanii i daru Boga. W tekście podkreślone jest zjednoczenie ludu wokół przymierza,

Czytamy stary testament.indd 74 2007-09-07 12:27:45

nawet jeśli z historycznego punktu widzenia ta jedność nie mogła na pewno wystąpić w czasie, w którym zostało umieszczone wydarzenie z góry Synaj. Jednakże w tradycji Izraela właśnie przymierze synajskie ustanawia Izrael ludem Bożym w jego całości i jedności.

Zespolenie Boga z Izraelem jest poświadczone przede wszystkim obrzędem pokropienia krwią. Krew, w której jest życie, wylana na lud, łączy go z życiem Boga. Krew jest krwią przymierza; poprzez przymierze ustanowiona zostaje szczególna relacja wspólnoty między Bogiem i Jego ludem. [...]

W przymierzu Bóg jawi się w całym swoim blasku. Jest to blask Jego miłości i łaskawości okazywanych Izraelowi. Mojżesz, Nadab, Abihu i siedemdziesięciu starszych Izraela zobaczyli Go i nie pomarli, a nawet „jedli i pili", jak mówi tekst biblijny podsumowujący ten opis (Wj 24,9-11). Chodzi o posiłek sakralny wspólnoty, który jeszcze podkreśla uczestnictwo człowieka w życiu Boga.

Nowa tożsamość Izraela

Tych kilka wersetów stanowi literackie i teologiczne wprowadzenie, prawdopodobnie pochodzenia deuteronomicznego, do wielkiego wydarzenia, które ma być opisane. Dwa wersety wprowadzające (w. 1-2) i dwa kończące (w. 7-8) zamykają słowa, które Mojżesz otrzymał od Boga na górze (w. 3-6) i które są prawdziwą esencją teologii przymierza. [...]

By lepiej wniknąć w sens słów Boga, warto przytoczyć je w ramach pewnej struktury:

a) *Wyście* widzieli, co uczyniłem Egiptowi,
jak niosłem was na skrzydłach orlich
i przywiodłem was do Mnie (w. 4).

b) *Teraz*, jeśli pilnie słuchać będziecie głosu mego
i strzec mojego przymierza,
będziecie szczególną moją własnością
pośród wszystkich narodów,
gdyż do Mnie należy cała ziemia (w. 5).

a') *Wy* będziecie Mi królestwem kapłanów
i ludem świętym (w. 6).

Wyjście jest fundamentem, przesłanką przymierza. W w. 4 wyjście zostaje przywołane w trzech jego częściach, choć z pewnymi znaczącymi zmianami: (1) wyjście z Egiptu; (2) droga przez pustynię („niosłem was na skrzydłach orlich"); (3) wejście do Ziemi Obiecanej jest zastąpione wędrówką do Pana. Punkt docelowy wyjścia jest spersonalizowany: wychodząc z Egiptu, Izrael jest prowadzony przede wszystkim na spotkanie z Bogiem.

Czytamy stary testament.indd 75 2007-09-07 12:27:45

Personalizacja wyjścia konkretyzuje się w przymierzu, w tym uprzywilejowanym związku między Bogiem i Jego ludem, jak to zostaje podkreślone w środkowym wersecie: „będziecie szczególną moją własnością pośród wszystkich narodów". Użyty jest tu termin hebrajski *s*ᵉ*gullāh*, który oznacza „szczególną, osobistą własność". To określenie występuje często w Księdze Powtórzonego Prawa (por. 7,6; 14,2; 26,18). Izrael jest szczególną, osobistą własnością Boga, którą On sobie nabył wyzwalając go z niewoli egipskiej i zawierając z nim przymierze. Szczególność tego związku jest wyraźna w zestawieniu z innymi narodami: Izrael jest narodem wybranym. [...]

Szczególność tego stosunku zostaje podkreślona w w. 6: w przymierzu Izrael staje się królestwem kapłańskim i ludem świętym. Nie chodzi na pewno o rzeczywistość zarządzaną przez kapłanów, jak wskazywałby tekst, lecz raczej o królestwo ludzi, którzy mają dostęp do Boga. Istotnie, kapłan jest tym, który umożliwia w kulcie dostęp do Boga. W przymierzu wszyscy będą mogli komunikować się z Bogiem i pomagać innym zbliżyć się do Niego. W Iz 61,6 wszystkim członkom ludu zostaje przypisane miano kapłanów: „Wy zaś będziecie nazywani kapłanami Pana, mienić was będą sługami Boga naszego".

Także tytuł „lud święty" uwydatnia wspólnotę, jaka ustala się między Bogiem i Jego ludem. W rzeczywistości świętym *par excellence* jest sam Bóg, jak wyśpiewują Serafiny wokół tronu Bożego: „Święty, Święty, Święty jest Pan Zastępów. Cała ziemia jest pełna Jego chwały" (Iz 6,3). Świętość oznacza odrębność, odmienność Boga, ale także zespolenie. Przez ustanowienie go narodem świętym Izrael zostaje włączony do życia samego Boga. Istotnie, w przymierzu może on dostąpić do Boga, a także uczestniczyć w Jego życiu.

A. Spreafico, *Księga Wyjścia*, s. 105-110 (fragmenty)

Czytamy stary testament.indd 76 2007-09-07 12:27:45

12. Interpretacja Dekalogu językiem pojęć uniwersalnych?

Cel

- interpretacja „prologu historycznego" do Dekalogu oraz treści pierwszego przykazania
- zapoznanie się z propozycją przekładu Pisma Świętego językiem pojęć uniwersalnych
- zwrócenie uwagi na dyskusję, jaka toczy się w Polsce nad językiem przekładów Biblii

Lektura

P. Bovati, *Księga Powtórzonego Prawa 1–11* (RST), Wydawnictwo M, Kraków 1998, s. 57-61

K. Wojciechowska, *Dekalog a język pojęć uniwersalnych*, RTChAT 45 (2003), nr 2, s. 77-94

Literatura dla zainteresowanych

A. Chouraqui, *Dziesięć przykazań dzisiaj*, Wydawnictwo PAX, Warszawa 2002

Problematyka spotkania

Pojęcie języka uniwersalnego pojawiło się w latach sześćdziesiątych XX wieku. Było ono związane ze strukturalizmem i semantyką lingwistyczną. Jednak właściwym twórcą teorii „pojęć prostych" był G.W. Leibniz, który zauważył, iż dla objaśnienia znaczenia słów trzeba dysponować zespołem pojęć zrozumiałych samych przez się. Objaśnienie musi prowadzić od tego, co złożone i nieznane do tego, co proste i znajome, do pojęć zrozumiałych intuicyjnie. W Polsce badania nad pojęciami prostymi prowadzone są przede wszystkim przez prof. A. Wierzbicką[26]. Porównawcze badania lingwistyczne pozwoliły jej na stworzenie listy pojęć uniwersalnych, które istnieją we wszystkich językach naturalnych:

1. ja, ty, ktoś, coś, ludzie, ciało,
2. ten, ten sam, inny,
3. jeden, dwa, niektóre, dużo, wszystko,

[26] Są one uprzystępnione np. w jej książce: *Co mówi Jezus? Wyjaśnienie przypowieści ewangelicznych w słowach prostych i uniwersalnych*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002.

Czytamy stary testament.indd 77 2007-09-07 12:27:45

4. dobry, zły, duży, mały,
5. myśleć, wiedzieć, chcieć, czuć, widzieć, słyszeć,
6. mówić, słowo, prawda,
7. robić, dziać i zdarzać się, ruszać się,
8. być (istnieć), mieć,
9. żyć, umrzeć,
10. nie, być może, móc, bo (ponieważ, z powodu = podanie przyczyny), jeżeli (warunek),
11. kiedy, teraz, chwila, po (potem), przed (przedtem), długo, krótko, przez pewien czas,
12. gdzie, tutaj, pod, nad, blisko, daleko, z tej strony, wewnątrz,
13. bardzo, więcej,
14. rodzaj, część,
15. tak (taki), jak (w porównaniach).

Oprócz pojęć uniwersalnych w każdym języku naturalnym istnieją także pewne uniwersalne kategorie i zasady gramatyczne: rzeczowniki, czasowniki, schematy składniowe (np. zdania warunkowe z „jeśli"), kategorie gramatyczne i składniowe (np. podmiot), istnieją przynajmniej dwa czasy (przeszły i teraźniejszo-przyszły). Brak jednak w nich trybu rozkazującego. W efekcie w języku uniwersalnym nie da się wyrazić zakazu ani nakazu, przez co np. nakaz „czcij" będzie wyeksplikowany nie jako „rób dobrze" (nadal mamy tu tryb rozkazujący), lecz jako „będzie dobrze, jeśli będziesz robił dobre rzeczy".

Zdaniem K. Wojciechowskiej, „translacja na język pojęć uniwersalnych jest metodą alternatywną w stosunku do tych powszechnie stosowanych w egzegezie. Wydaje się paradoksalna, ale nie jest do końca pozbawiona sensu, skoro chcemy zbadać, czy dekalog mógłby się np. przyjąć też w innych społeczeństwach, nierozumiejących, bo niewyrosłych na tradycji judeochrześcijańskiej. Metoda taka może znaleźć zastosowanie np. przy organizacji nauczania misyjnego, bo odrywa tekst biblijny czy katechizmowy, od historii i geografii"[27].

Przebieg spotkania

1. Język pojęć uniwersalnych

Jakie założenia leżą u podstaw teorii wypracowanej przez A. Wierzbicką?

Jaka metodologia badań musiała być przyjęta, by doprowadzić do stworzenia listy pojęć uniwersalnych?

Jakie trudności może rodzić posługiwanie się językiem pojęć uniwersalnych?

[27] K. Wojciechowska, *Dekalog a język pojęć uniwersalnych*, s. 81.

Czytamy stary testament.indd 78 2007-09-07 12:27:45

2. Czy Dekalog da się przełożyć na język pojęć uniwersalnych?

Zapoznaj się z propozycją K. Wojciechowskiej przekładu preambuły historycznej do Dekalogu i pierwszego przykazania.

Na ile jej przekład jest czytelny, komunikatywny?

W jakim stopniu wartość teologiczna preambuły wyprowadzona z przekładu na język pojęć uniwersalnych koresponduje z rzeczywistą wymową teologiczną tego wstępu w tekście hebrajskim? Porównaj komentarz P. Bovatiego.

Czy można zrezygnować z warstwy historycznej obecnej w tej preambule, jak chce tego K. Wojciechowska? Czy jest możliwe oderwanie słowa Bożego od historii zbawienia?

Przekład pierwszego przykazania dokonany przez K. Wojciechowską jest w większym stopniu interpretacją niż przekładem. Dlaczego?

Zdaniem autorki przedmiotem pierwszego przykazania był zakaz sporządzania jakichkolwiek wyobrażeń materialnych Boga. Na ile to twierdzenie jest prawdziwe?

W jakim stopniu pierwsze przykazanie jest wyrazem monoteizmu, a w jakim monolatrii?

3. Przekład i co dalej?

Od 2005 roku toczy się w Polsce dyskusja nad przekładami Pisma Świętego. Impuls do niej dał projekt przekładu Biblii na język młodzieżowego slangu (por. www.ziomjanek.pl). Pod koniec 2006 roku w Niemczech pojawił się przekład Biblii w „języku sprawiedliwym" (*Bibel in gerechter Sprache*). Debata miała miejsce przede wszystkim na łamach „Tygodnika Powszechnego" (nr 47, 48, 50 z 2005 r.; nr 2, 9, 45, 49 z 2006 r.; nr 1 z 2007 r.)[28]. Zapoznaj się z niektórymi głosami tej dyskusji.

Co jest przedmiotem sporu?

Jakie argumenty ścierają się w tej debacie?

Czy sam przekład Biblii – nawet na najbardziej komunikatywny język – wystarczy, by dotrzeć ze słowem Bożym do współczesnego słuchacza?

[28] Teksty są dostępne na stronie www.tygodnik.onet.pl; w wyszukiwarce znajdującej się na tej stronie wpisz „przekłady Biblii".

Czytamy stary testament.indd 79 2007-09-07 12:27:45

Dekalog w języku pojęć uniwersalnych

Wprowadzenie: Ja jestem Pan, Bóg Twój, który Cię wywiódł z ziemi egipskiej, z domu niewoli

W literaturze ezgegetyczno-historycznej dotyczącej dekalogu widać przynajmniej dwa kierunki i dwie szkoły poszukujące genezy przykazań i procesu ich przekazywania. [...] Przedstawiciele kierunku synajskiego uważają, że zawarcie przymierza jest konsekwencją zbawczego działania Boga, które miało miejsce w przeszłości i obietnicą takiego działania Bożego w przyszłości, a odpowiedzią ludu na fakt zawarcia przymierza jest przestrzeganie dekalogu. [...] Wedle przedstawicieli kierunku deuteronomicznego, Bóg najpierw stawia wymagania (przykazania), a jeśli lud je przyjmie i wypełni – zaistnieje przymierze miedzy Bogiem a ludem. [...]

Na wstępie też pojawia się trudność w tłumaczeniu pojęcia Bóg, bo takie pojęcie nie funkcjonuje w języku uniwersalnym. Co więcej, są języki naturalne, które nie posiadają semantycznego ekwiwalentu tego pojęcia!

Zanim spróbuje się zdefiniować pojęcie Boga, należy ustalić, czy chcemy mówić o „kimś", czy o „działaniu". [...] Jedno jest pewne – o Bogu nie mówi się jako o „czymś". Dla nas łatwiej będzie pozostać przy pewnym kontekstualizmie i spróbować za pomocą elementarnych pojęć zdefiniować Boga osobowego, wykorzystując przy tym wyrażenia i wyobrażenia antropomorficzne. (Do zdarzenia – jak słusznie zauważa Anna Wierzbicka – trudno się modlić). Bóg więc jest kimś, kto chce, kto wie, kto mówi (i słyszy), kto czuje.

W języku uniwersalnym Bóg to:

a) ktoś (nie coś),
b) ten ktoś jest kimś dobrym,
c) ten ktoś nie jest taki jak ludzie,
d) nie ma nikogo innego takiego jak ten ktoś.
e) ten ktoś zawsze istnieje,
f) wszystkie rzeczy istnieją, bo ten ktoś chce, żeby istniały,
g) ludzie istnieją, bo ten ktoś chce, żeby istnieli,
h) ten ktoś istnieje, bo ten ktoś istnieje, nie z żadnego innego powodu (w języku teologii i filozofii oznacza to ostateczną rzeczywistość),
i) ten ktoś żyje.

[...] Dalszą część formuły wprowadzającej można przetłumaczyć w następujący sposób:

Czytamy stary testament.indd 80 2007-09-07 12:27:45

Niewola
a) ludzie przez pewien czas byli daleko,
b) tam, gdzie byli, nie mogli robić wielu rzeczy,
c) tam, gdzie byli, robili dobre rzeczy dla innych,
d) tam, gdzie byli, inni robili złe rzeczy dla nich,
e) nie chcieli tam być.
I dalej – wyzwolenie Izraelitów z niewoli egipskiej:
a) Bóg o tym wie,
b) Bóg nie chce, żeby ludzie czuli, że jest im źle,
c) Bóg chce robić dobre rzeczy dla ludzi,
d) Bóg robi dobre rzeczy dla ludzi.

Widać, że wstęp do przykazań jest dodatkiem inkulturowym, wyjaśniającym okoliczności nadania dekalogu – po pobycie w niewoli, podczas wyjścia. [...] Pojęcie niewoli, a jeszcze niewoli egipskiej i *exodusu* są obce językowi uniwersalnemu. Można więc przyjąć wspomnianą wyżej hipotezę E. Gerstenbergera i J. Brighta, że pierwotnie przykazania pozbawione były tego wprowadzenia. Cenna jest jednak teologiczna (nie historyczna) wymowa tego wstępu, przekładalna na język pojęć elementarnych – ta mianowicie, że Bóg chce i robi dobre rzeczy dla ludzi i że Bóg wie o tym, że ludziom jest dobrze czy źle. Co sprowadza się do komponentów: (a) Bóg jest kimś i (b) ten ktoś jest kimś dobrym, w przytoczonym wyżej definicyjnym minimum Boga.

Pierwsze przykazanie: nie będziesz miał innych bogów obok Mnie

[...] Trudność w przekładzie tego przykazania polega na tym, że w wersji oryginalnej jest ono bardzo mocno zakorzenione w kulcie. Otóż hebrajskie wyrażenie „przed obliczem moim" oddane tu jako „obok mnie", czy bardziej archaicznie – „przede mną" dotyczy kultu i otaczania posągu głównego bóstwa figurami bóstw o mniejszej randze, stawiania tych figur „przed obliczem" boga naczelnego. Co ciekawe, w wersji katechizmowej już tego kultowego kontekstu się tak bardzo nie odczuwa. Przykazanie zyskuje wymowę bardziej uniwersalną.

A zatem przekład pierwszego przykazania na język pojęć elementarnych wygląda następująco:
a) Bóg nie chce, abyś myślał: „istnieją tacy jak Bóg",
b) Bóg nie chce, abyś myślał o innych tak, jak myślisz o Bogu,
c) Bóg nie chce, abyś mówił o innych tak, jak mówisz o Bogu,
d) Bóg nie chce, abyś robił dla innych rzeczy takie, jakie robisz dla Boga.

Tak w zasadzie można przełożyć to przykazanie. [...] Co ciekawe – język pojęć uniwersalnych nie pozwala przyjąć, że w momencie nada-

Czytamy stary testament.indd 81 2007-09-07 12:27:45

wania przykazań istniał monoteizm! Jeśli już, to jakaś forma monolatrii. Co jest zresztą zgodne ze wspomnianą wyżej semantyką tekstu hebrajskiego i świadectwami starotestamentowymi (por. Wj 23,24; Kpł 26,1; etc.). Pierwsze przykazanie w tłumaczeniu na język uniwersalny również nie odrzuca istnienia innych osób, bytów nazywanych bogami, nie ma bowiem pojęcia „nic" lub „nikt". Podkreśla za to, podobnie jak Stary Testament, że ten Bóg jest inny i innych rzeczy wymaga (chce).

W swej pierwotnej biblijnej formie przykazanie to zabraniało Izraelitom sporządzania jakichkolwiek wyobrażeń własnego Boga. Kult sprawowany przez naród wybrany ma być kultem bezobrazowym, co stanowiło ewenement nie do pojęcia przez narody ościenne. W związku z tym należałoby do wymienionych już komponentów dodać jeszcze jeden, przypominający komponent (d), ale nieco odwrócony:

e) Bóg nie chce, abyś robił dla niego takie rzeczy, jakie robisz dla innych.

K. Wojciechowska, *Dekalog a język pojęć uniwersalnych*, s. 82-85 (fragmenty)

Dekalog komentowany Biblią

Pierwsze słowo Dekalogu nie jest przykazaniem, jest natomiast wspomnieniem podstawowego daru: ***Jam jest Pan, Bóg twój, który cię wyprowadził z ziemi egipskiej, z domu niewoli*** (w. 6). Bóg przedstawia się, mówiąc swoje imię i zwraca się do Izraela, traktując go podmiotowo, bo wchodzi z nim w relację. Relacja „ja" – „ty", która jest relacją przymierza, rządzi w sposób wyłączny tą pierwszą częścią Dekalogu. Bóg mówi o sobie, aby Izrael zrozumiał, do czego jest wezwany, jaka ma być jego wielkość i wymagania wynikające z powołania ludu Jahwe.

Ten, kto nakazuje, jest wyzwolicielem. „Jarzmo" praw jest narzucone przez Tego, który od początku chce wolności człowieka. Przykazanie nie jest poddaństwem, nawet jeżeli wymagane jest posłuszeństwo. [...]

Cię wyprowadził (...) z domu niewoli. To zdanie przywołuje fakt historyczny, to jest wyjście z Egiptu. Z tego punktu widzenia można powiedzieć, że prawo jest oparte na historii, że z wydarzenia norma bierze swój początek i nabiera sensu. Istotnie wiadomo, że Izrael mówi, że jest „sługą" Pana, ponieważ został przez Niego odkupiony i jest z Nim związany przez zaangażowanie wierności. Można też powiedzieć, że bez wyjścia z Egiptu nie byłoby prawa Horebu (lub Synaju); bez wolności nie ma żadnej możliwości posłuszeństwa.

Czytamy stary testament.indd 82 2007-09-07 12:27:45

[...] Wyjście jest aktem pierwszorzędnym *par excellence*, jest wydarzeniem, przez które Izrael staje się Izraelem. Jest to akt pierwszy, który ustanawia lud w jego własnej istocie i jako taki jest porównywalny z aktem stworzenia człowieka. Jahwe przedstawia się, mówi, że jest tym, kto chciał Izraela i działał w taki sposób, aby ten ujawnił się jako lud wybrany indywidualnie, co oznacza, że Jahwe sam urzeczywistnia wolność swojego ludu.

Dar wolności jest podstawowy i pierwszorzędny: z nie-ludu Izrael staje się ludem, podobnie jak wyzwolony niewolnik staje się „człowiekiem", ponieważ może wybierać w sposób wolny, czy i kogo słuchać. Pan stwarza Izrael jako podmiot prawa, nadaje mu statut podmiotu osobowego, uznaje go jako swoje dziecko i pozwalając mu dojść do wolności dzieci, mówi do niego, aby był wolny.

Ważnym jest podkreślenie wielkości i wspaniałomyślności tego pierwotnego aktu. Dla zrozumienia sensu prawa potrzebny jest sens Dekalogu. Pan jest tym, który wyzwala. To oznacza, że daje swojemu ludowi możliwość kochania, a jednocześnie możliwość odrzucenia. Paradoksalnie będziemy mogli powiedzieć, że przez Wyjście Jahwe stworzył możliwość bycia odrzuconym, nieznanym, niezauważonym, opuszczonym. [...]

Podstawą Dekalogu, tym, co podtrzymuje ciężar przykazań, jest akt miłości pierwszej, jako taki całkowicie bezinteresowny. Przykazania nie są wcale rozumiane jako obowiązki wymagane przez Boga od człowieka, jako sposób odwdzięczenia się i odpowiedzi na Jego dar. Ten sposób postrzegania przykazania jest bardzo niepełny i całkowicie niesprawiedliwy co do zamysłów Boga. Bóg nie prosi człowieka, aby coś zrobił dla Niego, po tym jak On zrobił tyle dla człowieka. Dla siebie Bóg nie prosi o nic, nie może prosić o nic innego, co nie byłoby Bogiem. Jak mógłby Początek każdego życia wymagać czegoś dla siebie? Bóg rzeczywiście prosi o coś człowieka, lecz prosi dla niego. A tego, kogo stworzył, prosi i nakazuje wierność samemu darowi. Bóg kocha życie i pragnie, aby ta miłość była samą istotą człowieka. [...]

Nie będziesz miał innych bogów oprócz Mnie. Często uważa się, że jedną ze zdobyczy duchowych narodu hebrajskiego jest pewne i odważne głoszenie monoteizmu. [...] Dekalog można by wpisać w tę tradycję i byłby on fundamentalnym świadectwem doktryny religijnej, która odróżnia Izraela od innych narodów starożytnych, czyniąc go pierwszym świadkiem wiary monoteistycznej.

Dekalog jest jednakże słowem normatywnym, mniej podaje jakąś prawdę wiary, a bardziej wskazuje na drogę, jaką należy przejść, spo-

Czytamy stary testament.indd 83 2007-09-07 12:27:46

sób działania. Tym, co potwierdza jeszcze pierwsze słowo prawa, jest fakt, że Izrael nie powinien mieć żadnego innego bóstwa niż Jahwe. Bo tylko Pan jest wyzwolicielem, tylko On jest Początkiem życia. Ma tutaj miejsce wielkie objawienie i nie wystarcza wierzyć w Boga, choćby był jedynym. Należy koniecznie wierzyć w prawdziwego Boga, inaczej nieprawdziwa przynależność religijna będzie miała złe konsekwencje we wszystkich sferach egzystencji. Mieć Boga oznacza mieć odniesienie absolutne, obietnicę i obowiązek, które są w Jego objawieniu albo samej istocie boskiej. [...]

W każdym przypadku, pierwsze przykazanie nakazuje przynależność do Pana i tylko do Niego. [...] Historia narodu Izraela pokazuje, jak stała jest pokusa synkretyzmu, pomylenia, pomieszania i odwrócenia twarzy od prawdziwego Boga w stronę bogów fałszywych, uważania Jahwe za czarownika Baala, przechodzenie od jednego do drugiego, podobnie jak zmienia się partnerów w tańcu dworskim. [...] Pismo, a zwłaszcza teksty profetyczne mówią, że relacja przymierza między Jahwe a Izraelem jest porównywalna do małżeństwa. Jeśli naród (analogicznie każdy Izraelita) nie jest wierny jednemu małżonkowi, jego postępowanie jest niczym innym jak postępowaniem cudzołożnika albo prostytutki [...].

Nie można mieć innego boga niż Jahwe, traktować Go jak Baala albo Molocha, bo to są bóstwa, które żądają czegoś od swoich wyznawców (pożywienia lub nawet ofiary całopalnej z ich dzieci), aby mogli pozostać przy życiu. Nie zdając sobie z tego sprawy, człowiek czyni często sobie boga według zniekształconego obrazu, który pochodzi z jego niedoskonałego umysłu lub przestraszonego serca. Nie mieć innych bogów poza Panem oznacza, że nie należy ubóstwiać tego, co nie jest Bogiem, nie należy „wymyślać" ani wynajdować Boga chciwego i żądnego, przeciwnie, przyjąć w posłuszeństwie Pana życia pozwalając, aby Jego słowo pełne ducha zniszczyło fałszywy obraz i pokazało prawdziwe oblicze Boga żyjącego.

P. Bovati, *Księga Powtórzonego Prawa 1–11*, s. 57-61 (fragmenty)

Czytamy stary testament.indd 84 2007-09-07 12:27:46

13. Teologia Tory w Księdze Powtórzonego Prawa

Cel

- odkrycie miejsca i roli Prawa wewnątrz relacji Bóg – Izrael
- ustalenie znaczenia przykazania miłości Boga dla teologii Prawa
- retoryka „powtórzeń" w *Deuteronomium*

Lektura

P. Bovati, *Księga Powtórzonego Prawa 1–11* (RST), Wydawnictwo M, Kraków 1998, s. 20-23

Literatura dla zainteresowanych

N. Lohfink, *Pieśni chwały. Chrześcijanin a Stary Testament*, Wydawnictwo PAX, Warszawa 1982, s. 103-118 (rozdział „Prawo i łaska")

Problematyka spotkania

Księga Powtórzonego Prawa stanowi zapis serii mów, jakie Mojżesz wygłosił na równinie Moabu w przeddzień wejścia do ziemi obiecanej. Na podstawie informacji zawartych w samej księdze, *Deuteronomium* jawi się jako tekst przynoszący ostatnią wolę Mojżesza, stając się formą jego testamentu. Z punktu widzenia historii redakcji Księga Powtórzonego Prawa pozostaje w ścisłym związku z reformą religijną króla Jozjasza i „odnalezieniem" zwoju Prawa w świątyni jerozolimskiej w 622 r. przed Chr. Dyskusja na temat genezy tej księgi jest ciągle aktualna, jednak nie budzi wątpliwości fakt, iż nosi ona ślady długiej historii redakcji, która kulminuje w ruchu deuteronomistycznym, a ostatecznie finalizuje się w czasie wygnania. *Deuteronomium* nie jest tylko prostym kodeksem prawnym. Raczej intencją tej księgi jest nakreślenie teologii Prawa, które przynależąc do struktury przymierza, jest źródłem życia i błogosławieństwa dla Izraela. Odkrycie tego wymiaru Księgi Powtórzonego Prawa będzie przedmiotem proponowanego ćwiczenia.

Przebieg spotkania

1. Powtórzenia – główna figura retoryczna *Deuteronomium*

Nazwa *Deuteronomium* oznacza „drugie prawo". Tytuł ten został wzięty z Pwt 17,17, gdzie hebrajskie wyrażenie „kopia (odpis) prawa", które ma królowi cały czas towarzyszyć w jego rządach, zostało błędnie przetłumaczone przez *Septuagintę* jako „drugie prawo". Jest ono „drugie" w tym sensie, że stanowi powtórzenie „słowa przymierza", które zostało zawarte na Synaju, a zostało powtórnie wypowiedziane na równinie Moabu (por. Pwt 28,69). Ta idea powtó-

Czytamy stary testament.indd 85 2007-09-07 12:27:46

rzenia ma swoje odbicie w warstwie literackiej. Zauważa się powtórzenia wielu słów i wyrażeń, jak np. „ Słuchaj, Izraelu!" (5,1; 6,4; 9,1; 20,3), „miłować Pana" (6,5; 7,9; 10,12; 11,1; etc.), „całym swoim sercem i całą swoją duszą" (4,29; 6,5; 10,12; 11,13; 13,4; etc.). Podobnie powtarzane są całe zdania pełniące określoną funkcję retoryczną. Przykładem jest wprowadzenie danego przykazania przypomnieniem obietnicy i daru: „Gdy Pan, Bóg twój, wprowadzi cię do ziemi, o której przysiągł przodkom twoim...", zrobisz to i tamto (por. 6,10; 7,1; 11,29; 12,10; 17,14; etc.), czy też pozytywna perspektywa motywująca do zachowywania prawa: rób to czy tamto, „abyś żył długo i aby ci się dobrze powodziło na ziemi, która ci daje Pan, Bóg twój" (por. 4,1; 5,16; 6,2-3.18; 8,1; etc.).

Polecenie

Jaki jest cel powtarzania Prawa (por. 4,1-8)?

Jak powtarzane Prawo zmienia status jego aktualnego słuchacza (odbiorcy) (por. 5,1-5; 29,8-14)?

Co ma być ostatecznym celem powtarzania Prawa (por. 11,18-20; 30,11-14)?

2. Dynamika Prawa wpisana w przymierze

Deuteronomium kładzie szczególny nacisk na relację między Jahwe a Izraelem. Ta relacja budowana jest przez słowo, przysięgę, którą Jahwe wypowiada na Synaju. Ostatecznie to słowo („dziesięć słów") stanowi dokument przymierza, które mówi, że Jahwe jest Bogiem Izraela, a Izrael jest ludem Jahwe. Naród staje się miejscem historycznego objawienia się Boga. Każde przymierze w Izraelu może być zrealizowane na podstawie słowa. Ze strony Boga jest to obietnica, która angażuje Jego wierność, ze strony Izraela jest to prawo, któremu należy być posłusznym i przyjąć je z miłością.

Polecenie

Po zapoznaniu się z fragmentem wprowadzenia P. Bovatiego do Księgi Powtórzonego Prawa, odpowiedz na poniższe pytania:

Jaki związek zachodzi między prawem i proroctwem w *Deuteronomium*?

Jaki jest cel kultu wpisanego w strukturę przymierza?

Dlaczego Prawo winno być postrzegane przez Izrael nie jako zadanie, lecz jako dar?

W jakim sensie zachowywanie Prawa objawia ducha przymierza Boga z Izraelem?

3. „Będziesz miłował Pana, Boga twego" – pierwsze przykazanie *Deuteronomium*

Przedmiotem głównego przykazania w Deuteronomium jest bezpośrednio osoba Jahwe, Jego imię. Najbardziej znane sformułowanie tego przyka-

Czytamy stary testament.indd 86 2007-09-07 12:27:46

zania znajduje się w Szema Izrael: „Słuchaj, Izraelu, Pan jest naszym Bogiem – Panem jedynym. Będziesz miłował Pana, Boga twojego, z całego swego serca, z całej duszy swojej, ze wszystkich swych sił" (6,4-5). Powraca ono wielokrotnie w formie bardziej rozbudowanej, która wpisuje się w „schemat parenetyczny" (określenie N. Lohfinka; por. 10,12.15; 11,13.15.22; 13,4; etc.). Jest on stereotypowym, ekspresyjnym wezwaniem mającym na celu wpojenie posłuszeństwa prawu. Pierwsza część tego schematu jest wezwaniem ogólnym, które można streścić następująco: „Zachowaj (albo inne czasowniki odnoszące się do przestrzegania prawa) przykazania (albo inne rzeczowniki oznaczające prawo), które ja ci dziś daję (często jest tu odniesienie do prawodawcy i rozpowszechnienia nakazu). Druga część wskazuje natomiast na dobroczynne skutki zachowywania prawa, które zostają wyrażone w taki mniej więcej sposób: „byście długo żyli na ziemi, którą Pan przysiągł dać waszym przodkom (często wymienione ich imiona)". Powyższa struktura nie ma waloru tylko literackiego czy retorycznego, gdyż sama w sobie jest już nośnikiem podstawowej prawdy o prawie: zachowywanie prawa jest wyrazem miłości do Boga.

Polecenie

Zapoznaj się z Pwt 6,3-9; 11,12-13. Na bazie tych tekstów odpowiedz na następujące pytania:

Na podstawie czego można twierdzić, że nakaz miłości Boga wymaga totalnego zaangażowania się człowieka wobec Boga?

Dlaczego „miłość do Boga" nie ma w tych tekstach waloru tylko uczuciowego? Zwróć uwagę na synonimiczne wyrażenia czasownikowe w schemacie parenetycznym.

Dlaczego przykazanie miłości Boga jest „pierwszym/głównym" przykazaniem? Jaką funkcję pełni w stosunku do pozostałych praw?

W jakim sensie można uznać określenie „miłość do Prawa" jako podstawę duchowości *Deuteronomium*? Co jest wyrazem owej miłości do Prawa?

Duchowość Prawa w świetle *Deuteronomium*

Nie ma księgi w Starym Testamencie, która bardziej niż Księga Powtórzonego Prawa nadawałaby ważność pełnemu i doskonałemu zachowaniu prawa. Całe serce, cała dusza, wszystkie siły (4,29; 6,5; 10,12; 11,14; 13,4 itp.) są włączone w zgodę całego Izraela (1,1; 5,1; 11,6; 27,9 itp.) przestrzegania wszystkich przepisów (4,6.8; 6,2.24; 11,1 itp.). Definicja Izraela według przymierza mogłaby być następująca: Izrael jest ludem, który słucha, to znaczy jest posłuszny.

Czytamy stary testament.indd 87 2007-09-07 12:27:46

Tłumaczy się to w ten sposób, ponieważ Księga Powtórzonego Prawa, bardziej od innych ksiąg Starego Testamentu przypomina to, co się zdarzyło na górze Horeb (Synaj), uważając to za moment podstawowy w historii ludu Bożego (1,6; 4,10-19; 5,2-32; 9,8.10.11; 28,69). Należy zauważyć, że na świętej górze miało miejsce nie tylko ogłoszenie prawa (Dekalog), lecz że było tam również stworzenie historycznej kontynuacji przymierza poprzez instytucję „pośrednika", który zaniósł ludowi słowa Boga. Mojżesz (5,27) i „prorok jak Mojżesz" (18,16-19) będą stanowić w życiu Izraela wcielenie aktualizacji historycznej woli Pana. Podczas gdy inne narody są zmuszone do tego, aby dać posłuch temu, kto uprawiałby wróżby, gusła, przepowiednie i czary, [...] zwracały się do umarłych (18,10-11) – wszystko to wskazuje, że to nie jest Bóg, który mówi. W Izraelu lud jest powołany do tego, aby słuchał proroka, na usta którego Bóg kładzie swoje słowa (18,18), będące drogą życia (30,19). Prawo i proroctwo są w Księdze Powtórzonego Prawa ściśle związane. Obydwa przybierają kształt w fundamentalnym wydarzeniu na górze Horeb, obydwa też wymagają pośrednika ludzkiego, aby móc się zrealizować. W obu przemawia Bóg, który mówi, aby Jego naród, wybrany z miłości, żył.

Prawo jest słowem Bożym. Jako takie jest darem. Wszechmocny nie jest bowiem jak władca ziemski, który wchodzi w przymierze ze swoim wasalem dając mu swoją opiekę i wymagając jednocześnie dla własnej korzyści pewnej liczby usług ze strony tego, który otrzymał wspomożenie.

Z pewnością Księga Powtórzonego Prawa powtarza aż do znudzenia, że kraj posiadany przez Izrael jest wielkim darem obiecanym „ojcom" i przyznanym synom (1,20.25.35; 4,1.21.38.40 itp.). „Paragraf historyczny" to jest odniesienie do historii poprzedzającej zawarcie przymierza – zamyka się zawsze poprzez odniesienie do wejścia na ziemię, które jest darem płynącym wyłącznie z dobroci Pana. Lud wziął w posiadanie terytorium Kanaanu nie zdobywając go na skutek swojej potęgi materialnej (8,17-18), lecz otrzymując go po prostu, jakby Bóg dał mu go w ręce. [...]

Można by pomyśleć, że ziemia (z tym wszystkim, co reprezentuje) stanowi dar Boga *par excellence*, przez który powinno się wyrazić w zamian działanie człowieka i jego własny dar. Po wskazanym paragrafie historycznym, zakładającym pakt, idzie w następstwie imperatyw prawa, wymagającego od Izraelity działania, zaangażowania z jego strony w utrzymanie przymierza. Jednakże czasownik „dawać" (w tekście

Czytamy stary testament.indd 88 2007-09-07 12:27:46

hebrajskim *natan*), który w Deuteronomium za przedmiot ma zawsze „ziemię", jest użyty również dla określenia aktu nadania prawa Mojżeszowi (5,22; 9,10-11; 10,4) i przez pośrednictwo Mojżesza nadania go całemu Izraelowi (4,8; 11,32).

Ta wskazówka literacka mogłaby być niewystarczająca, gdyby nie było perspektywy bardziej ogólnej, podnoszącej walor prawa, ponieważ to ono przydaje mądrości i rozumu ludowi, czyniąc go wielkim i sprawiedliwym (4,6.8) i pozwala, aby żył i był szczęśliwy (5,32-33).

Należy jeszcze tutaj podkreślić jako coś ważnego dla teologii przymierza, że zaangażowanie wymagane przez Jahwe od swojego ludu ma być po prostu życiem i radością w życiu, które Bóg mu udzielił. Dla siebie samego Pan nie prosi o nic. Jeśli prosi o obchodzenie świąt czy oddawanie czci Jego Imieniu, to oznacza, że prosi Izraela o uznanie, że wszystko było dane, otrzymane za darmo i dlatego możliwe jest dzielenie się tym w radości z braćmi: „W to święto będziesz się radował ty, syn twój i córka, sługa twój i niewolnica, a także lewita, obcy, sierota i wdowa, którzy żyją w twoich murach" (16,14; por. również 12,7.12.18; 14,26;16,11; 26,11; 27,7).

Prawo jest zatem drogą życia, poznanie prawa jest dobrem drogocennym i łaską nieocenioną. Wysiłek pójścia tą drogą, nie wchodząc w inną ani nie błądząc – jak mówi Księga Powtórzonego Prawa – odpowiada temu samemu pragnieniu wobec bliźniego i tej samej postawie Pana wobec Izraela. Jahwe objawił się jako Bóg dobry i pełen czułości, Bóg, który kocha ubogich, cudzoziemców, bezbronnych. To samo uczucie, taka postawa powinny stać się prawem każdego Izraelity, a także strukturą życia cywilnego i religijnego ludu. To, co każdy otrzymał: wolność, ziemię, błogosławieństwo, powinno być przyjęte i ofiarowane: „A dar każdego będzie zależny od błogosławieństwa Pana, Boga twego, jakim cię obdarzy" (16,17). Ojciec w dzień szabatu daje dzieciom i swoim sługom tę samą wolność, ten sam „odpoczynek", który otrzymał od Pana (5,14). W taki sposób bogaty czyni uczestnikami błogosławieństwa Bożego, które otrzymał, ostatnich i ubogich biednych: otwórz szczodrze rękę swemu bratu uciśnionemu lub ubogiemu w twej ziemi (15,11.14; 16,10.27). Tym sposobem mówi Księga Powtórzonego Prawa – Izraelita będzie naprawdę trwał w duchu przymierza, przez które Bóg, „wymierza sprawiedliwość sierotom i wdowom, miłuje cudzoziemca, udzielając mu chleba i odzienia" (10,18).

Podane w terminach związku przymierza to, co przed chwilą zostało powiedziane oznacza, że ten sam duch i to samo działanie jednoczy Jahwe i Jego lud, tak że wszystko jest życiem, ponieważ wszystko jest

Czytamy stary testament.indd 89 2007-09-07 12:27:46

darem. Ten kierunek przymierza jest perspektywą miłości: od Pana do Izraela i od Izraela do „obcego", aby wypełniła się obietnica, którą Bóg uczynił Abrahamowi: „Przez ciebie będą otrzymywały błogosławieństwa ludy całej ziemi" (Rdz 12,3).

P. Bovati, *Księga Powtórzonego Prawa 1–11*, s. 20-23 (fragmenty)

Czytamy stary testament.indd 90 2007-09-07 12:27:47

Księgi historyczne

Czytamy stary testament.indd 91 2007-09-07 12:27:47

Czytamy stary testament.indd 92 2007-09-07 12:27:47

14. Teologia ziemi obiecanej w Księdze Jozuego

Cel

- ustalenie statusu ziemi w tradycji deuteronomistycznej, w Księdze Jozuego i w teologii Nowego Testamentu

Lektura

A. Fanuli, *Duchowość Starego Testamentu: tradycje historyczne*, w: *Duchowość Starego Testamentu*, red. A. Fanuli i in. (HD I), Wydawnictwo „Homo Dei", Kraków 2002, s.162-163

W. Janzen – R.S. Boraas, *Ziemia*, w: P.J. Achtemeier (red.), *Encyklopedia biblijna* (PSB), red. nauk. wyd. pol. W. Chrostowski, Wydawnictwo Vocatio, Warszawa 1999, s. 1374

W.B. Nelson, *Ziemia obiecana*, B.M. Metzger – M.D. Coogan (red.), *Słownik wiedzy biblijnej* (PSB), red. nauk. wyd. pol. W. Chrostowski, Wydawnictwo Vocatio, Warszawa 1999, s. 819

A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza (rozdziały 1–13). Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (NKB.NT I.1), Edycja św. Pawła, Częstochowa 2005, s. 197

Literatura dla zainteresowanych

W. Chrostowski, *Ziemia Izraela w ekonomii zbawienia i świadomości żydowskiej*, AK 82 (1990), nr 1, s. 63-76

Problematyka spotkania

Historii biblijnego Izraela nie da się zrozumieć bez uchwycenia jej w relacji do ziemi określanej geograficznie mianem Palestyny. Ten związek z ziemią jest uprzedni wobec zaistnienia Izraela jako narodu, gdyż obietnica tej ziemi leży na początku jego dziejów, łącząc się z osobą Abrahama (Rdz 12,1-3). Ziemia stanowi fundamentalny element przymierza Izraela z Bogiem, przez co obecność w tej ziemi była traktowana przez naród wybrany nie jako przypadek, lecz jako dar i zobowiązanie ze strony Boga. Posiadanie tej ziemi było potwierdzeniem Bożego planu zbawienia realizującego się w czasie i przestrzeni. Jednakże takie spojrzenie na ziemię obiecaną ulegało stopniowej zmianie, która przesuwała akcent z wymiaru materialnego ziemi na jej aspekt duchowy.

Czytamy stary testament.indd 93 2007-09-07 12:27:47

Przebieg spotkania

1. Deuteronomistyczna teologia ziemi

Dla teologii deuteronomistycznej historia Izraela była nierozerwalnie związana z ziemią, w efekcie czego dzieje Izraela w tej tradycji były w istocie dziejami ziemi obiecanej. Po lekturze tekstu A. Fanuliego odpowiedz na następujące pytania:

W jakim sensie ziemia obiecana jest dla Izraela darem, dziedzictwem, błogosławieństwem i pokojem (odpoczynkiem)?

Co jest warunkiem jej posiadania?

W jakim sensie można mówić za Fanulim o deuteronomistycznej teologii ziemi jako „świeckiej duchowości dóbr stworzonych"?

2. Miejsce ziemi w teologii Księgi Jozuego

Temat ziemi jest centralną osią Księgi Jozuego. Pierwszą część księgi stanowi historia podboju ziemi (rozdz. 1–12), druga zaś opowiada o jej podziale (rozdz. 13-21). Księga eksponuje bardziej wymiar teologiczny ziemi niż jej walor geograficzny. Mając na uwadze poczynione wyżej obserwacje odnośnie roli ziemi w tradycji deuteronomistycznej, oceń, w jakim stopniu wizja ziemi z Księgi Jozuego wpisuje się w tę teologię. W tym celu zapoznaj się z następującymi fragmentami księgi:

1,1-9: jaka jest geneza ziemi będącej własnością Izraela?

5,13-15: w czym zawiera się wyjątkowość ziemi Izraela?

23,1-11; 24,11-13: w jaki sposób nastąpiło zajęcie ziemi przez plemiona izraelskie?

14,1-5; 19,49-51: jaką sytuację między pokoleniami (klanami, rodzinami) izraelskimi stworzył podział dokonany przez Jozuego?

1,13.15; 11,23; 21,44; 22,4: jaki dar jest ostatecznie związany z posiadaniem ziemi?

3. O jakim posiadaniu ziemi mówi Jezus?

Wydaje się, że w Nowym Testamencie ziemia odgrywa znacznie mniejszą rolę niż w tradycji Starego Testamentu. Nie znaczy to, że w pismach nowotestamentalnych nie znajdą się teksty pozwalające na zbudowanie pewnej teologii ziemi.

Na podstawie cytowanych niżej opinii W. Janzena, W.B. Nelsona i A. Paciorka określ, jakie mogłyby być zasadnicze elementy takiej teologii. W czym różniłaby się ona od teologii ziemi obecnej w Starym Testamencie?

Czytamy stary testament.indd 94 2007-09-07 12:27:47

Ziemia jako Boży dar i zadanie dla Izraela

W Księdze Powtórzonego Prawa temat ziemi został potraktowany pod względem teologicznym bardzo szeroko i wzbogacony o cenne idee, dzięki czemu możemy tę duchowość nazwać „świecką" albo duchowością dóbr stworzonych. Przede wszystkim mówi ona, że ziemia została „obiecana ojcom przez Jahwe pod przysięgą" (również ich potomkom); wyrażenie to zostało powtórzone wiele razy, stając się przez to formułą techniczną deuteronomicznej terminologii (Pwt 1,8.35; 6,10.18.23; 8,1; 10,11-26,3; 31,7). Ziemia została więc nie tylko przyrzeczona, ale również „dana" przez tego samego Jahwe (Pwt 4,38; 11,31; 15,7 itd.). Ziemia dana jest również określona jako ziemia *nahălāh* (czyli dziedzictwo – Pwt 4,21; 15,4; 19,10 itd.). Każdy lud ma swoją ziemię; Izrael posiada Kanaan jako swe dziedzictwo, czyli ojcowiznę, o którą postarał się sam Bóg. Kanaan staje się teraz nieodzownym elementem tożsamości Izraela, podobnie jak jego przynależność do Jahwe. Poza tą ziemią nie ma on żadnej ostoi: „Jeśli będziecie czynić, co jest złe w oczach Jahwe, waszego Boga (...), prędko zostaniecie wytraceni z powierzchni ziemi, którą idziecie posiąść (...). Jahwe rozproszy was między narodami i mało was zostanie pośród obcych ludów" (Pwt 4,25b.26b.27).

Izrael otrzymał rozkaz wzięcia w posiadanie tej ziemi obiecanej i nadanej (Pwt 1,8.21; 3,18.20; 4,1.5; 5,31.33 itd.). Na temat tej ziemi będą wypowiadane liczne pochwały. Jest ona przede wszystkim „dobra" (*ṭôbāh*), co możemy oddać za pomocą jeszcze innych słów: „piękna, rozkoszna, urodzajna" (Pwt 1,25.35; 3,25; 4,21.22 [...]).

Określenie przyrzeczonej ziemi jako dobrej przywołuje na myśl taką samą charakterystykę stworzenia, które dopiero co wyszło z ręki Stwórcy (Rdz 1,31). Dobroć ta została określona w terminach typowych dla *Deuteronomium*, a wyrażających zdolność obfitego wydawania plonów: „ziemia opływająca mlekiem i miodem" (Pwt 6,3; 11,9; 26,9.15; 27,3 oraz w deuteronomicznych wstawkach z Wj 3,8.17; 33,3; Lb 13,7; 14,8; 16,13n; Joz 5,6). Bogactwo tej ziemi będzie dla Izraela znakiem Bożego błogosławieństwa (Pwt 28,3-5.8b). Również błogosławieństwo dotyczące płodności ziemi oraz istot na niej żyjących (zwierząt i ludzi) jest wyraźnym przypomnieniem błogosławieństwa początków (Rdz 1,22.28) i bogactwa rajskiego ogrodu (Rdz 2,8-14). Boże dary są dopełnieniem ludzkiej działalności. Nie zastępują jej, ale przyczyniają się do jej pełnej realizacji. Stworzenie jest tu widziane w sposób optymistyczny – jako dzieło i dar Boży. Kiedy człowiek je przyjmuje i posługuje się nim, to jest posłuszny pierwotnym planom Boga.

Czytamy stary testament.indd 95 2007-09-07 12:27:47

Ponieważ dar Boży jest dopełnieniem człowieka, dlatego też stworzenie dla Adama, a Kanaan dla Izraela są odpoczynkiem, niezmąconą radością i głębokim pokojem: „Jahwe, twój Bóg, zapewni ci spokój, wybawi cię od wszystkich twoich nieprzyjaciół w kraju, który Jahwe, twój Bóg, da ci w dziedzictwo" (Pwt 25,19; por. 12,9; 28,65).

Dar, dziedzictwo, błogosławieństwo, pokój – tym wszystkim będzie ziemia dla Izraela pod jednym wszakże warunkiem: że zachowa on przykazania Boga. [...] „Takie są prawa i nakazy, których będziecie przestrzegać w kraju, który wam dał Jahwe, Bóg przodków waszych, w posiadanie po wszystkie dni waszego życia na ziemi" (Pwt 12,1; 17,14n; 19,1; 21,1; 26,1).

Należy zwrócić uwagę na to, że Księga Powtórzonego Prawa umieszcza te słowa w ustach Mojżesza, który kieruje je do Izraela oczekującego na wejście do Kanaanu. W rzeczywistości on już jest w posiadaniu tej ziemi, ale ze względu na swą niewierność zaczyna tracić. Biorąc to pod uwagę, dopiero wtedy zrozumiemy całą argumentację księgi. Kanaan, dany już w przeszłości, jest teraz obiecany na nowo, lecz nie ojcom, ale całemu Izraelowi, jeśli ten nawróci się i przyjmie z nową wiernością słowo-prawo Jahwe. Historia staje się tu przyszłością, ale przyszłością złożoną w ręce człowieka: „Pilnie przestrzegajcie wykonania każdego polecenia, które ja wydaję dzisiaj, abyście żyli, rozmnażali się i weszli w posiadanie ziemi, którą Jahwe poprzysiągł dać waszym przodkom" (Pwt 8,1; 11,8n.18-21; 16,20 itd.).

A. Fanuli, *Duchowość Starego Testamentu: tradycje historyczne*, s. 162-163 (fragmenty paragrafu „Izrael osiedla się w Kanaanie: tematyka ziemi obiecanej i już ofiarowanej")

Jezus a starotestamentalna obietnica ziemi

Nie można zaprzeczyć jednak pewnemu uduchowieniu starotestamentowych motywów ziemi w Nowym Testamencie (np. Hbr 11,8--16.38-40). Czasami rzeczywistość darów Bożych, wyrażona w Starym Testamencie za pośrednictwem daru ziemi, w Nowym Testamencie jest przenoszona na osobę Jezusa. To Jezus, a nie studnia Jakuba, jest źródłem wody żywej (J 4,7-15); Jezus, nie zaś ziemia, jest dziedzictwem wierzącego (Ga 3,29-4,7), spełnieniem obietnicy danej Abrahamowi (Ga 3,15-18). Mimo to wezwanie do służenia Bogu „w duchu i w prawdzie" (J 4,23) nie jest zaproszeniem do wewnętrznie pojmowanej rzeczywistości wiary czy wiary należącej do innego świata, w którym ignoruje się kraje istniejące na mapie. Przeciwnie, stanowi odrzucenie tradycyj-

Czytamy stary testament.indd 96 2007-09-07 12:27:47

nych „świętych miejsc" i wezwanie do otwarcia się na nowe dzieła Boże, dokonujące się na realnej, ogólnoświatowej mapie.

W. Janzen – R.S. Boraas, *Ziemia*, s. 1374 (fragmenty)

Ziemia w teologii Listu do Hebrajczyków

W Nowym Testamencie małą uwagę przywiązuje się do geografii, ale obraz Ziemi Obiecanej jest symbolicznie wykorzystany w Liście do Hebrajczyków. Abraham jest wzorem dla chrześcijanina: podobnie jak on opuścił przez wiarę swój kraj ojczysty, poszukując nowego, tak chrześcijanie powinni szukać ojczyzny niebieskiej albo miasta niebieskiego, które Bóg przygotował dla nich (11,8-16).

List do Hebrajczyków nawiązuje też do wędrówki przez pustynię i do zajęcia Ziemi Obiecanej. Całe pokolenie nie mogło wejść do Ziemi Obiecanej z powodu buntu, nieposłuszeństwa i niewiary (3,7-19). Stąd przestroga, żeby nie zatwardzać, jak Izraelici na pustyni, serc przez oszustwo grzechu. List również sugeruje, że Jozue nie wprowadził ludu do prawdziwego odpoczynku (4,8-9); raczej Bóg daje odpoczynek tym, którzy są mu posłuszni i wierni. Autor zatem zachęca swoich czytelników do wejścia do owego odpoczynku, który łączy się nie z zajmowaniem czy zdobywaniem ziemi i radowaniem się osiągniętym w ten sposób pokojem, jak to czyniono wcześniej (Joz 11,23), lecz raczej z zaufaniem do czynów Boga i zaniechaniem własnych (Hbr 4,9-10).

W.B. Nelson, *Ziemia obiecana*, s. 819 (fragmenty)

Dar ziemi dla błogosławionych

Zgodnie z słowami pierwszego makaryzmu (Mt 5,3), łagodni mają odziedziczyć ziemię. Oczywiście, „ziemia" nie oznacza tu Palestyny (jak w Rdz 15,7; Pwt 4,38). Wyrażenie „ziemia" występuje tutaj w sensie duchowym, nie geograficznym. Podobnie jak królestwo Boże częściowo jest już obecne (4,17), a w takim razie jest rzeczywistością duchową, geograficznie nieoznaczoną, tak również „ziemia", którą mają odziedziczyć łagodni, nie oznacza konkretnie powierzchni ziemi. Obiecane dziedzictwo jest niczym innym jak uczestnictwem w przyszłym, choć w pewnym stopniu obecnym już królestwie Bożym.

A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza*, s. 197 (fragmenty)

Czytamy stary testament.indd 97 2007-09-07 12:27:47

15. Jozue – przewodnik ku ziemi obiecanej

Cel

- ustalenie retoryki przedstawienia postaci Jozuego w Księdze Jozuego
- zapoznanie się z deuteronomistycznym ujęciem relacji między Jozuem i Mojżeszem
- próba lektury typologicznej postaci Jozuego

Lektura

A. Tronina, *Jozue – Jezus. Biblijna typologia Zbawiciela*, VV 1 (2002), s. 50-53

Literatura dla zainteresowanych

A. Fanuli, *Duchowość Starego Testamentu: tradycje historyczne*, w: *Duchowość Starego Testamentu*, red. A. Fanuli i in. (HD I), Wydawnictwo „Homo Dei", Kraków 2002, s. 164-168 (rozdział „Jozue – klasyczna postać czasów zdobywania Kanaanu")

Problematyka spotkania

Księga Jozuego jako przynależąca do dzieła deuteronomistycznego miała za swoich odbiorców wspólnotę Izraela żyjącą w czasach reformy króla Jozjasza i wygnania babilońskiego. Intencją retrospektywnej wizji historii było między innymi wykazanie paraleli między osobą Jozuego a królem Jozjaszem: obaj żyją według Prawa Mojżeszowego, obaj obchodzą Paschę, obaj stawiają na zasadę sprawiedliwości i solidarności w życiu wspólnoty. Postać Jozuego pozostaje również w ścisłym związku z osobą Mojżesza. W Joz 1,1 Jozue jest przedstawiony jako „pomocnik (*mešārēt*) Mojżesza, sługi (*ʿebed*) Jahwe". Ta różnica w określeniu pozycji Jozuego względem Mojżesza ustępuje na końcu księgi, kiedy to Jozue również zostaje nazwany „sługą Jahwe" (24,29). Narrator opowiadając dzieje Jozuego dąży nie tylko do podkreślenia analogii między Jozuem i Mojżeszem, gdyż jego ostateczną intencją jest wykazanie, iż Jozue w jakimś stopniu przewyższył Mojżesza, szczególnie gdy uwzględni się fakt zajęcia ziemi obiecanej. Jej utrata w dobie wygnania babilońskiego sprawia, że Jozue jest odczytywany jako idealny przywódca, ale też jako idealny Izraelita, całkowicie wierny Jahwe, zaangażowany w realizowanie sprawiedliwości określonej przez Prawo.

Analiza wybranych tekstów z Księgi Jozuego będzie miała na celu uchwycenie tych elementów narracji, które czynią z Jozuego ideał wiary, postępowania i życia dla Izraelitów.

Czytamy stary testament.indd 98 2007-09-07 12:27:47

Przebieg spotkania

1. Przywództwo Jozuego w świetle Joz 1,1-9

W jaki sposób tekst ten ustala ciągłość między osobą Jozuego i Mojżesza?

Powołanie Jozuego jest związane z obietnicą ziemi. W jakiej relacji pozostają względem siebie Księga Powtórzonego Prawa i Księga Jozuego w świetle Pwt 11,24-25 i Joz 1,3-4?

Czym jest uwarunkowana obietnica daru ziemi (por. też Pwt 30,20)?

Jaką rolę w spełnieniu Bożej obietnicy ma odegrać Jozue? W jakim stopniu i w jaki sposób jego postać jest stylizowana na osobę króla (por. Joz 1,7-9 z Pwt 17,18-20; Joz 1,7 z 2 Krl 22,2; Joz 5,10-12 z 2 Krl 23,21-23)?

2. Jozue przywódcą przewyższającym Mojżesza

Szereg epizodów z życia Jozuego jest opowiedzianych w taki sposób, by były one nawiązaniem do analogicznych wydarzeń z historii Mojżesza. Do jakich zdarzeń z życia Mojżesza jest czyniona aluzja w Joz 5,13-15; 7,6-9; 20–21; 23–24? Określ ich punkty kontaktu z odpowiednimi tekstami Pięcioksięgu.

Nierzadko paralela między działaniem Jozuego i Mojżesza jest wyrażona przez sam tekst Księgi Jozuego. Jakie analogie między tymi postaciami zauważa się wewnątrz Joz 12,1-24 oraz wewnątrz Joz 13,1-33?

Księga Jozuego idzie jednak dalej i pragnie ukazać przywódcę, który będąc kontynuatorem Mojżesza, swoją osobą i osiągnięciami go przewyższył. Jaką argumentację na poparcie tego twierdzenia można znaleźć w Joz 8,30-35; 10,6-15; 24,31?

3. Jozue – figurą Jezusa

W tradycji rabinackiej Jozue pozostaje tylko wiernym uczniem Mojżesza. Relację między nimi oddaje ona obrazem słońca i księżyca (*bBabaBatra* 75b). Jozue przekazał tylko naukę Mojżesza. Podobnie jak blask księżyca objawia się dopiero po zachodzie słońca, tak i Jozue stał się pośrednikiem słowa Bożego dopiero po śmierci mistrza. Porównanie to zdaje się być, w opinii A. Troniny, reakcją na typologię chrześcijańską, w której Jozue, w przeciwieństwie do Mojżesza, stał się figurą Jezusa Chrystusa.

Zapoznaj się z dołączonym do ćwiczenia fragmentem artykułu lubelskiego biblisty i rozwiń następujące zagadnienia:

– typologiczna wykładnia Księgi Jozuego w Liście do Hebrajczyków;
– typologia Jozuego w innych pismach Nowego Testamentu;
– lektura typologiczna Księgi Jozuego u ojców Kościoła.

Czytamy stary testament.indd 99 2007-09-07 12:27:47

Typologiczna interpretacja Księgi Jozuego

Typologia Jozuego pojawiła się stosunkowo późno, gdy trwał już konflikt chrześcijaństwa z judaizmem. W Nowym Testamencie Prawo Mojżesza traci swą dotychczasową pozycję. Według św. Pawła historia Mojżesza i wydarzenia na pustyni były „zapowiedzią rzeczy przyszłych", a spisane zostały „ku pouczeniu nas, których dosięga kres czasów" (1 Kor 10,11). To samo dotyczy roli Jozuego; w kazaniu Szczepana jest on wspomniany tylko mimochodem (Dz 7,45). Dzieje następcy Mojżesza są zapisane także dla nas, aby ukazać moc wiary. „Przez wiarę upadły mury Jerycha, gdy je obchodzili dokoła w ciągu siedmiu dni. Przez wiarę nierządnica Rachab nie zginęła razem z niewierzącymi, bo przyjęła gościnnie wysłanych na zwiady" (Hbr 11,30-31). List do Hebrajczyków jest jedynym tekstem Nowego Testamentu, który szkicuje antytezę Jozue – Jezus (4,8.14): Jozue nie wprowadził Izraelitów do „odpoczynku"; Jezus, Syn Boży, „dotarł do niebios". Zauważamy, że akcent został tu przesunięty na pozytywny wymiar zbawienia: „odpoczynek" (*katapausis*). W greckim tekście Księgi Jozuego idea odpoczynku pojawia się tylko w formie czasownikowej (*katapauo*: Joz 1,1,13.15; 3,13; 10,20; 11,23; 21,44; 22,4; 23,1); List do Hebrajczyków przez ośmiokrotne użycie terminu *katapausis* w tej jednej perykopie (Hbr 3,11-4,11) zwraca uwagę na kluczowe znaczenie tego tematu.

Poza Listem do Hebrajczyków trudno dopatrzyć się w Nowym Testamencie śladów typologii Jozue – Jezus. Wśród ewangelistów synoptycznych pewne jej elementy można znaleźć u św. Mateusza. Ewangelista ten, wplatając w rodowód imię Rachab nierządnicy (Mt 1,5), chciał przypuszczalnie podkreślić uniwersalizm zbawienia, które zapowiada już imię Jezus (Mt 1,21). Apokalipsa św. Jana wykorzystuje motywy Księgi Jozuego, zwłaszcza w centralnej sekcji siedmiu trąb (8,6-15,8). Całą jej strukturę teologiczną można oprzeć na motywie „wojny świętej". Brak w niej jednak rozwinięcia paralel pomiędzy Jezusem a Jozuem, którego imię nie występuje nawet w tekście. Łatwiej dostrzec strukturę typologiczną czwartej Ewangelii, choć i tam nie pojawia się imię Jozuego. Luterański egzegeta Harald Sahlin zwrócił uwagę na powiązanie między chrztem Jezusa w Jordanie a wejściem Jozuego do Ziemi Obiecanej. Co więcej, w oparciu o tę typologię (poświadczoną już u Orygenesa w komentarzu do Janowej Ewangelii), podkreśla on jeszcze inny epizod symbolicznej Ewangelii św. Jana. Chodzi o scenę wskrzeszenia Łazarza (J 11). Scena ta zaczyna się uwagą, że Jezus „udał się za Jordan, na miejsce, gdzie Jan poprzednio udzielał chrztu" (10,40). Na wiadomość o cho-

Czytamy stary testament.indd 100 2007-09-07 12:27:48

robie przyjaciela, Jezus trzy dni zwleka z przyjściem na pomoc, a na koniec stwierdza, że idzie go obudzić. Kiedy uczniowie zrozumieli, że mówił o śmierci, Tomasz Didymos zachęca współuczniów: „Chodźmy także i my, aby razem z Nim umrzeć" (J 11,16). Otóż Sahlin dostrzega tu nie tylko typologię Jezusa jako nowego Jozuego, lecz także symbolikę chrztu chrześcijan. Przejście Jordanu pod wodzą Jozuego stanowi figurę zarówno zmartwychwstania Łazarza, jak i sakramentu chrztu.

Interpretacja ta znajduje mocne uzasadnienie w tradycji patrystycznej. Tu także symbolika imienia Jozue – Jezus odgrywa istotną rolę w rozwijaniu typologii. Nawiązują do niej już najstarsze komentarze patrystyczne. Pierwszym świadectwem jest apokryficzny *List Barnaby* (ok. 130 r.), który wykorzystuje judaistyczną tradycję o zmianie imienia Ozeasz na Jozue. „Mówi więc Mojżesz do Jezusa syna Nawe, nadając mu to imię w chwili, gdy posyła go dla zbawienia kraju: Weź w ręce księgę i napisz, co mówi Pan: u kresu dni Syn Boży wyrwie z korzeniami cały dom Amaleka. Oto znowu objawiony w cielesnej zapowiedzi Jezus, nie syn człowieka, ale Syn Boga". Cały ten fragment (XII 8-9) stanowi parafrazę opisu walki Jozuego z Amalekitami (Wj 17), którzy już w ówczesnym judaizmie symbolizują moce diabelskie. Jozue syn Nuna jest więc zapowiedzią prawdziwego Zbawiciela, Syna Bożego, który „zbawi swój lud od jego grzechów" (Mt 1,21).

Św. Justyn w *Dialogu z Tryfonem* wielokrotnie nawiązuje do tego imienia, którego pierwsze litery zapożyczył Mojżesz z imienia Jahwe. Warto przytoczyć tu fragment dyskusji chrześcijańsko-żydowskiej. „Jezusa, jak już często powtarzałem, tego samego, który nazywał się Auses (Ozeasz), a którego razem z Kalebem wysłano do Kanaan na zbadanie tej ziemi, Mojżesz nazwał Jezusem. Ty zaś nie pytasz o to, dlaczego tak uczynił (...)! A zatem o Chrystusie nic nie wiesz, a jeśli czytasz, nie rozumiesz (...). A nie tylko imię jego zostało zmienione, ale ponadto stał się następcą Mojżesza i sam jeden spośród wszystkich swych rówieśników, co wyszli z Egiptu, wprowadził do ziemi świętej lud, który pozostał. I jak do ziemi świętej lud wprowadził właśnie on, a nie Mojżesz, i jak on tę ziemię losem rozdzielił między tych, którzy z nim razem do niej weszli, tak Jezus Chrystus naród rozproszony z powrotem przywiedzie i każdemu dobrą przydzieli ziemię, tylko nie w ten sam sposób. Tamten bowiem dał im dziedzictwo chwilowe, jako że nie był Chrystusem – Bogiem, ani Synem Bożym. Ten natomiast, po świętym zmartwychwstaniu da nam posiadłość wiekuistą" (113,1-4).

Pierwszym, który wydał pełny komentarz do Księgi Jozuego (zachowany tylko w przekładzie łacińskim) był Orygenes. Od pierwszej

Czytamy stary testament.indd 101 2007-09-07 12:27:48

strony swego dzieła stwierdza on, że „księga ta nie tyle opowiada o czynach syna Nawego, co raczej maluje nam tajemnice dotyczące Pana mojego, Jezusa. To On bowiem po śmierci Mojżesza przejął władzę, to On dowodzi wojskiem i walczy przeciwko Amalekowi, oraz – co symbolizowały wyciągnięte ręce na górze – mówi nam o tym, że «zawiesił na swym krzyżu w tryumfie Zwierzchności i Władze w sobie samym» (Kol 2,14n)" (1,3). „Jezus zajął miejsce Mojżesza i otrzymał zwierzchnictwo – i to nie Jezus syn Nawego, lecz Jezus, Syn Boży" (11,1). Cała więc Księga Jozuego staje się odtąd prefiguracją zbawczego dzieła Chrystusa. Prawo Mojżeszowe musi ustąpić wobec krzyża naszego Pana Jezusa.

A. Tronina, *Jozue – Jezus*, s. 50-53

Czytamy stary testament.indd 102 2007-09-07 12:27:48

16. Perswazyjny walor narracji o Deborze i Jael w Sdz 4–5

Cel

- analiza narracyjna Sdz 4–5
- problem oceny moralnej bohaterów biblijnych narracji

Lektura

M. Navarro Puerto, *Księga Jozuego, Sędziów i Rut* (RST), Wydawnictwo M, Kraków 1999, s. 99-103

Literatura dla zainteresowanych

W. Pikor, *Święta wojna w Biblii: ludzka ideologia czy Boża wola?*, StBob 5 (2005), nr 2, s. 21-44

Problematyka spotkania

Szereg postaci pojawiających się Piśmie Świętym może wywoływać u współczesnego czytelnika sprzeciw wobec ich sposobu postępowania. W dyskusji nad świętością Biblii J. Kudasiewicz podkreśla, iż „przedstawiając prawdziwego i pełnego człowieka, nieraz z brutalnym realizmem, Biblia pokazuje jego bohaterską wielkość i świętość, ale również jego nędzę i grzech, jego dźwiganie się z dna upadku na wyżyny moralności”[29]. Te słowa mogą stanowić komentarz do Księgi Sędziów, która jest zapisem historii Izraela widzianego nie tylko jako zbiorowość, ale przede wszystkim jako pojedyncze osoby, poprzez które ta historia się staje. Ich postawa wymyka się jednoznacznej ocenie, gdyż narracja przełamuje ludzkie schematy wartościowania. Bohaterowie są postaciami złożonymi, ich natura jest bardzo skomplikowana, momenty słabości przeplatają się z chwilami heroizmu. Wreszcie w ich życiu zauważa się obecność Boga, który nie rezygnuje w swojej miłości z człowieka obciążonego grzechem, lecz czyni go uczestnikiem swojego planu zbawienia.

W tej historii bosko-ludzkiej pojawiają się też kobiety, które nie stanowią tylko tła dla działania mężczyzn (np. historia Samsona), lecz z woli Bożej same stają się protagonistkami dziejów zbawienia, przejmując od mężczyzn inicjatywę wybawienia Izraela. Najwyraźniej widać to w osobie Debory, która zostaje nazwana „matką Izraela” (Sdz 4,7). W opowiadaniu o pokonaniu wojsk Sisery zasadniczą rolę odgrywa jednak kobieta, Jael, która paradoksalnie nawet

[29] J. Kudasiewicz, *Biblia, historia, nauka. Rozważania i dyskusje biblijne*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1987, s. 63.

Czytamy stary testament.indd 103 2007-09-07 12:27:48

nie ma korzeni hebrajskich (jako żona Chebera Kenity jest Madianitką, por. Sdz 1,16; 4,11). W ćwiczeniu wykorzystane zostaną elementy analizy narracyjnej dla scharakteryzowania tych dwóch postaci kobiet, by w ten sposób odczytać prawdę o człowieku, jaką przez ich życie chce objawić Bóg.

Przebieg spotkania

1. Dynamika ruchu jako charakterystyka postaci występujących w Sdz 4–5

Dzieje Debory i Jael splatają się w momencie, w którym plemiona izraelskie osiadłe w Galilei i w górach Efraima musiały stawić czoła Kananejczykom dowodzonym przez Siserę. Decydująca rozgrywka ma miejsce w dolinie Jizreel. Pokonanie Sisery częściowo tylko jest dziełem Baraka stojącego na czele wojowników izraelskich, gdyż w kluczowych momentach tej konfrontacji pojawią się Debora i Jael, które okazują się być mądrzejsze i dzielniejsze od mężczyzn.

Opozycja między postawą kobiet i mężczyzn, zarysowana w tym opowiadaniu bardzo dyskretnie, a przy tym sugestywnie, jest budowana konsekwentnie przez czasowniki ruchu. Analiza tej warstwy narracji pozwoli na określenie wielkości Debory i Jael w skontrastowaniu ich ruchu z kierunkami przemieszczania się Baraka i Sisery.

Polecenie

Zapoznaj się z fragmentem komentarza M. Navarro Puerto, a następnie w oparciu o występujące w Sdz 4–5 czasowniki ruchu:

- określ dynamikę działania Debory, Jael, Baraka i Sisery;
- wskaż przestrzeń, w którą ta dynamika jest wpisana;
- wyjaśnij, w jakim sensie narracja czyni z Jael „dublera literackiego" dla Debory, zaś z Baraka „towarzysza" Debory, a z Sisery „antagonistę" wobec Jael[30].

2. Rewizja stereotypów kulturowo-religijnych

Walka Izraela z Kananejczykami opowiedziana w Sdz 4–5 wpisuje się w schemat „świętej wojny". Ten typ narracji w Biblii nie ma na celu uświęcenia wojny, ani też nie wykorzystuje instrumentalnie osoby Boga dla usprawiedliwienia zbrodni. Charakterystyczną cechą tego rodzaju opowiadania

[30] Powyższe określenia postaci występujących w narracji pochodzą z narratologii, która poprzez te i inne określenia próbuje opisać rolę, jaką dani bohaterowie odgrywają w rozwoju akcji (por. H. Witczyk, *Czytelnik jako współ-kreator postaci*, w: *Język Biblii. Od słuchania do rozumienia*, red. W. Pikor [StBib 11], Kielce 2005, s. 77-78.83-84).

Czytamy stary testament.indd 104 2007-09-07 12:27:48

jest pojawiający się, na skutek zabiegów redakcyjnych, komentarz teologiczny w pierwotnej narracji o potyczkach Izraelitów z nieprzyjaciółmi. Jest on wyrazem rosnącej świadomości Izraelitów, iż ich egzystencja, również sukcesy na płaszczyźnie militarnej, byłyby niemożliwe bez obecności pośród nich Boga.

a) Rekonstrukcja bitwy Baraka z Siserą

Opis walki Izraelitów z Kananejczykami ma formę narracyjną (Sdz 4,12-16) i poetycką (5,19-22). Spróbuj na bazie tych dwóch fragmentów odtworzyć przebieg ich starcia u stóp góry Tabor nad potokiem Kiszon w dolinie Jizreel.

Jaka taktyka dała zwycięstwo Izraelitom (por. 4,12.14)?

Jaka pogoda towarzyszyła tej potyczce (por. 5,2-21)?

Dlaczego Sisera i jego wojownicy musieli „zeskoczyć z rydwanów" (5,15)? W jaki sposób wpłynęło to na dalszy przebieg bitwy?

b) Strategia ludzka i boska

Kto poprowadził plemiona izraelskie do zwycięstwa? Komu narrator przypisuje zwycięstwo?

W jakim sensie Debora jest „matką" tego sukcesu?

Dlaczego jest ona nazwana „prorokinią" (4,4)?

Jaką rolę w tej potyczce odegrało Boże słowo?

c) Rola kobiet

Wspomniana wyżej przestrzeń otwarta, symbol aktywności publicznej, zarezerwowana dla mężczyzn, staje się płaszczyzną działania kobiet. Również przestrzeń zamknięta, symbol prywatności właściwej kobiecie, nie jest elementem krępującym jej działanie.

W jaki zatem sposób opowiadanie rewolucjonizuje stereotypowe spojrzenie na rolę kobiet w społeczności izraelskiej?

Znajdź w innych miejscach Biblii hebrajskiej podobne sytuacje, w których to kobiety odegrały decydującą rolę w obliczu zagrożenia dla Izraela.

W jakim stopniu narracja zmienia stereotypowe ujęcie mężczyzny i kobiety oraz relacji między nimi? Zwróć szczególną uwagę na spotkanie Jael z Siserą.

3. Cele retoryczne Sdz 4–5

Złamanie powyższych stereotypów następuje poprzez zmianę punktu widzenia przez czytelnika, któremu zostaje zaproponowana nowa perspektywa patrzenia na życie i oceniania go. Decydującą rolę odgrywa zatem punkt widzenia narratora, który prowadzi czytelnika przez historię.

Jakie wartości proponuje narrator w toku swojego opowiadania czytelnikowi? Jakie uczucia pragnie wzbudzić w lektorze wobec postaci występujących w Sdz 4–5?

Czytamy stary testament.indd 105 2007-09-07 12:27:48

Co stanowi dla Debory wartość orientującą jej życie i działanie? Na ile Debora odsłania swoje wnętrze, swoje uczucia i myśli? Jaki jest cel jej pieśni z Sdz 5?

Kontrowersje może wzbudzać czyn Jael. Dlaczego jest ona mimo to „błogosławiona wśród niewiast" (5,24)? Działa ona sama – czym jest to spowodowane i dlaczego może to być nie tylko źródłem jej usprawiedliwienia, ale też podstawą do krytyki mężczyzn?

Dynamika ruchu w Sdz 4–5

Sdz 4,4 przedstawia potrójną charakterystykę Debory: prorokini, małżonki i sprawującej polityczną i religijną funkcję sędziego. Debora jest zamężna, podane jest imię jej męża, jednak nie pojawia się on już ponownie w dalszej części opowiadania. Nic nie mówi się o jej potomstwie. A to interesujące, gdyż w poemacie zostaje jednak nazwana matką Izraela. Ten fakt rzuca znaczące światło na sens macierzyństwa w Izraelu, w kontraście z najbardziej powszechnym sposobem rozumienia, który odnosił się wyłącznie do macierzyństwa fizycznego. Uczynić z Debory matkę Izraela, to stawiać ją na poziomie patriarchów. W Sdz 4,5 narrator dodaje ciekawe wskazanie miejsca: posiadała palmę, rosnącą w strategicznym miejscu, która była znana pod jej imieniem: Palma Debory. Pod tą palmą zasiadała, aby czynić sprawiedliwość, zarządzać i rozwiązywać konflikty wśród ludu. Miejsce owo leżało pomiędzy dwoma innymi ważnymi miejscami, Rama i Betel, było też centrum, do którego przybywali ludzie, aby rozsądzać swe sprawy. Paradoksalnie – zaraz wyjaśnimy znaczenie tego paradoksu – przedstawiono Deborę sprawującą swą funkcję statycznie: na siedząco.

W Sdz 5,7, kiedy w jej własnych ustach pojawia się zdanie: aż powstała Debora, powstała jako matka w Izraełu, zastosowany zostaje czasownik, którego używa się mówiąc o świtaniu, wschodzie słońca, o porannym wstawaniu. Osoba, postać i znaczenie Debory przynależą do początków ludu. W ten sposób zbudowany zostaje pierwszy kontrast pomiędzy fizyczną pozycją Debory, która siada, aby sprawować swój urząd, a dynamicznym znaczeniem jej postaci i działania, wstającej i wschodzącej niczym słońce, aby oświecać Izraela.

Opowiadanie, które przynoszą te dwa rozdziały, obraca się wokół czterech wspomnianych wyżej, a pozostających we wzajemnych stosunkach osób: dwóch kobiet, Debory i Jaeli, i dwóch mężczyzn, Baraka i Sisery. Ich imiona, jak często w Biblii, są znaczące. Debora oznacza pszczołę, Barak znaczy promień, a Jael tyle, co kozica. Są to imiona

Czytamy stary testament.indd 106 2007-09-07 12:27:48

z lekka ironiczne, zwłaszcza jeśli chodzi o Baraka, ponieważ w całym opowiadaniu naszkicowany jest jako postać niezdecydowana i słaba, niekoniecznie jako promień. [...] Pary bohaterów mają niektóre cechy wspólne. Te znaczące paralelizmy łączą obydwie kobiety i obydwu mężczyzn. Dla charakterystyki postaci narrator ucieka się do dwóch środków: przestrzeni i czasowników ruchu.

Przestrzeń a ruch Debory i Jael

Przestrzeń Debory i Jaeli wyznaczona jest przez słówko *pod*. Palma, pod którą Debora sprawuje swój urząd i namiot, pod którym Jael dokona swego czynu. (Owo *pod* ma związek z wyrażeniem *żona kogoś*). Palma charakteryzuje Deborę, zaś słowo i ręka charakteryzują Jaelę. A obok *pod* pojawia się *na zewnątrz i wewnątrz*, które charakteryzują działanie obu. Debora zawsze jest na zewnątrz, na wolnym powietrzu, podczas gdy Jael swoje miejsce ma wewnątrz namiotu. *Otwarta* przestrzeń i przestrzeń *zamknięta*, przestrzeń *publiczna*: polityka, wojna, interesy oraz przestrzeń *prywatna* relacji międzyosobowych, spokój, codzienność (przykrycie kocem, podanie kubka mleka). Dwie połączone ze sobą przestrzenie, które wzajemnie się neutralizują, łamiąc stereotypy. A przy nich *między*, jako miejsce zbiegu i styczności w działaniach Debory, która sprawowała sądy *między* Rama i Betel oraz *między* namiotu Chebera, męża Jaeli, o którym z wyprzedzeniem mówi się w Sdz 4,11, znajdującego się pomiędzy dwoma wezwaniami: Baraka (4,10) i Sisery (4,13).

Równie znaczący jest ruch i zmiany miejsca, w których uczestniczą te kobiety. Postać Debory staje się w opowiadaniu dynamiczna dzięki dwóm zmianom miejsca: z *zasiadającej* (4,5) w sytuacji codziennej, przemienia się w *powstającą* (4,9) w sytuacji pełnej napięcia i jednostkowej. A po *powstaniu* zaczyna iść z Barakiem i wojskiem Izraela, potem *podnosi* samego Baraka, dodając mu odwagi w jego obawach i tchórzostwie (4,14). Zaś postać Jaeli wykonuje ruchy w linii prostopadłej, najpierw ze środka na zewnątrz (wychodzi na spotkanie Sisery), potem znowu do środka, następnie z dołu do góry (przykrywa go kocem, daje mu pić i wstaje, aby go zabić), i znów na dół (gdy dokonuje zabójstwa) (4,18-22). Zaprzecza skromnym możliwościom przestrzeni, którą dysponuje, dzięki bogatej grze wykonywanych przez siebie ruchów, mających na celu zabicie wroga (wroga Debory i Izraela, nie zaś jej męża Chebera). [...]

Przestrzeń i ruch Baraka i Sisery

Podobnie jest z mężczyznami. Barak udaje się pod palmę Debory nie z własnej inicjatywy, ale dlatego, że przysłała po niego Debora,

Czytamy stary testament.indd 107 2007-09-07 12:27:48

która z kolei otrzymała słowo od Jahwe. Jego wejście pod palmę będzie jakby *zejści*em, a ruch ten oznacza *uniżenie*, jak we wspaniałej metonimii z końca opowiadania (4,23): tak Bóg uniżył Jabina, kiedy w godny podziwu sposób kończy się relacja o tym, co Barak sam zobaczył, jego *poniżeni*e za sprawą kobiety. Barak jest postacią bojaźliwą, potrzebującą zachęty, *podniesienia*, nie wykazującą inicjatywy, jeśli nie jest do niej popychany. To Debora dodaje mu ducha, prowokuje i mówi doń: wstań (4,14). A obok tego inercyjnego ruchu opadania, pojawia się bieganie, jednak w błędnym kierunku. Barak ściga hufce Sisery, a przede wszystkim samego Siserę, sądząc, że dopadnie go żywego. Goni za zwycięstwem i sławą, aby je sobie przywłaszczyć, a spotyka Siserę martwego, który zgodnie ze słowem Debory (Boga) zginął z ręki kobiety.

Sisera jest typowym bohaterem, który jest stopniowo i całkowicie upokarzany. Sądzi, że jest w stanie skończyć z Izraelem i ma już plany, jak tego dokonać. [...] Dokonuje jednak *trzech ruchów w dół* czy *zejść*, które ponownie okazują się fałszywe, zaś on bierze je za pewne. Owo pierwsze *zejście* nad potok jest, chociaż on nie zdaje sobie z tego sprawy, ruchem fałszywym. W znaczeniu przenośnym opowiadanie przytacza historię kogoś zuchwałego, kogo Bóg oczekuje *na dole*. Drugi fałszywy ruch to *zejście* z rydwanu: Sisera ucieka również w błędnym kierunku i nie wie, jaka kobieta na niego czeka, ani że, jak gdyby w tle, staje inna kobieta, która także, w imieniu Pana, przygotowała swe plany (4,15.17).

W namiocie Jaeli wykonuje swój ostatni fałszywy ruch: kładzie się *na ziemi*. Do tejże ziemi przygwoździ go Jael, w geście o szerokim znaczeniu symbolicznym. Tekst mówi o jego postawie jako o upadku, wraz z całym znaczeniem, którego wyraz ten nabiera w kontekście – o upadku i poniżeniu. Rzeczywiście, poniżenie nie może być większe, Sisera padł na ziemię, przykuty do niej palikiem, padł z ręki kobiety.

M. Navarro Puerto, *Księga Jozuego, Sędziów i Rut*, s. 99-103 (fragmenty)

Czytamy stary testament.indd 108 2007-09-07 12:27:49

17. Religia Izraela w epoce sędziów (Sdz 2,1–3,6)

Cel

- charakterystyka religii izraelskiej w epoce przedmonarchicznej
- rekonstrukcja deuetronomistycznej oceny wiary Izraelitów w Księdze Sędziów.

Lektura

J. Warzecha, *Historia dawnego Izraela*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2005, s. 124-129

Literatura dla zainteresowanych

A. Caquot, *Religia w Ugarit*, w: *Świat Biblii*, red. A. Lemaire, Wydawnictwo Ossolineum, Wrocław – Warszawa – Kraków 2001, s. 200-204

H. Cazelles, *Ugarit i Biblia*, w: *Świat Biblii*, s. 205-207

Problematyka spotkania

Izrael w czasach sędziów stanowił społeczność plemienną, którą można nazwać segmentaryczną. Była ona egalitarystyczna i nie posiadała centralnej władzy. Niezbędne minimum instytucjonalizmu służyło trwaniu rodzin i rodów. Ważnym spoiwem była w tym kontekście religia. Jej kształt i rola w okresie sędziów będzie przedmiotem zainteresowania proponowanego spotkania.

Przebieg spotkania

1. Wiara plemion izraelskich w czasie zajmowania Kanaanu

Mimo różnorodności hipotez wyjaśniających sposób zajęcia Kanaanu przez Izraelitów przybyłych z Egiptu, można stwierdzić, iż grupa ta wywarła największy wpływ na kształtowanie się wiary plemion izraelskich w tym czasie. Pisze o tym obszernie J. Warzecha. Na bazie jego opracowania podejmij następujące pytania:

W jaki sposób i pod wpływem jakich czynników doszło do zmian w religii Izraela przedmonarchicznego?

Dlaczego doświadczenie Boga będące udziałem grupy Izraelitów przybyłych z Egiptu było atrakcyjne dla pozostałych plemion izraelskich?

Jak prezentowała się religia kananejska w tym okresie? Jaki wpływ mogła ona wywrzeć na kształt wiary Izraelitów?

Czytamy stary testament.indd 109 2007-09-07 12:27:49

Dlaczego kult izraelski z epoki sędziów próbuje się określać mianem „polijahwizmu"?

2. Rola religii w okresie sędziów

Religia w Izraelu przedmonarchicznym odegrała ważną rolę w formowaniu ustroju Izraela. Wykorzystując fragment książki J. Warzechy, wskaż przyczyny, dla których można widzieć w religii czynnik umacniający egalitarystyczne i decentralistyczne tendencje wśród plemion izraelskich.

W jaki sposób wiara w Jahwe wywarła wpływ na teologiczną interpretację działań wojennych plemion izraelskich?

Dlaczego w epoce sędziów nie było warunków dla ustroju monarchicznego? Jaki wpływ na taki stan rzeczy miała wiara?

3. Deuetronomistyczna interpretacja sytuacji religijnej w Izraelu przedmonarchicznym

Schematyczny zapis historii zawartej w Księdze Sędziów znaleźć można w deuteronomistycznych summariach w 2,1–3,6, które przynoszą teologiczną ocenę wydarzeń tamtego czasu. Prezentowane tam retrospektywne spojrzenie na okres sędziów jest w znacznym stopniu wyrazem założeń reformy deuteronomistycznej realizowanej przez króla Jozjasza (641–609 przed Chr.).

Wskaż w Sdz 2,1–3,6 informacje o zobowiązaniach, jakie Bóg nałożył na Izraelitów z racji zawartego z nimi przymierza.

Znajdź w tym tekście zdania mówiące o faktycznej postawie religijnej Izraela w omawianym okresie.

W jaki sposób Izraelici sprzeniewierzyli się zakazom, które później zostały ujęte w formę prawną przez Pwt 6,13-16; 7,1-4.25-26? Dlaczego podkreśla się konieczność zniszczenia przedmiotów kultu kananejskiego?

W Księdze Sędziów powraca wielokrotnie oskarżenie przeciwko Izraelitom o służenie obcym bogom. Jaka treść kryje się za metaforą „uprawiania nierządu z obcymi bogami" (2,17)? Jaka jest geneza tego obrazu? W jaki sposób mógł on się przekładać na praktyki kultowe?

W oparciu o jakiś słownik biblijny ustal tożsamość bóstw kananejskich noszących imiona Baala i Asztarte. Dlaczego akurat te bóstwa budziły takie zainteresowanie Izraelitów?

W jakich innych miejscach Biblii hebrajskiej baalizacja kultu stanowi przedmiot krytyki prorockiej (np. Eliasz, Ozeasz)?

Czytamy stary testament.indd 110 2007-09-07 12:27:49

Religia w czasach sędziów

Składająca się z rolników i pasterzy ludność nosi nazwę „Izrael". Jej znaczenie nie jest pewne. Najprawdopodobniej jednak brzmi: „Bóg (El) panuje" lub „Niech Bóg (El) panuje". Nastawiona zdecydowanie przeciw centralnej – zewnętrznej czy wewnętrznej – władzy społeczność wyraża w tej nazwie swój program i zarazem swoiste wyznanie: tylko Bóg może nad nimi panować. Jest to więc program religijny.

Dziwi jednak trochę fakt, że nie występuje tu imię „Jahwe", lecz „El". Trudno bowiem przyjąć, że jest ono tu ogólnym określeniem bóstwa i jako takie odniesione jest do Jahwe. Sprzeciwia się bowiem temu stary tekst: *'el 'elohe jiśra'el* w Rdz 33,20, w którym *'el* nie może być brane w znaczeniu ogólnym, bo nie miałoby wtedy sensu. Za taką interpretacją przemawia też analogiczna formuła: „Jahwe, Bóg Izraela" (np. Sdz 5,3.5). Wydaje się więc, że element *'el* w nazwie Izrael wskazuje na czas, kiedy to grupa określająca się jako Izrael czciła jeszcze boga Ela. W związku z tym można sobie wyobrazić, że rolnicza i pasterska ludność Kanaanu przeżywała początkowo proces wyzwalania i organizowania się w łączności z bogiem Elem. Dopiero grupa, która przybyła z Egiptu (pokolenia Racheli – Manasses, Efraim, Beniamin) przyniosłaby i zaszczepiła kult Boga Jahwe. [...]

Oryginalność wiary przybyszów z Egiptu polegała na tym, że czcili oni Boga nie należącego – w przeciwieństwie do Ela – do żadnego panteonu, w szczególności do panteonu kananejskiego. Swoją moc okazał ten Bóg właśnie w fakcie społecznego wyzwolenia swoich czcicieli. I wreszcie – złączył się z nimi wyłącznie. Był więc niejako predestynowany do tego, by stać się Bogiem związku plemion, dla których mógł być gwarantem i symbolem ich niezależności. Dlatego został zapewne przyjęty szybko i z łatwością przez grupę kananejską.

Przyjęcie nowej religii nie oznaczało jednak całkowitego zerwania z dotychczasowymi wierzeniami i praktykami, uprawianymi dotychczas w Kanaanie. Dlatego można mówić w tej początkowej fazie o pewnym synkretyzmie. Są bowiem np. ślady poświęcania Bogu Jahwe dotychczasowych sanktuariów Ela, np. w Betel (por. Rdz 28,10-19). O dość łatwym „pogodzeniu" obu tych religii świadczy fakt, że w tekstach Starego Testamentu nie spotykamy żadnej wyraźnej polemiki z kultem Ela (często zaś zwalcza się kult Baala).

Wspólna cześć Boga Jahwe miała ogromne znaczenie. Oprócz dotychczas wykształtowanych form życia i zwyczajów doszedł czynnik łączący tę ludność w sposób nie naruszający dotychczasowej równowa-

Czytamy stary testament.indd 111 2007-09-07 12:27:49

gi między solidarnością związku oraz wolnością tworzących go rodów i plemion. Nowy kult wyzwalał i umacniał solidarność w ramach związku, w którym dotąd brakowało takiego skutecznego czynnika (por. np. Sdz 5,2n). Była to jednak solidarność nie instytucjonalna – nie płynąca od góry, lecz od dołu. Poza tym była też dobrowolna. Z drugiej strony kult Jahwe, którego uważano za jedynego Pana, dość skutecznie hamował dążenia do przejęcia władzy centralnej i autorytarnej nad całym związkiem. [...]

Do tego okresu może także sięgać przekonanie, że tylko Jahwe jest właścicielem ziemi. Spotykamy wprawdzie takie wyobrażenia w innych religiach, ale tam były one nieco inaczej wykorzystywane. Służyły mianowicie uzasadnieniu państwowego kultu i obowiązku utrzymania sanktuarium. Tutaj natomiast przekonanie o Jahwe jako o właścicielu ziemi zabezpieczało przed nadmierną przewagą ekonomiczną jednych nad drugimi i skutecznie podtrzymywało wczesnoizraelski egalitaryzm. [...]

Ten pierwotny ustrój w Izraelu nie był jednak wolny od słabości. Objawiały się one głównie w tym, że nie mógł on zapewnić skutecznej obrony w sytuacji zagrożenia zewnętrznego. A zdarzały się one – jak świadczy Księga Sędziów [...] – dość często. Nie było jednak instancji politycznej, która by szybko i skutecznie organizowała obronę przed agresorem. Czynnikiem, który wzmacniał wolę współpracy dla obrony była właśnie wiara w Jahwe. W wojnach obronnych, które plemiona izraelskie prowadziły [...], upatrywano działania Jahwe. Nazywano je „wojnami Jahwe" (np. 1 Sm 18,17; 25,28; Lb 21,14).

Doświadczenie pomocy Jahwe w sytuacji śmiertelnego zagrożenia przeżyła już wcześniej (przejście przez morze) grupa, która przybyła z Egiptu. O ile jednak tam odczuwano ratunek jako wyłączne dzieło Jahwe, o tyle później rozumiano go jako współdziałanie z Nim. Wskazuje na to okrzyk: „Za Jahwe i Gedeona" (Sdz 7,18; por. Wj 17,16) oraz Pieśń Debory, wielbiąca Boga i zarazem sławiąca bohaterów (Sdz 5,20.23). [...]

Działanie Jahwe w sytuacji zagrożenia i wojny polegało na tym, że – w braku instytucji zdolnej zmobilizować oddzielone plemiona – budził On i umacniał ich solidarność oraz pomagał znaleźć charyzmatycznego i skutecznego wodza, organizującego obronę. [...] Działanie Jahwe w omawianym sytuacjach wyrażało się wreszcie poprzez umocnienie i zachętę do walki (Sdz 7,9.14; Joz 8,1; 10,8; 11,6).

Choć nie było w tym okresie wspólnego, centralnego sanktuarium, życie religijne koncentrowało się, w jakimś stopniu, właśnie przy sanktuariach. Było ich równocześnie wiele. Skupiało się przy nich najwyżej

Czytamy stary testament.indd 112 2007-09-07 12:27:49

po kilka plemion. Dopiero pod koniec okresu przedkrólewskiego ponadregionalnym sanktuarium stało się Szilo.

Nie jest wykluczone, że kult Jahwe przy poszczególnych sanktuariach był trochę zróżnicowany. Dlatego H. Donner nie bez racji nazywa ten kult „polijahwizmem". Spotykamy bowiem w tekstach ST wzmianki o „Jahwe Zastępów w Szilo" (1 Sm 1,3), o „Jahwe w Hebronie" (2 Sm 15,7), a w inskrypcji z Kuntillet Adżrud znaleziono nazwę *jhwh szmrn* – „Jahwe z Samarii". Bardziej jednak, niż przy miejskich świątyniach typu kananejskiego, życie religijne pierwotnego Izraela rozwijało się przy wyżynach (*bamah*). Do ich wyposażenia należały: ołtarz, kamień kultowy (*maccebah*) i drzewo (*'aszerah*). Wyżyny były dużo prostsze od świątyń. Znajdowały się zwykle poza osiedlami i – w przeciwieństwie do świątyń – były odkryte. Tego rodzaju miejsca kultowe odpowiadały bardziej gospodarczym możliwościom i kulturowym nastawieniom związku plemion, niż potężne świątynie miast kananejskich.

Używane na wyżynach macceby i aszery były symbolami bożej obecności, zwłaszcza zaś – w sposób typowy dla Bliskiego Wschodu – symbolami uobecnianej przez bóstwa płodności mężczyzn i kobiet. Nie mogły one więc wyrazić specyficznie izraelskiego, historycznego doświadczenia religijnego. Gdy się zważy, że Aszera występuje także jako bóstwo (1 Krl 15,13; 2 Krl 21,7) i małżonka Ela, jest możliwe, że w pierwotnym okresie – gdy Jahwe zajął miejsce Ela – stawiano ją także obok Niego. Nie ma wprawdzie żadnego śladu takiego przekonania lub praktyki w Biblii, ale [...] nie można wykluczyć, iż występujący w Biblii termin „aszera" oznacza przedmiot kultowy. Jeśli to słowo traktować jako określenie bóstwa, to jednak jest raczej mało prawdopodobne, by wiązano Jahwe z aszerą w kulcie oficjalnym. Można więc przypuszczać, że traktowanie Izraela jako oblubienicy Jahwe (począwszy od Ozeasza) wiąże się, w jakimś stopniu – obok polemiki z kultami kananejskimi – także z tymi pierwotnymi wyobrażeniami, stawiającymi obok Niego boską towarzyszkę. Nie ulega jednak wątpliwości, że nasza wiedza o wierzeniach pierwotnego Izraela jest nadal bardzo nikła, mimo rewelacyjnych nieraz odkryć archeologicznych.

J. Warzecha, *Historia dawnego Izraela*, s. 124-129 (fragmenty rozdziału „Religia pierwotnego Izraela")

Czytamy stary testament.indd 113 2007-09-07 12:27:49

18. Perswazyjne cele narracji o Samsonie (Sdz 13–16)

Cel

- uchwycenie ambiwalencji w charakterze Samsona
- określenie przyczyn porażki Samsona jako sędziego
- pytanie o walor symboliczny tej postaci w kontekście historii Izraela

Lektura

L. Ryken – J.C. Wilhoit – T. Longman III, *Samson*, w: *Słownik symboliki biblijnej* (PSB), red. nauk. wyd. pol. W. Chrostowski, Wydawnictwo Vocatio, Warszawa 2003, s. 890-891

Literatura dla zainteresowanych

S. Wypych, *Dwa pierwsze trudne wieki (Księga Sędziów)*, w: *Księgi historyczne Starego Testamentu. Dziejopisarstwo izraelskie*, red. J. Frankowski – S. Wypych (WMWKB 2), Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2006, s. 108-113 (paragraf „Wielkość i słabość Samsona [13,1–16,31]")

Problematyka spotkania

Samson pochodził z pokolenia Dana, które jako pierwsze z plemion izraelskich musiało stawić czoła inwazji Filistynów, „ludu morza", w pierwszej połowie XII w. przed Ch. W samej narracji Sdz 13–16 nie jest możliwe określenie historycznych faktów jego działalności. Opowiadanie o Samsonie przynależy do gatunku literackiego legendy, która wspomina zdarzenia, przeżycia i osoby zachowane w przekazach ludowych. Pierwotnie tradycja ta mówiła o osobistych czynach Samsona i jego potyczkach z Filistynami, by w toku kolejnych redakcji przedstawiać jego działalność coraz wyraźniej w perspektywie teologicznej i historiozbawczej. Punkt kulminacyjny takiej interpretacji można znaleźć w Liście do Hebrajczyków, gdzie Samson, obok Gedeona, Baraka i Jeftego, jest ukazany jako człowiek wiary (11,32-33).

Mając na uwadze tę perspektywę perswazyjną, w proponowanym spotkaniu podjęta zostanie próba wydobycia z narracji elementów składających się na portret osobowościowy Samsona, z równoczesnym poszukiwaniem tych momentów z jego życia, które czyniłyby z niego model, przykład życia dla adresatów tego tekstu.

Czytamy stary testament.indd 114 2007-09-07 12:27:49

Przebieg spotkania

1. Postać Samsona w świetle narracji Sdz 13–16

Narracje biblijne dokonują charakterystyki swoich bohaterów najczęściej pośrednio, przywołując szczegóły ich działalności, kontrastując ich zachowanie z postawami innych postaci opowiadania, pozwalając wreszcie wejść w ich świat wewnętrzny poprzez słowa, które wypowiadają.

Dołączone do ćwiczenia hasło „Samson" ze *Słownika symboliki biblijnej* przynosi pewien portret Samsona, w którym można znaleźć szereg określeń bezpośrednio kreślących (i wartościujących) jego sylwetkę. Zwróć uwagę na wytłuszczone w tym tekście fragmenty i uzasadnij zawarte w nich opinie o Samsonie, przywołując odpowiednie teksty z Sdz 13–16.

2. Źródła porażki Samsona

Dwukrotnie narracja wspomina o Samsonie jako sędzi, który przez dwadzieścia lat sprawował sądy nad Izraelem (15,20; 16,31). W ten sposób Samson zostaje wpisany w poczet sędziów działających wśród plemion izraelskich w XII i XI w. przed Chr. Charakterystyka sędziego była w dużej mierze konwencjonalna, co ma miejsce również w przypadku Samsona, który jest przedstawiony jako sędzia-wybawiciel (por. 13,5). Tę stereotypowość potwierdza również ekspozycyjna notka na początku cyklu, w której mówi się o wydaniu Izraela w ręce Filistynów, co było konsekwencją ich czynów ocenianych przez Pana jako złe (13,1). Samson, podobnie jak inni sędziowie, jest „opanowany przez Ducha Pana" (13,25; 14,6.19; 15,14). Jego działalność sprowadza się wreszcie do akcji mających na celu wyzwolenie plemienia Dana spod dominacji filistyńskiej.

W przypadku Samsona można jednak mówić o pewnej wyjątkowości tej postaci wśród sędziów. Wskazuje na to przede wszystkim opowiadanie o jego narodzinach (rozdz. 13). Rozbudowana narracja o zwiastowaniu jego narodzin kobiecie dotkniętej niepłodnością już formalnie sugeruje niezwykłość tak narodzonego dziecka, o czym można wnioskować na podstawie podobnych historii związanych z narodzinami Abrahama, Izaaka i Jakuba. Najwięcej jednak aluzji zauważa się wobec opowiadania (pochodzącego również z tradycji deuteronomistycznej) o narodzinach Samuela (1 Sm 1–3).

Polecenie

Wskaż podobieństwa między osobą Samuela i Samsona w następujących elementach: matka, poświęcenie ich Bogu, ich funkcja w Izraelu. Zarazem analizując te opowiadania, oceń, na ile w tych trzech punktach są oni sobie różni.

Kluczowa różnica zawiera się w realizowaniu przez nich ślubu nazireatu. W oparciu o Lb 6,1-9 określ, czego dotyczyło to zobowiązanie i jak miało

Czytamy stary testament.indd 115 2007-09-07 12:27:49

być realizowane. Zapoznaj się z następującymi fragmentami historii Samsona: 14,2.8.19; 15,15 oraz 14,1; 16,1.4 i wskaż, w czym sprzeniewierzył się on swojemu powołaniu.

Niektórzy egzegeci winą za złamanie ślubu przez Samsona obarczają jego rodziców, którym została zlecona przez Boga jego edukacja w tej materii (por. 13,8-14). W przypadku natomiast Samuela jego wychowawcą był kapłan Heli. Rzecz jednak w tym, że obaj w równym stopniu mieli dostęp do Bożego słowa (por. Sdz 14,4 i 1 Sm 3,19-21). Zatem na każdym z nich spoczywała odpowiedzialność za sposób realizowania swego powołania. Ważną rolę odgrywała w tym osoba Boga. Na podstawie ich wypowiedzi z Sdz 15,18; 16,28 oraz 1 Sm 3,4-8 spróbuj określić, w jaki sposób Samson i Samuel postrzegali w swoim życiu obecność Boga.

3. Samson jako osobowość zbiorowa

Niektórzy bibliści uważają (E.I. Greenstein, B. Webb), iż dzieje Samsona są odbiciem historii Izraela. Znajdź wobec wymienionych niżej elementów z życia Samsona analogiczne wydarzenia (postawy) z historii narodu wybranego:

– cudowne narodziny;
– ślub nazireatu – por. Wj 19,5-6;
– obce kobiety (Sdz 14,3);
– niewolnicza praca (Sdz 16,21);
– modlitwa z nutą pretensji (Sdz 15,18);
– triumf Filistynów nad Samsonem (Sdz 16,23-24) – por. Ez 36,20.

Bez wątpienia można mówić o Samsonie jako postaci paradygmatycznej. Problemem pozostaje tylko pytanie: w jakim sensie? Jaki był cel opowiadania o Samsonie? S. Wypych swój komentarz do postaci Samsona kończy takim wnioskiem: „Autor księgi ukazuje Samsona jako typ zbawcy w tym znaczeniu, że polega ono na zażegnaniu niebezpieczeństwa, w tym wypadku zagrażającego ze strony Filistynów. I jako taki pozostanie w historii bohaterem i natchnieniem dla Izraelitów do podejmowania odważnych czynów w trudnych momentach historii zbawienia. Zapewne będzie przykładem także tego, czym nie powinien być człowiek obdarzony charyzmatem. Trzeba jednak mieć świadomość i brać pod uwagę kontekst środowiska i obyczajowość tamtych czasów”[31].

Jaką lekcję mogli czerpać Izraelici z historii Samsona? Czy widzisz jakąś potrzebę korekty opinii wydanej przez S. Wypycha? W jakim wreszcie sensie można by widzieć w Samsonie przykład człowieka wiary? W jakich momentach jego życia ta wiara doszła (dochodziła) do głosu?

[31] S. Wypych, *Dwa pierwsze trudne wieki*, s. 112.

Czytamy stary testament.indd 116 2007-09-07 12:27:50

Dramat Samsona

Nie ma biblijnej postaci bardziej paradoksalnej niż Samson (Sdz 13–16), człowiek o niezwykłej sile fizycznej, a jednocześnie **słaby emocjonalnie** i moralnie, ukazany w ST jako postać tragiczna. Będąc nazirejczykiem od urodzenia, przeznaczonym do życia w świętości, Samson nawiązywał **kontakty z filistyńskimi kobietami o podejrzanej reputacji**. Chociaż odgrywał rolę narodowego wybawcy, był samotnym stróżem narodu, bez wsparcia wiernych towarzyszy. **Silny fizycznie**, lecz słaby moralnie i duchowo, pozostaje w pamięci czytelników zarówno jako największy siłacz (biblijny odpowiednik Herkulesa), jak i najtragiczniejszy ślepiec.

Ambiwalentny charakter postaci Samsona potęguje fakt, że narracja ST jest jednocześnie opowieścią o bohaterze i tragedią. W ramach narracji te same wydarzenia są ukazane z dwóch perspektyw. Jako opowieść o bohaterze narracja umieszcza Samsona na scenie publicznej i opowiada o wybawieniu narodu przez **archetypowego mocarza**. Jest to opowieść o człowieku, którego narodziny zostały przepowiedziane w cudowny sposób; którego pragnienie poślubienia poganki „pochodziło od Pana" (Sdz 14,4); człowieku, którego opanowywał duch Pana (Sdz 14,19); który sądził lud Izraela przez dwadzieścia lat (Sdz 15,20; 16,31) i którego modlitwa o ostateczne zwycięstwo została wysłuchana przez Boga (Sdz 16,28-30). Samson jest nawet wymieniony wśród bohaterów wiary (Hbr 11,32).

Jeśli jednak spojrzeć na biblijną narrację jak na opowieść o człowieku, tekst o Samsonie to zapis tragedii wynikającej z wielokrotnego **naruszania ślubu nazireatu i marnotrawienia Bożych darów**. Publiczne zwycięstwa nad Filistynami stały się w osobistym życiu bohatera przyczyną klęski moralnej oraz okazją do nadużywania niezwykłej siły, Bożego daru, w celu dokonania osobistej zemsty. Na tym poziomie jest to opowieść o słabości, pobłażaniu, pożądaniu, zwodniczości sukcesu, zmysłowości, nadmiernej pewności siebie, złym towarzystwie, lekkomyślności, niewłaściwym obiekcie zaufania i duchowym samozadowoleniu. Samson był **samotny i wyalienowany**, dążył do bliskich związków z innymi w sposób powodujący autodestrukcję. Jest też Samson **archetypem oszusta i awanturnika**.

Chociaż opowieść o Samsonie ma formę starożytnej tragedii z Księgi Sędziów, cechuje się aktualnością. Ekscesy seksualne i małżeńskie niepowodzenia przywódcy zaakcentowano równie silnie, jak jego polityczne i militarne zwycięstwa. Mimo wszystkich błędów tego pełnego

Czytamy stary testament.indd 117 2007-09-07 12:27:50

wad człowieka w jego sercu była **niezwykła żarliwość dla Boga**, który dostrzegł ją i wykorzystał. Podobnie uczynił autor Księgi Sędziów, który poświęcił Samsonowi więcej miejsca niż jakiemukolwiek innemu sędziemu, być może chcąc przekazać takie oto przesłanie: jeśli Bóg mógł wykorzystać takiego człowieka, to może użyć każdego z nas.

L. Ryken – J.C. Wilhoit – T. Longman III, *Samson*, s. 890-891

Czytamy stary testament.indd 118 2007-09-07 12:27:50

19. Samuel jako prorok (1 Sm 3)

Cel

- analiza 1 Sm 3
- charakterystyka Samuela jako proroka

Lektura

T. Tułodziecki, *Samuel – prorok. Pierwszy sługa Bożego Słowa w monarchii Izraela (1 Sm 1,1–4,1a)*, VV 7 (2005), s. 46-50

Literatura dla zainteresowanych

C.M. Martini, *Samuel. Prorok religijny i polityczny* (DIA 13), Wydawnictwo WAM, Kraków 1994, s. 31-42

Problematyka spotkania

Rola Samuela w historii Izraela jest szczególna. Jest on postacią, która decyduje o przejściu Izraela od struktury plemiennej do ustroju monarchicznego. Jego znaczenie wynika również z tego, że łączy w sobie trzy urzędy: jest on jednocześnie kapłanem (1 Sm 2,18; 7,9), sędzią (1 Sm 7,16-17) oraz prorokiem (1 Sm 3,1–4,1a). Z tych trzech funkcji pierwszoplanową okaże się posługa prorocka, przez którą słowo Boże nada nowy bieg historii Izraela. Początek drogi prorockiej Samuela jest zapisany w tekście 1 Sm 3, z którego w trakcie spotkania zostaną wydobyte te elementy, które stanowią o powołaniu Samuela jako proroka.

Przebieg spotkania

1. Miejsce 1 Sm 3 w narracji o Samuelu

A. Campbell i M. O'Brien narrację o Samuelu w 1 Sm 1,1–16,13 przekładają na cztery cykle obrazów[32]. Pierwszy, zatytułowany „Narodziny Samuela jako proroka", byłby tryptykiem przedstawiającym jego narodziny, dalej kontrastującym jego osobę z upadkiem kapłańskiego domu Helego i wreszcie ukazującym jego powołanie. Tematem drugiego cyklu byłyby losy Arki Przymierza ukazane w trzech odsłonach: jej utrata przez Izraelitów, jej pobyt na ziemi Filistynów i jej powrót w granice plemion izraelskich. Trzeci cykl

[32] A. Campbell – M. O'Brien, *Pierwsza i Druga Księga Samuela,* w: W.R. Farmer (red), *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, red. nauk. wyd. pol. W. Chrostowski, Wydawnictwo Verbinum, Warszawa 2001, s. 486.

Czytamy stary testament.indd 119 2007-09-07 12:27:50

ukazałby wstąpienie na tron Saula, co dokonało się przy udziale Samuela. Jego zakończenie stanowiłby jednak krytyczny głos Samuela wobec instytucji monarchii. Ostatni zbiór obrazów przedstawiałby odrzucenie Saula, którego miejsce zajmuje namaszczony przez Samuela Dawid.

Polecenie

Przypisz zaproponowane przez Campbella i O'Briena cykle obrazów do odpowiednich tekstów w 1 Sm 1–16 i w ten sposób dokonaj strukturyzacji narracji o Samuelu.

Zwróć uwagę na pierwszy tryptyk w rozdz. 1–3. W jaki sposób druga cześć tej sekcji buduje kontrast między Samuelem a synami Helego? W tym samym fragmencie zauważa się paralelę między Samuelem a pewnym „mężem Bożym" (2,27). Jaką funkcję pełni ta postać w narracji? Co jej wystąpienie pozwala sądzić o osobie Samuela?

2. Lektura egzystencjalna 1 Sm 3

Ten kierunek interpretacji tekstu 1 Sm 3 będzie nadany poprzez odniesienie do tego fragmentu pytań wykorzystujących propozycje M. Thomasa z książki *Gesprächsführer zur Bibel*[33]. W oparciu o podaną niżej jego propozycję analizy 1 Sm 3 zinterpretuj opowiadanie o powołaniu Samuela na proroka:

a) *Co mówi tekst?*

Co Bóg oznajmia młodemu Samuelowi? Jak prezentuje się to słowo w porównaniu z orędziem, jakie Bóg skierował do Helego w rozdz. 2?

Co można wywnioskować z rozdz. 3 o charakterze Samuela?

Jakie orędzie Boże zawierają trzy ostatnie wersety rodz. 3?

b) *Co Ty mówisz o tekście?*

Jakie przeciwieństwa zauważasz między Samuelem i Helim?

Załóżmy, że zostałeś włączony w bieg narracji jako osobisty doradca Helego. Jakiej rady byś mu udzielił? Jak byś ją sformułował?

Jak określiłbyś najważniejszą lekcję o Bogu, której nauczyłeś się w oparciu o ten rozdział?

W świetle dotychczasowej historii Samuela w 1 Sm 1–3, jak określiłbyś kluczowe posunięcia ze strony Pana Boga dla przyszłej służby Samuela?

c) *Co tekst mówi o Tobie?*

W jakim stopniu można uznać postać Samuela za paradygmatyczną?

Czego można nauczyć się od Samuela w perspektywie drogi życiowej, która jest Twoim powołaniem?

[33] Por. M. Thomas, *Gesprächsführer zur Bibel. Einstiegsfragen und Anregungen zu jedem Kapitel des Alten Testaments*, t. I. 1. Mose – Hiob, Christliche Verlagsgesellschaft, Dillenburg 1999, s. 321.

Czytamy stary testament.indd 120 2007-09-07 12:27:50

3. Jakim prorokiem będzie Samuel?

Pogłębieniu rozumienia tekstu 1 Sm 3 posłuży fragment artykułu T. Tułodzieckiego *Samuel – prorok*. Jego zdaniem trzy pierwsze rozdziały Pierwszej Księgi Samuela stanowią „najbarwniejszy opis powołania prorockiego na kartach Biblii"[34].

Opowiadanie o powołaniu należy zawęzić jednak do rozdz. 3. Trudno dopatrzyć się w nim klasycznego schematu narracji o powołaniu, jakkolwiek moment powołania zostaje w nim zaznaczony poprzez teofanię (wkroczenie Boga w życie powołanego) oraz poprzez słowo wezwania, na które powołany odpowiada pozytywnie. Część egzegetów, zamiast rozważać oryginalną strukturę tego powołania, zwraca uwagę na język mądrościowy, jakim ta narracja się posługuje. Podobny język jest obecny w Iz 50,4-5. Zapoznaj się z tym tekstem i określ, w czym zawierałby się element mądrościowy w powołaniu prorockim Samuela. Poszerz swoje obserwacje o uwagi poczynione przez T. Tułodzieckiego w kwestii „snu" i „wzrastania" Samuela.

Samuel jest nazwany prorokiem ze względu na słowo Boże. W jaki sposób konkluzja opowiadania w 1 Sm 3,19-21 sygnalizuje związek Samuela z Jozuem i z Mojżeszem? Jaką rolę będzie odgrywał prorok w historii Izraela w perspektywie przyszłej monarchii?

Powołanie prorockie Samuela

[...] Sensu całej historii dzieciństwa Samuela należy szukać w 1 Sm 3, szczególnie w w. 7: „Samuel bowiem jeszcze nie znał Pana, a słowo Pańskie nie było mu jeszcze objawione". Wcześniejsze funkcje nie pozwoliły mu poznać Jahwe twarzą w twarz. [...] Znamienny jest też fakt, że żadnej wcześniejszej godności Samuela, czy to sędziowskiej, czy to kapłańskiej nie poprzedza bezpośrednia interwencja Jahwe, a konkretnie scena osobistego powołania. Ten fakt dobitnie wskazuje, który urząd w jego życiu będzie pierwszoplanowym i uznanym przez wszystkich. Dla podkreślenia doniosłości tego decydującego momentu w życiu Samuela Deuteronomista posłużył się bardzo wyszukanym gatunkiem literackim, mianowicie opisem teofanii mającej miejsce we śnie.

Sama forma literacka wskazuje ponownie, że mamy tu do czynienia z wydarzeniem bardzo istotnym i ważnym. Zawsze wtedy, kiedy Bóg objawia swoją wolę we śnie człowiekowi, mówi rzeczy doniosłe: (Abimelek – śmierć: Rdz 20,3.6; Abraham – Izaak: Rdz 22,1-3; drabina Ja-

[34] T. Tułodziecki, *Samuel – prorok*, s. 31.

Czytamy stary testament.indd 121 2007-09-07 12:27:50

kuba: Rdz 28,12; Józef egipski: Rdz 31,10-13; św. Józef: Mt 2,13.19). Dla uważnego czytelnika tekstu o teofanii Jahwe w przybytku, gdzie stała Arka i rozmowie z młodym Samuelem na myśl przychodzą porównania z innymi tekstami, które mówią o powołaniu wielkich proroków, zwłaszcza Izajasza (Iz 6,1-13) i Jeremiasza (Jr 1,4-10). [...]

W związku z teofanią Samuela, która jest jednocześnie jego prorockim powołaniem wypada odnotować jedną uwagę gramatyczną, mianowicie użycie imiesłowu hebrajskiego czasownika *hlk*, który zasadniczo tłumaczymy przez „iść, podążać, podróżować, posuwać się". Sens użytego w 1 Sm 2,26 imiesłowu jest nieco inny i należy je tłumaczyć w sensie „rosnąć", „wzrastać". Użycie imiesłowu od rdzenia *hlk*, ale w trybie *Qal* w tekście 1 Sm 2,26 wskazuje także na ciągłość akcji, na jej trwałość i permanentny charakter (stała asystencja Jahwe). To sformułowanie odsyła nas do NT: Łk 2,52: „Jezus zaś czynił postępy w mądrości, w latach i w łasce u Boga i u ludzi". Ten fragment Ewangelii wg św. Łukasza rozpoczyna się od wzmianki, iż Jezus miał 12 lat, gdy wraz z rodzicami udał się do Jerozolimy (Łk 2,41). Warto tu odnotować, że Józef Flawiusz, pisząc na temat Samuela również wspomina 12 rok życia jako początek jego działalności prorockiej (*Ant. giud* V, 348).

Wymienione elementy literackie opisu powołania Samuela na proroka tworzą klimat potrzebny do tego, by Bóg przez niego rozpoczął naprawę tego, co było „złe w Jego oczach" (Sdz 2,11; 21,25), a wprowadził w życie to, co „było w Jego oczach dobre" (1 Sm 3,18). Na potwierdzenie tego Deuteronomista uroczyście oznajmia, że „Pan był z nim". Obecność Boga przy Samuelu zaznaczała się ostatecznie tak, że „Pan nie pozwolił upaść żadnemu z jego słów na ziemię, a wszyscy Izraelici, od Dan do Beer-Szeby poznali, że Samuel stał się rzeczywiście prorokiem Pańskim" (1 Sm 3,19-20). Te stwierdzenia autora deuteronomicznego przywołują nam na myśl podobne sformułowania w szerszym kontekście jego dzieła. Uwaga, że Bóg nie pozwala żadnemu ze swoich słów upaść na ziemię, nawiązuje do zakończenia Księgi Jozuego (Joz 21,45; 23,14). Istnieje jednak zasadnicza różnica między tymi wypowiedziami. W Księdze Jozuego słowa, które wypowiada główny bohater, skierowane były do całego Izraela (Joz 21,25: „dom Izraela"; 23,14: „wy, wam"). W przypadku Samuela słowo Jahwe skierowane jest najpierw do niego osobiście, dlatego nosi on od teraz imię proroka – *nābî'*. Chodzi tu o osobiste spotkanie proroka z żywym Słowem według wskazań Tory w tekście Pwt 18,22: „Gdy prorok przepowie coś w imieniu Pana, a słowo jego będzie bez skutku i nie spełni się, znaczy to, że tego Pan do niego nie mówił, lecz w swej pysze powiedział to sam prorok. Nie będziesz

Czytamy stary testament.indd 122 2007-09-07 12:27:50

się go obawiał". Najważniejsza w życiu proroka jest zatem wierność Jahwe. Za wzór wierności wszystkich proroków stawiany jest Mojżesz. Zwłaszcza tekst Lb 12,6-7 ukazuje różnicę pomiędzy nim a innymi prorokami: „Słuchajcie słów moich: Jeżeli jest u was prorok, objawię mu się przez widzenia, w snach będę mówił do niego. Lecz nie tak jest ze sługą moim, Mojżeszem. Uznany jest za wiernego w całym moim domu". U Samuela zostało powiedziane podobnie, że wszyscy Izraelici, od Dan do Beer-Szeby poznali, że Samuel stał się rzeczywiście prorokiem Pańskim (1 Sm 3,20).

Samuel jest więc w tradycji deuteronomicznej pierwszym prorokiem – Sługą Słowa. Oczywiście, nie oznacza to, że jest on drugim Mojżeszem. Widać to przede wszystkim w dalszych etapach historii Samuela, kiedy nie zostanie on zaakceptowany jako samodzielny przywódca narodu, a lud zażąda króla (1 Sm 8). Dlatego możemy powiedzieć, że Samuel w tradycji deuteronomicznej upodobnia się do Mojżesza jako prorok, lecz nie jako wódz ludu. Mojżesz natomiast posiada obie te godności. W urzędzie prorockim tych obu wielkich postaci również widać znaczną różnicę, tylko bowiem Mojżesz jako *nābî'* otrzymał od Boga przywilej rozmawiania z nim twarzą w twarz (Pwt 34,10). [...]

Natomiast powołanie Samuela na urząd prorocki oznacza zwrot w dotychczasowej historii Izraela i nowy jej rozdział. Godność proroka u Samuela objawia się głównie przez to, że ma on odtąd bezpośredni dostęp do Bożego Słowa i to Słowo dotyczy przede wszystkim nowego porządku społecznego i politycznego, jakim jest monarchia w Izraelu (1 Sm 8,6-7.10-18; 10,1-16; 13,11-14; 16,1-13; 28,16-19). Prorocka funkcja upoważnia go do wprowadzenia na scenę historii zbawienia nowych militarnych i politycznych przywódców – królów (1 Sm 10,1; 16,1-13). Przez to obie funkcje Mojżesza z epoki wyjścia: prorocka i przywódcza, w epoce królów zostały na stałe rozdzielone. Jednocześnie poprzez stałą ingerencję proroków w ustanawianie kolejnych monarchów (1 Krl 1; 11,29-39; 2 Krl 10), od Samuela poczynając (1 Sm 10,1; 16,1-13), mojżeszowe funkcje zostały w nowy sposób zespolone.

T. Tułodziecki, *Samuel – prorok*, s. 46-50 (fragmenty)

Czytamy stary testament.indd 123 2007-09-07 12:27:50

20. Teofanijna rola Arki Przymierza w 1 Sm 4–6 i 2 Sm 6

Cel

- zebranie podstawowych informacji na temat Arki Przymierza
- ustalenie roli Arki Przymierza w narracji Ksiąg Samuela
- próba wskazania profetycznego charakteru Arki Przymierza

Lektura

A. Mozgol, *Arka Przymierza*, w: *Życie religijne w Biblii*, red. G. Witaszek, Wydawnictwo KUL, Lublin 1999, s. 37-65

Literatura dla zainteresowanych

R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, t. I. *Instytucje wojskowe. Instytucje rodzinne*, Wydawnictwo Pallotinum, Poznań 2004, s. 313-318

Problematyka spotkania

Hipoteza o niezależnym pierwotnie cyklu opowiadań o Arce Przymierza w 1 Sm 4–6 i 2 Sm 6 znajduje wielu zwolenników. Z punktu widzenia redakcji, nieobecność w tej narracji osoby proroka (Samuela) zdaje się wskazywać, iż to opowiadanie jest wcześniejsze od tradycji deuteronomistycznej, stanowiąc w czasach Dawida i Salomona jedną z teologicznych interpretacji dziejów Izraela. Według niej zabranie Arki z Szilo kładzie kres jednej epoce, zaś jej przybycie do Jerozolimy zapoczątkowuje nową[35]. Ta teologiczna interpretacja eksploatuje przede wszystkim walor znaczeniowy Arki jako symbolu obecności, potęgi i zamysłu Boga.

Celem spotkania jest zidentyfikowanie warstwy symbolicznej narracji 1 Sm 4–6 i 2 Sm 6, która poprzez opisane tam wydarzenia podnosi problem, jaki stawiali sobie Izraelici po klęsce w bitwie pod Afek: „Dlaczego Jahwe pokonał nas dzisiaj wobec Filistynów?" (1 Sm 4,3)[36]. Izraelici sami uznają, że „Chwała (Jahwe) odstąpiła od Izraela, gdyż Arka Boża została zabrana" (1 Sm 4,22). Jaki jest rzeczywisty związek między tymi dwoma faktami? W jaki sposób przegrana Izraelitów w walce z Filistynami stanowi efekt zamierzonego działania Boga? Jaką rolę odgrywa w tym Arka Przymierza?

[35] A.F. Campbell – M. O'Brien, *Unfolding Deuteronomistic History. Origins, Upgrades, Present Text*, Fortress Press, Minneapolis 2000, s. 289.

[36] *Biblia Tysiąclecia* w swoim tłumaczeniu: „Dlaczego Pan dotknął nas klęską z ręki Filistynów?" łagodzi wymowę tekstu masoreckiego.

Czytamy stary testament.indd 124 2007-09-07 12:27:51

Przebieg spotkania

1. Czym była Arka Przymierza?

W oparciu o słowniki biblijne lub o literaturę wymienioną na początku konspektu zbierz podstawowe informacje o Arce Przymierza. Wśród nich winny się znaleźć takie elementy: wygląd i zawartość Arki, jej historia (moment jej pojawienia się w dziejach Izraela, problem jej zniknięcia, różnorodność tradycji o Arce).

2. Symbolika Arki Przymierza w narracji 1 Sm 4–6 i 2 Sm 6

A.F. Campbell i M. O'Brien zalecają lekturę symboliczną opowiadania o Arce. Celem takiego czytania tej historii będzie nie tyle odtworzenie przebiegu zdarzeń, ile raczej zatrzymanie się nad tymi epizodami, w których objawia się osoba Jahwe wobec Izraela i obcych narodów z ich bożkami. Pomocą w lekturze będą wybrane fragmenty opracowania A. Mozgola (uzupełnionego o pewne przypisy) oraz poniższe pytania ukierunkowujące interpretację.

Dlaczego starsi Izraela ściągają na plac bitwy Arkę z Szilo (1 Sm 4,3)? Jak jej obecność na polu bitewnym jest odbierana przez Filistynów (1 Sm 4,7-8)?

Jaką prawdę o Bogu komunikowało imię związane z Arką: „Pan Zastępów zasiadający na cherubach" (1 Sm 4,4)? W jakim miejscu narracji pojawia się jeszcze raz to imię?

Jaki jest sens nazywania Arki Przymierza imieniem „Chwała" (4,21.22; *BT* tłumaczy „Sława")? Na ile ta nazwa sugeruje personifikację Arki? Jaka mogła być geneza tego imienia?

Jakie znaczenie ma wprowadzenie uprowadzonej Arki do świątyni Dagona (1 Sm 5,2)?

W jakim sensie można mówić o potyczce Jahwe z Dagonem w świątyni filistyńskiej (1 Sm 5,3-4)? Jakie w tym kontekście znaczenie mają plagi, które dotknęły mieszkańców kolejnych miast filistyńskich, gdzie przybywała Arka (1 Sm 5,6-12)?

Jaki jest cel zaciągnięcia wyroczni w 1 Sm 6,7-9?

Dlaczego niektórych Izraelitów z Bet-Szemesz dotknęła kara za oglądanie Arki Przymierza (1 Sm 6,19-21)?

Dlaczego Arka Przymierza była przewożona do Jerozolimy na „nowym wozie" (2 Sm 6,3)?

Jaki był cel grania na rogach podczas wprowadzania Arki do Jerozolimy (2 Sm 6,15)?

Jak umieszczenie Arki Przymierza w Jerozolimie wpłynęło na status osoby Dawida (por. 2 Sm 6,21)? Na jaki obrzęd mogły wskazywać ofiary biesiadne złożone wobec Arki (2 Sm 6,18-19)?

Czytamy stary testament.indd 125 2007-09-07 12:27:51

3. Walor profetyczny Arki Przymierza

Prorok Jeremiasz zapowiada czas, kiedy „nikt nie będzie już mówił: Arka Przymierza! Nikt już nie będzie o niej myślał ani jej wspominał, ani odczuwał jej braku, ani też nie uczyni nowej" (3,16). Słowa te byłyby dowodem, zdaniem wielu egzegetów, iż w czasach Jeremiasza Arka Przymierza była już zaginiona[37]. Zniknięcie Arki nie oznacza wcale braku namacalnej obecności Boga pośród swego ludu. W analizowanych tekstach z Ksiąg Samuela zauważa się pewną tendencję do metaforycznego (personifikującego) ujęcia Arki. Taka teologiczna interpretacja Arki otworzyła później drogę do odkrycia nowych form obecności Boga, które czyniąc aluzję do Arki Przymierza, będą zarazem ją przewyższały. O tym traktuje ostatnia część ćwiczenia.

Księgę Ezechiela otwiera wizja Chwały Jahwe (Ez 1,28). W czym elementy tej wizji nawiązują do Arki Przymierza? O czym świadczyłaby obecność „Chwały Jahwe" w ziemi wygnania babilońskiego? Porównaj Ez 10,18-22, gdzie mowa jest o tym, iż Chwała Jahwe opuściła świątynię jerozolimską.

Arka Przymierza była miejscem przechowywania między innymi tablic Dekalogu (Wj 40,20; Pwt 10,1-5). W jaki sposób nawiązuje do tego Jeremiaszowa zapowiedź nowego przymierza (Jr 31,31-34)? Co jest nową arką?

Tajemnica Wcielenia przekracza wymiar symbolicznej Arki Przymierza. W jakim sensie?

Jaka rzeczywistośc ukryta jest w obrazie Arki pojawiającej się w Ap 11,19 i 21,22? W jakim stopniu można uznać Arkę Przymierza za figurę Kościoła?

Arka Przymierza w narracji Ksiąg Samuela

W opowiadaniach etiologicznych z Ksiąg Samuela dowiadujemy się o arce, której los związany jest z działaniem Bożym (1 Sm 4–6; 2 Sm 6). Opowiadania o arce w 1 Sm mówią o zabraniu jej przez Filistynów. Uczeni wskazują, że arka funkcjonowała w Izraelu podobnie jak posągi bóstw w Mezopotamii. Arka reprezentowała obecnego Boga – Jahwe. W wojnie przeciwko Filistynom starszyzna Izraela nakazała sprowadzić arkę. Narrator opowiada, że kiedy Filistyni dowiedzieli się o przybyciu arki, uznali to wydarzenie za znak Boży. [...] W wypowiedziach Filistynów jest nawet identyfikacja między arką a Bogiem Izraelitów [...]. Rzeczywiście, w tej historii arki, jak nigdzie indziej,

[37] Por. hipotezy tłumaczące zniknięcie Arki zestawione przez A. Mozgola, *Arka Przymierza*, s. 50-51.

Czytamy stary testament.indd 126 2007-09-07 12:27:51

obecność arki demonstruje moc Jahwe. [...] Obecność arki zakładała pewne zwycięstwo nad wrogami Izraela. Jednak Izraelici zostali pokonani, a arka została zabrana (1 Sm 4,10.17). Nikt nie spodziewał się takiego obrotu sprawy. Utrata arki i zdobycie jej przez Filistynów zostało odebrane przez Izraelitów jako utrata Boga. [...] Dla narratora zabranie arki nie daje sposobności do argumentacji przeciwko mocy Bożej. Arka była złożona w świątyni filistyńskiego boga Dagona w Aszdod[38]. Następnego dnia „Dagon leżał twarzą do ziemi przed Arką Jahwe" (1 Sm 5,3). [...] Filistyni podnieśli posąg Dagona z powrotem na swoje miejsce. Następnego dnia sytuacja się powtórzyła. Posąg Dagona leżał przed arką, a głowa i ręce były odcięte od korpusu. [...] Wniosek, jaki wysnuli mieszkańcy Aszdodu z przeżytych doświadczeń, jest następujący: „Nie może zostać Arka Boga izraelskiego wśród nas, gdyż twardą się okazała ręka Jego nad nami i nad bogiem naszym Dagonem" (1 Sm 5,7). [...] Rzeczywiście obecność arki na terytorium Filistynów pokazała, że ręka Jahwe jest przeciwko nim (1 Sm 6,3). Podczas pobytu w miastach filistyńskich arka będąca znakiem obecności Boga Jahwe powoduje również chorobę ludności. Upór, z jakim Filistyni przetrzymują arkę, zostaje stopniowo przełamany. W końcu nawet oddają cześć Bogu przy wysłaniu arki z powrotem do Izraelitów (1 Sm 6,5). Opowiadania o arce z Ksiąg Samuela są tak skonstruowane, aby ukazać, iż gdzie arka, tam jest Bóg Izraela. Jahwe objawia tu poganom poprzez obecność arki swoją chwałę, moc i majestat, a co za tym idzie – i świętość. Odcięte dłonie posągu Dagona oznaczają, że jest on bezsilny wobec Jahwe, którego symbolizuje arka. [...] Dagon dwukrotnie upadający przed arką okazał przez to uwielbienie, szacunek i uznanie wobec Boga Izraela. Nie czynił tego sam od siebie, pada przed arką, a nie obok niej, bo czyni to przed świętością, jaką jest sam Jahwe. Dagon nie powstaje sam, ale Filistyni biorą posąg Dagona i stawiają powtórnie na jego miejscu w świątyni, arka natomiast jest nietykalna. Niemożliwa jest więc taka manipulacja Bogiem Jahwe, bo Bóg, którego arka symbolizuje, ma w swej ręce całą historię i objawia

[38] Filistyni umieścili Arkę w świątyni na znak, że Jahwe, Bóg Izraela, został pokonany i jest teraz więźniem Dagona. Jego niższość została dowiedziona na polu bitwy, zaś znakiem Jego poddania była pokorna służba Dagonowi, nowemu panu. Jednak kilkakrotny upadek Dagona dowodzi, że Jahwe nie został pokonany. Odcięcie głowy i rąk Dagona ma walor symboliczny: głowa zwyciężonego wroga była pokazywana na dowód jego śmierci, natomiast odcięte ręce były sposobem liczenia zabitych. Równocześnie w ten sposób okaleczano na stałe nieprzyjaciela, czyniąc go bezsilnym (przypis W.P.).

Czytamy stary testament.indd 127 2007-09-07 12:27:51

się jako potężnie działający[39]. Po przybyciu arki do Bet-Szemesz, gdy zginęło 70 ludzi, sami Izraelici doświadczyli tego, że Bóg obecny przez arkę jest święty: „Któż zdoła stanąć przed obliczem Jahwe, tym Bogiem świętym (1 Sm 6, 20)[40]. Dostrzec można, że w przypadku arki wymiar niepoznawalności, transcendencji i świętości zaznaczony jest przez Jego działanie, objawienie i spotkanie z człowiekiem. Od Filistynów arka powróciła na swoje miejsce w Izraelu.

W scenie wprowadzenia arki do Jerozolimy[41] redaktor Księgi Samuela pisząc, że Dawid tańczył przed arką, przedstawia to w taki sposób, by podkreślić, że Dawid oddawał cześć samemu Bogu (2 Sm 6,14-15). [...] Arka wprowadzona na Syjon zmieniła charakter religijny tej góry, czyniąc z miejsca kultu pogańskiego – znak obecności Jahwe. W oparciu o opowiadania z Ksiąg Samuela można stwierdzić, iż arka nie tylko jest symbolem Jahwe, lecz ona Go ucieleśnia, ona jest utożsamiana z Jego osobą. [...] Arka, którą Dawid przeniósł do Jerozolimy, jest nazwana Arką Jahwe Zastępów zasiadającego na tronie z cherubów (2 Sm 6,2). Określenie to zawiera obraz Boga Jahwe jako zwycięskiego wojownika. Procesja z arką do Jerozolimy jest właściwie tryumfalnym przemarszem, jaki następuje po zwycięstwie nad Filistynami w Baal-Perasim (2 Sm 5,20). [...]

A. Mozgol, *Arka Przymierza*, s. 52-55 (fragmenty paragrafu „Arka w tekstach narracyjnych")

[39] A. Mozgol pomija cały kontekst podejmowania decyzji przez Filistynów o zwrocie Arki. Plagi bez wątpienia przywołują sytuację plag egipskich, gdzie serce faraona było zatwardziałe wobec wciąż nowych znaków potęgi Jahwe. Filistyni odkrywają jednak stopniowo związek między plagami a mocą związaną z Jahwe i Arką. Punktem kulminacyjnym rozpoznania potęgi Jahwe jest zaciągnięcie wyroczni (1 Sm 6,7-8). Odesłanie Arki było uznaniem przez nich mocy Jahwe. Ponieważ taki akt stanowił dla nich upokorzenie, należało uzyskać absolutną pewność co do osoby Jahwe jako rzeczywistej przyczyny ich nieszczęść (przypis W.P.).

[40] Niektórzy egzegeci tłumaczą karę, jaka spadła na mieszkańców Bet-Szemesz tekstem Lb 14,22-23, gdzie patrzenie na Arkę ze strony Izraelitów w żaden sposób ich nie przemienia, a nawet jest świętokradztwem z powodu ich postępowania naruszającego świętość Jahwe. W przypadku opisanym w Księdze Samuela można sądzić, iż patrzenie mieszkańców Bet-Szemesz było podyktowane zwykłą ciekawością, w którym zabrakło rozpoznania świętości Jahwe, co zostało uznane za akt profanacji (przypis W.P.).

[41] Użycie nowego wozu miało gwarantować brak nieczystości rytualnej, która mogła być spowodowana jego wcześniejszym używaniem, np. przy przewozie martwych zwierząt lub gnoju (przypis W.P.).

Czytamy stary testament.indd 128 2007-09-07 12:27:51

21. Lektura synchroniczna, diachroniczna i kanoniczna proroctwa Natana (2 Sm 7)

Cel

- interpretacja teologicznych relektur w proroctwie Natana
- analiza semantyczna wybranych terminów z wyroczni Natana
- pytanie o charakter mesjański 2 Sm 7

Lektura

D. Dziadosz, *Przymierze Dawidowe w deuteronomistycznej historii Izraela*, VV 4 (2003), s. 42-43.46.49

Literatura dla zainteresowanych

T. Brzegowy, *Księgi historyczne Starego Testamentu* (Academica 32), Wydawnictwo Biblos, Tarnów 2002[3], s. 136-144

J.S. Synowiec, *Izrael opowiada swoje dzieje*, Wydawnictwo „Bratni Zew", Kraków 1998, s. 153-161

Problematyka spotkania

Proroctwo Natana z 2 Sm 7 stanowi punkt kulminacyjny Ksiąg Samuela oraz klucz do zrozumienia mesjanizmu biblijnego. Główną treścią wyroczni jest Boża obietnica utwierdzenia na tronie Izraela potomka z rodu Dawida. Pojawia się ona w kontekście królewskiego projektu budowy świątyni ku czci Jahwe. Obecna wersja tekstu jest wynikiem długiego procesu redakcyjnego, w którym kolejne interwencje modyfikowały, uaktualniały i dostosowywały treść proroctwa do zmieniających się okoliczności historycznych. Efekt końcowy odzwierciedla deuteronomistyczną teologię monarchii, w której centrum znajduje się przymierze Dawidowe.

W ćwiczeniu zapropono trzy różne podejścia do tekstu proroctwa. Najpierw spojrzenie synchroniczne na pojedyncze elementy wyroczni, które przez analizę semantyczną przybliżą treść proroctwa. Podejście diachroniczne pozwoli dostrzec dynamikę elaboracji podejmowanych wobec tego tekstu, przez co zostanie uchwycona teologiczna ewolucja wyroczni Natana. Wreszcie perspektywa kanoniczna pozwoli na lekturę chrystologiczną tego proroctwa.

Czytamy stary testament.indd 129 2007-09-07 12:27:51

Przebieg spotkania

1. Podejście synchroniczne

Takie spojrzenie dominuje w egzegezie polskiej[42]. Odczytuje ona orędzie proroctwa w kilku słowach-kluczach: „dom", „nasienie", „syn" (synostwo) oraz wieczność („na wieki"). W oparciu o podane niżej informacje, wyjaśnij, w czym zawiera się ich ambiwalencja semantyczna, która umożliwiła swoistą grę słowami w tym proroctwie.

a) **„Dom"** (*bayit*) w języku hebrajskim to nie tylko przestrzeń do zamieszkania wyznaczana murami, ale też w sensie przenośnym „rodzina", czy to w ścisłym tego słowa znaczeniu jako ojciec, matka, dzieci, sługi (por. Rdz 7,1; 12,17; etc.), czy to w wąskim rozumieniu tego terminu jako wspólnota plemienna, klanowa, narodowa (por. Wj 2,1; 1 Krl 15,27; etc.). W szczególny sposób termin ten określa panującą dynastię, potomstwo jakiegoś króla (por. 1 Krl 11,38; 12,16; etc.). W proroctwie Natana ewidentnie widać, że w ww. 5-11 słowo to przyjmuje różne odcienie znaczeniowe.

b) **„Nasienie"** to dosłowne rozumienie terminu *zera'*, który odnosi się do nasion roślin (Rdz 1,12) czy też nasienia ludzi i zwierząt (Jr 31,27). Przenośnie słowo to bywa używane na oznaczenie potomka (Rdz 4,25; 21,13; etc.) lub potomstwa (Rdz 12,7; 13,15; etc.) jakiejś osoby. Pojawia się ono również jako określenie dynastii królewskiej (2 Krl 11,1). W proroctwie Natana termin ten występuje w w. 12. W świetle ww. 13-16.19 oceń, w jakim sensie należy go rozumieć: indywidualnym czy kolektywnym?

c) **„Syn"** (*bēn*) zostaje użyty w formule usynowienia w w. 14: „ja będę mu ojcem, on będzie mi synem". Dlaczego Izrael, w przeciwieństwie do innych monarchii starożytnego Wschodu, wykluczył ideę synostwa Bożego króla w sensie fizycznym i naturalnym? Jaką rolę odgrywała ta formuła w rycie intronizacji nowego króla (por. Ps 2,7; 89,4; 110,3)? Dlaczego w świetle Wj 4,22; Pwt 32,6; Iz 63,16; Oz 11,1nn i szeregu innych tekstów z Biblii hebrajskiej można mówić o demokratyzacji idei Bożego synostwa w Izraelu?

d) **„Na wieki"** – w tej syntagmie słowo *'ôlām* nie oznacza wieczności w sensie ścisłym. W języku hebrajskim termin ten odnosi się do długiego czasu, mogącego być zarówno w sferze przeszłości, jak i przyszłości, którego granice trwania nie są określone. Tylko Bóg obejmuje te dwa punkty krańcowe czasu, panując „od wieku na wieki" (Ps 90,2). Jakie są zatem perspektywy czasowe przymierza Dawidowego? Chodzi o wieczność dynastii czy też o jej długie trwanie? Co o tym trwaniu można wnioskować z ww. 14-15?

[42] Por. prace wymienione wyżej w „literaturze dla zainteresowanych".

Czytamy stary testament.indd 130 2007-09-07 12:27:51

e) W proroctwie Natana brakuje właściwie tylko jednego terminu, by oddać do końca (bezpośrednio) relację między domem Dawida a Jahwe. Zapoznaj się z „ostatnim słowem" Dawida z 2 Sm 23,1-7 (szczególnie w. 5) i wskaż to słowo.

2. Podejście diachroniczne

Taką analizę proroctwa proponuje D. Dziadosz. W świetle jego opracowania można mówić o trzech etapach redakcyjnych wyroczni[43]. Zostaną one teraz zinterpretowane kolejnymi pytaniami, a następnie uzupełnione konkluzjami z opracowania lubelskiego egzegety.

a) **Wyrocznia pierwotna: ww. 1a.2-3.11b.12b.13b.14-15**

Co stanowi główny temat pierwotnej wyroczni?

Uznając w. 11b za najstarszy i najbardziej autentyczny fragment proroctwa, jaką obietnicę składa w nim Bóg Dawidowi?

W świetle dalszych wierszy tej wyroczni, na ile można mówić o przymierzu Dawidowym jako dwustronnym zobowiązaniu, a na ile o bezwarunkowym i jednostronnym zobowiązaniu Boga?

Jak ta redakcja proroctwa prezentuje się na tle starożytnej ideologii monarchii?

b) **Pierwsza korekta teologiczna: ww. 4-7 (+w. 17)**

Nie można do końca ustalić, czy w tym fragmencie ma się do czynienia z niezależnym proroctwem sprzeciwiającym się budowie świątyni (co wskazywałoby na jego pochodzenie z części północnej królestwa), które byłoby alternatywą dla promonarchicznej wyroczni Natana. Znaczna część egzegetów widzi w tej jednostce rodzaj teologicznego komentarza do oryginalnego proroctwa Natana, które zostałoby poddane korekcie teologicznej poprzez zakwestionowanie modelu monarchii uzależniającej kult i świątynię od osoby króla.

W jaki sposób wyrocznia poddaje w wątpliwość możliwość wzniesienia przez króla świątyni?

W jakim sensie w. 5b nawiązuje do w. 11b z pierwotnej wyroczni?

W jakim znaczeniu wyrocznia ta jest „korektą teologiczną" pierwotnego proroctwa Natana?

c) **Redakcja deuteronomistyczna: ww. 8-11a.12a.13a**

Połączenie omówionych wyżej jednostek nastąpiło poprzez w. 8a z otwierającym go wyrażeniem „a teraz". Zasługą tej redakcji jest jednak przede wszystkim lektura aktualizująca w kontekście doświadczenia niewoli babilońskiej. Główne punkty tej interpretacji dotyczą świątyni, idealnego przedstawienia Dawida oraz obietnicy dynastii w kluczu przymierza.

[43] Po szczegółowe uzasadnienie trzyetapowej redakcji wraz z określeniem właściwego jej materiału tekstowego odsyłamy do artykułu D. Dziadosza.

Czytamy stary testament.indd 131 2007-09-07 12:27:52

Jak w. 13a ocenia zamiar budowy świątyni przez Dawida? Z jaką formą obecności Boga tradycja deuteronomistyczna łączy świątynię (por. 1 Krl 8,27--29.33-34)?

Czego dowiadujemy się o Dawidzie z ww. 8-11a? Z kim zostaje zrównany Dawid poprzez tytuł „sługa Jahwe" (por. Joz 1,2; 24,29)?

Jakim zadaniem wobec ludu został obdarzony Dawid (por. w. 8b)? W jaki sposób życie Dawida zostaje splecione z życiem ludu?

D. Dziadosz zwraca uwagę na relację między przymierzem synajskim i Dawidowym. W jakim związku pozostają z sobą te dwa przymierza?

3. Perspektywa kanoniczna

Nakreślony proces redakcji proroctwa Natana ukazuje jego znaczenie dla narodu wybranego, który odczytywał je wciąż na nowo w zmieniających się kontekstach religijno-historycznych swego życia. W wielu tekstach Biblii hebrajskiej wyrocznia ta została poddana kolejnym relekturom, np. w Ps 89,4--5.20-38; 132,1-18; 1 Krn 17,7-14. Szczególnie interesujący jest ten ostatni tekst, który stanowi wariant tego samego zdarzenia w dziele kronikarskim. W jaki sposób kronikarz dokonał reinterpretacji tego proroctwa (spróbuj znaleźć w tym tekście nawiązanie do 2 Sm 7,14b)?

Nowy Testament nie tylko podjął teologię mesjanizmu Dawidowego, ale też ją definitywnie zinterpretował. Znajdź odpowiednie teksty nowotestamentalne i określ, w jaki sposób posiłkują się one ideami z proroctwa Natana.

Teologia proroctwa Natana

Ww. 1a.2-3.11b.12b.13b.14-15

Głównym tematem oryginalnego proroctwa Natana była bezwarunkowa Boża obietnica władzy w Izraelu dla potomków Dawida, która prawdopodobnie od samego początku była związana z projektem budowy świątyni w Jerozolimie (7,1-4). Ścisła relacja pomiędzy świątynią, tronem i rolą króla w dziedzinie kultu była jedną z najbardziej charakterystycznych cech ówczesnego systemu monarchii na Wschodzie. Budowa świątyni, w której, według powszechnego przekonania epoki, spotykały się dwa światy: ziemski i nadprzyrodzony, miała zapewnić błogosławieństwo Boże dla króla i dynastii oraz potwierdzić jego rolę pośrednika między Bogiem a ludem. Słowa pierwotnej wyroczni Natana służyły więc umocnieniu władzy w państwie i odzwierciedlały ówczesną ideologię monarchii, która wzniesienie sanktuarium ku czci lokalnego bóstwa uważała za jedno z najważniejszych zadań nowego króla,

Czytamy stary testament.indd 132 2007-09-07 12:27:52

by w zamian móc liczyć na błogosławieństwo przejawiające się w zapewnieniu stabilnej dynastii na tronie i dobrobytu dla całego narodu. W tym świetle należy interpretować treść najstarszej części wyroczni, która, najkrócej mówiąc, jest reakcją Boga na Dawidowe przeniesienie arki do Jerozolimy i zamiar budowy świątyni. Nagrodą Boga za te czyny jest obietnica gwarantująca królowi, iż jego potomek będzie zawsze zasiadał na tronie Izraela.

Ww. 4-7(+w.17)

W tym „sprostowaniu" teologicznym nie neguje się w żadnym razie projektu budowy świątyni, lecz poddaje się w wątpliwość sposób jego realizacji i osobę wykonawcy. Decyzja o wzniesieniu świątyni leży w gestii tylko samego Boga. Żadna władza Izraela: król, plemię czy sędzia nie może rościć sobie do tego prawa. Wydaje się, że głównym celem, dla którego zmodyfikowano tekst pierwotnej wyroczni, było podkreślenie transcendencji i całkowitej wolności Boga oraz niezależności kultu od władzy w państwie. W ten sposób został przywrócony teologicznie poprawny porządek pomiędzy Bogiem i monarchią w Izraelu, który w oryginalnej wersji proroctwa Natana był, według autora tej teologicznej korekty, zbyt przesiąknięty laickimi elementami ówczesnych ideologii kultur ościennych. To antyświątynne wtrącenie nie rozwiązuje definitywnie problemu budowy świątyni w Jerozolimie i chociaż otwarcie nie neguje takiej możliwości, podchodzi do niej z wielką ostrożnością.

Ww. 8-11a.12a.13a

W teologii deuteronomistycznej wyrocznia Natana jawi się jako rozszerzenie koncepcji przymierza synaickiego oraz jego uaktualnienie w związku ze zmieniającą się często sytuacją religijno-polityczną Izraela. Trzeba jednak wyraźnie podkreślić, iż nie chodzi tu o nowy pakt z Bogiem, gdyż dla Deuteronomisty istniało tylko jedno przymierze – to na Synaju – (7,24). Pomimo to układ synaicki jest w 2 Sm 7 przedstawiony w dość nieoczekiwanym świetle. Przede wszystkim zmienia się zasadniczo partner w przymierzu z Bogiem, nie jest nim już naród, lecz król Dawid i jego potomstwo, które odtąd będzie reprezentować Izraela w kontaktach z Jahwe. To właśnie dynastii Dawida Bóg przyrzeka stałą i niczym nie ograniczoną pomoc i błogosławieństwo, co czyni okres monarchii w Izraelu kolejnym etapem Bożej historii zbawienia.

D. Dziadosz, *Przymierze Dawidowe*, s. 42-43.46.49 (fragmenty)

Czytamy stary testament.indd 133 2007-09-07 12:27:52

22. Próba wiary Eliasza na górze Horeb (1 Krl 19)

Cel

- ustalenie roli, jaką odegrał Eliasz w historii Izraela
- poszukiwanie paralel między życiem Eliasza i Mojżesza
- zrozumienie natury kryzysu Eliasza zapisanego w 1 Krl 19

Literatura dla zainteresowanych

C.M. Martini, *Bóg żywy. Rozważania o proroku Eliaszu* (DIA 8), Wydawnictwo WAM, Kraków 1993

Problematyka spotkania

Eliasz był prorokiem izraelskim żyjącym w czasach panowania Achaba i Ochozjasza w pierwszej połowie IX w. przed Chr. Jest on bohaterem cyklu opowiadań w 1 Krl 17–19.21 oraz 2 Krl 1,1–2,18. Tradycję o Eliaszu, podobnie jak o Elizeuszu, trudno uznać za wiarygodną we wszystkich jej szczegółach, gdyż narracja o nim przyjmuje formę legendy prorockiej, gdzie prawda historyczna zostaje podporządkowana teologicznej interpretacji postaci proroka. Ta ma na celu, jak zwykło się przyjmować w introdukcjach do Ksiąg Królewskich, ukazanie Eliasza jako męża Bożego, człowieka niezłomnej wiary, będącego przywódcą religijnym na miarę Mojżesza. Takie spojrzenie będzie wymagało jednak pewnej korekty w kontekście wydarzenia, jakie było udziałem Eliasza na górze Horeb (1 Krl 19).

Przebieg spotkania

1. Rola Eliasza w obronie wiary w Jahwe

Zapoznaj się z poniższym tekstem przestawiającym znaczenie Eliasza dla religii jahwistycznej[44]. Znajdź w tekście biblijnym uzasadnienie dla zaznaczonych zdań.

[44] Tekst odwołuje się do A.G. Lamadrid, *La storia deuteronomistica*, w: *Storia, narrativa, apocalittica*, red. J.M. Sánchez Caro (Introduzione allo studio della Bibbia 3.2), Paideia Editrice, Brescia 2003, s. 156.

Czytamy stary testament.indd 134 2007-09-07 12:27:52

Eliasz jest personifikacją jahwizmu wobec kultu Baala. **Broni wiary jahwistycznej** na wszystkich jej frontach, na obcej i pogańskiej ziemi, słowem, jak również znakami i cudami. Cuda dokonane przez Eliasza są znaczące, gdyż **atakują kult Baala u samych jego korzeni**. Baal, bóstwo kananejskie i fenickie, było uważane za boga deszczu, od którego zależała żyzność i urodzaj. Tymczasem Eliasz jest **zdolny kontrolować deszcz, pomnażać oliwę i mąkę** nie tylko w Izraelu, ale nawet w Fenicji, gdzie zgodnie z przekonaniem starożytnych władzę miałby sprawować Baal jako bóstwo narodowe. Dokonując cudów w imię Jahwe, Eliasz ogłasza słowem i czynami **absolutne panowanie Jahwe**, Boga Izraela.

Eliasz dwukrotnie wędruje poza teren Palestyny: raz do Fenicji i raz na górę Horeb. Oba wyjścia mają duże znaczenie teologiczne. Podróż proroka do Fenicji objawia uniwersalne panowanie Jahwe, którego obecność i potęga przekraczają granice Izraela. Co więcej, pobyt Eliasza w Fenicji ma na celu wykazanie zwycięstwa Jahwe nad Baalem. Pogańskie bóstwo jest w istocie martwe, czego dowodzi susza panująca w tym kraju. To Jahwe wchodzi w kompetencje króla tego ludu, obdarzając pokarmem wdowy i sieroty, a tym samym przywracając życie ludziom stojącym w obliczu śmierci. Natomiast podróż Eliasza na górę Horeb oznacza jego powrót do korzeni. Tam miała miejsce teofania Jahwe. Tam zostało zawarte przymierze, przez które Jahwe stał się Bogiem Izraela, a ten Jego ludem. Wyprawa na górę Horeb jest gestem prorockim, symbolizującym z jednej strony apostazję ludu, który porzucił wiarę w Jahwe na rzecz Baala, z drugiej zaś strony wyrażającym konieczność powrotu do źródeł.

Opowiedz ponadto na następujące pytania:

Czy w cyklu o Eliaszu pojawia się jakieś zdarzenie, na podstawie którego można by wyciągnąć wnioski odnośnie roli, jaką odgrywał Eliasz w życiu politycznym i społecznym?

Kilkakrotnie Eliasz został nazwany „mężem Bożym" (1 Krl 17,18.24; 2 Krl 1,9.11.13). W oparciu o kontekst tych wypowiedzi ustal, jaką prawdę o proroku wyrażało to określenie.

2. Eliasz stylizowany na drugiego Mojżesza

Wśród egzegetów panuje zgodna opinia, iż tradycja o Eliaszu w wielu elementach nawiązuje do osoby Mojżesza, co dokumentuje podane niżej zestawienie paralel między życiem Eliasza i Mojżesza. Na ich podstawie ustal, jakie związki między tymi dwiema postaciami budują Księgi Królewskie.

Czytamy stary testament.indd 135 2007-09-07 12:27:52

1 Krl 17,8-16	–	Wj 16,1–17,7
1 Krl 18,20-40	–	Wj 32
1 Krl 18,31	–	Wj 24,4
1 Krl 19,8	–	Wj 24,18; 34,28
1 Krl 19,9	–	Wj 33,22
1 Krl 19,13	–	Wj 3,6; 33,23
2 Krl 1,10.12.14	–	Lb 11,1-3; 16,35
2 Krl 2,11-12	–	Pwt 34,5-6

3. Kryzys wiary Eliasza

Powyższe paralele pozwalają sądzić, iż ich intencją było wyniesienie Eliasza do roli drugiego Mojżesza. W tle widzi się sytuację Izraela, który począwszy od króla pogrążył się tak dalece w grzechu, iż z tego położenia mógł go wyprowadzić tylko przywódca pokroju Mojżesza. Sam jednak fakt, że Eliasz podąża śladami Mojżesza, nie czyni go jeszcze równym Mojżeszowi[45]. Można to zauważyć podczas jego pobytu na górze Horeb, gdzie szereg elementów narracji o tym zdarzeniu ukazuje Eliasza dotkniętego kryzysem wiary. Próba jego opisu stanowić będzie ostatnią część ćwiczenia.

1 Krl 19,3 tłumaczy wędrówkę na górę Horeb ucieczką przed Izabel, która nastaje na jego życie. Bez wątpienia w Eliaszu jest strach i niepokój o własne życie. Jest on jednak o tyle zaskakujący, gdyż dopiero co wykazał się on odwagą na górze Karmel[46]. Co jednak o jego stanie ducha można wnioskować z w. 4? O czym może świadczyć jego pragnienie śmierci? W jakim stopniu ucieczka na Horeb jest rezygnacją, doświadczeniem kresu wytrzymałości, poddania się?

Bóg wyprowadza stopniowo Eliasza ze stanu wyczerpania (por. ww. 5-7) i prowadzi go, podobnie jak Mojżesza, do góry Horeb, rzeczywistego początku religii jahwistycznej. W tej części narracji powraca dwukrotnie to samo pytanie Boga (ww. 9.13) i ta sama odpowiedź Eliasza (ww. 10.14). To pytanie skłania proroka do refleksji nad oceną sytuacji religii w Izraelu. Co sądzi Eliasz o stanie wiary w Izraelu? W jaki sposób mająca za chwilę nastąpić teofania zakwestionuje jego przekonania?

[45] M. Cogan, *I Kings. A New Translation with Introduction and Commentary* (AncB 10), Doubleday, New York 2001, s. 457.

[46] Gdyby Izabel rzeczywiście chciała śmierci Eliasza, uczyniłaby to przez posłańca, którego wysłała do proroka (w. 2). Można wnioskować, że intencją Izabel jest chęć przestraszenia Eliasza, który pod wpływem strachu sam usuwa się z ziemi Izraela. W ten sposób królowa osiąga swój zamierzony cel pozbycia się niewygodnego proroka.

Czytamy stary testament.indd 136 2007-09-07 12:27:52

Elementy teofanii przywołują teofanię synajską. Jednak zdaniem wielu egzegetów wzmianka o „przejściu Pana" w w. 11 byłaby nawiązaniem do Wj 12,12.23. Jakie zatem doświadczenie staje się udziałem Eliasza?

Jahwe objawia się Eliaszowi w znaku „szmeru łagodnego powiewu" (w. 12b). Podobna sytuacja jest opisana w Rdz 3,8. Jaką formę przyjmuje obecność Jahwe na Horebie?

W tym kontekście pojawia się po raz drugi pytanie Boga: „Co tu robisz, Eliaszu?", na które pada ze strony proroka identyczna odpowiedź jak za pierwszym razem. Czy wobec tego można twierdzić, że doświadczenie bliskości Boga zmieniło spojrzenie Eliasza na sytuację historiozbawczą Izraela[47]?

Bezpośrednio po tej opinii Eliasza Bóg powierza mu misję namaszczenia Chazaela i Jehu na królów, zaś Elizeusza „na proroka po sobie" (w. 16b). Zaraz potem Bóg zapowiada ocalenie siedmiu tysięcy wiernych Mu Izraelitów (w. 18). W jakim stopniu słowa te są pocieszeniem dla Eliasza, w jakim stopniu kwestionują jego ogląd sytuacji religijnej w kraju, w jakim stopniu są obwieszczeniem końca jego posługi prorockiej[48]?

[47] M. O'Brien i A. Campbell idą jeszcze dalej, gdy stwierdzają, że „Eliasz pozostał niewzruszony po tym spotkaniu" (*Pierwsza i Druga Księga Królewska*, w: W.R. Farmer (red.), *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, red. nauk. wyd. pol. W. Chrostowski, Wydawnictwo Verbinum, Warszawa 2001², s. 532).

[48] Taką opinię wyraża M. Cogan, *I Kings*, s. 457.

Czytamy stary testament.indd 137 2007-09-07 12:27:52

23. Model chronologii w Księgach Królewskich

Cel

- zapoznanie się z podstawowymi pojęciami stosowanymi w opracowaniach o chronologii biblijnej
- określenie przyczyn trudności w uzgadnianiu dat podawanych przez Księgi Królewskie
- problem ustalenia daty upadku Jerozolimy będącego początkiem wygnania babilońskiego

Literatura dla zainteresowanych

T. Brzegowy, *Księgi historyczne Starego Testamentu* (Academica 32), Wydawnictwo Biblos, Tarnów 2002[3], s. 149-160

R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, t. I. *Nomadyzm i jego pozostałości, instytucje rodzinne, instytucje cywilne*, Wydawnictwo Pallotinum, Poznań 2004, s. 192-209 (rozdział „Rachuba czasu")

Problematyka spotkania

Chronologia w Księgach Królewskich należy do najbardziej systematycznej w całej Biblii. Ramy narracyjne stanowią zsynchronizowane ze sobą kalkulacje panowania poszczególnych królów Judy i Izraela, które układają się w schemat zawierający (1) długość panowania danego króla, (2) wiek, w którym objął władzę, oraz (3) skorelowanie roku jego wstąpienia na tron z rokiem panowania króla w sąsiednim królestwie. Mimo tej ilości informacji chronologicznych nie można uznać chronologii w tych księgach za absolutną. Poszczególne etapy spotkania kończą się problemami, które winny zostać rozwiązane przez uczestników.

Przebieg spotkania

1. Charakterystyka chronologii biblijnej

W tej części spotkania zostanie podjęta próba określenia cech charakterystycznych dla chronologii biblijnej. Elementy te zawierają zarazem pewne niejasności, gdy przychodzi w oparciu o nie ustalić datację absolutną.

a) Chronologia biblijna jest wyraźnie schematyczna

Wydarzeniem przełomowym dla chronologii Ksiąg Królewskich jest budowa świątyni, która wg 1 Krl 6,1 miała miejsce 480 lat od Wyjścia Izraelitów z Egiptu. Liczba 480 wyznacza też czas między Pierwszą i Drugą Świątynią

Czytamy stary testament.indd 138 2007-09-07 12:27:52

w datacji Ksiąg Królewskich. Gdy zsumuje się okresy panowania królów judzkich, otrzyma się 430 lat, które powiększone o 50 lat niewoli babilońskiej dadzą 480 lat. W obydwu przypadkach czas 480 lat nie koresponduje z faktyczną długością tych okresów historycznych. Gdy doda się czasy działalności sędziów wzmiankowanych przez Księgę Sędziów, otrzyma się okres ok. 400 lat, podczas gdy ten okres w historii Izraela trwał ok. 200 lat. Gdy natomiast zestawi się początek budowy świątyni w roku 958 z jej zniszczeniem w roku 587/586, wówczas otrzymuje się 372 lata. Liczba 480 ma zatem wartość symboliczną, wynikającą z mnożenia 40 przez 12.

Polecenie

Dlaczego w chronologii biblijnej tak ważne miejsce zajmują liczy 40 i 12? Co one symbolizują? Przywołaj odpowiednie przykłady z Pisma Świętego.

b) Chronologia biblijna jest względna

Szereg rozbieżności występujących w chronologii biblijnej nie pozwala na uznanie jej za absolutną. Chronologia absolutna stanowi sama w sobie zamknięty system, zawierający pewne odniesienia do zjawisk astronomicznych. Tego rodzaju odniesienia znajdują się w kronikach asyryjskich. Przykładem może być informacja o tym, iż „w dziesiątym roku panowania Assurbanipala III w miesiącu *siwan*, *limmu Pur Sagale*, miało miejsce całkowite zaćmienie słońca”[49]. Obliczenia astronomiczne pozwalają ustalić tę datę na 15 czerwca 763 roku przed Chr. W ten sposób uzyskuje się punkt odniesienia dla innych wydarzeń. Ponadto zaćmienie słońca zostaje skorelowane z *limmu Pu Sagale*. *Limmu* to określenie królewskiego urzędnika eponima, który drogą losowania był wyznaczany, by jego imię (w tym wypadku *Pu Sagale*) służyło za nazwę danego roku, zgodnie z chronologiczną listą eponimów. Ponadto Babilończycy mieli zwyczaj łączenia danego roku z wydarzeniami, które miały miejsce w tym czasie, np. „w roku, w którym zdobyto miasto...”, „w roku, w którym zbudowano świątynię...”

Polecenie

W przypadku chronologii biblijnej przynajmniej jedna data zostaje związana z pewnym zdarzeniem przyrodniczym. Zostaje ono wzmiankowane w Am 1,1 i Za 14,5. O jakie wydarzenie chodzi? Kiedy miało ono miejsce? Czas jakich wydarzeń jest nim określany?

Zauważa się w Biblii również przypadki datacji odwołujących się do jakichś wydarzeń historycznych. Co jest punktem odniesienia dla datacji w Iz 20,1; Ez 1,2; 33,21?

[49] Za T. Brzegowym, *Księgi historyczne*, s. 158.

Czytamy stary testament.indd 139 2007-09-07 12:27:53

c) Trudność synchronizacji danych biblijnych z chronologią pozabiblijną

Względny charakter chronologii biblijnej próbuje się przezwyciężyć przez zsynchronizowanie jej z kronikami asyryjskimi lub babilońskimi. Przykładem może być jedna z inskrypcji Salmanassera III, władcy Asyrii, która wspomina o Achabie, królu izraelskim, w kontekście bitwy pod Karkar nad Orontesem w pobliżu Aleppo w 853 r. przed Chr. (*ANET*, 278-279) oraz o buncie Jehu w 841 r. przed Chr. (*ANET*, 280). Idąc od tych dat wstecz, otrzyma się – poprzez dodawanie lat panowania królów Izraela i Judy – rok 931 jako rok śmierci króla Salomona. Taki sposób weryfikowania danych biblijnych pozwala na ustalenie piętnastu absolutnych dat w chronologii biblijnej[50]. Równocześnie jednak uświadamia, jak system datowania w Biblii jest daleki od bycia jednorodnym.

Polecenie

Daty, co do których nie ma wątpliwości w chronologii biblijnej, to rok: 738, 734, 732, 722, 720, 701, 605, 597, 561. O jakie wydarzenia chodzi? Wskaż odpowiednie miejsca w 2 Krl, które przynoszą relację o danym zdarzeniu. Wyjątkiem jest tylko jedno wydarzenie, które zostało wspomniane przez Jr 46,2.

2. Terminologia występująca w opracowaniach chronologii biblijnej

Chronologia na starożytnym Bliskim Wschodzie posługuje się kilkoma pojęciami technicznymi, które nie zawsze są w sposób identyczny stosowane przez systemy funkcjonujące w różnych krajach. W przypadku chronologii biblijnej okaże się, iż zastosowanie niektórych z nich zmieniało się wewnątrz tej samej księgi.

a) Rok panowania

Oficjalny „rok króla" był liczony od początku Nowego Roku. Trudność zawiera się w tym, że w starożytności funkcjonowały dwa różne kalendarze. Jeden, wiosenny, nazywany też kultycznym, za pierwszy miesiąc uznawał Nisan (marzec/kwiecień; por. Wj 12,2; Lb 28,16). Drugi, jesienny, związany z cyklem agrarnym, miał za pierwszy miesiąc Tiszri (wrzesień/październik), kiedy zaczynała się pora deszczowa (por. Wj 23,16; 34,22). Który z tych dwóch obowiązywał w czasach królewskich, jest przedmiotem dyskusji wśród biblistów. Niektórzy uważają, iż kalendarz wiosenny został wprowadzony dopiero za króla Jozjasza[51]. Nie można wykluczyć, że w istocie podzielone królestwa

[50] Pełną listę dat absolutnych dla wydarzeń z okresu monarchii, ze wskazaniem odpowiedniego tekstu biblijnego oraz pozabiblijnego odniesienia czasowego dla tego zdarzenia, podaje M. Cogan, *Chronology*, w: D.N. Freedman (red.), *Anchor Bible Dictionary*, t. I, Doubleday, New York 1992, s. 1007.

[51] R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, s. 206.

Czytamy stary testament.indd 140 2007-09-07 12:27:53

posługiwały się różnymi kalendarzami: Juda kalendarzem wiosennym, zaś Izrael jesiennym, co miało podkreślać odrębność bratnich państw[52].

Polecenie

Jaki kalendarz jest zastosowany w datacji podanej w Jr 36,22?

Według 2 Krl 25,8=Jr 52,12 świątynia jerozolimska została zdobyta przez wojska babilońskie w piątym miesiącu dziewiętnastego roku panowania Nabuchodonozora. Bezpośrednio po tym wydarzeniu Godoliasz zostaje ustanowiony zarządcą kraju i zaleca Judejczykom „zbierać wino, owoce i oliwę" (Jr 40,10), co w świetle Jr 41,8 miało miejsce w siódmym miesiącu tego roku. W jakim zatem miesiącu została zdobyta świątynia? Jaki kalendarz jest tutaj zastosowany?

b) Rok wstąpienia na tron

Jest to okres liczony w miesiącach od intronizacji króla do początku Nowego Roku (por. 2 Krl 25,27).

Polecenie

W którym roku wstąpił na tron król Jojakin: 609 czy 608? Wskaż odpowiedź w oparciu o 2 Krl 23,31.34.36. W którym zatem roku Jeremiasz wygłosiłby swoją mowę przeciwko świątyni (por. Jr 26,1)?

c) Podatacja

System ten datuje rok, w którym król wstąpił na tron, jako pierwszy rok jego panowania. W rezultacie ten sam rok był liczony jako pierwszy rok dla nowego króla, ale zarazem jako ostatni rok dla króla poprzedzającego. Gdy dochodziło do zsumowania lat panowania poszczególnych królów, w naturalny sposób pojawiają się lata *in plus*. Taki system obowiązywał w Egipcie.

d) Przeddatacja

Za pierwszy rok panowania króla przyjmowano w tym systemie pierwszy pełny rok, zaś rok wstąpienia na tron był liczony jako rok „zerowy". Taki system był przyjęty w Asyrii i Babilonii.

Rozbieżności w chronologii Ksiąg Królewskich dadzą się w znacznym stopniu wyeliminować przez przyjęcie przeddatacji i podatacji, co ma jednak często formę harmonizacji, która pozostaje hipotezą.

Polecenie

Obserwując sposób datowania w Księgach Królewskich, można sądzić, iż w Judzie stosowano początkowo podatację (aż do czasów Jozafata), zaś w Izra-

[52] M. Cogan, *Chronology*, s. 1006.

Czytamy stary testament.indd 141 2007-09-07 12:27:53

elu obowiązywała przeddatacja (do czasów Joachaza). Oba systemy były później jeszcze zmieniane w historii obu królestw. Mając na uwadze początek podzielonej monarchii, czy da się uzasadnić postawioną wyżej tezę w oparciu o dane z 1 Krl 14,20.21; 15,1.9.25?

e) Współrządzący

Praktyka desygnowania nowego monarchy jeszcze za życia panującego króla miała miejsce kilkakrotnie w Judzie i Izraelu. W efekcie panowania tych samych królów nakładały się na siebie, co też rodziło trudność w określeniu długości ich panowania, jak również odnoszeniu lat ich panowania do czasu panowania króla w sąsiednim królestwie.

Polecenie

O jakich współrządzących mówi się w 2 Krl 15,1-7? Jaki przynosi to problem w datacji w 2 Krl 15,32-33?

3. Kiedy Babilończycy zdobyli Jerozolimę?

Ustalenie dokładnego roku upadku Jerozolimy – 587 czy 586 – stanowi trudność, gdyż (1) kroniki babilońskie zatrzymują się na roku 594/3, przez co brak jest tego ważnego odniesienia dla chronologii biblijnej; (2) daty podawane przez tekst biblijny pozostają sprzeczne: 2 Krl 25,8 i Jr 52,12 wskazują na 19. rok panowania Nabuchodonozora jako datę zdobycia Jerozolimy, natomiast wg Jr 52,29 byłby to 18. rok panowania króla babilońskiego; (3) wydaje się niemożliwe uzgodnienie systemu datacji babilońskiej i żydowskiej, gdyż wciąż nie ma odpowiedzi na pytanie najpierw o pierwszy rok panowania króla judzkiego (czy był on rokiem zerowym tak jak w Babilonii), a następnie o początek roku świeckiego w Judzie (jesienią – 1. dzień miesiąca Tiszri, czy też wiosną – 1. dzień miesiąca Nisan – tak jak w Babilonii). Kompromisowym rozwiązaniem jest wskazanie roku 587/586 jako roku zdobycia stolicy przez wojska babilońskie.

Polecenie

W chronologii Ksiąg Królewskich punktem odniesienia dla zdobycia Jerozolimy są również lata panowania Sedecjasza, króla judzkiego (2 Krl 24,18; 25,1). Jaki system datacji (przed- czy podatacji) wskazuje na rok 587, a jaki na rok 586 jako rok zdobycia Jerozolimy? Jak długo trwało oblężenie Jerozolimy?

Czytamy stary testament.indd 142 2007-09-07 12:27:53

24. Koncepcja czystości w Księdze Ezdrasza

Cel

- zapoznanie się z pojęciem czystości i nieczystości w Starym Testamencie
- uchwycenie problemów społeczności powygnaniowej w perspektywie czystości
- analiza formuły o „Kościele świętym i grzesznym zarazem"

Lektura

L. Ryken – J.C. Wilhoit – T. Longman III, *Czystość*, w: *Słownik symboliki biblijnej* (PSB), red. nauk. wyd. pol. W. Chrostowski, Wydawnictwo Vocatio, Warszawa 2003, s. 137-138

L. Ryken – J.C. Wilhoit – T. Longman III, *Księga Ezdrasza*, w: *Słownik symboliki biblijnej*, s. 353-354

M. Zając, *Debata o Jezusie. Rozmowa z H. Bortnowską, S. Krajewskim i ks. A. Skowronkiem*, „Tygodnik Powszechny" 57 (2003), nr 45 (9.11.), s. 9

Literatura dla zainteresowanych

A. Tronina, *Księga Kapłańska. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (NKB.ST III), Edycja św. Pawła, Częstochowa 2005, s. 420-424 (paragraf „Czystość i nieczystość kultowa")

Problematyka spotkania

Centralnym tematem Księgi Ezdrasza jest odrodzenie narodowe Izraela po niewoli babilońskiej. Nową tożsamość narodową wyznacza wierność Prawu Mojżeszowemu, które czyni z Izraela wspólnotę legalistyczną. W tym kontekście kwestia tego, co czyste lub nieczyste stanowiła jedno z kryteriów przynależności do narodu żydowskiego. Spotkanie będzie miało na celu ustalenie funkcji, jaką ten element odegrał w formowaniu się wspólnoty powygnaniowej w V w. przed Chr.

Przebieg spotkania

1. Czystość w perspektywie Ezd

Po zapoznaniu się z fragmentami hasła „Księga Ezdrasza" ze *Słownika symboliki biblijnej*, odpowiedz na poniższe pytania, przywołując też odpowiednie teksty biblijne:

W jakim sensie Księga Ezdrasza mówi o czystości i nieczystości? Czy czystość jest stanem czy raczej rzeczywistością dynamiczną, wymykającą się

Czytamy stary testament.indd 143 2007-09-07 12:27:53

ściśle określonym ramom? Jaki jest związek między świętością a czystością rytualną? Czy Księga Ezdrasza mówi o czystości/nieczystości tylko człowieka, czy też odnosi się do innych rzeczywistości?

Co stanowi w Księdze Ezdrasza kryterium czystości/świętości w społeczności powygnaniowej?

Jakie były konsekwencje rozróżnienia między czystością i nieczystością w społeczności powygnaniowej?

W jakim stopniu konflikt z Samarytanami miał podłoże religijne (kwestia czystości), a na ile polityczne (sprawa niezależności politycznej, por. Ezd 4–6)?

2. Czystość w Starym Testamencie

Na podstawie hasła „Czystość" ze *Słownika symboliki biblijnej* odpowiedz na podane niżej pytania. Odpowiedź uzasadnij tekstem biblijnym.

O jakiej nieczystości mówi Księga Ezdrasza: kultowej czy moralnej?

Jakie były sposoby usuwania nieczystości w Starym Testamencie?

Jaką formę oczyszczenia wspomina Księga Ezdrasza?

3. Świętość i grzeszność Kościoła

Debata o Jezusie z „Tygodnika Powszechnego" podejmuje kwestię świętości i grzeszności Kościoła. Włącz się w tę dyskusję poprzez udzielenie odpowiedzi na następujące pytania:

Co to znaczy, że Kościół jest „święty i grzeszny zarazem"?

Czym różniłaby się „odpowiedzialność wspólnoty" od „odpowiedzialności zbiorowej"?

Jaki był sens aktu pokuty podjętego przez Jana Pawła II w imieniu Kościoła na początku Wielkiego Postu w Roku Jubileuszowym?

Kwestia czystości w Księdze Ezdrasza

[...] W ramach powrotu do czegoś wcześniej utraconego, główna grupa obrazów koncentruje się wokół przeciwstawienia czystego nieczystemu. Według Kpł 10,10 podstawowym obowiązkiem kapłanów Izraela było dokonywanie rozróżnienia (oddzielanie) „między tym, co święte, a tym, co świeckie, między tym, co nieczyste, a tym, co czyste" (Ez 44,23). Słowo „święty" oznacza wszystko, co zostało oddzielone i w szczególny sposób poświęcone Bogu; świeckie było to, co wiązało się ze zwyczajnym życiem i nie zostało w sposób szczególny poświęcone Panu. Słowo „czyste" wskazuje na ideę czystości i oznacza właściwy

Czytamy stary testament.indd 144 2007-09-07 12:27:53

stan świętych i świeckich aspektów życia Izraelity. Nieczyste oznacza wszystko to, co jest pozbawione czystości, co skażone, przeciwne świętości. Zgodnie z tą definicją, to, co święte, było też czyste, chociaż to, co świeckie, mogło być czyste lub nieczyste. Ten sposób postrzegania świata pomaga w zrozumieniu Księgi Ezdrasza, szczególnie zaś motywu oddzielenia od nieczystego. [...]

W Księdze Ezdrasza święty lud i święte przedmioty zostają oddzielone od tego, co świeckie. Szczególnie święty charakter ma miejsce, w którym wznosi się świątynia. Jest to miejsce do składania ofiar Bogu (3,1-6), dom Pana (1,3), wydzielony dla Niego podczas specjalnej uroczystości poświęcenia (5,13-18). Także ludzie i rzeczy, które należą do świątyni, muszą być święte. Kapłani i lewici zostają oddzieleni od reszty narodu. Jako osoby celebrujące Paschę, kapłani i lewici są czyści, ponieważ oczyścili się (6,20; dosł. „uczynili siebie czystymi"). [...]

Jeszcze ważniejsze jest oddzielenie rzeczy czystych od nieczystych. Chociaż kapłani i lewici byli święci i w sposób szczególny oddani Bogu, to cały naród miał być czysty i oddzielony od ludzi uznanych za nieczystych. W całej narracji grupa określana jako narody pograniczne (dosłownie „ludy ziemi"; 3,3; 9,1.2), ludność miejscowa (4,4; 10,2.11) lub narody tego kraju (6,21) uważane są za nieczyste. Skażenie (*ṭum'āh*, dosłownie „nieczystość"), które im przypisano (6,21), wynikało przede wszystkim z tego, że praktykowali ohydę zgorszenia, podobnie jak Kananejczycy, którzy zamieszkiwali tę ziemię w czasach przed wygnaniem (9,1.11).

Według teologii Księgi Ezdrasza czyste i nieczyste nie może być łączone, lecz musi być oddzielone (6,21). Gdyby rzeczy czyste i nieczyste pomieszano, czyste uległyby skażeniu i stałyby się nieczyste. Jest to powodem, dla którego Księga Ezdrasza tak wielką wagę przywiązuje do małżeństw mieszanych. Ezdrasz był poruszony wiadomością, że wielu Żydów (w tym także kapłanów i lewitów) nie oddzieliło się od okolicznych narodów, lecz wzięło sobie za żony cudzoziemki. Czyste nie było już oddzielone od nieczystego: „ród święty zmieszał się z narodami tych krain" (9,1-3). [...]

Właściwą odpowiedzią na zagrożenie związane z takim wymieszaniem lub skażeniem czystego przez nieczyste było oddzielenie. Ezdrasz domagał się, by naród położył kres praktyce zawierania małżeństw mieszanych (por. 10,11.19) [...]. Każdy, kto nie chciał się temu podporządkować, miał być „wykluczony (dosłownie „oddzielony") ze społeczności powracających z wygnania" (10,8).

Troska o czystość rodu świętego tłumaczy silne zainteresowanie rodowodami (2,1-63; 8,1-14). Pochodzenie odgrywało niezwykle ważną

Czytamy stary testament.indd 145 2007-09-07 12:27:53

rolę, określało tożsamość świętego ludu. Żyd, który nie mógł udowodnić swojego pochodzenia, uznawany był za człowieka niewywodzącego się z Izraela (2,59). Szczególnie problematyczny charakter miał przypadek tych kapłanów, którzy nie mogli odnaleźć swoich imion w rodowodach. Dopóki nie dowiedli swojego pochodzenia, byli uznawani za nieczystych i mieli zakaz spożywania pokarmów najświętszych (2,62-63). [...]

Ten podział na czyste i nieczyste wyjaśnia dlaczego nie-Żydzi, którzy czcili Jahwe, byli wykluczeni z prac przy odbudowie świątyni. Przywódcy ludów sąsiednich nie dostrzegali różnicy pomiędzy nimi a Żydami. Koncentrowali się na tym, co ich z Żydami łączyło: „Chcemy budować z wami, albowiem czcimy Boga waszego jak wy" (4,2). Jednak za odpowiedzią przywódców żydowskich kryła się świadomość istnienia nieprzekraczalnej granicy między nimi a okolicznymi narodami. Nawet wspólne oddawanie czci Jahwe nie unieważniało tego faktu. Odpowiadają: „Nie wolno wam razem z nami (dosłownie: „nie jest to wasza i nasza sprawa") budować domu dla Boga naszego, ale my sami budować będziemy dla Pana, Boga izraelskiego" (4,3). Według Księgi Ezdrasza koncepcja „was i nas", jedności Żydów i pogan, jest nie do przyjęcia. Z żydowskiego punktu widzenia jedynie „my sami" będziemy budować dla „Boga naszego".

L. Ryken – J.C. Wilhoit – T. Longman III, *Księga Ezdrasza*, s. 353-354 (fragmenty)

Motyw czystości w Biblii hebrajskiej

[...] Podział na czyste i nieczyste został wprowadzony przez Boga i był zachowywany zgodnie z Jego poleceniami. Związana z Bożą świętością czystość łączy się silnie z wybraniem przez Boga (motyw stania się nieczystym i odłączenia od ludu Bożego, Kpł 5,7), Bożej obecności i Bożego błogosławieństwa.

Czystość jest rezultatem działań i zwrócenia uwagi, w jaki też sposób się ją zachowuje. Życie Izraela nieustannie pogrążało lud w stanie nieczystości. Podobnie jak w walce z brudem, nieczystość wymagała podejmowania stałych działań oraz utrzymywania porządku. Nieczystość z łatwością była przekazywana, nie dotyczyło to jednak świętości. Człowiek mógł stać się nieczysty mimowolnie, nawet nie będąc tego świadom, np. na skutek przypadkowego dotknięcia zwłok lub padliny, cechujących się naturalną nieczystością (Kpł 5,2). [...]

Linia oddzielająca czystość kultową od moralnej nie zawsze jest jasna – obydwa rodzaje czystości mają ze sobą wiele wspólnego. Obmycie stanowiło główny sposób kultowego oczyszczenia. Stało się też obrazem moralnej czystości: „Obmyjcie się, czyści bądźcie! Usuńcie zło uczyn-

Czytamy stary testament.indd 146 2007-09-07 12:27:54

ków waszych sprzed moich oczu! Przestańcie czynić zło!" (Iz 1,16) [...] Inne znane obrazy czystości: nieskazitelna biel śniegu i wełny łączą obrazy kultowe z osobistą pobożnością: „Choćby wasze grzechy były jak szkarłat, jak śnieg wybieleją; choćby czerwone jak purpura, staną się jak wełna" (Iz 1,18; zob. zastosowanie obrazu wobec Boga w Dn 7,9). Podwójna rola (kultowa i osobista) przypomina współczesnym czytelnikom, że czystość w znaczeniu wspólnotowym i instytucjonalnym była dla pisarzy biblijnych równie ważna jak osobista pobożność. [...]

Inny ważny biblijny obraz czystości ma charakter pośredni: nieczystość zostaje usunięta w wyniku ognia sądu. Oczyszczający ogień oddziela czysty metal od żużlu (Lb 31,23), czyste uczynki od złych (1 Kor 3,13). Ogień jest też symbolem czystości Boga i Jego uświęcającej obecności. Począwszy od przerażającej epifanii, mającej postać dymu wydobywającego się z pieca i gorejącej pochodni (Rdz 15,17), jak też wyniosłego tronu i siedmiu lamp (Ap 4,5), jest ogień symbolem Bożej świętości. Ogień jest również symbolem oczyszczenia sługi Bożego w narracjach o powołaniu proroków. Nieczyste wargi Izajasza zostały oczyszczone węglem wyjętym z ołtarza przez serafina, by prorok mógł oglądać Boga, a wszystko to działo się, gdy świątynia była wypełniona dymem (Iz 6,6-8). Podczas spotkania proroka Ezechiela z Bogiem nastąpiła niezwykła wizja Bożej obecności podobnej do jaśniejącego bursztynu, „jakby połysk stopu złota ze srebrem, który wyglądał jak ogień wokół niego" (Ez 1,27). Oczyszczający ogień sprawił, że Ezechiel upadł na twarz, a później został podniesiony i napełniony Duchem. [...]

Czystość i nieczystość w Piśmie Świętym często ma związek z czasem. W ST wskazano różne okresy oczyszczenia dotyczące poszczególnych rodzajów nieczystości. O pozostawaniu nieczystym do wieczora wielokrotnie jest mowa w Księdze Kapłańskiej (por. 11,24). Nieczystość z powodu dotknięcia zwłok wymagała trwających siedem dni obrzędów oczyszczenia (por. Lb 19,11). Tematem pokrewnym jest nieczystość menstruacyjna, powracająca co miesiąc i wymagająca siedmiodniowego oczyszczenia (Kpł 15,19).

L. Ryken – J.C. Wilhoit – T. Longman III, *Czystość*, s. 137-138 (fragmenty)

O grzeszności i świętości Kościoła

M. Zając: Wracając do ciemnych kart w historii chrześcijaństwa: w książce Księdza Profesora pojawiają się dwa podstawowe pytania. Po pierwsze, na ile Kościół, który tworzyli nasi przodkowie i który współtworzymy obecnie, realizuje nauczanie i zamierzenia Jezusa? Po drugie,

Czytamy stary testament.indd 147 2007-09-07 12:27:54

czy odpowiedzialność za zbrodnie popełnione przez chrześcijan obciąża tylko sprawców tych czynów, czy też może Kościół jako wspólnotę, która ich wychowywała i nauczała?

H. Bortnowska: Odpowiem idąc może jeszcze dalej niż Ksiądz Profesor w swojej książce. Od aktu pokuty, który Jan Paweł II uczynił w Roku Jubileuszowym, przekonanie, że Kościół jako wspólnota tę odpowiedzialność w jakimś sensie ponosi, przestało być prywatną opinią zdeterminowanych jednostek. Uzyskało bardzo wysoką sankcję. Byłabym jednak o wiele spokojniejsza, gdyby takie myślenie było zaakceptowane i realizowane przez wszystkich katolików – od szczytów hierarchii po dzieci i młodzież. Na razie wydaje się, że Papież lepiej niż większość chrześcijan rozumie, co może zdziałać uczciwa pokuta. Dlatego powtarzam: nie możemy poprzestać na mówieniu o odpowiedzialności indywidualnej. Odpowiedzialność wspólnoty to co innego niż słusznie odrzucana odpowiedzialność zbiorowa. Mam nadzieję, że z czasem zgłębimy ideę pokuty, może dzięki zwróceniu się do wczesnej tradycji chrześcijańskiej, a może dzięki kontaktom z innymi religiami. Mnie w zrozumieniu skruchy i odpokutowania win bardzo pomogło także spotkanie z buddyzmem.

Ks. A. Skowronek: I tak oto położyliśmy palec na ranie. Owszem, Kościół przyznaje, że popełnił grzechy, ale jakby winę składał wyłącznie na poszczególnych chrześcijan. Jak na akt pokuty Jana Pawła II – w pierwszą niedzielę Wielkiego Postu, 15 marca 2000 r., gdy kard. Ratzinger odczytywał, że Kościół żałuje, iż niektórzy z jego synów i córek dopuścili się nieprawości – zareagowali Żydzi? Otóż powiedzieli, że byliby bardziej usatysfakcjonowani, gdyby Kościół przyznał jasno, że zgrzeszył. Inaczej mówiąc: że jest grzeszny nie tylko poprzez jednostki. W tym miejscu nasuwa się na myśl cytat z Yves Congara: „Czy nie można mówić o Kościele grzesznym? Przecież jest i grzeszny, i święty zarazem!" Zresztą osobiście dziękuję Bogu, że Kościół jest grzeszny, bo inaczej bym się w nim czuł trochę nieswojo. Tu nasuwa się też pytanie do kaznodziejów: co mówicie z ambon, czy wspominacie, że chrześcijanie ponoszą odpowiedzialność za zbrodnie nie tylko jako jednostki, ale także jako wspólnota?

Debata o Jezusie, s. 9 (fragmenty)

Czytamy stary testament.indd 148 2007-09-07 12:27:54

25. *Lectio divina*: praktyka słuchania Bożego słowa (Ne 8,1-12)

Cel

- przybliżenie praktyki *lectio divina*
- przygotowanie *lectio* do Ne 8,1-12

Lektura

J. Kudasiewicz, *Słudzy i słuchacze Słowa Bożego*, http://www.sfd.kuria.lublin.pl/index.php? option=com_content&task=view&id=82&Itemid=71 (z dnia 1.09.2007)

Literatura dla zainteresowanych

Introdukcji do *lectio divina* jest na rynku polskim bardzo wiele. Zasygnalizuję tylko dwie prace, które proponują praktyczne wprowadzenie w *lectio*:

G. Zevini, *Lectio divina we wspólnocie chrześcijańskiej. Duchowość – metody – praktyka*, Wydawnictwo Salwator, Kraków 2004

H. Witczyk, *Lectio divina droga do poznawania Boga żywego*, http://www.biblista.pl/index.php? option=com_content&task=view&id=662&Itemid=8 (z dnia 1.09.2007)

Problematyka spotkania

Lectio divina jako indywidualne czytanie Pisma Świętego praktykowano od najdawniejszych czasów przede wszystkim w środowiskach monastycznych. Bez wątpienia praktyka ta przeżywa obecnie swój renesans nie tylko w Kościele polskim, w czym można widzieć realizację zaleceń soborowej Konstytucji o Objawieniu Bożym *Dei Verbum* (nr 25). Punktem odniesienia dla metody *lectio* jest traktat mnicha Gwidona II zatytułowany *Drabina mnichów*[53]. Gwidon pisze: „Kiedy pewnego dnia przy jakiejś pracy ręcznej zacząłem myśleć o ćwiczeniu duchowym człowieka, nagle przyszły mi na myśl cztery stopnie duchowe, a mianowicie: czytanie (*lectio*), rozmyślanie (*meditatio*), modlitwa (*oratio*) i kontemplacja (*contemplatio*). Po tej drabinie mnisi wznoszą się do nieba". Poszczególne fazy tej metody Gwidon tłumaczy opierając się na fragmencie Mt 7,7, gdzie Jezus mówi: „Proście, a będzie wam dane, szukajcie, a znajdziecie, kołaczcie, a otworzą wam". I komentuje: „Szukajcie przez czytanie, a znajdziecie przez rozmyślanie; kołaczcie na modlitwie, a będzie

[53] Jest to list do jego przyjaciela Gerwazego o życiu kontemplacyjnym. Jego tekst można znaleźć u G. Zeviniego, *Lectio divina we wspólnocie chrześcijańskiej*, s. 135-153.

Czytamy stary testament.indd 149 2007-09-07 12:27:54

wam otworzone w kontemplacji". Zatem parafrazując słowa Jezusa, Gwidon widzi cztery etapy *lectio* jako czytanie, rozmyślanie, modlitwę i kontemplację. I dalej wyjaśnia swoją myśl: „Czytanie szuka słodyczy życia szczęśliwego, rozmyślanie ją znajduje, modlitwa o nią prosi, kontemplacja odnajduje jej smak. Czytanie podnosi ją do ust niby żywy pokarm, rozmyślanie żuje i rozdrabnia, modlitwa dochodzi do smaku, kontemplacja jest samą słodyczą, która raduje i krzepi. Czytanie zajmuje się łupiną, rozmyślanie – miąższem, modlitwa – wyraża tęsknotę, kontemplacja raduje się z osiągniętej słodyczy".

Spotkanie ma na celu praktyczne przedstawienie etapów *lectio*, co posłuży do przygotowania *lectio divina* do tekstu Ne 8,1-12. W centrum tego tekstu znajduje się czytanie, słuchanie i interpretowanie Tory podjęte przez wspólnotę powygananiową pod przewodnictwem Ezdrasza.

Przebieg spotkania

1. Praktyka *lectio divina*[54]

By wejść na drogę *lectio*, należy wpierw wezwać Ducha Świętego. *Lectio* nie jest czystą egzegezą, chociaż egzegezą się posługuje, lecz jest głównie łaską Ducha Świętego. Duch Święty jest prawdziwym egzegetą Pisma. Tylko w zjednoczeniu z Nim można odkryć głębię mądrości Bożej zawartej w słowie Biblii.

a) *Lectio*: co Słowo znaczy samo w sobie

Czytanie Biblii polega w praktyce na wielokrotnym, także na głos, czytaniu tekstu biblijnego, podkreślając ołówkiem słowa, zdania, myśli, które nas poruszają, aby odkryć najważniejsze elementy teksu: kontekst, bohaterów, środowisko, uczucia, obrazy, główne symbole, dynamikę akcji, czasowniki. Odnalezienie tekstów paralelnych pozwoli na interpretację Biblii samą Biblią. W zależności od potrzeby, można wesprzeć się odpowiednim komentarzem biblijnym. Można stawiać sobie pytania: kim są główni i drugoplanowi bohaterowie? Które działania są ważne dla biblijnego autora? Gdzie i kiedy toczy się akcja opowieści? Jakimi obrazami i symbolami posłużył się autor? Jakie jest przesłanie, które autor chce przekazać swoim współczesnym? Pismo Święte jest księgą, nad którą należy „pochylać" się i którą należy „rozpracowywać" bez pośpiechu. Dzięki oddaniu i wytrwałości stopniowo będziemy rozumieli tekst i odkryjemy wiele nowych treści zawartych w słowie Bożym.

Czytanie jest zatem odkrywaniem znaczenia dosłownego i historycznego Biblii, z należytym poszanowaniem tekstu. Nie jest celem samym w sobie, lecz

[54] Poniższy tekst wykorzystuje opracowanie G. Zeviniego, *Lectio divina we wspólnocie chrześcijańskiej*, s. 61-74, oraz opis poszczególnych etapów lectio z tekstu H. Witczyka.

Czytamy stary testament.indd 150 2007-09-07 12:27:54

ma doprowadzić do interioryzacji Słowa. Ono ma stać się cząstką naszego życia, gdyż tylko w ten sposób będzie mogło wyrazić nasze życie i historię. Taka lektura wymaga określonego czasu, stałości, ascezy i dyscypliny.

b) *Meditatio*: co Słowo mi przekazuje

Poprzez *lectio* Słowo stało się „naszym" słowem. Medytacja ma służyć wejściu w jego głębię, przez co dokona się nasza przemiana Bożym słowem. Celem medytacji jest odnalezienie niezmiennej prawdy ukrytej w tekście biblijnym, którą następnie mamy aktualizować dla nas samych.

W tradycji duchowej rozważanie dzieli się na trzy etapy. Pierwszy polega na wyodrębnieniu głównego przesłania tekstu, który rozważamy. To przesłanie należy odnieść do tajemnicy Chrystusa, która łączy całe Pismo. Ojcowie Kościoła chcąc zobrazować ten etap, posługują się wizerunkiem mrówki, która skrupulatnie zbiera pokarm i odkłada go. Stąd też istotę tej części medytacji oddaje czasownik *synaghein* (zbierać, składować; por. Prz 6,6-11).

W drugim etapie rozważania wyciągamy wnioski z analizy, jaką wcześniej dokonaliśmy. Starożytni posługiwali się obrazem pszczoły, która pracuje, aby wytworzyć miód i określali ten etap *meletan* od czasownika *meletao* (produkować miód, rozmyślać; por. Prz 6,8). Na tym etapie musimy zebrać Słowo, które wcześniej zostało zasiane, i strzec go we własnym sercu czujnie i z miłością, pozwalając z ufnością, aby Pan je obrabiał.

Trzeci etap to moment, w którym Słowo osądza nasze życie. Zinterioryzowane w nas Słowo wyzwala światło i moc, które oświetla życie i kieruje je ku Bogu. Jest to czas, jak mówili Ojcowie, odsiewania ziarna od plew, przez co nazywali go *synkrisis* od czasownika *krinein* (odsiewać).

Prostym i praktycznym sposobem rozważania jest postawienie sobie pytań: jaka jest myśl i podstawowa wartość czytanego fragmentu? Dlaczego jest to dla mnie ważne? Co mi sugeruje i jakie stawia przede mną pytania? W którym z bohaterów odnajduję siebie? Jakie uczucia i zachowania pokazuje? W jaki sposób tymi pytaniami mogę oświecić swoje życie?

c) *Oratio*: mówić do Pana przy pomocy Słowa

Przejście od rozważania do modlitwy następuje, kiedy jasno wiemy, czego żąda od nas Bóg. Wtedy rodzi się pytanie: „Co chcę powiedzieć Bogu?" Jest to chwila inwokacji. Modlitwa to odpowiadanie Bogu po wysłuchaniu Go. To wyrażenie zgody na Jego wolę i plan, jaki ma w stosunku do nas. Podczas rozważania odkryliśmy, co Bóg do nas mówi w tajemnicy sumienia. Teraz przyszła kolej na nas, aby w modlitwie odpowiedzieć na Jego Słowo. Słowo Boże, pod postacią modlitwy, staje się w nas źródłem uwielbienia, podziękowania, prośby, ufności, skruchy, błogosławieństwa. Modlitwa to zwrócenie Bogu Słowa, które nam dał. W tym kontekście warto przytoczyć myśl św. Augustyna:

Czytamy stary testament.indd 151 2007-09-07 12:27:54

„Jeśli tekst (biblijny) jest modlitwą, to módlcie się; jeśli jest lamentacją, płaczcie; jeśli jest uwielbieniem, bądźcie radośni; jeśli to tekst wyrażający ufność, to zaufajcie mu; jeśli wyraża bojaźń, bójcie się. Albowiem rzeczy, które słyszycie w tekście (biblijnym), są odbiciem was samych". Taka modlitwa nie pozostaje oderwana od życia, gdyż w Boże słowo zostają przekształcone wszystkie sprawy naszej codzienności.

d) *Contemplactio*: przyjąć dar Słowa

O ile czytanie, rozważanie i modlitwa są aktywną częścią *lectio*, czyli zależą od naszego zaangażowania i codziennej wierności Słowu, to kontemplacja jest bierną częścią bliskości z Bogiem, podczas której inicjatywa należy do Boga. Do kontemplacji nie dochodzimy poprzez osobisty wysiłek czy ćwiczenie woli. Jest ona owocem długotrwałej modlitwy nad Słowem. Tym owocem jest obecność Pana, która wzbudza w nas zdziwienie, zachwyt, pozwala spojrzeć na rzeczywistość oczami ludzi prostych, pełnych wiary, radości i pokoju. Nie jest to jednak ekstaza, lecz przyzwolenie na to, by Bóg działał w nas, świadomych, że wszystko w naszym życiu jest darem Boga, który jest Miłością. Obcowanie z Bogiem wymaga ciszy, albowiem nic więcej nie można już powiedzieć. Kontemplować Słowo, znaczy zapomnieć o szczegółach i dojść do sedna. W prostocie, adoracji, poznaniu i doświadczeniu Ojca, który kocha nas jak dzieci, sercem odnajdujemy własne życie i własną tajemnicę w tajemnicy Boga. Odczuwamy potrzebę spoglądania jedynie na Boga, wsparcia się na Nim, przyjęcia Jego miłości.

e) *Actio*: współtworzyć Słowo życiem

Nakreślony przebieg *lectio* ma na uwadze lekturę indywidualną tekstu Pisma Świętego. Praktyka *lectio* zna także formę wspólnotowej formy czytania Biblii, nazywaną *collatio*, czyli współuczestniczeniem w Piśmie Świętym. Istotą jest współdzielenie się tym, co Słowo przekazuje każdemu z nas. Elementem finalnym jest *actio*, gdzie następuje współtworzenie Słowa swoim życiem, które staje się odpowiedzią na usłyszane Słowo, realizacją oredzia Bożego przekazanego przez Słowo. W ten sposób *lectio* poprzez praktykę życia buduje królestwo Boże.

2. Sztuka *lectio* w i na przykładzie Ne 8,1-12

Ne 8,1-12 przynosi zapis lektury Tory, jaką podjęła wspólnota żydowska pod przewodnictwem pisarza Ezdrasza w r. 445 przed Chr. po tym, jak odbudowano mury miasta. Ta wspólnotowa *lectio* była jakby przygotowaniem do nabożeństwa pokutnego (Ezd 9), po którym nastąpiło odnowienie przymierza Izraela z Jahwe (Ezd 10). Proponowany tekst jest szczególny, gdyż pozwala uchwycić dynamikę czytania, interpretowania i słuchania Pisma Świętego,

Czytamy stary testament.indd 152 2007-09-07 12:27:54

które winno być podjęte również dzisiaj. Ten moment *lectio* znakomicie eksponuje medytacja ks. prof. J. Kudasiewicza, która była komentarzem do liturgii słowa z III niedzieli zwykłej roku C (Ne 8,1-4a.5-6.8-10; Ps 19; 1 Kor 12,12-30; Łk 1,1; 4,14-21). Korzystając z tego tekstu, jak również z praktycznego wprowadzenie w *lectio*, przygotuj szkic *lectio divina* do Ezd 8,1-12. Uwzględnij szczególnie elementy aktualizacji poczynione przez ks. J. Kudasiewicza.

Lektura Tory w świetle Ne 8,1-12

Słowo Boże

Zanim otrzymamy pouczenie o posłudze słowa, najpierw dowiemy się, czym jest Boże słowo, słowo Ewangelii i czym różni się od słowa ludzkiego? Słowem Bożym jest cała Biblia – Stary i Nowy Testament. Prawo Mojżeszowe, którego zapragnął słuchać lud izraelski, zostało nadane Izraelowi przez Boga: „które Pan nadał Izraelowi" (Ne 8,1). Nieco dalej to samo Prawo zostanie nazwane „księgą Prawa Bożego" (Ne 8,8). [...]

Jezus Chrystus nie zniósł starego Prawa, ale je wypełnił i udoskonalił (Mt 5,17). Udoskonalenie to polega na interioryzacji wymagań prawnych, ich radykalizacji i koncentracji całego Prawa na miłości. [...] Całe Prawo należy interpretować w świetle miłości. Uczniów Jezusa obowiązuje Prawo w interpretacji Mistrza.

Chrystus o swoim Słowie powie następująco: „Słowa, które Ja wam powiedziałem, są Duchem i życiem" (J 6,63b). W świetle teologii św. Jana „Duch" należy tu pisać dużą literą. Słowa Jezusa są Duchem, ponieważ znajdują się na poziomie Ducha, mogą więc być przyjęte tylko dzięki Duchowi Świętemu. Ci, którzy nie zostali narodzeni z Ducha (np. Nikodem), nie mogą przyjąć słowa Jezusa. Są Duchem, ponieważ Duch Prawdy interioryzuje słowa Jezusa w sercach uczniów. [...] W oficjalnych dokumentach Wielkiego Jubileuszu czytamy: „Biblia byłaby martwą literą, gdyby Duch Święty aktualnie nie czynił jej skuteczną". Biblia nie tylko została przy powstawaniu natchniona Duchem Świętym, ale również tchnie Duchem. Ten sam Duch, który działał na pisarza biblijnego, działa i na czytelników. Sobór Watykański II tak podsumował tę naukę: natchnione słowa Pisma „pozwalają rozbrzmiewać głosowi Ducha Świętego" (*KO* 21). Teraz dopiero rozumiemy, co to znaczy słowo Boże. Jakim wielkim skarbem dla Kościoła jest Biblia. Skarb ten u nas w Polsce jest jeszcze głęboko zakopany w ziemi. Postulat Soboru – „wierni Chrystusowi winni mieć szeroki dostęp do Pisma Świętego" – jeszcze czeka na realizację.

Czytamy stary testament.indd 153 2007-09-07 12:27:55

Słuchacze słowa Bożego

Omawiany fragment Księgi Nehemiasza daje biblijny wzór słuchacza słowa Bożego. Słuchaczami słowa Bożego jest zgromadzony na placu świątyni lud. Tekst Nehemiasza wyraźnie zaznacza, że był to „cały lud", do którego należeli „przede wszystkim mężczyźni, lecz także kobiety oraz wszyscy inni, którzy byli zdolni słuchać" (Ne 8,2). [...]

Jak powinni słuchać? Wzorem jest „cały lud" zgromadzony na placu świątyni. Pierwszą cechą specyficzną ich słuchania jest uprzednie głębokie pragnienie słuchania słowa Bożego. Pragnienie to można by nazwać głodem słowa Bożego (Am 8,11); „Wtedy zgromadził się cały lud. (…) I domagali się od pisarza Ezdrasza, by przyniósł Księgę Prawa Mojżeszowego, które Pan dał Izraelowi" (Ne 8,1). Jak odczuwanie głodu jest znakiem zdrowia, tak pragnienie słowa Bożego jest oznaką zdrowia duchowego. Ruch biblijny i liturgiczny, jaki rozpoczął się w Kościele jeszcze przed Soborem Watykańskim II, był wyrazem podobnego głodu Bożego słowa. W Polsce dotarł jedynie tylko do niektórych elit, dlatego nasz katolicyzm jest taki jałowy. Ujawniło się to na Synodzie Ogólnopolskim. Na sesji w Gnieźnie odrzucono schemat biblijny. Szkoda. Synod z założenia biblijny bez Biblii. Takie dziwolągi są możliwe tylko w Polsce. [...]

Drugim przymiotem słuchania słowa Prawa przez Izraelitów na placu przed Wodną Bramą było zwrócenie „uszu całego ludu" (Ne 8,3) ku księdze Prawa. Zwrócenie „uszu całego ludu" nie tylko oznacza zwykłe słuchanie i rozumienie, ale jest to wyrażenie mądrościowe, w którym „uszy" nie tylko mają znaczenie anatomiczne, jak w medycznej literaturze greckiej, ale sens symboliczny, oznaczający głębokie wnikanie w treść literatury mądrościowej. W tym znaczeniu ucho nie tylko słucha dźwięku mowy, ale „bada mowę" (Hi 12,11), tzn. wnika w jej treść. Zwracać ku czemuś uszy, oznacza wnikać w mądrość słowa Bożego (Prz 2,2). Stąd powiedzenie: serce zdobywa wiedzę, a ucho mądrość (Prz 18,15). Uszy zawsze łączą się z wnikaniem w mądrość. Zwrócone uszy ludu ku Księdze Prawa oznaczają, że lud wnikał w mądrość Bożego słowa i rozumiał to słowo.

Trzecia właściwość słuchania słowa Bożego – to wielki szacunek okazywany również na zewnątrz. Jest to zgodne z psychologią ludzi Wschodu. Cały człowiek oddaje cześć. Gdy Ezdrasz otworzył przed ludem świętą księgę, cały lud na znak szacunku powstał. [...] Następnie Ezdrasz przed czytaniem „błogosławił wielkiego Pana Boga, a cały lud podnosząc ręce, odpowiedział: „Amen! Amen! Następnie pokłonili się i upadli przed Panem na kolana" (Ne 8,6). Wszystkie te gesty są wyra-

Czytamy stary testament.indd 154 2007-09-07 12:27:55

zem szacunku wobec świętej księgi. Niektóre z tych gestów przetrwały do dziś w tradycji Kościoła: podniesienie księgi przed zgromadzonym ludem; błogosławieństwo świętą księgą; ucałowanie księgi; aklamacje przed czytaniem i po jego zakończeniu. [...] Do tego szacunku świętej księgi należy lud wychowywać. Podstawą tego szacunku jest obecność Chrystusa w Ewangelii oraz działanie Ducha Świętego w świętej księdze. O tej czci do świętej księgi uczy Sobór Watykański II: „Kościół miał zawsze we czci Pisma Boże, podobnie jak samo Ciało Pańskie…" (*KO* 21). Pismo Boże tak jak Ciało Pańskie! Słowa Pisma jak konsekrowane komunikanty! Takiej czci do Bożego słowa u nas jeszcze nie ma. [...] Jesteśmy w tym względzie jeszcze bardzo zacofani. Wielki Jubileusz niewiele tu zmienił. [...]

Czwarta, najbardziej interesująca cecha słuchania słowa Bożego, tak została sformułowana przez Nehemiasza: „Nie bądźcie smutni, nie płaczcie!" (Ne 8,9). Dlaczego lud płakał? Na pytanie to odpowiada następny rozdział księgi Nehemiasza, w którym opisany jest wielki dzień pokuty ludu. Izraelici zgromadzili się „skruszeni postem i odziani w wory, z głowami posypanymi ziemią" (Ne 9,1). Przez ćwierć dnia lewici czytali z księgi Prawa Boga, a przez drugą ćwierć dnia lud wyznawał grzechy, klęcząc przed swoim Bogiem (Ne 9,3). Płacz ludu przy pierwszym czytaniu był antycypacją pokuty. W świetle słowa Bożego lud uświadomił sobie, że na wygnaniu nie zawsze zachowywał Prawo Pana. Płacz był płaczem żalu. Słowo Boże jak miecz obosieczny przenika zakamarki ludzkich sumień, budzi żal. Słowo Boże osądza nasze sumienia, ale równocześnie przypomina, że Bóg nie chce śmierci grzesznika, lecz żeby się nawrócił i żył. Nehemiasz upomina lud, żeby nie płakał, gdyż jest to dzień Pana, który winien być przeżywany z radością. Poleca jednak, żeby posłali porcje jedzenia tym, którzy tego nie mają. Słowo Boże owocuje. Łzy żalu i pomoc braterska to pierwsze owoce pilnego słuchania Bożego słowa. Jest to antycypacja przypowieści Jezusowej o siewcy i ziarnie (Łk 8,4-8).

Słudzy słowa

Aby słowo Boże przyniosło owoc w sercach ludzi, potrzebni są słudzy słowa, ludzie, którzy będą je dobitnie czytać, jak lewici Nehemiasza, i tak wyjaśniać, żeby lud je zrozumiał (Ne 8,8). Dzisiejsza liturgia słowa przedstawia ich nam i ukazuje, w jaki sposób pełnią oni tę służbę słowa.

Kim byli słudzy słowa? Pierwsze czytanie wylicza następujących: Ezdrasz – kapłan i pisarz, lewici, Nehemiasz – namiestnik. Jak widać, nie sami kapłani i lewici czytali i wyjaśniali słowo Prawa; byli również świeccy. [...]

Czytamy stary testament.indd 155 2007-09-07 12:27:55

Zadziwia nas ta wielość sług słowa w czasach biblijnych: kapłani i świeccy, mężczyźni i kobiety byli sługami słowa. Czytali je ludowi i wyjaśniali. Jako nauczyciele-katecheci utrwalali w sercach wiernych kerygmat apostolski; wprowadzali w Pismo Święte; przygotowywali do świętych sakramentów. Jako prorocy z mocą głosili słowo i pocieszali lud. Kościół pierwotny jest wzorem Kościoła wszystkich czasów. Wołaniem godziny jest większe włączenie wiernych w posługę słowa, w ewangelizację. Rodzice winni stawać się nauczycielami dzieci, nie składając tego obowiązku tylko na barki kapłanów. Służba słowu Bożemu jest zaszczytem i nobilitacją chrześcijanina. Bez włączenia świeckich, nic nie będzie z ewangelizacji. [...]

Jak ci biblijni słudzy słowa pełnili swoją misję? Wszyscy oni byli świadomi, że są sługami słowa Bożego, a nie jego panami lub właścicielami. Stąd przekazywali słowo Boże, Ewangelię, a nie swoją ludzką mądrość; prawdę objawioną a nie politykę. Jedynie czytali słowo Pana i wyjaśniali je ludowi. Tak czynili lewici, Ezdrasz i Nehemiasz: czytali księgę prawa i dodawali objaśnienie. [...]

Kościół wierny tej tradycji do dziś na zgromadzeniach liturgicznych czyta ludowi słowa Pisma i dodaje wyjaśnienie. Kto po przeczytaniu Ewangelii odkłada na bok świętą księgę, a karmi wiernych ludzką „mądrością" i wątpliwą polityką, ten zdradza słowo Boże i wielką tradycję Starego i Nowego Testamentu; popełnia świętokradztwo, głosząc w czasie najświętszych obrzędów słowo, które nie jest z nimi zgodne. Ukazuje kompletny brak poczucia *sacrum*. Okrada wiernych ze słowa łaski, a faszeruje ich niestrawną mierzwą ludzką. [...] Niech Bóg zachowa swój lud od takich głosicieli słowa.

Biblijni słudzy słowa byli świadomi, że przekaz tego słowa, tj. czytanie i jego wyjaśnienie, winien być poprawny i zrozumiały dla prostego ludu. Lewici czytali z księgi Prawa „dobitnie" i z takim objaśnieniem, że lud rozumiał czytanie. Jakże często nasze czytanie jest bełkotem niezrozumiałym dla ludzi. [...] Nie można lekceważyć sposobu przekazu Bożego słowa – wyraźnie, jasno, przekonywająco. Rzeczy święte należy traktować w sposób święty. [...]

J. Kudasiewicz, *Słudzy i słuchacze Słowa Bożego* (fragmenty)

Czytamy stary testament.indd 156 2007-09-07 12:27:55

26. Męczennicy machabejscy wierni Prawu i Bogu (2 Mch 6,18–7,42)

Cel

- ustalenie istotnych cech męczeństwa w świetle prawodawstwa kościelnego
- zapoznanie się z rozumieniem męczeństwa w czasach machabejskich
- poznanie motywacji, która skłaniała Żydów do wyboru męczeństwa w czasie prześladowania ze strony Antiocha IV Epifanesa

Lektura

A. Świderkówna, *Rozmów o Biblii ciąg dalszy*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996, s. 177.183

W. Mazurowski, *Wszyscy zginęli śmiercią męczeńską – nie wszyscy będą błogosławieni*, „Pielgrzym" 16 (2005), nr 25, s. 9-10

Literatura dla zainteresowanych

J. Lemański, *„Sprawisz, abym ożył!" (Ps 71,20b). Źródła nadziei na zmartwychwstanie w Starym Testamencie*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin 2004, s. 137-156

Problematyka spotkania

W tradycji chrześcijańskiej uważa się za męczenników te osoby, które zginęły za składanie świadectwa o Chrystusie. „Męczennik" jest zatem „świadkiem" (*martyr*). Obraz świadka ma szersze znaczenie: są to ci wszyscy, którzy zginęli za szlachetną sprawę (np. za ojczyznę), wybrawszy śmierć, aby nie wyrzec się przekonań lub nie złamać przysięgi. W perspektywie nowotestamentalnej męczeństwo osiąga swój punkt kulminacyjny w osobie Jezusa Chrystusa, który jest „świadkiem wiernym" (Ap 1,5; 3,14). Obrazy męczeństwa można jednak znaleźć już w Starym Testamencie, by wspomnieć tylko śmierć Abla (Rdz 4,1-8) czy córki Jeftego (Sdz 11,40). Pierwszą pogłębioną refleksję teologiczną nad męczeństwem zawiera Druga Księga Machabejska.

Przebieg spotkania

1. Męczeństwo jako świadectwo (2 Mch 6,18-31)

Sens męczeństwa zostaje najpierw przybliżony w rozdz. 6 opowiadającym o męczeństwie Eleazara. W interpretacji tej narracji może służyć pomocą pierwszy z dwóch fragmentów książki prof. A. Świderkówny.

Czytamy stary testament.indd 157 2007-09-07 12:27:55

a) Wyobraź sobie, że jesteś postulatorem w sprawie procesu beatyfikacyjnego Eleazara. Jak zdefiniować jego męczeństwo? W czym wyrażała się heroiczność jego cnót? W jakim stopniu jego męczeństwo miało wymiar świadectwa?

b) Profesor Świderkówna rozwija motyw męczeństwa przede wszystkim w wymiarze odpowiedzialności domagającej się świadectwa życia. Mówiąc o Eleazarze podczas katechez w Radiu Maryja uzupełniła ten moment w następujący sposób: „Eleazar zdaje sobie sprawę, że młodzi widzą w nim swego rodzaju wzór postępowania i z tego, co zrobi, potrafią wyciągnąć wnioski. Na nas, chrześcijan, też patrzą ludzie, którzy się za chrześcijan nie uważają. Jest to odpowiedzialność wielka, tym większa zaś, im bardziej jesteśmy sami dojrzali i wyższą mamy pozycję społeczną, a także im bardziej oczywisty jest nasz związek z Kościołem Chrystusowym. Czasem byłoby może dobrze w ten właśnie sposób odczytać historię Eleazara”[55]. Na czym miałaby polegać odpowiedzialność chrześcijan wobec niechrześcijan?

2. Męczeństwo jako wyznanie wiary w zmartwychwstanie (2 Mch 7)

Opowiadanie o męczeństwie siedmiu braci w 2 Mch 7 jest narracją o charakterze dydaktycznym i apologetycznym. Dydaktyzm wynika przede wszystkim z chęci przedstawienia braci męczenników i ich matki jako przykładu wierzących i wiernych Żydów. Równocześnie ich historia staje się impulsem do katechezy na temat zmartwychwstania, która przybiera kształt apologetyczny, stawiając czoła obiekcjom wysuwanym przeciwko takiej wierze w tamtym czasie.

a) Co jest powodem męczeństwa siedmiu braci? Co ich motywuje do wyboru śmierci męczeńskiej? Czy ta motywacja jest w jakiś sposób różna od tej wyrażonej wcześniej przez Eleazara?

b) Jakie są teologiczne podstawy ich wiary w zmartwychwstanie? Jakie mają oni wyobrażenie życia po śmierci? Jakie światło na ich wiarę w zmartwychwstanie wnoszą słowa matki (ww. 22-23.27-29)?

c) Czy śmierć męczeńska ma walor przebłagalny? W tym kontekście zwróć uwagę na ww. 18.32.38.

d) Pytanie o zmartwychwstanie łączy się z kwestią „kiedy” i „w jaki sposób”. Jak na te pytania odpowiada prof. Świderkówna? Czy można na podstawie analizowanej narracji biblijnej pójść dalej w tych odpowiedziach?

[55] A. Świderkówna, *Biblia w świecie greckim* (Radiowa katecheza biblijna 5), Wydawnictwo Gaudentinum, Gniezno 1996, s. 104.

Czytamy stary testament.indd 158 2007-09-07 12:27:55

3. Prawodawstwo kościelne o męczeństwie

W materiałach do ćwiczeń znajduje się też fragment tekstu ks. dr. W. Mazurowskiego, postulatora w procesie beatyfikacyjnym drugiej grupy polskich męczenników z okresu II wojny światowej. Co składa się na „sławę męczeństwa", którą należy stwierdzić w trakcie procesu? Jakie elementy „sławy męczeństwa" można wskazać w przypadku męczenników z czasów wojen machabejskich?

Męczennicy czasów machabejskich

Odpowiedź na pytanie o sens męczeństwa przynoszą dwa rozdziały: 6 i 7. Najpierw spotykamy Eleazara, należącego do pierwszych (a może najbardziej poważanych) uczonych w Piśmie. „Był on mężem już w podeszłym wieku i o pięknych rysach twarzy. Zamierzano otworzyć mu usta siłą i zmusić do zjedzenia wieprzowiny". On jednak wolał umrzeć, niż złamać Prawo i zdradzić swojego Boga (2 Mch 6,18-31). Drugi wielki przykład bohaterstwa to siedmiu braci i ich matka, która, patrząc na męczeńską śmierć swoich synów, każdego po kolei zachęca do wytrwania, wreszcie także sama została zabita (2 Mch 7,1-41). Męczeństwo jest tu ukazane jako pełnia dojrzałości duchowej. Znajduje ona swój wyraz w wiernej aż do śmierci służbie Najwyższemu. A nie jest to bynajmniej sprawa prywatna między męczennikiem a jego Bogiem. Warto przypomnieć, że greckie *martys*, które później wśród chrześcijan stanie się określeniem męczennika, znaczyło pierwotnie tyle co świadek. Stary Eleazar rozumie dobrze, że idzie tutaj o coś więcej niż jego własną wierność czy nawet doskonałość. Kiedy życzliwi przynoszą mu mięso, czyste według przepisów Prawa Mojżeszowego, i namawiają, aby je spożył, udając, że je mięso nieczyste, i w ten sposób ocalił swoje życie, odpowiada: „Udawanie nie przystoi mojemu wiekowi. Wielu młodych byłoby przekonanych, że dziewięćdziesięcioletni Eleazar przyjął pogańskie obyczaje, i sami przez to moje udawanie jeszcze by pobłądzili z mojego powodu. [...] A jeśli teraz mężnie rozstanę się z życiem, okażę się godny mojej starości, młodym zaś pozostawię piękny przykład, jak można chętnie i szlachetnie umrzeć za godne czci i święte Prawo" (2 Mch 6,24-25.27-28).

Na pytanie, jak to się dzieje, że Wszechmogący pozwala na tak wielkie cierpienia swoich najwierniejszych wyznawców, próbuje odpowiedzieć autor Drugiej Księgi Machabejskiej stwierdzając, że wszystko ma swój opatrznościowy cel: „Proszę czytelników tej Księgi, aby nie tra-

Czytamy stary testament.indd 159 2007-09-07 12:27:55

cili ducha z powodu utrapień w niej przedstawianych, uważając raczej, iż prześladowania zmierzały nie do wyniszczenia, lecz do wychowania naszego narodu. Już to jest znakiem wielkiej łaski, że bezbożnym nie dozwolono przez długi czas działać i prędko spotkała ich kara. [...] Bóg nigdy nie odmawia nam miłosierdzia, a wychowując nas przez utrapienia nie opuszcza swojego ludu" (2 Mch 6,12-13.16). [...]

Nauka ta (o zmartwychwstaniu) nasuwa dwa istotne pytania. Po pierwsze: w jaki sposób człowiek w wiele lat, czy nawet wieków, po śmierci ma zmartwychwstać do nowego życia i co się z nim dzieje między śmiercią a owym dniem zmartwychwstania? I po drugie: kiedy to wszystko nastąpi? Pytania te stawały również i przed ludźmi czasów biblijnych, chociaż nie były one dla nich tak istotne, jak dla nas. Im wystarczało najwyraźniej coś, co można by nazwać wskazaniem kierunku. A wskazuje go bohaterska matka siedmiu męczenników. Zachęcając swych synów do wytrwania odpowiada niejako na pierwsze z tych pytań. Mówi im mianowicie: „Nie wiem, w jaki sposób znaleźliście się w moim łonie, nie ja dałam wam tchnienie i życie i żadnego z was z pierwotnych elementów nie złożyłam. Tak więc Stwórca świata, który ukształtował człowieka, gdy ten powstawał, i który dał wszystkiemu początek, odda wam znowu i tchnienie, i życie w swoim miłosierdziu, bo teraz poświęciliście siebie dla Praw Jego" (2 Mch 7,22-23). Nie jest to spekulacja teologiczna mająca wyjaśnić, w jaki sposób możliwe jest zmartwychwstanie. Matka znajduje odpowiedź w mocy Wszechmogącego, który z niczego (2 Mch 7,28) stworzył wszystko, co istnieje, i w jej własnym łonie powołał do życia jej synów. Na pytanie zaś, kiedy to nastąpi, odpowiada jeszcze prościej: „w czasie zmiłowania" (2 Mch 7,29). Nie jest to oczywiście określenie chronologiczne. Takie należy jednak do zupełnie innego systemu myślowego. Autor Drugiej Księgi Machabejskiej nie przedstawia nam żadnej teorii metafizycznej, wyraża jedynie nadzieję żyjącą już od dawna w tradycji Izraela: wierne posłuszeństwo Torze-Prawu Bożemu, zawsze prowadzi do życia. A zatem także do zmartwychwstania.

A. Świderkówna, *Rozmów o Biblii ciąg dalszy*, s. 177.183 (fragmenty)

Męczennicy II wojny światowej

Dlaczego tylko 17 kandydatów z diecezji pelplińskiej, dawnej chełmińskiej, przedstawianych jest do chwały błogosławionych męczenników w toczącym się procesie beatyfikacyjnym? Śmiercią męczeńską, można tak powiedzieć, zginęli wszyscy 323 duchowni i zapewne Pan

Czytamy stary testament.indd 160 2007-09-07 12:27:55

Bóg przyjął ich ofiarę życia, i cieszą się oni, w co wierzymy, chwałą wieczną w niebie. Jednakże tylko 17 nazwiskami Sług Bożych zajmuje się Pelpliński Trybunał Kanonizacyjny.

Bowiem od czasu papieża Benedykta XIV (1675–1758) podstawowym warunkiem do rozpoczęcia procesu beatyfikacyjnego jest istnienie „sławy męczeństwa" kandydata do chwały ołtarzy. „Sława męczeństwa" to ogólne uznanie wiernych dla świętości życia i męczeństwa Sługi Bożego, które daje początek kultowi i ten kult podtrzymuje. Nie ma mowy o rozpoczynaniu procesu beatyfikacyjnego o męczeństwie, jeśli kandydat na ołtarze nie cieszy się prawdziwą „sławą męczeństwa".

Zgodnie z kan. 2050 §2 Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1917 roku do cech istotnych „sławy męczeństwa" należy spontaniczność. Według niej „sława męczeństwa" powinna być obecna już w czasie śmierci kandydata do chwały ołtarzy i bezpośrednio po niej. Jeśli rozgłos męczeństwa rodzi się wiele lat po śmierci Sługi Bożego, prowadzi do przekonania, że jest on sztucznie wywoływany przez ludzi dążących do beatyfikacji.

Prawdziwa „sława męczeństwa" winna rodzić się u ludzi poważnych i uczciwych. Dla zbadania jej prawdziwości Benedykt XIV kazał pytać, czy zrodziła się ona z przyczyn racjonalnych, czy może jest pustą „gadaniną" ludu? Czy pochodzi od ludzi uczciwych, czy podejrzanych, czy zrodziła się tylko wśród osób zainteresowanych rozwojem procesu beatyfikacyjnego, bliskich przyjaciół kandydata do chwały ołtarzy? Czy osoby, wśród których rodzi się przekonanie o męczeństwie, są osobami poważnymi i wiarygodnymi, czy raczej zwyczajnymi, a może nawet lekkomyślnymi?

Ponadto istotnym elementem „sławy męczeństwa" jest jej ciągłe trwanie i wzrost z upływem czasu oraz stosunkowo szeroki zasięg, obejmujący większą część, choć nie wszystkich wiernych. Papież Benedykt XIV nakazywał dokładne zbadanie, czy jest ona żywa, czy zrodziła się u większości wiernych, czy jest stała, czy może szybko wygasła, czy nie przeczyły jej czyjeś słowa, jakieś fakty lub cokolwiek innego?

Dodatkowo „zgłaszając" kandydata do chwały męczeństwa zwraca się uwagę na dostępny i istniejący materiał dowodowy, czyli to wszystko, co może zaświadczyć o życiu i męczeńskiej śmierci. Jeżeli nie są osiągalne żadne dokumenty, dzienniki, zapiski, wspomnienia, listy, notatki w prasie, a świadkowie nic nie pamiętają, albo nie istnieją, trudno będzie przeprowadzić proces beatyfikacyjny, który nie może opierać się tylko na szczątkowym życiorysie i dwóch fotografiach.

Zwraca się także uwagę, co podkreśla obowiązujące prawodawstwo kanonizacyjne, na powody przemawiające za prowadzeniem pro-

Czytamy stary testament.indd 161 2007-09-07 12:27:56

cesu beatyfikacyjnego. Innymi słowy, jakie ma znaczenie dla Kościoła (*momentum ecclesiale*) sam toczący się proces oraz przyszła ewentualna beatyfikacja czy kanonizacja? Każde działanie Kościoła musi mieć znaczenie przede wszystkim duchowe. Wszczynając więc proces beatyfikacyjny chodzić będzie o korzyści duchowe, jakie przyniesie dla Ludu Bożego przyszła beatyfikacja, w utwierdzaniu wiary, zachęcie do praktykowania cnót chrześcijańskich i pobudzaniu apostolstwa. Stąd zwracając uwagę na *momentum ecclesiale*, jako kandydatów do procesu beatyfikacyjnego raczej przedstawia się osoby, które przykładem swojego życia mogą oddziaływać na dzisiejsze pokolenie wiernych, a ich przyszłe wyniesienie do chwały ołtarzy rodzi wśród wyznawców Chrystusa entuzjazm dla wiary. Natomiast raczej rzadziej przedstawia się takich kandydatów, którzy swoim przykładem życia i mentalnością, rodzajem ascezy i praktykami pokutnymi, nie budzą w dzisiejszych czasach spontanicznego entuzjazmu dla wiary, choć sami są niewątpliwie święci i zasługiwaliby na wyniesienie na ołtarze.

W. Mazurowski, *Wszyscy zginęli śmiercią męczeńską*, s. 9-10 (fragmenty)

Czytamy stary testament.indd 162 2007-09-07 12:27:56

Księgi mądrościowe

Czytamy stary testament.indd 163 2007-09-07 12:27:56

Czytamy stary testament.indd 164 2007-09-07 12:27:56

27. Księga Przysłów o drogach zdobywania mądrości

Cel

- poznanie specyfiki mądrości proponowanej przez Biblię
- określenie relacji między wiarą i rozumem w procesie poznawania
- relacja między mądrością a bojaźnią Pańską w Księdze Przysłów

Lektura

Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, Rzym 1998, nr 16-21

Literatura dla zainteresowanych

M. Szmajdziński, *Prawda jako mądrość objawiona. Biblijna refleksja nad encykliką Fides et ratio*, w: *Ioannes Paulus II – in memoriam*, red. W. Chrostowski, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2006, s. 377-391

Problematyka spotkania

Literatura mądrościowa Starego Testamentu ma bardzo zróżnicowany charakter, zarówno pod względem treści, jak i formy literackiej. Do tego należy uwzględnić różne uwarunkowania kulturowo-historyczne tych tekstów. To sprawia, że nie sposób podać wyczerpującej charakterystyki zawartej w tych dziełach mądrości. W ujęciu najbardziej ogólnym można określić mądrość jako praktyczną wiedzę o prawach rządzących światem i życiem ludzkim. Mądrość biblijna nie ma jednak wyłącznie antropocentrycznego nastawienia, gdyż jej aksjomatem jest przekonanie o pochodzeniu całej mądrości od Boga. W związku z tym rodzi się pytanie o relację między rozumem i wiarą w procesie zdobywania i używania mądrości.

Przebieg spotkania

1. Biblijna koncepcja mądrości w świetle Encykliki *Fides et ratio*

Po zapoznaniu się z nr. 16-21 encykliki odpowiedz na poniższe pytania:

a) Który z terminów oddaje najpełniej relację między wiarą i rozumem w procesie poznania: opozycja – autonomia – komplementarność – jedność – pomocniczość?

b) Dla wielu osób wiara jako narzędzie poznania wydaje się być elementem irracjonalnym. Jakiej argumentacji biblijnej używa tekst papieski na rzecz konieczności odniesienia się do wiary w procesie poznania? Co winno być przedmiotem poznania rozumu, a co przedmiotem poznania wiary?

Czytamy stary testament.indd 165 2007-09-07 12:27:56

c) Jakie warunki musi spełnić rozum, by dotrzeć do prawdy?

d) Jakimi słowami można określić papieską wizję mędrca?

2. Droga ku mądrości w Księdze Przysłów

a) Mądrość proponowana przez Księgę Przysłów nie jest pojęciem abstrakcyjnym, lecz ma charakter konkretnej rzeczywistości. Wieloaspektowość mądrości sprawia, że dla jej opisu tekst biblijny odwołuje się do różnych obrazów, które podkreślają konkretny walor mądrości. Wymienione niżej teksty przynoszą pewne obrazy mądrości – w ich interpretacji staraj się wskazać miejsca, w których udziela się mądrość. O jaką mądrość chodzi?

Prz 1,20-21; 4,1-6; 6,6-11.20-23; 8,1-5; 9,1-6

b) Na bazie Prz 1–2 wybierz czasowniki, które wskazują czynności służące zdobyciu mądrości. Na ile wizja biblijna koresponduje z *Fides et ratio?*

c) Według *Konkordancji* J. Flisa[56] zwrot „bojaźń Pańska" pojawia się w następujących tekstach Księgi Przysłów:

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.

Analizując te teksty określ, na czym miałaby polegać bojaźń Pańska. Czy jest ona drogą do zdobycia mądrości czy też stanowi źródło mądrości – wejdź w dyskusję z *Fides et ratio* nr 20.

Wiara i rozum w poszukiwaniu mądrości

16. [...] Nie jest przypadkiem, że gdy autor święty pragnie ukazać wizerunek mędrca, opisuje go jako człowieka, który miłuje prawdę i szuka jej: „Szczęśliwy mąż, który się ćwiczy w mądrości i który się radzi swego rozumu, który rozważa drogi jej w swym sercu i zastanawia się nad jej ukrytymi sprawami. Wyjdź za nią jak tropiciel i na drogach jej przygotuj zasadzkę! Kto zaglądać będzie przez jej okna, kto słucha przy jej drzwiach; kto zamieszka blisko jej domu i wbije kołek w jej ściany; kto postawi namiot swój przy jej boku – ten zajmie miejsce w szczęśliwym mieszkaniu, postawi swe dzieci pod jej dachem i pod jej gałęziami będzie przebywał. Ona zasłoni go przed żarem i odpoczywać będzie w jej chwale" (Syr 14,20-27).

Jak widzimy, według natchnionego autora pragnienie poznania jest wspólną cechą wszystkich ludzi. Dzięki rozumowi dana jest wszystkim – zarówno wierzącym, jak i niewierzącym – możność „czerpania z głębokiej wody" poznania (por. Prz 20,5). Oczywiście, w starożytnym

[56] J. Flis, *Konkordancja Starego i Nowego Testamentu do Biblii Tysiąclecia* (Fundacja Misyjna Świeckich), Warszawa 1991, s. 45.

Czytamy stary testament.indd 166 2007-09-07 12:27:56

Izraelu poznanie świata i jego zjawisk nie dokonywało się poprzez abstrakcję, w której celowali filozofowie jońscy czy mędrcy egipscy. Tym bardziej też wierny Izraelita nie pojmował poznania w kategoriach właściwych epoce nowożytnej, dążącej zdecydowanie do podziału wiedzy na dyscypliny. Mimo to świat biblijny wniósł do wielkiego skarbca teorii poznania swój oryginalny wkład.

Na czym on polega? Cechą wyróżniającą tekst biblijny jest przeświadczenie, że istnieje głęboka i nierozerwalna jedność między poznaniem rozumowym a poznaniem wiary. Świat i to, co w nim zachodzi, a także historia i różne doświadczenia w życiu narodu to rzeczywistości, które należy postrzegać, analizować i oceniać przy pomocy środków właściwych rozumowi, tak jednak, aby wiara nie została wyłączona z tego procesu. Wiara wkracza nie po to, by pozbawić rozum autonomii albo ograniczyć przestrzeń jego działania, lecz po to tylko, by uzmysłowić człowiekowi, że w tych wydarzeniach objawia się i działa Bóg Izraela. Dogłębne poznanie świata i dziejowych wydarzeń nie jest zatem możliwe, jeśli człowiek nie wyznaje zarazem wiary w Boga, który w nich działa. Wiara wyostrza wewnętrzny wzrok i otwiera umysł, pozwalając mu dostrzec w strumieniu wydarzeń czynną obecność Opatrzności. Znamienne są tu słowa z Księgi Przysłów: „Serce człowieka obmyśla drogę, lecz Pan utwierdza kroki" (16,9). Znaczy to, że człowiek dzięki światłu rozumu potrafi rozeznać swoją drogę, ale może ją przemierzyć szybko, uniknąć przeszkód i dotrzeć do celu, jeśli szczerym sercem uznaje, że jego poszukiwanie jest wpisane w horyzont wiary. Nie można zatem rozdzielać wiary i rozumu nie pozbawiając człowieka możności właściwego poznania samego siebie, świata i Boga.

17. Nie ma więc powodu do jakiejkolwiek rywalizacji między rozumem a wiarą: rzeczywistości te wzajemnie się przenikają, każda zaś ma własną przestrzeń, w której się realizuje. W tym kierunku prowadzi nas znów Księga Przysłów, której autor woła: „Chwałą Bożą – rzecz taić, chwałą królów – rzecz badać" (25,2). Między Bogiem a człowiekiem – choć każdy przebywa w swoim własnym świecie — istnieje jedyna w swoim rodzaju więź wzajemności. W Bogu znajduje się początek wszystkich rzeczy, w Nim mieszka pełnia tajemnicy i to stanowi Jego chwałę; człowiek ma zadanie badać rozumem prawdę i na tym polega jego godność. [...] Pragnienie poznania jest tak wielkie i rozbudza takie energie, że ludzkie serce, choć natrafia na nieprzekraczalną granicę, tęskni za nieskończonym bogactwem ukrytym poza nią, przeczuwa bo-

Czytamy stary testament.indd 167 2007-09-07 12:27:56

wiem, że w nim zawarta jest wyczerpująca odpowiedź na każde dotąd nie rozstrzygnięte pytanie.

18. Możemy zatem powiedzieć, że swoimi przemyśleniami Izrael zdołał otworzyć rozumowi drogę ku tajemnicy. Dzięki Objawieniu Bożemu mógł badać głębiny, do których bezskutecznie próbował dotrzeć rozumem. Opierając się na tej głębszej formie poznania, naród wybrany pojął, że rozum musi przestrzegać pewnych podstawowych zasad, aby jak najlepiej wyrażać swoją naturę. Pierwsza zasada polega na uznaniu faktu, że ludzkie poznanie jest nieustanną wędrówką; druga wyraża świadomość, iż na tę drogę nie może wejść człowiek pyszny, który mniema, że wszystko zawdzięcza własnym osiągnięciom; trzecia zasada opiera się na „bojaźni Bożej", która każe rozumowi uznać niczym nieograniczoną transcendencję Boga, a zarazem Jego opatrznościową miłość w kierowaniu światem.

Gdy człowiek nie przestrzega tych zasad, naraża się na niepowodzenie i może ostatecznie znaleźć się w sytuacji „głupca". Według Biblii tego rodzaju głupota niesie z sobą zagrożenie dla życia. Głupiec bowiem łudzi się, że posiada rozległą wiedzę, ale w rzeczywistości nie potrafi skupić uwagi na sprawach istotnych. Nie pozwala mu to zaprowadzić ładu we własnym umyśle (por. Prz 1,7) ani przyjąć właściwej postawy wobec samego siebie i najbliższego otoczenia. Gdy wreszcie posuwa się do stwierdzenia, że „Boga nie ma" (por. Ps 14[13],1), ujawnia z całkowitą jasnością, jak znikoma jest jego wiedza i jak daleko mu jeszcze do pełnej prawdy o rzeczach, o ich pochodzeniu i przeznaczeniu.

19. Niektóre ważne teksty, rzucające dodatkowe światło na to zagadnienie, znajdujemy w Księdze Mądrości. Autor święty mówi w nich o Bogu, który pozwala się poznać także poprzez przyrodę [...]: „Bo z wielkości i piękna stworzeń poznaje się przez podobieństwo ich Stwórcę" (Mdr 13,5). Zostaje tutaj dostrzeżony pierwszy stopień Bożego Objawienia, czyli właśnie wspaniała „księga natury": odczytując ją przy pomocy narzędzi właściwych ludzkiemu rozumowi, można dojść do poznania Stwórcy. Jeżeli człowiek mimo swej inteligencji nie potrafi rozpoznać Boga jako Stwórcy wszystkiego, to przyczyną jest nie tyle brak właściwych środków, co raczej przeszkody wzniesione przez jego wolną wolę i grzech.

20. W tej perspektywie należy dowartościować rozum, nie trzeba go jednak przeceniać. Wiedza przez niego zdobyta może bowiem być prawdziwa, ale zyskuje pełne znaczenie tylko wówczas, jeśli jej treść zo-

Czytamy stary testament.indd 168 2007-09-07 12:27:56

staje wpisana w szerszy kontekst wiary. „Pan kieruje krokami człowieka, jakżeby człowiek pojął własną drogę?" (Prz 20,24). Dlatego wedle Starego Testamentu wiara uwalnia rozum, ponieważ pozwala mu dotrzeć w sposób zgodny z jego własnymi zasadami do przedmiotu poznania i wpisać go w ów najwyższy porządek rzeczy, w którym wszystko zyskuje sens. Jednym słowem, człowiek przy pomocy rozumu dociera do prawdy, ponieważ oświecony przez wiarę odkrywa głęboki sens wszystkich rzeczy, a w szczególności własnego istnienia. Słusznie zatem autor święty dostrzega źródło prawdziwego poznania właśnie w bojaźni Bożej: „Podstawą wiedzy jest bojaźń Pańska" (Prz 1,7; por. Syr 1,14).

21. W rozumieniu Starego Testamentu poznanie nie opiera się wyłącznie na uważnej obserwacji człowieka, świata i historii, ale zakłada istnienie pewnej nieodzownej więzi z wiarą i z treścią Objawienia. Tutaj kryją się wyzwania, które naród wybrany musiał podjąć i na które odpowiedział. Zastanawiając się nad swoją kondycją, ukazywany w Biblii człowiek odkrył, że potrafi zrozumieć samego siebie tylko jako „byt w relacji": w relacji z sobą, z narodem, ze światem i z Bogiem. To otwarcie się na tajemnicę, ukazaną mu przez Objawienie, stało się dlań ostatecznie źródłem prawdziwego poznania, które pozwoliło jego rozumowi wniknąć w przestrzeń nieskończoności i zyskać dzięki temu nowe, niespodziewane dotąd możliwości rozumienia. [...]

Jan Paweł II, *Fides et ratio*, nr 16-21 (fragmenty)

Czytamy stary testament.indd 169 2007-09-07 12:27:56

28. Pochwała miłości małżeńskiej w Prz 5

Cel

- interpretacja postaci kobiety w Prz 5
- zapoznanie się z mądrościową motywacją wierności małżeńskiej

Lektura

S. Szymik, *Małżeństwo i rodzina w Biblii*, w: *Życie społeczne w Biblii*, red. G. Witaszek, Wydawnictwo KUL, Lublin 1998, s. 218-221

Literatura dla zainteresowanych

S. Potocki, *Rady mądrości. Przewodnik po mądrościowej literaturze Starego Testamentu* (Jak rozumieć Pismo Święte 5), Wydawnictwo KUL, Lublin 1993, s. 66-68

Problematyka spotkania

Księga Przysłów mówiąc o zgubnych dla człowieka drogach przywołuje obraz „obcej kobiety" (por. 2,16-19; 5,3; 6,24-35; 7,5-27), która wydaje się prowadzić życie rozwiązłe, swoim wdziękiem i kuszącymi słowami zwodząc mężczyznę. Rodzi się pytanie, na ile ten obraz jest ostrzeżeniem przed cudzołóstwem, a na ile wpisuje się w metaforykę Księgi Przysłów, w której mądrość jest personifikowana jako wędrująca nauczycielka (por. 1,20-21; 8,1-3) czy też jako wzorowa żona, gospodyni domu i matka (por. 31,10-31). Analiza Prz 5 uwzględni te dwie możliwości, przybliżając z jednej strony mądrościową wizję wierności małżeńskiej, z drugiej zaś strony poszukując w tym obrazie zapisu właściwego sposobu zdobywania mądrości.

Przebieg spotkania

1. Analiza stylistyczna Prz 5

Kierunki analizy wyznaczą następujące pytania:

Kto jest podmiotem mówiącym, a kto adresatem?

Jakimi obrazami zostaje odmalowana miłość „dozwolona" i „niedozwolona"?

Posługując się konkordancją, wskaż na podstawie Księgi Przysłów treść zawartą w wyrażeniach: „obca" kobieta (5,3) i „brak karności" (5,23).

Zwracając uwagę na elementy, które zostały powtórzone w Prz 5, zaproponuj własna strukturę analizowanego rozdziału.

Czytamy stary testament.indd 170 2007-09-07 12:27:56

2. Wizja wierności małżeńskiej w Starym Testamencie

Czym jest wierność małżeńska w świetle Prz 5?

Jak sytuuje się wizja mądrościowa wierności małżeńskiej wobec rozwiązań obecnych w prawodawstwie Starego Testamentu? Pomocą niech posłuży artykuł S. Szymika. Czy można mówić o jakimś *novum* w ujęciu proponowanym przez Prz 5?

3. Postać kobiety nierządnicy w kluczu alegorycznym

Motyw niewierności małżeńskiej pojawia się również w Prz 6,20-35; 7. Zestawiając te teksty z analizowanym rozdziałem, jakie zauważasz różnice w argumentacji wspierającej wierność małżeńską?

Czy występująca w tych fragmentach kobieta nierządnica może pełnić funkcję alegoryczną?

4. Humanizm religijny Księgi Przysłów

Wierność małżeńska jest wymagana i chroniona prawem. Prz 5 pokazuje jednak, że można wskazać jej potrzebę, wychodząc z perspektywy antropologicznej. Jesteś na katechezie, na której młodzież kwestionuje zasadność czystości przedmałżeńskiej. Argumenty religijne nie trafiają do niej, gdyż część klasy deklaruje się jako niewierząca, a swój udział na katechezie tłumaczy chęcią poszerzenia swoich horyzontów myślowych. W jaki sposób można wykorzystać w tej dyskusji omawiany tekst mądrościowy?

Wierność małżeńska w tekstach Starego Testamentu

Troska o wysoki poziom moralny życia rodziny izraelskiej znalazła też wyraz w stosunku do sfery pozamałżeńskiego życia płciowego i nadużyć o charakterze seksualnym. W Biblii mamy wiele przykładów przekroczenia szóstego przykazania Bożego, z których najbardziej znanym jest może grzech króla Dawida z Batszebą – żoną Uriasza Hetyty, grzech powiększony o późniejsze zabójstwo Uriasza, dokonane przez Dawida z premedytacją (2 Sam 11,1nn). Nie zawsze jednak wina za grzech cudzołóstwa leżała po stronie mężczyzny, a Biblia wręcz ostrzega przed uwodzicielską mocą kobiety (Prz 5,1-6; 7,6-22) i zachęca do pozostania wiernym własnej żonie, nazywanej „własną cysterną" i „źródłem" (Prz 5,15-20).

W małżeństwie kwestia cudzołóstwa była określona stosownymi przepisami, a sprawę wierności małżeńskiej regulowało przede wszystkim szóste przykazanie Dekalogu: „Nie będziesz cudzołożył" (Wj 20,1-4;

Czytamy stary testament.indd 171 2007-09-07 12:27:56

Pwt 5,18), uzupełnione o przykazanie dziewiąte, które zakazywało pożądania wszelkiej własności mężczyzny (por. Wj 20,17; Pwt 5,21). Szóste przykazanie Dekalogu dotyczyło na równi mężczyzn i kobiet, chociaż dalsze szczegółowe postanowienia Prawa Mojżeszowego uwidaczniają zasadnicze różnice w traktowaniu mężczyzny i kobiety. Szczególny był status i sytuacja kobiety. Już w okresie poprzedzającym małżeństwo dziewczyna podlegała surowym regułom Prawa i winna pozostać nietkniętą dziewicą; z drugiej strony była chroniona prawem przed niesłusznymi oskarżeniami lub posądzeniami (Pwt 22,13-19), także przestępstwami (Pwt 22, 25-27.28-29). Do wierności była również zobowiązana młoda kobieta – dziewica, która stała się prawowitą własnością mężczyzny na podstawie zawartego kontraktu małżeńskiego (Pwt 22,23-24). Podobnie kobieta zamężna była własnością męża, na równi z dziećmi oraz całym majątkiem, i stąd jej niewierność była naruszeniem materialnych praw małżonka, a w konsekwencji cudzołóstwo żony było zawsze naruszeniem małżeństwa. Interesujące, iż cudzołóstwo popełniała również podlegająca prawu lewiratu wdowa, jeśli zlekceważyła prawo brata do niej i oddała się innemu mężczyźnie (por. Rdz 38, 24). W regulacji prawnej kwestii cudzołóstwa i współżycia seksualnego można dostrzec wyraźne uprzywilejowanie mężczyzn. Młodzieniec mógł zakochać się w dziewczynie, a nawet uwieść ją, jeśli tylko była wolna (2 Sam 13,1; por. Pwt 22,28). Mężczyzna żonaty nie był tak ograniczony sankcjami prawnymi jak żona. Mąż cudzołożył tylko wtedy, gdy naruszał czyjeś małżeństwo, a zatem jeśli obcował z żoną „swego brata" lub z dziewczyną zaręczoną, a więc mającą status kobiety zamężnej. Łagodniejsza była kara przewidziana za obcowanie z niewolnicą przeznaczoną dla innego mężczyzny (Kpł 19,20-22). Natomiast mężczyzna nie popełniał cudzołóstwa, jeśli współżył z kobietą samotną, wdową, odesłaną na podstawie listu rozwodowego itp. Jeszcze inna była sytuacja, jeśli mężczyzna lub kobieta żyli w stanie wolnym.

Kary przewidywane za grzech cudzołóstwa były wysokie. Mąż mógł przebaczyć żonie i kochankowi, kto jednak naruszał prawa męża, ten ryzykował nawet życiem, albowiem w przypadku przekroczenia prawa i udowodnienia winy, obydwu winowajcom groziła kara śmierci przez ukamienowanie (Pwt 22,22; Syr 23,21-27; por. J 8,4-5). Wydaje się, iż istniały również inne praktyki (por. Prz 6,20-35). Również złe prowadzenie się kobiety czy uleganie pożądliwości cielesnej przez mężczyzn i odwiedzanie prostytutek były oceniane bardzo surowo, zwłaszcza w literaturze mądrościowej. Najstarsze warstwy Księgi Przysłów zdają się zresztą stawiać w jednym rzędzie cudzołóstwo i nierząd (Prz 23,27-28;

Czytamy stary testament.indd 172 2007-09-07 12:27:57

30,18-20). W tejże księdze można dostrzec pierwsze ślady innych sankcji, oprócz doczesnych, związanych z cudzołóstwem i rozwiązłością, a ostatecznie stawką płaconą za grzechy ciała jest samo życie i zstąpienie do szeolu (zob. Prz 7,23.27; Syr 9,8-9; 23,16-20). Autor apokryficznej księgi *Testament Szymona* uważał nierząd za „matkę wszelkiego zła" (Test Sz 5, 3). [...]

Według prawodawstwa izraelskiego istniała możliwość rozstania się małżonków, ale prawo do decyzji miał tylko mężczyzna. Niezadowolony mąż odsyłał swoją żonę, a czynił to przez wystawienie dokumentu, tzw. „listu rozwodowego" (Pwt 24,1-4), współcześnie nazywanego przez Żydów „get". Zazwyczaj interpretuje się ten skodyfikowany przepis prawny jako kolejny wyraz dominacji mężczyzny nad kobietą. Faktycznie jednak miał on na celu prawną ochronę kobiety, gdyż dzięki listowi kobieta stawała się znowu wolna i nie była zniesławiona, nadto mogła wejść w nowy związek małżeński (Pwt 24,1.3; por. Jr 3,8). W przypadku oddalenia kobieta otrzymywała z powrotem posag w formie przewidzianej wcześniej zawartym kontraktem małżeńskim. Jeśli oddalona kobieta ponownie zawarła związek małżeński, to później, po raz kolejny będąc wolną (z powodu śmierci drugiego męża albo kolejnego listu rozwodowego), nie mogła już powrócić do pierwszego męża, „gdyż to budzi odrazę u Pana". Była dla niego nietykalną, „nieczystą" (Pwt 24,4). Kobiety oddalonej nie mógł również poślubić kapłan, jak zresztą nie mógł poślubić nierządnicy i kobiety zhańbionej (Kpł 21,7).

S. Szymik, *Małżeństwo i rodzina w Biblii*, s. 218-221 (fragmenty)

Czytamy stary testament.indd 173 2007-09-07 12:27:57

29. Bojaźń Boża według Koheleta

Cel

- interpretacja wyrażenia „bojaźń Boża" w Księdze Koheleta

Lektura

A. Bonora, *Księga Koheleta* (RST), Wydawnictwo M, Kraków 1997, s. 71-72.99-100.128-129.146-147.188

Literatura dla zainteresowanych

T. Brzegowy, *Jaki pożytek odniesie człowiek z całego swego trudu? (Księga Eklezjastesa [Koheleta])*, w: *Mądrość starotestamentowego Izraela*, red. J. Frankowski (WMWKB 6), Wydawnictwo UKSW, Warszawa 1999, s. 142-146

Problematyka spotkania

Dla wielu współczesnych bojaźń Boża kojarzy się negatywnie jako rzeczywistość zakładająca lęk i strach przed Bogiem. Tymczasem w tradycji mądrościowej stanowi ona określenie właściwej postawy człowieka wobec Boga. Bogobojność związana jest też z mądrością, będąc wręcz jej synonimem (por. Prz 1,7). Motyw bojaźni Bożej powraca wielokrotnie w Księdze Koheleta (3,14; 5,6; 7,18; 8,12-13; 12,13). Mędrzec podejmując ten tradycyjny motyw mądrościowy, koryguje i pogłębia jego znaczenie, wydobywając z niego pozytywne treści. Ich identyfikacja będzie przedmiotem proponowanego spotkania.

Przebieg spotkania

1. Kontekst występowania motywu bojaźni Bożej w Księdze Koheleta

Pierwszym krokiem w interpretacji tego motywu będzie ustalenie jego funkcji w najbliższym kontekście literackim, w jakim pojawia się w Księdze Koheleta. Prezentuje się on następująco:

1. 3,14 (3,1-15);
2. 5,6 (4,17–5,6);
3. 7,18 (7,11-24);
4. 8,12-13 (8,10-15);
5. 12,13 (12,9-14).

Polecenie

Motyw bojaźni Bożej zostaje usytuowany na tle pewnych rzeczywistości, które Kohelet poddaje krytycznej ocenie. O jakie sytuacje życiowe chodzi?

Czytamy stary testament.indd 174 2007-09-07 12:27:57

Jakim postawom ludzkim zostaje przeciwstawiona bojaźń Boża?

Na ile konteksty wystąpienia bojaźni Bożej pozwalają na jej zdefiniowanie? Czy można mówić o jednolitym obrazie bojaźni Bożej u Koheleta?

2. Bojaźń Boża w ujęciu biblisty

Drugim krokiem w interpretacji motywu bojaźni Bożej w Księdze Koheleta będzie skonfrontowanie poczynionych obserwacji z wyjaśnieniami pochodzącymi od włoskiego egzegety A. Bonory. Umieszcza on ten motyw w następujących kontekstach tematycznych:

1. 3,14 – bojaźń Boża w kontekście transcendencji Boga (s. 71-72);
2. 5,6 – w kontekście pobożności tradycyjnej (s. 99-100);
3. 7,18 – w kontekście mądrości (s. 128-129);
4. 8,12-13 – w kontekście powodzenia bezbożnych (s. 146-147);
5. 12,13 – epilog (s. 188).

W jakim stopniu jego komentarz rozjaśnia koheletowe rozumienie bojaźni Bożej?

Jakie miejsce Kohelet przypisuje bojaźni w swojej koncepcji religijności?

W jakich punktach Kohelet wchodzi w dyskusję z tradycyjną mądrością (wykładnią bojaźni Bożej)?

3. Przykłady współczesnego rozumienia bojaźni Bożej

Poniżej zostaną podane trzy interpretacje bojaźni Bożej, które pojawiają się we współczesnej literaturze teologicznej:

a) „Wszyscy asceci wiedzieli dobrze, że podstawę życia chrześcijańskiego stanowi miłość, a jednak jest rzeczą zdumiewającą, jak stosunkowo mało o niej mówią. Otóż uznają oni uczucia bojaźni za ważniejsze dla początkujących w życiu duchowym. Istotą grzechu jest wg św. Bazylego zapomnienie o Bogu. Człowiek, który się nie boi, myśli tylko o świecie. Lęk przed karą Bożą jak dźwignia wznosi naszą myśl ku Panu”[57].

b) „Bojaźń towarzyszy doświadczeniu misterium Boga – tajemnicy zarazem fascynującej i strasznej. Pojęcie strachu przed przerażającą mocą Bożą ustępuje miejsca bojaźni, pojmowanej nawet jako pełna szacunku i ufna wdzięczność. Wiąże się ona z respektem dla woli Bożej. Chroni też od przejawów pychy. Z bojaźni wypływa uwielbienie, głęboki szacunek wobec Boga nieskończenie czystego i świętego oraz uznanie Jego suwerennych praw jako Stwórcy”[58].

[57] T. Špidlík, *U źródeł światłości. Podręcznik życia chrześcijańskiego*, Wydawnictwo MIC, Warszawa 1991, s. 159.

[58] *Bojaźń Boża*, w: G. Ambrosio (red.), *Encyklopedia chrześcijaństwa*, red. wyd. pol. H. Witczyk, Wydawnictwo Jedność, Kielce 2000, s. 103.

Czytamy stary testament.indd 175 2007-09-07 12:27:57

c) „Bojaźń Boża różni się od lęku przed Bogiem, który również jest ważnym motywem biblijnym. Uczucie to ogarnia i potęguje się, a jest wyrazem szacunku i czci, stanowiąc jednocześnie właściwą postawę człowieka wobec Boga. Bojaźń Boża stanowi jeden z głównych biblijnych obrazów ufności wierzącego. Odczuwanie bojaźni Bożej lub bogobojności jest ogólnym obrazem, który w Piśmie Świętym charakteryzuje naśladowców Boga, a czasem stanowi antonim ludzi, którzy się Go nie lękają”[59].

Polecenie

Na ile powyższe ujęcia bojaźni Bożej korespondują z Koheletową wizją? Zaproponuj definicję bojaźni Bożej odwołującą się do Eklezjastesa.

Bojaźń Boża w Księdze Koheleta

Koh 3,14

[...] Rdzeń *jare*', na którym buduje się termin „bojaźń”, występuje, z wydźwiękiem teologicznym, siedmiokrotnie w Księdze Koheleta: 3,14; 5,6; 7,18; 8,12-13[*tris*]; 12,13. [...] W 8,12-13 i 12,13 Kohelet cytuje mądrość tradycyjną, aby ją poddać krytycznemu egzaminowi; tam „bojaźń Boża” jest równoznaczna z wiernym zachowywaniem Tory. W innych urywkach można wnioskować z kontekstu, że pojęcie to jest rozważane według klucza filozoficznego, ale ciągle z pozytywnym znaczeniem „szacunku”, „czci religijnej”, „odczucia Boga”: „bojaźń Boża” jest postawą pełną szacunku, podziwu i trwogi wobec Bożego działania, które jest w sposób tajemniczy skuteczne i bliskie, ale równocześnie nieuchwytne i całkiem odmienne od ludzkiego działania.

W kontekście 3,14 bojaźń Boża wydaje się równoznaczna ze zdolnością rozpoznania działania Boga w danej chwili, niezależnie od tego, czy jest to chwila pomyślna, czy niesprzyjająca. Dotyczy to rozróżnienia między „czasami” dobrymi bądź złymi a „wiecznością Bożą”, bez rozdzielania ich wszakże.

Wielu komentatorów stwierdza natomiast, że dla Koheleta „bojaźń Boża” oznacza szacunek lub strach wobec jakiejś bezspornej władzy, despotycznej i nieprzewidywalnej w swych poczynaniach. Ale tekst nie mówi, że „Bóg wzbudza trwogę”, że jest przyczyną strachu, stwierdza

[59] L. Ryken – J.C. Wilhoit – T. Longman III, *Bojaźń Boża*, w: *Słownik symboliki biblijnej* (PSB), Wydawnictwo Vocatio, Warszawa 2003, s. 61.

Czytamy stary testament.indd 176 2007-09-07 12:27:57

natomiast, że Jego tajemnicze działanie wykracza poza granice świata i czasu, jest wieczne i niezmiennie doskonałe, i za takie jest uznawane przez tego, kto „boi się Boga". Bóg działa w ten sposób, „aby" człowiek nauczył się rozpoznawać własne ograniczenia i przemijalność swych dzieł w obecnym swoim położeniu i momencie. „Bojaźń Boża" nie jest więc skrótem, który miałby mówić, że nigdy nie uda się do Boga dotrzeć, że jest On daleki i nieosiągalny, lecz raczej sygnałem, że można i powinno się Go spotkać w postaci działania, którym nie możemy wprawdzie rozporządzać, ale które odznacza się stałością i ładem. Jeżeli człowiekowi uda się odkryć „wieczność", czy też stały i harmonijny ład, zamierzony przez Boga, który nadaje sens rzeczywistości i jest obecny w zmienności rzeczy, wówczas osiąga stan bojaźni Bożej. Innymi słowy, bać się Boga to znaczy uznawać, że Bóg uczynił wszystko pięknie, czyli że robi wszystko zgodnie z porządkiem, który jest nieodłączny od samego świata.

Koh 5,6

[...] To prawda, że mogą być grzechy nieuwagi, ale tu Kohelet traktuje tylko o grzechach dotyczących mowy. A więc kto mówi bez zastanowienia i grzeszy, jest głupcem i niegodziwcem, ponieważ nie potrafi się kontrolować. Dlatego fałszem jest mówienie, że zaszedł przypadek nieuwagi. Bóg nie może aprobować takiego zachowania, a w przenośni określa się to słowami: „gniewa się" i udaremnia „dzieło twoich rąk", czyli doświadcza cię nieszczęściem.

W. 6, tak jak brzmi on w oryginale, wydaje się niezrozumiały. W jego tekście hebrajskim nie ma czasowników; składa się on z trzech rzeczowników: „sny", „marność" (*hebel* w liczbie mnogiej) i „słowa". Dosłownie: „Zaprawdę, w mnogości snów i marności, i wielu słów". Wszystkie proponowane poprawki i rekonstrukcje mają charakter hipotetyczny i są dyskusyjne. [...] Jest również możliwe, że „sny", „marności", „słowa" stanowią aluzję do tylu zdegradowanych form religijności, którym Kohelet przeciwstawia poważną wiarę: bojaźń Bożą. Bardziej niż ofiary, niż długie, gadatliwe modlitwy, niż śluby czynione pochopnie, a potem nie dotrzymywane, niż grzechy wyznawane w sposób obłudny jako grzechy nieuwagi, niż sny, różne marności i nadmiar słów – liczy się głęboki, pełen czci szacunek dla Boga; to jest właśnie przeciwieństwem wszystkich wyżej opisanych zachowań głupca.

Koh 7,18

Mądrość starożytna głosiła z całą pewnością, że sprawiedliwy będzie miał zagwarantowane powodzenie i długie życie, a bezbożnego spotka nieszczęście i ruina. Ale temu przesadnemu teoretyzowaniu za-

Czytamy stary testament.indd 177 2007-09-07 12:27:57

daje kłam doświadczenie, do jakiego odwołuje się nasz mędrzec, który widział wszystko zupełnie inaczej niż teoria retrybucji (nagrody i kary; w. 15). [...] Czy nie ma już zatem żadnej normy etycznej, której należałoby się trzymać? [...]

Niektórzy komentatorzy utrzymywali, jakoby Kohelet proponował w ww. 16-18 doktrynę „złotego środka" (pamiętaj: *in medio stat virtus*) lub „złotego umiaru" (*aurea mediocritas*). Miałby więc, ich zdaniem, nauczać doktryny niemoralnej, odradzającej bądź nadmiar cnoty, bądź nadmiar nieprawości. Ktoś inny powiedział, że Kohelet chce tu po prostu złagodzić skrajności: sprawiedliwość i nieprawość, mądrość i głupotę, pamiętając, że człowiek jest więźniem swych ograniczeń, swoich skromnych, przyrodzonych możliwości. W każdym przypadku Kohelet miałby proponować ideał „ja" minimalnego, mającego niewiele niewygórowanych pragnień. To byłoby według mnie naprawdę wielkim nieporozumieniem i całkowitym zbanalizowaniem Koheleta, którego zredukowałoby się do podzielania tautologicznego i bzdurnego przysłowia: „Kto umie się zadowolić, ten doznaje radości". (Nie ma tautologii w podobnym polskim przysłowiu: „Kto poprzestaje na małym, jest szczęśliwy" – przyp. tłum.). [...]

Wiersze 16-17 mają kształt poetyckiej paraleli. Jeśli mądrość i sprawiedliwość nie stanowią pewnej gwarancji powodzenia, to nie warto tracić na nie całego życia (w. 16). Ale prawdą jest również, że skoro nieprawość i głupota też nie przynoszą rozwiązania, to także nie warto się im bez reszty oddawać (w. 17). Niepodobna jednak żyć rezygnując z wszelkich kryteriów oceny i nie widzieć różnicy między mądrym a głupim, między sprawiedliwym a bezbożnym (w. 18a). Do ruiny może prowadzić zarówno wiara w istnienie niezawodnej recepty na osiągnięcie sukcesu i szczęścia, jak i przekonanie, że nie trzeba przestrzegać żadnych norm. [...]

Rozwiązanie proponowane przez Koheleta polega na tym, by odkryć to, co pozwoli nam uniknąć obydwu tych destrukcyjnych postaw i „wyjść" poza nie (w. 18b). [...] Poszanowanie i głębokie odczucie Boga otwiera człowiekowi najbardziej rozległe horyzonty, wykraczając poza zawężenia legalizmu, jakie sobie nakładają skrupulanci, i poza nierozważne wyskoki głupców. Jeśli nie ma w człowieku poszanowania Boga, to całe mówienie na temat mądrości – głupoty, sprawiedliwości – nieprawości zakończy się porażką.

Koh 8,12-13

Wbrew temu wszystkiemu, co doświadczenie ludzkie stawia przed oczyma, Kohelet wie dobrze, jaki jest tradycyjny pogląd mądrościo-

Czytamy stary testament.indd 178 2007-09-07 12:27:57

wy: będą szczęśliwi ci, którzy szanują Boga, a nie będzie szczęśliwy bezbożnik (ww. 12b-13). Z przytoczeniem tej idei mądrościowej wiąże się dostrzeżenie wzajemnej przeciwstawności codziennego doświadczenia i teorii. Zgodnie z teorią bojaźń Boża jest gwarancją powodzenia i długiego życia. Na podstawie doświadczenia może się wydawać, że niepodobna ustalić żadnego „prawa", ponieważ wszystko może się zdarzyć: nieszczęśliwi sprawiedliwi i szczęśliwi występni (w. 14). Nikt zatem nie może powiedzieć, że zasłużył na to, co ma. Gdyby mierzyć wszystko według kryterium zasługi, powinnibyśmy zakończyć wnioskiem, że niekiedy sprawiedliwych spotyka los, na jaki zasługują bezbożni, i odwrotnie. W konsekwencji sprawiedliwość i nieprawość nie mogą być mierzone ich skutkami, ponieważ nie istnieje żaden sztywny mechanizm doskonałej odpowiedniości między działaniem i jego rezultatem. [...]

Kohelet, nawet jeśli nie mówi tego wprost, zdaje się chcieć powiedzieć, że trzeba czynić dobro, ponieważ jest ono czymś słusznym i prawdziwym, a nie dlatego, że się ma nadzieję, ani tym bardziej pewność, otrzymania za to zapłaty. Może się również zdarzyć, że kiedy czynisz dobro i działasz uczciwie, spotka cię nieszczęście i ruina. Nie można więc rzeczywiście na tym świecie zagwarantować ani zapewnić sobie w sposób niezawodny szczęścia. [...]

Cóż więc należy robić? Najlepsze rozwiązanie – to cieszyć się tym, co przynosi chwila obecna: „jeść, pić i radować się" (w. 15; por. 2,10; 3,12). Pewne jest, że nigdy nie braknie trudów i cierpień i że nie ma żadnej niezawodnej recepty na to, by móc być szczęśliwym. Trzeba więc umieć chwytać wszystkie możliwe radości za dni życia danych przez Boga, który nie pozbawi nikogo jego części radości. Konkluzja ta [...] jest spójna i zgodna z przekonaniem Koheleta, że życie jest darem Bożym. Umieć chwytać każdą radość jako dar Boga – to praktyka wiary, która uwalnia od rozpaczliwej obsesji, że powinniśmy „budować sobie" szczęście.

Koh 12,13

Drugi redaktor lub edytor próbuje „podsumowania mowy", to znaczy syntezy myśli Koheleta. [...] Prawdopodobnie ta konkluzja ma ukazać trudności lub wahania w przyjęciu Księgi przez pewne ortodoksyjne kręgi, bardzo rygorystyczne i zachowawcze. Ale przynosi ona także właściwy klucz do odczytania Księgi. Kohelet [...] zamierza na nowo podjąć i krytycznie zbadać całą tradycję religijną, aby ją w sposób inteligentny wspomóc i ożywić. Nie jest przeciwny Prawu, nie odrzuca go, ale także nie podchodzi ze czcią boską do jego nieugiętości i rygoryzmu, ponie-

Czytamy stary testament.indd 179 2007-09-07 12:27:57

waż Prawo ma służyć człowiekowi, a nie odwrotnie. Wzmianka o sądzie Boga nad ziemią, czyli o Jego tajemniczym oddziaływaniu na bieg dziejów, biorącym pod uwagę także to wszystko, co pozostaje zakryte, jest zgodna z teologią Koheleta. Chociaż bowiem człowiek nie potrafi określić sposobu interwencji i działań Boga, to jednak wiara głosi, że jest On obecny i że działa.

A. Bonora, *Księga Koheleta*, s. 71-72.99-100.128-129.146-147.188 (fragmenty)

Czytamy stary testament.indd 180 2007-09-07 12:27:58

30. Cierpienie Hioba – kara za grzechy czy próba zaufania?

Cel

- uchwycenie punktów doktrynalnych, w których Księga Hioba wychodzi poza tradycyjną mądrość Izraela

Lektura

W. Pikor, *Biblijne pytania o Boże miłosierdzie*, Wydawnictwo Bernardinum, Pelplin 2004, s. 125-136

Literatura dla zainteresowanych

W. Popielewski, *Zawierzyć życie Bogu – wiara Hioba i Koheleta*, VV 5 (2004), s. 56-64

Problematyka spotkania

Księga Hioba wchodzi w dyskusję z tezami tradycyjnej mądrości wysuwanymi wobec trzech zagadnień:

a) zasady odpłaty (los sprawiedliwych i los bezbożnych);

b) zła (cierpienia) w świecie: jego przyczyn, funkcji i postawy człowieka wobec niego;

c) obrazu Boga (relacji między Bogiem a człowiekiem).

Jaką pozycję w tych kwestiach zajmuje Księga Hioba? – oto przedmiot ćwiczenia przewidywanego na **dwie jednostki wykładowe**.

By ułatwić przygotowanie do ćwiczenia, warto podzielić uczestników na pięć grup, z których każda dokona oceny poglądów tylko jednej z następujących osób: Hioba, Elifaza, Bildada, Sofara i Elihu.

Przebieg spotkania

1. Hiob i jego przyjaciele (Hi 3–37)

Pierwsza część Księgi przynosi mowy czterech osób: Elifaza (rozdz. 4–5; 15; 22), Bildada (rozdz. 8; 18; 25), Sofara (rozdz. 11; 20) oraz Hioba (rozdz. 3; 6–7; 9–10; 12–14; 16–17; 19; 21; 23–24; 26–27). Przy ocenie ich poglądów należy zwrócić uwagę na następujące sprawy:

a) *Poglądy przyjaciół*

Dokonaj prezentacji opinii każdego z trzech przyjaciół na wymienione w „problematyce spotkania" kwestie.

Czytamy stary testament.indd 181 2007-09-07 12:27:58

Oceń, na ile między poszczególnymi mowami tego samego podmiotu zauważa się rozwój myśli, a na ile przywołuje się te same argumenty.

Wskaż różnice między poglądami trzech przyjaciół na postawione wyżej problemy.

b) *Poglądy Hioba*

Wskaż, jak Hiob reaguje na poglądy tradycyjnej mądrości: dlaczego odrzuca tezy przyjaciół? Jak sam interpretuje punkty wątpliwe?

Jaką rolę przypisuje Bogu w rozwiązaniu swojej sytuacji?

c) *Poglądy Elihu*

Elihu podejmuje się oceny poglądów Hioba i jego przyjaciół (rozdz. 29–37). W jaki sposób koryguje ich myśli w odniesieniu do zagadnień spornych?

2. Propozycja Księgi Hioba wobec ułomności tradycyjnej mądrości

Oprócz wskazanych wyżej zadań dla poszczególnych grup, każda z nich winna przeanalizować również dwie mowy Boga kończące księgę (38,1–40,2; 40,6–41,26), które są bezpośrednią przyczyną dwóch wyznań Hioba (40,3-5; 42,1-6). Jaka jest zatem ostateczna odpowiedź Księgi Hioba na trzy wskazane na początku problemy?

Problem cierpienia w Księdze Hioba

Dramat Hioba

[...] Cierpienie Hioba płynęło jednak nie tylko z samej utraty tego, co mogło stanowić o jego pomyślności na dzisiaj (majątek) i na jutro (dzieci). Kolejne „hiobowe wiadomości" wywołują gwałtowne reakcje jego najbliższego otoczenia. Żona naigrawa się z jego niezachwianej wiary i każe mu złorzeczyć (2,9). Trzej przyjaciele – Elifaz, Bildad i Sofar, [...] podejmują próbę racjonalnego wyjaśnienia tragedii. Tak rozpoczyna się proces nad cierpiącym Hiobem, oskarżonym o bezbożność, niesprawiedliwość i grzeszność.

Nakreślony dramat ma jeszcze jeden wymiar, który nie był znany ani Hiobowi, ani jego przyjaciołom. Narrator odsłania go w początkowej fazie. Czytelnik staje się świadkiem zakładu, jaki Pan Bóg zawiera z jednym z „synów Bożych" (aniołów) stanowiących dwór niebieski (1,6). Obdarzony imieniem „szatan", które oddaje istotę jego wystąpienia wobec Hioba jako „oskarżyciela", poddaje on w wątpliwość bogobojność Hioba, zarzucając mu interesowność w wierze (1,9). By wykazać ją, otrzymuje od Boga przyzwolenie najpierw na pozbawienie Hioba dzieci i majątku (1,12), a następnie dotknięcie go trądem (2,5). W ten

Czytamy stary testament.indd 182 2007-09-07 12:27:58

sposób chce doprowadzić Hioba do złorzeczenia Bogu (1,11; 2,5). Pokusa – jak najbardziej realna – zostaje odrzucona przez Hioba, który przyjmuje kolejne doświadczenia i błogosławi Boga (1,21; 2,10). Nie oznacza to jednak rezygnacji Hioba z próby zrozumienia logiki Bożego działania. Bóg objawia się cierpiącemu jako Ten, który „daje i zabiera" (1,21), obdarzając przy tym nie tylko dobrem, lecz również złem (2,5), co rodzi sprzeciw Hioba.

Ludzkie próby wytłumaczenia cierpienia

[...] Hiob w pierwszym momencie wydaje się akceptować swoje cierpienie. Daleko mu jednak do bycia stoikiem czy pogodzonym z losem cierpiętnikiem, jak można by wnioskować z dwóch pierwszych rozdziałów księgi. Od początku Hiob nie ustaje w dążeniu do odkrycia znaczenia swego cierpienia. Podobnie czynią też jego trzej przyjaciele (rozdz. 3–31), do których dołączy później jeszcze jeden, Elihu (rozdz. 32–37). Uprzedza wszystkich narrator, który w punkcie wyjścia dramatu Hioba tłumaczy jego doświadczenie próbą wiary. Cierpienie byłoby czymś chcianym przez Boga. Służąc uszlachetnieniu człowieka oraz objawieniu heroizmu ludzkiej pobożności, pozostawałoby przy tym ograniczone w swoim zakresie działania. Bóg przyzwala wprawdzie szatanowi dotknąć Hioba cierpieniem, ale równocześnie nakazuje mu zachować jego życie (2,6; por. 1,12). Pokonawszy zwycięsko próbę, Hiob rzeczywiście zostaje „przywrócony do poprzedniego stanu", na powrót cieszy się dziećmi, zaś jego majętność zostaje pomnożona (42,10-17).

Propozycja tłumaczenia cierpienia jako zakładu ze strony Boga była alternatywą dla dominującej w czasach Starego Testamentu teologii etycznej. W jej opinii źródłem cierpienia człowieka nie był Bóg, lecz sam człowiek, jego grzech i zło czynione przez niego. Rzecznikiem tej opinii są przyjaciele Hioba. Odwołują się oni do zasady retrybucji, której fundamentem miała być Boża sprawiedliwość: „Bóg daleki jest od grzechu, Wszechmocny – od nieprawości. Według czynów każdemu zapłaci, odda każdemu według postępowania. Bóg zła nie czyni, ani prawa Wszechmocny nie łamie" (34, 10-12). [...] Kolejne wystąpienia przyjaciół przynosiły wciąż nowe obrazy z codziennego życia (np. 4,9; 8,6.8-22; 15,20-35; 18,4-21), które miały potwierdzać prawdę, iż „Bóg nie odrzuca prawego, ani nie wzmacnia ręki złoczyńcy" (8,20). Z tą samą jednak konsekwencją Hiob kontestuje ich twierdzenia przywołując przykłady podważające powszechną obowiązywalność zasady odpłaty. Powoływał się przy tym nie tylko na kłócącą się z Bożą sprawiedliwością pomyślność bezbożnych (21,7-34; 24,1-25). Jeszcze bardziej sprzeciw Hioba wobec propozycji przyjaciół wynikał ze świadomości

Czytamy stary testament.indd 183 2007-09-07 12:27:58

własnej prawości i sprawiedliwości. Uczyniony publicznie rachunek sumienia (rozdz. 29–31) prowadzi Hioba do wyznania, iż „dopóki żyje, nie ustąpi, że jest niewinny, że strzeże prawości, a nie porzuca, za dni jego nie potępi go serce" (27,5-6). Jeśli zatem „rąk swych nie zmazał występkiem i modlitwa jego jest czysta" (16,17), czym tłumaczyłoby się jego cierpienie?

Oponenci Hioba, mimo że obstają przy zasadzie odpłaty, podają jeszcze inne znaczenia cierpienia. Pochodną *principium* retrybucji jest postrzeganie cierpienia jako wezwania do nawrócenia. Negatywne doświadczenia życiowe byłyby słowem Boga, który „stawia człowiekowi przed oczy jego czyny, by widział ciężar przestępstwa, otwierając mu zarazem uszy na radę i namawiając, by odstąpił od zła" (36,9-10; por. 33,19; 34,31-32). W ten sposób cierpienie staje się narzędziem Bożego wychowania, dyscypliną, poprzez którą Bóg „chce odwrócić człowieka od grzechu i męża uwolnić od pychy, uchronić duszę od grobu, a życie – od ciosu dzidy" (33,17-18). Zamiast więc odrzucać cierpienie, trzeba mu się poddać: „Oto szczęśliwy mąż, którego Bóg poprawia, więc nie odrzucaj nagan Wszechmocnego. On zrani, On także uleczy, skaleczy – i ręką swą własną uzdrowi" (5,17-19; podobnie 22, 21-30).

Konkurencyjną dla mądrościowej interpretacji cierpienia była perspektywa egzystencjalna, naznaczona głębokim pesymizmem. Traktowała ona cierpienie jako element strukturalny człowieka, przed którym nie było żadnej ucieczki. Ludzkie życie, niezależnie od postępowania moralnego, było związane z cierpieniem, którego źródło trzeba było widzieć w stworzoności człowieka, jako że „rodzi się on na cierpienie" (5,7). „Mieszkańcy glinianych lepianek, osadzonych na mule" (4,19) są skazani na zagładę. Jeśli Bóg nawet u aniołów dostrzega braki, to tym bardziej u śmiertelników (4,17-18; 9,2; 15,14-15), zasługujących na miano „wstrętnych, zepsutych, pijących nieprawość jak wodę" (15,16). Zgadzając się na taką wizję egzystencji ludzkiej, pozostaje tylko przeklinać dzień swoich narodzin (3,1-26) i wyglądać z utęsknieniem śmierci (14,1-22).

Od tajemnicy cierpienia do tajemnicy Boga

Żadna z tych koncepcji cierpienia nie wzbudziła entuzjazmu Hioba. „Zrozpaczonemu potrzeba pomocy od bliźnich" (6,14), a tymczasem „przykrzy pocieszyciele" Hioba (16,2) okazują się być „przyjaciółmi, którzy nim gardzą" (16,20). Ich słowa, dalekie od współczucia i miłosierdzia, traktowały jego cierpienie jako „przypadek" wymagający postawienia diagnozy. W rezultacie sam Bóg staje się dla nich „przy-

Czytamy stary testament.indd 184 2007-09-07 12:27:58

padkiem", który należy opisać, zdefiniować i wtłoczyć we wszystko tłumaczący schemat myślowy. [...]

Podstawowa różnica między Hiobem i przyjaciółmi zawiera się w sposobie mówienia o Bogu: oni mówią o Bogu, Hiob zaś mówi do Boga. Podczas gdy dla jego pocieszycieli Bóg pozostaje ideą, pojęciem, o którym można mówić tylko w trzeciej osobie, Hiob widzi w Bogu osobę, z którą można się nie zgadzać, wadzić się i dyskutować, ale też jej wierzyć i zawierzyć. Hiob ani przez moment nie przestaje wierzyć w Boga, ani też nie odrzuca Jego istnienia. Jest głęboko przekonany, że „w ręku Boga tchnienie wszystkiego, co żyje i duch każdego ludzkiego ciała" (12,10; por. 10,12; 27,3). To przeświadczenie staje się dla Hioba źródłem wątpliwości: „Twe ręce mnie ukształtowały i uczyniły razem dokoła, a chcesz mnie zmiażdżyć? Wspomnij, że ulepiłeś mnie z gliny i w proch mnie znów obracasz?" (10,8-9). Cierpienie uświadamia Hiobowi, że obraz Boga podsuwany mu przez przyjaciół czy wypracowany przez teologię Izraela daleki jest od prawdy. Jego sprzeciw wobec karykatur Boga prowadzi go ku poszukiwaniu prawdziwego oblicza Boga. Wprawdzie kwestionuje sposób, w jaki Bóg przedstawia się mu przez cierpienie, ale właśnie w swojej tragedii szuka odpowiedzi na pytanie o milczenie Boga. [...]

Hiob stopniowo odrzuca tradycyjne wyobrażenie Boga jako mściwego sędziego czy bezlitosnego nieprzyjaciela człowieka. Głęboko wierzy, ze Bóg jest zupełnie inny, niż chcą tego kanony wiary. Wykrzykując wobec Boga i przeciw Niemu swój ból, Hiob odkrywa, że jedynym jego obrońcą przed Bogiem może być tylko sam Bóg. Poszukując rozjemcy czy arbitra w sporze z Bogiem (8,32-33), wobec pogardy ze strony przyjaciół, „zwraca się z płaczem do Boga, by rozsądził spór człowieka z Bogiem jakby człowieka z człowiekiem" (16,20-21). Nadzieja, że „jego Świadek jest w niebie, a jego Poręczyciel na wysokościach" (16,19), zamienia się w pewność: „Lecz ja wiem: Wybawca mój żyje i jako ostatni stanie na ziemi. Potem me szczątki skórą przyodzieje i ciałem swym Boga zobaczę" (19,25-26). Wprawdzie św. Hieronim tłumaczy to niezwykle trudne w języku hebrajskim zdanie jako hiobowe wyznanie wiary w zmartwychwstanie („w dniu ostatnim powstanę z ziemi"), to taka perspektywa jest jeszcze nieznana Hiobowi, czemu wielokrotnie on sam daje wyraz (3,11-12; 7,9; 10,21; 16,22; 17,13). Poszukiwanie Boga przez Hioba w tradycyjnych wyobrażeniach kończy się niepowodzeniem. Nie dostrzega Go również w żadnym zakątku ziemi (por. 23,3.8-9). Docierając do granic swoich możliwości poznawczych, Hiob otwiera się na możliwość spotkania Boga w ciemnościach własnej egzystencji.

Czytamy stary testament.indd 185 2007-09-07 12:27:58

Odkryć Boga poprzez stworzenie

Słowo, poprzez które Bóg wychodzi naprzeciw dylematom Hioba, przyjmuje kształt dwóch mów (rozdz. 38–39 i 40–41). Zaskakujące jest to, że Bóg nie podejmuje w nich bezpośrednio problemu zła podnoszonego wcześniej przez Hioba. Odwracając jego wzrok od dotykającego go nieszczęścia, Bóg wyprowadza Hioba z zaklętego kręgu jego własnej osoby. Bóg zaprasza go, by na swoje cierpienie spojrzał poprzez pryzmat otaczającego go świata, w którym objawia się Boża mądrość, tak często zaciemniana ludzkimi słowami (38,2).

Pierwsza część Bożej lekcji na temat stworzenia podnosi kwestię chaosu, który w przekonaniu Hioba miałby rządzić światem (por. jego mowę z rozdz. 3). Poprzez kolejne pytania dotyczące funkcjonowania wszechświata (38,4-38), a następnie świata natury (38,39–40,30), Bóg odkrywa przed Hiobem piękno i porządek obecny w świecie. Światem rządzi nie chaos, lecz Boża mądrość, która leży nie tylko u początków stworzenia (por. 38,21), lecz stanowi gwarancję wszelkiego istnienia we wszechświecie (por. 38,37-38). Niemożność przeniknięcia finalności świata, do czego przyznaje się sam Hiob (40,4-5), nie powinna prowadzić do negowania istnienia Bożego planu w kosmosie. W pięknie stworzenia może człowiek odkryć piękno Boga, którego harmonia stała się poprzez akt stworzenia udziałem świata.

Czy obecność zła w świecie przeczy tej harmonii, a tym samym Bożej Opatrzności? By odpowiedzieć na to pytanie, w drugim swoim wystąpieniu Pan Bóg proponuje Hiobowi, by ten zajął Jego miejsce. Nie chodzi wcale przy tym o ośmieszenie tytanicznych wysiłków Hioba rzucającego wyzwanie Stwórcy (38,3; 40,7). Gdyby bowiem Hiob rzeczywiście zapanował nad pyszałkiem i bezbożnym, Bóg nie tylko by go pochwalił, ale również uznałby go za równego sobie (40,9-14). Tymczasem przywołując obraz mitycznego potwora morskiego *behemot* (40,15-24), który w tłumaczeniu *Biblii Tysiąclecia* zostaje oddany jako hipopotam, oraz krokodyla (40,25–41,26), Bóg konfrontuje słabość i kruchość człowieka z potęgą natury. Jej siła napawa człowieka lękiem (40,32; 41,1-3.6.17.25-26), ale jako dzieło Boga, pozostaje od Niego zależna (40,15.19). Zatem to nie stworzenie determinuje Stwórcę, lecz na odwrót. Odczytywany na tym tle brak korelacji czasowej, między złem doświadczanym czy równie często powodowanym przez człowieka a Bożą sprawiedliwością, w żaden sposób nie przeczy wszechmocy Boga. Do tej prawdy dociera ostatecznie Hiob, gdy wyznaje, że Bóg „wszystko może, a co zamyśli, potrafi uczynić" (42,2).

Czytamy stary testament.indd 186 2007-09-07 12:27:58

Wolność Boga

Gdyby szukać w Księdze Hioba odpowiedzi na pytanie o przyczyny cierpienia, można poczuć się zawiedzionym. Tak postawiony problem cierpienia ulega bowiem modyfikacji ze strony samego Boga, który w miejsce „dlaczego", proponuje szukanie odpowiedzi na pytanie o to, „jak" stawić czoła złu. Boża odpowiedź nie jest teoretyczna, gdyż w jej centrum znajduje się osoba samego Hioba.

W werdykcie kończącym debatę Hioba z jego przyjaciółmi, Bóg przyznaje, iż to cierpiący mąż z Us mówił o Nim prawdę (42,7.8). Tym samym Bóg uznaje ludzkie prawo do dylematów i wątpliwości wobec doświadczenia choroby i śmierci. W hiobowym zmaganiu się z tajemnicą cierpienia Bóg widzi miejsce również na kontestację swojej osoby. [...]

Poprzez swoje cierpienie Hiob stopniowo odkrywa, że „dotąd znał tylko Boga z widzenia" (42,5). By rzeczywiście poznać Boga, musi on poznać siebie. Dotąd hiobowy obraz Boga jako nieobecnego w świecie, był kształtowany przez jego przekonanie o własnej sprawiedliwości, pobożności i niewinności. Bóg nie neguje prawdy słów Hioba. By jednak „ujrzeć Boga na własne oczy" (42,5), musi on porzucić wszelkie próby usprawiedliwiania i tłumaczenia sobie Boga (40,4). Stanie się to możliwe, gdy uzna swoją małość wobec tajemnicy Boga (42,3). W swoim ostatnim słowie Hiob „odwołuje, co powiedział, kaja się w prochu i w popiele" (42,6). Nie czuje się jednak ani upokorzony, ani pokonany. Czasownik *naḥam* oddany przez *Biblię Tysiąclecia* jako „żałować", może odnosić się również do czynności pocieszania. Odkrywając zatem swoją kruchość, swoje bycie prochem i popiołem, Hiob znajduje ulgę i pociechę w Bogu.

W. Pikor, *Biblijne pytania o Boże miłosierdzie*, s. 125-136 (fragmenty rozdziału „Czy Bogu obojętne jest ludzkie cierpienie? Cierpiącego Hioba poszukiwanie zrozumienia tajemnicy Boga")

Czytamy stary testament.indd 187 2007-09-07 12:27:58

31. Mędrcy Izraela o czci dla ojca i matki

Cel

- analiza mądrościowej wykładni IV przykazania Bożego
- wewnątrzbiblijna egzegeza tego przykazania

Lektura

Katechizm Kościoła Katolickiego, nr 2215-2219

H. Muszyński, *Dekalog. Próba medytatywnego odczytania podczas rekolekcji Księży Biskupów na Jasnej Górze*, Wydawnictwo „Gaudentium", Gniezno 1993, s. 97-98

Literatura dla zainteresowanych

A. Chourquai, *Dziesięć przykazań dzisiaj*, Wydawnictwo PAX, Warszawa 2002, s. 128-144

Problematyka spotkania

Czwarte przykazanie Boże o czci rodziców oddawanej im przez dzieci występuje w dwóch wersjach Dekalogu: Wj 20,12 i Pwt 5,16. Obydwa teksty przywiązują dużą uwagę do motywacji zachęcającej do przestrzegania tego przykazania: obok obietnicy ziemi zrozumiałej w kontekście biblijnego Izraela, w Pwt 5,16 pojawia się motyw bardziej uniwersalny, zapewniający o długim życiu na ziemi i powodzeniu. Teksty te jednak nie podają żadnej wskazówki co do samego sposobu realizacji tego przykazania. Nie znaczy to jednak, że Biblia milczy w tej kwestii. Refleksję w tym kierunku podejmuje tradycja mądrościowa, która zostanie poddana analizie podczas tego spotkania. Przed przystąpieniem do rozwiązywania proponowanych niżej problemów należy zapoznać się z tekstem *Katechizmu Kościoła Katolickiego*, który wyjaśniając treść tego przykazania, odwołuje się prawie w całości do konkretnych tekstów zaczerpniętych z mądrości Izraela.

Przebieg spotkania

1. Źródła IV przykazania

Analizując teksty mądrościowe wskazane przez *KKK* 2215-2219, zwróć uwagę na sposób, w jaki uzasadniają one obowiązywalność IV przykazania Dekalogu.

Czytamy stary testament.indd 188 2007-09-07 12:27:58

Jakie są przyczyny obligujące dzieci do okazywania czci rodzicom?
Na ile źródło tego obowiązku wypływa z samego faktu rodzicielstwa?
W jakim stopniu jest ono „bezwzględnie" obowiązujące?

2. Formy realizacji IV przykazania

Pięcioksiąg nie precyzuje, w jaki sposób należy realizować nakaz czci wobec rodziców. Propozycje ksiąg mądrościowych można uznać za rodzaj egzegezy wewnątrzbiblijnej pokazującej, jak sami Żydzi rozumieli to przykazanie.

Jak tradycja mądrościowa widzi praktyczną realizację nakazu czci dla rodziców?

W jaki sposób ma ona wyrażać się w sferze myśli, woli i działania?

W jakim stopniu można te rady uznać za pomocne dla dzieci, które są już dorosłe?

W oparciu o fragment medytacji abp. Henryka Muszyńskiego nad tym przykazaniem ustal, w jaki sposób tradycja mądrościowa rozumiała sens czasownika „czcić".

3. Efekty przestrzegania IV przykazania

Pięcioksiąg motywuje w sposób bardzo konkretny człowieka do poddania się temu przykazaniu. Tradycja mądrościowa zdaje się podejmować tylko jeden podany tam aspekt – powodzenia w życiu. Co przez nie rozumie rozumie?

Jakie skutki przynosi zachowywanie tego przykazania w życiu jednostki i społeczeństwa?

Co stanowi ostatecznie cel nakazu czci rodziców: dobro dziecka – dobro rodziców – dobro Boga?

4. IV przykazanie dzisiaj

W obecnym czasie zauważa się ciągłą zmianę struktur rodzinnych (małżeńskich). W jakim stopniu mają one wpływ na „obowiązywalność" IV przykazania? Czy nie wymaga ono pewnej rewizji w postrzeganiu relacji między dziećmi i rodzicami? O jakie rady dzisiaj uzupełniłbyś propozycje tradycji mądrościowej? Może któreś z nich należałoby zmodyfikować?

Czwarte przykazanie w świetle *Katechizmu Kościoła Katolickiego*

2214 Ojcostwo Boże jest źródłem ojcostwa ludzkiego; jest podstawą czci rodziców. Szacunek dzieci – niepełnoletnich lub dorosłych – dla

Czytamy stary testament.indd 189 2007-09-07 12:27:59

ojca i matki karmi się naturalnym uczuciem zrodzonym z łączącej ich więzi. Tego szacunku domaga się przykazanie Boże.

2215 Szacunek dla rodziców (cześć synowska) wynika z wdzięczności wobec tych, którzy przez dar życia, swoją miłość i pracę wydali na świat dzieci i pozwolili im wzrastać w latach, w mądrości i w łasce. „Z całego serca czcij swego ojca, a boleści rodzicielki nie zapominaj! Pamiętaj, że oni cię zrodzili, a cóż im zwrócisz za to, co oni tobie dali?" (Syr 7,27-28).

2216 Szacunek synowski przejawia się w prawdziwej uległości i posłuszeństwie. „Strzeż, synu, nakazów ojca, nie gardź nauką matki... Gdy idziesz, niech one cię wiodą, czuwają nad tobą, gdy zaśniesz; gdy budzisz się – mówią do ciebie" (Prz 6,20-22). „Syn mądry miłuje karcenie, naśmiewca nie słucha nagany" (Prz 13,1).

2217 Tak długo jak dziecko mieszka z rodzicami, powinno być posłuszne każdej prośbie rodziców, która służy jego dobru lub dobru rodziny. „Dzieci, bądźcie posłuszne rodzicom we wszystkim, bo to jest miłe Panu" (Kol 3,20). Dzieci mają także słuchać rozsądnych zarządzeń swoich wychowawców i tych wszystkich, którym rodzice je powierzyli. Jeśli jednak dziecko jest przekonane w sumieniu, iż jest rzeczą moralnie złą być posłusznym danemu poleceniu, nie powinno się do niego stosować.

2217 Wzrastając, dzieci będą nadal szanować swoich rodziców. Będą uprzedzać ich pragnienia, chętnie prosić o rady i przyjmować ich uzasadnione napomnienia. Posłuszeństwo wobec rodziców ustaje wraz z usamodzielnieniem się dzieci, pozostaje jednak szacunek, który jest im należny na zawsze. Ma on bowiem swoje źródło w bojaźni Bożej, jednym z darów Ducha Świętego.

2218 Czwarte przykazanie przypomina dzieciom już dorosłym o ich odpowiedzialności wobec rodziców. W miarę możności powinny one okazywać im pomoc materialną i moralną w starości, w chorobie, samotności lub potrzebie. Jezus przypomina o tym obowiązku wdzięczności.

„Pan uczcił ojca przez dzieci, a prawa matki nad synami utwierdził. Kto czci ojca, zyskuje odpuszczenie grzechów, a kto szanuje matkę, jakby skarby gromadził. Kto czci ojca, radość mieć będzie z dzieci, a w czasie modlitwy swej będzie wysłuchany. Kto szanuje ojca, długo żyć będzie, a kto posłuszny jest Panu, da wytchnienie swej matce" (Syr 3,2-6).

„Synu, wspomagaj swego ojca w starości, nie zasmucaj go w jego życiu. A jeśliby nawet rozum stracił, miej wyrozumiałość, nie pogardzaj nim, choć jesteś w pełni sił. [...] Kto porzuca ojca swego, jest jak

Czytamy stary testament.indd 190 2007-09-07 12:27:59

bluźnierca, a przeklęty przez Pana, kto pobudza do gniewu swą matkę" (Syr 3,12-13.16).

2219 Szacunek synowski sprzyja harmonii całego życia rodzinnego; obejmuje on także związki między braćmi i siostrami. Szacunek wobec rodziców opromienia całe środowisko rodzinne. „Koroną starców – synowie synów" (Prz 17,6). „Z całą pokorą i cichością, z cierpliwością, znoście siebie nawzajem w miłości" (Ef 4,2).

Kontekst religijny czwartego przykazania

Kluczem do zrozumienia czwartego przykazania jest czasownik „czcij", po hebrajsku *kabed*. Zazwyczaj tłumaczymy ten wyraz przez polskie „szanuj rodziców", „bądź posłuszny i uległy woli rodziców" – i polecenie to odnosimy do dzieci niepełnoletnich. Tymczasem takie postawienie sprawy ogromnie zuboża, a niejednokrotnie wprost wypacza znaczenie czwartego przykazania, ponieważ tak naprawdę adresatem tego przykazania jest właśnie człowiek dorosły, przede wszystkim ojciec rodziny, który przejął władzę w rodzinie.

Cześć – podobnie jak chwała (hebr. *kābôd*) – jest zastrzeżona wyłącznie dla Boga oraz dla osób Bogu poświęconych i rzeczy sakralnych, należących zatem do sfery Bożej. Chodzi tu o coś więcej niż o naturalny szacunek oparty na autorytecie (autorytet to – jak mówią psychologowie – „zaakceptowana zależność"), chodzi bowiem o cześć religijną okazywaną rodzicom zawsze i wszędzie jako tym, którzy z woli i mocy Boga są narzędziami Bożymi w przekazywaniu życia. Ta cześć polega na uznaniu przez czyny i postępowanie takiej roli i funkcji rodziców, jaką otrzymali w odwiecznym planie Boga (hebr. *kābôd* to „ciężar", a więc niejako ciężar gatunkowy człowieka). „Cześć" jest to postawa, która angażuje naszą wrażliwość sakralną. Cześć dla rodziców, którymi Bóg się posłużył w przekazywaniu życia fizycznego, a zazwyczaj także życia duchowego i nadprzyrodzonego, pośrednio jest skierowana ku Bogu, który jest samym Źródłem życia. [...]

Jest to myślenie nie tylko etyczne, ale także religijne. Dla wszystkich religii świata, w tym także dla Izraela, życie było sprawą świętą, było jakby dotknięciem Boga, który jest jedynym jego Dawcą i Panem. Wszystko, co się wiązało z tą przedziwną mocą, która nie była z człowieka, miało charakter święty i było otaczane czcią religijną. Na równi z Bogiem rodziców trzeba miłować całym sercem: „Z całego serca czcij Ojca twego i nie zapominaj jęków twojej matki i pomnij, że bez nich nie byłbyś się urodził, i oddaj im jak i tobie" (Syr 7,27-29).

Czytamy stary testament.indd 191 2007-09-07 12:27:59

Szacunek jest zawsze odpowiedzią na wartość etyczną. Zanika, jeżeli tej wartości nie ma. Tymczasem cześć okazywana rodzicom nie jest osadzona w ich osobowości, jest od nich niezależna. Źródłem jej jest Bóg jako Dawca i jedyny Pan wszelkiego życia.

H. Muszyński, *Dekalog*, s. 97-98 (fragmenty)

Czytamy stary testament.indd 192 2007-09-07 12:27:59

32. Jaki humanizm w Mądrości Syracha?

Cel

- ocena humanizmu proponowanego przez Ben Syracha

Lektura

A. Salas, *Mądrość Izraela. Sumienie i Prawo – rozważania* (Biblia i życie 5), Edycja św. Pawła, Częstochowa 1999, s. 157-159

R. Cavedo, *Szukanie Boga źródłem mądrości (Mądrość Syracha)*, w: *Duchowość Starego Testamentu*, red. A. Fanuli i in. (HD I), Wydawnictwo „Homo Dei", Kraków 2002, s. 568-569

Literatura dla zainteresowanych

S. Potocki, *Mądrość uczonego w Piśmie (Księga Syracha)*, w: *Mądrość starotestamentowego Izraela*, red. J. Frankowski (WMWKB 6), Wydawnictwo UKSW, Warszawa 1999, s. 198-202

Problematyka spotkania

Ben Syrach żyjący na przełomie III i II wieku przed Chr. w Palestynie był świadkiem postępującej hellenizacji ze strony najpierw Ptolomeuszy, a później Seleucydów. Wiele podróżując odkrywał zgubne skutki oddziaływania hellenizmu na judaizm. Stąd jego księga jawi się jako kontrpropozycja (ale nie potępienie) dla hellenizmu. Chce w niej pokazać Żydom, jak i poganom, że prawdziwa mądrość znajduje się w Jerozolimie, a nie w Atenach, w Biblii hebrajskiej, a nie w hellenistycznych pismach humanistycznych.

Przebieg spotkania

1. Mądrość stanowiąca o wartości ludzkiego życia

Pierwsza część ćwiczenia zajmie się bezpośrednio tekstem Ben Syracha. Przedmiotem lektury będą te fragmenty z Syr 1–43, które ukazują wartości mające służyć za fundament ludzkiego życia. W pięciu grupach należy opracować następujące tematy (jeden temat na grupę): **bojaźń Pańska; pokora; panowanie nad sobą; przyjaźń; miłosierdzie**.

Na prezentację danego zagadnienia mają składać się następujące elementy:

a) jakie jest jego rozumienie (może nawet definicja) przez Syracha?

b) wskazówki umożliwiające jego praktyczne przeżywanie (nie więcej niż trzy, należy poprzeć odpowiednim tekstem);

c) pytanie o aktualność tej nauki dzisiaj.

Czytamy stary testament.indd 193 2007-09-07 12:27:59

2. Humanizm Syracha: mit czy rzeczywistość?

W opracowaniach do Mądrości Syracha napotyka się na sprzeczne opinie: jedni uważają go za przedstawiciela humanizmu, który harmonijnie łączy religię ze światem, inni widzą w nim przykład mędrca zamkniętego ma świat zewnętrzny. Zapoznaj się z podanymi niżej przykładami takich stanowisk (A. Salas i R. Cavedo). Która z tych opinii jest bliższa prawdzie o Syrachu?

Syrach musiał stawić czoła hellenizmowi, natomiast współcześnie żyjący chrześcijanie – sekularyzacji i w coraz większym stopniu również cywilizacji islamu. Czy można wobec tej konfrontacji nauczyć się czegoś od Ben Syracha?

Teologia dóbr doczesnych w Mądrości Syracha

Syrach stara się propagować humanizm. [...] Największą troską Syracha było to, by jego religia przybrała formę prawdziwego, wewnętrznego zaangażowania ze strony wszystkich wiernych, stawszy się jednocześnie polem wartości humanistycznych, na którym mogliby się oni rozwijać. Obca mu była postawa religijna, która opierałaby się jedynie na rygorystycznym przestrzeganiu przepisów; uważał ją za bezsensowną i pozbawioną głębszej treści. Nie chodziło mu bynajmniej o jakieś połowiczne obwołanie siebie przeciwnikiem legalistycznego podejścia do Prawa. Owszem – zachęca do przestrzegania Prawa, jednak nie w sposób sztywny, ale zawsze w dynamicznej relacji do życia i z wykorzystaniem darów otrzymanych od Boga. Chłodna i obiektywna wizja dzieła stwórczego pozwala mu odkryć Jego ślady nawet w pozornie błahych i nieistotnych zdarzeniach.

Dlatego też Syrach mocno akcentuje potrzebę, by teologia bardziej zajęła się rzeczywistością doczesną. Według jego osądu także w wartościach świeckich można odczuć obecność Boga. Takie ujęcie nie podważa w najmniejszym stopniu tradycyjnych wartości. Syrach zachęca, by wykorzystać je w konkretnej sytuacji panującej w jego czasach, kiedy judaizm zdawał się budzić rozczarowanie. Nic tak dobrze nie ubarwia nijakiej współczesności jak chwalebna przeszłość. Jednakże tradycyjne wartości nie zawsze powinny mieć charakter sakralny; wszak Jahwe pozwala nam odkrywać swoją obecność także w dziedzinach jak najbardziej świeckich. Aby się o tym przekonać..., przyjrzyj się historii! [...]

Wszystko to, co odnosi się do życia, niemal nigdy nie traci na aktualności. Temu zawdzięczamy fakt, że nauczanie Syracha budzi żywe zainteresowanie człowieka współczesnego. Dotyczy to zwłaszcza tych, którzy czują się pochłonięci przez konsumizm. Materializm i hedonizm niewiele mają wspólnego z autentycznym doświadczeniem wiary.

Czytamy stary testament.indd 194 2007-09-07 12:27:59

W naszym społeczeństwie nietrudno jest odnaleźć sytuacje analogiczne do rozważanych przez Syracha. Dlatego też jego stanowisko często okazuje się słuszne także z naszego punktu widzenia.

Moim zdaniem szczególną wymowę ma sposób, w jaki biblijny autor wartościuje życie. Uznając priorytetowe znaczenie sfery religijnej, nie zachęca on nigdy do ucieczki od świata. Przeciwnie – cały wysiłek koncentruje na harmonijnym połączeniu dorobku kultury, czyli świata z wiarą, tj. religią. Jedynie dzięki dynamicznej łączności pomiędzy tymi dziedzinami możliwa stanie się realizacja przez człowieka zamysłu, jaki Bóg związał z jego osobą, stwarzając go na swój wzór i podobieństwo.

A. Salas, *Mądrość Izraela*, s. 157-159 (fragmenty)

Czy Syrach rozumiał współczesne sobie czasy?

W oglądzie całościowym moralność tej księgi zdaje się określać życie społeczności hebrajskiej jako egzystencję po części zamkniętą: od zewnątrz zagrożoną przez środowisko pogańskie, potężne i wpływowe, a od wewnątrz poprzez niebezpieczeństwo utraty własnej tożsamości i rozproszenia się w naśladownictwie hellenistycznych modeli życia. Może dlatego właśnie Syrach podkreśla znaczenie, a zarazem kruchość przyjaźni. [...]

Równie ważne znaczenie dla całej wspólnoty ma rodzina, poszanowanie rodziców (3,1-16) i surowe wychowanie dzieci. W odniesieniu do kobiety Syrach powtarza stwierdzenia ogólne, których nasza mentalność nie może przyjąć. Kobieta jest tu zawsze ukazywana jako istota wiarołomna, dlatego pomimo zachowania wszelkich ostrożności zawsze można się pomylić w wyborze żony, a znalezienie żony wiernej, szanującej męża, pracowitej i dyskretnej jest raczej zawsze szczęśliwym trafem niż owocem roztropnego wyboru. Innych kobiet należy się zawsze obawiać, ponieważ mogą okazać się niebezpieczne dla mężczyzny, który może paść ich ofiarą. Najprawdopodobniej niemożliwe jest sformułowanie jakiejś duchowości dotyczącej relacji mężczyzny i kobiety na bazie takich tekstów. Być może, iż my nie jesteśmy w stanie tego zrobić, a może przyczyną tego jest ograniczoność mężczyzn tamtych czasów, którzy w swoich koncepcjach tak zredukowali rolę kobiety, że sami poczuli się pełnymi kompleksów i niezdolnymi do wydobycia się z utartych już wcześniej stereotypów. To samo należy powiedzieć o obsesyjnych wręcz lękach w kwestii wychowania dzieci, a także o nieufności względem niewolników, których – w powszechnym przekonaniu – należało bardzo surowo traktować, aby nie dopuścić do buntu. We wszystkich tych trzech przypadkach chodzi tutaj o panowanie mężczyzny, które on oba-

Czytamy stary testament.indd 195 2007-09-07 12:27:59

wia się utracić i którego dość niezręcznie broni. Sama sytuacja społeczna ograniczała w tym względzie przejrzystość osądu mędrca, który nie był w stanie otworzyć się na nowe drogi rozwiązań, bazujące – przykładowo – na ufności złożonej w drugim człowieku, na jego wolności i uczciwości. W swoich stwierdzeniach mędrzec ograniczał się więc jedynie do odkurzenia starych norm zdroworozsądkowych.

Ogólnie rzecz biorąc, również w innych dziedzinach Syrachowi brak odwagi do przekształcenia swego głębokiego zaufania złożonego w Bogu i w człowieku na jakąś śmielszą i bardziej twórczą inicjatywę, która udoskonaliłaby nieco istniejący model społecznych relacji. [...] Generalną zasadą wydaje się maksyma z 18,27: „Człowiek mądry we wszystkim zachowa ostrożność". Jest to mądra zasada służąca ocaleniu jednostek i małych grup, ale nie stwarza ona żadnych nadziei na ulepszenie świata. [...] Mała wspólnota hebrajska, nieco zagubiona w wielkim i żywiołowym środowisku helleńskim, być może nie mogła pójść dalej. Syrach wyznaje otwarcie (według wersji łacińskiej), że zabiega przede wszystkim o dobro małego środowiska, rodziny i grupy.

R. Cavedo, *Szukanie Boga źródłem mądrości* (*Mądrość Syracha*), s. 568-569 (fragmenty)

Czytamy stary testament.indd 196 2007-09-07 12:27:59

33. Obietnica nieśmiertelności dla sprawiedliwego w Księdze Mądrości

Cel

- zapoznanie się z koncepcją nieśmiertelności proponowaną przez Księgę Mądrości

Lektura

J. Buxakowski, *„Dla nieśmiertelności Bóg stworzył człowieka" (Mdr 2,23)*, „Pielgrzym" 12 (2001), nr 4, s. 19

F. Kamecki, *Kryzys duszy nieśmiertelnej*, „Pielgrzym" 12 (2001), nr 3, s. 11

W. Pikor, *Biblijne pytania o Boże miłosierdzie*, Wydawnictwo Bernardinum, Pelplin 2004, s. 154-160

Literatura dla zainteresowanych

B. Poniży, *Księga Mądrości. Od egzegezy do teologii* (Biblioteka Pomocy Naukowych UAM), Redakcja Wydawnictw UAM, Poznań 2000, s. 190-198

Problematyka spotkania

W 2001 roku na łamach pelplińskiego dwutygodnika „Pielgrzym" przetoczyła się dyskusja nad kwestią nieśmiertelnej duszy. Impulsem do niej był felieton ks. F. Kameckiego, na który zareagował polemicznie dogmatyk seminarium pelplińskiego ks. J. Buxakowski. I jeden, i drugi tekst w swojej argumentacji odwołuje się do Księgi Mądrości. Stąd też propozycja przyjrzenia się koncepcji nieśmiertelności, jaką prezentuje ta księga.

Przebieg spotkania

1. Dyskusja pelplińska o nieśmiertelnym przeznaczeniu człowieka

Po zapoznaniu się z tekstem pelplińskich kapłanów odpowiedz na poniższe pytania:

a) Jakie tezy zawiera wystąpienie ks. Kameckiego i ks. Buxakowskiego?

b) Na ile można mówić o dyskusji między dwoma autorami?

c) Jak zostaje zrozumiane przez nich pojęcie „nieśmiertelności"?

d) Jaką funkcję pełnią teksty biblijne w argumentacji ks. Buxakowskiego?

Czytamy stary testament.indd 197 2007-09-07 12:27:59

2. Koncepcja nieśmiertelności w Księdze Mądrości

Wobec tej dyskusji proponuję trzeci głos, również pelpliński, którym jest fragment książki *Biblijne pytania o Boże miłosierdzie*. Zostaje podjęty tam problem śmierci w perspektywie Bożego pragnienia życia dla człowieka. Po lekturze tego tekstu zastanów się nad następującymi zagadnieniami:

a) hebrajska koncepcja człowieka: co stanowi przedmiot nieśmiertelnego przeznaczenia człowieka?

b) źródła tezy Mdr o nieśmiertelnym przeznaczeniu człowieka: jakie przesłanki skłaniają autora Mdr ku temu stanowisku?

c) etiologia śmierci i zła: jak wytłumaczyć fakt śmierci w kontekście Bożego pragnienia życia dla człowieka?

d) możliwość zmartwychwstania w perspektywie Mdr: czy nieśmiertelność jako przeznaczenie człowieka zakłada zmartwychwstanie ciał?

Kryzys duszy w teologii?

Kryzys duszy jest nam potrzebny. Napisy na krzyżach misyjnych: „Ratuj duszę swoją" nie są właściwe. Dusza to – mówiąc popularnie – tylko połowa człowieka. Nawet nie wiadomo, gdzie ta dusza jest. Bo jeżeli ktoś straci nogę, ręce i jeszcze coś w wypadku, nie jest zmniejszony w swej świadomości i ograniczony, lecz odwrotnie; dzięki okaleczeniu i cierpieniu jego świadomość staje się wyostrzona, bardziej wrażliwa. Jego „ja" bynajmniej nie jest kaleką, raczej żyje czujniej i subtelniej. Warto reklamować: „Ratuj także swoje ciało". Za dużo mówi się w Kościele o duszy, a za mało o zmartwychwstaniu ciał.

W tradycyjnych sześciu głównych prawdach wiary „nie zamierzano twierdzić, że chrześcijaństwo można sobie wyobrazić bez wskrzeszenia do życia" – pisze świecki teolog Józef Majewski z Gdańska (świetny artykuł „Za zasłoną końca" w „Więzi" nr 20/2000, s. 67). Niestety, w tychże głównych prawdach wiary pomija się zmartwychwstanie. Nie ma w nich nic o tym, że życie zmienia się, ale się nie kończy – jak śpiewamy w mszalnej prefacji za zmarłych. Owszem, zdarza się wyjątek np. w *Katechizmie dla bierzmowanych* (wyd. Jedność w Kielcach) dodano „i zmartwychwstał", więc brzmi tak: „Syn Boży stał się człowiekiem, umarł na krzyżu i zmartwychwstał dla naszego zbawienia". Piąta główna prawda podaje, że dusza ludzka jest nieśmiertelna. A powinno jeszcze być dodane: a ciało zostanie wskrzeszone do życia wiecznego.

Przez ostatnie 200 lat zmartwychwstanie nie znajdowało się w centralnym miejscu teologii. Być może z tego powodu polscy katolicy wie-

Czytamy stary testament.indd 198 2007-09-07 12:28:00

rzą w Boga w 95 proc., a w zmartwychwstanie ciał zaledwie w ponad 40 proc. Jak gdyby nie chcą od Boga tego innego, jaśniejszego życia. Nie ufają Bogu, że może im dać szczęście wieczne. Że może uczynić jak z ziarnem pszenicy: gnijące ziarno wydaje kilkadziesiąt ziaren w kłosie. Z jednego rośnie więcej życia, pełne życia. Tak będzie z nami, z śmierci, z gnijącego trupa wyjdzie wskrzeszenie do nowego życia, zmartwychwstaniemy do pełni życia. Z duszą i ciałem. Uroda naszego ciała zostanie odnowiona – lepiej i skuteczniej niż w gabinecie kosmetycznym czy w jakiejś saunie – ciało będzie uwielbione, utrwalone na zawsze w Bogu.

Cuda należą do wszechmocy Boga. Dzięki Niemu wszystko istnieje i może zaistnieć nasze zmartwychwstanie. Jezus niejako wykonał już ten eksperyment na sobie. „Życie Chrystusa ma dla chrześcijan charakter wzorcowy. W Nim widzieli od początku Nowego Człowieka. (...) Jeżeli Bóg wskrzesił Jezusa z martwych, wskrzesza również człowieka ze śmierci do nowego życia" (ks. prof. Wacław Hryniewicz). On, Wielki Mocodawca, Stwórca wszystkiego – dokładnie wszystkiego, więc także końca losu ludzkiego, losu szczęśliwego, w pełni maksymalnego, radosnego, wykluczającego łzy, krzywdę, cierpienie, ból, kłopoty, starość, nicość, zero, śmierć. Tenże Stwórca zmieni nasze życie na wieczne: życie po śmierci. Będzie jakaś ciągłość naszego istnienia teraz i w przyszłym życiu. W chwili naszej śmierci staje się nasze wskrzeszenie – mówią teolodzy (m.in. nasi profesorowie teologii Wacław Hryniewicz i Lucjan Balter). To będzie zmartwychwstanie. Nie będzie to nic dziwniejszego niż obecnie oglądany i przedziwny wszechświat ze swoją różnorodnością. Z pewnością inny świat – świat Królestwa Bożego – odmienny niż ten wytwarzany w naszej wyobraźni, twórczości, od kilkunastu lat za pomocą komputerów, jako świat wirtualny, sztuczny.

Majewski podaje – przywołując katolickiego myśliciela Josefa Piepera – aby przez 100 lat nie wymawiać słowa „nieśmiertelność", bo nie ma nic wspólnego z chrześcijaństwem, które jest religią zmartwychwstania. Czyli religią siły samego Boga i Jego łaski wobec kruchości, marności, słabości i cielesności człowieka. Naszą nikłość Bóg chce uwiecznić.

Bo jesteśmy wiele warci. Bezcenni, skoro za nas Jezus wylał swoją Krew na krzyżu. Zaplanowani i wywyższeni ku zbawieniu. W każdej parafii „wywyższajmy Go" na stojąco z podniesionymi rękami i na klęczkach. Duszą i ciałem.

F. Kamecki, *Kryzys duszy nieśmiertelnej*, s. 11

Czytamy stary testament.indd 199 2007-09-07 12:28:00

Jaki kryzys duszy w teologii?

[...] Systematyczne studium pozwala nam lepiej docenić, że Boży Autor natchnienia tych ksiąg jest zarazem najlepszym dydaktykiem. [...] Boży Dydaktyk w pismach natchnionych bardzo stopniowo odsłaniał zbawienne prawdy za pomocą wciąż nowych narzędzi słownych (teologia nazywa to „zstępowalnością Bożych prawd"). Do takich prawd należą między innymi pojęcia i wyrazy określające bytowanie człowieka po śmierci. W tym zakresie do najbardziej podstawowych pojęć, nam w dziejach spisywania ksiąg Pisma św. uprzystępnianych, należą m.in. kolejno: szeol – nieśmiertelność – zmartwychwstanie.

Najwcześniejsze z nich w Starym Testamencie to pojęcie „szeol" – bytowanie duszy w nieprzeniknionych zaświatach, kraina cieni (Iz 14,10), stan ciągłego nienasycenia (Prz 30,15).

Ale już również w Starym Testamencie przekazano nam przepiękne frazy o nieśmiertelności przeznaczeń człowieka. Oto przykłady z samej tylko Księgi Mądrości: „Bo dla nieśmiertelności Bóg stworzył człowieka – uczynił go obrazem swej własnej wieczności" (2,23; por. 3,4; 6,18.19; 8,17).

Tą drogą pojęcie „nieśmiertelność" przeszło też do słownictwa Nowego Testamentu i tym samym całego chrześcijaństwa. Stąd też św. Paweł nauczał o objawieniu się „sprawiedliwego sądu Boga, który odda każdemu według uczynków jego: tym, którzy przez wytrwałość w dobrych uczynkach szukają chwały, czci i nieśmiertelności – życie wieczne, tym zaś, którzy są przekorni, za prawdą pójść nie chcą, a oddają się nieprawości – gniew i oburzenie" (Rz 2,6-8). Źródłem nieśmiertelności jest wiara w Chrystusa, który „zniweczył śmierć, a na życie i nieśmiertelność rzucił światło przez Ewangelię" (2 Tm 2,10; por. 1 Tm 6,16).

Tą drogą zstępowalności prawdy o nieśmiertelnych przeznaczeniach człowieka, Bóg objawił nam najważniejszą prawdę o zmartwychwstaniu. Cała Ewangelia i pozostałe księgi są nią przeniknięte, toteż nie sposób tutaj cytować jej rozlicznych tekstów. Ograniczmy się więc do klasycznego tekstu Pawłowego z 1 Kor 15,52-54, który można uznać za ich kwintesencję, bo stanowi epilog przepowiadania o zmartwychwstaniu Chrystusa i o naszym przyszłym zmartwychwstaniu na wzór Chrystusa, również co do ciała, w Dniu Ostatecznym.

Tak więc nie można twierdzić, jak chce ks. Kamecki, jakoby słowo „nieśmiertelność nie miało nic wspólnego z chrześcijaństwem". Nieśmiertelność należy bowiem do podstawowych pojęć przybliżających

Czytamy stary testament.indd 200 2007-09-07 12:28:00

i określających prawdę Ewangelii o dokonanym już zmartwychwstaniu Chrystusa Pana i o nam przeznaczonym zmartwychwstaniu dopiero przy końcu świata. Stajemy tu jednak wobec tajemnicy tak wielkiej co do sposobu jej urzeczywistnienia, że w jej omawianiu z góry musimy też przyjąć zdecydowane ostrzeżenie św. Pawła: „Unikaj zaś światowej gadaniny, albowiem uprawiający ją będą coraz bardziej zbliżać się ku bezbożności, a ich nauka jak gangrena szerzyć się będzie wokoło. Do nich należą Hymenajos i Filetos, którzy odstąpili od prawdy, mówiąc, że zmartwychwstanie już nastąpiło, i wywracają wiarę niektórych" (2 Tm 2,16-18). [...]

Docenić też trzeba słuszny postulat szerszego uwzględniania w nauczaniu i życiu chrześcijańskim prawdy o zmartwychwstaniu. Wzorcowo to uczynił znakomity biblista benedyktyn o. Augustyn Jankowski, który proces naszego zmartwychwstania rozpatruje w potrójnym niejako planie: (1) przez Chrzest – otrzymujemy zalążek zmartwychwstania, czyli nowe życie w Duchu Świętym; (2) przez życie moralne i ascetyczne zasługujemy na coraz wyższy stopień przyszłego uchwalebnienia nie tylko duszy, ale i ciała; (3) przez uczestnictwo w przyszłym powszechnym zmartwychwstaniu ciał w Paruzji. Ciało wówczas osiągnie swoje „odkupienie" (Rz 8,23), gdyż otrzyma dopiero wtedy cechy uwielbionego ciała Chrystusa: niezniszczalność, jasność, moc i uchwalebnienie, szczegółowo omówione przez św. Pawła w 1 Kor,15-35-37 (por. też Flp 3,21). [...]

J. Buxakowski, *Dla nieśmiertelności Bóg stworzył człowieka*, s. 19 (fragmenty)

Problem nieśmiertelności w Księdze Mądrości

[...]

Ludzkie postawy wobec śmierci

Wobec śmierci wszyscy ludzie są równi, jednak to właśnie śmierć staje się głównym czynnikiem różnicującym ludzkie postawy życiowe. Nadzieja lub beznadzieja wobec śmierci wyznacza linię podziału między występnymi i sprawiedliwymi. Głos tych pierwszych słyszy się przede wszystkim w drugim rozdziale księgi. [...] „Urodzeni przypadkiem" (2,2, gdzie *BT* tłumaczy *autoschedis* jako „niespodziewanie"), odrzucają jakiekolwiek działanie stwórcze Boga. Parodiują wręcz tekst Rdz 2,7 o tym, że „Bóg tchnął w nozdrza człowieka tchnienie życia", gdy stwierdzają, iż tylko „dymem jest tchnienie w naszych nozdrzach". Materialistyczna wizja ludzkiego życia prowadzi ich w konsekwencji do nihilizmu bliskiego epikurejczykom. Przeznaczeniem człowieka nie jest

Czytamy stary testament.indd 201 2007-09-07 12:28:00

już nawet Szeol, tradycyjne dla Żydów miejsce przebywania zmarłych (por. Iz 38,18), gdyż są przekonani, iż wraz ze śmiercią „ciało obraca się w popiół, a duch rozpływa się jak nietrwałe powietrze" (2,3). Konsekwencją nietrwałości ludzkiego bytu jest niepamięć o „imieniu" i „poczynaniach" człowieka (2,4; por. 5,9-14).

Porzuciwszy wszelką nadzieję na trwałość swego istnienia, uznają, że jedyną alternatywą wobec śmierci jest korzystanie z chwili obecnej: „Dalejże więc! Korzystajmy z tego, co dobre, używajmy świata skwapliwie jak w młodości" (2,6; por. 2,7-9). [...] Odrzuceniu wszelkich norm etycznych towarzyszy bowiem zaprowadzenie nowego prawa: „Nasza siła będzie nam prawem sprawiedliwości, bo to, co słabe, gani się jako nieprzydatne" (2,11). Agresja skierowana przeciwko biedakowi, wdowie i starcowi (2,10) obraca się ostatecznie przeciw sprawiedliwemu. [...] Zadając mu śmierć, występni chcą udowodnić zasadność swego postępowania, które zakładało jedynie rzeczywistość śmierci (2,12.16). Uprzedza ich jednak mędrzec, który przynosi Boży werdykt: „Tak pomyśleli i pobłądzili, bo własna złość ich zaślepiła. Nie pojęli tajemnic Bożych" (2,21-22a).

Tajemnica ludzkiego życia

„Tajemnica Boga", źródło nadziei dla sprawiedliwych, zostaje odsłonięta w dwóch relekturach historii początków z Rdz 1–3. Pierwszy z tekstów – 1,13-15 – jednoznacznie stwierdza, że „Bóg nie stworzył śmierci" (w. 13a), gdyż „stworzył wszystko dla istnienia" (w. 14a). Jeśli pragnieniem Boga jest życie, to w żaden sposób „nie cieszy się On z zagłady żyjących" (w. 13b). Pozytywna ocena kończąca dzieło stworzenia (por. Rdz 1,31) nie została nigdy przez Boga cofnięta: „byty tego świata niosą zdrowie i nie ma w nich trucizny śmierci" (w. 14b). Dotyczy to szczególnie człowieka, którego – jak mówi drugi z tekstów w 2,23-24 – „Bóg stworzył dla niezniszczalności, uczynił go obrazem swej własnej natury" (w. 23). Myśl ta bliska jest decyzji Boga z Rdz 1,26-27 o stworzeniu człowieka na swój obraz. Jego istotą nie jest już dla Księgi Mądrości panowanie człowieka we wszechświecie, lecz wyraża się on w „niezniszczalności", która stanowi o „naturze" Boga[60]. Nie jest to też tylko kwestia podobieństwa, ponieważ pominięcie – w stosunku do tekstu *Genesis*

[60] Występujący w tym wierszu termin *aphtharsia BT* tłumaczy jako „nieśmiertelność", co przez Mdr jest oddawane rzeczownikiem a*thanasia* (3,4; 15,3). Większość komentatorów uważa je mimo wszystko za synonimy. Różnica dotycząca treści obrazu Bożego w człowieku, który przez *BT* zostaje przetłumaczony jako „wieczność", jest następstwem zastąpienia w tekście greckim terminu *idiotetos* („istnienie, natura") słowem *aidiotetos* („wieczność").

Czytamy stary testament.indd 202 2007-09-07 12:28:00

przyimka „według" – sugeruje identyczność między „niezniszczalnością" Boga i tą zamierzoną przez Boga dla człowieka.

Odrzucając w ten sposób tezę przypisującą Bogu autorstwo ludzkiej śmierci, mędrzec przechodzi do wskazania jej przyczyny: „weszła ona na świat przez zawiść diabła, a doświadczają jej ci, którzy do niej należą" (2,24). Zdanie to, pełne aluzji do wydarzeń z ogrodu Eden (Rdz 3), wskazuje na „diabła" jako sprawcę pojawienia się śmierci w ludzkim życiu. Autor nie precyzuje, w czym zawierałaby się „zawiść diabła": prawdopodobnie jest ona reakcją na Boży projekt wobec człowieka, dla którego Bóg przeznaczył nieśmiertelność i niezniszczalność. Natomiast alternatywą proponowaną przez szatana jest śmierć. Tekst wprowadza jednak nową kategorię śmierci, różną od biologicznej. Śmierć fizyczna istotnie była dla Adama karą za spożycie owocu z drzewa poznania dobra i zła (Rdz 2,17; 3,3). Czyn ten jednak ma swoje źródło, pomimo przywołania „zawiści diabła", w samym człowieku, który odmówił posłuszeństwa Bogu i zerwał z Nim przyjaźń. W ten sposób sam pozbawił się udziału w Bożym darze życia, symbolizowanym przez drzewo życia, z którego owoców mógł spożywać bez ograniczeń (por. Rdz 2,16; 3,22). Rzeczywista śmierć ma zatem miejsce, gdy człowiek neguje swoją przynależność do Boga. Wydarzenie z przeszłości jest dla mędrca metahistoryczne, gdyż aktualizuje się, ilekroć ludzie wybierają „przynależność do śmierci" (Mdr 2,24b). Takie „przymierze" ze śmiercią (1,16) zawęża egzystencję ludzką tylko do wymiaru ziemskiego, czego rezultatem jest opowiedzenie się za niesprawiedliwością (por. 2,6-20). Tymczasem tylko „sprawiedliwość jest niezniszczalna" (1,15). „Poznanie (bowiem) Prawa jest rękojmią niezniszczalności, zaś niezniszczalność przybliża do Boga" (6,18b-19a).

Sprawiedliwy zatem nie neguje realności śmierci fizycznej, ale też nie widzi w niej kresu życia. Jest ona „zejściem" (e*xodus* w 3,2b) i „odejściem" (*poreia* w 3,3a), lecz nie w niebyt i nicość, tylko ku Bogu. „Nadzieja nieśmiertelności" (3,4) sprawia, że wszelkie doświadczenia życiowe, również te zagrażające jego istnieniu w doczesności, przyjmuje jako próbę i oczyszczenie ze strony Boga (3,5a.6a), stając się przez to „ofiarą całopalną" złożoną Bogu (3,6b). Ona czyni go „godnym" Boga (3,5b), który obdarza go samym sobą. Nieśmiertelność przedstawia się jako „trwanie w pokoju" (3,3b), co dla Izraelity było doświadczeniem pełni życia i szczęścia płynącego z bliskości z Bogiem. „Trwając w Bogu", dostępował „łaski i miłosierdzia" (3,9b). W nich następowało dopełnienie ziemskiej relacji sprawiedliwego z Bogiem, kiedy to pozostawał „w ręku Boga" (3,1a) i opierał całą swoją egzystencję na ufności w Bożą miłość (3,9a).

Czytamy stary testament.indd 203 2007-09-07 12:28:00

Bóg miłośnikiem życia

Co stanowi istotę „tajemnicy Boga", której nie pojęli występni (2,22a), a której zrozumienia dostąpili sprawiedliwi (3,9a)? Czy jest nią tylko zagadnienie nieśmiertelności? Nie tylko, gdyż jak widzimy, pozostaje ono ściśle związane z Bożą miłością.

Księga Mądrości powraca raz jeszcze do tematu miłosierdzia Bożego, gdy podejmuje refleksję nad obecnością Boga w historii Izraela (rozdz. 10–19). Analizując karzące działanie Boga wobec Egiptu, Kananejczyków i Sodomitów, mędrzec obdarza Boga paradoksalnym w tym kontekście imieniem „miłośnika życia" (11,26). Uzasadnienie tego tytułu znajduje się w 11,23–12,2, który eksponuje trzy *principia* Bożego miłosierdzia.

Pierwsze przywołuje Bożą wszechmoc: „Nad wszystkim masz litość, bo wszystko w Twej mocy, i oczy zamykasz na grzechy ludzi, by się nawrócili" (11,23). Imieniem Bożej Wszechmocy jest zatem miłość, która jest związana z dziełem stworzenia i podtrzymywania stworzonych bytów w istnieniu (11,24-25). Nie jest ona ślepa, gdyż nie rezygnuje z ukarania grzesznika. Kara jednak pozostaje zawsze nieadekwatna do popełnionego czynu. W istocie jest bowiem pedagogiem, który chce sprowokować grzesznika do nawrócenia i uwierzenia Bogu (por. 12,2).

Druga zasada akcentuje moment przynależności do Boga: „Oszczędzasz wszystko, bo to wszystko Twoje" (11,26). Podobna myśl w 1 Krn 29,11.14.16 podkreśla, że relacja przynależności jest pochodną aktu stworzenia, bowiem wszystko, co „z ręki Bożej pochodzi" jest własnością Jahwe (ww. 14.16). Równocześnie nie jest to sytuacja zniewalająca człowieka, lecz stawiająca go na równi z „wielkością, mocą, sławą, majestatem i chwałą" (w. 11), poprzez które manifestuje się w świecie panowanie Boga.

Trzecie *principium* mówi wreszcie o intymnej obecności Boga w człowieku: „Bo we wszystkim jest Twoje nieśmiertelne tchnienie" (12,1). Idea ta po raz kolejny przywołuje stworzenie człowieka, ożywionego Bożym tchnieniem (por. Rdz 2,7). Miłosierdzie Boże ma jednak wymiar uniwersalistyczny. Nie jest ono zarezerwowane tylko dla ludzi, gdyż „Duch Jahwe wypełnia całą zamieszkałą ziemię" (1,7; por. 7,24; 8,1), gwarantując przez to istnienie każdej formy życia (por. Ps 104,29-30).

W. Pikor, *Biblijne pytania*, s. 154-160 (fragmenty rozdziału „Dlaczego śmierć? Pytanie Księgi Mądrości o Boże pragnienie życia dla człowieka")

Czytamy stary testament.indd 204 2007-09-07 12:28:00

34. Tajemnica miłości w Pieśni nad Pieśniami

Cel

- analiza Pnp 8,5-7
- ustalenie relacji między *eros* i *agape* w Pieśni nad Pieśniami
- pytanie o możliwość kształtowania duchowości miłości w oparciu o Pieśń nad Pieśniami

Lektura

Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est*, Rzym 2005, nr 5-6

R. Cavedo, *Objawiająca siła tkwiąca w ludzkiej miłości (Pieśń nad Pieśniami)*, w: *Duchowość Starego Testamentu*, red. A. Fanuli i in. (HD 1), Wydawnictwo „Homo Dei", Kraków 2002, s. 528-529

M.T. Elliot, *Pieśń nad Pieśniami*, w: W.R. Farmer (red.), *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, red. nauk. wyd. pol. W. Chrostowski, Wydawnictwo Verbinum, Warszawa 2001², s. 793-794

Literatura dla zainteresowanych

J. Warzecha, *„Miłość potężna jak śmierć" (Pieśń nad Pieśniami)*, w: *Pieśni Izraela*, red. J. Frankowski (WMWKB 7), Wydawnictwo ATK, Warszawa 1983, s. 153-175

Problematyka spotkania

Interpretacja Pieśni nad Pieśniami zależała w przeszłości w znacznym stopniu od klucza, jaki był odnoszony do opisanej tam miłości: dosłownego (miłość oblubieńcza), alegorycznego (miłość Boga do Izraela lub Chrystusa do Kościoła) czy typicznego (od relacji małżeńskiej do relacji Bóg – ludzie)[61]. Współcześnie zauważa się tendencję do odczytywania tego tekstu w sensie dosłownym, który sam w sobie jest otwarty na pogłębienie duchowe. Przykład takiej interpretacji daje papież Benedykt XVI, który w encyklice *Deus est caritas* wydobywa z Pieśni nad Pieśniami napięcie między *eros* i *agape* obecne w ludzkiej miłości. Ten trop zostanie podjęty podczas tego spotkania.

[61] J. Warzecha, *Miłość potężna jak śmierć,* s. 161-165.

Czytamy stary testament.indd 205 2007-09-07 12:28:00

Przebieg spotkania

1. Od *erosa* do *agape* w Pieśni nad Pieśniami

Papież Benedykt XVI w encyklice *Deus caritas est* podejmuje refleksję nad ludzką miłością, w której dostrzega dwa wymiary: *eros* i *agape*. *Eros* określa jako miłość „ziemską", wstępującą, pożądliwą i posesywną, zaś *agape* miłością „zstępującą", ofiarną, opartą na wierze i przez nią kształtowaną. To rozróżnienie nie służy antagonizowaniu tych dwóch postaci miłości, lecz poszukiwaniu jedności między nimi w jednej rzeczywistości miłości. W istocie bowiem winny być one wewnętrznie złączone, co jest konsekwencją konstytucji osoby ludzkiej złożonej z duszy i ciała. Kocha człowiek, osoba, a nie samo ciało ani nie sama dusza. Kiedy obydwa wymiary stapiają się w jedną całość, człowiek staje się w pełni osobą. Tylko w ten sposób miłość może dojrzewać, osiągając swoją wielkość (por. nr 5-6).

Pogłębiając taką wizję miłości, Benedykt XVI w nr. 6 sięga również do Pieśni nad Pieśniami: „Jak powinna być przeżywana miłość, aby w pełni zrealizowała się jej ludzka i boska obietnica? Jedno z pierwszych ważnych wskazań możemy znaleźć w Pieśni nad Pieśniami, jednej z ksiąg Starego Testamentu dobrze znanej mistykom. Według przeważającej dzisiaj interpretacji, poezje zawarte w tej księdze są autentycznymi pieśniami miłości, być może przeznaczonymi na jakieś izraelskie zaślubiny, podczas których miały wysławiać miłość małżeńską. W tym kontekście bardzo pouczający jest fakt, że w tekście Księgi znajdują się dwa różne słowa na oznaczenie „miłości". Najpierw mamy słowo *dodim* – liczba mnoga, która wyraża miłość jeszcze niepewną, w sytuacji nieokreślonego poszukiwania. To słowo zostaje potem zastąpione słowem *ahaba,* które w przekładzie greckim Starego Testamentu jest oddane terminem o podobnym brzmieniu *agape,* który jak widzieliśmy, stał się wyrażeniem charakterystycznym dla biblijnego pojęcia miłości. W przeciwieństwie do miłości nieokreślonej i jeszcze poszukującej, ten termin wyraża doświadczenie miłości, która teraz staje się naprawdę odkryciem drugiego człowieka, przezwyciężając charakter egoistyczny, który przedtem był wyraźnie dominujący. Teraz miłość staje się troską człowieka i posługą dla drugiego. Nie szuka już samej siebie, zanurzenia w upojeniu szczęściem; poszukuje dobra osoby ukochanej: staje się wyrzeczeniem, jest gotowa do poświęceń, co więcej, poszukuje ich".

W tym krótkim fragmencie Papież odczytuje w Pnp taki ciąg narracyjny: w punkcie wyjścia jest miłość niepewna i poszukująca, która przeobraża się stopniowo w miłość odkrywającą drugiego człowieka, stając się troską o niego i szukaniem jego dobra. **Na ile to twierdzenie koresponduje z treścią Pnp?** Podczas lektury szukaj tych fragmentów, które to twierdzenie by uzasadniały (bądź też przeciwnie – jemu przeczyły).

Czytamy stary testament.indd 206 2007-09-07 12:28:01

2. Czy można mówić o duchowości miłości cielesnej w oparciu o Pieśń nad Pieśniami?

Lektura Pnp pokazuje, że jej autor nie boi się ona mówić o roli cielesności w miłości, odwołuje się do niej bez ustanku poprzez język erotyczny. Ten jednak ani przez moment nie jest wulgarny, traktujący przedmiotowo drugiego człowieka, instrumentalizujący ludzkie ciało. W tym kontekście rodzi się pytanie o to, czy ta swoista pochwała miłości cielesnej może być wykorzystana w budowaniu duchowości małżeńskiej (ale też narzeczonych, nastolatków, przyjaciół...). Poniżej zostanie zaprezentowana próbka takiej teologii w ujęciu R. Cavedo. Po zapoznaniu się z nią, spróbuj ustosunkować się wobec następujących pytań:

Jakim językiem mówić w Kościele o miłości cielesnej? Skąd bierze się trudność w mówieniu o *erosie* w kazaniach, na katechezie itd.?

Jak życie seksualne pary małżeńskiej wpisuje się w dzieje zbawienia?

W jakim sensie wypływa ono z Bożej wizji człowieka, objawionej w Rdz 1–2?

Kiedy *eros* buduje, a kiedy może niszczyć miłość małżeńską?

3. Pnp 8,6-7: objawienie tajemnicy miłości

W oparciu o komentarz do tego tekstu (poniżej zostaje załączony tekst z *Międzynarodowego komentarza do Pisma Świętego*) dokonaj interpretacji tego fragmentu. Zalecane punkty analizy:

Jaką funkcję w strukturze Pnp pełni tekst 8,6-7?

Jak warstwa symboliczna tego tekstu objawia naturę prawdziwej miłości?

W jakiej relacji ma pozostawać miłość ludzka wobec Bożej miłości?

Cielesny wymiar miłości w Pieśni nad Pieśniami

Pieśń nad Pieśniami mówi nam o miłości ludzkiej, ale nie jakiejkolwiek. Chodzi tu o dwoje młodych, oblubieńca i oblubienicę, niekoniecznie zaręczonych w znaczeniu prawnym, ale wzajemnie sobą zafascynowanych ze względu na wszystkie swoje ludzkie walory, zwłaszcza fizyczną piękność, poprzez którą ciągle niejako prześwieca ich piękno wewnętrzne i głębia uczucia. Spotykają się oni kilkakrotnie, nigdy jednak ich miłość nie znajduje dopełnienia, bo wciąż oddalają się od siebie. Są to więc pieśni zalotne, mówiące o poszukiwaniu ukochanego lub ukochanej, przepojone nadzieją pełnego zjednoczenia, które – ponieważ w tym poemacie nie znajduje swojego spełnienia – nabiera charakteru wzniosłej idealizacji. [...]

Całkowite oddanie, wolność i pojmowanie miłości jako wzajemnego daru – oto cechy charakteryzujące tę miłość. Głębokie znaczenie ma fakt, że Bóg zaprasza nas do wysłuchania z upodobaniem tych po-

Czytamy stary testament.indd 207 2007-09-07 12:28:01

ematów, w których erotyczna miłość nigdy nie przechodzi w chorobliwą przyjemność. Można by więc powiedzieć, że Bóg uważa za bardzo wychowawcze – ze względu na naszą ludzką formację i aby włączyć nas w przymierze ze sobą – byśmy pozwolili się pouczyć, a także zafascynować tym właśnie opisem prawdziwej miłości pomiędzy mężczyzną a kobietą. Pośrednio oznacza to, że taka kontemplacja powinna się dokonywać na płaszczyźnie obrazu i symbolu, ze zrozumieniem znaczenia godności każdego człowieka i sensu jego życia. Aby należeć do Boga obecnego w Jego ludzie, trzeba również posłuchać, oprócz innych wypowiedzi Biblii, tej idealizacji miłości właśnie w jej wymiarze cielesnym. Wydaje się, iż bez poznania tego, jak może zrealizować się w formie czystej, ale przecież fizycznej miłość pomiędzy mężczyzną i kobietą, nie można wznieść się na wysokość wymagań, jakie Bóg stawia swemu ludowi; nie można dokładnie poznać ani Jego, ani siebie samych, ani też życia, jakie powinno się na świecie rozwijać. W tym znaczeniu, w sposób pośredni, miłość ludzkiej pary została wyniesiona do roli znaku rozpoznawczego, który określi znaczenie relacji między Bogiem a ludźmi w kontekście ich przymierza.

To jest istotą duchowości sugerowanej przez Pieśń nad Pieśniami: należy otworzyć oczy i serce, by pojąć, jak może być bogatym w znaczenie doświadczenie konkretnej ludzkiej miłości, jeśli to będzie miłość ukazana w swym oryginalnym źródle, wolna jeszcze od pożądliwości, egoizmu i instytucjonalnych struktur, w przejrzystej prostocie formowania swej potencjalnej siły i pierwotnych, czystych ludzkich pragnień.

Pieśń nad Pieśniami uczy, jak dotrzeć do istoty wartości poprzez odkrycie pierwotnego orędzia zawartego w czystej cielesności, uczy zaufania do języka stworzeń, jeśli zachował on prostotę i pierwotną siłę. A również uczy zaufania w oczyszczającą i rozjaśniającą potęgę poezji jako pośrednika w odkrywaniu samej prawdy i Boga. To, co ludzkie, może stać się poezją godną tego, by wznieść się aż do poziomu Bożego słowa.

R. Cavedo, *Objawiająca siła tkwiąca w ludzkiej miłości*, s. 528-529 (fragmenty)

Pnp 8,6-7: kulminacja miłości

Fragment ten, często określany mianem „summy" całej Pieśni nad Pieśniami, wypowiada się o wielkiej tajemnicy miłości z mocą, która przystoi tylko temu miejscu w utworze. W całym poemacie Oblubieniec i Oblubienica mówią do siebie i o sobie „z miłością". Ukazani są we wzajemnej relacji mówienia i słuchania, wzywania i odpowiadania na wezwanie, odkrywania i uwielbienia, działania i reagowania na nie.

Czytamy stary testament.indd 208 2007-09-07 12:28:01

[...] Epilog wypowiada ostateczne słowa o miłości, o jej naturze, której świadectwem ma być cała Pieśń nad Pieśniami.

Obraz „pieczęci" sugeruje już refren 8,3. Przytrzymana jego ramieniem, przyciśnięta do jego serca, Oblubienica pragnie tam pozostać; słowa jej jednak mają sens jeszcze głębszy. Chce stać się podobna do osobistej pieczęci, którą nosi on na sznurze wokół szyi, która spoczywa na jego sercu lub którą przypina do ramienia. Stając się taką pieczęcią, byłaby znakiem jego tożsamości i uwiarygodnieniem wszelkich jego czynów. Stałaby się więc swoistym zamknięciem czy ogrodzeniem dla jego myśli, uczuć i działań.

Następne cztery frazy tłumaczą to wezwanie Oblubienicy: „Połóż mnie jak pieczęć". Za pomocą dosadnego, obrazowego stylu, charakterystycznego dla *maszal* w pismach mądrościowych, ukazuje inny wymiar tej miłości. Podobnie jak ma ona moc stwarzania nowego życia, tak walczy też z niszczącymi siłami śmierci i świata podziemnego. Rodzajnik określony, który pojawia się przy rzeczowniku „śmierć", i przypisywane śmierci cechy siły i okrucieństwa wyraźnie wskazują, że „śmierć" i „Szeol" pełnią tu funkcję personifikacji i są przeciwstawione „miłości" i „zazdrości", które są atrybutami Boga. Następna fraza: „żar jej to żar ognia, płomień Pański!" wyraźnie określa naturę tej miłości jako otwarcia na transcendentne doświadczenie Jahwe.

W 8,7 kryje się znacznie więcej niż samo tylko stwierdzenie, że miłość jest ogniem, którego nie mogą ugasić wielkie wody. „Wielkie wody" kojarzą się pierwotnie z walką, jaką stoczył Jahwe z potworem morskim Rahabem lub Lewiatanem, ujarzmieniem przezeń wód chaosu, które poprzedziło stworzenie, oraz Jego panowaniem nad morzem. Innymi słowy, triumf Miłości nad wielkimi wodami i rzekami, wypływającymi z głębin, oznacza zwycięstwo nad kosmicznym złem. W konsekwencji „wielkie wody" oznaczają wszelkiego rodzaju klęski, przeszkody i walkę ze złem i uciskiem. Miłość jest od nich silniejsza i nie mogą one jej stłumić.

Wizja ukazana w tych trzech wersetach (8,5-7) jest przeogromna. Szczególny związek miłosny jest przedstawiony jako potężna siła stwórcza (8,5), wymagająca nierozerwalnej więzi wzajemnego oddania (8,6). Jej siłę, tak przypieczętowaną, można jedynie porównać do nieokiełznanych, pierwotnych żywiołów ognia i wody. Siła ta wypełnia przestrzeń kosmosu, sięga aż do świata podziemnego i kruszy jego okowy; wzbija się w górę niczym płomień do transcendentnego doświadczenia Boga, który jest Miłością.

M.T. Elliot, *Pieśń nad Pieśniami*, s. 793-794 (fragmenty)

Czytamy stary testament.indd 209 2007-09-07 12:28:01

35. Jana Pawła II lektura Psałterza

Cel

- zapoznanie się z papieską hermeneutyką tekstów biblijnych
- uchwycenie istoty „chrześcijańskiej" lektury Psałterza

Lektura

Jan Paweł II, *Jutrznia. Poranna modlitwa Kościoła. Pierwszy tydzień*, Wydawnictwo MIC, Warszawa 2003, s. 5-12; *Drugi tydzień*, s. 30-33

Literatura dla zainteresowanych

H. Witczyk, *Jan Paweł II – promotor przełomu w biblistyce katolickiej XX wieku*, w: *Ioannes Paulus II – in memoriam*, red. W. Chrostowski, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2006, s. 407-424 (autor ukazuje, jak Jan Paweł II czytał Biblię życiem; artykuł wysuwa konkretne postulaty metodologiczne)

Problematyka spotkania

Psalmy, mimo że powstały w środowisku Starego Testamentu, są jak najbardziej modlitwą chrześcijańską. Wynika to przede wszystkim z faktu, że sam Chrystus modlił się tymi tekstami i w ich świetle tłumaczył swoją osobę. Pierwotne wspólnoty Kościoła podjęły tę drogę wskazaną przez Jezusa i wykazywały doskonałą, historyczną i pełną realizację Psałterza w wydarzeniu Chrystusa. W ostatnich latach lekturę chrystologiczną psalmów zaproponował papież Jan Paweł II, którego rozważania z dwóch audiencji środowych będą przedmiotem proponowanego spotkania. W oparciu o pierwszą katechezę, otwierającą cały cykl, podejmie się próbę ustalenia reguł hermeneutycznych, jakie do Psałterza aplikuje Papież. Natomiast na bazie katechezy poświęconej Ps 19 dokona się rekonstrukcji metodologii, jaką Jan Paweł II stosuje w lekturze psalmów.

Przebieg spotkania

Punktem wyjścia do poniższych pytań są odpowiedni fragmenty katechez przywołane w dalszej części konspektu.

1. Papieska hermeneutyka Psałterza

Jakie klucze interpretacyjne można zastosować w lekturze psalmów?

W jakim sensie osoba Chrystusa może być kluczem hermeneutycznym przy lekturze psalmów?

Czytamy stary testament.indd 210 2007-09-07 12:28:01

Dlaczego w opinii Papieża Księga Psalmów pozostaje „idealnym źródłem modlitwy chrześcijańskiej"?

Dlaczego Jan Paweł II jest zwolennikiem propagowania Liturgii Godzin wśród świeckich? W jaki sposób wykorzystywać Psałterz w duszpasterstwie?

2. Papieska metoda czytania Psałterza na przykładzie Ps 19

Ta część spotkania służy uchwyceniu logiki, jaka stoi za papieską lekturą Ps 19. Podczas analizy tego tekstu należy uwzględnić następujące kwestie:

Jaka jest struktura wywodu Papieża w kontekście jego intencji interpretacyjnej Ps 19?

W jakim stopniu Jan Paweł II odwołuje się do analizy symbolicznej?

W czym zawiera się chrześcijańska lektura Ps 19?

By ocenić walory papieskiej lektury Psałterza, w ostatnim etapie pracy zostanie porównana interpretacja Ps 19 dokonana przez Jana Pawła II z którymś z komentarzy do Ps 19 dostępnych w języku polskim (np. W. Borowski, S. Łach). Na ile wykładnia papieska Ps 19 koresponduje z interpretacją dokonaną przez egzegetów? Gdzie zachodzą różnice? Czy można w refleksji Jana Pawła II dostrzec jakąś nowość w jego lekturze tekstów biblijnych?

Chrześcijańska lektura Psałterza

Psalmy w Tradycji Kościoła

1. W Liście apostolskim *Novo millennio ineunte* wyraziłem życzenie, by coraz bardziej wyróżniała Kościół „sztuka modlitwy", której musi się on uczyć wciąż na nowo od Boskiego Mistrza (por. nr 32). To zadanie powinno być wypełniane przede wszystkim w liturgii, będącej źródłem i szczytem życia Kościoła. W tej perspektywie trzeba poświęcić więcej troski duszpasterskiej krzewieniu Liturgii Godzin jako modlitwy całego Ludu Bożego (por. tamże, 34). [...]

2. Możemy próbować zrozumieć Psalmy, zbliżając się do nich na różne sposoby. Pierwszy z nich polega na przedstawieniu ich struktury literackiej oraz autorów, ich genezy oraz kontekstów, w jakich powstały. Również sugestywna byłaby lektura ukazująca ich poetycki charakter, wznoszący się niekiedy na wyżyny lirycznej intuicji i symbolicznego obrazowania. Równie interesujący byłby przegląd Psalmów z punktu widzenia wyrażanych w nich ludzkich uczuć: radości, wdzięczności, dziękczynienia, miłości, czułości, entuzjazmu, ale również głębokiego bólu, żalu bądź prośby o pomoc i sprawiedliwość, wywołującej nieraz wybuch gniewu i złorzeczenia. Człowiek odnajduje samego siebie w Psalmach w całej pełni.

Czytamy stary testament.indd 211 2007-09-07 12:28:01

Nasza lektura będzie miała na celu wydobycie z Psalmów zwłaszcza ich religijnego sensu, by ukazać, w jaki sposób teksty te, napisane wiele wieków temu przez wierzących żydów, mogą być włączone w modlitwę uczniów Chrystusa. Będą nam tu pomocne odkrycia egzegezy, lecz wspólnie będziemy czerpać naukę z Tradycji, a zwłaszcza wsłuchiwać się w głos Ojców Kościoła.

3. Oni to bowiem dzięki głębokiej duchowej wnikliwości potrafili odnaleźć i wskazać zasadniczy „klucz" do lektury Psalmów w samym Chrystusie, w głębi Jego tajemnicy. Ojcowie byli o tym głęboko przekonani: Psalmy mówią o Chrystusie. Rzeczywiście, zmartwychwstały Jezus odniósł do siebie słowa Psalmów, gdy rzekł do uczniów: „Musi się wypełnić wszystko, co napisane jest o Mnie w Prawie Mojżesza, u Proroków i w Psalmach" (Łk 24,44). Ojcowie dodają, że w Psalmach mówi się do Chrystusa lub że wręcz przemawia sam Chrystus. Stwierdzając to, nie mieli na myśli tylko Osoby Jezusa, lecz *Christus totus*, całego Chrystusa, na którego składa się Chrystus głowa i Jego członki.

Dlatego chrześcijanin może czytać Psalmy w świetle całej tajemnicy Chrystusa. Właśnie ta perspektywa pozwala dostrzec również ich wymiar eklezjalny, który w sposób szczególny podkreślony zostaje przez chóralny śpiew Psalmów. Dzięki temu rozumiemy, dlaczego począwszy od pierwszych wieków Psalmy mogły zostać przyjęte jako modlitwa Ludu Bożego. [...]

5. Dzięki wspólnotowemu odmawianiu Psalmów w chrześcijańskiej świadomości utrwaliło się wyraźne przekonanie, że nie można zwracać się do Ojca mieszkającego w niebie, nie żyjąc w prawdziwej komunii życia z braćmi i siostrami mieszkającymi na ziemi. Więcej, włączając się bezpośrednio w modlitewną tradycję żydów, chrześcijanie uczą się modlić, śpiewając *magnalia Dei*, czyli wielkie i wspaniałe dzieła dokonane przez Boga zarówno przy stworzeniu świata i ludzkości, jak i w dziejach Izraela i Kościoła. [...]

Liturgia Godzin liturgią Kościoła

1. [...] Śpiewając Psalmy, chrześcijanin odkrywa swego rodzaju współbrzmienie między Duchem obecnym w Piśmie Świętym a Duchem mieszkającym w nim dzięki łasce chrztu św. Nie tyle modli się własnymi słowami, co staje się echem owych „błagań, których nie można wyrazić słowami" – jak określa je św. Paweł (por. Rz 8,26) – Duch Pański wzywa wierzących, by wołali słowami Jezusa: „Abba, Ojcze!" (Rz 8,15; Ga 4,6).

Starożytni mnisi byli tak głęboko przekonani o tej prawdzie, że nie interesowało ich śpiewanie Psalmów w języku ojczystym: wystarczało im przekonanie, że w jakiś sposób są „organami" Ducha Świętego. Byli

Czytamy stary testament.indd 212 2007-09-07 12:28:01

pewni, że dzięki ich wierze z wersetów Psalmów wyzwoli się swoista „energia" Ducha Świętego. To samo przekonanie wyraża się w specyficznym użyciu Psalmów, które nazwano „aktami strzelistymi" – od łacińskiego słowa *iaculum*, to znaczy strzała – na oznaczenie bardzo krótkich form psalmodycznych, którymi można było „razić", niczym zapalonymi grotami strzał, na przykład pokusy. [...]

2. Obok obecności Ducha Świętego inny ważny wymiar stanowi kapłańskie działanie Chrystusa, który w tej modlitwie jednoczy z sobą Kościół – swą Oblubienicę. W związku z tym Sobór Watykański II, mając właśnie na uwadze Liturgię Godzin, naucza: „Najwyższy kapłan Nowego i wiecznego Testamentu, Jezus Chrystus, (...) łączy (...) z sobą całą społeczność ludzką, aby wspólnie śpiewać tę boską pieśń chwały. Ten urząd kapłański wykonuje nadal przez swój Kościół, który nieustannie wielbi Boga i wstawia się za zbawienie całego świata nie tylko przez odprawianie Eucharystii, lecz także innymi środkami, zwłaszcza przez modlitwę brewiarzową" (*Sacrosanctum Concilium*, 83). [...]

5. Modlitwa chrześcijańska rodzi się z tajemnicy paschalnej Chrystusa, najważniejszego wydarzenia wiary; nim się karmi i wokół niego wzrasta. Dlatego rano i wieczorem, o świcie i o zachodzie słońca wspominano Paschę, przejście Pana ze śmierci do życia. Symbolem Chrystusa „światłości świata" jest lampa świecąca podczas modlitwy Nieszporów, zwanej dlatego także *lucernarium*. Godziny dnia poświęcone są opowiadaniu męki Pańskiej, a godzina trzecia przypomina również zesłanie Ducha Świętego w dniu Pięćdziesiątnicy. Wreszcie modlitwa nocna ma charakter eschatologiczny, przywołuje bowiem na pamięć zalecenie Jezusa, by czuwać w oczekiwaniu na Jego powtórne przyjście (por. Mk 13,35-37).

Nadając taki rytm swojej modlitwie, chrześcijanie odpowiedzieli na polecenie Pana, by „modlić się i nie ustawać" (por. Łk 18,1; 21,36; 1 Tes 5,17; Ef 6,18), nie zapominając jednak, że całe życie powinno w jakiejś mierze stać się modlitwą. Tak pisze Orygenes: „Modli się nieustannie ten, kto łączy modlitwę z uczynkami oraz uczynki z modlitwą" (*O modlitwie*, XII, 2: PG 11, 452 C).

Cała ta rzeczywistość stanowi naturalne środowisko, w jakim odmawiane są Psalmy. Jeśli tak są odbierane i przeżywane, to wieńcząca każdy Psalm doksologia trynitarna sprawia, że każdy wierzący w Chrystusa wciąż na nowo zagłębia się – za sprawą Ducha oraz w jedności z całym Ludem Bożym – w oceanie życia i pokoju, w którym został zanurzony przez chrzest św., czyli w tajemnicy Ojca, Syna i Ducha Świętego.

Jan Paweł II, *Jutrznia. Pierwszy tydzień*, s. 5-12 (fragmenty)

Czytamy stary testament.indd 213 2007-09-07 12:28:02

Chrześcijańska interpretacja Ps 19

1. Od początku istnienia ludzkości słońce wschodzące na niebie i coraz bardziej jaśniejące zachwycało ją blaskiem swego światła i dobroczynnym ciepłem swych promieni. Na różne sposoby ludzie okazywali wdzięczność za to źródło życia i dobrobytu, reagując z entuzjazmem, który nierzadko znajdował wyraz w autentycznej, wzniosłej poezji. Wspaniały Psalm 19[18], którego pierwszą część odczytaliśmy, jest nie tylko modlitewnym hymnem o nadzwyczajnej głębi, lecz również poetycką pieśnią, opiewającą słońce ogarniające swymi promieniami powierzchnię ziemi. Psalmista przyłącza się tu do długiego szeregu kantorów starożytnego Bliskiego Wschodu, wysławiających gwiazdę dnia, która jaśnieje blaskiem na niebie [...].

Jednakże w przypadku człowieka Biblii istnieje zasadnicza różnica w odniesieniu do tych słonecznych hymnów: słońce nie jest jednym z bogów, lecz stworzeniem będącym w służbie jedynego Boga i Stwórcy (por. Rdz 1,14.16.18). [...]

2. Zanim przyjrzymy się wybranym przez Liturgię wierszom Psalmu, spójrzmy na jego całość. Psalm 19[18] przypomina dyptyk. Pierwsza część (ww. 2-7) – stanowiąca naszą obecną modlitwę – to hymn na cześć Stwórcy, którego tajemnicza wielkość objawia się w słońcu i księżycu. Natomiast w drugiej części Psalmu (ww. 8-15) spotykamy hymn mądrościowy na cześć *Torah*, czyli Prawa Bożego.

Obydwie części łączy wspólna nić przewodnia: Bóg rozjaśnia wszechświat blaskiem słońca i oświeca ludzkość światłem swego słowa zawartego w Objawieniu biblijnym. Chodzi niemal o podwójne słońce: pierwsze jest kosmiczną epifanią Stwórcy, drugie – historycznym i bezinteresownym objawieniem Boga Zbawiciela. Nieprzypadkowo *Torah*, słowo Boże, opisane jest za pomocą określeń „słonecznych": „Jaśnieje przykazanie Pana i olśniewa oczy" (w. 9).

3. Zajmijmy się teraz pierwszą częścią Psalmu. Rozpoczyna się on wspaniałą personifikacją niebios, które w oczach świętego autora są wymownymi świadkami stwórczego dzieła Bożego (ww. 2-5). One bowiem „głoszą", „obwieszczają" wspaniałość Bożych dzieł (por. w. 2). Również dzień i noc przedstawione są jako posłańcy, przekazujący wspaniałą wiadomość o stworzeniu. Jest to milczące świadectwo, które jednakże daje się słyszeć z mocą – jakby głos rozchodzący się po całym wszechświecie.

Wewnętrzne spojrzenie duszy oraz religijna intuicja, nie zatrzymujące się na tym, co powierzchowne, pozwalają człowiekowi odkryć, że

Czytamy stary testament.indd 214 2007-09-07 12:28:02

świat nie jest niemy, lecz mówi o Stwórcy. Jak powiada starożytny mędrzec, „z wielkości i piękna stworzeń poznaje się przez podobieństwo ich Sprawcę" (Mdr 13,5; por. Rz 1,20). [...]

4. Następnie hymn opiewa słońce. Świetlista kula przedstawiona jest przez natchnionego poetę jako waleczny bohater wychodzący z oblubieńczej komnaty, gdzie spędził noc, to znaczy wyłaniający się z czeluści mroków i rozpoczynający swą niestrudzoną drogę po niebie (ww. 6-7). Przypomina atletę nie znającego wytchnienia czy zmęczenia, a całą naszą planetę przenika jego wszechogarniające ciepło. [...]

5. Chrześcijańska liturgia paschalna podejmuje słoneczny obraz Psalmu, by opisać triumfalne wyjście Chrystusa z ciemności grobu i Jego wejście do pełni nowego życia w zmartwychwstaniu. W liturgii bizantyjskiej z Jutrzni Wielkiej Soboty śpiewamy: „Tak jak słońce wstaje po nocy całe jaśniejące swym nowym blaskiem, podobnie i Ty, Słowo, zajaśniejesz nowym blaskiem, gdy po śmierci opuścisz swe oblubieńcze łoże". Ody Jutrzni Wielkanocnej łączą kosmiczne objawienie z paschalnym wydarzeniem Chrystusa. [...] Ostatnia (czwarta) Oda wieńczy wszystko: „Chrystus, nasza Pascha, powstał z grobu niczym słońce sprawiedliwości, jaśniejąc nad nami wszystkimi blaskiem swej miłości".

Liturgia rzymska nie przyrównuje Chrystusa do słońca tak wyraźnie jak liturgia wschodnia. Opisuje jednak kosmiczne echo Jego zmartwychwstania, rozpoczynając modlitwę w poranek wielkanocny uroczystym hymnem Jutrzni: *Aurora lucis rutilat, caelum resultat laudibus, mundus exultans iubilat, gemens infernus ululat* – „Już wschodzi zorza poranna, / Zabrzmiało niebo weselem / I ziemia śpiewa radośnie / A piekło jęczy w udręce".

6. Jednakże chrześcijańska interpretacja Psalmu nie zamazuje jego podstawowego przesłania, którym jest zachęta do odkrywania Bożego słowa obecnego w stworzeniu. Oczywiście, jak to zostanie wyrażone w drugiej części Psalmu, istnieje inne, ważniejsze słowo, cenniejsze nawet niż światło – jest nim Objawienie biblijne.

Dla tych jednak, którzy uważnie słuchają i nie mają zaćmionego wzroku, stworzenie stanowi niejako pierwsze objawienie, posiadające swój wymowny język: jest ono jakby drugą księgą świętą, której literami są liczne stworzenia obecne we wszechświecie. [...]

Jan Paweł II, *Jutrznia. Drugi tydzień*, s. 30-33 (fragmenty)

Czytamy stary testament.indd 215 2007-09-07 12:28:02

36. Komunikacja diafaniczna w psalmach

Cel

- odkrywanie struktury komunikacji diafanicznej w psalmach
- analiza struktury diafanicznej w Ps 130

Lektura

H. Witczyk, *„Pokorny wołał i Pan go wysłuchał" (Ps 34,7a). Model komunikacji diafanicznej w Psalmach*, Wydawnictwo KUL, Lublin 1997, s. 55-60

Problematyka spotkania

Ks. prof. H. Witczyk jest w egzegezie polskiej prekursorem badań nad dynamiką dialogu, jaka jest obecna w Księdze Psalmów. W wielu psalmach dominuje „mówienie" człowieka z innymi i związana z nim próba oddziaływania mówiącego na słuchacza. Psalmy biblijne są w pierwszej kolejności *głośnym wołaniem do Boga*, przez co można widzieć w nich zapis komunikacji diafanicznej. Analiza tego aktu w Psałterzu będzie głównym celem proponowanego spotkania, na które złożą się dwie części. Najpierw w oparciu o lekturę fragmentów monografii H. Witczyka ustali się pojęcie i elementy składowe komunikacji diafanicznej w psalmach, a następnie podejmie się poszukiwanie takiej struktury diafanicznej w Ps 130.

Przebieg spotkania

1. Pojęcie komunikacji diafanicznej

Jak można zdefiniować komunikację diafaniczną?

Jaki aspekt dialogu między człowiekiem i Bogiem jest w niej decydujący?

Co jest specyfiką aktu komunikacyjnego nazywanego diafanią?

2. Struktura komunikacji diafanicznej

Jakie są elementy składowe aktu komunikacji diafanicznej?

W jakim sensie komunikacja diafaniczna ma charakter „procesu dramatycznie dynamicznego"?

W jaki sposób „obecność" jest treścią komunikacji diafanicznej?

3. Komunikacja diafaniczna w Ps 130

Jakie elementy Ps 130 wpisują się w model komunikacji diafanicznej?

Podstawą komunikacji diafanicznej jest „relacja" (H. Witczyk). Jaka relacja między człowiekiem i Bogiem wyłania się z Ps 130?

Czytamy stary testament.indd 216 2007-09-07 12:28:02

„Podmiot uczestniczący w komunikacji diafanicznej otrzymuje coś od drugiego. [...] Jest nią obecność" (H. Witczyk). Jaki jest sens obecności Boga w świetle wołania psalmisty?

Dynamika komunikacji diafanicznej

Wydaje się, że przy pomocy metody analizy literackiej będzie można zobaczyć, czy w psalmach rzeczywiście istnieją teksty, które byłyby zapisem „aktu wołania". Winny one być czymś innym niż teksty będące zapisem rozmowy bądź rytualnej recytacji formuły obrzędowej („akty mówienia"). Będąc świadectwem „aktu wołania" winny odzwierciedlać komunikację, która dokonuje się dzięki intensywnym formom dźwięków tak artykułowanych, jak i nieartykułowanych. Jej najważniejszą cechą jest to, że różne formy dźwięku lub głosu (dosłyszalne w sposób fizyczny lub duchowy) mają swe źródło we wnętrzu jednego podmiotu i przenikają do wnętrza drugiego. Z uwagi na ten właśnie dynamizm przenikania i docierania do samego wnętrza drugiego podmiotu będą one nazywane *formami diafanicznymi*. Natomiast sam „akt wołania", dokonujący się za pośrednictwem głosu i słuchu, będzie nazywany doświadczeniem diafanicznym lub określany mianem diafanii. Nazwa ta pochodzi od czasownika greckiego *diafaino*, który w sensie podstawowym oznacza „pokazywać przez coś", „sprawiać, że coś jest widoczne w czymś innym", „umożliwiać światłu proces przenikania przez coś". Zastosowana dla opisania procesu komunikacji między ludźmi, oznacza „przekazywać coś", „przenosić", „dawać do zrozumienia", „zakomunikować" czytelnikowi. [...]

Termin „diafania" można odnieść do „aktu wołania", ale pod warunkiem, że zawartą w nim ideę „przenikania" uzupełni się o ideę przywoływania obecności. W „akcie wołania" nie chodzi bowiem ani o przekazywanie informacji o wydarzeniach, czyli o stawianie drugiego w obliczu wydarzeń (narracja), ani o przekonywanie drugiego podmiotu do jakiejś tezy (retoryka), czyli włączanie go w jakiś nowy sposób myślenia, ani o działanie mówiącego na słuchającego i wywoływanie w nim zamierzonych skutków. W istocie swej *wołanie jest przyzywaniem jednego podmiotu do drugiego*. Można je nazwać również inwokacją. Przybiera ono różne formy, ale zawsze jest przywoływaniem *obecności* drugiego. Podmiot wołający nie traktuje obiektu swych wołań jako adresata informacji, argumentacji, bądź przedmiot własnych, różnorodnych oddziaływań i sferę wywoływania pożądanych efektów. W wołaniu jeden

Czytamy stary testament.indd 217 2007-09-07 12:28:02

podmiot szuka obecności drugiego, aby nawiązać z nim kontakt, odnowić zerwane bądź umocnić istniejące więzi. Tak rozumiany „akt wołania" nazywać się będzie w niniejszej pracy komunikacją diafaniczną lub wołaniem (inwokacją). W pierwszym z określeń akcentuje się obecny w nim dynamizm *przenikania* wołania do wnętrza podmiotu-odbiorcy, w drugim bardziej kładzie się akcent na osiągane cele – *doświadczenie wzajemnej obecności* wołającego i słuchającego. [...]

4. Na strukturę komunikacji diafanicznej składają się następujące elementy: relacja w drugiej osobie – najczęściej używa się zaimka osobowego oraz czasowników w drugiej osobie liczby pojedynczej oraz form wyrażających wolę lub pragnienie; wołanie przybierające najczęściej formę dźwiękową; oddźwięk w postaci przywołanej obecności bądź działania drugiego; przeżycie wzajemnej teraźniejszości i komunii podmiotów uczestniczących w spotkaniu. Komunikacja diafaniczna jest procesem niezwykle bogatym. Przedstawić jej strukturę to ukazać zaledwie jej szkielet. Dla jej zrozumienia całościowego należy również opisać podstawowe wymiary i charakterystyczne cechy obecnego w niej diafanicznego dynamizmu.

Komunikacja diafaniczna jest *relacją*. [...] Jest to relacja całkowitego zwrócenia się podmiotów ku sobie. W komunikacji zasadzającej się na wołaniu podmiot, ku któremu się ono kieruje, jest kimś jedynym i on sam wypełnia cały horyzont. Cała reszta pozostaje w jego świetle. Podobnie podmiot wołający wypowiada w swej inwokacji całego siebie i czyni to całym sobą, ze wszystkich sił. W relacji tej jeden podmiot wychodzi naprzeciw drugiego. Zaczyna się ona od owego wyjścia pierwszego podmiotu, który zwracając się ku drugiemu, oczekuje na odpowiedź. Relacja ta znaczy równocześnie dla człowieka, że jest wybrany przez drugiego i zarazem sam go wybiera, jest adresatem jego wołania i odpowiadającym na nie. Ma ona charakter *bezpośredni* – dotyczy wprost samych podmiotów i ich sytuacji w tej jednej chwili; *nie ma w niej miejsca na przeszłość ani przyszłość, na wiedzę i rozważanie*.

Komunikacja diafaniczna, będąc relacją, opiera się na zasadzie wzajemności: podmiot przywoływany *oddziaływuje* na wołającego swoją *obecnością*. Chodzi tu wręcz o proces wzajemnego przenikania się podmiotów komunikujących. Dokonuje się ono na poziomie wszystkich zmysłów człowieka, a przede wszystkim słuchu. [...]

Każda inwokacja ma charakter *afirmacji*. Podmiot wołający całkowicie afirmuje podmiot, ku któremu się zwraca. Człowiek, który do nikogo nie zwraca się z wołaniem, gardzi wszystkimi. Jest to równoznaczne z dotarciem do dolnej granicy człowieczeństwa.

Czytamy stary testament.indd 218 2007-09-07 12:28:02

Komunikacja diafaniczna ma charakter procesu *dramatycznie-dynamicznego*. Świat wzajemnych odniesień, z uwagi na człowieka jako istotę, która może być nieobecna, jest niepewny, nietrwały, nieszczelny, nieprzenikniony, nie dający się przewidzieć, a nawet niebezpieczny. Bóg natomiast może być bliżej lub dalej od człowieka.

W procesie diafanicznej komunikacji dokonuje się *objawienie*. Dzieje się ono tu i teraz, i jako takie jest nośnikiem zbawienia. Podmiot uczestniczący w komunikacji otrzymuje coś od drugiego. Poprzez relację z drugim podmiot staje się kimś bogatszym. Zostaje obdarowany czymś, czego wcześniej nie znał. Nie chodzi tu jednak o „treść", o jakąś informację, lecz *obecność jako energię*. W obecności tej objawia mu się przede wszystkim *sens*. [...] Obecność bowiem oznajmia się człowiekowi jako zbawienie. Może je okazać innym niepowtarzalnością swej „zbawionej" istoty i w niepowtarzalności swego „zbawionego" życia. Jeżeli tym drugim jest Bóg, to człowiekowi objawia się On jako obecny *par excellence*. Wówczas w diafanicznej komunikacji tryska wieczne źródło, trwa wieczne dotknięcie, rozbrzmiewa wieczny głos, nic więcej.

H. Witczyk, „*Pokorny wołał i Pan go wysłuchał*", s. 55-60 (fragmenty)

Czytamy stary testament.indd 219 2007-09-07 12:28:02

37. Ludzki grzech a Boże miłosierdzie (Ps 51)

Cel

- zapoznanie się z koncepcją ludzkiego serca w antropologii hebrajskiej
- ustalenie roli serca w relacji człowieka do Boga w świetle Ps 51

Lektura

Hasło „serce" w słownikach biblijnych (np. *Słowniku symboliki biblijnej* lub *Słowniku teologii biblijnej*) oraz w konkordancji biblijnej

Komentarze do Ps 51

Literatura dla zainteresowanych

H. Witczyk, *„Pokorny wołał i Pan go wysłuchał" (Ps 34,7a). Model komunikacji diafanicznej w Psalmach*, Wydawnictwo KUL, Lublin 1997, s. 357-363

W. Pikor, *Biblijne pytania o Boże miłosierdzie*, Wydawnictwo Bernardinum, Pelplin 2004, s. 137-141 („Czy Pan Bóg przebaczy mi mój grzech? Pytanie Psalmu 51 o postawę Boga wobec grzechu człowieka")

Problematyka spotkania

Ps 51 jest zapisem wołania grzesznika o Boże miłosierdzie. W tym wyznaniu winy zawiera się pragnienie nawrócenia, którego wyrazem ma być nowy typ ofiary: „Ty się bowiem nie radujesz ofiarą i nie chcesz całopaleń, choćbym je dawał. Moją ofiarą, Boże, duch skruszony, nie gardzisz, Boże, sercem pokornym i skruszonym" (ww. 18-19). Polskie komentarze poświęcają temu fragmentowi niewiele miejsca, co pokazuje dołączony do ćwiczenia materiał ilustracyjny.

Komentatorzy różnią się ponadto sposobem interpretacji nowej ofiary miłej Bogu, a związanej z nową jakością ludzkiego serca i ducha. Stąd w ramach spotkania zajmiemy się wyjaśnieniem tego właśnie fragmentu Ps 51.

Przebieg spotkania

1. Wartość semantyczna „serca" w antropologii hebrajskiej

Pierwszy etap ćwiczenia będzie stanowić próba ustalenia funkcji, jaką serce pełni w kontekście ludzkiego życia w tekstach Starego Testamentu. Pomocą służyć będą hasła omawiające termin „serce" w słownikach biblijnych. Podczas ich lektury należy ustosunkować się wobec następujących kwestii:

Czytamy stary testament.indd 220 2007-09-07 12:28:02

W jaki sposób serce wpisuje się w sferę intelektualną, wolitywną i emocjonalną ludzkiej egzystencji?

W jakim sensie ludzkie serce funkcjonuje w antropologii hebrajskiej w kluczu *pars pro toto*?

Czy zmienia się wartość semantyczna „serca" w Nowym Testamencie, a zatem w konfrontacji z filozofią grecką?

2. Choroby ludzkiego serca w świetle tekstów Starego Testamentu

Biblia nie jest podręcznikiem medycyny, ale wielokrotnie napotykamy w niej na swoiste diagnozy odnoszące się do stanu ludzkiego serca. Wykorzystując *Konkordancję* J. Flisa[62], należy ustalić, o jakich defektach, słabościach i chorobach serca mówią teksty biblijne. Interesują nas przede wszystkim wyrażenia przydawkowe, w których „serce" jest określane przez przymiotnik (np. serce zatwardziałe). O jakich problemach serca mówią znalezione teksty? Można o tym wnioskować często z kontekstu, ale też poprzez analizę znaczenia terminu dookreślającego „serce". Pomocą może służyć monografia H. Witczyka: *„Pokorny wołał i Pan go wysłuchał" (Ps 34,7a)*, s. 357-363.

3. Bóg leczy ludzkie serce (Ps 51)

W ostatniej części ćwiczenia powrócimy do problemu interpretacji „serca pokornego i skruszonego" w Ps 51,19.

Jakie kierunki interpretacji tego wyrażenia proponują polscy egzegeci?

Ich sugestie zostaną skonfrontowane z tekstem samego Ps 51. Pomocą niech posłużą następujące pytania:

Jaką wartość semantyczną przyjmuje w tym psalmie termin „serce"?

Jaka jest sytuacja serca człowieka pogrążonego w grzechu?

O jaką transformację serca prosi grzesznik Boga? Czym jest ona podyktowana?

W jakiej relacji do daru nowego serca pozostaje dar nowego ducha?

Jakie teksty Starego Testamentu mówią jeszcze o darze nowego serca?

W poszukiwaniu odpowiedzi na te pytania można skorzystać z któregoś z komentarzy przywołanych poniżej, bądź też zapoznać się z analizą Ps 51 w *Biblijnych pytaniach o Boże miłosierdzie*, s. 137-141.

[62] J. Flis, *Konkordancja Starego i Nowego Testamentu do Biblii Tysiąclecia* (Fundacja Misyjna Świeckich), Warszawa 1991, s. 1268-1273.

Czytamy stary testament.indd 221 2007-09-07 12:28:03

Ofiara skruszonego serca w Ps 51

„Czy autor w ten sposób w ogóle odrzuca, neguje wartość i sensowność ofiar zwierzęcych? Czy w ich miejsce chce wprowadzić jako jedynie miłą Bogu ofiarę duchową – serce skruszone żalem i postanowieniem poprawy? Tak sądzi większość komentatorów protestanckich. A jednak nie taka jest idea autora. [...] Jego ostre słowa przypominają wypowiedzi proroków, którzy nie odrzucali ofiar, lecz żądali, aby były one zewnętrznym wyrazem wewnętrznej uczciwości i prawości serca”[63].

„Według autora ofiary w kulcie nie są istotne. Ofiarą jest każdy nawrócony grzesznik. Ofiarą psalmisty jest «skruszony duch» (w. 19b) pychy i wyniosłości, który nie chciał podporządkować się Bogu. Przeciwieństwem postawy pychy jest «serce pokorne i uniżone» (w. 19cd), czyli posłuszne Bogu, poddane jego kierownictwu. W takiej postawie nie chodzi o odrzucenie ofiar. Ostatnie wiersze (w. 20n) wskazują, że w okresie niewoli (babilońskiej) nie można było składać ofiar i dlatego autor z nich rezygnuje. Codzienna ofiara z własnego «ja» na rzecz posłusznego poddania się Bogu jest ofiarą wielką, miłą Bogu, zastępującą tamte, aż do chwili ich wznowienia”[64].

„Psalmista wie, że same ofiary nie są miłe Jahwe, jeśli nie łączą się z dobrą intencją. Ofiarą bowiem miłą Bogu jest «duch skruszony», czyli ofiara z samego żalu. Podobne idee są w Ps 34,19 i u Iz 57,15; 61,1”[65].

„Na pierwszy rzut oka odnosi się wrażenie, że psalmista jest przekonany, iż ofiary ze zwierząt nie mają żadnej wartości przed Bogiem, dla którego jedyną ofiarą może być «duch skruszony i serce starte» (por. Iz 57,15; 66,2), czyli uznające swoją winę i upokorzone przed majestatem Bożym. Tak też rozumieją te wiersze prawie wszyscy egzegeci protestanccy. Wydaje się jednak, że słuszniejsze jest stanowisko egzegetów katolickich, którzy twierdzą, że psalmista posłużył się tu tzw. negacją dialektyczną i chciał tylko z emfazą powiedzieć, iż Bóg nie przyjmuje

[63] M. Peter, *Wykład Pisma Świętego Starego Testamentu*, Wydawnictwo Pallotinum, Poznań 1959, s. 464.

[64] W. Borowski, *Psalmy. Komentarz biblijno-ascetyczny*, Wydawnictwo O.O. Karmelitów Bosych, Kraków 1983, s. 195.

[65] S. Łach, *Księga Psalmów. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy* (PŚST VII.2), Wydawnictwo Pallotinum, Poznań 1990, s. 277.

Czytamy stary testament.indd 222 2007-09-07 12:28:03

ofiar ze zwierząt, o ile nie towarzyszy im uczciwe życie i żal za grzechy. [...] Słusznie zauważono, że uznając «ducha skruszonego i serce starte» za odpowiednią dla Boga ofiarę, psalmista przedkłada Mu jako ofiarę samego siebie”[66].

[66] J.S. Synowiec, *Wprowadzenie do Księgi Psalmów*, Wydawnictwo „Bratni Zew”, Kraków 1996, s. 259-260.

Czytamy stary testament.indd 223 2007-09-07 12:28:03

38. Sztuka retoryki hebrajskiej na przykładzie Ps 98

Cel

- zapoznanie się z założeniami hebrajskiej retoryki biblijnej
- przybliżenie wybranych elementów analizy retorycznej
- analiza struktury retorycznej Ps 98

Lektura

W. Pikor, *Czasoprzestrzenny dynamizm adwentu Boga w Ps 98*, w: *Oto idę (Hbr 10,7)*, Fs. J.B. Szlaga, Warszawa 2005, s. 342-358

Literatura dla zainteresowanych

R. Meynet, *Wprowadzenie do hebrajskiej retoryki biblijnej* (Myśl teologiczna 30), Wydawnictwo WAM, Kraków 2001

R. Pindel, *Aby zrozumieć Pawła. Wprowadzenie i wdrożenie w lekturę Listów Pawłowych*, (PTT. Pomoce naukowe 1), Wydawnictwo UNUM, Kraków 1999, s. 46-73

Problematyka spotkania

Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej *Interpretacja Biblii w Kościele* z 1993 roku podejmuje próbę usystematyzowania różnych metod egzegetycznych. Rozwój studiów lingwistycznych i literackich znalazł swoje odbicie w nowych formach lektury Biblii, wśród których Komisja wymienia analizę retoryczną, narracyjną i semiotyczną. Omawiając różne warianty analizy retorycznej – retorykę grecko-łacińską, retorykę semicką i „nową retorykę" – dokument zdaje się być powściągliwy w ocenie ich przydatności w egzegezie, nie „odwodząc, co prawda, od posługiwania się tą metodą", lecz zachęcając „do oględnego jej stosowania" (I.B.1). Rada ta stanowi bez wątpienia świadectwo pewnych wątpliwości, które rodziły się wśród egzegetów katolickich w obliczu wciąż nowych studiów nad semickim sposobem komponowania tekstów. Przypadki prostego narzucania kanonów retoryki klasycznej tekstom biblijnym czy też subiektywne interpretowanie ich waloru perswazyjnego kazało zachować ostrożność wobec rezultatów takiego podejścia do Biblii.

Mimo że studia nad biblijnymi strukturami literackimi nie były nowe, wszak sięgają XVIII wieku, dopiero w drugiej połowie XX wieku doczekały się metodologicznej systematyzacji. Nie sposób pominąć tu olbrzymiego wysiłku francuskiego jezuity, Rolanda Meynet, profesora egzegezy Nowego Testamentu na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie. Dzięki niemu bi-

Czytamy stary testament.indd 224 2007-09-07 12:28:03

blistyka światowa doczekała się opracowania zasad retoryki semickiej, różnej od retoryki klasycznej, wraz z określeniem poszczególnych etapów analizy retorycznej. Przybliżenie założeń biblijnej retoryki hebrajskiej oraz ukazanie jej praktycznego wykorzystania w interpretacji orędzia teologicznego tekstów biblijnych będzie celem proponowanego ćwiczenia.

Przebieg spotkania

1. Założenia retoryki semickiej

R. Meynet w różnych miejscach swojego *Wprowadzenia do hebrajskiej retoryki biblijnej* wyjaśnia pojęcie analizy retorycznej. Chodzi o metodę, która odwołując się do praw leżących u podstaw kompozycji tekstów biblijnych, odkrywa „figurę" tekstu, tzn. jego formę zewnętrzną, jego strukturę wyznaczaną przez mniejsze jednostki i relacje między nimi. Tak określana metoda zakłada, że teksty biblijne są skomponowane. Celem analizy nie jest tylko wyznaczenie lub wyodrębnienie mniejszych lub większych jednostek, lecz sprawdzenie, jakie wewnętrzne związki łączą każdą z tych jednostek, tworząc specyficzną kompozycję.

Takie podejście do Biblii hebrajskiej uznaje formę finalną tekstu za intencjonalną, tzn. posiadającą wewnętrzną logikę zamierzoną przez autorów biblijnych (redaktorów), którzy poprzez kompozycję tekstu kształtują treść jego orędzia. W przeciwieństwie do krytyki literackiej, analiza retoryczna respektuje napotkane w tekście trudności (dublety, luki, zmiany form gramatycznych, gwałtowne przejścia między gatunkami literackimi etc.), których rozwiązania szuka nie w ich wyrugowaniu z tekstu (przez emendację czy przez uznanie ich za późniejszy dodatek), lecz w zrozumienia ich funkcji w danej jednostce. Zawężenie analizy kompozycji do hipotetycznego tekstu oryginalnego w żaden sposób nie jest w stanie podjąć pytania o rzeczywistą strukturę tekstu.

Intuicja świadomej kompozycji tekstów biblijnych towarzyszyła Robertowi Lowth, „ojcu" retoryki biblijnej, który w 1754 roku dokonał typologii paralelizmów biblijnych (klasyczny podział na paralelizm synonimiczny, syntetyczny i antytetyczny). Współczesny mu Jean-Albert Bengel uprzystępnił drugi fenomen istotny dla retoryki semickiej – struktury koncentryczne. Pogłębienie ich znaczenia było zasługą żyjącego w pierwszej połowie XVIII wieku Johna Jebba. W tym samym czasie Thomas Boys stworzył zarys teorii zróżnicowanych poziomów konstrukcji tekstów (od najmniejszych segmentów dwuczłonowych aż po całą księgę). Wyniki prac prekursorów analizy retorycznej ulegały dalszym stopniowym korektom, pogłębieniom i systematyzacji, czego efekt finalny można zobaczyć w pracach R. Meynet.

Czytamy stary testament.indd 225 2007-09-07 12:28:03

Specyfikę retoryki biblijnej zawiera on w trzech punktach[67]:

+ jej konkretności: w przeciwieństwie do retoryki greckiej retoryka hebrajska nie tyle dowodzi i udowadnia, co raczej pokazuje i opisuje rzeczywistość, zaś wyciąganie wniosków pozostawia czytelnikowi. Jej siłą jest zatem obrazowość;

+ jej parataktyczności wyrażająca się raczej w zestawianiu i uzgadnianiu niż w porządkowaniu. Retoryka hebrajska nie wyraża związków logicznych w taki sam sposób jak retoryka grecka, która w swoim dowodzeniu posługuje się zwrotami typu: „zważywszy na to, że...", „widać stąd...", „dlatego też...", „skutkiem tego...". Związek logiczny – opozycja lub identyczność – poszczególnych jednostek wyrażany jest natomiast poprzez powtórzenia leksykalne, morfologiczne, syntaktyczne czy rytmiczne między nimi;

+ jej charakterze inwolutywnym wynikającym z komponowania na układach równoległych, a zwłaszcza na formach koncentrycznych.

Polecenia

W oparciu o słownik terminów literackich (retorycznych) lub o pozycje wymienione w „literaturze dla zainteresowanych" wyjaśnij znaczenie następujących terminów: paralelizm synonimiczny, syntaktyczny i antytetyczny, struktura koncentryczna, chiazm. Przywołaj odpowiednie przykłady z Pisma Świętego.

Zapoznaj się z wyrocznią w Am 3,3-8, która mówi o naturze komunikacji prorockiej. Nie jest to teoretyczny wykład, lecz obrazowe przedstawienie natury natchnienia prorockiego. W tym krótkim fragmencie można znaleźć potwierdzenie trzech elementów charakterystycznych dla retoryki semickiej: jej konkretności, parataktyczności i inwolutywności. Uzasadnij to twierdzenie powołując się na wskazany tekst Amosa.

2. Teoria analizy retorycznej

Zasadniczy aksjomat analizy retorycznej brzmi: prawa, które regulują niższe poziomy konstrukcji tekstu (mniejsze jednostki literackie), w sposób analogiczny porządkują wyższe poziomy kompozycji (większe jednostki)[68].

Poszczególne poziomy tekstu, wychodząc od najmniejszych do największych, analiza retoryczna określa następującymi terminami: wyraz – człon – segment – urywek – część – fragment – sekwencja – rozdział – książka[69].

[67] Por. R. Meynet, *Wprowadzenie do hebrajskiej retoryki biblijnej*, s. 183-188.

[68] Por. P. Bovati, *Metodo dell'analisi retorica,* w: H. Simian-Yofre, *Introduzione alla metodologia biblica. Dispense ad uso degli studenti del PIB e della PUG*, Editrice PIB, Roma 1993, s. 6*.

[69] Terminologia w kolejnych tłumaczeniach na język polski prac R. Meynet nie jest jednolita. Podana wyżej propozycja idzie za zestawieniem z książki *Czytaliście św. Łukasza? Przewodnik, który prowadzi do spotkania*, tłum. K. Łukowicz, Wydawnictwo WAM, Kraków 1998 (oryg. fran. 1990), s. 260-261.

Czytamy stary testament.indd 226 2007-09-07 12:28:03

Człon składa się z grupy „wyrazów"; segment zawiera jeden, dwa lub trzy człony; urywek zawiera jeden, dwa lub trzy segmenty; i tak dalej aż do książki, która składa się z jednego lub wielu rozdziałów.

Dla odkrycia „figury" tekstu analiza retoryczna posługuje się pojęciem „powtórzenia" i „pozycji". „Powtórzenie" zachodzi wtedy, gdy jeden element zostaje przejęty (w sposób identyczny, podobny, odwrócony etc.) w innym miejscu kompozycji, tak że tworzy się w ten sposób symetria. „Pozycja" natomiast określa usytuowanie w całości kompozycji elementów strategicznych. Przez pozycję strategiczną należy rozumieć miejsca, które wyznaczają strukturę tekstu. Będą to zatem terminy początkowe, końcowe, skrajne, spinające (łączące) i centralne. Powtórzenia w pozycji strategicznej tworzą „figurę" kompozycji (paralelną, chiastyczną, koncentryczną).

Interpretacja w analizie retorycznej dokonuje się przez „uchwycenie paralelizmu", to znaczy przez zestawienie ze sobą elementów znaczących (nie tylko strukturyzujących) tekstu, by dzięki temu uchwycić relacje zachodzące między nimi. Nie sposób zrozumieć zdania bez zrozumienia związków między słowami. Jeżeli relacje między wyrazami i morfemami w zdaniu są regulowane przez gramatykę, tak analogicznie mniejsze jednostki tekstu są połączone ze sobą zgodnie z regułami retoryki semickiej. Analiza retoryczna stara się zrozumieć różne fragmenty łącznie poprzez uchwycenie związków między elementami skorelowanymi między sobą (leksykograficznie, morfologicznie, syntaktycznie czy rytmicznie) w relacji podobieństwa lub opozycji. Pytamy się, w czym są one do siebie podobne, a w czym różnią się między sobą. Dla analizy retorycznej forma jest zatem „bramą" dla znaczenia[70].

3. Praktyka analizy retorycznej

Analiza retoryczna zakłada dwa działania, które są ze sobą wewnętrznie powiązane:

- określenie granic jednostki literackiej oraz poszczególnych jej części,
- określenie relacji pomiędzy częściami, by w ten sposób ustalić figurę kompozycji.

3.1 Delimitacja jednostek tekstowych

Przy określaniu granic danej jednostki literackiej istotne jest uchwycenie poszczególnych poziomów struktury. R. Meynet w swojej analizie zwykł wychodzić od określenia mniejszych jednostek, czyli od poziomów niższych, gdyż ich granice są zwykle bardzo czytelne. W takim podejściu zawiera się pewna trudność. Wystarczy bowiem, że jakaś mniejsza jednostka będzie retorycz-

[70] Por. R. Meynet, *Wprowadzenie do hebrajskiej retoryki biblijnej*, s. 208.

Czytamy stary testament.indd 227 2007-09-07 12:28:03

nie wyraźniejsza od swego kontekstu, przez co staje się niemal automatycznie u Meynet, preferującego figury koncentryczne, centrum danej struktury. Niemniej jednak ta procedura jest pomocna w przypadku tekstów, które wydają się być fragmentarycznymi, pozbawionymi jakiejś wyraźnej struktury organicznej. Wówczas delimitacja służy określeniu pozycji, jaką dana jednostka zajmuje w kontekście całego tekstu (w jego figurze globalnej).

Na ile jest to możliwe, warto zaczynać delimitację danej jednostki od całościowego spojrzenia na analizowany tekst, by szukać w nim czytelnych znaków wyznaczających mniejsze jednostki. Wówczas celem działania jest odkrycie, jak konkretny tekst jest skomponowany, z jakich składa się części, w jaki sposób są one ze sobą połączone. Otrzymuje się w ten sposób kontekst, w którym należy interpretować poszczególne elementy (jednostki) konstytutywne tekstu.

3.2 Kryteria kompozycyjne

Kryteria, które pozwalają zweryfikować kompozycję danego tekstu, można podzielić na dwie grupy: kryteria formalne (znaki natury retorycznej) i treściowe.

Kryteria formalne

Dla wyznaczenia granic jednostki, jak również w dalszej kolejności dla ustalenia relacji między jednostkami, należy zwrócić uwagę na:

a) *terminy początkowe*

Są to jednakowe bądź podobne wyrazy lub wyrażenia, które zaznaczają początek symetrycznych jednostek tekstowych (*anafora* w klasycznej retoryce)[71]. Charakter ich wystąpienia może być dwojaki:

– formuły lub wyrażenia stereotypowe, które zwyczajowo pojawiają się na początku określonej jednostki literackiej. W tekstach prorockich są to zazwyczaj: formuła posłańca („Tak mówi Pan"), formuła wydarzenia słowa („Pan skierował do mnie następujące słowo"), formuła zachęty („Słuchajcie słowa Pana");

– terminy, które przez fakt powtórzenia wewnątrz określonego tekstu, wskazują na początek dwóch jednostek symetrycznych. Przykładem może być Am 1–2, gdzie w funkcji terminu początkowego występuje powtórzone ośmiokrotnie wyrażenie: „Z powodu trzech występków... i z powodu czterech", które w ten sposób sygnalizuje następujące kolejno po sobie jednostki symetryczne.

[71] Ta definicja i podane dalej określenia terminów końcowych, skrajnych, łączących i centralnych za R. Meynet, *Czytaliście św. Łukasza?*, s. 261.

Czytamy stary testament.indd 228 2007-09-07 12:28:04

b) *terminy końcowe*

Są to jednakowe bądź podobne wyrazy lub wyrażenia, które zaznaczają koniec symetrycznych jednostek tekstowych (*epifora* w klasycznej retoryce). Analogicznie do terminów początkowych, również i tu są dwie modalności występowania terminów końcowych:

– formuły stereotypowe wskazujące jednoznacznie na koniec jednostki literackiej. W tekstach prorockich będą to np. formuła poznania Pana („Poznacie, że Ja jestem Pan") czy też formuły konkluzyjne („Wyrocznia Pana"; „Ja jestem Pan");

– terminy, które przez fakt powtórzenia w pozycji uprzywilejowanej sygnalizują koniec dwóch jednostek symetrycznych. W Am 4,6-11 taką funkcję pełni wyrażenie: „ale do Mnie nie powróciliście", wyznaczając w ww. 6.8.9.10.11 koniec krótkich jednostek literackich.

c) *terminy skrajne*

Są to jednakowe bądź podobne wyrazy lub wyrażenia, które zaznaczają krańce jednostki tekstowej (*inkluzja* w tradycyjnej egzegezie). Innymi słowy, termin początkowy zostaje powtórzony lub w jakiś sposób przejęty w terminie końcowym. Takie zjawisko można zaobserwować w Ps 8, gdzie w funkcji terminu skrajnego występuje zdanie: „O Panie, nasz Boże, jak przedziwne Twe imię po całej ziemi!" (ww. 2.10).

d) *terminy środkowe (łączące)*

Są to jednakowe bądź podobne wyrazy lub wyrażenia, które zaznaczają koniec jednej i początek drugiej, symetrycznej do niej, jednostki tekstowej (*mot crochet* w tradycyjnej egzegezie). W Am 5,1-17 takim słowem spinającym dwie jednostki tekstowe jest np. syntagma „dom Izraela" w ww. 3 i 4 (koniec pierwszej i początek drugiej części) czy też imię „Pan, Bóg Zastępów" w ww. 15 i 16 (koniec czwartej i początek piątej części).

e) *terminy centralne*

Są to jednakowe bądź podobne wyrazy lub wyrażenia, które zaznaczają środki dwóch symetrycznych jednostek tekstowych. Ilustracją może służyć IV Pieśń o Słudze Jahwe, która składa się z trzech części: 52,13–53,3; 53,4-7 i 53,8-12. Terminem centralnym w częściach skrajnych jest imię Jahwe i Jego działanie (53,1 i 53,10).

f) *inne kryteria dla ustalenia relacji między dwiema jednostkami*

Dwie jednostki mogą być powiązane między sobą przez:

– powtórzenie terminów identycznych lub synonimicznych (nie w pozycji strategicznej, o której była mowa wyżej). Dołączona do konspektu analiza Ps 98 przynosi wiele takich przykładów, np. związek między „krańcami ziemi", które „ujrzą zbawienie naszego Boga" w w. 3b (część pierwsza) z „ziemią", którą Bóg „nadchodzi sądzić" w w. 9b (część trzecia);

– słownictwo przynależące do tego samego pola semantycznego (znaczeniowego). W Ps 98 relację między trzema częściami wyznacza słownictwo

Czytamy stary testament.indd 229 2007-09-07 12:28:04

przynależące do pola semantycznego uwielbienia („śpiewać" w części pierwszej; „wykrzykiwać", „wybuchnąć radością", „cieszyć się", „grać" w części drugiej; „klaskać w dłonie", „cieszyć się" w części trzeciej);

– ten sam gatunek literacki (opowiadanie, zachęta, lamentacja itd.). W Am 5,1-17 relacja między pierwszą częścią (ww. 1-3) i ostatnią (ww. 16-17) jest wyznaczana również przez gatunki literackie bliskie lamentacji żałobnej (por. ww. 1a.16);

– inne szczegóły „funkcjonalne", jak identyczna forma czasownikowa czy stylistyczna bądź też osoba (gramatyczna)[72]. W Ps 2 relacja między częścią drugą (ww. 4-6) i trzecią (ww. 7-9) budowana jest przez osobę Boga mówiącego najpierw do spiskujących królów (w. 5), a następnie do swego pomazańca (w. 7).

Kryteria treściowe

Jednostka, która posiada wyraźne wskazania retoryczne co do swych granic, prezentuje swoją odrębność również na płaszczyźnie treściowej. Zawartość treściowa jednostki jest określana na podstawie analizy jej pola semantycznego, jej charakterystycznego słownictwa oraz motywów (tematów) literackich w niej występujących. Istotne jest, by kryteria treściowe nie zastąpiły formalnych. Te ostatnie winny być pierwszorzędne w ustalaniu organizacji retorycznej danego tekstu. Na przykład w Ps 98 granice drugiej części są wyznaczone przez wyrażenie w funkcji terminu skrajnego: „wykrzykujcie dla Jahwe (przed obliczem Jahwe)" (ww. 4a.6b). Taką delimitację potwierdzają kryteria treściowe: tylko w tej części zauważa się nagromadzenie nazw instrumentów, które mają być wykorzystane dla uwielbienia Jahwe (cytra i harfa w w. 5; trąba i róg w w. 6).

3.3 Uwagi praktyczne

a) Analiza retoryczna szanuje tekst masorecki, co nie znaczy, że osoba nie znająca języka hebrajskiego nie jest w stanie wykorzystać założeń tej metody w swojej lekturze tekstu biblijnego. Kluczową sprawa jest wierne tłumaczenie tekstu, którego kompozycja ma zostać ustalona w toku analizy. Przez wierność rozumie się przede wszystkim jednolite tłumaczenie identycznych słów hebrajskich, co jest istotne dla ustalania relacji między poszczególnymi jednostkami tekstu (np. ten sam termin *ḥesed* może być oddany w języku polskim jako łaska, miłość, miłosierdzie, wielkoduszność, łaskawość, wierność itp., dlatego też w tłumaczeniu Ps 130 winien być identyczny przekład tego słowa w ww. 4.8.11.17).

[72] P. Bovati, *Metodo dell'analisi retorica*, s. 10*.

Czytamy stary testament.indd 230 2007-09-07 12:28:04

b) Mając rozpisane tłumaczenie tekstu, analiza jego kompozycji wymaga skorzystania z kredek (pisaków) o różnych kolorach, by graficznie wyeksponować relacje pomiędzy poszczególnymi słowami/wyrażeniami/zdaniami. Funkcja niektórych terminów rzuca się od razu w oczy (szczególnie gdy chodzi o formuły stereotypowe). Jednak ustalenie relacji między terminami, które nie zajmują w tekście pozycji strategicznej, następuje nierzadko po wielokrotnym „przekolorowaniu" rozpisanej kompozycji.

c) Kluczową sprawą jest analiza terminów (słów, syntagm, całych zdań), które się powtarzają. Czasami może pojawić się trudność w zinterpretowaniu charakteru powtórzenia terminów, które wydają się tworzyć inkluzję, a zarazem odpowiadają funkcji terminu początkowego. Potrzeba wówczas zwrócić uwagę na kompozycję całej jednostki, uwzględniając koherencję między jej poszczególnymi częściami.

d) Ważną zasadą jest weryfikacja danego fenomenu retorycznego przez inny fenomen. W kontekście zasygnalizowanego problemu terminów skrajnych należy np. ustalić, czy w jednostce następującej po terminie zamykającym inkluzję występuje jakiś wyraz (wyrażenie) w funkcji terminu początkowego. Inną możliwością jest sprawdzenie, czy w jednostce wyznaczonej inkluzją jej granice potwierdzone zostają przez słownictwo przynależące do tego samego pola semantycznego.

e) Proponowany opis analizy retorycznej częściowo rezygnuje z punktu niezwykle istotnego dla R. Meynet, jakim jest graficzne przedstawianie szczegółów kompozycyjnych tekstów biblijnych poprzez różne znaki (np. +, –, = itp.; wytłuszczenia; kursywa; odmienna czcionka). Trudność leży w ustaleniu jednego wzorca, który byłby w stanie w sposób schematyczny oddać te same poziomy kompozycji. Proponuję raczej upraszczanie grafiki przez rezygnację ze szczegółów, które nie wnoszą zbyt wiele w zrozumienie dynamiki wewnętrznej tekstu. Stąd też w analizie kompozycji Ps 98 ograniczam się tylko do modyfikacji czcionki poprzez odmienny jej krój, grubość, kursywę, by w ten sposób zasygnalizować słowa/wyrażenia/zdania, które winny być analizowane łącznie.

f) Istotną operacją w analizie retorycznej jest analiza semantyczna. Ten element egzegezy nie może polegać tylko na wykorzystaniu opracowań słownikowych (nie negujemy ich użyteczności), ani też na prostych zestawieniach wystąpień danego słowa w Biblii. Znaczenie konkretnego słowa wynika z relacji, w jakie wchodzi ono z innymi słowami w tekście. Analiza retoryczna pozwala właśnie te relacje odkryć, wyznacza precyzyjnie konteksty, w których szukać trzeba znaczenia semantycznego danego terminu. Słowo nie jest statyczne, lecz swoją zawartość znaczeniową buduje poprzez pozycję, jaką zajmuje w określonej precyzyjnie jednostce tekstowej. Dlatego też sens danego terminu wymaga zrozumienia kontekstu, w jakim on się pojawia.

Czytamy stary testament.indd 231 2007-09-07 12:28:04

g) Badanie kompozycji tekstu służy ostatecznie uchwyceniu jego dynamiki wewnętrznej. Po ustaleniu granic poszczególnych jednostek składających się na dany tekst, jak również po odnalezieniu symetrii, opozycji i elementów identycznych między nimi, przychodzi moment interpretacji. Jej kierunki wyznacza ustalona kompozycja tekstu: w egzegezie zatem zwraca się uwagę na te wyrażenia, tematy, linie semantyczne, które stanowią o dynamice wewnętrznej tekstu. Nie ma zatem potrzeby analizowania słowa po słowie w danej części, lecz należy skupić się od razu na tych terminach, które okazują się być – w świetle struktury tekstu – kluczowe dla jego orędzia. Przykładowo, gdy analiza retoryczna wykazała budowę koncentryczną tekstu, wówczas rdzeń jego orędzia teologicznego zawiera się w centrum struktury. Gdy natomiast jakiś tekst ma kompozycję paralelną, logika tej konstrukcji każe ocenić, w jakiej relacji pozostają do siebie części paralelne: jaki element jest identyczny, a zatem w przekazie zostaje wzmocniony, a jaki stanowi o opozycji między nimi, będąc tym samym retorycznie podkreślony jako wyłamujący się ze schematu.

4. Analiza retoryczna Ps 98

Opisana wyżej teoria i praktyka analizy retorycznej zostanie obecnie przybliżona na przykładzie Ps 98, którego analiza retoryczna została dołączona do ćwiczenia. W oparciu o rozpisaną kompozycję tego tekstu oraz towarzyszący jej komentarz, wyjaśnij następujące kwestie:

a) W rozpisanym retorycznie tekście Ps 98 wyszczególniono szereg wyrazów, które w strukturze psalmu pełnią określoną funkcję. Które z nich można uznać za zajmujące pozycję strategiczną (jako termin początkowy, skrajny etc.), a które pozostają między sobą w relacji, budując w ten sposób dynamiczny związek pomiędzy poszczególnymi częściami?

b) Jaką strukturę Ps 98 zaproponowali G. Ravasi i M. Girard? Jakimi przesłankami kierowali się w swoich strukturyzacjach? Na jakiej podstawie (w oparciu o jakie kryteria) została zaproponowana przeze mnie trzyczęściowa kompozycja psalmu (ww. 1-3; 4-6; 7-9)?

c) Pogłębiając problem zasygnalizowany w punkcie (b), można zapytać się o argumenty retoryczne za wydzieleniem w ww. 4-9 dwóch części (ww. 4-6 i 7-9), a tym samym za włączeniem (w przeciwieństwie do G. Ravasiego i M. Girarda) w. 9 do trzeciej części psalmu.

d) W jaki sposób kompozycja Ps 98 uzasadnia prawo Jahwe do tytułu króla? W jakiej relacji dynamicznej pozostają między sobą trzy części psalmu? Co jest tematem wiodącym Ps 98?

Czytamy stary testament.indd 232 2007-09-07 12:28:04

Adwent Boga w świetle kompozycji Ps 98

Podejście tematyczne w poszukiwaniu kompozycji tekstu narażone jest na pewną arbitralność, którą można uniknąć odwołując się do kryteriów ściśle retorycznych: formalnych (np. terminy w pozycjach strategicznych; powtarzające się zjawiska gramatyczne) i treściowych (dominujące pola semantyczne). Efekty tego typu działań nie są jednak jednomyślne. G. Ravasi wyodrębnia w Ps 98 trzy części[73]:

ww. 1-3: uroczysta proklamacja zbawienia i sprawiedliwości historycznej;

ww. 4-8: potężny chór na głosy i instrumenty;

w. 9: uroczysta proklamacji sprawiedliwości eschatologicznej.

Kluczowym dla tego podziału jest powtarzający się w w. 4 i 8 imperatyw „cieszcie się" (*yᶜrannēnû*), który stanowiłby inkluzję dla części środkowej. Wyodrębnione w ten sposób trzy jednostki odpowiadałyby „semickiej technice akumulacji ilościowej i stylizacji numerycznej, których celem jest pogłębienie jakościowe"[74]. Idąc za tym *principium*, pierwsza część zestawiałaby działania Jahwe; druga przynosiłaby dziewięć wezwań do wielbienia Jahwe, adresowanych do czterech elementów wszechświata oraz czterech instrumentów świątyni; trzecia natomiast grupowałaby terminy właściwe leksykografii sądowniczej.

Analiza retoryczna przeprowadzona przez M. Girarda powraca natomiast do dwóch części w Ps 98, wewnątrz których kryteria retoryczne pozwalają wyróżnić po dwa urywki: (1a; 1b-3; 4-9a; 9b)[75]. Cały utwór tworzyłby układ paralelny AB||A'B': urywki AA' zawierałyby elementy inwitatoryjne („śpiewajcie", „grajcie" itd.), natomiast BB' przynosiłyby motywację dla tego uwielbienia. W studium Girarda decydujące jest występowanie przyimka „ponieważ" (*kî*) w ww. 1b.9b, jak również korespondencje semantyczne pomiędzy paralelnymi urywkami (np. między BB': „sprawiedliwość" w ww. 2b.9b; „ziemia" w ww. 3b.9b; „narody" w w. 2b i „ludy" w w. 9b). Ps 98 wzywałby zatem do wychwalania sprawiedliwości Jahwe przedstawionej w AB w perspektywie nacjona-

[73] G. Ravasi, *Il Libro dei Salmi (II: 51–100). Commento e attualizzazione* (Lettura pastorale della Bibbia), Edizione Dehoniane, Bologna 1999⁸, s. 1027-1029.

[74] G. Ravasi, *Il Libro dei Salmi*, s. 1027.

[75] M. Girard, *Les Psaumes redécouverts (II: 51–100). De la structure au sens*, Bellarmin, Québec 1994, s. 602-607. Girard w swoim studium strukturę psalmu rozpisuje do pojedynczych stychów, przez co każdy z wersetów zostaje dookreślony odpowiednimi literami (również alfabetu greckiego). Taki zapis jest czytelny tylko przy wykorzystaniu tabeli towarzyszącej jego analizie. Powyższa prezentacja przywołuje propozycję Girarda w zapisie uproszczonym (werset dzielony na dwa stychy).

Czytamy stary testament.indd 233 2007-09-07 12:28:04

listycznej sytuowanej w przeszłości, natomiast w A'B' w perspektywie uniwersalistycznej, projektowanej na przyszłość.

Prace Ravasiego i Girarda są przykładem niezwykłej wrażliwości na tekst biblijny i występujące w nim zjawiska retoryczne. Ich działania nie wydają się mimo wszystko wyczerpywać wszystkich możliwości, jakie daje analiza retoryczna w interpretacji teologicznej Ps 98. Obydwaj egzegeci pomijają fakt zmiany trybów i czasów czasowników występujących w analizowanym tekście, a tym samym zmieniającą się trzykrotnie perspektywę czasową[76]. By ukazać ten fenomen retoryczny, przywołane zostanie tłumaczenie Ps 98, na którym zostaną zaznaczone inne elementy strukturyzujące psalm.

[1] Śpiewajcie Jahwe pieśń nową,
albowiem cuda uczynił.
Zbawiła Go Jego prawica i Jego ramię święte.
A [2] Dał poznać Jahwe swoje **zbawienie**,
na oczach narodów objawił swoje CZYNY SPRAWIEDLIWE.
[3] Pamiętał o swojej łaskawości i swojej wierności dla domu Izraela.
Ujrzały wszystkie krańce ZIEMI **zbawienie** naszego Boga.

---

[4] **WYKRZYKUJCIE** dla **Jahwe** cała ZIEMIO,
wybuchnijcie radością, cieszcie się i grajcie.
B [5] Grajcie dla Jahwe na cytrze,
Na cytrze i dźwiękiem harfy.
[6] na trąbach i dźwiękiem rogu.
WYKRZYKUJCIE przed obliczem **Jahwe** Króla.

---

[7] Niech szumi morze i co je napełnia,
ŚWIAT i ci, co w nim mieszkają.
C [8] Rzeki niech klaszczą w dłonie,
góry razem niech cieszą się [9] przed obliczem Jahwe,
albowiem nadchodzi sądzić ZIEMIĘ.
Będzie sądził ŚWIAT SPRAWIEDLIWOŚCIĄ i ludy prawością.

Koncentrując się na warstwie czasownikowej psalmu, zauważa się, iż w ww. 1-3 wszystkie czasowniki (poza pierwszym, otwierającym)

[76] Na ten element w analizie kompozycji Ps 98 zwracają uwagę K. Seybold, *Die Psalmen* (HAT 15), J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1996, s. 386, oraz F.-L. Hossfeld – E. Zenger, *Psalmen 51–100* (HThKAT), Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 2000, s. 688.

Czytamy stary testament.indd 234 2007-09-07 12:28:04

są w *perfectum* i mają za swój podmiot, poza ostatnim w w. 3b, osobę Boga. Ww. 4-6 przynoszą całą serię czasowników w trybie rozkazującym, których adresatem jest „cała ziemia" (w. 4a). Wreszcie w ww. 7-9 przechodzi się do czasowników w *imperfectum*, które przyjmują walor *iussivum* kierowany do różnych elementów natury (ww. 7-8), albo też wskazują na przyszłą czynność Jahwe (w. 9). Antologiczny charakter Ps 98 nie wynika zatem tylko z akumulacji leksykograficznej odmiennej w poszczególnych częściach, na co zwracał uwagę G. Ravasi, lecz również ze zmieniającej się progresywnie perspektywy czasowej. Część A eksponuje przeszłe czyny Jahwe, część B mówi o teraźniejszej odpowiedzi ludzi na interwencję Boga, natomiast część C kreśli przyszłe działanie Boga, któremu odpowiada reakcja nowego podmiotu. Wraz z przejściami czasowymi zmienia się scena, na której występuje Jahwe. W części A Jego działanie dotyczy bezpośrednio Izraelitów (w. 3a), pośrednio zaś ich sąsiadów będących naocznymi świadkami „cudów" Boga (ww. 2a.3b). W części B działanie Boga wyrażone jest poprzez rzeczownik „król" (w. 6b), który aluzyjnie mówi o obecnym panowaniu Jahwe na „ziemi" (w. 4a). Nagromadzenie instrumentów muzycznych wykorzystywanych w kulcie izraelskim (cytra, harfa, trąba, róg w ww. 5-6a) pozwala myśleć o świątyni jako miejscu, w którym Jahwe otrzymuje hołd jako król. W ostatniej części interwencja sądownicza Jahwe dokona się wobec całego wszechświata (w. 9c): jej beneficjantami będą nie tylko „ludy" ziemi, lecz „świat" we wszystkich swoich przejawach materialnych (morze, ląd stały, góry rzeki w ww. 7-8).

Powyższa propozycja struktury Ps 98 znajduje swoje dalsze potwierdzenie w innych elementach formalnych utworu. W pierwszej części powraca trzykrotnie rdzeń *yš*ʿ (w w. 1c jako czasownik w *Hifil* w ww. 2a.3b jako rzeczownik). Służy on za termin skrajny (inkluzję) zarówno dla ww. 2-3, jak i dla ww. 1-3. Ramy części drugiej wyznacza imperatyw „wykrzykujcie" (*hārîʿû*), którego dopełnieniem dalszym jest osoba Jahwe: w w. 4a „dla Jahwe", zaś w w. 6b „przed obliczem Jahwe". Funkcję terminu skrajnego w części ostatniej przyjmuje rzeczownik „świat" (*tēbēl* w ww. 7b.9c).

Przeprowadzona analiza retoryczna Ps 98 pozwala na uchwycenie jego specyfiki jako psalmu królowania Jahwe. W przeciwieństwie do innych tekstów z tego zbioru analizowany obecnie psalm nie tyle celebruje panowanie Jahwe jako „króla", ile bardziej zmierza do uzasadnienia prawa Jahwe do tego tytułu. Czyni to poprzez ukazanie dynamizmu Bożej sprawiedliwości w trzech czasoprzestrzeniach, poprzez które Jahwe rozszerza swoje panowanie:

Czytamy stary testament.indd 235 2007-09-07 12:28:05

	Czas	Miejsce	Akcja
A	przeszłość	Izrael	Jahwe wybawia Izrael wobec „krańców ziemi”
B	teraźniejszość	cała ziemia	Jahwe odbiera hołd jako król od „całej ziemi”
C	przyszłość	cały kosmos	Jahwe sądzi „świat” i zamieszkujące go „ludy”

Mimo że o przyjściu Boga mówi się wprost dopiero w w. 9, to ten motyw jest obecny we wszystkich trzech częściach. W części A celebruje się historyczny adwent Boga, zaś w części C adwent eschatologiczny. Część B pozostaje zawieszona między tymi dwoma przyjściami: Bóg już przyszedł, by królować, ale Jego panowanie domaga się ostatecznego wkroczenia w dzieje wszechświata. W rezultacie Ps 98 przedstawia adwent Boga jako wydarzenie zbawcze, które wpisuje się w każdy czas i miejsce historii świata.

W. Pikor, *Czasoprzestrzenny dynamizm adwentu Boga w Ps 98*, s. 344-347

Czytamy stary testament.indd 236 2007-09-07 12:28:05

39. Zdobycze hebrajskiej mądrości

Cel

- odkrycie głównych prawd biblijnej tradycji mądrościowej

Literatura dla zainteresowanych

R.E. Murphy, *Wprowadzenie do literatury mądrościowej*, w: R.E. Brown i in. (red.), *Katolicki komentarz biblijny* (PSB), red. nauk. wyd. pol. W. Chrostowski, Wydawnictwo Vocatio, Warszawa 2001, s. 438-441

S. McEvenue, *Mądrość – sposób myślenia o Bogu*, w: W.R. Farmer (red.), *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, red. nauk. wyd. pol. W. Chrostowski, Wydawnictwo Verbinum, Warszawa 2001[2], s. 649-655

Problematyka spotkania

Pisma mądrościowe w korpusie biblijnym wyróżniają się nie tylko specyficznymi formami literackimi i właściwościami stylistycznymi, ale także charakterystyczną treścią. Naturalnie różna geneza i kontekst ich powstania sprawia, iż byłoby niezwykle trudne mówić o jednorodnej tradycji mądrościowej w Izraelu. Mimo to lektura tych tekstów pozwala na wskazanie pewnych elementów treściowych, które są im wspólne. Intencją proponowanego spotkania będzie zatem próba podsumowania tematyki mądrościowej w Starym Testamencie, czemu będzie towarzyszyć poszukiwanie odpowiednich tekstów biblijnych, weryfikujących postawione tezy.

Przebieg spotkania

Poniżej zostaną przedstawione pewne twierdzenia opisujące biblijną tradycję mądrościową. Po zapoznaniu się z nimi, znajdź odpowiednie fragmenty tekstów mądrościowych, które byłyby potwierdzeniem (lub zaprzeczeniem) postawionych wniosków. Równocześnie oceń, na ile proponowana charakterystyka korpusu mądrościowego Biblii wymagałaby poszerzenia czy uzupełnienia o inne elementy oddające specyfikę biblijnej mądrości.

Osiągnięcia biblijnej tradycji mądrościowej[77]

1. Odkrycie znaczenia porządku dla zrozumienia stworzenia dokonanego przez Boga i funkcji człowieka w perspektywie Bożych planów. Porządek

[77] Powyższe zestawienie wykorzystuje pewne punkty z konkluzji zamykającej omówienie literatury mądrościowej dokonane przez L. Boadta, *Reading the Old Testament. An Introduction*, Paulist Press, New York – Mahwah 1984, s. 489-491.

Czytamy stary testament.indd 237 2007-09-07 12:28:05

wyznacza właściwe postępowanie i zachowanie etyczne oraz tłumaczy rolę i granice tego wszystkiego, co jest znane.

2. Ustalenie związku zachodzącego między przyczyną i skutkiem. Czyny pociągają za sobą zawsze określone konsekwencje, przez co opowiedzenie się za dobrem lub złem przynosi odpowiednią zapłatę. Wszystko ma swoją przyczynę, dlatego też to, co wydaje się być niewyjaśnione, może być wyjaśnione przez odwołanie się do analogicznej sytuacji dostępnej wspólnemu doświadczeniu.

3. Podkreślenie znaczenie czasu. Rozumienie historii w biblijnym Izraelu było silnie ukierunkowane na przyszłość, podczas gdy w większości ościennych narodów historia była zwrócona ku pierwszemu, idealnemu momentowi stworzenia w przeszłości. Czas, który minął, był dla Izraela i Boga czasem, który mógł powrócić ponownie w odpowiednim momencie, przez co nic nie było nigdy bezpowrotnie utracone. Przez to Izrael mógł być nazywany „ludem nadziei".

4. Bóg objawił się w stworzeniu. Piękno i porządek natury uczy nas o Bogu i pozwala nam zaufać naszemu doświadczeniu. Bóg daje szczególne poznanie siebie poprzez prawo, proroków oraz historię, lecz to wszystko musi być poddane ocenie ze strony porządku odkrytego przez mądrość, by w ten sposób pokazać pewną racjonalność (również rozsądek) wiary Izraela.

5. Personifikowana mądrość objawia transcendentną tajemnicę Boga, który działa obecnie w świecie. Mądrość zwykle jest przedstawiana jako kobieta, która zaprasza do znalezienia siebie w świecie poprzez posłuszeństwo prawu i sprawowany kult. W niektórych tekstach mądrość jawi się jako niezależny byt, nazywany hipostazą, który stoi przy boku Boga, wchodzi w ludzki świat i przemawia do ludzi. Nie jest możliwe twierdzenie, że Izrael traktował mądrość jako rzeczywistą istotę boską, lecz opisując ją jako postać ludzką, chciał podkreślić, iż Bóg prawdziwie komunikuje światu coś ze swego bogatego życia osobowego, wchodząc w relację osobową ze swoim ludem i z poszczególnymi postaciami, zwanymi „sprawiedliwymi".

6. Również cierpienie ma swoje znaczenie. Może być ono konsekwencją popełnionego zła, może być wyrazem Bożej pedagogii wychowującej (korygującej) człowieka, czy też może służyć próbie (pogłębieniu) wiary cierpiącego. Na bazie doświadczenia mądrość biblijna twierdzi, iż zło w dłuższej perspektywie zostaje zdemaskowane i ukarane. Tradycja mądrościowa nie znajduje właściwej odpowiedzi na problem cierpienia niezawinionego i niezasłużonego, które stało się udziałem sprawiedliwego, ale ten problem nie otrzymał do dziś satysfakcjonującego rozwiązania. Istotne dla mądrości starotestamentalnej jest przekonanie, iż wszystkie sprawy są w ręku dobrego i miłosiernego Boga.

7. Życie ma wartość pozytywną. Stworzenie jest dobre, gdyż pochodzi od Boga, jest uporządkowane i kontrolowane przez Stwórcę. Jeśli zdarza się nie-

Czytamy stary testament.indd 238 2007-09-07 12:28:05

szczęście, jest ono wytłumaczalne, w czym zawiera się równocześnie nadzieja. Możemy polegać na doświadczeniu w budowaniu przyszłości, świadomi, iż to Bóg jest źródłem życia.

8. Ludzie są odpowiedzialni za świat, gdyż z woli Boga kontynuują Jego dzieło stworzenia, będąc Jego reprezentantami na ziemi. Dlatego też muszą działać mądrze i rozsądnie zgodnie z Bożymi planami.

9. Boży plan zostaje poznany przez mądrość jako dar będący poza ludzką kontrolą czy zrozumieniem. Wierność objawionemu Prawu wpisuje się o wiele bardziej w mądrość, niż to sobie może wyobrazić ludzki rozum. Bardziej niż wiedzą, Mądrość Boża jest formą obecności Boga, który zaprasza nas do naśladowania siebie, do bycia na Jego obraz i podobieństwo. Dlatego też Mądrość ma przede wszystkim charakter egzystencjalny i moralny, czego praktycznym wyrazem jest „bojaźń Boża", czyli postawa uczciwości, pokory, prawości etc.

10. Mądrość ludzka zna swoje ograniczenia. Boża myśl pozostaje poza ludzkim zrozumieniem, przez co nie należy wtłaczać Boga w nasze ludzkie oczekiwania. Podstawową cnotą mądrości ludzkiej jest zaufanie, z którego wynika zawierzenie się Bogu w dobrym i złym.

Czytamy stary testament.indd 239 2007-09-07 12:28:05

Czytamy stary testament.indd 240 2007-09-07 12:28:05

Księgi prorockie

Czytamy stary testament.indd 241 2007-09-07 12:28:05

Czytamy stary testament.indd 242 2007-09-07 12:28:05

40. Specyfika języka proroków

Cel

- poznanie gatunków literackich, jakimi posługiwali się prorocy
- rozpoznanie specyfiki ich wypowiedzi

Literatura dla zainteresowanych

J.S. Synowiec, *Gatunki literackie w Starym Testamencie*, Wydawnictwo „Bratni Zew", Kraków 2003

Problematyka spotkania

Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei Verbum*, bardzo mocno podkreśla, iż jednym ze sposobów dotarcia do intencji pisarzy biblijnych jest zwrócenie uwagi na gatunki literackie, jakimi się posługują (*KO* 12). Mając na uwadze księgi prorockie, celem spotkania będzie poszukiwanie podstawowych struktur wyroczni prorockiej.

Przebieg spotkania

1. Gatunki literackie w księgach prorockich

Osoba proroka sytuuje się wewnątrz społeczeństwa. Jego pośrednictwo między Bogiem i ludźmi, mimo odwoływania się do nadprzyrodzonego charakteru Słowa, pozostaje uwarunkowane określonym kontekstem życiowym, z którego i w którym działa prorok. Nie sposób uznać księgi prorockie czy nawet teksty tej samej księgi za przynależące do jednego gatunku literackiego. Identyfikacja rodzaju literackiego opiera się m.in. na:

a) rozpoznaniu kontekstu życiowego, z którego dany gatunek pochodzi;
b) określeniu słownictwa wskazującego na charakter danego wystąpienia;
c) zidentyfikowaniu formuł charakterystycznych dla danego gatunku.

Polecenie

W swoich wypowiedziach prorocy posługiwali się różnymi gatunkami literackimi. Bardzo często w jednym wystąpieniu sięgali po różne gatunki literackie, w zależności od celów, jakie stawiali swojej mowie. Wymienione poniżej gatunki literackie przypisz do wybranego środowiska życiowego (środowisko mądrościowe, kultyczne, sądownicze, rodzinne), a następnie zastanów się nad funkcją retoryczną, jaką dany gatunek literacki mógł spełniać w wyroczni prorockiej.

Czytamy stary testament.indd 243 2007-09-07 12:28:05

Gatunki: alegoria; deklaracja niewinności; elegia pośmiertna; hymn; instrukcja; modlitwa; mowa oskarżycielska; lamentacja; porównanie; przysłowie; przekleństwo/błogosławieństwo; pieśń; spór sądowy; zachęta

Pytania pomocnicze do poszczególnych gatunków

Dlaczego prorok sięga np. po elegię pośmiertną (por. Am 5,1)? W jakiej sytuacji wykorzystywało się taki gatunek? Co mogli czuć słuchacze, słysząc takie słowa? Co chciał prorok wywołać w swoich słuchaczach elegią pośmiertną?

2. Struktura wyroczni prorockiej

Różnorodność gatunków literackich stosowanych przez proroków nie wyklucza pewnej spójności w posługiwaniu się określonymi formułami stereotypowymi, jak również odwoływania się w wyroczniach do ustalonych struktur mowy.

a) *Stereotypowe formuły prorockie*

Prorocy w swoich wypowiedziach wykorzystywali szereg konwencjonalnych sformułowań, które obok funkcji retorycznej (strukturyzującej mowę), zawierały w sobie konkretne orędzie teologiczne o rzeczywistej tożsamości słowa prorockiego:

– formuła posłańca: „Tak mówi Pan";
– formuła wydarzenia słowa: „Pan skierował do mnie następujące słowo";
– formuła zachęty: „Słuchajcie słowa Pana";
– formuła poznania Pana: „Poznacie, że Ja jestem Pan";
– formuła konkluzyjna: „Wyrocznia Pana"; „Ja jestem Pan".

b) *Struktura wyroczni kary*

Klasycznym już studium nad tym gatunkiem literackim jest praca C. Westermanna, *Grundformen prophetischer Rede*[78]. Wyodrębnia on następujące elementy składające się na strukturę gatunku najbardziej rozpowszechnionego wśród tekstów prorockich:

– wprowadzenie używające którąś z formuł stereotypowych (wydarzenia słowa, zachęty lub posłańca);
– oskarżenie w trybie pytającym (Iz 1,11-12) lub stwierdzającym (Iz 1,2-3) bądź też przyjmujące modalność przyczynową (Iz 3,16);
– wyrok wprowadzony przez zwroty typu: „dlatego; przeto; oto";
– formuła zamykająca (konkluzyjna, poznania).

Powyższy schemat nie występuje zawsze w tym samym kształcie. Czasem odwrócona jest kolejność (np. wyrok – oskarżenie w Iz 17,1-14), czasem

[78] C. Westermann, *Grundformen prophetischer Rede*, Verlag Kaiser, München 1960.

Czytamy stary testament.indd 244 2007-09-07 12:28:05

opuszczony jest jakiś element (np. tylko oskarżenie w Oz 8,1-14; tylko kara w Am 9,7-10), czasem jakiś element zostaje rozbudowany (np. w Iz 5,25-30 kara jest interwencją nie tylko Boga, ale i Asyryjczyków).

c) *Struktura wyroczni zbawienia*

Ten gatunek został początkowo pominięty przez Westermanna. W późniejszym studium[79] wskazał następujące elementy tego gatunku:

– wezwanie skierowane do adresata (często rozbudowane);
– obietnica zbawienia (często w trybie rozkazującym wzywającym do porzucenia lęku);
– motywacja (wskazuje na interwencję Boga jako powód dla odrzucenia strachu);
– konsekwencje (opis skutków działania Bożego na rzecz adresata).

Polecenie

Dlaczego prorocy posługiwali się formułami stereotypowymi?

Dlaczego ich wyrocznie przybierały w miarę stałą strukturę?

Zapoznaj się z Mi 1–3.6. Analizując ten tekst, zwróć uwagę na następujące kwestie:

– gatunki literackie: podczas lektury ciągłej Mi 1–3.6 określ gatunki literackie, jakie w nim się pojawiają;
– na bazie informacji dotyczących struktury wyroczni prorockiej wyodrębnij poszczególne mowy proroka wewnątrz analizowanych rozdziałów: wskaż ich początek i koniec; określ strukturę wewnętrzną danej wyroczni oraz jej charakter (kary, zbawienia); na ile ich granice pokrywają się z podziałem proponowanym w *BT* przy pomocy śródtytułów?
– na ile można uznać analizowany tekst za zapis wystąpienia ustnego Micheasza?

[79] C. Westermann, *Prophetische Heilsworte im Alten Testament* (FRLANT 145), Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen 1987.

Czytamy stary testament.indd 245 2007-09-07 12:28:06

41. Prawdziwe i fałszywe proroctwo

Cel

- poszukiwanie przyczyn zjawiska fałszywego proroctwa w biblijnym Izraelu
- pytanie o postawę Kościoła wobec objawień prywatnych

Lektura

J. Kudasiewicz, *Odkrywanie Ducha Świętego. Medytacje biblijne*, Wydawnictwo Jedność, Kielce 1998, s. 362-370

R. Pindel, *Proroctwa nie lekceważcie, wszystko badajcie. Objawienia prywatne w świetle Słowa Bożego*, Wydawnictwo M, Kraków 1998, s. 83-93

Literatura dla zainteresowanych

M. Serretti, *Rozpoznawanie Boga* (StBib 12), Wydawnictwo Jedność, Kielce 2006, s. 44-58 (autor omawia problem rozpoznawania prawdziwości ducha prorockiego w Biblii)

A. Sporniak, *Paradoksy objawień prywatnych*, http://tygodnik.com.pl/temat/objawienia/paradoksy.html (z dnia 1.09.2007)

W. Bonowicz, *Głód Bożej obecności. Rozmowa z Izoldą Topp, Bartłomiejem Dobraczyńskim, Arturem Sporniakiem i ks. Tomaszem Węcławskim*, w: http://www.tygodnik.com.pl/temat/objawienia/debata.html (z dnia 1.09.2007)

Problematyka spotkania

Rozeznawanie proroctwa stanowiło poważną trudność nie tylko w czasach biblijnych proroków, ale również we współczesnym Kościele, który wciąż na nowo podejmuje dyskusję nad charyzmatem proroctwa. W proponowanym spotkaniu, które będzie składało się z dwóch części, w pierwszej zostanie przeprowadzona analiza wybranych tekstów prorockich, zaś w drugiej skupimy się na współczesnych problemach rozeznawania między prawdziwym i fałszywym proroctwem.

Przebieg spotkania

1. Problem fałszywego proroctwa w wybranych tekstach Biblii hebrajskiej

Zapoznaj się z fragmentami Jr 23,9-32 i Ez 12,21–14,11. W trakcie ich lektury szukaj odpowiedzi na następujące pytania:

a) jakie postawy proroków są krytykowane?

Czytamy stary testament.indd 246 2007-09-07 12:28:06

b) w czym zawiera się trudność słuchaczy w rozróżnieniu prawdziwego i fałszywego proroka?

c) czy istnieje jakieś kryterium/kryteria ustalenia prawdziwości proroka?

2. Kościół wobec charyzmatu proroctwa

W drugiej części spotkania zostanie podjęta kwestia weryfikowania przez Kościół prawdziwości orędzia prywatnego. Przedstaw opinie wyrażone przez J. Kudasiewicza (w kontekście posługiwania się charyzmatami) i R. Pindela (w kontekście objawień prywatnych).

Prawdziwość proroctwa w świetle Pisma Świętego

W oparciu o listy św. Pawła, naukę Kościoła i współczesne doświadczenia odnowy charyzmatycznej można wyprowadzić cztery podstawowe kryteria. Z nauki apostoła wypływają dwa: jedno wewnętrzne, którym jest miłość, pożytek wspólnoty i budowa (*oikodome*) Kościoła, oraz drugie, zewnętrzne – autorytet apostolski Pawła. Papież Paweł VI dodaje kryterium wiary, polegające na wierności autentycznej nauce. Natomiast doświadczenie odnowy charyzmatycznej postuluje kryterium integralności pneumatologii całego Pisma Świętego.

Kryteria Pawłowe

Najpierw prymat miłości (1 Kor 13,1-13; 14,12.28). Nieprzypadkowo apostoł po pierwszych dwóch katalogach charyzmatów włączył do swego listu hymn o miłości, nazywając go drogą doskonalszą od drogi charyzmatycznej. Hymn ten wyraźnie relatywizuje charyzmaty spektakularne, wskazując na właściwą hierarchię wartości: „największa jest miłość" (13,13). Bez niej najbardziej spektakularne charyzmaty (mówienie językami, proroctwa i charyzmatyczna wiara) nic nam nie pomogą.

Kryterium miłości wyraża apostoł w dwóch bardzo prostych, ale wymownych formułach. Formuła pierwsza występuje bezpośrednio przed pierwszym katalogiem charyzmatów: „Wszystkim zaś objawia się Duch dla pożytku" (*pros to sympheron* – 1 Kor 12,7 – tłum. własne). Jak widać, w oryginalnym tekście greckim celem objawienia się Ducha w różnych charyzmatach, o których mówi werset następny, jest pożytek. Św. Hieronim tłumaczy to dosłownie: *ad utilitatem* – dla pożytku. W oparciu o ten tekst skomponowano powszechnie przyjmowaną definicję charyzmatu. Charyzmaty są to dary udzielane dla pożytku innych (św. Tomasz). Podobnie Sobór Watykański II: „Jeden jest Duch, który rozmaite dary rozdziela... ku pożytkowi Kościoła" (*KK* 7).

Czytamy stary testament.indd 247 2007-09-07 12:28:06

Wszystkie jednak współczesne tłumaczenia polskie i obce uzupełniają tę krótką frazę „dla pożytku" przez przymiotnik „wspólny" lub wyrażenie „dobro wspólne". Wtedy powstaje sens następujący: Duch objawia się przez charyzmaty „dla wspólnego pożytku" lub „dla dobra wspólnego". Stąd wniosek: Bóg obdarza pewnych ludzi charyzmatami dla dobra wspólnoty, nie zaś dla ich dobra osobistego. […]

Drugim kryterium, które jeszcze mocniej akcentuje apostoł, jest funkcja budowania (*oikodome*) Kościoła. Duch Święty obdarza wiernych różnymi charyzmatami we wspólnocie w celu budowania wspólnoty. Dlatego właśnie tak bardzo ceni proroctwo, ponieważ „kto prorokuje, buduje (*oikodomei*) Kościół" (1 Kor 14,4). Z tego faktu wyciąga apostoł wniosek: „Większy jest ten, kto prorokuje, niż ten, kto mówi pewnym rodzajem języków – chyba że jest ktoś, kto tłumaczy, aby to wyszło na zbudowanie Kościołowi" (14,5). [...] Kryterium autentyczności charyzmatu jest budowa i konsolidacja Kościoła. Jeżeli używanie charyzmatów wprowadza jakiś zamęt i burzy Kościół Boży – to oczywisty znak, że jest ono fałszywe, że działa w nim Antychryst, a nie Ducha Pana.

Kryteria zewnętrzne

Dwa poprzednie kryteria miały charakter wewnętrzny. Kryteria jednak samoregulacji wewnętrznej charyzmatów nie wystarczą; potrzebne jest jeszcze zewnętrzne kryterium porządkujące, które pochodzi od Ducha Świętego. A. Vanhoye nazywa je „apostolskim autorytetem", H. Schürmann natomiast „tradycją (*paradosis*) apostolską", która wywodziła się od Pana i miała charakter normatywny. Z władzy tej korzysta św. Paweł, dlatego zdecydowanie ingeruje w sposób korzystania z charyzmatów: „Wszystko niech służy zbudowaniu" (14,26).

Zasadę tę stosuje do konkretnych spraw, wypełniając w ten sposób swą władzę apostolską, o której mówił w 12,28: „I tak ustanowił Bóg w Kościele najprzód apostołów..." (12,28). Zdecydowanie z tej władzy apostolskiej korzysta: najpierw przy regulacji mówienia językami; nie wyklucza go, ale obwarowuje szeregiem warunków (14,27). Zdaniem bowiem Pawła, natchnienie prorockie i inspiracja modlitwy językami nie pozbawiają obdarzonych kontroli: „A dary duchowe proroków niechaj zależą od proroków" (14,32). Dary charyzmatyczne nie pozbawiają ludzi świadomości i panowania nad sobą. Św. Paweł często ingeruje w życie charyzmatyczne Kościoła korynckiego, wskazując na przekazany tradycją porządek. Temu porządkowi, pochodzącemu od Pana, poddany jest również jego autorytet osobisty, dlatego odznacza się on służebnością (1 Kor 3,9). […]

Czytamy stary testament.indd 248 2007-09-07 12:28:06

Czwarte kryterium autentyczności można wyprowadzić z doświadczeń odnowy w Duchu Świętym w Polsce i za granicą. Można by je nazwać kryterium integralnej pneumatologii. Na czym ono polega? Nie można odnowy charyzmatycznej (czy w ogóle formacji pneumatologicznej) opierać na kilku tekstach Pisma Świętego, na fragmentach pneumatologii, i to nawet nie najważniejszych. Najczęściej są to – pod wpływem zielonoświątkowców – drugi rozdział Dziejów Apostolskich oraz trzy rozdziały (12–14) Pierwszego Listu do Koryntian. Pomija się prawie zupełnie pneumatologię św. Jana, Ewangelię św. Łukasza oraz Apokalipsę. Szczególnie ważny jest św. Jan (również jego listy). Ducha Świętego nazywa on Parakletem, tj. Obrońcą, oraz Duchem Prawdy. Jest On Nauczycielem (J 14,26), to znaczy wprowadza uczniów w prawdę objawioną przez Jezusa, interioryzuje ją w ich sercach i sprawia, że staje się ona prawdą życia. Nie objawia niczego od siebie, lecz służy przekazowi prawdy Jezusowej. On po odejściu Jezusa do Ojca jest obecnością Nieobecnego. Jest całkowicie w służbie Jezusa i Jego prawdy. Nie ma przeciwstawienia między Jezusem a Duchem. Pneumatologia Janowa domaga się najpierw inicjacji w prawdę objawioną: formacji intelektualnej, otwarcia na dary mądrości, rozumu, rady. Nie można jej rozpoczynać od emocji, mówienia językami i klaskania.

J. Kudasiewicz, *Odkrywanie Ducha Świętego*, s. 362--370 (fragmenty)

Nauka Kościoła o źródłach wiary

Podstawowe ze źródeł nienatchnionych zobiektywizowanych są: symbole wiary, liturgie, wiara ludu Bożego (*sensum fidei*), nauczanie soborów, nauczanie Papieża *ex cathedra*, nauczanie Kościoła rozproszonego po świecie (biskupów i synodów), nauczanie Ojców i pisarzy Kościoła, zwyczajne nauczanie Papieży, historia Kościoła, prawo kościelne, sztuka sakralna (jako pomnik Tradycji). Wyjaśnijmy krótko, co się kryje za tymi tajemniczymi terminami.

Wszyscy członkowie Kościoła – także teologowie i biskupi – w największym poszanowaniu mają wyznania wiary, które od pierwszych wieków streszczają to, w co wierzy Kościół. Najbardziej znane są te odmawiane w pacierzu (*Wierzę w Boga Ojca wszechmogącego...*) lub recytowane w kościele na niedzielnej Mszy (*Wierzę w jednego Boga...*). [...] Te i inne wyznania wiary stanowią najważniejszy klucz do odczytania bogactwa Pisma Świętego i Tradycji.

Teologowie z szacunkiem badają także księgi liturgiczne i ich modlitwy mając na uwadze ważną zasadę: *Lex orandi lex credendi*. Mówi ona, że

Czytamy stary testament.indd 249 2007-09-07 12:28:06

w modlitwie wyraża się aktualna wiara tego, który modlitwę wypowiada lub zapisuje. Tak więc starożytne modlitwy (ale i późniejsze, aż po współczesne) stanowią świadectwo wiary konkretnych wspólnot kościelnych. [...]

Kolejnym obszarem badań teologów jest poświadczone wspólne i powszechne przekonanie Kościoła co do jakiejś prawdy wiary. Teologowie dla wypracowania jakiegoś zagadnienia potrzebują niekiedy długich studiów, by prześledzić, jak jakaś prawda kształtowała się i rozwijała w kolejnych sformułowaniach i dyskusjach soborowych. Przy wykładzie zasad wiary i moralności zwraca się uwagę na wypowiedzi najbardziej uroczyste, jakich udzielić może Papież, a które określane są jako *ex cathedra*. Przy spełnieniu pewnych warunków, tego typu wypowiedzi Najwyższego Pasterza są uważane za nieomylne.

W dalszej kolejności przy opracowywaniu doktryny obowiązującej w Kościele bierze się pod uwagę zgodne nauczanie Kościoła w różnych jego częściach, ale poza zgromadzeniem w rodzaju soboru powszechnego. To nauczanie wyraża się orzeczeniami miejscowych synodów lub poszczególnych biskupów. Nie bez znaczenia dla osiągnięcia pewności w jakiejś kwestii teologicznej jest zbadanie nauczania, jakie zachowało się z pierwszych wieków Kościoła (Ojcowie Kościoła) i tych teologów późniejszych wieków, których dorobek nie został zakwestionowany, a oni sami zdobyli słuszne uznanie. [...]

Ważne jest także tzw. zwyczajne nauczanie Papieży, a więc takie wypowiedzi, które miały miejsce przy różnych okazjach, np. podczas spotkania z konkretną grupą zawodową, ze sportowcami, itp. Tak więc przy opracowywaniu zagadnień etyki lekarskiej nieodzownym byłoby prześledzenie wszystkich wypowiedzi Papieży do tego środowiska.

Także historia Kościoła jest ważnym nauczycielem wiary. Uczymy się z niej prawd wynikających z wydarzeń, działań pasterzy i świętych. Rozdzielając to co ludzkie i co boskie w Kościele oraz to co ponadczasowe i uwarunkowane historycznie można inaczej spojrzeć na wyzwania dzisiejsze ze strony świata i oczekiwania wiernych w Kościele. Nabywa się też umiejętności sformułowania zasad wiary w zależności od kontekstu kulturowego i religijnego.

Także postanowienia prawa kościelnego są wyrazem wiary Kościoła, który je w jakimś momencie sformułował. Konkretne zasady prawne odnośnie do święceń kapłańskich czy sprawowania Eucharystii wynikają bowiem z jakichś przekonań w dziedzinie wiary odnośnie tych rzeczywistości. [...]

Wreszcie teolog z uwagą patrzy na obrazy i rzeźby, by z architektury i sposobu przedstawienia postaci wydobywać zasady wiary, którymi

Czytamy stary testament.indd 250 2007-09-07 12:28:06

kierowali się twórcy i wierzący w epoce, w której powstawało dzieło. Liczy się w takiej analizie nie tyle piękno, co prawdy wiary w sztuce zawarte i wyrażone.

Pomijając omówienie źródeł zobiektywizowanych pomocniczych zwrócimy uwagę na grupę, którą o. St.C. Napiórkowski określa jako źródła niezobiektywizowane. W niej bowiem wymienia: znaki czasu, człowiek, wiara, doświadczenie osób i wspólnot chrześcijańskich. Takim doświadczeniem osób i wspólnot chrześcijańskich według autora tej klasyfikacji może być: pobożność maryjna, życie świętych, którzy oddziaływali na swoją epokę, doświadczenie specyficzne dla danej społeczności oraz czyjeś osobiste doświadczenie religijne. Tym osobistym doświadczeniem religijnym może być objawienie prywatne. Przykładem zaś wkładu objawienia, prywatnego w teologię i nauczanie Kościoła może być wpływ objawień s. Faustyny na teologię w Polsce i encyklikę Jana Pawła II *Dives in misericordia*. [...]

Przy temacie teologii i depozytu wiary koniecznym jest przypomnienie podstawowej prawdy: do zbawienia wystarczy wiara w orędzie Ewangelii przekazywane przez Kościół. Można się zbawić kwestionując nawet wszystkie objawienia prywatne. Sama osoba, która doświadcza tego typu objawień, winna je przyjmować mniej więcej tak, jak traktuje się natchnienia czy rady innych osób. Jedne i drugie nie mogą być przyjmowane bezkrytycznie.

R. Pindel, *Proroctwa nie lekceważcie*, s. 83-93 (fragmenty

Czytamy stary testament.indd 251 2007-09-07 12:28:06

42. Powołanie prorockie chrześcijan

Cel

- ustalenie sposobu udziału ochrzczonych w misji prorockiej Chrystusa

Lektura

Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, nr 12.35

Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Ecclesia in Europa*, Rzym 2003, nr 49-50.55

L.R. Moran, *Chrystus w historii zbawienia*, Wydawnictwo Kerygma, Lublin 1994, s. 145-146

F.A. Sullivan, *Charyzmaty i Odnowa charyzmatyczna. Studium biblijne i teologiczne*, Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej, Kraków 1992, s. 78-79

Problematyka i przebieg spotkania

Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* mówi o udziale chrześcijan w potrójnej misji Chrystusa – kapłańskiej, prorockiej i królewskiej (*KK* 12). Celem spotkania jest refleksja nad naszym uczestnictwem w posłannictwie prorockim Jezusa. Przedmiotem dyskusji, pogłębionej przez lekturę cytowanych w konspekcie opracowań, będą następujące kwestie:

a) Różnica między charyzmatem prorockim (np. w ramach Odnowy w Duchu Świętym) a powołaniem prorockim każdego chrześcijanina.

b) Sposób realizacji posłannictwa prorockiego przez świeckich i hierarchię (to rozróżnienie wewnątrz „Ludu Bożego" za *KK*) – identyczny, odmienny, podobny?

c) Czy zauważa się jakieś różnice w ujęciu misji prorockiej chrześcijanina dokonanej przez dokumenty *Lumen gentium* i *Ecclesia in Europa*?

d) Treść posłannictwa prorockiego chrześcijanina – na ile ma ono związek z działalnością proroków Starego Testamentu?

e) Warunki skutecznego świadectwa prorockiego dzisiaj.

Lumen gentium o misji prorockiej Ludu Bożego

Święty Lud Boży ma udział także w proroczej funkcji Chrystusa, szerząc żywe o Nim świadectwo przede wszystkim przez życie wiary i miłości i składając Bogu ofiarę chwały, owoc warg wyznających imię

Czytamy stary testament.indd 252 2007-09-07 12:28:06

Jego (por. Hbr 13,15). Ogół wiernych, mających namaszczenie od Świętego (por. 1 J 2,20 i 27), nie może zbłądzić w wierze i tę szczególną swoją właściwość ujawnia przez nadprzyrodzony zmysł wiary całego ludu, gdy „poczynając od biskupów aż po ostatniego z wiernych świeckich" ujawnia on swą powszechną zgodność w sprawach wiary i obyczajów. Albowiem dzięki owemu zmysłowi wiary, wzbudzanemu i podtrzymywanemu przez Ducha prawdy, Lud Boży pod przewodem świętego urzędu nauczycielskiego – za którym idąc, już nie ludzkie, lecz prawdziwie Boże przyjmuje słowo (por. 1 Tes 2,13) – niezachwianie trwa „przy wierze raz podanej świętym" (por. Jd 3), wnika w nią głębiej z pomocą słusznego osądu i w sposób pełniejszy stosuje ją w życiu. [...] (*KK* 12)

Chrystus, Prorok wielki, który zarówno świadectwem życia, jak i mocą słowa ogłosił Królestwo Ojca, pełni swe prorocze zadanie aż do pełnego objawienia się chwały – nie tylko przez hierarchię, która naucza w Jego imieniu i Jego władzą, ale także przez świeckich, których po to ustanowił świadkami oraz wyposażył w zmysł wiary i łaskę słowa (por. Dz 2,17-18, Ap 19,10), aby moc Ewangelii jaśniała w życiu codziennym, rodzinnym i społecznym. Okazują się oni synami obietnicy, jeśli mocni w wierze i nadziei wykorzystują czas obecny (por. Ef 5,16, Kol 4,5) i w cierpliwości oczekują przyszłej chwały (por. Rz 8,25). A nadziei tej nie powinni ukrywać w głębi serca, lecz dawać jej stale wyraz swym postępowaniem oraz walką „przeciw rządcom świata tych ciemności, przeciw złym duchom" (Ef 6,12), także przez formy życia świeckiego.

Tak jak sakramenty Nowego Zakonu, z których pokarm swój czerpie życie i apostolstwo wiernych, typicznie zapowiadają i wyobrażają nowe niebo i nową ziemię (por. Ap 21,1), tak ludzie świeccy stają się potężnymi głosicielami wiary w rzeczy, których się spodziewają (por. Hbr 11,1), jeżeli z życiem z wiary niezachwianie łączą wyznawanie wiary. Ta ewangelizacja, to znaczy głoszenie Chrystusa dokonywane zarówno świadectwem życia, jak i słowem, nabiera swoistego charakteru i szczególnej skuteczności przez to, że dokonuje się w zwykłych warunkach właściwych światu. [...] (*KK* 35)

Misja prorocka ochrzczonych we współczesnej Europie

Europa potrzebuje wiarygodnych *ewangelizatorów*, w których życiu, zjednoczonym z krzyżem i zmartwychwstaniem Chrystusa, *zajaśnieje piękno Ewangelii*. Takich ewangelizatorów trzeba *odpowiednio uformować*. Dziś bardziej niż kiedykolwiek konieczne jest, aby każdy chrześcijanin miał *świadomość misyjną*, począwszy od biskupów, prezbiterów, diakonów, osób konsekrowanych, katechetów i nauczycieli

Czytamy stary testament.indd 253 2007-09-07 12:28:07

religii: każdy ochrzczony, jako świadek Chrystusa, winien zdobyć formację odpowiednią do swego stanu, nie tylko dlatego, by uchronić wiarę przed oziębnięciem z braku troski w nieprzychylnym środowisku, jakim jest świat, ale również po to, by wesprzeć i pobudzić ewangelizacyjne świadectwo.

Człowiek współczesny chętniej słucha świadków aniżeli nauczycieli; a jeśli słucha nauczycieli, to dlatego, że są świadkami. Decydujące są zatem obecność i znaki *świętości: jest ona istotnym warunkiem wstępnym autentycznej ewangelizacj*i, zdolnej przywrócić nadzieję. Potrzeba wyrazistych osobistych i wspólnotowych świadectw nowego życia w Chrystusie. Nie wystarcza bowiem przekazywać prawdę i łaskę przez głoszenie Słowa i sprawowanie sakramentów; konieczne jest, by były one przyjmowane i przeżywane w każdej konkretnej sytuacji, w sposobie życia chrześcijan i wspólnot kościelnych. Jest to jedno z największych wyzwań, jakie stają przed Kościołem w Europie na początku nowego tysiąclecia. (*EccE* 49)

Dzisiejsza sytuacja kulturowa i religijna Europy wymaga obecności katolików dojrzałych w wierze i wspólnot chrześcijańskich misyjnych, które będą dawały świadectwo miłości Boga do wszystkich ludzi. Głoszenie Ewangelii nadziei ma zatem *pobudzać do przechodzenia* od wiary podtrzymywanej społeczną tradycją, choć jest ona godna szacunku, *do wiary bardziej osobistej i dojrzałej*, oświeconej i płynącej z przekonania.

Chrześcijanie są zatem wezwani do takiej wiary, która pozwoliłaby im krytycznie konfrontować się ze współczesną kulturą i oprzeć się jej pokusom; skutecznie oddziaływać na środowiska kulturalne, gospodarcze, społeczne i polityczne; ukazywać, że komunia między członkami Kościoła katolickiego i z innymi chrześcijanami jest silniejsza od wszelkich więzi etnicznych; z radością przekazywać wiarę nowym pokoleniom; budować kulturę chrześcijańską, zdolną ewangelizować najszerzej pojętą kulturę, w której żyjemy. (*EccE* 50)

W tym samym ujęciu trzeba również podkreślić *ważne zadanie teologii*. Istnieje bowiem głęboka, nierozerwalna więź między ewangelizacją a refleksją teologiczną, gdyż ta ostatnia – jako nauka posiadająca własny status i własną metodologię – żyje wiarą Kościoła i jest na służbie jego misji. Rodzi się z wiary i jest powołana do tego, by ją interpretować, zachowując jej niezbywalną więź ze wspólnotą chrześcijańską we wszystkich jej wyrazach; służąc rozwojowi duchowemu wszystkich wiernych, wdraża ich do coraz głębszego rozumienia przesłania Chrystusa. [...] (*EccE* 52)

Czytamy stary testament.indd 254 2007-09-07 12:28:07

Sposoby udziału w charyzmacie prorockim

Prorokowanie było istotnym charyzmatem w życiu ludu Bożego w Starym Przymierzu. Panuje powszechne przekonanie, że w nowym ludzie Bożym nie ma proroków. We wczesnym Kościele istniał z pewnością charyzmat prorokowania jako jeden z najważniejszych w jego kształtowaniu się (por. 1 Kor 4,3; 13,8; Dz 11,27n.). Gdyby dzisiaj charyzmat ten zanikł, Kościół współczesny znajdowałby się na niższym szczeblu nie tylko wobec Kościoła wczesnego, ale nawet wobec wspólnoty Starego Testamentu. [...]

Proroctwo Jl 3,1-2 już się spełniło, jak wszystkie te, które odnoszą się do czasów ostatecznych. Urzeczywistniło się w dzień Pięćdziesiątnicy (por. Dz 2,14-21). Teraz wszyscy chrześcijanie są „prorokami", ponieważ na wszystkich wylany został Duch Boga, który czyni ich zdolnymi do tego, by byli Jego świadkami, przekazicielami Jego słowa, głosicielami Jego postępowania z grzesznikami. Dzięki temu Duchowi mogą interpretować, odkrywać i przekazywać innym znaczenie faktów, wśród których żyją w każdym momencie swojego życia i historii. [...]

Bóg rozdaje swego Ducha, kiedy chce i komu chce. Jest On obecny wśród zwykłego ludu i wśród tych, którzy zostali zobowiązani do czuwania dla dobra innych, którzy zostali ustanowieni z woli Boga przełożonymi Jego ludu. Słowo Boże nie jest związane. Ale z woli Chrystusa, w aktualnej strukturze Jego pielgrzymującego ludu, tymi, którzy oceniają autentyczność charyzmatu, są ludzie ustanowieni przez Boga do kierowania Jego trzodą. Nie mają oni władzy nad Duchem Bożym. Mają natomiast misję – i tym służą ludowi im powierzonemu – rozpoznawania słowa Bożego w Kościele. I kiedy im się to uda, mają obowiązek okazać mu posłuszeństwo jako aktualnej wskazówce Boga w kierowaniu jego ludem (por. *KK* 12).

L.R. Moran, *Chrystus w historii zbawienia*, s. 145-146 (fragmenty)

Charyzmat proroctwa a powołanie prorockie

Gdy mówię o charyzmacie proroctwa, chcę je odróżnić z jednej strony od „udziału w proroczej funkcji Chrystusa", którą, jak poucza *Vaticanum* II, posiada cały Lud Boży, a z drugiej strony – od powołania prorockiego, to znaczy wezwania do bycia prorokiem. Z pewnością powołanie prorockie zawiera w sobie charyzmat proroctwa, ale – jak zobaczymy – nie każdy, kto otrzymuje charyzmat prorokowania, jest wezwany przez Boga, by być prorokiem. [...]

Św. Paweł zgodziłby się, że wszyscy chrześcijanie są wezwani do świadczenia o swojej wierze słowem i czynem, a przez to do udziału

Czytamy stary testament.indd 255 2007-09-07 12:28:07

w funkcji prorockiej Chrystusa. Ale z drugiej strony, Paweł mówi o proroctwie jako o jednym z charyzmatów, to jest jako o jednej z tych łask, które zostają rozdzielone pomiędzy członki Ciała Chrystusa tak, że każdy otrzymuje inne. Dla św. Pawła charyzmat proroctwa jest darem, którego powinni pragnąć wszyscy chrześcijanie (por. 1 Kor 14,1), ale w którym nie wszyscy mają udział przez sam fakt, że są chrześcijanami.

Z tego wynika, że gdy mówimy, iż wszyscy chrześcijanie mają udział w funkcji prorockiej, mówimy o proroctwie jako o świadczeniu o wierze. Jest to poprawne użycie tego terminu. Nie to jednak mamy na myśli, gdy mówimy o charyzmacie proroctwa, który jako „specjalnie dana łaska" jest dany nie wszystkim, lecz tylko niektórym dla budowania całego Ciała.

Powiedziałem również, że charyzmatu proroctwa nie należy identyfikować z powołaniem na proroka, gdyż ktoś może chwilowo otrzymać charyzmat proroctwa bez powołania na proroka. Rozróżnienie to wynika ze sposobu, w jaki Pismo Święte mówi o prorokach i prorokowaniu.

F.A. Sullivan, *Charyzmaty i Odnowa charyzmatyczna*, s. 78-79 (fragmenty)

Czytamy stary testament.indd 256 2007-09-07 12:28:07

43. Reinterpretacja historii Izraela w Księdze Amosa

Cel

- ustalenie funkcji motywu Wyjścia w przepowiadaniu Amosa
- pytanie o miejsce *exodusu* w teologii biblijnej

Lektura

L. Ryken – J.C. Wilhoit – T. Longman III, *Wyjście, drugie wyjście*, w: *Słownik symboliki biblijnej* (PSB), red. nauk. wyd. pol. W. Chrostowski, Wydawnictwo Vocatio, Warszawa 2003, s. 1127-1129

Literatura dla zainteresowanych

G. Witaszek, *Amos. Prorok sprawiedliwości społecznej*, Wydawnictwo KUL, Lublin 1996, s. 238-240

Problematyka spotkania

Czytając Księgę Amosa, można odnieść wrażenie, że jego przepowiadanie sprowadzało się prawie wyłączenie do krytyki społecznej i kultowej. Wielu biblistów twierdzi przy tym, że tego typu wystąpienia były wynikiem przede wszystkim wrażliwości społecznej proroka, a nie pochodną refleksji nad Prawem, przymierzem czy innymi instytucjami religijnymi, które kształtowałyby jego spojrzenie na życie narodu.

Proponowane spotkanie zwraca uwagę na wybrane teksty Księgi Amosa, w których prorok wykorzystuje pewne aksjomaty religijne Izraela. Na ich podstawie można sądzić, że podstawą teologiczną przepowiadania Amosa były różne motywy Wyjścia i stworzenia, które otrzymały u niego nową wykładnię i funkcję.

Przebieg spotkania

1. Rola *exodusu* w historii Izraela

Po zapoznaniu się z artykułem „Wyjście, drugie wyjście" spróbuj określić przyczyny, dla których motyw Wyjścia jest tak ważny dla teologii biblijnej.

2. Motyw Wyjścia w Księdze Amosa

Poniższe fragmenty Amosa przywołują różne motywy Wyjścia: **2,9-12; 3,1-2; 4,6-12; 5,18-20.25-26; 9,1-4.7.14-15**. Konfrontując je z motywami Wyjścia wskazanymi w artykule ze *Słownika symboliki biblijnej*, wskaż, które elementy zostały wykorzystane przez Amosa. Czy można dostrzec jakąś logikę stojącą za wyborem przez proroka właśnie tych tematów?

Czytamy stary testament.indd 257 2007-09-07 12:28:07

3. Wizja drugiego *exodusu* w Księdze Amosa

Hasło „Wyjście, drugie wyjście" nie wspomina żadnego tekstu Amosa. Można przypuszczać, że ma to związek z negatywną oceną *exodusu* przez proroka. W czym zawiera się krytyczne spojrzenie Amosa na wydarzenie Wyjścia? Porównaj swoje obserwacje z fragmentem hasła zatytułowanym „Znaczenie metaforyczne" i wskaż te elementy motywu Wyjścia, które zostały przekształcone przez proroka.

4. Funkcja motywu Wyjścia w Księdze Amosa

Niektórzy komentatorzy mówią o „parodii historii" Izraela w Księdze Amosa. Czy zgodziłbyś się z tą tezą? Jaki cel przyświecał „odwracaniu" przez proroka ustalonych w narodzie wybranym tamtego czasu schematów myślenia o jego własnej historii?

Biblijna teologia Wyjścia

Motyw Wyjścia (inny niż w Księdze Wyjścia) stanowi jeden z jednoczących obrazów Biblii. Historyczne wyjście Izraela z Egiptu jest tematem narracji czterech ostatnich ksiąg Pięcioksięgu, które z tego powodu są najbogatszym źródłem odwołań dla autorów ST. Motyw ten stanowi podsumowanie obrazu odkupienia w ST. WNT dosłowne wybawienie narodu nabiera znaczenia metaforycznego i znajduje swe spełnienie w przebłaganiu dokonanym przez Chrystusa. Podstawowe znaczenie obrazu Wyjścia dostrzec można w jego znaczeniu metaforycznym: Wyjście było zbawienną w skutkach wędrówką, wiodącą od niewoli do wolności i spełnienia (Ziemia Obiecana). [...]

Ze słów Mojżesza wynika, że Wyjście było serią niezwykłych wydarzeń, które stanowią klucz do zrozumienia całego Pięcioksięgu. Wybawienie, którego Bóg dokonał przez wydarzenia Wyjścia, zapoczątkowało spisywanie Pisma Świętego. Chociaż Księga Rodzaju opowiada o wydarzeniach poprzedzających Wyjście, to pięć pierwszych ksiąg Biblii ma źródło w scenach związanych z wyjściem z Egiptu.

Żaden inny motyw ST nie ma równie istotnego znaczenia. Żadne inne wydarzenie nie odgrywa równie doniosłej roli w obydwu Testamentach. Koncepcje wybawienia i przebłagania, Boga mieszkającego ze swoim ludem, Pana wybierającego sobie lud na własność i wiele innych tematów czerpie z tych wydarzeń. [...]

Czytamy stary testament.indd 258 2007-09-07 12:28:07

Elementy Wyjścia

W celu przeanalizowania symbolicznego znaczenia Wyjścia należy odpowiedzieć na trzy pytania: (1) Jakie zdarzenie historyczne kończy ów ciąg wydarzeń? Przekroczenie Morza Czerwonego? Dotarcie do góry Synaj? Zakończenie budowy przybytku? Pierwsza, zakończona niepowodzeniem, próba podboju Kanaanu? Koniec trwającej czterdzieści lat wędrówki po pustyni? Przekroczenie Jordanu i wejście do Ziemi Obiecanej? Uwieńczony powodzeniem podbój Kanaanu przez pokolenie Jozuego? Dokończenie podboju przez kolejne pokolenia? (2) Po wyznaczeniu końcowego wydarzenia Wyjścia pojawia się pytanie: Jakie są podrzędne wątki szerszej opowieści, które później nabrały znaczenia symbolicznego? (3) Jakie jest znaczenie różnorodnych motywów?

Na podstawie Joz 4,19-24; Ps 114 i zakończenia Pięcioksięgu (gdy Izrael jest gotowy do zajęcia Ziemi Obiecanej) można powiedzieć, że Wyjście obejmuje wszystkie wydarzenia od niewoli w Egipcie po gotowość do przekroczenia Jordanu po czterdziestu latach wędrówki przez pustynię. Oczywiście, nadal uzasadnione jest uznanie pustyni za wątek podrzędny, który pojawia się w szerszym kontekście. Jednak wybawienie i wędrówka są ze sobą tak ściśle związane, że najlepiej omawiać je łącznie. Wątek podboju można uznać za odrębny, chociaż stanowiący kontynuację Wyjścia.

Wątki językowe

Po ustaleniu granicy wydarzeń Wyjścia, wielkim wyzwaniem jest ustalenie głównych wątków podrzędnych, które pełnią funkcję motywów wiodących. Wydaje się, że następujące obrazy podrzędne pełnią w Biblii rolę motywów wiodących, nawiązujących do Wyjścia: przybytek, ołtarz, pustynia, wędrówka, czterdzieści lat, góra Boża, ciemny obłok, słup ognia lub obłoku, Mocarz Wojny, ramię lub ręka Pana, przewodzenie, pasienie, noszenie, droga przez pustynię, ucisk, wybawienie z ucisku, rozdzielenie wód, plagi, sądy, cuda, potężne dzieła, Pascha, ocalenie pierworodnych, uczta (Wj 24), skała na pustyni, woda ze skały, manna, wznoszenie się na skrzydłach orła, teofania, pośrednik, głos Boży, przymierze oraz obrazy związane z Prawem i jego nadaniem.

Co więcej, język historycznych fragmentów Pięcioksięgu opisujących Wyjście, jak też wątków biblijnych zastosowany przez późniejszych autorów rozmyślających o wydarzeniach Wyjścia, może znacznie się różnić. Na przykład prorok Izajasz często wspominał drogę przez pustynię, natomiast w relacjach historycznych nie pojawia się motyw drogi. Pewne wątki są tak ściśle splecione z Wyjściem, że rodzi się pytanie, czy samo ich pojawienie się nie wskazuje na refleksję nad tamtymi

Czytamy stary testament.indd 259 2007-09-07 12:28:07

wydarzeniami. Na przykład, czy wszystkie wzmianki na temat Mocarza Wojny wskazują na obecność motywu Wyjścia?

Jednym z obrazów sygnalizujących pojawienie się motywu Wyjścia jest ręka i ramię Pana. Zwrot: „wyciągniętą ręką i mocnym ramieniem" stał się w ST niemal przysłowiem oznaczającym moc okazaną przez Boga podczas Wyjścia. Chociaż zwrot ten w sensie dosłownym odnosi się zwykle do samego Wyjścia, w różnych księgach prorockich i poetyckich obraz Bożej ręki i ramienia przywołuje wyobrażenie mocy Bożej w nowych sytuacjach wymagających wybawienia (np. Iz 52,10).

Znaczenia metaforyczne

Głównym celem Wyjścia było wybawienie lub zbawienie. Z tego powodu Wyjście stało się podstawą lub argumentem przemawiającym za posłuszeństwem Izraela, jego tożsamością i wiarą. Jeśli chodzi o posłuszeństwo, Wyjście stanowi wyjaśnienie Bożego wezwania Izraela do wejścia z Nim w związek przymierza (Wj 20,2; Pwt 5,6); jest też podstawą szacunku, jaki Izrael ma okazywać przybyszom, niewolnikom i obcym (Pwt 15,12-18). Jeśli chodzi o tożsamość, Wyjście jest wydarzeniem, w którym Bóg uczynił Izrael swoim ludem (Wj 19,5), królewskim kapłaństwem (Wj 19,6), narodem wyzwolonym spod dominacji innych państw. W kwestii wiary Wyjście stanowi dowód ufności w moc, panowanie, sprawiedliwość i miłość Boga. Bóg może wybawić z wielką mocą (Pwt 4,32-35), występuje w obronie uciskanych (Pwt 10,12-22), kieruje się miłością (Pwt 7,7-8). Po motyw Wyjścia sięgali też prorocy i poeci, którzy pragnęli wyrazić znaczenie pierwotnego wydarzenia, posłuszeństwa, tożsamości lub wiary. Na przykład prorok Izajasz posłużył się obrazami Wyjścia, by zachęcić słuchaczy do nadziei i wiary w to, że Bóg zapoczątkuje drugie Wyjście i sprowadzi Izraelitów z wygnania dzięki takim samym cudownym dziełom, jakich dokonał podczas wyjścia z Egiptu (Iz 40,1-11). [...]

L. Ryken – J.C. Wilhoit – T. Longman III, *Wyjście, drugie wyjście*, s. 1127-1129 (fragmenty)

Czytamy stary testament.indd 260 2007-09-07 12:28:07

44. Namiętna miłość Boga w doświadczeniu Ozeasza

Cel

- analiza metafory małżeńskiej w Oz 1–3
- przybliżenie bogactwa semantycznego kryjącego się w terminie „Boże miłosierdzie"
- próba wskazania aktualności Księgi Ozeasza

Lektura

Jan Paweł II, Encyklika *Dives in misericordia*, Rzym 1980, nr 4

Lektura dla zainteresowanych

W. Pikor, *„Albowiem Bogiem jestem, nie człowiekiem" (Oz 11,9). Miłosierdzie jako objawienie „inności" Boga w świetle proroctwa Ozeasza*, w: *„Dobrze. Sługo dobry..." (Mt 25,21)*, Fs. H. Ordon (StBib 9), Wydawnictwo Jedność, Kielce 2005, s. 105-125

Problematyka spotkania

Specyficznym rysem miłości Boga jest miłosierdzie. W Bogu objawia się ono jako „fil-antropia" (por. Tt 3,4), to znaczy jako miłość, która zwraca się ku człowiekowi i ogarnia to wszystko, co składa się na jego człowieczeństwo (*DM* 2). Nie jest to tylko przymiot Boga czy pojęcie definiujące Jego osobę. Miłosierdzie bowiem stanowi „treść obcowania Boga z człowiekiem, treść dialogu, jaki z nim prowadzi" (*DM* 2). Ten dialog sięga swoim początkiem Starego Testamentu. Godną polecenia jest lektura Księgi Ozeasza, proroka nazywanego „protoewangelistą Bożej miłości"[80]. Jego proroctwo zapisuje nie tylko ludzkie doświadczenie Bożego miłosierdzia. Przede wszystkim mówi o tym, jak Bóg przeżywa w sobie tajemnicę swojej miłości do człowieka. Tekst Ozeasza przynosi rzadką okazję zanurzenia się w sercu Boga, w którym rodzą się przeciwstawne sobie uczucia, owoc napięcia między sprawiedliwością i miłosierdziem. Zwycięża ostatecznie miłosierdzie, gdyż „Bogiem jestem, a nie człowiekiem" – tak tłumaczy siebie sam Jahwe (Oz 11,9). To jednak nie przekreśla Jego sprawiedliwości.

[80] J. Kudasiewicz, *Ojciec o matczynym sercu – Bóg w Księgach prorockich*, w: *Żywe jest Słowo Boże*, Fs. B. Wodecki, Wydawnictwo Vocatio, Warszawa 2001, s. 159.

Czytamy stary testament.indd 261 2007-09-07 12:28:08

Przebieg spotkania

1. Metafora małżeńska w Oz 1–3

Przy lekturze tego tekstu szukaj odpowiedzi na postawione niżej pytania:
a) Z kim jest identyfikowana „małżonka" Boga?
b) Jak zostaje przedstawiona miłość „początkowa" Boga do Izraela?
c) W czym wyraża się niewierność Izraela?
d) Jaka jest odpowiedź Boga na niewierność Izraela?

2. Wieloaspektowość miłości Boga do człowieka

Starotestamentalną wizję Bożego miłosierdzia przybliża czwarty rozdział encykliki Jana Pawła II *Dives in misericordia*. Zwróć uwagę na następujące problemy:

a) Dlaczego przymierze synajskie stanowi dla Izraela podstawowe doświadczenie Bożego miłosierdzia?

b) Papież pisze, że „miłosierdzie nie należy tylko do pojęcia Boga, ale jest [...] treścią obcowania Izraela z Bogiem, treścią dialogu, jaki z Nim prowadzi". W czym wyraża się owa postawa dialogiczna Boga i Izraela?

c) Zdaniem Ojca Świętego terminy hebrajskie używane na określenie miłosierdzia Bożego nie mają charakteru czysto teoretycznego. W jakim sensie są zatem konkretne?

d) W jakiej relacji pozostają w Bogu sprawiedliwość i miłosierdzie?

3. Aktualizacja

a) Jakie zastosowanie mogłyby znaleźć analizowane teksty we współczesnym przepowiadaniu wobec świata, w którym nie zawsze ceni się wierność małżeńską?

b) Czy można znaleźć w nich jakieś wskazówki dla osób, które – mimo zdrady małżeńskiej ze strony męża lub żony – pragną odbudować swoje życie małżeńskie?

Objawienie Bożego miłosierdzia w Starym Testamencie

[...]

Izrael był ludem Przymierza z Bogiem, któremu to Przymierzu niejednokrotnie bywał niewierny. Kiedy budziła się świadomość tej niewierności – a w ciągu dziejów Izraela nie brakło proroków i mężów, którzy świadomość taką budzili – wówczas odwoływano się do miłosierdzia. Znajdujemy na to ogromnie wiele dowodów w Księgach Stare-

Czytamy stary testament.indd 262 2007-09-07 12:28:08

go Testamentu. Z ważniejszych wydarzeń i tekstów biblijnych można tu przytoczyć początek epoki Sędziów (por. Sdz 3,7-9), modlitwę Salomona z okazji poświęcenia Świątyni (por. 1 Krl 8,22-53), prośbę proroka Micheasza o przebaczenie (por. Mi 7,18-20), Izajaszowe orędzie pocieszenia (por. Iz 1,18; 51,4-16), modlitwę wygnańców (por. Ba 2,11–3,8), odnowę Przymierza po powrocie z wygnania (por. Ne 9). Znamienne jest, że mowy prorockie owo miłosierdzie, do którego odwołują się ze względu na grzechy ludu, wiążą niejednokrotnie z wyrazistym obrazem miłości ze strony Boga. Bóg miłuje Izraela miłością szczególnego wybrania, podobną do miłości oblubieńca (por. np. Oz 2,21-25; Iz 54,6-8) i dlatego przebaczy mu winy, przebaczy nawet zdrady i niewierności. Jeśli spotka się z pokutą, z prawdziwym nawróceniem, przywróci swój lud z powrotem do łaski (por. Jr 31,20; Ez 39,25-29). W mowach proroków miłosierdzie oznacza szczególnie potęgę miłości, która jest większa niż grzech i niewierność ludu wybranego. [...]

U źródeł tego wielorakiego przekonania wspólnotowego i indywidualnego potwierdzonego w całym Starym Testamencie na przestrzeni stuleci, leży podstawowe doświadczenie ludu wybranego, przeżyte w epoce wyjścia. Bóg widział nędzę swojego ludu w niewoli, słyszał jego wołanie, poznał jego udrękę i postanowił go uwolnić (por. Wj 3,7 nn). W tym akcie wyzwolenia dokonanym przez Boga Prorok umiał dostrzec Jego miłość i współczucie (por. Iz 63,9). I tu właśnie zakorzenia się ufność całego ludu i każdego spośród jego członków w miłosierdzie Boże, którego można wzywać we wszystkich dramatycznych okolicznościach. Łączy się z tym fakt, że nędzą człowieka jest także jego grzech. Lud Starego Przymierza poznał tę nędzę już od czasu wyjścia, gdy uczynił posąg cielca ze złota. Nad tym aktem zerwania Przymierza zatriumfował sam Bóg, kiedy w sposób uroczysty przedstawił się Mojżeszowi jako „Bóg miłosierny, litościwy, cierpliwy, bogaty w łaskę i wierność" (Wj 34,6). W tym właśnie centralnym objawieniu cały lud wybrany i każdy człowiek, który go stanowi, znajdzie zawsze po każdej przewinie siłę i motywy zwrócenia się do Boga, aby przypomnieć Mu to, co On sam objawił o sobie samym (por. Lb 14,18; 2 Krn 30,9; Ne 9,17; Ps 86[85],15; Mdr 15,1; Syr 2,11; Hi 2,13) i aby prosić Go o przebaczenie.

Tak więc Bóg objawił swoje miłosierdzie w czynach i słowach już od zarania istnienia tego ludu, który sobie wybrał, a lud ten na przestrzeni swojej historii nieustannie zawierzał się swemu Bogu miłosierdzia zarówno w nieszczęściach, jak i w akcie uświadomienia sobie własnego grzechu. [...]

Miłosierdzie, jak z tego widać, nie tylko należy do pojęcia Boga, ale jest treścią życia całego Izraela i poszczególnych jego synów i córek, jest

Czytamy stary testament.indd 263 2007-09-07 12:28:08

treścią obcowania z ich Bogiem, treścią dialogu, jaki z Nim prowadzą. W tej nade wszystko postaci znalazło ono swój wyraz w poszczególnych Księgach Starego Testamentu, a jest to wyraz bardzo bogaty. Trudno może w tych Księgach szukać czysto teoretycznej odpowiedzi na pytanie: czym jest miłosierdzie samo w sobie; przecież już samo używane w tych Księgach słownictwo może nam powiedzieć wiele na ten temat[81].

Przy pomocy takich to wyrażeń, zróżnicowanych w swojej szczegółowej treści, ale zbliżających się jak gdyby od różnych stron do jednej treści podstawowej, aby wyrazić jej transcendentne bogactwo, a równocześnie na różne sposoby przybliżyć je człowiekowi, Stary Testament głosi miłosierdzie Boga. Ludziom pogrążonym w niedoli, a nade wszystko obciążonym grzechem – oraz całemu Izraelowi, który pozostawał w Przymierzu z Bogiem – każe odwoływać się do tego miłosierdzia, pozwala na nie liczyć, przywodzi je na pamięć w czasach upadku i zwątpienia. Z kolei zaś dziękuje za nie i sławi je wówczas, gdy objawiło się i dopełniło bądź to w życiu całego ludu, bądź poszczególnej jednostki.

W ten sposób miłosierdzie jest poniekąd przeciwstawione sprawiedliwości Bożej, okazuje się zaś nie tylko w tylu wypadkach potężniejsze od niej, ale także głębsze. Już Stary Testament uczy, że aczkolwiek sprawiedliwość jest prawdziwą cnotą u człowieka, u Boga zaś oznacza transcendentną Jego doskonałość, to jednak miłość jest od niej „większa". Jest większa w tym znaczeniu, że jest pierwsza i bardziej podstawowa. Miłość niejako warunkuje sprawiedliwość, a sprawiedliwość ostatecznie służy miłości. Ów prymat, pierwszeństwo miłości w stosunku do sprawiedliwości (co

[81] Na określenie miłosierdzia teksty Ksiąg Starego Testamentu używają nade wszystko dwóch wyrażeń, z których każde posiada nieco inne zabarwienie treściowe. Wyraz *hesed* wskazuje na swoistą postawę „dobroci". Jeśli taka postawa cechuje dwie osoby, wówczas one nie tylko obdarzają się życzliwością, ale są sobie wierne na zasadzie wewnętrznego zobowiązania, a więc także – każda z nich – na zasadzie wierności sobie samej. Jeśli *hesed* oznacza także „łaskę" czy „miłość", to właśnie w oparciu o taką wierność. Nie zmienia tego okoliczność, iż samo zobowiązanie, o jakie chodzi, miewa charakter nie tylko moralny, ale i prawny. Kiedy wyrażenie *hesed* Stary Testament odnosi do Boga, bierze zawsze pod uwagę Przymierze, które On zawarł z Izraelem. Przymierze to od strony Boga było darem i łaską dla Izraela. Jednakże w konsekwencji zawarcia Przymierza Bóg zobowiązywał się do jego wypełniania: w ten sposób *hesed* nabierał poniekąd treści prawnej. Obowiązek prawny ze strony Boga ustawał wówczas, gdy Izrael łamał zawarte z Nim Przymierze, gdy nie dotrzymywał jego warunków. Ale właśnie wtedy *hesed*, przestając być zobowiązaniem prawnym, odsłaniał swoje głębsze oblicze: okazywał się tym, czym był od początku, to znaczy obdarowującą miłością potężniejszą niż zdrada i łaską mocniejszą niż grzech.

Owa wierność wobec „niegodnej córki Mego ludu" (por. Lm 4,3.6) jest ostatecznie ze strony Boga wiernością sobie samemu. Wynika to jasno przede wszystkim z częstego używania wyrażenia *hesed we'emet* (= łaska i wierność), które można by uważać za swego rodzaju „hendiadys" (por. np. Wj 34,6; 2 Sm 2,6; 15,20; Ps 25[24],10; 40 [39],11n; 85[84],11; 138[137],2; Mi 7,20). „Nie z waszego powodu to czynię, Domu Izraela, ale dla świętego Imienia Mojego..." (Ez 36,22). I dlatego też Izrael,

Czytamy stary testament.indd 264 2007-09-07 12:28:08

jest rysem znamiennym całego Objawienia), ujawnia się właśnie poprzez miłosierdzie. Było to do tego stopnia oczywiste dla Psalmistów i Proroków, że sam termin sprawiedliwość oznacza u nich zbawienie dokonane przez Boga i Jego miłosierdzie (por. Ps 40[39],11; 98[97],2n.; Iz 45,21; 51,5.8; 56,1). Miłosierdzie różni się od sprawiedliwości, a jednak jej się nie sprzeciwia, skoro założymy w dziejach człowieka – tak jak to czyni już Stary Testament – obecność Boga, który związał się już jako Stwórca szczególną miłością ze swoim stworzeniem. Do natury zaś miłości należy to, że nie może ona nienawidzić i pragnąć zła tego, kogo raz sobą obdarzyła: *Nihil odisti eorum que fecisti* – „niczym się nie brzydzisz, co uczyniłeś" (Mdr 11,24). Te słowa wskazują na najgłębszą podstawę stosunku pomiędzy sprawiedliwością a miłosierdziem w Bogu, w Jego stosunku do człowieka i do świata. One mówią, iż życiodajnych korzeni oraz najgłębszych racji tego stosunku musimy szukać u „początku", w samej tajemnicy stworzenia. One też – już w kontekście Starego Przymierza – zapowiadają pełne objawienie Boga, który „jest miłością" (J 4,16). [...]

Jan Paweł II, *Dives in Misericordia*, nr 4 (fragmenty)

choć ma na sumieniu łamanie Przymierza, a więc nie może mieć pretensji do *hesed* Boga na zasadzie sprawiedliwości (prawnej), może jednak i powinien nadal ufać i spodziewać się go, gdyż Bóg Przymierza jest naprawdę „odpowiedzialny za swą miłość". Owocem tej miłości jest przebaczenie i przywrócenie do łaski, odbudowanie wewnętrznego Przymierza.

Drugie z wyrażeń, które w słownictwie Starego Testamentu służy dla określenia miłosierdzia to *rahamim*. Posiada ono inne niż *hesed* zabarwienie. O ile bowiem to poprzednie uwydatnia cechy wierności samemu sobie i „odpowiedzialności za własną miłość" (a więc cechy jak gdyby męskie), o tyle *rahamim* już w swym źródłosłowie wskazuje na miłość matczyną (*rehem* = łono matczyne). Z tej najgłębszej, pierwotnej bliskości, łączności i więzi, jaka łączy matkę z dzieckiem, wynika szczególny do tegoż dziecka stosunek, szczególna miłość. Można o niej powiedzieć, że jest całkowicie darmo dana, nie zasłużona, że w tej postaci stanowi ona jakąś wewnętrzną konieczność: przymus serca. Jest to jakby „kobieca" odmiana owej męskiej wierności sobie samemu, o jakiej mówi *hesed*. Na tym podłożu psychologicznym *rahamim* rodzi całą skalę uczuć, a wśród nich dobroć i tkliwość, cierpliwość i wyrozumiałość, czyli gotowość przebaczania.

Takie też cechy Stary Testament przypisuje Bogu, ilekroć, mówiąc o Nim, posługuje się tym wyrażeniem *rahamim*. Czytamy u Izajasza: „Czyż może niewiasta zapomnieć o swym niemowlęciu, ta, która kocha syna swego łona? A nawet gdyby ona zapomniała, Ja nie zapomnę o tobie!" (Iz 49,15). Ta miłość, wierna i niepokonalna dzięki tajemniczej mocy macierzyństwa, wyraża się w pismach starotestamentalnych na różne sposoby, zarówno w ratowaniu od niebezpieczeństw zwłaszcza od wrogów, jak też w przebaczaniu grzechów – i to zarówno poszczególnych jednostek, jak całego Izraela – a wreszcie w gotowości spełniania obietnicy i nadziei (eschatologicznych), i to pomimo ludzkiej niewierności. Jak czytamy u Ozeasza: „uleczę ich niewierność i umiłuję z serca" (Oz 14,5).

W słownictwie Starego Testamentu znajdujemy jeszcze inne wyrażenia, w różny sposób związane z tą samą treścią zasadniczą, jednakże te dwa zasługują na szczególną uwagę. Jasno uwydatnia się ich pierwotny rys antropomorficzny: autorzy ukazując miłosierdzie Boże posługują się takimi wyrażeniami, które odpowiadają świadomości i doświadczeniom współczesnego im człowieka. [...]

Czytamy stary testament.indd 265 2007-09-07 12:28:08

45. W kierunku lektury egzystencjalnej Biblii

Cel

- ukazanie wartości symbolicznej języka biblijnego
- uświadomienie sobie potrzeby lektury egzystencjalnej Biblii
- próba lektury egzystencjalnej Oz 11,1-9

Lektura

J. Tischner, *Hermeneutyka. Zagadnienie języka i zagadnienie interpretacji dzieł językowych*, „W drodze" 8 (1980), nr 9, s. 23-30

Lektura dla zainteresowanych

K. Bardski, *Słowo oczyma Gołębicy. Metodologia symboliczno-alegorycznej interpretacji Biblii oraz jej teologiczne i duszpasterskie zastosowanie* (WST.RN 3), Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej, Warszawa 2007, s. 57-71

Problematyka i przebieg spotkania

Wiele mówi się o metodach czytania Pisma Świętego. Metoda pozostaje jednak wtórna wobec celu, jaki jest jej wyznaczany: zrozumieć Boże słowo. Co znaczy „zrozumieć"? Wyjaśnić, zinterpretować, wyłożyć, skomentować... Cokolwiek by nie podłożyć pod tę rzeczywistość, będzie ona tak długo obojętna, abstrakcyjna i akademicka, jak długo nie otworzy się na życie człowieka, do którego słowo Boga jest adresowane. Potrzeba lektury/interpretacji egzystencjalnej Biblii. Dla niej najważniejszy jest język, który mówi człowieka, o człowieku, do człowieka. Jak wejść w język Biblii, jak go zrozumieć, jak go uczynić swoim?

Polecenie

Po zapoznaniu się z fragmentami artykułu ks. prof. Józefa Tischnera, *Hermeneutyka,* ustosunkuj się wobec następujących kwestii:

Co jest specyfiką języka religijnego/biblijnego?

Dlaczego potrzeba w mówieniu o ludzkim życiu języka symbolicznego?

Paul Ricoeur mówi o konieczności „zawierzenia się językowi religii, by go zrozumieć". Jak odczytać tę propozycję?

Ks. Tischner podaje trzy zasady hermeneutyczne. Posłużmy się nimi dla sformułowania pewnych sugestii dla lektury egzystencjalnej Biblii:

a) Jaką rolę w lekturze egzystencjalnej może odgrywać przedrozumienie egzystencjalne tekstu?

b) „Część rozumiana przez całość" – w świetle tej zasady, w jakim kierunku miałaby iść lektura egzystencjalna Biblii?

Czytamy stary testament.indd 266 2007-09-07 12:28:08

c) „Uchwycić coś jako coś" – w jaki sposób zmiana kontekstu może przyczynić się do odczytania symbolu?

A na koniec propozycja lektury fragmentu Księgi Ozeasza, gdzie pojawia się metafora rodzicielska odniesiona do osoby Boga (11,1-9). W interpretacji tego tekstu wykorzystaj trzy zasady hermeneutyczne sformułowane przez ks. Tischnera.

Klucz hermeneutyczny do języka symbolicznego

[...]

Walor symboliczny języka religijnego

Język religijny, biblijny jest językiem swoistym. Otóż, jak za innymi badaczami języka religijnego zauważa Paul Ricoeur, język religijny tym się odznacza, że jest językiem symbolicznym. Powiedzmy od razu: nie cały język religijny jest językiem symbolicznym, ale rdzeń owego języka, jego trzon, jego zasadnicza część jest językiem religijnego symbolu. Pełno tam rozmaitych znaczeń symbolicznych: Adam, Ewa, pojawiający się w raju wąż, znamię wyciśnięte na Kainie, potop, miedziany wąż na pustyni; także przejście Żydów przez Morze Czerwone jest potraktowane jako symbol.

[...] Czymże jest symbol? Otóż symbol jest takim znakiem, który określa „coś więcej" niż znaczy. Biało-czerwona flaga w gruncie rzeczy jest kawałkiem białej i czerwonej tkaniny, ale w naszym układzie kulturowym znaczy coś więcej. Nie jest już zwyczajnym białym i czerwonym materiałem, ale znakiem narodu posiadającego określoną historię, walczącego o określoną przyszłość. To samo dotyczy orła białego na czerwonym tle. Symbole – są to znaki wieloznaczące – znaki, które znaczą coś więcej niż zwyczajnie znaczą.

Język religijny jest pełen tego rodzaju znaków. Na każdym kroku, na każdej karcie Ksiąg Starego i Nowego Testamentu spotykamy się z jakimiś symbolami. I w związku z tym wyłania się problem właściwej interpretacji symboli. Potrzebna jest metoda, która by nam umożliwiła interpretację. [...]

Jako pierwsze pytanie hermeneutyki języka wyłania się pytanie o symbol. Czym jest symbol? Jeżeli tekst religijny jest pisany językiem symbolicznym, to na samym wstępie musimy zastanowić się nad tym pytaniem: Co to jest symbol? Wymienimy przykładowo niektóre symbole ze Starego Testamentu: mówimy na przykład Adam. Czy chodzi tylko o zwyczajnego człowieka, o jednostkę, która żyła w jakimś tam

Czytamy stary testament.indd 267 2007-09-07 12:28:08

ogrodzie i doznała takich a nie innych przygód? Nie. Kiedy wmyślamy się w los Adama, czujemy, że w tym losie wypisany jest także los każdego z nas. Mamy uczestnictwo w losie Adama. I dlatego Adam to nie tylko jednostkowa nazwa jednostki ludzkiej, ale to także nazwa pewnej ludzkiej sprawy, określenie ludzkiego dramatu. Adam to także ja. Wmyślamy się w słowo Ewa. Ewa to nie tylko jednostka ludzka, to także dramat człowieka, dramat towarzyszki Adama, dramat kogoś, kto się związał na dobre i na złe z tym, kogo umiłował. Wygnanie, pokusa, wspólne dzielenie losu, to sprawa każdego z nas. [...]

Widzimy symbole. Symbole, które mówią więcej niż mówią. Bo mówią nie tylko o losach jednostek, ale mówią o losach pokoleń, mówią o losach każdego z nas.

Charakterystyka symbolu

Czymże zatem jest symbol? Otóż trzy momenty należy wyróżnić w każdym symbolu. Symbol jest przede wszystkim jakimś znakiem. Należy on do kategorii znaków. [...] Ale znaki są dwojakiego rodzaju. Istnieją znaki jednoznaczne i wieloznaczne. Symbol należy do znaków wieloznacznych, ściślej mówiąc – do znaków wieloznaczących. Znaczy on, jak powiedziałem kilkakrotnie, coś więcej, niż znaczy. Historia Adama znaczy coś więcej niż historia Adama, znaczy historię, w której każdy z nas przechodzi przez jakiś upadek, jakąś pokusę, i ma doświadczenie obcości na tym świecie.

Gdybyśmy zatem każdy znak obarczyli jakimś promieniem, dzięki któremu wskazuje on poza siebie na coś, np. znak „z" wskazuje na zakręt na drodze, to w przypadku symboli trzeba by było narysować co najmniej dwa takie promienie. Np. plama, raz wskazuje na sens, który jest dosłowny, tzn. na zabrudzenie czoła Kaina, drugi raz na coś, co nie jest dosłowne, co jest przenośne, a co określamy zazwyczaj słowem „wina".

Nie mamy sposobu na bezpośrednie wyrażenie winy. Nie umiemy powiedzieć, czym właśnie jest wina i dlatego mówimy: wina jest jak plama. Nadajemy słowu plama znaczenie symboliczne. Symbol jest zatem znakiem wieloznaczącym, co najmniej dwupromiennym. Jednym promieniem wskazuje on na to, co widoczne. Drugim promieniem wskazuje na coś, co niewidoczne.

I tak jest z każdym symbolem. Gdy język nabiera symbolicznej funkcji, dzieje się z nim coś szczególnego. Słowa jak gdyby pękają, nabrzmiewają. Zaczynają znaczyć więcej niż znaczą. Czerwone i białe sukno zaczyna być czymś więcej niż czerwonym i białym suknem. Zaczyna być przedmiotem czci, szacunku, niekiedy ludzie giną, aby nieść

Czytamy stary testament.indd 268 2007-09-07 12:28:08

czerwone i białe sukno nad sobą. Bo ono znaczy honor narodu, wielkość narodu, życie narodu.

Rys trzeci jest również charakterystyczny. Istotą całej symboliki religijnej jest to, że zawsze mówi nie tylko o świecie, ale i o mnie. Mówi o mnie i do mnie. [...] W każdym symbolu jest zawarty ten moment refleksywny, ten moment zwrócenia ku mnie. On mówi do mnie i mówi o mnie. On porusza moją sprawę. A ponieważ ta moja sprawa jest tajemnicza, nie może język poruszyć jej w sposób jednoznaczny. Stąd musi odwoływać do symbolu. [...]

Język symboliczny jest wpisany w samą naturę języka religijnego. Inaczej być nie może. Język religijny mówi bowiem o takich sprawach, o których jednoznacznie, językiem zmysłowym powiedzieć nie można. Dlatego musi on dokonywać operacji poszerzającej na słowach, aby słowa zrodzone z doświadczeń zmysłowych mogły przybliżać to, co niezmysłowe. Paul Ricoeur zdecydowanie mówi, iż język religijny trzeba pozostawić językiem religijnym. Nie należy go na nic innego tłumaczyć. Bo w tym jest mądrość. Jeżeli język ten wykrystalizował się tak, a nie inaczej, to w tym tkwi jakaś wartość. I nie należy z tej wartości rezygnować. Jedyne, co nam pozostało, to próbować ten język zrozumieć. Próbować go opisać, wniknąć w to, co chce powiedzieć. Trzeba ten język rozumieć w perspektywie, którą on sam stwarza. Trzeba starać się mu zawierzyć.

Dlatego Paul Ricoeur lansuje następującą zasadę interpretacyjną: aby rozumieć język religii, trzeba mu zawierzyć; aby mu zawierzyć, trzeba go rozumieć. Jesteśmy zamknięci w kręgu, w kole, w pewnej spirali (bo nie jest to błędne koło!). Zawierzam temu językowi i dzięki temu go rozumiem.

Hermeneutyka języka symbolicznego

Kiedy przystępujemy do rozumienia jakiegoś tekstu biblijnego, np. opowiadania o Adamie i Ewie, każdy z nas przeżył już kawałek swojego życia, ma już jakieś doświadczenie świata. Już się czegoś w życiu nauczył, już się o czymś w życiu dowiedział, już to i owo przeżył. Nie może się tej historii swojego osobistego życia pozbyć, czy chce, czy nie chce, tę historię wnosi w swoją próbę rozumienia.

[...] I to przedrozumienie rzutuje na kierunek naszego rozumienia. [...] Jeżeli nigdy nie przeżyliśmy, nie doświadczyliśmy upadku moralnego, pokusy, poczucia winy, podchodzimy do tego tekstu z takim nastawieniem, jakby tam była napisana baśń o Adamie i Ewie, którzy gdzieś, kiedyś, coś tam zrobili i takie a takie skutki z tego wyniknęły. Nie mamy doświadczeń, które by nas z tym tekstem związały. Ale jeśli przeżyliśmy choć raz w życiu poczucie winy, pokusy, jeżeli choć raz w życiu poczu-

Czytamy stary testament.indd 269 2007-09-07 12:28:09

liśmy się wygnańcami wśród bliskich, wtedy rozumienie owego tekstu będzie inne. Głębiej i lepiej otworzymy się na to, co mówi. [...]

I oto pierwszy postulat hermeneutyki tekstu:

1. Jeżeli chcemy zrozumieć, musimy sobie wyjaśnić, jakie mamy przedrozumienia. Jeżeli mamy coś rozumieć, musimy sobie rozjaśnić, z jakim balastem do tego przystępujemy. [...]

W tym miejscu bardzo potrzebna jest metoda fenomenologiczna – uczy nas ona rozumieć, czym jest wina, opisuje doświadczenie winy. Jeżeli dobrze zrozumiemy doświadczenie winy, to wtedy będziemy z bogatszym aparatem przystępować do rozumienia tekstu, który mówi o winie. [...] Tutaj krzyżują się te dwie metody. Jedna wspiera drugą. Fenomenologia może nam otworzyć oczy na pewne doświadczenia, z którymi przystępujemy do rozumienia.

2. Druga zasada ważna w hermeneutyce sensu: nie rozumiemy nigdy całości przez jej części, ale odwrotnie, rozumiemy części przez całość. Rozumieć, to odkryć jakąś pełnię, w której zawiera się to, co mamy zrozumieć, to odnieść część do całości. Odnieść to, co niedoskonałe, do tego, co doskonałe. Odnieść to, co krzywe, do tego, co proste. To, co spaczone, do tego, co idealne.

Rozumiemy część przez całość. Dopóty, dopóki nie mamy całości, nie rozumiemy części. Dopóty, dopóki nie przeczytaliśmy do końca jakiejś powieści, nie rozumiemy tego, co było na początku. Żeby zrozumieć początek, trzeba popatrzeć na ten początek od końca.

A oto przykład. U św. Pawła pojawia się problem rozumienia Adama. Kim jest Adam? Św. Paweł mówi: Adam jest „formą Chrystusa". Słowo „forma" trzeba brać dosłownie i wizualnie. Forma – to jest negatyw. Najpierw garncarz robi negatyw, a potem z negatywu robi pozytyw. Adam jest formą Chrystusa, tzn. negatywem dla tego, co jest w Chrystusie. Kogo przez kogo tutaj rozumiemy? Nie rozumiemy tutaj Chrystusa przez Adama. Nasz bieg myśli nie jest taki, że od Adama idziemy do Chrystusa. Odwrotnie, przez Chrystusa dopiero możliwe jest zrozumienie dramatu Adama. [...]

3. Bo rozumieć coś, znaczy uchwycić coś jako coś. Słówko „jako" jest tutaj bardzo ważne. Zdania, które wyrażają rozumienie, nie zawierają w sobie słówka „jest", tylko zawierają słówko „jako". Adam jako forma Chrystusa. Chrystus jako drugi Adam.

Co znaczy słówko „jako"? To słówko znaczy, że wciąż jest możliwa zmiana kontekstu. Myśmy odnieśli Chrystusa do Adama, Adama do Chrystusa i to odniesienie umożliwiło nam jakieś zrozumienie Adama i zrozumienie Chrystusa. Ale kontekst może się zmienić i wtedy

Czytamy stary testament.indd 270 2007-09-07 12:28:09

rozumienie także się zmieni. I tak np. już św. Jan Ewangelista zmienia kontekst. Mówi np. „Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga, i Bogiem było Słowo". Cóż robi św. Jan? Sięga do filozofii greckiej, stamtąd przejmuje nowy kontekst, nową całość, która oświetla postać Jezusa Chrystusa.

A zatem słówko „jako" wskazuje na możliwość zmiany kontekstu. Dlaczego jest taka możliwość? Dlatego że symbol jest niewyczerpalny. Symbol jest bogaty. Symbol ciągle daje do myślenia i zmiana kontekstów, zmiana tej całości, do której odnosimy symbol, doprowadza do tego, że w symbolu pojawia się coraz więcej prawd. Ten symbol zaczyna nam ciągle coś nowego odsłaniać.

[...]

J. Tischner, *Hermeneutyka*, s. 23-30 (fragmenty)

Czytamy stary testament.indd 271 2007-09-07 12:28:09

46. Motyw dziecka w proroctwie o Emmanuelu (Iz 7; 9; 11)

Cel

- interpretacja funkcji metaforycznej motywu dziecka w Izajaszowych proroctwach o Emmanuelu

Lektura

L. Alonso Schökel – G. Gutiérrez, *Mów wszystko co ci rozkażę. Aktualność proroctw Starego Testamentu* (DIA15), Wydawnictwo WAM, Kraków 1996, s. 36-40

W. Pikor, *Biblijne pytania o Boże miłosierdzie*, Wydawnictwo Bernardinum, Pelplin 2004, s. 67-68

W. Pikor, *Pytanie o mesjański sens Izajaszowych proroctw o królewskim potomku. Część II: Iz 8,23b–9,6; 11,1-9*, ZNKUL 50 (2007), nr 2, s. 15-36

Lektura dla zainteresowanych

J. Lemański, *Izajasz wieszczem Chrystusa?*, ZNKUL 44 (2001), nr 1-2, s. 27-45

Problematyka spotkania

T. Brzegowy uznaje „Izajaszowe proroctwo o Emmanuelu za milowy słup na drodze mesjańskiej myśli Starego Testamentu”[82]. Opinie biblistów co do wyroczni zapowiadających przyszłego potomka królewskiego w Iz 7,1-25; 8,23b–9,6 i 11,1-9 nie są jednak zgodne. Znaczna część egzegetów wyklucza możliwość występowania oczekiwań mesjańskich u proroka żyjącego w drugiej połowie VIII wieku przed Chr. Jest to konsekwencja rozumienia mesjanizmu jako „eschatologicznego zbawienia realizującego się poprzez zapoczątkowanie królestwa Bożego na ziemi przez osobę nazwaną mesjaszem (pomazańcem)”[83]. Na przeciwległym biegunie sytuują się ci komentatorzy, którzy widzą, za św. Hieronimem, w osobie Izajasza „ewangelistę” Starego Testamentu zapowiadającego Chrystusa. Ta interpretacja, uzasadniona w kon-

[82] T. Brzegowy, *Prorocy Izraela*, t. 1 (Pomoce naukowe Instytutu Teologicznego w Tarnowie 14), Wydawnictwo Biblos, Tarnów 1994², s. 75.

[83] B. Marconcini, *L'Emmanuele e il problema delle profezie messianiche (Is 7,10-17)*, w: *Profeti e Apocalittici*, red. B. Marconcini (Logos. Corso di Studi Biblici 3), Editrice Elle Di Ci, Leumann 1995, s. 271.

Czytamy stary testament.indd 272 2007-09-07 12:28:09

tekście Tradycji, do której należy też Nowy Testament (por. Mt 1,23), jest mimo wszystko efektem pewnego przedrozumienia Księgi Izajasza.

Intencją proponowanego spotkania jest skupienie się na motywie narodzin niezwykłego dziecka. Pomijając całą dyskusję nad charakterem mesjańskim tego proroctwa, zostanie podjęta analiza obrazów użytych przez Izajasza dla scharakteryzowania tego dziecka, jego osobowości i misji. W trakcie tak ukierunkowanej lektury pojawi się problem natury tego dziecka. Zamiast jednak debatować o mesjanizmie tej postaci, podjęta zostanie próba uchwycenia orędzia teologicznego i egzystencjalnego, jakie niosła zapowiedź jego narodzin.

Przebieg spotkania

1. Motyw dziecka w Iz 7

a) Zapowiedź narodzin Emmanuela ma miejsce w kontekście wojny syro-efraimskiej. Tekst prorocki przynosi opis działań człowieka (króla Achaza) i Boga wobec zagrożenia. Jaką postawę przyjmuje człowiek, a jaką proponuje mu Bóg?

b) W jakim sensie dziecko ma być „znakiem"? Czy chodzi o moment jego narodzin, o wymiar symboliczny jego imienia czy też o samo dziecko? Szukając odpowiedzi, zapoznaj się z fragmentem z *Biblijnych pytań o Boże miłosierdzie*.

2. Motyw dziecka w Iz 8,23–9,6

a) Jakie obrazy/metafory dominują w opisie dziecka w tym rozdziale?

b) Obecność słownictwa dworskiego skłania do postawienia pytania o naturę dziecka. Czy będzie ono jednym z urzędników królewskich, czy też jego kwalifikacje wykraczają poza sferę ludzką? Przygotowując odpowiedź, skorzystaj z artykułu *Pytanie o mesjański sens Izajaszowych proroctw*.

c) Do czego (kogo) należy odnieść „światło" z 9,1: narodzin dziecka – pokoju – końca wojny – Boga – przymiotów dziecka? Zastanów się nad biblijną symboliką światła.

3. Motyw dziecka w Iz 11,1-9

a) W symbolikę ostatniej wyroczni wprowadza nas tekst L. Alonso Schökela. Grupuje on obrazy w kluczu kosmicznym, roślinnym i zwierzęcym. Wskaż te elementy i ich funkcję w opisie przymiotów dziecka.

b) Co stanowi klucz do budowania królestwa pokoju przez dziecko zapowiedziane w proroctwie? W jaki sposób człowiek może budować pokój wokół siebie?

Czytamy stary testament.indd 273 2007-09-07 12:28:09

4. Wizja całości

Motywem dominującym w mesjańskich wyroczniach Księgi Emmanuela jest dziecko. Czy świat może być zbawiony przez dziecko? W perspektywie Jezusa Chrystusa odpowiedź jest oczywista. Sam Chrystus odwołuje się do obrazu dziecka, mówiąc, że jeżeli człowiek nie stanie się jak dziecko, nie wejdzie do Królestwa Bożego (por. Mt 18,4). Co znaczyłyby te słowa?

Motyw dziecka w Iz 7

Dziecko zapowiadane przez Izajasza ma pełnić z woli Bożej funkcję znaku dla króla Achaza: „Dlatego Pan sam da wam znak: Oto Panna pocznie i porodzi Syna, i nazwie go imieniem Emmanuel" (Iz 7,14). [...] Bezpośrednią przyczyną wygłoszenia obietnicy była groźba najazdu Judy przez Izrael i Syrię. Ich władcy próbowali wcześniej wciągnąć Achaza, króla judzkiego, do koalicji antyasyryskiej. Gdy ten odmówił, ich wojska wyruszyły przeciwko Jerozolimie. Perspektywa wojny napełniła serce Judejczyków lękiem, którego destrukcyjna siła była porównywalna z „drżącymi od wichru drzewami w lesie" (7,2). Dla samego Achaza inwazja z północy oznaczała utratę tronu na rzecz jednego z książąt Damaszku, Tabeela (7,6). By przeciwdziałać, król judzki rozpoczął przygotowania do obrony stolicy, myśląc równocześnie o zwróceniu się o pomoc do Asyrii.

Achaz jednak nie uwzględnił jeszcze jednej alternatywy. Była ona inicjatywą Boga, który przez proroka Izajasza zapewnia króla o klęsce jego przeciwników. Słowo to winno skłonić go do zaufania Panu (7,8-9). Dla potwierdzenia prawdziwości swojej obietnicy Bóg jest gotów uczynić znak, który wskaże sam Achaz. Ten zdecydowanie odmawia, tłumacząc się przykazaniem zakazującym wystawianie Boga na próbę (por. Pwt 6,16). Nie była to wcale oznaka jego pobożności, lecz jego nieposłuszeństwa – Bóg mówi: „proś", on zaś odpowiada: „nie będę prosił". Jest to głos pychy człowieka, który sam chce decydować o kształcie swojej przyszłości. Prosząc o znak, Achaz musiałby się zgodzić na Boży sposób działania, musiałby rzeczywiście zaufać Bogu, rezygnując przy tym z własnych planów.

Mimo to otrzymuje znak. Dziecko było w tym momencie najmniej oczekiwaną odpowiedzią ze strony Boga na sytuację mieszkańców Jerozolimy. Gdyby nawet przyjąć, że w tej obietnicy kryje się zapowiedź narodzin królewskiego syna Ezechiasza, to wobec wojsk nieprzyjacielskich byłby to znak niemocy, słabości i bezradności, ale w tym właśnie

Czytamy stary testament.indd 274 2007-09-07 12:28:09

ukryta jest siła tej przepowiedni. Dziecko w swojej kondycji jest dokładną odwrotnością Achaza. Ono potrzebuje rodziców, musi zaufać otaczającym je dłoniom i spojrzeniom. Jego potencjał wymaga zdania się na tych, którzy poprowadzą je ku samodzielności. Tej postawy brakuje Achazowi wobec Boga. Król zaufał sobie, swoim pomysłom, czyniąc z siebie punkt odniesienia dla otaczającej go rzeczywistości.

W. Pikor, *Biblijne pytania o Boże miłosierdzie*, s. 67-68 (fragmenty rozdziału „Czy dziecko może zbawić świat? Izajaszowe pytanie o Boże Narodzenie")

Motyw dziecka w Iz 9

W. 5 w obecnym swoim kształcie należy uznać za oryginalną konstrukcję myślową Izajasza. Wypowiadając się w imieniu ludu: „dziecię się nam narodziło, syn został nam dany", Izajasz nawiązuje do proroctwa o Emmanuelu (7,14), które poddaje interpretacji w kluczu monarchicznym. Zapowiadany jednak król wyłamuje się ze znanego dotąd wyobrażenia monarchy z rodu Dawidowego, gdyż prorok odnosząc do niego tytuły właściwe Jahwe, idzie dalej, niż przewidywała to ideologia monarchiczna. [...]

Pierwszy tytuł – *pele' yôʿēṣ* („Twórca przedziwnych planów") – łączy się z osobą Boga przez rzeczownik *pele'*. Oznacza on cuda w sensie wielkich zbawczych wydarzeń z historii zbawienia (por. Wj 15,11; Ps 77,12.15; 78,12; 88,11; etc.). Planowanie i realizowanie zdumiewających czynów zbawczych jest prerogatywą Boga. Określenie „Bóg mocny" (*ʾēl gibbôr*) zostaje jednoznacznie odniesione do Jahwe przez samego Izajasza w 10,21. Trzeci tytuł „Ojciec na wieki" (*ʾăbîʿad*) jest już bliższy teologii królewskiej, która wyrażała życzenie, by król, jego imię i panowanie trwało na wieki (por. 2 Sm 7,16; Ps 21,5; 72,5.17; 132,11-14). Normalnie jednak król pozostawał w relacji synowskiej z Jahwe (2 Sm 7,14), przez co użycie przez Izajasza tytułu „ojciec" wchodzi ponownie w zakres właściwości Boga. Potwierdza to połączenie terminu „ojciec" z przyimkiem *ʿad*, który sugeruje ojcostwo bez końca, co jest możliwe tylko w odniesieniu do Boga. Tylko ostatni z tytułów ma wymiar ziemski. Jako „książę pokoju" (*śar šālôm*) król ma za zadanie zapewnić swoim podanym pomyślność, błogosławieństwo i szczęście. Realizacja tej funkcji w przypadku króla jest jednak możliwa tylko dzięki Bożemu błogosławieństwu (por. 1 Krl 2,33; 1 Krn 22,9; Ps 72,3.7; Iz 39,8; Mi 5,4).

Następujący dalej w w. 6a opis panowania zapowiadanego władcy rozwija ostatni z nadanych mu tytułów. Zostaje podkreślona stałość i trwałość jego władzy („wielkie panowanie w pokoju bez końca na tro-

Czytamy stary testament.indd 275 2007-09-07 12:28:09

nie Dawida"), która zasadzać się będzie na „prawie i sprawiedliwości". Zadaniem króla będzie „umocnienie i utwierdzenie królestwa prawem i sprawiedliwością", czyli przywrócenie właściwego kształtu społeczności rozdartej przemocą i niesprawiedliwością. Przy tym Izajasz, mimo że mówi o „królestwie" (*mamlākāh*), nie odnosi do zapowiadanego władcy tytułu „króla" (*melek*), lecz sięga po terminologię budowaną na rdzeniu *śrr/śrh: śar* („książę" w w. 5b) i *miśrāh* („władza" w ww. 5a.6a). Pozycja osoby określanej tym mianem jest podporządkowana władzy króla (por. relację między *śar* i *melek* w Rdz 12,15; Lb 22,13.35; Jr 25,19; 38,17-18). Prorok w ten sposób podkreśla, iż jedynym królem w Jerozolimie jest Jahwe (por. 6,1), zaś zasiadający na tronie Dawidowym jest tylko Jego pełnomocnikiem, mandatariuszem.

[...] Na ile można uznać tego idealnego władcę za postać mesjańską? Nawet ci egzegeci, którzy próbują go identyfikować z konkretnym królem z historii Judy (Izraela), przyznają, iż brak w proroctwie przesłanek, by sądzić, iż było ono pisane z myślą o konkretnym władcy. Próżno szukać we współczesnych i późniejszych Izajaszowi królach ucieleśnienia nakreślonego przez niego ideału monarchii.

Mesjański charakter zapowiadanego władcy nie jest też tylko wypadkową funkcji, jaką będzie on pełnił z mandatu Bożego. Jeśli bowiem trzy pierwsze tytułu pozostają w identycznej relacji do tej postaci jak czwarte imię – a nic nie wskazuje na inny związek – wówczas proroctwo zapowiadałoby boską naturę tego króla, co trudno wytłumaczyć odwołując się jedynie do sakralnej ideologii królewskiej właściwej starożytnemu Wschodowi. Izajasz zapowiada kogoś więcej niż tylko idealnego króla. Sens tego proroctwa nie wyczerpuje się w życzeniu lepszej monarchii, lecz przede wszystkim służy wyrażeniu wiary Izraela, że boski monarcha – Mesjasz – zastąpi raz na zawsze wszystkich nieudolnych ludzkich władców, dalekich od ideału władzy Jahwe. W nim sam Jahwe urzeczywistni swój zamysł zbawienia wobec ludzkiej historii.

W. Pikor, *Pytanie o mesjański sens Izajaszowych proroctw* (fragment analizujący Iz 9,5)

Motyw dziecka w Iz 11

Jest to kompozycja bardzo harmonijna i pogodna w swej wymowie. Paralelizm przedstawianych obrazów pojawia się z zadziwiającą regularnością. Charakterystyczne jest połączenie poszczególnych elementów. Mówi się tu o wietrze i wodzie, o świecie roślinnym i zwierzęcym, a w centrum pojawia się postać, która rządzić będzie sprawiedliwie. [...] Aby uchwycić znaczenie poematu, trzeba przeana-

Czytamy stary testament.indd 276 2007-09-07 12:28:09

lizować poszczególne składniki tego świata poczynając od elementów kosmicznych.

Duch – wiatr – jest tchnieniem Boga. Tutaj mowa jest o czterech wiatrach lub, używając bardziej współczesnego wyrażenia, o „róży wiatrów". Liczba „cztery" oznacza całość kosmiczno-ludzką, podczas gdy liczba „trzy" wyraża pełnię bóstwa. Te cztery wiatry, które są również tchnieniem lub duchem Pana, krzyżują się i zbiegają w jednym punkcie i na nim się zatrzymują. Zazwyczaj wiatr przelatuje nie zatrzymując się; w przeciwnym razie nie byłoby wiatru. Tu natomiast wiatry krzyżują się i spoczywają, przynosząc pełnię ducha, charyzmatu i daru. Miejsce, gdzie spoczną, staje się zalążkiem, odroślą. [...] Te wiatry są wiatrami (lub charyzmatami) Pana. W naszym języku możemy używać wymiennie różnych terminów: wiatr, powiew, tchnienie, duch; w języku hebrajskim istnieje tylko jedno słowo (*rûªḥ*), które zawiera wszystkie te odcienie znaczeniowe.

Ten duch-powiew objawia się w trzech parach darów, [...] którymi są mądrość i rozum, męstwo i rada, poznanie i szacunek dla Pana. A woda? Wyraża pełnię, ogrom. Wystarczy przyjrzeć się morzu, aby poczuć, co to jest ogrom. Morze jest zawsze pełne, czy to w czasie odpływu, czy przypływu, i dlatego daje odczucie pełni. Autor posługuje się obrazem „wody" jako kosmicznym żywiołem, a zarazem symbolem pełni. Woda wypełniająca przestrzeń, aż po wystąpienie z brzegów, symbolizuje poznanie Boga. Wszyscy ludzie poznają Boga: ta wiedza będzie jak pełne morze, które spokojnie rozlewa się na ziemię.

Oprócz wiatrów i wody, mających znaczenie symboliczne, w tekście pojawiają się pewne elementy roślinne: ścięte wierzchołki, obcięte korony drzew, powalone drzewa, gęstwiny leśne trzebione toporem. Pośród tego obrazu śmierci i rozpaczy wyrasta różdżka, która [...] zdaje się rzucać wyzwanie wiatrom. Jest delikatnym i kruchym pędem, w którym skupia się jednak cała witalność potężnego drzewa. Jest z pnia Jessego, od którego pochodzi Dawid. Pień jest ścięty, ale jego korzenie tkwią wciąż w ziemi i będą zaczątkiem nowego życia.

Ten roślinny obraz ma w sobie coś z delikatności dziecka (hebrajski termin *yônēq* w w. 8 może odnosić się również do dziecka). W tym ściętym pniu i w tej gałązce pełnej energii trwa życie, będąc jak gdyby ze strony Boga obietnicą kontynuacji. Motyw rośliny wzbudza tkliwość, bo jest ona delikatna, krucha; i właśnie ona przyciąga pełnię wiatrów, pełnię Ducha.

Pojawia się również świat zwierząt, podzielony na dwie grupy: zwierzęta domowe i zwierzęta dzikie. Poeta wymienia je po kolei i umieszcza w swym poemacie jak w Arce. Tu będą żyć w pokoju. Zwierzęta domowe

Czytamy stary testament.indd 277 2007-09-07 12:28:09

zachowują się, jak zawsze, spokojnie, a zwierzęta dzikie zostają oswojone. Jest to sytuacja dziwna, niezwykła: zwierzęta drapieżne i domowe przebywają obok siebie i wspólnie baraszkują. Nawet wąż, stworzenie najbardziej jadowite od czasów rajskich, tu staje się niegroźny. Między zwierzętami nastał pokój. Oswojone, zostały jakby uczłowieczone, żyją po bratersku, jak w rodzinie. Teraz można wspominać węża bez strachu i odrazy, można go nawet dotknąć, ponieważ stracił swój jad. Bawi się z nim dziecko. Cóż się wydarzyło?

Podobnie jak w świecie roślinnym, tak i tu, w świecie zwierzęcym, pojawia się zaskakująco postać dziecięca. Wraz z dorosłymi zwierzętami przedstawione są ich młode, które teraz rodzą się z nowym instynktem: oseski usypiają obok siebie, łagodne i oswojone. Ten motyw powtarza się również w postaci dziecka, które bawi się ze zwierzętami. Element ludzki wprowadzony zostaje w ten świat właśnie jako dziecko. [...]

Przedstawiwszy charyzmat dziecka czyniącego pokój w świecie zwierzęcym, przechodzi się do opisu postaci przywódcy, który ma wprowadzić do świata ludzkiego pokojowe współżycie. Różdżka Dawidowa otrzymuje wszelkie charyzmaty, by móc rządzić sprawiedliwie. W Izraelu głównym obowiązkiem panującego było rozsądzanie sporów i egzekwowanie prawa. Zadanie tej postaci, obdarzonej charyzmatami potrzebnymi do rządzenia, zostaje opisane w 11,3-4. [...]

Potem następuje opis owej postaci. Wschodni monarchowie, tak jak władcy dzisiejsi, mieli zwyczaj przywdziewać oznaki swej władzy: szarfa, pas... W co przyobleka się ta postać? „Sprawiedliwość będzie mu pasem na biodrach, a wierność przepasaniem lędźwi". To znaczy, że nigdy w nim nie będzie oszustwa ani przeinaczania faktów: on sprawi, że zatriumfuje sprawiedliwość i prawda. Sprawiedliwość z kolei utwierdzi pokój między zwierzętami, a w wymiarze kosmicznym – pokój wśród wód i wiatrów.

L. Alonso Schökel – G. Gutiérrez, *Mów wszystko, co ci rozkażę*, s. 36-40 (fragmenty)

Czytamy stary testament.indd 278 2007-09-07 12:28:10

47. Podstawy nadziei zmartwychwstania w Iz 25,6–26,19

Cel

- ustalenie znaczenia wybranych terminów literackich, przede wszystkim metafory i symbolu
- analiza języka mitologicznego obecnego w Iz 25–26

Lektura

L. Alonso Schökel – G. Gutiérrez, *Mów wszystko, co ci rozkażę. Aktualność proroctw Starego Testamentu* (DIA 15), Wydawnictwo WAM, Kraków 1996, s. 83-90

L. Ryken – J.C. Wilhoit – T. Longman III, *Słownik symboliki biblijnej* (PSB), red. nauk. wyd. pol. W. Chrostowski, Wydawnictwo Vocatio, Warszawa 2003, s. XV-XVII

J.M. Soskice, *Metafora*, w: R.J. Coggins – J.L. Houlden (red.), *Słownik hermeneutyki biblijnej* (PSB), red. nauk. wyd. pol. W. Chrostowski, Wydawnictwo Vocatio, Warszawa 2005, s. 566-567

Literatura dla zainteresowanych

J. Lemański, *„Sprawisz, abym ożył!" (Ps 71,20b). Źródła nadziei na zmartwychwstanie w Starym Testamencie*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin 2004, s. 242-246 (autor analizuje w swojej monografii m.in. Iz 25,8 i 26,19)

Problematyka spotkania

W Iz 25–26 znajduje się bardzo krótkie proroctwo, które gatunkowo zbliża się do nurtu apokaliptycznego. Tekst jest bardzo ważny w dyskusji nad rozwojem idei zmartwychwstania w Starym Testamencie. Mimo to nie figuruje pomiędzy „klasycznymi" tekstami, może również z powodu niedoskonałego tłumaczenia *Septuaginty* i *Wulgaty*, co pozwala uznać niektóre wiersze tego proroctwa (25,8 i 26,19) za swoiste *crux interpretum*. W proponowanym spotkaniu podejmiemy analizę symboli (metafor) występujących w tych fragmentach Księgi Izajasza. Najpierw w oparciu o *Słownik symboliki biblijnej* i *Słownik hermeneutyki biblijnej* ustali się, jakie obrazy, symbole i metafory pojawiają się w proroctwie, a następnie zbada się warstwę mitologiczną tekstu, której znaczenie przybliży fragment analizy dokonanej przez L. Alonso Schökela.

Czytamy stary testament.indd 279 2007-09-07 12:28:10

Przebieg spotkania

1. Warstwa symboliczna

a) Wykorzystując wskazane wyżej dwa słowniki lub inny słownik terminów literackich, zdefiniuj terminy: obraz, metafora, symbol, podobieństwo. Jaka różnica zachodzi między metaforą i alegorią?

b) Dla osób zainteresowanych problemem – analiza literacka posługuje się również terminami: motyw literacki i topos. Jakie rzeczywistości kryją się za tymi pojęciami?

c) Jakie obrazy, symbole i metafory pojawiają się w Iz 25–26?

2. Demitologizacja Iz 26,14-21

a) Jakie elementy proroctwa można odnaleźć w mitologiach religii śródziemnomorskich?

b) W czym zawiera się odmienność Iz 26 w wykorzystaniu materiału mitologicznego dla wyrażenia idei zmartwychwstania?

Między symbolem a metaforą

Główne terminy użyte w tym *Słowniku* zachowują ogólnie przypisywane im znaczenie. Najbardziej podstawowym z nich jest *obraz*. Obrazem jest każde słowo, które oznacza konkretną rzecz (np. drzewo lub dom) lub czynność (np. bieg lub młócenie). Każdy przedmiot lub czynność, które można przedstawić, staje się obrazem. [...]

Napotykając obraz podczas lektury Pisma Świętego, należy zadać sobie dwa pytania: (1) Jakie jest jego znaczenie dosłowne? (2) Jakie treści dany obraz zawiera? Odpowiadając sobie na pierwsze z pytań, [...] odczytamy konkretną rzeczywistość ukazaną na kartach Pisma Świętego. Odpowiadając na pytanie drugie, zyskamy świadomość powiązań, skojarzeń i znaczeń. Jeśli nie zaangażujemy się na każdej z tych płaszczyzn, poznanie przesłania Biblii pozostanie niepełne.

Symbol to obraz, który mając znaczenie dosłowne, ma za zadanie wskazywać na inne przedmioty. Symbol ma bogatsze znaczenie aniżeli obraz. W zdecydowanej większości przypadków, symbol jest powszechnie stosowanym w danej kulturze sposobem porozumiewania się. Inaczej mówiąc, bardzo rzadko autor biblijny tworzy symbol, kierując się konkretną sytuacją.

Przykład wody pomoże wyjaśnić, w jaki sposób funkcjonuje obraz i symbol oraz wskazać na różnice między nimi. [...] Woda przestaje być

Czytamy stary testament.indd 280 2007-09-07 12:28:10

obrazem dosłownym i staje się symbolem, gdy Jezus powiedział spotkanej przy studni Samarytance: „Kto zaś będzie pił wodę, którą Ja mu dam, nie będzie pragnął na wieki, lecz woda, którą Ja mu dam, stanie się w nim źródłem wody wytryskającej ku życiu wiecznemu" (J 4,14). Podczas gdy w obrazie wody główne znaczenie odgrywały jej dosłowne właściwości, w symbolu, którym posłużył się Jezus, istnieje druga warstwa znaczeniowa – zbawienie – i to ona jest najważniejsza. Oczywiście, woda nigdy nie zostałaby symbolem zbawienia, gdyby nie miała takich cech fizycznych, jakie posiada. Zatem w przypadku *symbolu* jego wymowa zostałaby osłabiona, gdyby nie rozumiano warstwy dosłownej.

Metafora i *alegoria* odgrywają podobną rolę jak symbol, a wszystkie można zazwyczaj stosować w sposób zamienny. Metafora to porównanie pośrednie. Na przykład, gdy Paweł pisze: „Ja siałem, Apollos podlewał" (1 Kor 3,6), nie ma na myśli jakiejś dosłownej rośliny. Posłużył się czynnością siania i podlewania w sensie przenośnym, by opisać głoszenie Ewangelii, prowadzące do nawrócenia, jak też i nauczanie prawdy, prowadzące do chrześcijańskiej dojrzałości. *Alegoria* polega również na porównaniu dwóch rzeczy, czyni to jednak w sposób bezpośredni, np. za pomocą zwrotu *jak* lub *tak*. Przykładem niech będzie przysłowie: „Jak zimna woda na gardło spragnione, tak dobre wieści z dalekiej krainy" (Prz 25,25).

Metafora i *podobieństwo* to wypowiedzi wymagające zbadania zarówno znaczenia dosłownego, jak i przenośnego. Bardzo wyraźnie wskazuje na to dosłowne znaczenie słowa *metafora*. Termin ten wywodzi się od dwóch greckich słów, które łącznie znaczą „przenosić, przeniesienie". Po pierwsze, należy ożywić dosłowne znaczenie wody; następnie, przenieść je do kontekstu kształtowania chrześcijan lub nadchodzenia dobrych wieści z daleka. Związek łączący obydwie płaszczyzny porównania nie ma charakteru arbitralnego, lecz logiczny. Aby odkryć znaczenie metafory lub podobieństwa, należy uwzględnić dosłowne cechy obrazu, pamiętając, że metafory i podobieństwa najpierw są obrazem, a dopiero później porównaniem jednego z drugim.

L. Ryken – J.C. Wilhoit – T. Longman III, *Słownik symboliki biblijnej*, s. XV-XVII (fragmenty)

Metafora a porównanie

Wątpliwe, by można było jedną definicją objąć całą gamę językowych zastosowań, które nazywamy metaforą. Roboczo możemy powiedzieć, że metafora to przenośnia, za pomocą której, na dość wąskim obszarze, mówimy o czymś w słowach zdających się wskazywać na co innego. [...]

Czytamy stary testament.indd 281 2007-09-07 12:28:10

Metaforę uważa się za główną formę przenośni i często odróżnia od tego, z czym się ściśle kojarzy, od porównania. Porównanie, w przeciwieństwie do metafory, korzysta wprost z formuły zestawienia (np. „czują się jak ptasznicy, którzy leżą i czekają", Jr 6,26). Semantycznie jednak dobra metafora i porównanie mają wiele wspólnego i żadnego z nich nie można uważać za zwykłe zestawienie. [...] Metafora, w przeciwieństwie do porównania, nie ma charakterystycznej formy gramatycznej, jednak można ją zidentyfikować na podstawie pewnych semantycznych elementów. Teologowie skłonni byli koncentrować swe zainteresowanie na typie metafory „A jest B" („Bóg jest skałą"), nie zawsze jednak metafora zawiera dwa tak wyraźnie uwydatnione podmioty. Równie metaforyczne w swoich kontekstach są takie zastosowania jak „warczące morze" czy „niegodziwa pięść" (Iz 58,4). [...]

W rozpoznaniu metafory istotną rolę odgrywa kontekst. Wyrażenie „szafirowe oczy" w jednym kontekście – kiedy chodzi o opis głębokiego błękitu oczu ukochanego – może mieć charakter metaforyczny, w innym – np. kiedy chodzi o określenie posągu wykonanego ze szlachetnego kamienia – charakter dosłowny. Poza kontekstem nie ma sposobów ustalenia, czy dana wypowiedź jest metaforyczna lub czy właściwie się ją jako metaforę interpretuje. [...]

J.M. Soskice, *Metafora*, s. 566 (fragmenty)

Interpretacja obrazów mitologicznych w Iz 26,14-21

[...] Tematyczną osią proroctwa jest motyw „reszty Izraela" – trwania lub zniknięcia narodu („Umarli nie ożyją", stwierdza się na początku). Ciągłość życia gwarantują nowe pokolenia. Jeśli liczba tych, którzy się rodzą, przekracza liczbę tych, którzy umierają, naród powiększa się. Gdy lud pomnaża się, trzeba rozszerzać terytorium, szukać większej przestrzeni dla życia. Rozrost ludności jest chwałą Boga. Pan bowiem wychwalany jest w błogosławieństwie płodności [...].

Może jednak zdarzyć się inaczej. Liczba tych, którzy się rodzą, może być mniejsza od liczby tych, którzy umierają, dziesiątkowani przez wojnę, epidemie (częste w dawnych czasach), głód i kataklizmy. Wiele groźnych niebezpieczeństw czyha na ludzkie życie, zagraża trwaniu narodu, może zmniejszyć jego liczebność.

[...] W obliczu problemu trwania narodu, prorok stwierdza: „Nasza nadzieja nie trwa w tych, którzy pomarli, lecz w tych, którzy się narodzą". Ale co się stanie, gdy się nie narodzą?

Wspólnota zostaje tu również przedstawiona jako brzemienna kobieta. Nadeszła jej godzina, czas rodzenia. Ale w chwili tej zdarza się tra-

Czytamy stary testament.indd 282 2007-09-07 12:28:10

gedia: nadchodzą bóle porodowe i oto rodzi się... wiatr. Zabrakło płodnej siły. A jeśli umarli nie żyją, a żywi się nie rodzą, dla narodu nie ma nadziei. Jedyna rzecz, która mu pozostaje – to ciemne miejsce rezygnacji.

Ta smutna konkluzja przywodzi nas do kulminacyjnego punktu poematu. Oto bowiem podnosi się nieoczekiwanie okrzyk triumfu: „Ożyją Twoi umarli, podniosą się trupy!" Przez ożywienie zmarłych ocalone zostanie trwanie historii. Ale jak to może się zdarzyć? Jak zmarli mogą się zbudzić i wznieść radośnie pieśń na chwałę Bożą? Wszystko to dzieje się jakby w jakimś cudzie, w sposób niezwykły: „Bo rosa Twoja jest rosą światłości, a ziemia cieni będzie rodzić".

Trzeba koniecznie wyjaśnić ten werset. [...] Musimy odwołać się do historii porównawczej religii i studiów poświęconych symbolizmom w mitologii. *Sacrum* ma swoją morfologię i swoją dynamikę. Ziemia pełni funkcję żeńską, niebo męską. Niebo i ziemia stanowią pierwotną parę, wspólną dla wielu religii obszaru śródziemnomorskiego oraz dla innych kultur. W swojej *Kosmogonii* Hezjod zbiera stare mity greckie: ziemia (Gaja) zrodziła najpierw istotę równą sobie i zdolną ją zapłodnić: niebo (Uranos). Ogromne niebo nadeszło ciągnąc z sobą noc i spragnione miłości, rozpostarło się nad ziemią, całą ją obejmując.

Niebo nasącza ziemię nasieniem rosy, deszczu lub śniegu (w zależności od części świata). Tak zapłodniona ziemia rodzi żywe istoty, które są jej dziećmi, a potem i roślinność, aby je żywić. Schemat ten pojawia się też u Iz 26,19: „Bo rosa Twoja jest rosą światłości, a ziemia cieni będzie rodzić". Temat ziemi-matki, chociaż bez znamion boskości, odnajdujemy również w innych tekstach: Ps 139,13; Hi 1,21; Syr 40,1.

Można porównać te teksty z niektórymi rzymskimi, pogańskimi i chrześcijańskimi, inskrypcjami nagrobnymi, jak: *Mater genuit materque recepit* („Matka urodziła i matka przyjęła"); *Terra precor fecunda levis super ossa residas* („Proszę, Ziemio płodna, łagodnie spoczywaj na tych kościach") [...].

W tekście hebrajskim rosa ma funkcję zapładniającą, w jakiś sposób pochodzi od Boga. Powyższe dane pozwolą nam rozpoznać cechy, które wyróżniają tekst Izajasza spośród innych opartych na podobnych motywach.

Pierwsza różnica polega na tym, że w tekście proroka Izajasza podmiotem nie jest boskie niebo, lecz Jahwe, Pan nieba i ziemi. On zsyła rosę, ale nie jako niebo-ojciec. Bóg jest Panem żywiołów, władcą zjawisk atmosferycznych, którymi szczodrze szafuje.

Drugą różnicą jest to, że w wersecie Izajasza nie chodzi o zwykłą rosę, lecz o „rosę światłości". To tak jakby spadł śnieg przy pełni księ-

Czytamy stary testament.indd 283 2007-09-07 12:28:10

życa. Jest ciemno, noc i pada śnieg, ale gdzieniegdzie chmury otwierają jasne szczeliny, przez które przenikają promienie księżyca, błyszczące wśród śnieżnej chmury. Spadające płatki śniegu zdają się być cząsteczkami światła. Taka jest ta rosa: jest świetlista, ponieważ pochodzi od światła i niesie z sobą światło padając na ziemię. Daje światło i życie. Życie jest światłem, a światło jest życiem. W stosunku do wizji mitologicznych jest to nowością: Bóg jest tym, który zsyła deszcze i rosę światłości.

Jaka natomiast jest różnica, jeśli chodzi o ziemię? Ziemia zamyka w swym wnętrzu umarłych, a nie istoty, które jeszcze nie ujrzały światła. Umarli – wcześniej byli żywi, a teraz już nie żyją: teraz są martwi (są „duszami" w języku ludowym). Ziemia zamyka te istoty, które istnieją, ale nie żyją i błąkają się z pewnym rodzajem doznań i uczuć. Żydzi, tak jak Grecy, nie mają pojęcia unicestwienia: umarli nie żyją, a jednak nadal w jakiś sposób istnieją, wiodą egzystencję cieni, która nie jest życiem.

I w tym punkcie nasz tekst zasadniczo się różni od wizji mitologicznej. Według Izajasza ziemia rozpościera się i potem otwiera, by przyjąć rosę światłości. Ta niebiańska, świetlista rosa nasącza ziemię, która czując budzące się w swym wnętrzu nowe życie, wznosi się, otwiera i wydaje owoc. [...]

We fragmencie Izajasza odnajdujemy zatem dwa elementy, które odróżniają go od wizji mitologicznej: czy to na wstępie obrazu (początkiem męskim jest Jahwe, który czyni płodną ziemię nie obejmując jej), czy w zakończeniu (dziećmi nie są nowo narodzeni, lecz od-rodzeni, urodzeni na nowo).

Mówi się tu zatem o zmartwychwstaniu, które przybiera formę narodzenia się na nowo, i mówi się używając mitologicznej symboliki pierwotnej pary. Elementem pierwszym i pierwotnym jest idea ziemi jako matki wszystkich żyjących. To, iż staje się ona matką narodzonych na nowo czy zmartwychwstałych, jest projekcją wtórną i późniejszą. Rzutowanie początku na koniec stwarza dynamiczną wizję historii, która zmierza do kresu i wyraża się jako nadzieja lub utopia – dla wierzącego jako nadzieja, dla niewierzącego jako utopia. Włączenie w tę wizję zmartwychwstania zmarłych jest odkryciem lub objawieniem.

Poemat rozpoczyna się od stwierdzenia, że umarli już nie ożyją i nie należy wiązać z nimi jakiejkolwiek nadziei, że płodność żywych też zawodzi, ponieważ rodzą tylko wiatr. [...] Ale właśnie w chwili, kiedy człowiek przyznaje się do swojej porażki i do przegranej życia ze śmiercią, Bóg otwiera okno światła i nadziei: „Ożyją twoi umarli!" Bóg ze-

Czytamy stary testament.indd 284 2007-09-07 12:28:10

śle z niebios płodny deszcz i życiodajne światło, które zstąpi na ziemię, przeniknie ją siłą płodności Bożej i sprawi, iż zacznie rodzić. Powstaną cienie, a ziemia się otworzy, by wydać je na świat. [...]

L. Alonso Schökel – G. Gutierrez, *Mów wszystko, co ci rozkażą*, s. 83-90 (fragmenty)

Czytamy stary testament.indd 285 2007-09-07 12:28:10

48. Interpretacja „dnia Jahwe" w Księdze Sofoniasza

Cel

- odczytanie orędzia zawartego w zapowiedzi „dnia gniewu Jahwe" w Księdze Sofoniasza
- poszukiwanie klucza historiozbawczego dla interpretacji wyrażenia „gniew Jahwe"

Lektura

H. Witczyk, *Pascha Jezusa odpowiedzią na grzech świata*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2003, s. 40-46

Literatura dla zainteresowanych

W. Pikor, *Metafora gniewu Jahwe w Sofoniaszowym proroctwie o dniu Jahwe*, w: *Deus meus et omnia*, Fs. H. Langkammer, Wydawnictwo KUL, Lublin 2005, s. 347-363

Problematyka spotkania

Żaden inny tekst Starego Testamentu nie stawia tak wyraźnie w swoim centrum zapowiedzi „dnia Jahwe", jak to czyni Księga Sofoniasza. Sofoniasz pozostawił wyjątkowo bogaty obraz tego wydarzenia. Bez wątpienia w wielu punktach jest on zależny od Amosa (5,18-20) i Izajasza (2,12-17)[84], jednak jego oryginalnym wkładem pozostaje motyw gniewu Jahwe. Dla Sofoniasza synonimem wyrażenia „dzień Jahwe" (1,7.14[*bis*]) jest syntagma „dzień gniewu Jahwe" (1,18; 2,2.3; por. 1,15), przez co gniew Boga zdaje się stanowić główną charakterystykę tego dnia. Perspektywa nakreślona przez Sofoniasza dla wielu egzegetów pozostaje w sprzeczności ze starotestamentalnym przekazem o Bożym miłosierdziu. Z tego też powodu, zdaniem H. Spickermanna, „orędzie o dniu gniewu pozostaje w całości Starego Testamentu tylko epizodem, który rzucił cień na prawdę o Bogu «nieskorym do gniewu»"[85]. Czy rzeczywiście jednak Sofoniaszowy dzień Pański stoi w opozycji do prawdy o Bogu miłosiernym? A jeśli motyw gniewu Jahwe stanowi w Księdze Sofoniasza metaforę właśnie Bożego miłosierdzia?

[84] Ta teza stanowi konkluzję analizy J. Homerskiego, *Rysy eschatologiczne Dnia Pańskiego u proroka Sofoniasza*, RTK 30 (1983), z. 1, s. 33-45.

[85] H. Spickermann, *Dies irae. Der alttestamentliche Befund und seine Vorgeschichte*, VT 39 (1989), s. 208.

Czytamy stary testament.indd 286 2007-09-07 12:28:11

Przebieg spotkania

Układ Księgi Sofoniasza przynosi szereg wyroczni kary, po których następuje zapowiedź zbawienia. Wewnątrz wyroczni kary zauważa się pewną regularność:

sąd uniwersalny	sąd nad Jerozolimą	(1,2–2,3)
sąd nad obcymi narodami	sąd nad Jerozolimą	(2,4–3,20).

Elementy charakterystyczne dla Sofoniasza:

a) przejście od ogólności do szczegółu ma walor lekcji. Klucz stanowi fragment 3,1-8. Bóg karze obce narody, by upomnieć swój naród. Jeśli jednak lud nie zmieni swego postępowania, wówczas będzie czekał go taki sam los jak pogan;

b) „dzień gniewu" – nie jest to tylko wyrażenie czasowe. Zawiera się w nim zapowiedź nadejścia dnia sądu. Jest zatem czas dla nawrócenia. Jeśli nie stanie się to teraz, będzie za późno, gdy ten dzień przyjdzie.

Przygotowując się do spotkania, przeczytaj najpierw całą księgę, a następnie zajmij się dwoma tekstami: 1,2–2,3 i 3,6-20.

1. Sens dnia Pańskiego

a) Przeczytawszy Księgę Sofoniasza, jakim wyrażeniem określiłbyś rzeczywistość dnia Jahwe: dzień zagłady – kary – sądu – zbawienia? Jaki jest cel tego dnia w perspektywie Boga?

b) Jaki inny tekst biblijny kojarzy się z Sof 1,2-3? Dzień Jahwe będzie zatem dniem...

c) Jakich obrazów używa Sofoniasz dla określenia natury dnia Pańskiego w 1,7.14 (por. 3,17).15-16?

2. Przyczyna dnia Pańskiego

a) Co jest przyczyną gniewu Jahwe? Porównaj 1,2-9.

b) W jakiej relacji do gniewu Boga stoi jego „zazdrość"? Porównaj 3,8-9.

3. Dzień Jahwe jako dzień zbawienia

a) Czy zagłada przewidywana w dniu Pańskim jest bezwarunkowa? Porównaj 2,1-3.

b) Kim jest „Reszta" Izraela? Zdefiniuj ją pod kątem jej postawy moralnej.

4. Interpretacja wyrażeń o gniewie Boga w Starym Testamencie

Po zapoznaniu się ze wskazanym fragmentem książki ks. prof. Witczyka, podejmij następujące kwestie:

a) Jaki klucz hermeneutyczny proponuje lubelski egzegeta dla wyrażenia „gniew Jahwe"?

Czytamy stary testament.indd 287 2007-09-07 12:28:11

b) W *Słowniku teologii biblijnej* można znaleźć taką opinię: „Na przestrzeni dziejów kary zsyłane na ludzi nie są wyrazem gniewu Bożego w sensie ścisłym, gniewem, który pozbawia życia raz na zawsze; są raczej figurami, które stanowią pewną antycypację wyżej wspomnianego gniewu. Poprzez owe kary gniew czasów ostatecznych już spełnia swoją funkcję, ukazując miłość Boga świętego pod jednym z jej aspektów. W odniesieniu do tego gniewu poszczególne nawiedzenia grzesznego ludu przez Boga mogą i powinny być pojmowane jako odruchy wielkoduszności Boga, który odkłada na później wykonanie ostatecznego gniewu”[86]. Rozwiń wątek „zbawczej funkcji” gniewu Jahwe.

c) Poproszony o wytłumaczenie, dlaczego w Starym Testamencie mówi się o gniewie Boga (czy nie przeczy to Bożej miłości), co byś odpowiedział?

Gniew jako metafora Bożej miłości

Zazdrość Boga o lud Przymierza motywem Jego gniewu

W celu właściwego rozumienia częstego w Biblii antropopatyzmu, jakim jest wyobrażenie o gniewie Boga, należy umieścić go we właściwym mu historiozbawczym kontekście. [...] Jest on najwyraźniej zarysowany w pierwszym przykazaniu Dekalogu: „Nie będziesz oddawał im pokłonu i nie będziesz im służył, ponieważ Ja Pan, twój Bóg, jestem Bogiem zazdrosnym, który karze występek ojców na synach do trzeciego i czwartego pokolenia względem tych, którzy Mnie nienawidzą. Okazuję zaś łaskę aż do tysiącznego pokolenia tym, którzy Mnie miłują i przestrzegają moich przykazań” (Wj 20,5-6).

Dając Prawo Przymierza, Bóg jest świadom, że lud będzie miał duże trudności z zachowywaniem go. Niemniej jednak Bogu zależy na ludzie, z którym zawarł Przymierze, jest o niego zazdrosny i dlatego też stosuje odpowiednie karcenie, aby uchronić go przed czymś najgorszym – złamaniem Przymierza z Jahwe na rzecz zawarcia złudnego paktu z Baalem czy Aszerą. Święta zazdrość Boga o lud Przymierza – przywołana na początku Dekalogu i w innych tekstach (por. Pwt 29,19) – ma na celu uchronienie ludu, który stał się wolną „Małżonką” Jahwe, przed zniewoleniem ze strony idoli pogańskich. Należy ją więc rozumieć jako przejaw żarliwej miłości Boga, która nie rezygnuje z ludu nie rozumiejącego jeszcze w pełni swej wolności, a nawet nadużywającego

[86] R. Motte, Gniew, w: X. Léon-Dufour (red.), *Słownik teologii biblijnej*, Wydawnictwo Pallotinum, Poznań 1973, s. 291.

Czytamy stary testament.indd 288 2007-09-07 12:28:11

jej. Stąd liczne i surowe zakazy, w których jak refren pojawia się motyw zazdrości Boga o lud Przymierza (por. Wj 34,14; Pwt 32,16-17). [...]

Bóg Jahwe jest Bogiem zazdrosnym. Kult obcych bogów uznawany jest za odrzucenie Boga Jahwe jako Osoby miłującej swój lud. Stąd też odpowiedź Boga jest odpowiedzią właściwą dla Tego, kto kocha i nie chce patrzeć na śmierć umiłowanego ludu, który wyszedłszy z niewoli w Egipcie, rychło chce poddać się w niewolę nowych idoli (por. Pwt 4,24-26).

[...]

Gniew Boga lekarstwem na grzechy

Oprócz idolatrii Izrael sprzeniewierzał się Przymierzu poprzez inne grzechy. Ogólnie Biblia ujmuje prawdę o związku między gniewem Boga a grzechem w następujący sposób: „Jeśliby grzeszyli przeciw Tobie – bo nie ma człowieka, który by nie grzeszył – Ty za to będziesz na nich zagniewany i dlatego oddasz ich w moc wroga" (1 Krl 8,46; por. 2 Krn 6,36). [...] Prorocy wyliczają konkretne, najcięższe przewinienia, które budzą gniew Boga:

– fałszywa pewność siebie oparta na słowach fałszywych proroków (Jr 6,14; Ez 13,10);

– niesprawiedliwość społeczna (Iz 1,15-17; Jr 5,28; Am 5,7.10-12; Mi 3,1);

– polityka zagraniczna zmierzająca do zapewnienia bezpieczeństwa ludowi w oderwaniu do Boga; polityka będąca przejawem braku zaufania do Boga (por. Iz 30,1-5; 31,1-3; Jr 2,35-37; Ez 16,26; Oz 5,13; 7,11).

Wybuchający „gniew Boga" – objawiający się w formie niesprzyjających ludowi Przymierza okolicznościach i sytuacjach życiowych – jest znakiem, że te właśnie zachowania są grzechami ciężkimi. Ujawnia się w nich pierworodny grzech samostanowienia o tym, co dobre i co złe, dążenie do samowystarczalności, do oderwania się od Boga – grzech pychy i buntu.

Gniew Boga świadczy o tym, że Bóg się sprzeciwia tym wszystkim działaniom ludu Przymierza. Jego gniew jest mocnym wyrazem niezgody na to, aby lud wybierał zło, żył w iluzji samowystarczalności i pychy. Postawa pychy, zatwardziałości, nieuznawania zależności od Boga prowadzi bowiem bardzo szybko do samozagłady, podobnej do tej, jaka groziła „synom Izraela" w Egipcie. Bóg nie pozostaje bezczynny, żywo interesuje się wyborami dokonywanymi przez lud Przymierza. Bardzo zależy Mu na tym, aby każdy Hebrajczyk pozostawał w kręgu Jego miłości. Zło, które Izraelita czyni, rzeczywiście oddziela go od Boga. Bóg się martwi o los każdego, kto w buncie i pysze odchodzi od Niego. Próbuje go z tych fałszywych postaw uleczyć.

Czytamy stary testament.indd 289 2007-09-07 12:28:11

Narastający w Bogu gniew jeszcze bardziej rozpala miłosierdzie. „Nie chcę, aby wybuchnął płomień mego gniewu i Efraima już więcej nie zniszczę, albowiem Bogiem jestem, nie człowiekiem; pośrodku ciebie jestem Ja – Święty, i nie przychodzę, żeby zatracać" (Oz 11,9).

Boży sprzeciw wobec zła w historii zbawienia

W wielu tekstach (a co za tym idzie, w wielu konkretnych, historycznych przypadkach) gniew Boga oznacza aktywną postawę Boga wobec ludzi, którzy z całym zapałem czynią zło. Zazwyczaj „gniew" kojarzy się z urazą, zuchwałością, nieprawością, z szukaniem satysfakcji. Tymczasem w większości tekstów Biblii jest metaforą niezgody, wręcz buntu i oburzenia Boga wobec tych, którzy czynią niesprawiedliwość, wyrządzają krzywdę, a nawet zadają śmierć bezbronnym. Gniew Boga jest formą Jego zniecierpliwienia wobec zła, niegodziwości i nikczemności człowieka, stworzonego jako „dobry". Gniew Boga często oznacza sprzeciw Boga wobec niegodziwości ludu Przymierza, jego obrzydliwych czynów. Bóg nie pozostaje obojętny przede wszystkim wobec przemocy, terroru. Gdy rozpala się Boży gniew lub gdy Bóg zamierza ukarać złoczyńców, to chce powstrzymać planowaną przez nich zagładę biednych, uciśnionych i bezbronnych, jak Izrael w Egipcie, skazany przez faraona na śmierć.

Gniew Boga – ograniczona i trudna zgoda na ujawnienie się konsekwencji grzechu

Najpierw należy zauważyć, że wszystkie teksty Biblii podkreślają łagodność Boga, który wymierza grzesznikowi (ludowi Przymierza) karę niewspółmiernie małą w stosunku do winy: „I po tym wszystkim, co przyszło na nas za nasze złe uczynki i za naszą wielką winę – a przecież Ty, Boże nasz, wymierzyłeś karę poniżej naszej winy i pozostawiłeś nam tylu ocalonych" (Ezd 9,13). Jakkolwiek mówią o gniewie, który wyraża się w doświadczeniu kary, to natychmiast podkreślają jego ograniczony charakter. Jak miłosierdzie jest nieskończone, tak „gniew" ma ściśle określony czas trwania: „Nie wiedzie sporu do końca, nie płonie gniewem na wieki" (Ps 103,9; por. Iz 57,16; Jr 3,12). Spór przeprowadzony do końca i gniew okazany w całej pełni prowadziłby nieuchronnie do anulowania Przymierza.

Gniew Boga ma też ograniczony zasięg osobowy – nie rozlewa się na wszystkich synów Izraela: „pozostawiłeś nam ocalałych". [...] Bóg w wymierzaniu kary – zgodnie z zasadą retrybucji – nie jest dobrym matematykiem i zimnym sędzią: „Nie postępuje z nami według naszych grzechów, ani nie odpłaca nam według naszych przewrotności" (Ps 103,10). Stosuje inne proporcje. Możliwie najdalej odsuwa od ludu

Czytamy stary testament.indd 290 2007-09-07 12:28:11

Przymierza jego grzechy, czyli wynikającą z nich karę: „Jak jest odległy wschód od zachodu, tak daleko odsuwa od nas nasze przestępstwa" (w. 12). [...] Obraz Boga, który czyha na człowieka, aby mu w swoim gniewie wymierzyć karę, jest karykaturą. Przeciwnie, Bóg psalmów jest Bogiem cierpliwie czekający na wołanie grzesznika, który może prosić o przebaczenie. Nie wymaga z fiskalną dokładnością zapłaty proporcjonalnej do wyrządzonej sobie zniewagi. Oczekuje jedynie na to, że grzesznik uzna swój grzech i będzie chciał się nawrócić. Trafnie to ujął G. Ravasi, pisząc, że Bóg nie wymaga, aby grzech został okupiony (*pagato*), lecz wyznany (*confessato*). [...]

H. Witczyk, *Pascha Jezusa*, s. 40-46 (fragmenty rozdziału „Gniew Boga szansą dla ludu uwikłanego w swe grzechy")

Czytamy stary testament.indd 291 2007-09-07 12:28:11

49. Narracyjna lektura Księgi Jonasza

Cel

- zapoznanie się w wybranymi elementami analizy narracyjnej
- aplikacja analizy narracyjnej do historii Jonasza
- interpretacja przesłania Księgi Jonasza

Literatura dla zainteresowanych

Z. Pawłowski, *Opowiadanie, Bóg i początek. Teologia narracyjna Rdz 1–3* (RSB 13), Wydawnictwo Vocatio, Warszawa 2003, s. 159-230

W. Pikor, *Metoda narratywna jako punkt wyjścia do pracy z Biblią na katechezie*, „Katecheta" 49 (2004), nr 6, s. 3-13

Problematyka ćwiczenia

Księga Jonasza stanowi perełkę literatury biblijnej. Próżno w niej szukać wielkich wyroczni prorockich, a mimo to jest dziełem niezwykle ważnym pod względem doktrynalnym. Przynosi właściwie szczytowe w Starym Testamencie objawienie prawdy o Bożym miłosierdziu. Czyni to jednak nie za pomocą dyskursu teologicznego, lecz poprzez narrację, która opowiada o perypetiach proroka Jonasza. Jego postawa wobec otrzymanej misji wynika nie tylko z jego oporów wobec Niniwitów. Kto wie, czy o wiele większym problemem nie jest jego wiara w Boże miłosierdzie, które prorok wprawdzie akceptuje jako przedmiot wiary, ale zupełnie nie potrafi dzielić się nim z tymi, którzy nie są jego rodakami. Analiza narracyjna Księgi Jonasza pozwoli na odsłonięcie przemyślanej konstrukcji opowiadania, jak też na wyeksponowanie środków literackich, jakimi narrator posłużył się dla przekazania orędzia o Bożym miłosierdziu.

Przebieg spotkania

Poniższy konspekt prezentuje kluczowe działania dla analizy narracyjnej[87]. W czasie ćwiczeń można skupić się np. na punkcie drugim i czwartym.

1. Poziomy narracji

Motorem akcji w opowiadaniu są czasowniki. Pojawiają się one w dwóch odmiennych warstwach tekstu: opowiadaniu i dialogu. W opowiadaniu na-

[87] Por. ćwiczenie zatytułowane „Analiza narracyjna cyklu o Abrahamie (Rdz 12–25)" (s. 44-50).

Czytamy stary testament.indd 292 2007-09-07 12:28:11

pisanym w języku hebrajskim dąży się do ustalenia następujących rodzajów akcji:

a) pierwszy plan – główna akcja opowiadania wyznaczana jest przez łańcuch czasowników w formie *wayyiqtol* (przynoszą one postęp akcji, por. Jon 1,3: „Jonasz wstał..., znalazł okręt..., uiścił opłatę... i wsiadł do niego");

b) drugi plan – akcja stanowiąca tło akcji głównej; charakterystyczne dla niej są imiesłowy wyrażające czynność trwającą lub czasownik w *yiqtol* sugerujący czynność powtarzalną (por. Jon 1,13: główna akcja to wiosłowanie, zaś tłem jest poruszenie morza coraz bardziej wzburzonego, oddane przez dwa imiesłowy);

c) usytuowanie akcji – opis stanu poprzez zastosowanie zdań nominalnych typu *wayhî* (był) plus podmiot (por. Jon 2,1: „I był Jonasz we wnętrznościach ryby...").

Polecenie

Przeanalizuj Jon 4,5-11 pod kątem rodzaju akcji. Rozróżnienie drugiego planu czy usytuowania akcji może sprawić trudność – pomocne będzie określenie tych czynności, które w tym fragmencie nie stanowią o rozwoju akcji.

2. Czas

W analizie narracyjnej rozróżnia się „czas historii" i „czas opowiadania". „Czas historii" to czas trwania akcji i wydarzeń opowiedzianych przez narrację. Mierzy się on jednostkami realnego czasu (sekundy, minuty, godziny, dni, miesiące, lata). Natomiast „czas opowiadania" to czas potrzebny do opowiedzenia konkretnej narracji.

Jakie relacje mogą zachodzić między tymi dwoma rzeczywistościami?

- W opowiadaniu pojawią się luki, które normalnie są obecne w czasie historii (stąd czas opowiadania jest krótszy).
- Im ważniejsze jest dane wydarzenie, tym więcej czasu poświęca mu narrator w swoim opowiadaniu.
- Czas opowiadania zbiega się z czasem historii w zapisie dialogów (stąd ważność dialogów pojawiających się w narracji).
- Opis sytuacji (por. wyżej) stanowi o czasie narracji, ale nie przynależy do czasu historii, realnie biegnącej akcji.
- Wydarzenia opisane w czasie opowiadania nie korespondują zawsze z porządkiem wydarzeń w czasie historii.

Nawiązując do tych dwóch ostatnich punktów, należy zwrócić uwagę na dwa momenty:

a) usytuowanie nazywane jest często ekspozycją – przynosi ona czytelnikowi informacje konieczne dla zrozumienia przebiegu akcji (np. opis postaci, miejsca itp.). W czasie opowiadania podawane są tylko te informacje lub opisywane tylko te wydarzenia, które są niezbędne dla rozwoju akcji, jej zrozu-

Czytamy stary testament.indd 293 2007-09-07 12:28:11

mienia przez czytelnika. Stąd też opis bohatera może powracać wielokrotnie w opowiadaniu. Przykład opis Niniwy: Jon 1,2 dowiadujemy się o jej nieprawościach, ale dopiero w 3,1 o wielkości, a w 4,11 o liczbie jej mieszkańców.

Polecenie

Przeanalizuj informacje o Niniwie i spróbuj określić powody, dla których nastąpiła taka sekwencja komunikatów przynależących do ekspozycji.

b) W ramach narracji wydarzenia czasu realnego mogą zostać opowiedziane wcześniej, później, bądź też mogą zostać pominięte:
- *analepsis* – luka w narracji, która zostanie uzupełniona w dalszej części opowiadania;
- *prolepsis* – uprzednie opowiedzenie tego, co nastąpiło później w opowiadaniu;
- elipsa – luka w narracji.

Polecenie

Wskaż *prolepsis* w Jon 3,1-10.

Czy w Jon 1,1-3 można mówić o luce? Jeśli tak, czego by ona dotyczyła i w jakim miejscu późniejszej narracji zostałaby uzupełniona?

3. Technika opowiadania

W narracji można wskazać wiele elementów, które służą odmalowywaniu dramaturgii wydarzeń bądź też determinują porządek wydarzeń opisanych w tekście:
- powtórzenia – podkreślają komunikat (rzecz powiedziana dwa razy) lub eksponują element wyłamujący się z serii (np. jakaś scena powtarza się kilka razy, by w którymś momencie zostać wzbogacona o coś nowego);
- rozwój – jakieś wydarzenie jest stopniowo rozwijane (np. progresywne opisywanie oburzenia Jonasza w 4,1.2.3=8.9);
- element zakłócenia – akcja rozwija się harmonijnie, by w którymś momencie zostać przerwaną lub zakłóconą (por. Jon 1,5: wszyscy zaczynają się modlić, tylko nie Jonasz, który poszedł spać);
- technika „zakładki" (przejęcia) – w ciągu narracji powraca się do jakiegoś punktu (motywu) wcześniej porzuconego czy tylko zasygnalizowanego (por. informację o oburzeniu Jonasza w 4,4 i 4,9).

Polecenie

W Jon można wskazać kilka powtórzeń – zinterpretuj 1,8 oraz porównaj 1,1-3 z 3,1-3. Czy zauważasz jakiś inne powtórzenia w Jon?

W jaki sposób zostało opisane w Jon 1 narastanie zagrożenia życia marynarzy? Zwróć uwagę na opis stanu morza.

Czytamy stary testament.indd 294 2007-09-07 12:28:11

W jakim sensie 4,1 zakłóca narrację Księgi Jonasza?

Czy oprócz wspomnianych wierszy 4,4 i 4,9 można wskazać inne przykłady „zakładki" w Księdze Jonasza?

4. Dramat

W opowiadaniu można wskazać następujące elementy: ekspozycja; zawiązanie akcji; komplikacja; punkt kulminacyjny, punkt zwrotny, rozwiązanie, ostatnie zawieszenie (suspens), konkluzja. Naturalnie ich wzajemny układ pozostaje uzależniony od samego opowiadającego.

Powyższe elementy pozostają w ścisłym związku z dwoma typami wątku występującego w narracji:

– zmiana sytuacji: zmiana sytuacji ze złej na dobrą, z nieszczęścia na szczęście;
– zmiana wiedzy: przejście od ignorancji do poznania.

Te dwa momenty w punkcie zwrotnym są określane jako *peripeteia* (zmiana sytuacji) oraz *anagnorisis* (zmiana wiedzy).

W tym kontekście należy wspomnieć jeszcze o tzw. **programie narratywnym**. Na ogół pojawia się on w punkcie zawiązania akcji, kiedy to przed czytelnikiem odsłania się problem, który muszą podjąć uczestnicy narracji.

Harmonijny rozwój wydarzeń może być zakłócony albo przez tzw. **komplikację** (pojawia się nowa trudność lub osoba, która staje na drodze bohaterom), albo też przez tzw. **suspens** (akcja już zmierza ku końcowi, gdy nagle wszystko zostaje zawieszone przez zupełnie nowy element).

Polecenie

W oparciu o Jon 1,2 określ program narracyjny Księgi Jonasza.

W czym zawiera się wątek dotyczący zmiany sytuacji i wiedzy w Księdze Jonasza? Gdzie należy widzieć *peripeteia* i *anagnorisis* w Jon? Zwróć uwagę, że te dwa momenty mogą dotyczyć nie tylko mieszkańców Niniwy, ale też Jonasza i Boga.

Opowiadanie mogłoby się skończyć w 1,15, a jednak narracja biegnie dalej. Wskaż na styku rozdziału 1 i 2 element komplikacji i suspensu. Jak określić w tym kontekście zdanie z 2,11?

Jaką funkcję w narracji spełnia fragment 4,1-4? Uwzględnij program narracyjny Księgi Jonasza oraz moment *peripeteia* i *anagnorisis*?

5. Sceny

Akcja prowadzona jest przez czasowniki. Przejście między kolejnymi scenami zaznaczone jest nie tylko zmianą typu akcji. Uwzględnić należy również zmiany czasu, miejsca i postaci. Pomocą służą też różnego rodzaju elipsy oraz *summaria* (streszczenia, podsumowania).

Czytamy stary testament.indd 295 2007-09-07 12:28:12

Polecenie

Śledząc tekst Ksiegi Jonasza w *Biblii Tysiąclecia* ma się wrażenie, że opowiadanie zawiera cztery panele. Analiza scen skoncentruje się na Jon 3–4.

Wyodrębnij sceny wewnątrz Jon 3.

Analizując obecność czasowników ruchu, jak należałoby podzielić opowiadanie w Jon 3–4?

W ilu dniach mogła rozegrać się akcja opisana w Jon 3–4?

6. Porządek narracji i porządek chronologiczny

Wspomniany wyżej czas historii i czas opowiadania niesie ze sobą problem porządku wydarzeń opisanych w danej narracji. Bardzo często porządek wydarzeń nie jest respektowany w narracji.

Polecenie

Zwróć uwagę na pozycję niektórych wierszy w rozdz. 1: czy odpowiadają one rzeczywistemu porządkowi wydarzeń?

– w. 5b – Jonasz zasypia;

– w. 10b – Jonasz wyjawia swoją ucieczkę przed Bogiem.

Zaproponuj rozwój rzeczywistej akcji w omawianym rozdziale.

7. Rola czytelnika

Czytelnik wchodzi w interakcję nie tylko z tekstem – również z opowiadającym, który dozuje mu informacje, oraz z bohaterami, wobec których, dzięki wiadomościom otrzymanym od autora, może posiadać większą wiedzę o wydarzeniach. Przykładem „podniesionej pozycji" czytelnika może być Jon 1,8: marynarze pytają się o tożsamość Jonasza, co czytelnikowi jest już znane od początku.

Dzięki temu różnicowaniu wiedzy pojawia się w opowiadaniu „ironia". Dzieli się ona na ironię słowną i dramatyczną:

– ironia słowna opiera się na podwójnym znaczeniu: bohater mówi zdanie, które zawiera w sobie domyślnie drugie znaczenie. Ten typ ironii zdaje się być obecny w Jon 1,9: Jonasz mówi, że „czci" Jahwe, gdy tymczasem ucieka od Boga (por. 1,3);

– ironia dramatyczna: zawiera się w kontraście między tym, co mówi bohater, a tym, co wie czytelnik. Takim przykładem może być Jon 4 i litość, którą okazuje Jonasz dla uschłego drzewa rycynusowego.

Polecenie

Na czym może polegać ironia zawarta w pragnieniu śmierci przez Jonasza w 4,3?

Jakie momenty ironii zauważasz w opowiadaniu o Jonaszu?

Czytamy stary testament.indd 296 2007-09-07 12:28:12

50. Dialogiczna lektura Księgi Nahuma

Cel

- zapoznanie się z propozycjami lektury Biblii w książce Mack Thomasa, *The Complete Bible Discussion Guide*[88]
- interpretacja orędzia teologicznego Księgi Nahuma

Literatura dla zainteresowanych

W. Chrostowski, *Księga Nahuma jako świadectwo asyryjskiej diaspory Izraelitów*, w: *Asyryjska diaspora Izraelitów i inne studia* (RSB 10), Warszawa 2003, s. 69-98

Problematyka spotkania

Księga Nahuma nie spotyka się z entuzjazmem wśród egzegetów, którzy nierzadko zarzucają jej nacjonalizm. Rzeczywiście, przy powierzchownej lekturze tego proroctwa można posądzać Nahuma o szerzenie nienawiści wobec Asyrii, w którą zostaje włączony Jahwe: w swoim zapalczywym gniewie ma On ukarać pyszną i okrutną Niniwę. Tymczasem wczytanie się w wyrocznię Nahuma pozwala nie tylko na zrozumienie powodów, dla których Nahum pozostawał w tak ostrej opozycji wobec Asyrii, ale również na dostrzeżenie teologicznej wymowy jego wystąpienia, w centrum którego znajduje się problem obecności Boga w ludzkiej historii.

Dla współczesnego czytelnika Księga Nahuma jawi się jako tekst z zamkniętej przeszłości. Dlatego też poszukiwaniu zrozumienia teologii tej księgi będzie towarzyszyła próba jej lektury egzystencjalnej, w czym pomocą posłuży schemat interpretacyjny do tekstów biblijnych, zaproponowany przez M. Thomasa.

Przebieg spotkania

1. Lektura jako dialog

Książka M. Thomasa jest adresowana zarówno do grup biblijnych, jak i do pojedynczych osób zainteresowanych studium Biblii. Celem jego pracy jest umożliwienie łatwego dostępu do tekstu biblijnego oraz dostarczenie punktów do osobistego dialogu ze słowem Bożym. Szczególny akcent położony

[88] Konspekt cytuje tłumaczenie niemieckie tej pozycji: *Gesprächsführer zur Bibel. Einstiegsfragen und Anregungen zu jedem Kapitel des Alten Testaments*, t.I-II, Christliche Verlagsgesellschaft, Dillenburg 1999.

Czytamy stary testament.indd 297 2007-09-07 12:28:12

jest na odniesienie tekstu Biblii do osobistego życia czytelnika. Do ćwiczenia zostają dołączone trzy formularze: (1) „Pytania, które należy postawić sobie przed przygotowaniem każdego rozdziału"; (2) „Pytania, które należy sobie postawić przed przygotowaniem każdej pojedynczej księgi"; (3) „Pytania do Księgi Nahuma".

Przyjrzyj się propozycjom Thomasa i oceń ich:

– wartość merytoryczną (przejrzystość sformułowań, stawiane cele, zasadność zadanych pytań);
– wartość praktyczną (walor dialogiczny, pomoc w zdobywaniu wiedzy, aplikacja życiowa, wymiar duchowy).

Jak praktycznie można by wykorzystać propozycje Thomasa? Czy należałoby coś w nich zmodyfikować?

2. Orędzie Księgi Nahuma

Podejmij pytania postawione przez M. Thomasa wobec Księgi Nahuma i w ten sposób odczytaj osobiście jej orędzie

3. Biblia jako źródło życia Kościoła

Powyższe zdanie nie budzi wątpliwości. Nie chodzi o krytykę jego zastosowania w życiu Kościoła, co raczej o refleksję nad możliwością przełożenia tej myśli na praktykę. Jak, jakimi środkami, z kim, gdzie...

Pytania-klucze do Księgi Nahuma

Pytania, które należy postawić sobie przed przygotowaniem każdego rozdziału

1. Celem studium Biblii jest lepsze poznanie Boga. Co mówi ten rozdział o istocie i osobowości Boga?

2. Bóg dał mi Biblię, bym zmienił moje życie. Które z moich przyzwyczajeń lub elementów mojego charakteru uznałbym, po lekturze tego rozdziału, za wymagające korekty?

3. Jakie są w tym rozdziale:
– wersety, zdania i słowa kluczowe?
– punkty kluczowe lub zasady – w jaki sposób oddziałują one na moje życie?

4. Rozpoznaję w tym rozdziale:
– wskazania, wobec których winienem okazać posłuszeństwo;
– obietnice, na które mogę się powołać;
– skalę wartości, którą powinienem był się kierować.

Czytamy stary testament.indd 298 2007-09-07 12:28:12

5. Jaki tytuł nadałbym temu rozdziałowi (od trzech do sześciu słów), który pomógłby mi w zachowaniu jego orędzia?

[...]

Pytania, które należy sobie postawić przed przygotowaniem każdej pojedynczej księgi

1. Kiedy już znasz księgę, jakie są Twoje ulubione miejsca?

2. Gdybyś znał z Biblii tylko tę księgę lub tylko ją miał do dyspozycji, co mógłbyś z niej dowiedzieć się o Bogu?

3. Jakie rodzaje literatury biblijnej zostały przez Ciebie dostrzeżone podczas przygotowania tej księgi?

poezja; opowiadania historyczne lub autobiograficzne; nauki lub kazania; prawo lub zawarcie przymierza; przypowieści; przysłowia; proroctwa

4. Jaką strukturę zaproponowałbyś dla danej księgi?

5. Czy możesz dowiedzieć się, kto tę księgę napisał, kiedy i dla kogo?

6. Czy w oparciu o wiadomości zebrane w trakcie opracowywania księgi możesz określić cel, jaki postawił sobie autor?

7. Który z rozdziałów jest według Ciebie kluczowym rozdziałem, tzn. rozdziałem, który zestawia, odzwierciedla, podaje znaczenie całej księgi?

8. Jakich odpowiedzi i wniosków spodziewałbyś się w tej księdze?

9. Jaki tytuł nadałbyś tej księdze (od trzech do sześciu słów), by mógł on oddać jej zawartość i znaczenie?

10. Gdybyś był już niebie, jak sądzisz, co Bóg odpowiedziałby Ci na pytanie: „Dlaczego tę księgę włączył do Biblii?"

Pytania do Księgi Nahuma

Spojrzenie na całość księgi

Co znajduje się w tekście?

1. Zanim zajmiesz się intensywniej Księgą Nahuma, przypomnij sobie, co już wiesz o tej księdze.

2. Przyjrzyj się trzem rozdziałom Księgi i sprawdź, jak często mówi się w nich o działaniu Boga.

[...]

Uchwycić istotne

3. Księga Nahuma jest streszczana pod różnymi tytułami: „Sąd oddający sprawiedliwość Bożej świętości", „Księga o upartości i karze" czy też „Los bezbożnego miasta". Jakich odpowiedzi, wątków i rozwiązań spodziewałbyś się w tym kontekście wobec opracowania, które podejmujesz?

Czytamy stary testament.indd 299 2007-09-07 12:28:12

4. Kiedy przyszedłbyś do nieba i rozmawiałbyś z Nahumem, a ten zapytałby się: „Co z mojej księgi pomogło Ci najbardziej?", jak byś odpowiedział?

5. Kiedy myślisz o tym, kim jest Bóg i czym jest Biblia, jak oceniłbyś na skali dziesięciostopniowej pomoc, jaką wyświadczyła Ci w tym względzie Księga Nahuma (1 = zupełnie nic; 10 = w ogromnym stopniu)?

Nahum 1

Co znajduje się w tekście?

1. Co i z jakiego powodu chce Bóg przedsięwziąć względem Niniwy w świetle tego, co przeczytałeś w tym rozdziale?

Uchwycić istotne

2. Jakie aspekty istoty i osobowości Boga pragną szczególnie postawić przed nami ww. 2-8?

Nahum 2

Co znajduje się w tekście?

1. Jakie obietnice czyni Bóg w tym rozdziale względem Izraela i Niniwy?

Nahum 3

Co znajduje się w tekście?

1. Jakie grzechy Niniwy są w tym rozdziale napiętnowane?

2. Co zapowiada Bóg Niniwie?

Uchwycić istotne

3. Wyobraź sobie, że zatrzymałeś się w świątyni jerozolimskiej w momencie, w którym dwunastoletni Jezus słuchał, jak uczeni w Piśmie czytali tę księgę i ją wyjaśniali. U Łk 2,46 czytamy, że Jezus przysłuchiwał się im i zadawał pytania. Jakie wiersze z tej Księgi mogłyby najbardziej uderzyć Jezusa? Jakie postawiłby On pytania, jak skomentowałby ten tekst?

Dla życia dzisiaj

4. W Flp 4,8 czytamy: „Wszystko, co jest prawdziwe, co godne, co sprawiedliwe, co czyste, co miłe, co zasługuje na uznanie: jeśli jest jakąś cnotą i czynem chwalebnym – to bierzecie pod rozwagę". Jaki materiał w tej Księdze jawi się jako „prawdziwy, godny, sprawiedliwy, czysty, miły", jako „cnota i czyn chwalebny"?

Nahum: wrażenie ogólne

[...]

1. By odnieść jak największe korzyści z Księgi Nahuma, przeczytaj 2 Tm 3,16-17, który mówi, iż „wszelkie Pismo [...] pożyteczne jest do (1) nauczania, (2) przekonywania, (3) poprawiania, (4) wychowywa-

Czytamy stary testament.indd 300 2007-09-07 12:28:12

nia w sprawiedliwości, aby człowiek Boży był doskonały, przysposobiony do każdego dobrego czynu". Pomyśl o tych zadaniach Biblii i oceń, w którym z nich Księga Nahuma może być szczególnie pomocna.

2. Przeczytaj raz jeszcze fragmenty 1,2-3; 1,7-9 i 3,5-7. Które z nich wyrażałyby najlepiej orędzie Nahuma?

3. Co stanowiłoby główny temat(y) Księgi Nahuma?

4. Na śladach Zbawiciela: Jakie słowa, obrazy lub tematy z Księgi Nahuma najbardziej przywołują postać Jezusa?

5. Jak dokończyłbyś następujące zdanie, by uzyskało ono dla Ciebie największą wartość: „Jestem przekonanym, że ważnym jest, by chrześcijanie czytali Księgę Nahuma, gdyż..."

M. Thomas, *Gesprächsführer zur Bibel,* t. II. *Psalmen – Maleachi*, s. 9-10.292-294 (fragmenty)

Czytamy stary testament.indd 301 2007-09-07 12:28:12

51. Dojrzewanie Jeremiasza jako proroka

Cel

- próba uchwycenia „życia wewnętrznego" Jeremiasza
- określenie źródeł dramatu Jeremiasza

Lektura

T. Brzegowy, *Prorocy Izraela*, t. I (Academica 14), Wydawnictwo Biblos, Tarnów 1994², s. 107-110

W. Pikor, *Jeremiaszowe zmaganie się z Bożym słowem (Jr 1,4-12; 15,15-21; 20,7-13)*, VV 7 (2005), s. 72-78

Literatura dla zainteresowanych

W. Popielewski, *„Uwiodłeś mnie, Panie" (Jr 20,7). Powołanie prorockie w świetle wyznań Jeremiasza*, w: *Pieśniami dla mnie Twoje przykazania*, Fs. J. Frankowski, Wydawnictwo Vocatio, Warszawa 2003, s. 262-289

Problematyka spotkania

Nie ma żadnej innej księgi prorockiej, która zawierałaby tak obszerne świadectwo o życiu wewnętrznym proroka, jak ma to miejsce w Księdze Jeremiasza. Wyrocznie prorockie przeplatają się w niej z elementami jego biografii, która dokumentuje wciąż nowe akty agresji wobec Jeremiasza ze strony jego słuchaczy. Dochodzi do tego dramat, jaki Jeremiasz przeżywa w swoim wnętrzu. Dramat spowodowany samotnością, dramat rozdarcia między wiernością Bogu a troską o dobro swego ludu, dramat zmagania się wolności proroka z Bożym słowem. Spotkanie podejmie próbę rekonstrukcji tego dramatu.

Przebieg spotkania

1. Męczeństwo Jeremiasza

T. Brzegowy omawiając życie Jeremiasza mówi o jego „męczeństwie". Prześledź zapisane w Księdze Jeremiasza epizody z życia proroka, poczynając od 11,18, a kończąc na rozdz. 38. Zwróć uwagę na śródtytuły proponowane przez *Biblię Tysiąclecia*.

Jakie akty przemocy dotknęły osobę proroka?

Kto nastawał na jego życie? Kim byli dla niego mieszkańcy Anatot?

Jaką postawę wobec Jeremiasza zajmował król Sedecjasza? W czym relacja między nimi przypomina relację między Janem Chrzcicielem i królem Herodem?

Czytamy stary testament.indd 302 2007-09-07 12:28:12

Kiedy dochodzi do najpoważniejszego zagrożenia życia proroka?

Na ile Jeremiasz słusznie postrzegał siebie jako osobę samotną, opuszczoną przez innych?

2. Dramat wewnętrzny Jeremiasza

Pewne teksty Księgi Jeremiasza noszą nazwę „wyznań Jeremiasza": 11,18––12,6; 15,10-21; 17,14-18; 18,18-23; 20,7-18. Bazując na nich, wskaż trudności, na jakie napotkał Jeremiasz w czasie swojej działalności.

Jakie napięcia wewnętrzne przeżywał prorok?

Jak Jeremiasz oceniał postawę Boga wobec siebie? O co obwiniał Boga w 15,18?

Jak Bóg przyjmował dylematy proroka? Jakie proponował mu rozwiązania?

3. Jeremiaszowe zmaganie z Bożym Słowem

Punkt kulminacyjny dramatu wewnętrznego Jeremiasza zapisany jest w 20,7-13, gdzie prorok zmaga się ze swoim powołaniem prorockim, ze Słowem, które zawierza mu Pan Bóg. Rozumienie tego tekstu pogłębia fragment artykułu z „Verbum Vitae".

Jaką rolę odgrywało Boże Słowo w życiu proroka?

W jakim stopniu determinowało ono życie proroka?

Jaka była odpowiedź Boga na dramat Jeremiasza?

Duchowe męczeństwo Jeremiasza

Zaangażowanie Jeremiasza w posłannictwo prorockie sięga daleko poza przejściowe jakieś czynności [...]. Oto z polecenia Bożego Prorok ma wieść życie samotne, ma się wyrzec założenia własnej rodziny, by poprzez ten niespotykany u Hebrajczyków sposób życia zapowiadać groźbę wiszącą nad matkami i dziećmi Jerozolimy (rozdz. 16). To zaangażowanie się Jeremiasza w powierzoną mu misję było dlań źródłem nie kończących się cierpień. Wierny uczeń Baruch napisał nie tyle biografię swojego mistrza, co opisał jego drogę krzyżową. Niemal wszystkie epizody przedstawiają coraz to nowe prześladowania i cierpienia Proroka. [...] Przy tych wszystkich cierpieniach Jeremiasz wcale nie wychodzi na bohatera. Cała historia jego męczeństwa jest dziwnie realna, ziemska. Jeremiasz zna smutek, rozpacz, wątpliwość, sam prosi o darowanie mu życia. Jeremiasz nie doczekał się żadnego cudu w okresie ucisku ani nadzwyczajnego pocieszenia. I cała ta seria cierpień kończy się w całkowitej ciemności. W przeciwieństwie do Eliasza czy Hioba, historia

Czytamy stary testament.indd 303 2007-09-07 12:28:13

Jeremiasza nie zna końcowego tryumfu, lecz przeciwnie, kończy się całkowitym niepowodzeniem.

Zostawiając swoje „wyznania", Jeremiasz odsłonił nam również swoje cierpienia, udręki wewnętrzne. Stanowią one rodzaj dziennika ujawniającego współżycie Proroka z Bogiem i zapewne nie były przewidziane do publicznego wglądu. Wyznania pokazują jak bardzo Jeremiasz był człowiekiem, ale człowiekiem, który swoje życie związał z Bogiem. Wszystkie sprawy Bogu powierza i od Niego oczekuje pomocy. [...]

Możemy śmiało powiedzieć, że Jeremiasz był męczennikiem dwóch miłości: miłości Boga i miłości do swego narodu. Jeremiasz jest świadom najściślejszej relacji, jaka zachodzi między nim a Bogiem. Jeremiasz wie, że zanim się począł w łonie matki, Bóg go „poznał" i „poświęcił", tzn. [...] oddzielił od innych i przeznaczył do specjalnego dzieła prorockiego, do życia w serdecznej przyjaźni z Bogiem (1,4n). Jeremiasz nosi imię Jahwe (*Yirm^{e}yāhû*, tzn. „Jahwe wywyższa"), jego serce jest przywiązane do Boga (12,3). Jeremiasz stoi przed Jahwe, służy Mu jako jedynemu Panu (15,11.19), Bogu powierza swoją sprawę z największą otwartością.

Równocześnie Prorok należy do swojego ludu. I to właśnie do niego został posłany w chwili powołania, „aby wyrywać i walić, niweczyć i burzyć, budować i sadzić" (1,10). Jego wrażliwa dusza przeżywała głęboko cierpienia i klęski narodu: „Ogarnia mnie przygnębienie, me serce tknięte boleścią. [...] Wskutek upadku Córy mego ludu, upadłem na duchu, żałosny jestem, przejmuje mnie groza. [...] Oby ma głowa zmieniła się w wodę, a oczy moje w źródła łez, abym mógł płakać we dnie i w nocy pobitych Córy mojego ludu" (8,18.21.23). Ta miłość do swojego ludu każe mu orędować przed Bogiem, być pośrednikiem zbawienia (por. 15,11; 18,20). To wstawiennictwo Jeremiasza jest tak usilne i skuteczne, że Bóg musi go szereg razy upominać, jak kiedyś Mojżesza: „A ty nie wstawiaj się za tym ludem, ani nie zanoś w ich sprawie błagania ni prośby i nie nastawaj na mnie" (7,16. por. 11,14; 14,11).

T. Brzegowy, *Prorocy Izraela*, s. 107-110 (fragmenty)

Jeremiasz walczący z Bożym słowem

Rozczarowanie Słowem

[...] Wydarzenia opisane w pierwszej części wyznania stanowią kulminację dotychczasowych zmagań Jeremiasza z Bożym słowem. W. 7 przywołuje moment powołania Jeremiasza, bądź też okoliczności, w których Bóg ponownie wezwał go do podjęcia misji prorockiej (por. Jr 15,15-21). Tłumaczenie słów Jeremiasza nastręcza pewnych trudności z powodu użycia przez niego czasownika *patah*. Proponowany

Czytamy stary testament.indd 304 2007-09-07 12:28:13

przekład: „Przymusiłeś mnie, Jahwe, i zostałem przymuszony. Przemogłeś mnie i zwyciężyłeś" (w. 7a), odbiega od tradycyjnego łączenia tego czasownika z Wj 22,15, gdzie pojawia się on jako termin techniczny na określenie uwiedzenia młodej dziewczyny, a w konsekwencji zadania jej gwałtu. Wieloznaczność omawianego czasownika – „adorować" (np. Oz 2,16), „uwodzić" (np. Sdz 14,15), „oszukać, zwieść" (np. Ps 78,36), „namówić" (np. Prz 1,10) – wymaga weryfikacji jego znaczenia w oparciu o kontekst jego wystąpień. Clines i Gunn wykazują, iż jego zastosowanie dla opisania czyjegoś oddziaływania słowem na proroka wyraża ideę „przekonywania" (por. 1 Krl 22,20.21; Ez 14,9). Ponieważ w głosie Jeremiasza przebrzmiewa nuta rozczarowania, pretensji i oskarżenia o pewien przymus, stąd można proponowaną przez nich ideę perswazji ze strony Jahwe uczynić nieco wyraźniejszą: „przymusiłeś mnie", co korespondowałoby z następującą dalej serią czasowników: „przemogłeś mnie i zwyciężyłeś".

Działanie Boga przerodziło się w ciężar dla Jeremiasza, gdy okazało się, że jego przepowiadanie stało się przyczyną wyśmiania i odrzucenia jego osoby (w. 7b). Treść swojej komunikacji prorockiej rekapituluje dwoma terminami: „Gwałt i zniszczenie!" (w. 8a), które pojawiają się w innych jego wyroczniach (6,7; 46,5; 49,29). Perypetie proroka objawiają tajemniczą wspólnotę losu między nim a Bożym słowem: wyszydzenie jego osoby jest niczym innym, jak uczestnictwem w znieważaniu słowa Boga ze strony jego słuchaczy (w. 8b). Jeremiasz nie zgadza się na swoje cierpienie i przystępuje do ostatecznego starcia z Bożym słowem (w. 9). Intencją proroka nie jest proste odrzucenia Słowa – „nie będę wspominał go", ani też rezygnacja z misji prorockiej – „nie będę mówił w Jego (Jahwe) imię". Sam wcześniej doświadczył, że jedyną drogą, by nie wspominać kogoś lub coś, jest unicestwienie tej rzeczywistości. Dlatego też mężowie z Anatot chcieli zamordować Jeremiasza, by już więcej „nie wspominano jego imienia" (11,19). Tego samego pragnie prorok wobec Bożego słowa, chcąc je uśmiercić w sobie. Ponosi jednak porażkę, gdyż „stało się ono w jego sercu jak ogień palący, zamknięty w moich kościach. Znużyłem się tłumiąc go, ale nie zwyciężyłem".

Zwycięstwo Słowa

Zrozumienie tego tekstu wymaga odczytania go w kontekście innych wypowiedzi Jeremiasza: 5,14; 23,9.28-29, w których metaforycznie opisuje działanie Bożego słowa. Przyrównanie go do ognia podkreśla przede wszystkim jego siłę niszczącą (por. 5,14), oczyszczającą w człowieku to wszystko, co sprzeciwia się Bogu. W 23,28-29 ogień pojawia się obok ziarna i młotu kruszącego skałę. Słowo Boże niesie zatem w so-

Czytamy stary testament.indd 305 2007-09-07 12:28:13

bie potencjał witalny, który – jak w ziarnie – pozornie jest tylko uśpiony, cały skutecznie dążąc do eksplozji życia będącego w nim w zarodku. Stąd upór, konsekwencja i cierpliwość Słowa, które niczym młot rozbijający skałę stopniowo zmierza do realizacji zamysłu w sobie ukrytego. Ten dynamizm Bożego słowa widać też w obrazie ognia, który wciąż zmienia swoją postać (kształt, barwę), wymyka się wszelkim próbom zamknięcia się w przestrzeni. Podobnie też słowo Boga nie pozwala się wtłoczyć w ludzkie schematy myślenia, podporządkować się ludzkim intencjom (chociażby fałszywych proroków), wciąż zaskakuje swoją treścią, pozostając cały czas tym samym Słowem.

Boże słowo nie jest tylko dźwiękiem czy też tylko jego zapisem tekstowym, lecz stanowi hipostazę Boga, który biorąc proroka w swoje posiadanie, staje się z nim jedno tak dalece, że prorok jawi się jako manifestacja Boga pośród swego ludu. Porażka Jeremiasza w zmaganiu się z Bożym słowem jest tylko pozorna. Zwycięstwo Słowa w proroku jest niezbędne, by ten był prawdziwym prorokiem, a tym samym, by jego przepowiadanie odniosło sukces. Prawdziwy prorok musi sam w sobie, na sobie doświadczyć mocy Bożego słowa, poddać się jego odradzającemu działaniu, które domaga się zniszczenia wszystkiego, co byłoby mu przeciwne. Zgoda proroka na działanie Bożego słowa w jego wnętrzu czyni go czymś więcej niż tylko „ustami Boga" (por. 15,19). Poprzez wcielenie się słowa Boga w jego ciało całe jego życie staje się Słowem wypowiadanym przez Boga światu.

Zawierzenie się Słowu

We wcześniejszych wyznaniach Jeremiasz zarzucał Bogu obojętność wobec swojej sytuacji, przyzwolenie na działanie jego nieprzyjaciół, a nawet o pragnienie jego śmierci. Zupełnie inaczej postrzega swoją relację z Jahwe po finalnym starciu z Bożym słowem, które poprzez dotychczasowe zmagania coraz bardziej stawało się jedno z prorokiem. Jeremiasz otwiera się wreszcie na słowo obietnicy wypowiedzianej przez Boga. Położenie proroka nie ulega zmianie – jego życie jest nadal polem walki, na którym pojawiają się tylko nowe formy opozycji po stronie jego słuchaczy. Nie zdając sobie sprawy, wchodzą oni obecnie w kompetencje samego Jahwe, kiedy na ich ustach pojawiają się czasownik „przymusić, zwieść, przekonać" (*patah*) i „zwyciężyć" (*yakal*): „Może da się zwieść, że go zwyciężymy i pomścimy się na nim" (w. 10b). Ich zamiary należy odczytywać w łączności z ich – cytowaną wcześniej przez Jeremiasza – wypowiedzią: „Trwoga dokoła! Donieśmy, donieśmy na niego" (w. 10a). Orędzie kary głoszone przez proroka, tu zreasumowane jako „trwoga dokoła", nie budzi entuzjazmu wśród ludu. Odsu-

Czytamy stary testament.indd 306 2007-09-07 12:28:13

wają je od siebie (por. 5,12), wyśmiewają je (por. 6,10), drwiąco szukają oznak jego realizacji (por. 17,15). Słowa Jeremiasza są znane wszystkim, stąd nie ma potrzeby, by po kryjomu informować władze o zawartości jego proroctwa. Próba wciągnięcia do spisku jego przyjaciół ma na celu wpłynięcie na treść przepowiadania Jeremiasza, tak by pojawiły się w nim słowa, na bazie których można by go oskarżyć o podsycanie do buntu czy złamanie przymierza. [...]

Wobec knowań swoich adwersarzy reakcja Jeremiasza jest odwróceniem jego dotychczasowych lęków, wątpliwości i skarg. W obliczu zagrożenia wypowiada on swoje przekonanie, że „Jahwe jest z nim jako przerażający wojownik, dlatego jego prześladowcy się zachwieją i nie zwyciężą" (w. 11a). To wyznanie ufności jest konsekwencją przyjęcia przez proroka słowa obietnicy, w której Bóg, w godzinie powołania i jego odnowienia, zapewniał go o swojej asystencji, umocnieniu jego ciała i porażce jego przeciwników (por. 1,18-19; 15,20-21). Wiara w Bożą opiekę prowadzi Jeremiasza do totalnego zawierzenia się Bogu. Zamiast nieprzyjaciela, rozpoznaje w Bogu „Jahwe Zastępów, który doświadcza sprawiedliwego i widzi jego wnętrze i serce" (w. 12a). Bóg „zna" Jeremiasza (15,15), zaś „to, co wyszło z jego (proroka) ust jest przed Nim jawne" (17,16). Dlatego też Jeremiasz nie dowodzi już swojej niewinności, lecz z ufnością zawierza Mu swoją sprawę, pozostawiając w Bożej gestii pomstę na swoich wrogach. Przyjęcie Bożego słowa prowadzi proroka do zwycięstwa. [...]

W. Pikor, *Jeremiaszowe zmaganie się z Bożym słowem*, s. 72-78 (fragmenty)

Czytamy stary testament.indd 307 2007-09-07 12:28:13

52. Jeremiaszowa wizja kultu i świątyni (Jr 7,1–8,3; 26)

Cel

- zapoznanie się z problemami literackimi i teologicznymi wystąpienia Jeremiasza w świątyni jerozolimskiej

Lektura

B. Bozak, *Księga Jeremiasza*, w: W.R. Farmer (red.), *Międzynarodowy komentarz do Pisma świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, red. nauk. wyd. pol. W. Chrostowski, Wydawnictwo Verbinum, Warszawa 2001², s. 897

G.P. Couturier, *Księga Jeremiasza*, w: R.E. Brown i in. (red.), *Katolicki komentarz biblijny* (PSB), red. nauk. wyd. pol. W. Chrostowski, Wydawnictwo Vocatio, Warszawa 2001, s. 694

Literatura dla zainteresowanych

L. Stachowiak, *Księga Jeremiasza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, (PŚST X.1), Wydawnictwo Pallotinum, Poznań 1967, s. 157-171

Problematyka spotkania

Jeremiasz zajmuje postawę pełną rezerwy wobec kultu, czemu daje wyraz w swoim wystąpieniu w świątyni jerozolimskiej (rozdz. 7 i 26). Poddaje on w nim krytyce zewnętrzne przejawy kultu, ocenia genezę tradycji kultycznej Izraela, napiętnuje akty bałwochwalstwa. Prorok nie zatrzymuje się tylko na krytyce. Tłumaczy również, w czym zawiera się istota prawdziwej religijności, w której jest miejsce także na kult i świątynię. Jeremiaszowa wizja religijności w rozdz. 7 i 26 będzie przedmiotem zainteresowania obecnego spotkania.

Przebieg spotkania

1. Problemy literackie

a) *Jedna czy dwie mowy?*

Księga Jeremiasza przynosi dwie mowy Jeremiasza, których tematem była świątynia jerozolimska. Pierwsza znajduje się w rozdz. 7, druga w rozdz. 26. Opinia egzegetów co do relacji między nimi nie jest jednoznaczna. Większość opowiada się za jednym wystąpieniem Jeremiasza w świątyni: rozdz. 7 zawierałby tekst jego wystąpienia, natomiast rozdz. 26 mówiłby o okolicznościach tej interwencji. Mniejszość optuje za dwiema różnymi akcjami w świątyni. Analiza formalna Jr 7 pozwala zauważyć, że Jeremiasz musiał wygłosić kilka

Czytamy stary testament.indd 308 2007-09-07 12:28:13

mów traktujących o sanktuarium i sprawach kultu. Stąd też można uznać, że dwie mowy niekoniecznie musiały zostać wygłoszone podczas tego samego wystąpienia. Różnorodność tematyki w nich podjętej, ich różnorakie zależności i wreszcie problem długości tych interwencji sugerują rękę redaktorów w ostatecznym kształcie Jr 7 i 26. Wzajemne zależności stanowią przykład tzw. *resumptive exposition*: temat raz podjęty otrzymuje później swoje rozwinięcie lub też zostaje naświetlony z nowej perspektywy.

Polecenie

Po zapoznaniu się z Jr 7 i 26, wskaż na istniejące między tymi rozdziałami różnice co do okoliczności wystąpienia Jeremiasza; tematyki podjętej przez Jeremiasza w swoich mowach; celu ich wygłoszenia (por. 7,3-7 i 26,3); argumentacji na rzecz nawrócenia się Izraela.

b) *Długość pierwszej mowy*

W celu ustalenia granic danej jednostki literackiej zwraca się uwagę na obecność znaków formalnych (zastosowanie formuł stereotypowych otwierających i konkluzyjnych) oraz treściowych (podobna treść czy też obecność podobnych motywów [terminów] na początku i końcu perykopy – inkluzja). W ostatecznym kształcie pierwsza mowa wydaje się zawierać w granicach 7,1–8,3. Gdy otwieramy *BT*, zauważamy, że w 8,1 sugeruje się początek nowej jednostki. Wydaje się, że z punktu widzenia zawartości, tekst 8,1-3 przynależy do fragmentu 7,29-34. Przy takim założeniu, wewnątrz mowy można wyróżnić cztery części tworzące układ paralelny:

A 7,1-15	B 7,16-20
A` 7,21-28	B` 7,29–8,3

Polecenie

Wskaż elementy treściowe wspólne jednostkom 7,29-34 i 8,1-3.

Określ, jakie elementy treściowe są wspólne częściom paralelnym:

– w A i A` zwróć uwagę szczególnie na pole semantyczne mówienia (kto mówi, kim się posługuje, jaka jest reakcja słuchaczy) oraz na motyw przymierza definiowany w A relacją do miejsca, zaś w A` relacją do osoby;
– w B i B` zidentyfikuj adresata, pole semantyczne bałwochwalstwa oraz motyw śmierci.

2. Problemy teologiczne Jr 7

Mowy zapowiadają zniszczenie Jerozolimy. Jest jednak ono warunkowe, jako że decyzja Jahwe zależy od nawrócenia się Izraela. Ustosunkuj się do poniższych kwestii, korzystając z załączonych fragmentów komentarzy.

Czytamy stary testament.indd 309 2007-09-07 12:28:13

a) *Postawa ludu*

Jakie zachowania ludu są krytykowane przez Jeremiasza? W czym zawiera się problem bałwochwalstwa (w wymiarze wewnętrznym i zewnętrznym)? Jaką funkcję w przymierzu z Jahwe pełni świątynia i Prawo? Jakie warunki muszą być spełnione, by świątynia była miejscem błogosławieństwa Bożego?

b) *Postawa Boga*

Jaki obraz Jahwe wyłania się z pierwszej mowy? Kim On jest dla Izraela? Dlaczego w tym kontekście wspomina się Szilo i Wyjście? Jaka jest reakcja Boga na grzech człowieka?

c) *Kult*

Dlaczego Bóg nazywa świątynię „jaskinią zbójców" (7,11)? Dlaczego Bóg zaprzecza boskiemu pochodzeniu ofiar (7,22)? Jaka jest relacja między kultem a posłuszeństwem Bożemu słowu?

Krytyka fałszywego kultu

[...] Chociaż odrzucenie naiwnej wiary ludu w świątynię jako gwaranta opieki Boga było powodem uznania Jeremiasza za proroka występującego przeciw kultowi, to jednak sednem tej mowy (rozpoczętej w 6,20) nie jest zło tkwiące w czynnościach kultowych, ale przepaść między czynami Izraelitów a ich aktami kultu (7,8-10).

W 7,12 Jeremiasz za punkt odniesienia obiera sanktuarium w Szilo, kultyczny ośrodek Królestwa Północnego od czasów Jozuego (Joz 18,1; Sdz 21,19). Wyjaśnia, że jak sanktuarium w Szilo nie było w stanie ocalić Izraela od najeźdźców asyryjskich, którzy zniszczyli je w 722 r. przed Chr., tak również świątynia jerozolimska nie może stanowić gwarancji, że Juda zostanie oszczędzona przez jej wrogów. [...]

Fałszywy kult Judy ma dwa oblicza: z jednej strony kult fałszywych bożków, a z drugiej – fałszywy kult jedynego Boga, z którym łączy się złudność nadziei pokładanej w aktach kultu. We wstrząsająco sarkastycznych słowach Jeremiasz wyjaśnia, że Bóg nie jest zainteresowany samymi tylko ofiarami. Jeśli Izraelici nie będą żyli w sprawiedliwości jako naród przymierza (7,5-11), to Bóg nie chce mieć z nimi nic wspólnego i mogą spożywać także „ofiary całopalne" – część ofiary zarezerwowanej dla JHWH (7,21). Te i inne uwagi są poparte bezpośrednimi odniesieniami i aluzjami do dziejów Izraela i jego często ponawianych pragnień, by postępować niezależnie od nakazów Boga (7,22-26).

Polecenie, aby lud ostrzygł swe włosy (7,29), jest wezwaniem w formie widzialnego i trwałego znaku do lamentu nad jego własnym

Czytamy stary testament.indd 310 2007-09-07 12:28:13

upadkiem. Katastrofa dosięgnie ich nawet w sferze śmierci, gdyż brak należytego pochówku (7,33), uważanego za coś istotnego, aby zmarła osoba mogła osiągnąć trwały spokój, jest gorszy niż sama śmierć. Czynem jeszcze gorszym jest zakłócenie spokoju tych, którzy dawno temu zostali pogrzebani, wskutek otwarcia ich grobów (8,1-2). Prysnął wszelki ślad nadziei. Naród ten, skazany na zagładę, zostaje postawiony przed trudnym do wyobrażenia wyborem (8,3).

B. Bozak, *Księga Jeremiasza*, s. 897 (fragmenty)

Problematyczna geneza kultu izraelskiego

Wyrocznia w 7,21-28 należy do „prorockich oskarżeń" wysuwanych wobec zwyczajów ofiarniczych (por. 6,20). W. 22 oraz podobny w Am 5,25 zdają się zaprzeczać boskiemu pochodzeniu ofiar. Tym, czego oczekuje Jahwe – jako podstawowego elementu religijności – jest posłuszeństwo serca wobec praw moralnych, bez konieczności składania ofiar. Jednakże ofiary w rzeczywistości obowiązują i są szczegółowo regulowane w tradycji kapłańskiej z boskiego upoważnienia (Kpł 1–7). Co więcej, nie jest rzeczą możliwą przyjęcie, że ich pochodzenie jest wygnaniowe, ponieważ były one składane dużo wcześniej w Izraelu, pomimo ich jedynie ograniczonego znaczenia w Kodeksie Przymierza (Wj 20–23) oraz w Pwt 12,1nn. W celu nakłonienia swoich słuchaczy do właściwej oceny swoich obowiązków religijnych, Jeremiasz posunął się do zaprzeczenia boskiego pochodzenia kultu ofiarniczego, pomimo że znał jego dawne dzieje. Później do swej definicji nowego przymierza (33,11) dołączy także ofiary.

G.P. Couturier, *Księga Jeremiasza*, s. 694 (fragmenty)

Czytamy stary testament.indd 311 2007-09-07 12:28:14

53. Ezechielowe rozumienie pustyni w historii Izraela (Ez 20)

Cel

- rekonstrukcja Ezechielowej koncepcji historii Izraela w rozdz. 20
- ustalenie symbolicznego waloru pustyni w Ez 20

Lektura

W. Pikor, *Biblijne pytania o Boże miłosierdzie*, Wydawnictwo Bernardinum, Pelplin 2004, s. 48-52

Literatura dla zainteresowanych

W. Chrostowski, *Prorok wobec dziejów. Interpretacja dziejów Izraela w Księdze Ezechiela 16, 20 i 23 oraz ich reinterpretacja w Septuagincie*, Wydawnictwo ATK, Warszawa 1991, s. 87-100

W. Pikor, *Bóg wierny samemu sobie. Miłosierdzie według Ezechiela*, VV 3 (2003), s. 69-75

Problematyka spotkania

Gdy mówi się o teologii historii w Biblii hebrajskiej, zwraca się na ogół uwagę na perspektywę historyczną zawartą w dziele deuteronomistycznym i kronikarskim, czy też przywołuje się wizję przymierza w tradycji kapłańskiej. Rzadko natomiast wspomina się refleksję prorocką nad dziejami Izraela. Wśród proroków na pierwszym miejscu jako teologa historii należy wymienić Ezechiela. W jego księdze można znaleźć kilka ujęć historii Izraela, z których na czoło wysuwa rozdz. 20. Zostanie on poddany analizie w perspektywie wykorzystania w nim motywu pustyni.

Przebieg spotkania

1. Deuteronomiczna koncepcja pustyni

Po zapoznaniu się z fragmentem *Biblijnych pytań o Boże miłosierdzie* rozwiń trzy sygnalizowane w nim elementy stanowiące o doświadczeniu pustyni (śmierć, próba, życie), odwołując się przy tym do tekstów Pięcioksięgu (nie tylko Pwt 8).

Treść analizowanych elementów zostanie pogłębiona poprzez odpowiedź na następujące pytania:

Czy doświadczenie pustyni było konieczne w historii Izraela? Czemu miało ono służyć? Czym było spowodowane? Dlaczego Izrael miał do niego

Czytamy stary testament.indd 312 2007-09-07 12:28:14

powracać? Czy można wskazać jakieś teksty biblijne, które są właśnie taką aktualizacją tego doświadczenia?

2. Ezechielowe rozumienie historii

Lektura Ez 20 posłuży ustosunkowaniu się wobec następujących zagadnień:

W czym Ezechiel różni się od narracji Pięcioksięgu w kwestii wydarzeń, jakie miały miejsce w Egipcie?

Jaki schemat w opisie historii Izraela powiela Ezechiel w 20,8-22? Co motywuje Boga do przebaczenia Izraelitom ich niewierności (por. 36,21-23)? Jaka intencja towarzyszy Bogu w obdarowaniu swego ludu nakazami Prawa? W jakim sensie schematyczna prezentacja historii zostaje zakłócona w 20,25?

Co działo się po wejściu do ziemi obiecanej? Gdzie widzieć w narracji Ezechiela moment kulminacyjny odstępstwa Izraela? Jaki związek ma on z 1 Sm 8,5?

Jak rozumieć reakcję Boga w w. 33 na tę decyzję Izraelitów? W jakim sensie wygnanie jest ponownym doświadczeniem pustyni?

Ww. 40-41 mówią o nowym wejściu do ziemi obiecanej. Pojawia się w tym kontekście motyw „miłej woni". Jaki walor może mieć wspomniana tam ofiara w kontekście podobnej sytuacji w Rdz 8,21? Co ta ofiara odbudowuje (zapoczątkowuje)?

3. Ezechielowa dyskusja z Deuteronomium

Wizja pustyni nakreślona w Księdze Powtórzonego Prawa zamyka się w słowach-kluczach: śmierć – próba – życie. Na ile te elementy są obecne w Ez 20? Co jest źródłem śmierci Izraela? W czym zawiera się próba pustyni? Gdzie lud ma szukać życia? Na ile koncepcja Ezechiela odpowiada wizji *Deuteronomium*?

4. Współczesna historii Polski jako doświadczenie pustyni

Ks. Józef Tischner mówił o PRL jako doświadczeniu pustyni. Patrząc na powojenną historię Polski (nie tylko tę przed 1989), zastosuj kategorie biblijne związane z pustynią dla opisania w kluczu symbolicznym współczesnych dziejów naszej Ojczyzny.

Czytamy stary testament.indd 313 2007-09-07 12:28:14

Teologia pustyni w *Deuteronomium*

Pustynia – miejsce śmierci

[...]

W punkcie wyjścia Księga Powtórzonego Prawa podaje jednoznaczne znaczenie pustyni w historii Izraela. Była ona karą dla Izraelitów za ich nieposłuszeństwo Bogu. Po wyjściu z Egiptu, szczęśliwym pokonaniu drogi przez pustynię, oczami zwiadowców ujrzeli piękno i bogactwo ziemi obiecanej. Jednak na widok Amorytów, rdzennej ludności tego kraju, ich wzrostu i liczebności, ich warownych miast, sercami Hebrajczyków zawładnął strach i zwątpienie w opiekę Boga. Wolą sami zatroszczyć się o siebie i dlatego sprzeciwiają się Bogu, wybierając drogę powrotu do Egiptu. Bunt przynosi w konsekwencji Bożą karę: „ani jeden człowiek z tego przewrotnego pokolenia nie ujrzy pięknej krainy, którą poprzysiągłem dać przodkom waszym" (1,35).

Wyrok wydaje się przeczyć miłości, jaką Bóg darzył Izraelitów. Jahwe wielokrotnie podkreślał, że ich „wybrał, znalazł w nich upodobanie [...], dlatego że ich umiłował" (6,7-8). Księga Powtórzonego Prawa broni decyzji Boga, tłumacząc, że kara była konieczna, gdyż wymagała tego zasada odpłaty stanowiąca o karze jako następstwie winy. Zauważa przy tym, że odrzucając życie (ziemię obiecaną), naród wybrany wydał się na pastwę śmierci (pustyni). Czy jest to przekonywująca obrona? Nie można odmówić jej logiki, ale trudno doszukać się w niej miłości. Zresztą sama logika zdaje się kłócić z naszym wyobrażeniem Boga. Domaganie się od Boga ukarania każdej ludzkiej niewierności jest w istocie ograniczaniem wolności Jego działania. Gdyby nawet przyjąć, że sprawiedliwość karząca Boga funkcjonuje automatycznie, to czym wytłumaczyć, że winnym (przynajmniej w naszych oczach) wiedzie się nierzadko zupełnie dobrze. Gdzie wreszcie w tym wszystkim szukać miłosiernego oblicza Boga?

Ludzki rozum próbuje pogodzić te „sprzeczności" w Bogu. Podpowiada, że Bóg „dopuszcza" karę, ale wcale jej „nie chce". *Deuteronomium* nie zadawala się jednak taką ekwilibrystyką językową i stawia problem ostrzej. Nie neguje, że w grzech wpisuje się konieczność poniesienia jego konsekwencji, w tym i kary. W zamian za to pyta się, czy rzeczywiście pustynia jest złem w życiu człowieka. Kara pustyni bowiem miała dotknąć ludzkiego serca, skłonić je do refleksji i do nawrócenia (por. 4,29-30). W śmierci człowiek zanurzył się już wcześniej – w momencie swego grzechu. Pustynia zaś paradoksalnie przedstawia się jako droga powrotu do Boga i Jego oferty życia. Bez zaakceptowania

Czytamy stary testament.indd 314 2007-09-07 12:28:14

pustyni, nie ma możliwości uznania własnej słabości i odkrycia potrzeby nawrócenia.

Pustynia – miejsce próby

W doświadczeniu pustyni Pan Bóg nie pozostawił Izraelitów samym sobie, lecz „prowadził ich, by ich utrapić, wypróbować i poznać, co jest w ich sercu" (8,2). Czy to znaczy, że Stwórca nie znał swojego narodu? Odwrotnie, to lud nie znał swego Boga. Poprzez próbę pustyni Izraelici mieli dotrzeć do prawdy o Bogu, a przez nią do prawdy o sobie. Doświadczenie pustyni było dla nich upokarzające, ale równocześnie wyzwalające. Mojżesz tłumaczył im, że Bóg „ich utrapił, dał im odczuć głód, żywił ich manną, której nie znali ani oni, ani ich przodkowie, bo chciał im dać poznać, że nie samym tylko chlebem żyje człowiek, ale człowiek żyje wszystkim, co pochodzi z ust Pana" (8,3). Upokorzeni głodem, odkrywali słabość i kruchość swego ciała. Upokorzeni manną, porzucali przekonanie o swojej samowystarczalności, potędze swego umysłu i zaradności swoich rąk. Już im się wydawało, że są dorośli, samodzielni i niezależni, a tymczasem musieli na powrót stać się dziećmi żyjącymi dzięki troskliwości swoich rodziców. Była to jedyna droga, by dotrzeć do źródła życia. Żywili się manną, ale ona była tylko znakiem Tego, który rzeczywiście daje życie. Manna doprowadziła ich do odkrycia, że człowiek żyje nie chlebem, ale słowem Boga, słowem Jego obietnicy i wierności. „Spożywanie" tego słowa polegało na wprowadzeniu go do serca i zgodzeniu się na to, by stamtąd mówiło i kierowało życiem. Nie ma życia bez posłuszeństwa i zaufania Bożemu słowu.

Pustynia była zatem wołaniem o wiarę i ufność. Pokonanie próby pustyni wymagało od Izraelitów zgody na życie wyzwolone od zabezpieczeń na jutro. Uczyli się tej prawdy, ilekroć otrzymywali od Boga mannę. Wolno im było gromadzić ją w ilość tylko jednej porcji dziennej, bo przecież jutro Pan również miał ją zesłać. Lekcja niezwykle trudna, ale pełna mądrości Boga, który z cierpliwością, wyrozumiałością i miłością przez czterdzieści lat wychowywał Izrael tak, jak czyni to ojciec wobec swego syna (8,5).

Pustynia – miejsce życia

Mówienie w Izraelu o pustyni bez wspomnienia znaków Bożej Opatrzności, podkreślanie aspektu kary z pominięciem ojcowskiej miłości Boga, byłoby dowodem niepamięci. Pamięć o doświadczeniu pustyni miała odtąd towarzyszyć Izraelitom w ich historii jako fundament egzystencji narodu.

Próba pustyni skończyła się wraz z wejściem do „ziemi pięknej, ziemi obfitującej w potoki, źródła i strumienie [...], ziemi, gdzie nie odczu-

Czytamy stary testament.indd 315 2007-09-07 12:28:14

wa się niedostatku" (8,7-9). Ów dobrobyt, skutek zbawczego działania Boga, w perspektywie przyszłości objawia się jako niebezpieczny dla człowieka. Mojżesz mówił o tym nie tylko Izraelitom, ale też i nam. Okazuje się bowiem, że doświadczając go, można umrzeć, ale nie z powodu braku jedzenia czy zagrożenia ze strony wrogów. Umiera się wtedy, gdy zapomina się o Bogu. Dzieje się tak, gdy zanika pamięć o pełnej dobroci obecności Boga w historii (8,14-16). Wyrazem zapomnienia będzie też powrót do niesłuchania Bożego słowa i nieposłuszeństwa Bożym przykazaniom (8,6.11.20). Niepamięć stanie się ostatecznie źródłem pychy, która zaślepiona wyznaje: „To moja siła i moc moich rąk zdobyły mi to bogactwo" (8,17). W tym zawiera się jeszcze jedna mądrość pustyni: życie jest owocem pamięci o swojej kruchości i śmiertelności nawet wtedy, gdy okoliczności zewnętrzne pozwalają o tym zapomnieć. Tylko serce pokorne otwiera się na Boga. [...]

W. Pikor, *Biblijne pytania*, s. 48-52 (fragment rozdziału „Dlaczego człowiek doświadcza pustyni w swoim życiu? Pytanie Księgi Powtórzonego Prawa o duchowość pustyni")

Czytamy stary testament.indd 316 2007-09-07 12:28:14

54. „Czynności znaczeniowe" w komunikacji prorockiej Ezechiela

Cel

- ustalenie roli, jaką w przepowiadaniu Ezechiela odgrywały czynności znaczeniowe
- poznanie waloru znaczeniowego milczenia Ezechiela

Lektura

W. Pikor, *Skuteczność przepowiadania prorockiego w świetle Ez 24,15-27*, VV 2 (2002), s. 34-38

Literatura dla zainteresowanych

W. Pikor, *„I będziesz niemy" (Ez 3,26). Milczenie Ezechiela jako Boże Słowo*, CT 72 (2002), z.1, s. 57-68

W. Pikor, *Skuteczność przepowiadania prorockiego w świetle Ez 24,15-27*, VV 2 (2002), s. 31-47

Problematyka spotkania

Podstawowym narzędziem komunikacji międzyludzkiej jest słowo. Ma ono swój początek w Bogu, który posługując się słowem stwarza świat (Rdz 1), a następnie poprzez nie zwraca się do człowieka. Zanim Bóg wypowiedział swoje ostatnie Słowo w Jezusie Chrystusie, „mówił wielokrotnie i na różne sposoby do ojców przez proroków" (Hbr 1,1). Aspekt werbalny działalności proroków podkreślają rozmaite formuły używane w ich przepowiadaniu, wśród których „formuła wydarzenia słowa" (w tłumaczeniu *BT*: „Pan skierował do mnie następujące słowa") wskazuje na źródło słowa prorockiego, natomiast „formuła posłańca" („Tak mówi Pan Bóg") określa status samego proroka wobec Boga i ludu. Lektura ksiąg prorockich pozwala zauważyć jednak, że komunikacja prorocka nie wyczerpuje się w przekazie słownym. Nośnikiem Bożego orędzia może być gest, czyn czy jakieś wydarzenie z życia proroka. Taka modalność jest szczególnie obecna w przepowiadaniu Ezechiela. W proponowanym spotkaniu skupimy się na czynnościach podjętych przez Ezechiela, szczególnie na jego milczeniu, które w świetle 24,15-27 ma być „znakiem" dla domu Izraela (ww. 24.27).

Czytamy stary testament.indd 317 2007-09-07 12:28:14

Przebieg spotkania

1. Dynamika „czynności znaczeniowych" (symbolicznych) w Księdze Ezechiela

O czynnościach znaczeniowych Ezechiela, które komunikowały pewne orędzie, wspominają następujące fragmenty Księgi Ezechiela: 4,1–5,4; 12,1-16; 21,23-32; 24,11-12.15-27; 33,21-22; 37,15-23.

Jakie czynności ma podjąć prorok? Co one wyrażają, zapowiadają? Czy jest jakaś ciągłość logiczna między nimi?

Które z opisanych czynności mogły szokować audytorium proroka? Dlaczego?

2. Milczenie Ezechiela w Ez 24,15-27

Jaki związek zachodzi między milczącym lamentem proroka a śmiercią jego żony?

Co ma być przyczyną lamentacji mieszkańców Jerozolimy? Szukaj odpowiedzi w wyjaśnieniu gestu znaczeniowego proroka w 24,21-24.

O tym lamencie mieszkańców Jerozolimy mówi się również w 33,10-12. Co jest jego powodem? Porównaj wzmiankę o „schnięciu (marnieniu) z powodu nieprawości" w 24,23 i 33,10 (w obu miejscach występuje ten sam czasownik *maqaq* w *Nifal*). Jaka jest odpowiedź Boga na ich lament?

Czego wyrazem ma być w tym kontekście „otworzenie ust" przez Ezechiela (33,21-22), który ponownie zostaje potwierdzony w swojej misji „stróża nad domem Izraela" (33,1-9)?

3. Czynności znaczeniowe Ezechiela a realne wydarzenia historyczne

W jakim sensie prorok jest „znakiem" dla domu Izraela? Czy Ezechiel jest aktorem odgrywającym jakieś scenki, czy raczej znakiem zapowiadającym jakieś wydarzenie, a może wraz z jego czynem pewne wydarzenia zaczynają już być realizowane?

Jaką rolę w przepowiadaniu prorockim odgrywały czynności znaczeniowe? Skąd brała się ich siła oddziaływania? Czy odpowiadają im jakieś współczesne techniki przepowiadania?

4. I ty możesz być Ezechielem

Jednym z motywów wiodących w przepowiadaniu Ezechiela było głoszenie prawdy o Bożym miłosierdziu. Ta akurat prawda nie została w pełni wyeksponowana w czynnościach znaczeniowych wykonanych przez proroka. Czy masz jakiś pomysł na postawę, gest, czynność, którymi prorok mógłby się posłużyć dla przybliżenia tej prawdy swoim odbiorcom?

Czytamy stary testament.indd 318 2007-09-07 12:28:14

Miejsce czynności znaczeniowych w przepowiadaniu Ezechiela

Ez 24,15-27 zamyka długą serię narracji o czynnościach symbolicznych podjętych przez proroka przed upadkiem Jerozolimy. Posłany, by mówić do domu Izraela, Ezechiel w swojej komunikacji posługuje się nie tylko słowem, lecz również gestami i czynami, które w sposób dramatyczny i obrazowy wyrażają Boże orędzie. Kolejne „czynności znaczeniowe" obwieszczają przybliżającą się zagładę Jerozolimy. [...]

Walor komunikacyjny czynności wykonywanych przez Ezechiela zaznaczony jest w dwojaki sposób. Z jednej strony niektóre gesty proroka wywołują ciekawość ludu, który pyta się o ich sens: „Co ty robisz?" (12,9) lub też „Dlaczego jęczysz?" (21,12). Z drugiej zaś strony sam Bóg przypisuje czynnościom proroka znaczenie paradygmatyczne, bądź to nazywając je „znakiem" (4,3; 12,6.11), bądź to aplikując je do życia Izraela poprzez zdanie porównawcze: „Podobnie jak ja uczyniłem, tak wam się stanie" (12,11). Po siedmiu latach działalności Ezechiela adresaci jego misji są już przyzwyczajeni do komunikacji, która posługuje się nie tylko słowem, lecz również czynnościami, których znaczenie było podawane przez słowo prorockie.

Czynności podjęte przez Ezechiela zostają najpełniej zrelacjonowane w kontekście bezpośrednio poprzedzającym oblężenie Jerozolimy i jej zdobycie przez wojska babilońskie (24,15-27). W narracji można wyróżnić rozkaz Boga skierowany do Ezechiela, by ten powstrzymał się od żałoby po śmierci swojej żony (ww. 15-17); spełnienie tego polecenia przez proroka (w. 18); pytanie ludu dotyczące znaczenia zachowania się Ezechiela (w. 19: „Czy wyjawisz nam, co oznacza dla nas to, co czynisz?") i w końcu wyjaśnienie (ww. 20-27), które kilkakrotnie podkreśla sens czynności prorockich dla świadków całego zdarzenia (zdanie porównawcze w ww. 22.24; prorok w funkcji „znaku" wobec ludu w ww. 24.27).

To ciągłe określanie działania Ezechiela mianem „znaku" rodzi pytanie o relację zachodzącą między jego czynnościami a rzeczywistością, którą one przedstawiają. W przeszłości związek ten był różnie rozumiany.

Egzegeza XIX wieku pozostawała pod wpływem średniowiecznego filozofa żydowskiego Majmonidesa, zdaniem którego żadna z czynności wzmiankowanych w Księdze Ezechiela nie byłaby rzeczywiście spełniona. Wszystkie gesty proroka byłyby tylko produktem jego wizji, w których to widziałby siebie samego wykonującego zlecone mu wcześniej przez Boga czynności.

Wiek dwudziesty odszedł od tego nurtu interpretacyjnego, podkreślając naturalizm i dramatyzm opisów czynności znaczeniowych.

Czytamy stary testament.indd 319 2007-09-07 12:28:15

Uznając realizm gestów wykonywanych przez proroków, egzegeci nie zdołali wypracować jednoznacznego rozumienia ich znaczenia „symbolicznego". Opinią dominującą była koncepcja przypisująca czynnościom prorockim walor sprawczy. Pogląd ten bazuje, z jednej strony, na magiczno-mitycznym postrzeganiu świata przez starożytnych, z drugiej zaś strony, na przekonaniu o „mocy" słowa prorockiego. Prorok spełniając daną czynność, dawałby początek rzeczywistości zamierzonej przez swoje działanie. Wydarzenie, jeszcze nie istniejące, pozostawałoby już nieodwoływalne w swoich konsekwencjach. Inny kierunek został wytyczony przez B. Langa, który porównuje akcje proroków do przedstawień aktorów ulicznych. Czynności podejmowane przez proroków służyłyby informowaniu publiczności i pobudzaniu jej do działania. Cel zatem akcji symbolicznych byłby wyłącznie dydaktyczny. Próbę pogodzenia tych dwóch przeciwstawnych poglądów podjął się W.D. Stacey. Jego zdaniem, między czynnością prorocką a rzeczywistością nie zachodzi związek przyczynowo-sprawczy. Akcja prorocka i rzeczywistość, w której ona uczestniczy, stanowią dwie nierozerwalne części tej samej całości, która ma początek w Bożej woli i jako taka już istnieje. To nie czynność daje początek rzeczywistości, lecz rzeczywistość czynności. Zarazem cel działania prorockiego nie wyczerpuje się w prostym przekazie informacji, lecz służy „odsłonięciu" kary, która już jest w akcji.

Ta rozbieżność opinii o związku gestów prorockich z rzeczywistością każe powstrzymać się od przedwczesnego definiowania funkcji Ezechiela jako „znaku" dla domu Izraela (ww. 24.27). Ponieważ Pan Bóg nadaje jego czynnościom walor paradygmatyczny (ww. 22.24), należy rozstrzygnąć, czy wyczerpuje się on tylko na poziomie informacji, czy też zakłada również cel perswazyjny wobec jego słuchaczy.

W. Pikor, *Skuteczność przepowiadania prorockiego*, s. 34-38 (fragmenty)

Czytamy stary testament.indd 320 2007-09-07 12:28:15

55. Biblijny motyw „wody życia". Lektura intertekstualna Ez 47,1-12

Cel

- próba interpretacji Ez 47,1-12 wewnątrz Księgi Ezechiela
- wskazanie punktów kontaktu wizji Ezechiela z innymi tekstami ST
- przybliżenie Jezusowej wizji wody żywej wypływającej z nowej świątyni

Lektura

L. Alonso Schökel – G. Gutiérrez, *Mów wszystko, co ci rozkażę. Aktualność proroctw Starego Testamentu* (DIA 15), Wydawnictwo WAM, Kraków 1996, s. 108-112

Literatura dla zainteresowanych

R. Rumianek, *Wizje pomyślności w Księdze Ezechiela*, Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej, Warszawa 1998, s. 176-183

Problematyka spotkania

Symbolika wody w Piśmie Świętym jest bogata. U jej podstaw leży fakt, iż woda jest niezbędna do życia. Dla Izraelitów ten wymiar egzystencjalny wody był tym bardziej oczywisty, że zamieszkiwali oni tereny, które nie obfitowały w wodę i były zagrożone suszą. Można postawić tezę, iż materialny brak wody był rekompensowany świadomością jej pochodzenia od Boga, który tym samym jest źródłem ich życia i pomyślności. Stąd też odnoszenie symboliki wody do osoby Boga. W przypadku Księgi Ezechiela kluczową w tym kontekście jest wizja wody wypływającej spod progu świątyni. Wizja ta wywarła ogromny wpływ na rozwój biblijnej symboliki wody. Echa tego tekstu można znaleźć w szeregu fragmentach ST, jak również w słowach Jezusa.

Przebieg spotkania

1. Ez 47,1-12 w Księdze Ezechiela

Dlaczego tak ważnym szczegółem jest informacja o tym, że woda wypływa spod progu świątyni? Zestaw ją z Ez10,18-22 i 43,1-9.

W czym zawiera się cud życia opisany w wizji? Zwróć uwagę na miejsce, do którego dociera ta niezwykła woda.

Jaka jest możliwa symbolika wody w wizji Ezechiela?

Czytamy stary testament.indd 321 2007-09-07 12:28:15

2. Woda w Starym Testamencie

W ST można znaleźć szereg tekstów, w których obraz wody stanowi pomost do wizji Ezechiela: Rdz 2,10-14; Ps 1,3 (por. Jr 17,7-8); Iz 41,17-20; 58,11; Jr 2,13; Jl 4,17-18.

Spróbuj określić, w jakim stopniu mogą one pogłębić symbolikę Ezechiela (jakie są punkty wspólne; co symbolizuje woda w danym tekście; czy podobna symbolika zachodzi u Ezechiela).

3. Interpretacja wizji Ezechiela w słowie Jezusa

Po zapoznaniu się z J 3,5-8; 7,37-39 i 19,34 odpowiedz na pytania:

W jaki sposób Jezus nawiązuje do wizji Ezechiela? Co jest nowe w Jezusowej wizji świątyni? Jaką rzeczywistość przedstawia woda zapowiadana przez Jezusa?

4. Interpretacja alegoryczna

Spośród różnych interpretacji alegorycznych Ez 47 zaproponowana zostanie niżej w tabeli propozycja Teodora z Antiochii (+458 po Chr.)[89]. Czy można zaproponować dzisiaj nową, uwspółcześnioną interpretację wizji Ezechiela?

Szczegół	Znaczenie
Rzeka	Łaska Chrystusa, który wg ciała pochodzi z progu dynastii Dawida
Wzrost poziomu rzeki	Rozrost Kościoła
Czterokrotny pomiar	Cztery Ewangelie
Głębokość ostatniego pomiaru	Głębia ostatniej Ewangelii
Owoce drzew	Boże dzieła
Liście	Radość wewnętrzna towarzysząca Bożym dziełom

[89] Zostaje ona przywołana w komentarzu D.I. Blocka, *The Book of Ezekiel. Chapters 25–48* (NICOT), Edermans Publishing Company, Grand Rapids – Cambridge 1998, s. 699.

Czytamy stary testament.indd 322 2007-09-07 12:28:15

Przebieg od Jerozolimy przez Galileę na pustynię i do Morza Martwego	Droga Ewangelii przez Galileę do ucywilizowanych pogan i barbarzyńców
Odświeżająca moc wody	Uświęcenie mitów i bajek pogan
Ryby i rybak	Dusze i ci, którzy mają o nie staranie
Sadzawki soli	Oziębli chrześcijanie, których ukaranie jest użytecznym ostrzeżeniem dla innych

Symbolika wody w Ez 47

Wiele ludów i kultur uważa wodę za nośnik zaczątków życia, sam bezkształtny, lecz tworzący wszystkie formy. Wizja Ezechiela, przedstawiająca wodę jako źródło życia, włącza się w to wyobrażenie.

W Starym Testamencie istnieje podstawowe rozróżnienie pomiędzy „wodą stojącą", brudną i nie nadającą się do picia, a „wodą żywą", która płynie i którą można pić. Czasem za „wodę żywą" uważana jest też woda morska, ponieważ morze jest jak wielkie łono matczyne, w którym kiełkują zarodki i z którego rodzą się wszystkie formy życia. Z ideą ziemi-matki łączy się zatem inne wyobrażenie, w którym symbolem macierzyństwa staje się morze. [...]

Również tekst Ezechiela mieści się w pojęciu, według którego woda jest początkiem życia. W obrazie „łaknącej łani" odnajdujemy motyw pragnienia. Woda jest elementem, który utrzymuje życie, a jednocześnie, w postaci deszczu, jest elementem płodności, żyzności. Woda symbolizuje coś więcej niż utrzymanie życia, symbolizuje jego początek. W Biblii mówi się również o „gorzkich wodach", które nie są źródłem życia. Takimi wodami są na przykład wody Morza Martwego, niedaleko Qumran, w Palestynie. To morze, które ma wody o niezwykłej przejrzystości, nie gości żadnych istot żywych; żadna ryba nie jest w stanie przeżyć w takim stężeniu soli.

Woda w tekście Ezechiela jest wodą słodką. Mogłaby też być wodą morską. Wyobrażenia mityczne bowiem nie muszą być podbudowane danymi naukowymi. Ezechiel myśli o „wodzie żywej", wodzie źródlanej,

Czytamy stary testament.indd 323 2007-09-07 12:28:15

która wytryska i płynie dalej jako strumyk czy potok. Ważnym szczegółem jest to, iż owa woda wypływa ze świątyni.

Począwszy od rozdz. 40 Ezechiel daje utopijny opis idealnego kraju, z jego ludem, stolicą i świątynią. Temat wody łączy się z tematem świątyni. [...] Zasadniczym elementem pojawiającym się w Ez 47 jest świątynne źródło, które łączy motyw wody z motywem *sacrum*. Woda wypływa ze świątyni i po dwóch kilometrach staje się rzeką, którą nie sposób przekroczyć. Teren opisywany przez proroka ma charakter stepowy i nazywa się *algarabá*. Ale kiedy wraca on z tej fantastycznej podróży, napotyka chłodny gaj, wyrosły na brzegach rzeki. Siła „żywej wody" pokonała bezpłodność gnijących wód, ratując żyjące w niej stworzenia. Łatwo odnaleźć tu odniesienie do życiodajnych wód z Księgi Rodzaju. Poprzez „wodę żywą" przejawia się płodność we wszystkich swych formach. [...]

Ezechiel stwierdza, że Bóg jest w ziemi wygnania, ale wróci do świątyni i sprawi, iż wypłynie z niej owa żywa woda jako eksplozja życia roślinnego, zwierzęcego i ludzkiego. Będzie to triumf nad tym wszystkim, co sprzeciwia się życiu: gorzkie wody zostaną uzdrowione, wyschły step zamieni się w urodzajny sad, a wszelka choroba będzie uleczona.

Tym razem Ezechiel nie komentuje swego symbolu i nie zawęża jego sensu własną interpretacją. Dlatego też my nie czujemy się ograniczeni i możemy sami nadać mu znaczenie, możemy je rozwinąć.

„Woda żywa", czyli woda płodna i zapładniająca, jest symbolem czegoś, co może przekazywać życie lub śmierć, nawet jeśli tu mówi się tylko o życiu. W Nowym Testamencie, w Ewangelii św. Jana, czytamy: „W ostatnim zaś, najbardziej uroczystym dniu święta, Jezus stojąc zawołał donośnym głosem: «Jeśli ktoś jest spragniony, a wierzy we Mnie – niech przyjdzie do Mnie i pije! Jak rzekło Pismo: Strumienie wody żywej popłyną z jego wnętrza». A powiedział to o Duchu, którego mieli otrzymać wierzący w Niego; Duch bowiem jeszcze nie był dany, ponieważ Jezus nie został jeszcze uwielbiony" (J 7,37-39).

Co przedstawia ta woda żywa, wypływająca ze świątyni? Świątynią jest Jezus, ponieważ On jest obecnością Ojca. Woda wypływa z Jego boku jako woda żywa, zdolna dawać życie spragnionym, pod warunkiem jednak, że wejdą do nowej świątyni, którą jest Mesjasz. Kto pójdzie za Mesjaszem i przypieczętuje to Chrztem, otrzyma życie w mocy Ducha. Istnieje zatem związek między powietrzem, wiatrem, duchem i wodą.

Tekst Ezechiela mówiący o wodzie i duchu przywodzi nam na myśl ewangeliczną rozmowę Jezusa z Nikodemem. Nie mówi się wtedy

Czytamy stary testament.indd 324 2007-09-07 12:28:15

o zmartwychwstaniu, lecz o „odrodzeniu" czy „narodzeniu na nowo". Takie odrodzenie dokonuje się w wodzie użyźnionej przez Ducha. Woda jest symbolem matczynego łona, które musi zostać użyźnione przez Ducha. Z wody i z Ducha rodzi się nowe życie, nowa istota, która jest synem Bożym.

L. Alonso Schökel – G. Gutiérrez, *Mów wszystko, co ci rozkażę*, s. 108-112 (fragmenty)

Czytamy stary testament.indd 325 2007-09-07 12:28:15

56. Boże słowo jako protagonista nowego *exodusu* (Iz 40; 55)

Cel

- analiza rozdziałów 40 i 55 obramowujących Księgę Pocieszenia
- zapoznanie się z teologią Bożego słowa, jaka jest zawarta w tych tekstach
- rekonstrukcja obrazu Boga w Księdze Pocieszenia na bazie Iz 40

Lektura

B. Marconcini, *Księga Izajasza* (RST), Wydawnictwo M, Kraków 2000, s. 219-225

Literatura dla zainteresowanych

R. Rumianek, *Prorocy okresu niewoli babilońskiej*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2004, s. 195-203 (autor podejmuje problem skuteczności słowa Bożego w świetle Iz 55)

Problematyka spotkania

W Starym Testamencie temat Bożego słowa nie jest przedmiotem abstrakcyjnych spekulacji, gdyż jest ono rzeczywistością dynamiczną, objawiającą się poprzez dzieła zamierzone przez Boga. Stąd też refleksja nad historią prowadzi do odkrycia mocy Bożego słowa, które staje się protagonistą ludzkich dziejów. Tę koncepcję Bożego słowa zauważa się w drugiej części Księgi Izajasza, z której zostaną poddane analizie rozdz. 40 i 55.

Przebieg spotkania

1. Tematy teologiczne Księgi Pocieszenia

W księgach prorockich kluczową rolę odgrywa wstęp, który przynosi zarys tematów teologicznych danego utworu. Idąc za abp. M. Gołębiewskim[90], można wskazać następujące idee przewodnie w Deutero-Izajaszu: Bóg nieporównywalny i jedyny Stwórca wszechświata; Bóg Panem historii; Bóg a naród wybrany.

[90] M. Gołębiewski, *Wizja odnowy Izraela (Księga Izajasza 40–55; 56–66)*, w: *Wielki świat starotestamentalnych proroków*, t. II. *Od końca Niewoli Babilońskiej i proroctw Deutero-Izajasza do apokaliptyki Daniela*, red. J. Frankowski i in. (WMWKB 5), Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2001, s. 11-31.

Czytamy stary testament.indd 326 2007-09-07 12:28:15

Wskaż w Iz 40 wiersze, które nawiązywałyby do tych wątków. W ich świetle zastanów się nad ich prawdopodobną artykulacją w dalszej części Księgi.

Czy w rozdziale otwierającym Księgę Pocieszenia zauważa się jeszcze inne tematy teologiczne, nie wspomniane przez M. Gołębiewskiego?

W jaki sposób zakończenie Księgi (rozdz. 55) podejmuje powyższe tematy? Czy pojawiają się jakieś nowe wątki?

2. Obraz Boga w Księdze Pocieszenia

Centralnym tematem Deutero-Izajasza jest powrót i odnowa Izraela. Uwolnienie z niewoli jest pokazane jako coś po ludzku niemożliwego. Stąd kluczową rolę odgrywa Bóg.

Jakie obrazy przywołuje prorok w rozdz. 40 dla oddania tajemnicy osoby Boga, Jego pozycji w świecie, Jego relacji do Izraela?

Tekst mówi o drodze, którą ma kroczyć Jahwe. Odwołując się do dołączonego fragmentu komentarza B. Marconciniego, wytłumacz sens polecenia z 40,3. Jaką drogę ma na myśli prorok? Jakie miejsce zajmuje na niej Bóg wobec kroczącego nią Izraela (por. ww. 3-5.9-11)?

3. Boże orędzie do wygnańców

Analizowane rozdziały akcentują nie tylko moc Bożego słowa, ale podkreślają również wagę jego przesłania.

Zapoznaj się z treścią wystąpień anonimowego głosu występującego w Iz 40,1.3-5.9b-11. Jakie orędzie kieruje Bóg przez niego do ludu?

W jakiej relacji znajduje się słowo Boga wobec słowa ludzkiego (por. Iz 40,13-14; 55,8-9)? Do czego chce w ten sposób przekonać Bóg?

4. Skuteczność Bożego słowa

Jakimi obrazami w rozdz. 40 i 55 oddaje prorok moc i skuteczność Bożego słowa? W jaki sposób podobieństwa i różnice między porównywanymi rzeczywistościami podkreślają walory Bożego słowa?

W oparciu o tekst B. Marconciniego przedstaw teologię Bożego słowa wypracowaną przez Deutero-Izajasza.

Teologia Bożego słowa w Księdze Deuetro-Izajsza

Słowo Boże jest jednym z najważniejszych tematów Deutero-Izajasza. Rozpoczyna ono proroctwo, ożywiając ten uroczysty prolog, który jest jakby potężną uwerturą do pełnego rozwinięcia muzycznego lub – jeśli kto woli – zarysowaniem programu, z bilansem w ostatnim roz-

Czytamy stary testament.indd 327 2007-09-07 12:28:15

dziale, gdzie słowo pojawia się ponownie w krótkim i sugestywnym obrazie dobroczynnego deszczu. Słowa Boga (40,1-2.6-8) i tajemniczy głos (40,3-6.9-11) występują naprzemiennie, aby uwydatnić dobrą nowinę, ewangelię. „Powiedz miastom judzkim: «Oto wasz Bóg!»" (w. 9). Aby przekonać ludzi, prorok ucieka się do ogromnego zróżnicowania językowego (mówić, przemawiać, wołać, głos, odpowiadać, słowo, dobra nowina, powiedzieć), przypomina potęgę Boga (w. 10: moc, ramię, dzierżyć władzę, nagroda) i Jego czułość – w obrazie dobrego pasterza (w. 11: paść, gromadzić, jagnięta, pierś, owce karmiące). Głos rozbrzmiewa w rozległej scenerii, ukazanej z dynamizmem: z nieba (w. 1) zstępujemy na pustynię (w. 3), gdzie można podziwiać zarówno przemienioną naturę (w. 4), jak i usychającą trawę (w. 7); wstępujemy na wysoką górę, aby podziwiać Pana podążającego ku Jerozolimie (w. 9-11) razem z ludem, który po tylu cierpieniach i zawodach zostaje naprawdę „pocieszony" (w. 1). Z miejsca pojawiają się dwa motywy, połączone w Księdze: lud wyzwolony i Jerozolima gotowa przyjąć swoich synów.

Pierwsza wypowiedź zapowiada radykalną zmianę: katastrofalna sytuacja wygnania dobiega końca. „Pocieszenie" jest zawsze dziełem Boga, nawet wtedy, gdy działa On poprzez wysłanników. Nie oznacza ono tylko wypowiedzenia słów przywiązania i solidarności, lecz obejmuje także zmianę sytuacji: śmierć staje się życiem, cierpienie radością, rozpacz nadzieją, wygnanie powrotem do ojczyzny. [...] Pocieszenie znajduje swoje najlepsze urzeczywistnienie w przywróceniu związków między Bogiem a ludem, zakłóconych przez wygnanie. To właśnie wyjaśnia tradycyjna odtąd formuła przymierza: „mój lud, wasz Bóg", której dwa elementy są połączone jednym czasownikiem („mówi"), wyrażającym ciągłość harmonii między partnerami.

Do otwarcia się na pociechę jest usilnie zachęcana cała wspólnota. [...] Pociecha, temat, który jeszcze powróci (49,13; 51,3.12.19; 52,9; 54,11), zostaje urzeczywistniona na zakończenie ciężkiej, przymusowej pracy oraz stanu udręki i cierpienia, będąc konsekwencją Bożego przebaczenia. „Podwójna" kara za grzech nie jest tu rzeczywiście równoznaczna z karą sprawiedliwą, zasłużoną, lecz raczej z nadmierną, wyraża więc smutek Boga zmuszonego do wysłania na wygnanie. [...] Przyjęcie nowiny wymaga czynu: przygotujcie, wyrównajcie. Bogactwo znaczeniowe „pustyni" i „drogi", wzmocnione paralelą „pustkowie" i „gościniec", pozwala odnaleźć tu dwa znaczenia: geograficzne i duchowe. Pustynia stanowi większą część tego rozległego terytorium, które oddziela Babilonię od Jeruzalem. Trzeba pokonać ją zdecydowanie, z odwagą, Pan bowiem poprowadzi osobiście karawany i zapewni

Czytamy stary testament.indd 328 2007-09-07 12:28:16

to bezpieczeństwo, z jakiego w Babilonii korzysta procesja przechodząca „świętą drogą" od świątyni bóstwa do pałaców królewskich. Takie bezpieczeństwo przewyższy tamto, które było doświadczeniem ojców, gdy przechodzili przez Morze Czerwone. Pustynia oznacza w sensie duchowym również rozpacz, brak ufności, poczucie opuszczenia, które opanowały wygnańców; są oni dlatego zachęcani do otworzenia serca na wyłaniające się nowe rzeczy. „Droga Pana", a nie „Droga dla Pana", jest więc bądź szlakiem prowadzącym do Jerozolimy, bądź wędrówką duchową, którą wieńczy radość. Współdziałanie człowieka, oparte na odwadze, zaufaniu i otwarciu, spowoduje pojawienie się tej Bożej obecności, promiennej i pełnej blasku, która jest nazywana „chwałą". [...]

Podstawą nadziei, że narodzi się coś zupełnie innego, jak z więdnącego kwiatu nowy pręcik, jest słowo Boże, do którego prorok żywi bezwarunkowe zaufanie (Iz 40,6-8). [...] „Jest ono skuteczną mocą, która stwarza nadspodziewanie nowy obrót historii, daje życie tam, gdzie panowała śmierć, pociesza tego, kto jest pogrążony w rozpaczy, przywraca obecność i potęgę Boga, zamyka przeszłość winy i kary, otwierając nową przyszłość. Jeśli lud przygotowuje swe serce na przyjęcie tego słowa Bożego z rzeczywistym, szczerym nawróceniem, to ujrzy chwałę Pana, która poprzez lud Izraela objawi się wszystkim ludziom" (A. Bonora). Słowo to jest jedyną rzeczywistością, która „trzyma się" wobec kruszenia się władz ludzkich, także aktualnych władców. Wobec niego znika różnica między tym, kto ma władzę i kto jest jej pozbawiony, dlatego wygnańcy są zachęcani do uchwycenia się jedynej siły zdolnej poprowadzić ich z powrotem do ojczyzny. [...]

Rozdz. 55 zamykający Deutero-Izajasza podkreśla skuteczność słowa Bożego, której ilustracją jest użyźniająca siła deszczu. Dwie rzeczywistości: słowo i deszcz mają rzeczywiście pewien punkt wspólny, podobnie jak w przypowieściach: ich efekt jest zawsze powolny, stopniowy. Tu kończy się podobieństwo. Słowo Boże nie jest rzeczywistością magiczną: jest modulowane, a nawet zmieniane, lub przynajmniej nie udaremniane, gdy je przyjmuje człowiek. Objawia ono intencje Boga bez osłabiania ich; sposób realizacji i jego intensywność zależą od Bożych zamysłów (por. 55,8-9). Dochodzi do tego specyficzny język, poetycki, mądrościowy, bogaty, język człowieka entuzjazmującego się tym słowem; musimy więc być ostrożni w pośpiesznym podzielaniu sądu o nieudanej realizacji słowa Bożego lub o jakiejś jego porażce. Jest ono jak modlitwa: ma swoje spełnienie, nawet jeśli nie zawsze możliwe do udokumentowania. Dystans, jaki człowiek dostrzega między obietnicą i wypełnieniem, będzie zbadany w świetle trzech elementów:

Czytamy stary testament.indd 329 2007-09-07 12:28:16

Bożego zamysłu nie osłabionego treścią tekstów poddawanych wielu odczytaniom; wariantom wprowadzonym przez odpowiedź człowieka przyjmującego lub odrzucającego słowo Boże; języka odpowiadającego psychice proroka. Wypełnienie słowa Bożego ukazuje się ponadto w znakach, które odkrywają się całkowicie jedynie oczom wiary.

Człowiek uczestniczy w mocy słowa Bożego poprzez słuchanie go. Powoduje ono zawsze jakąś rzeczywistą zmianę sytuacji, o ile spotkało się z uwagą, z wiernym zrozumieniem, przełożeniem na praktykę. Prawdziwe słuchanie zakłada wybór między zwracającymi uwagę ludzkimi zabezpieczeniami, wyolbrzymianymi przez propagandę, oraz pokorną ofertą słowa Bożego, które kryje swoją moc w ubóstwie wiary i umyka jasnym sprawdzianom ludzkim. Słowo Boże jest ubogie w sprawdziany, ale te, które ofiarowuje, są zawsze bardzo znaczące. Deutero-Izajasz identyfikuje te sprawdziany w zmianach geopolitycznych, w przejściu od ciążącego panowania babilońskiego do wyzwalającego imperium perskiego, stworzonego przez Cyrusa.

B. Marconcini, *Księga Izajasza*, s. 219-225 (fragmenty)

Czytamy stary testament.indd 330 2007-09-07 12:28:16

57. Syjon: oblubienica Boga i wspólnota zbawienia (Iz 40–66)

Cel

- zapoznanie się z różnorodnością symboliki Syjonu w tekstach Deutero-Izajasza
- uchwycenie dynamiki motywu Syjonu wewnątrz Księgi Izajasza
- wskazanie miejsca motywu Syjonu w teologii Starego Testamentu

Lektura

L. Ryken – J.C. Wilhoit – T. Longman III, *Syjon*, w: *Słownik symboliki biblijnej* (PSB), red. nauk. wyd. pol. W. Chrostowski, Wydawnictwo Vocatio, Warszawa 2003, s. 957-958

Literatura dla zainteresowanych

T. Brzegowy, *Miasto Boże w Psalmach*, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1989

Problematyka spotkania

Monarchiczna teologia Syjonu uczyniła centralnym punktem swojej ideologii przekonanie o wiecznym przebywaniu Jahwe w świątyni zbudowanej przez Salomona, a w konsekwencji tej obecności, o nienaruszalności miasta[91]. Zapośredniczona obecność Boga rodziła wśród ludu ufność w Jahwe jako pewną pomoc i obronę przed wrogiem (por. Ps 46; 48; 78). Ten aspekt zyskał szczególnie na znaczeniu po cudownym ocaleniu Jerozolimy podczas jej oblężenia przez wojska asyryjskiego króla Sennacheryba w 701 roku (por. 2 Krl 19,35). Jako aksjomat wiary pogląd o bezpieczeństwie płynącym z obecności Jahwe na Syjonie musiał bardzo szybko stać się w praktyce swoistym zaklęciem, skoro głos przywódców Jerozolimy: „Czyż Pan nie jest wśród nas? Nie spadnie na nas nieszczęście", spotkał się z ostrym sprzeciwem już proroka Micheasza żyjącego w drugiej połowie VIII wieku (por. Mi 3,9-12). Pewność słuchaczy Ezechiela o nienaruszalności Jerozolimy w obliczu najazdu wojsk babilońskich była wyrażana obrazem garnka i znajdującego się w nim mięsa

[91] Oczywiście byłoby uproszczeniem twierdzić, że teologia Syjonu naiwnie wierzyła w wyłączną obecność Jahwe w murach sanktuarium. Modlitwa Salomona na poświęcenie świątyni widzi ją jako miejsce spotkania się Boga, który mieszka w niebie, z człowiekiem żyjącym na ziemi (1 Krl 8,27.30). Zstępując na Syjon (Ps 2,6; 20,3) w widzialnym znaku swojej zbawczej działalności, znanym już z okresu wędrówki przez pustynię i zajmowania Kanaanu, Jahwe nie zrezygnował ze swojej transcendencji, dalej „tronując w niebie" (por. Ps 2,4; 20,7).

Czytamy stary testament.indd 331 2007-09-07 12:28:16

(por. 11,3b), który symbolicznie przedstawiałby ich bezpieczeństwo („mięso") w obrębie murów miasta („garnek"). Towarzyszące temu wyobrażeniu słowo o możliwości spokojnego wznoszenia domów (por. 11,3a) podkreślałoby natomiast istniejącą w przekonaniu Judejczyków niczym niezmąconą perspektywę pokoju dla Jerozolimy. Tymczasem upadek Jerozolimy i spalenie świątyni przez Babilończyków w 587/6 r. przed Chr. zmusiło Izraelitów do ponownego przemyślenia teologii Syjonu. W czasie wygnania babilońskiego taką krytyczną refleksję nad Syjonem podejmuje Księga Deutero-Izajasza, która proponuje nowe ujęcie roli Syjonu.

Przebieg spotkania

Uczestnicy spotkania winni się uprzednio podzielić na **cztery mniejsze grupy**, które zapoznają się z tym samym hasłem „Syjon" ze *Słownika symboliki biblijnej*. Pierwsze polecenie do tekstu jest inne dla każdej z grup, natomiast drugie zadanie jest identyczne.

1. Miejsce Syjonu w teologii Starego Testamentu

W oparciu o artykuł ze *Słownika symboliki biblijnej*, ale też przy wykorzystaniu własnej znajomości Biblii, należy dokonać reprezentatywnego wyboru tekstów biblijnych dla przedstawienia roli Syjonu w Starym Testamencie. Następnie każda z grup odpowie na jedno z poniższych pytań:

Grupa I: W jakim sensie Syjon jest miejscem zamieszkania Jahwe?
Grupa II: Dlaczego Syjon był uważany za gwarancję bezpieczeństwa Izraela?
Grupa III: Dlaczego Syjon był postrzegany przez Izraelitów jako centrum świata?
Grupa IV: Jakie orędzie teologiczne zawiera się w personifikacji Syjonu jako kobiety?

2. Miejsce Syjonu w teologii Deutero-Izajasza

W opracowaniu tego problemu należy odwołać się do metody aktywizującej „okienko informacyjne"[92]. Przybliżenie przesłania Księgi Pocieszenia opartego o motyw Syjonu nastąpi poprzez wypełnienie czterech pól planszy:

a) definicja Syjonu wg Deutero-Izajasza;
b) schemat graficzny oddający rzeczywistość Syjonu;

[92] Opis metody w: Z. Barciński (red.), *Vademecum katechety. Metody aktywizujące*, Wydawnictwo M, Kraków – Lublin 2006, s. 67-68.

Czytamy stary testament.indd 332 2007-09-07 12:28:16

c) metafora (porównanie) budowana przez dokończenie zdania: „Syjon jest podobny do...";

d) dialog komiksowy związany z tematem Syjonu.

Syjon	
definicja	schemat
metafora	dialog

Podczas prezentacji mile widziane uzasadnienie wyborów dokonanych przez grupę, dokumentacja biblijna itp.

Biblijna teologia Syjonu

[...] Punktem wyjścia (dla teologii Syjonu) jest historyczne miasto Jerozolima, początkowo ośrodek Kananejczyków zdobyty przez Dawida (2 Sm 5,7), który uczynił z niego polityczną i religijną stolicę swojego państwa. Dawid umieścił tam Arkę Przymierza (2 Sm 6), jednak świątynia została wzniesiona dopiero przez jego syna, Salomona. Jahwe wybrał Jerozolimę na miejsce swojego zamieszkania, a Syjon przeznaczył dla siebie, chociaż nawet najwyższe niebiosa nie zdołają pomieścić nieskończonego Boga (1 Krl 8,27).

W ST i NT Jerozolima symbolizuje lud Boży. Miasto Święte jest oblubienicą Baranka (Ap 21,9). W ST to, co spotyka Syjon (błogosławieństwo lub przekleństwo), symbolizuje w mikroskali zamiary Jahwe wobec całego Jego ludu. W czasach Izajasza (VIII w. przed Chr.) miasto zostało opuszczone jak „chatka w winnicy, jak szałas w ogrodzie warzywnym"

Czytamy stary testament.indd 333 2007-09-07 12:28:16

(Iz l,8), było oblężone, lecz nie zostało zdobyte. Doprowadziło to do powstania fałszywego poglądu, że Syjon jest niepokonany. Prorockie słowa Ezechiasza i Achaza nie obowiązywały na wieki. Jeremiasz ganił tych, którzy przejawiali nieuzasadniony optymizm: „Nie ufajcie słowom kłamliwym, głoszącym: Świątynia Pańska, świątynia Pańska, świątynia Pańska!" (Jr 7,4). I rzeczywiście, miasto dosięgnął sąd Boży – zostało zdobyte i zbezczeszczone przez Babilończyków.

Charakterystyczne dla przesłania proroków jest nagłe przejście od historycznego Syjonu doświadczającego sądu do miasta chwały czasów ostatecznych. Góra Syjon została ukazana jako stolica Jahwe panującego nad całym światem (Iz 2,2-4; par. Mi 4,1-3): nastanie wówczas trwały pokój, z Syjonu będzie wychodziło słowo Jahwe, a do miasta będą ciągnąć pogańskie narody. Jahwe będzie panował na Syjonie, w mieście Wielkiego Króla (Ps 48,2-9). Syjon przypomina górę Safon leżącą na dalekiej północy, mitologiczną siedzibę bogów kananejskich. Jednak mieszkańcami eschatologicznego Syjonu będzie Reszta (Iz 4,2-6) oczyszczona przez ogień i obmyta, całkowicie poświęcona Panu. Symbol Odrośli stał się później synonimem Mesjasza (Jr 23,5), tutaj jednak dotyczy wybranej przez Boga Reszty.

Królem panującym na Syjonie będzie sam Jahwe (Ps 132,13). Posadzi również własnego króla na Syjonie, swojej świętej górze (Ps 2,6). Trwałość dynastii Dawida jest rezultatem obietnicy, którą władca ten otrzymał z ust proroka Natana (2 Sm 7). Jednak klęska historycznych królów Judy spowodowała, że obraz doskonałego króla z dynastii Dawida zmienił się w obraz przyszłego Mesjasza.

Motywy odnowionego stworzenia skupionego wokół wywyższonego Syjonu, w którym panuje król mesjański, łączą się w Iz 11 (por. Iz 66). Wówczas też „zła czynić nie będą ani zgubnie działać na całej świętej mej górze" (Iz 65,25), a cała ziemia będzie nawadniana przez cudowny strumień wypływający z góry Syjon (Ps 46,4; Ez 47,1-12).

Jednym z bardziej przejmujących obrazów Syjonu jest ukazanie go jako kobiety: córki Syjonu, czyli Niewiasty Syjonu (Iz 1,8). Izajasz posłużył się obrazem przymierza jako małżeństwa (Iz 1,21): ona była kiedyś wiernym miastem, lojalnym wobec swojego partnera, Jahwe, złączona z mężem zobowiązaniem miłości. Stała się jednak kobietą niewierną, nierządnicą, a wszystko wskazuje na jej upadek: nielojalność, nieczystość i sąd.

W późniejszym kontekście niewoli babilońskiej Syjon był porównywany do opuszczonej żony (Iz 49,14). Był jak pogrążona w żałobie niepłodna żona (Iz 49,20-21), nie rozumiejąca postępowania swoich

Czytamy stary testament.indd 334 2007-09-07 12:28:16

potomków duchowych (por. Iz 54,1.6). Pojawia się tam opis opuszczonej żony, kobiety zrozpaczonej, poślubionej mężczyźnie młodszemu i odrzuconej przez niego. Jednak opuszczenie nie było ostatnim słowem, a ona nie będzie już nazywana Porzucona, lecz otrzyma nowe imię: „Moje w niej upodobanie" (Iz 62,4).

W Iz 66,7-9 Syjon został przedstawiony jako kobieta brzemienna, a następnie rodząca matka karmiąca niemowlę piersią i kołysząca je. Te szczególne narodziny, bez bólów porodowych, są obrazem odrodzenia narodu po wygnaniu w Babilonie. Nic podobnego nie wydarzyło się w przeszłości, a jest to obraz braku w nowym Edenie odwiecznego przekleństwa. Z czasem duchowi potomkowie Syjonu zaludnią ziemię. [...]

L. Ryken – J.C. Wilhoit – T. Longman III, *Syjon*, s. 957-958 (fragmenty)

Czytamy stary testament.indd 335 2007-09-07 12:28:16

58. Deutero-Izajaszowe orędzie o Bogu jedynym

Cel

- zapoznanie się z wybranymi tekstami Deutero-Izajasza akcentującymi jedyność Jahwe
- poszukiwanie źródeł monoteizmu Deutero-Izajasza

Lektura

J. Barr, *Monoteizm*, w: P.J. Achtemeier (red.), *Encyklopedia biblijna* (PSB), red. nauk. wyd. pol. W. Chrostowski, Wydawnictwo Vocatio, Warszawa 1999, s. 782-783

J. Barr, *Politeizm*, w: P.J. Achtemeier (red.), *Encyklopedia biblijna*, s. 979-980

R.J. Clifford, *Synkretyzm*, w: P.J. Achtemeier (red.), *Encyklopedia biblijna*, s. 1169-1170

Literatura dla zainteresowanych

Z. Małecki, *Monoteizm w Księdze Deutero-Izajasza (Iz 40–55)*, Wydawnictwo WAM, Kraków 1998, s. 187-226

Problematyka spotkania

Ważnym świadkiem monoteizmu, jego obrońcą i rzecznikiem jest proroctwo określane umownie mianem Deutero-Izajasza. Pojawiają się nawet głosy, iż kryjący się za tymi tekstami prorok wygnania byłby twórcą monoteizmu izraelskiego. Ta opinia nie znajduje szerszego poparcia wśród biblistów, gdyż w religii Izraela należy raczej mówić o pewnym procesie formowania się monoteistycznej wiary[93]. Ta jednak od początku była „praktycznym monoteizmem", przez co należy rozumieć wyłączność wiary w Jahwe w religii izraelskiej[94]. Takie twierdzenie nie przeczy, z jednej strony postępującemu objawieniu się Jahwe, najpierw jako Boga rodziny (klanu), dalej jako Boga narodu, a wreszcie jako jedynego Boga. Z drugiej zaś strony „praktyczny monoteizm" jawi się jako rzeczywistość dynamiczna, która w wymiarze religii prywatnej (nieoficjalnej) była narażona na pokusę synkretyzmu, przede wszystkim pod wpływem kontaktu z kulturami narodów ościennych. Pojawianie się takich elementów spotykało się jednak z ostrym sprzeciwem przede wszystkim ze strony proroków. Wśród nich Deutero-Izajasz zdaje się stanowić ogniwo zamykające proces krystalizowania się

[93] Por. Z. Małecki, *Monoteizm w Księdze Deutero-Izajasza*, s. 187-188.
[94] Z. Małecki, *Monoteizm w Księdze Deutero-Izajasza*, s. 209.

Czytamy stary testament.indd 336 2007-09-07 12:28:16

czystego monoteizmu jako prorok, który kładzie pod niego teoretyczny fundament.

Przebieg spotkania

1. Monoteizm w tekstach Deutero-Izajasza

W celu zapoznania się z ideą monoteizmu w Deutero-Izajaszu należy przeanalizować następujące teksty: **Iz 41,21-29; 43,8-13; 44,6-20; 45; 46,1-8**. Problemy, na które winno się zwrócić uwagę podczas ich lektury:

W jaki sposób uzasadnia się, że Jahwe jest jedynym Bogiem i poza Nim nie ma innego?

Czy w analizowanych tekstach pojawiają się określenia synonimiczne osoby Jahwe, które podkreślałyby Jego jedyność?

Jakie implikacje dla świata i dla Izraela niesie prawda o jedności Jahwe?

2. Charakterystyka monoteizmu hebrajskiego

W oparciu o fragmenty trzech haseł z *Encyklopedii biblijnej* zostaną podjęte następujące zagadnienia:

Jak próbuje się tłumaczyć genezę monoteizmu w religii biblijnego Izraela?

W jakiej mierze religia wyznaczała tożsamość biblijnego Izraela?

Czy można mówić, jak jest to uczynione we wprowadzeniu do spotkania, o „procesie formowania się wiary monoteistycznej"? W jakim sensie?

Na ile elementy obcych religii miały wpływ na kształt wiary Izraelitów? W jakich księgach prorockich pojawia się krytyka takich zapożyczeń w religii jahwistycznej?

Dlaczego przyjmuje się, że doświadczenie wygnania babilońskiego było ostatecznym czynnikiem, który wpłynął na wykrystalizowanie się hebrajskiego monoteizmu?

Monoteizm

Przekonanie, że jest tylko jeden Bóg. Większość głównych religii świata biblijnego miała charakter politeistyczny: wyznawały wielu bogów. Izrael był wyjątkiem, bezwzględnie uznając tylko jednego Boga. [...]

Nie wiadomo dokładnie, jakie były początki monoteizmu Izraela. Pewne tendencje w religii egipskiej w II tysiącleciu przed Chr., zmierzające do uniwersalizacji jednego bóstwa, teoretycznie mogły wywrzeć wpływ na Mojżesza, ale istotne różnice między tymi zjawi-

Czytamy stary testament.indd 337 2007-09-07 12:28:16

skami a Bogiem Izraela przemawiają przeciw takiemu założeniu. Nie wydaje się prawdopodobne, aby zewnętrzne procesy religijne stały się inspiracją dla tego aspektu wiary Izraelitów. Niełatwo też przyjąć, że monoteizm mógł rozwinąć się z wcześniejszego politeizmu w rezultacie zwykłego procesu selekcji i odrzucenia; nie ma dostatecznej ilości tekstów, które mogłyby potwierdzić tego rodzaju rozwój. Często argumentowano, że pewne historyczne doświadczenia, takie jak wyzwolenie z niewoli egipskiej, doprowadziły Izrael do uznania Jahwe za jedynego działającego i zbawiającego Boga. Nie ma jednak żadnego tekstu, który przedstawiałby to wydarzenie jako nagłe czy połączone z jakimś kataklizmem przejście od wiary w wielu bogów do wiary w jednego Boga.

Bardziej naturalne wydaje się uznanie monoteizmu hebrajskiego za pierwotną, ale autentycznie plemienną formę religii. Od najwcześniejszych czasów istniały grupy Izraelitów, które w naturalny sposób uważały, że każdy lud ma swojego własnego, jedynego boga. Takie przekonanie mogło cechować nie tylko Izraelitów; podobnie mogli myśleć Moabici. Grupy Izraelitów, które wcześnie trwały przy jednym Bogu, mogły być nieliczne; tradycje o wczesnych Lewitach i Kenitach są prawdopodobnie śladem tej sytuacji. Ostatecznie logika monoteizmu przezwyciężyła dawniejsze tradycje religijne i utrwaliła się w narodzie izraelskim. Później stało się nie do pomyślenia, żeby Żyd nie był monoteistą. [...]

Monoteizm biblijny miał raczej charakter wspólnotowy i praktyczny niż teoretyczny. Nie przeszkadzał mówieniu o innych bogach, jak gdyby istnieli i sprawowali kontrolę nad innymi krajami czy ludami (np. Wj 12,12; Lb 33,4; Joz 24,15; Sdz 10,6). Nadal wykorzystywano elementy mitów, które się do nich odnosiły. Imiona obcych bogów były także używane w odniesieniu do prawdziwego Boga, ale właściwym i najwcześniej używanym imieniem Boga Izraela było Jego imię osobowe, Jahwe. W monoteizmie tkwi element gorliwości, bezwzględnego akcentowania jedności Boga i Jego imienia, co, traktowane poważnie, prowadzi do sprowadzania innych bogów do nicości, pozbawionych jakiejkolwiek mocy i realności.

Pewien rodzaj politeizmu, zwłaszcza w formie przyjmowania być może istnienia małżonki Jahwe, nadal pociągał wielu Izraelitów, a na kartach Biblii toczy się nieustanna walka z przejawami politeizmu (np. Sdz 6,30-32; Iz 27,9). Atakuje się go jako obcy element (Jr 5,19), jako powrót do dawnych bogów kananejskich (Sdz 10,6-9), jako związany z odrażającymi praktykami rytualnymi, seksualny-

Czytamy stary testament.indd 338 2007-09-07 12:28:17

mi i moralnymi (Oz 4,12-13), jako związany z kultem przedmiotów z drzewa i kamienia (Iz 44,9-17) i jako ściągający na lud katastrofę (Mi 1,2-7). Zasada monoteizmu znalazła odbicie przede wszystkim w etycznych wymaganiach jahwizmu. Wzajemny związek tych dwóch elementów jest widoczny zwłaszcza w Księdze Powtórzonego Prawa, w dokumencie, który łączy jedyność Boga (por. kluczowe sformułowanie *Szema* w Pwt 6,4) z jednym i jedynym świętym miejscem. Iz 40–55 podkreśla monoteizm i jednocześnie uwydatnia rolę jednego Boga jako stwórcy świata i władcy jego wszystkich części. Politeizm jest stale wyszydzany, ale w sposób, który sugeruje, że nie widzi się już w nim wielkiej pokusy. Po powrocie z wygnania monoteizm nie był zagrożony w Izraelu. [...]

J. Barr, *Monoteizm*, s. 782-783 (fragmenty)

Politeizm

Wiara w istnienie wielu bogów. W środowisku biblijnym większość społeczeństw wyznawała politeizm: było tam „mnóstwo (...) bogów i panów" (1 Kor 8,5). Różne bóstwa spełniały różne funkcje, łączyły je różne związki, miały różne cechy i mitologie. Były bóstwa męskie i żeńskie, każde nosiło własne imiona. Łączono je w rodziny i pokolenia; zdarzało się, że młodsze bóstwa zwyciężały i zastępowały starsze. Teomachia, wojna między bogami, odgrywała ważną rolę, np. w opowiadaniach o stworzeniu. Różnorodność bogów nie wykluczała hierarchii między nimi i pierwszeństwa; pierwszeństwo jednak nie zawsze oznaczało absolutną supremację.[...]

ST od samego początku przeciwstawiał się etosowi politeizmu i jego mitologiom. Pewne echo tej postawy znajduje odbicie w różnych imionach Boga, być może w formie liczby mnogiej imienia *Elohim* („Bóg"), w pojęciu „synów Bożych" czy zastępu istot niebieskich, w obrazach walki z wrogimi mocami nadludzkimi, w sporadycznych uwagach, że inny kraj jest sferą działania innego boga. Dla Izraela jednak istniał tylko jeden Bóg i wiara w tego jednego Boga była najważniejszą zasadą: służenie „innym bogom" było największym przestępstwem, co w szczególny sposób zostało podkreślone w Pwt i w Iz 40–55. Wielokrotnie jednak wzmiankuje się w Biblii, że wielu Izraelitów popełniało to przestępstwo; być może w rzeczywistości nie było ich aż tak wielu. Polemika z politeizmem była niejako racją bytu Izraela: uzasadniała teologię i etyczne wymagania Boga Izraela. [...]

J. Barr, *Politeizm*, s. 979-980

Czytamy stary testament.indd 339 2007-09-07 12:28:17

Synkretyzm

Świadome połączenie dwóch lub więcej religii w czasie krótkiego czasu albo proces wchłaniania przez jakąś religię elementów drugiej przez dłuższy czas. W obydwu przypadkach elementy wchłonięte zwykle zostają przetworzone i otrzymują nowe znaczenie w nowym kontekście. Zapożyczony element może pozostać na zewnątrz taki sam, lecz jego nowy kontekst oznacza coś zupełnie nowego.

Religia Izraela, od czasu swego powstania i w czasie swego rozwoju (koniec II i I tysiąclecie przed Chr.), nieustannie reagowała na religie zachodniosemickiego (kananejskiego) świata, w którym tkwiła. Biblia sama uznaje wpływ sąsiednich religii, stale polemizując z pewnymi ich aspektami i dokonując reinterpretacji innych. Wiedza o religiach kananejskich (bezpośrednio z tabliczek ugaryckich pochodzących z końca II tysiąclecia i pośrednio z Biblii) oraz o innych religiach starożytnego Bliskiego Wschodu sugeruje, że Izrael najwięcej zapożyczył z nich w dziedzinie kultu, systemu prawnego, ceremonii królewskich i literatury mądrościowej. Religijne przedstawienia bóstw, poświadczone przez tabliczki ugaryckie, wpłynęły na obraz Jahwe. Bóg Izraela łączy cechy głównego boga kananejskiego, El, starożytnego patriarchy, mieszkającego w namiocie, i Baala, młodego boga burzy, potężnego na wojnie. Ubóstwo dowodów porównawczych utrudnia jednak dokładną ocenę zakresu zapożyczeń i ich transformacji, zwłaszcza gdy chodzi o instytucje.

Niektóre elementy religii Izraela nie znajdują potwierdzenia w literaturze porównawczej. Wydają się one pochodzić ze swoistego przeświadczenia biblijnego, że Jahwe jest jedynym Bogiem. Wiara w jednego Boga oznaczała, że Jahwe nie ma małżonki i dlatego nie stwarzał przez rodzenie. Wiara ta następnie zakładała, że Jahwe nie może wobec Jego czcicieli reprezentować żaden posąg, ponieważ zakaz sporządzania obrazów, zawarty w pierwszym przykazaniu, jest częścią nakazu oddawania czci jedynie Jahwe. Starożytne konwencjonalne przedstawienia bogów, czyli zgromadzenia bogów, mają w Biblii charakter mglisty i są całkowicie podporządkowane Jahwe. Wiara monoteistyczna nadaje też kształt [...] zjawisku profetyzmu: prorocy przemawiają w przekonaniu, że postępowanie ludu wpływa na cały bieg historii, gdyż wszystko, co się dzieje na ziemi, leży w rękach jedynego Boga. Również inne tematy biblijne mają związek z dystynktywną wiarą biblijną: niezwykłe zainteresowanie historią świata jako objawieniem jedynego Boga; unikanie konwencjonalnych opowiadań o bogach działających w niebie, podkreślanie sprawiedliwości Bożej i ludzkiej. [...]

R.J. Clifford, *Synkretyzm*, s. 1169-1170

Czytamy stary testament.indd 340 2007-09-07 12:28:17

59. Sługa Jahwe na tle proroctw mesjańskich Starego Testamentu

Cel

- identyfikacja figur (tradycji) biblijnych, które są obecne w Deutero-Izajaszowej postaci Sługi Jahwe

Lektura

M. Gołębiewski, *Wizja odnowy Izraela (Księga Izajasza 40–55; 56–66)*, w: *Wielki świat starotestamentalnych proroków*, t. II. *Od końca Niewoli Babilońskiej i proroctw Deutero-Izajasza do apokaliptyki Daniela,* red. J. Frankowski i in. (WMWKB 5), Wydwnictwo UKSW, Warszawa 2001, s. 23-26

Literatura dla zainteresowanych

J. Lemański, *Cierpienie „Sługi Boga" typem zbawczej pasji Chrystusa*, VV 1 (2002), s. 75-101

W. Pikor, *Izajaszowy Sługa Jahwe a nowe przymierza. Analiza kontekstualna Iz 42,1-9*, ZNKUL 49 (2006), nr 2, s. 19-42

Problematyka spotkania

Klasycznym problemem pojawiającym się w trakcie omawiania Deutero-Izajaszowych proroctw o Słudze Jahwe jest dyskusja nad identyfikacją tej tajemniczej postaci. Odpowiedzi egzegetów są różne[95]. Zamiast jednak opowiadać się za tym czy innym rozwiązaniem, warto spojrzeć na te teksty jako pewien punkt kulminacyjny nurtu prorockiego, który zapowiadał zapoczątkowanie królestwa Bożego na ziemi przez osobę nazywaną mesjaszem. W wyroczniach proroka wygnania zbiegają się różne tradycje mesjańskie, które w osobie Sługi zostają równocześnie przewyższone. Ten dialektyczny moment w proroctwie Deutero-Izajasza będzie przedmiotem obecnego spotkania.

Przebieg spotkania

M. Gołębiewski wyróżnia w obrazie Sługi następujące nurty teologii starotestamentalnej: prorocki, prawodawczy, mądrościowy, królewski, kapłański i „ubogich ziemi". Wykorzystując poczynione przez niego obserwacje,

[95] Syntezę debaty nad tożsamością Sługi Jahwe można znaleźć u L. Stachowiaka, *Księga Izajasza II–III. Wstęp – przekład z oryginału – ekskursy* (PŚST IX.2), Wydawnictwo Pallotinum, Poznań 1996, s. 343-354.

Czytamy stary testament.indd 341 2007-09-07 12:28:17

zapoznaj się z tekstami czterech pieśni o Słudze (Iz 42,1-9; 49,l-9a; 50,4-9; 52,13–53,12) i wskaż te fragmenty, które korespondowałyby z jego propozycją. Identyfikując wymienione tradycje w proroctwie o Słudze, spróbuj też przywołać odpowiednie teksty ze ST, które mówiłyby o takich postaciach.

Na ile jednak można mówić w przypadku Sługi Jahwe o syntezie dotychczasowych proroctw mesjańskich? W jakim stopniu (w czym) zapowiadany Sługa je przewyższa? Jaki rys w jego posłannictwie mesjańskim jawi się jako nowy w stosunku do poznanych wcześniej proroctw mesjańskich?

Które teksty z Nowego Testamentu nawiązują do Izajaszowego proroctwa o Słudze? Kto je przywołuje, w jakim kontekście i celu?

Sługa Jahwe na tle tradycji mesjańskich Starego Testamentu

[…] W osobie Sługi pozostaje jednak wiele spraw niejasnych. Nieznane jest jego imię ani miejsce urodzenia. Nie znamy przyczyn i sprawców prześladowania, natury jego cierpienia, śmierci i ocalenia. Sam portret Sługi naszkicowany jest schematycznie. Jednakże postać ta reprezentuje coś nowego i niezwykłego w literaturze biblijnej. Mamy tutaj koncepcję misji prorockiej, skierowanej do Izraela i do wszystkich narodów, oraz ideę zbawienia duchowego i powszechnego, dokonanego przez mękę i śmierć Sługi Bożego, który czyni zadość za grzechy ludzkości. Postać ta jest głęboko zakotwiczona w teologii i historii Izraela. Pod tym względem pieśni stanowią przedziwną syntezę tego, co najgłębsze i najbardziej żywotne w Starym Testamencie. Niektóre terminy sugerują, że autor czwartej pieśni pojmował Sługę jako potomka domu Dawidowego (53,2). Nie jest powiedziane wyraźnie, że Sługa jest królem. Jest raczej wybawicielem, który przez swoją śmierć otrzymuje powszechne królestwo duchowe i sprawuje władzę nad królami (53,11n). Jak już zaznaczono, u Deutero-Izajasza tytuł króla zarezerwowany jest dla Jahwe (41,21; 43,15; 44,6; 52,7). Autor pieśni znał prawdopodobnie tradycję o idealnym królu przyszłości z dynastii Dawidowej, ale pisząc w czasie niewoli – po zniknięciu monarchii Dawidowej – nie przypisuje Słudze żadnej roli królewskiej ani politycznej.

Sługa podobny jest do proroka Jahwe. Powołany jest na ten urząd z łona matki (49,1), obdarzony jest Duchem Jahwe (42,1), każdego dnia Bóg komunikuje mu swoje orędzie (50,5), język jego jest zręczny i wymowny (49,2). Modli się za grzeszników (53,12). Zdaniem Ezechiela wstawiennictwo jest prawdziwym znakiem misji prorockiej. Sługa jest prześladowany. Pod tym względem istnieje głębokie podobieństwo

Czytamy stary testament.indd 342 2007-09-07 12:28:17

między Sługą a Jeremiaszem, chociaż widoczne są też różnice. Misja Sługi nie ma charakteru polityczno-religijnego, lecz zawiera rys duchowy i powszechny. Sposób znoszenia prześladowań i śmierć odróżnia Sługę od Jeremiasza.

Sługa jest nauczycielem mądrości, który proponuje poganom swoją naukę i prawo Jahwe. Przepowiada z łagodnością, troszczy się o pokornych i ubogich (42,2n), a poganie czekają na jego słowo (42,4). Po śmierci dzieło jego będą kontynuowali jego uczniowie (53,11n). Postać Sługi reprezentuje doskonały typ szczęśliwego mędrca, cieszącego się pełnym sukcesem na swoim urzędzie. Pod tym względem Sługa upodabnia się do Mojżesza, który był przede wszystkim doktorem narodu i pośrednikiem przymierza. Przewyższa jednak Mojżesza jako nauczyciela mądrości, ponieważ misja jego jest powszechna, a z posługą słowa złączył ekspiację za grzechy.

Dwukrotnie Sługa określany jest terminem *'anaw* – cichy, pokorny (53,4.7). Wzgardzony, pobity, prześladowany nie stawia oporu, ale poddaje się zniewagom, ufając w opiekę Bożą. Jest świetlanym reprezentantem nurtu pietystycznego w duchowości izraelskiej, który swój najgłębszy wyraz znajduje w Psałterzu. Ponadto Sługa przedstawiony jest jako żertwa i kapłan. […] W czwartej pieśni niewinny Sługa Jahwe poddaje się dobrowolnie cierpieniom i śmierci, by zadośćuczynić za grzechy wielu. Pojęcie odkupienia za pomocą ekspiacji zastępczej osiąga najwyższy i najpowszechniejszy wyraz w życiu Sługi, który uczynił z siebie (*'āšām*) ofiarę za winy innych (53,10).

W drugiej pieśni Sługa nazwany jest Izraelem. Tytuły i cechy, które pieśni przypisują Słudze, zostały odniesione w innych tekstach Deutero-Izajasza do narodu izraelskiego, ale w różnym znaczeniu. Sługa jawi się jako rekapitulacja Izraela, w którym i przez którego realizowana jest misja religijna w historii. Jest jednak różnica w sposobie realizacji planu Bożego. Sługa w sposób szczególny jest reprezentantem „reszty Izraela".

Nietrudno zauważyć, że Sługa często zajmuje miejsce Jahwe. W 51,5 wyspy, tzn. odległe narody, oczekują Jahwe tak, jak w pierwszej pieśni oczekują Sługi i jego nauki (42,4). W 42,1 Jahwe zachęca narody, by na Niego skierowały swój wzrok, bo On rządzi historią świata. W 49,1 tej samej formuły używa Sługa, by zwrócić uwagę na swoją osobę i naukę. W 45,22 wszystkie narody zachęcane są do nawrócenia i do zbawienia. W 53,11 usprawiedliwienie jest dziełem Sługi, który jawi się jako reprezentant Jahwe. W ten sposób w osobie Sługi schodzą się wielkie tradycje duchowe Izraela: prorocko-mądrościowa, kapłańska, tradycja związa-

Czytamy stary testament.indd 343 2007-09-07 12:28:17

na z *anawim* oraz – aczkolwiek w sposób ukryty – tradycja królewska. Sługa pochodzenia Dawidowego ukazuje się jako wyjątkowy prorok, uniwersalny nauczyciel mądrości, typ pobożnych i wiernych Izraelitów, kapłan i ofiara, powszechny władca – będący rekapitulacją narodu wybranego i reprezentantem Jahwe. Postać Sługi, streszczająca w sobie najbardziej charakterystyczne rysy bohaterów i proroków Starego Testamentu – Mojżesza, Jeremiasza, Hioba – i narodu w stanie niewoli, przerasta wszystkie te osobistości, stając się figurą eschatologiczną o zadziwiającym podobieństwie do osoby Jezusa Chrystusa. W tym sensie pieśni stanowią szczyt objawienia Starego Testamentu. […]

Wśród nowożytnych egzegetów niektórzy identyfikowali Sługę z Izraelem rzeczywistym lub idealnym, z jego cząstką cierpiącą lub z tymi, którzy przebywali w niewoli. Pomimo podobieństwa terminów i pojęć, dokładne rysy biograficzne trzeciej i czwartej pieśni trudno odnieść do Izraela rzeczywistego. Natomiast Izrael idealny kontrastuje z „haniebnym" losem Sługi. Interpretacje indywidualne zaś nie respektują danych biograficznych i uniwersalnej misji Sługi. Nie wszystkie też stwierdzenia pieśni weryfikują się dosłownie w Chrystusie (np. misja wśród pogan). Postać Sługi przewyższa zatem wszystkie osobistości i streszcza je w sobie. Chodzi o Izraelitę idealnego, prawdziwego czciciela Jahwe, wybawiciela Izraela i uniwersalnego zbawcę. Ta nadzwyczajna postać, o charakterze idealnym i eschatologicznym, znajduje swoje urzeczywistnienie w osobie Jezusa Chrystusa.

M. Gołębiewski, *Wizja odnowy Izraela*, s. 23-26 (fragmenty)

Czytamy stary testament.indd 344 2007-09-07 12:28:17

60. Przesłanie o ojcostwie Boga w Iz 63,7–64,11

Cel

- zapoznanie się z biblijną koncepcją ojcostwa Boga
- porównanie żydowskiego i chrześcijańskiego pojęcia Boga jako Ojca
- analiza Iz 63,7–64,11

Lektura

W. Chrostowski, *Bóg jako Ojciec w judaizmie*, w: *Ty, Panie, jesteś naszym Ojcem (Iz 64,7). Biblia o Bogu Ojcu*, red. F. Mickiewicz – J. Warzecha (RSB 5), Wydawnictwo Vocatio, Warszawa 1999, s. 205-215

Literatura dla zainteresowanych

J. Kudasiewicz, *Ojciec o matczynym sercu – Bóg w Księgach prorockich*, w: *Żywe jest słowo Boże i skuteczne*, Fs. B. Wodecki, Wydawnictwo Vocatio, Warszawa 2001, s. 158-164

W. Pikor, *Biblijne pytania o Boże miłosierdzie*, Wydawnictwo Bernardinum, Pelplin 2004, s. 77-83 (rozdział „Czy Bóg jest jeszcze naszym Ojcem? Pytanie o naturę Bożego ojcostwa w świetle starotestamentalnego «Ojcze nasz» [Iz 63,7–64,11]")

Problematyka spotkania

„Kiedy będziecie się modlić, mówcie: Ojcze, niech się święci imię Twoje..." (Łk 11,2nn, por. Mt 6,8nn). W ten sposób Jezus uczy swoich uczniów nie tylko modlitwy. Wprowadza ich w doświadczenie swojej relacji synowskiej z Bogiem i pokazuje, jak ojcowskie oblicze Boga zwraca się z miłością ku każdemu człowiekowi i jego sprawom. W perspektywie Starego Testamentu nie jest to jednak jakaś nowa prawda objawiona, jak chcą niektórzy komentatorzy. W trzeciej części Księgi Izajasza – 63,7–64,11 – znaleźć bowiem można tekst określany mianem „starotestamentalnego «Ojcze nasz»" (J. Homerski). Analizie tego tekstu towarzyszyć będzie pytanie o naturę Boga jako Ojca. Jakie treści kryje w sobie to rodzicielskie określenie Boga? Co jest najważniejszą charakterystyką Boga jako Ojca? Gdzie leży źródło ojcostwa Bożego? Dlaczego wreszcie sami Żydzi są powściągliwi w nazywaniu Boga Ojcem? Jak rozumieją tę rzeczywistość osoby Boga w porównaniu z chrześcijanami?

Czytamy stary testament.indd 345 2007-09-07 12:28:17

Przebieg spotkania

1. Ojcostwo Boga w świetle Iz 63,7–64,11

Po zapoznaniu się tekstem Iz 63,7–64,11 odpowiedz na poniższe pytania:

Na jakich fundamentach opiera się ojcostwo Boga? Co pozwala prorokowi (ludowi) nazywać Boga Ojcem?

Jak opisuje swoją sytuację podmiot liryczny w 1. osobie liczby mnogiej?

Jaką postawę zajął (winien zająć) Pan Bóg wobec niego? Co jest jednak przedmiotem nadziei ludu wierzącego w Boga Ojca?

W. Chrostowski wspomina inne teksty starotestamentalne, które przywołują ideę Boga Ojca (por. pierwszy paragraf zalecanego artykułu). Jak na ich tle prezentuje się tekst z Księgi Izajasza (*novum*, modyfikacja, kontynuacja, powtórzenie wcześniejszych poglądów)?

2. Ojcostwo Boga w judaizmie

Po lekturze fragmentów artykułu W. Chrostowskiego zastanów się nad poniższymi problemami:

Dlaczego Żydzi byli (są) powściągliwi w nazywaniu Boga Ojcem?

W czym różni się chrześcijańska koncepcja Boga Ojca od żydowskiej?

W jakim stopniu można uznać miłosierdzie za specyficzny rys judaistycznej koncepcji Boga Ojca?

Dlaczego Żydzi odwoływali się do Boga jako ojca, a nie jako matki (jedynie Jego miłość porównywali do miłości matki)? Artykuł nie podejmuje tego problemu bezpośrednio, ale tym bardziej zachęcam do refleksji.

Judaistyczne rozumienie ojcostwa Boga

Bóg jako Ojciec w Biblii hebrajskiej

[...] W Biblii hebrajskiej spotykamy kilkanaście imion teoforycznych zawierających rzeczownik *'ab*, to znaczy ojciec, zaś Jahwe został kilkakrotnie nazwany Ojcem Izraela. Mimo to trzeba podkreślić, że nazywanie Boga Ojcem jest w hebrajskich księgach świętych stosunkowo rzadkie. Trzykrotnie (Ps 103,13; Prz 3,12 i Lb 11,12) został On porównany do ludzkiego ojca, który troszczy się o swoje dzieci i sprawuje nad nimi właściwą dla ojcowskiej roli i zadań opiekę. Kiedy indziej (Wj 4,22; Pwt 32,6.18) Jahwe został nazwany Ojcem Izraela, zaś Izrael Jego pierworodnym synem. W Oz 11,1 i Iz 1,2 pojawia się aluzja do Boga jako Ojca, aczkolwiek samo słowo „ojciec" tutaj nie występuje. Również w Jr 31,9, zbliżonym do Wj 4,22, podkreśla się ojcowską mi-

Czytamy stary testament.indd 346 2007-09-07 12:28:18

łość i troskę Jahwe. W kilku innych przypadkach (Iz 45,9-11; 63,16; 64,7 oraz Ml 1,6; 2,10) cały nacisk został położony na autorytet i władzę Boga jako Ojca. Znamienne, że wszystkie teksty pochodzą z okresu wygnania babilońskiego oraz powygnaniowego, zaś ich celem jest ukazanie trwałości „ojcostwa" Jahwe wobec Izraela w krytycznej sytuacji ogólnej i przedłużającej się klęski narodowo-religijnej.

Mając na względzie całą Biblię hebrajską, koncepcja Boga jako Ojca, nawet jako Ojca Izraela, nie zajmuje w niej pozycji centralnej. Stanowi jeden z wielu sposobów pojmowania i przedstawiania związków przymierza między Bogiem a Izraelitami. Ta powściągliwość może mieć kilka przyczyn. Nazywanie Boga Ojcem odbywało się analogicznie do doświadczenia ludzkiego ojcostwa, to natomiast było na starożytnym Bliskim Wschodzie oraz w biblijnym Izraelu uwarunkowane w sposób, który nie nasuwał skojarzeń czułości i bliskości. Ojciec, jako „głowa" rodziny (hebr. *ba'al*, Rdz 20,3) i jej „pan" (hebr. *'ādôn*, Rdz 18,12), odznaczał się surowością, decydował o losach swoich dzieci, zapewniając w ten sposób jedność rodziny, a nawet rodu. Wśród wielu przysługujących mu praw było i to, że mógł oddać swoich synów na służbę. Wraz z upływem czasu doświadczenie ojcostwa ulegało zmianom na korzyść, co sprzyjało częstszemu posługiwaniu się obrazem ojcostwa w języku religijnym i w pobożności osobistej. Niemałą przeszkodę stanowił jednak fakt, że również pogańscy sąsiedzi biblijnego Izraela przypisywali swoim bóstwom przymioty i tytuł ojca. Tak z jednej strony podkreślano ich rolę opiekuńczą nad danym ludem, narodem czy miastem, a z drugiej rolę władczą, pojmowaną w ścisłym powiązaniu z ówczesnymi realiami. Tak też wyrażano hegemonię jednego, głównego bóstwa nad pozostałymi bogami i nad ludźmi. W posługiwaniu się obrazem ojcostwa w religiach pogańskich nie brakowało również skojarzeń płciowych, co rzutowało na kształt religijności z szeroko rozpowszechnionymi kultami płodności. Absolutna jedyność Boga, wyznawana w wierze biblijnego Izraela, zabezpieczała przed zgubnymi tendencjami politeistycznymi, dopuszczała jednak – zwłaszcza w poetyckim języku religijnym – nazywanie ludzi (bądź aniołów) „synami Bożymi" (Ps 29,1; 89,1). W Izraelu, inaczej niż wśród jego pogańskich sąsiadów, nie chodziło o ojcostwo w sensie fizycznym, ale przenośnym i moralnym.

Biblia hebrajska unika przedstawiania związków między pojedynczymi osobami a Bogiem jako więzi synowsko-ojcowskich. Zamiast tego eksponuje nawiązania do całego Izraela jako narodu Bożego wybrania. Zastanawiając się nad własnymi dziejami, a zwłaszcza wspominając ich najważniejsze etapy, to znaczy wybawienie z Egiptu, nadanie Prawa na Synaju i wędrówkę przez pustynię ku Ziemi Obiecanej, uobecnia-

Czytamy stary testament.indd 347 2007-09-07 12:28:18

ne w liturgicznych obchodach Święta Paschy, Święta Tygodni i Święta Namiotów, Izraelici odkrywali głębokie wspólnotowe więzi z Bogiem. Rozpoznawali Jego życiodajną obecność i troskę, zachwycali się wiernością trwającą wbrew wszystkim ludzkim występkom i słabościom oraz uwielbiali Boga, którego dobroczynna Opatrzność wymagała wprawdzie posłuszeństwa i zaufania, lecz nigdy nie zawodziła i przesądzała o żywotnej trwałości narodu Jego wybrania. W okresie wygnania babilońskiego i później właśnie fakt wybrania Izraela stanowił fundament koncepcji ojcostwa Bożego (Iz 45,10n; 63,16; 64,7n; Ml 1,6; 3,17).

„Ojcze nasz" chrześcijan i wyznawców judaizmu

[...] W literaturze rabinicznej nazywanie Boga „Ojcem" pojawia się niemal wyłącznie w formule *Abinu*, czyli „nasz Ojciec". [...] Przykładem może być ósma beracha (błogosławieństwo) Modlitwy Osiemnastu Błogosławieństw: „Uzdrów nas, Odwieczny, a będziemy uzdrowieni. Daj nam zbawienie, a będziemy cieszyć się zbawieniem. Wylecz do końca wszystkie nasze choroby, bo jesteś Bogiem uzdrawiającym i miłosiernym. Bądź pochwalony, Odwieczny, lekarzu chorych z Twojego narodu Izraela". Końcowa formuła: „z Twojego narodu Izraela" nadaje modlitwie żydowskiej wydźwięk ograniczający ją wyłącznie do wyznawców judaizmu. Jakkolwiek więc zbieżności modlitwy „Ojcze nasz" z modlitwami żydowskimi i liturgią synagogalną są niewątpliwe, modlitwa Jezusa i Jego wyznawców jest zdecydowanie bardziej uniwersalistyczna.

[...] W literaturze rabinicznej mamy do czynienia z charakterystycznym napięciem. Z jednej strony judaizm nie przykłada dużego znaczenia do nazywania Boga Ojcem, ponieważ nie sądzi, aby to mówiło naprawdę coś o Bogu. W takim podejściu znajduje z pewnością wyraz subtelna polemika z chrześcijaństwem, przede wszystkim z dogmatem Trójcy Świętej, wyznającym Boga jako Ojca, Syna i Ducha Świętego. Skoro chrześcijańskie rozważania teologiczne zaowocowały rozbudowanymi traktatami na temat Boga Ojca i Boga jako Ojca ludzkości, zatem Żydzi unikali wszystkiego, co mogłoby tym rozważaniom sprzyjać bądź się do nich upodobnić. W nazywaniu Boga Ojcem judaizm widzi niewiele więcej niż „nieporadną próbę sprowadzenia Niepojętego do naszego poziomu i uczynienia Go zrozumiałym i przystępnym na co dzień". Większą uwagę przykłada do innych określeń, jak Król, Sędzia, Pan czy Wspomożyciel, tak jakby mówiły one o Bogu naprawdę więcej niż Ojciec. Z drugiej strony religia żydowska nie może uniknąć zwracania się do Boga jako do Ojca, skoro początki tej praktyki sięgają samej Biblii hebrajskiej (Pwt 32,6; Iz 63,16). Jednak fundamentem tej modlitwy nie jest wzgląd na godność człowieka jako dziecka Bożego, ale fakt „wezwania i wybrania". [...]

Czytamy stary testament.indd 348 2007-09-07 12:28:18

***Abinu malkenu*, czyli „Nasz Ojcze, nasz Królu"**

Modlitwa i pobożność Jezusa, mimo wszystkich uwarunkowań związanych z osadzeniem w całokształcie ówczesnego zróżnicowanego życia żydowskiego, miały właściwy tylko sobie charakter i znaczenie. Widać to również w niezwykle intymnym i głęboko osobistym nazywaniu Boga Ojcem, a nawet, jak świadczy aramejskie *Abba*, „Tatą" bądź „Ojczulkiem". W judaizmie rabinicznym, chociaż język aramejski był długo rozpowszechniony wśród Żydów, Boga tak nie nazywano. Co więcej, na co zapewne miały wpływ polemiki z chrześcijanami oraz systematyczne i coraz głębsze rozchodzenie się dróg Synagogi i Kościoła, odnoszenie do Boga zawołania *Abba* było przez rabinów odbierane jako ryzykowne, a nawet bluźniercze. [...]

Obok kontekstu polemicznego, który jest wypadkową ustawicznej konfrontacji z chrześcijaństwem, powściągliwość Żydów wobec nazywania Boga Ojcem może się łączyć z postrzeganiem roli ojca w rodzinie. Ma on ściśle określone zobowiązania prawne wobec swoich dzieci, na które dzieci odpowiadają czcią i szacunkiem wobec własnego ojca i matki. Odpowiedzialność ojca ustaje, gdy dziecko osiąga wiek pełnoletności. Ponieważ żydowskie myślenie religijne jest bardzo konkretne, wydaje się bardzo prawdopodobne, iż unikano koncepcji ojcostwa Bożego także i z tego względu, aby nie sugerować, iż Izrael kiedykolwiek osiągnął „pełnoletność", która sprawiłaby zasadniczo nową jakość jego więzi z Bogiem. Relacja syn-ojciec rzadko była paradygmatem relacji Izrael-Bóg. Wprawdzie miała podstawy biblijne (Oz 11,1), ale – zapewne znowu w wyniku konfrontacji z Nowym Testamentem (Mt 2,15) i chrześcijaństwem – rabini porównywali też Izraela do córki, a nie tylko do syna (Ber. 32b; Taan. 4a). Nazywanie Boga Ojcem ogranicza się do upatrywania w Nim Ojca Izraela, czczonego jako „nasz Bóg i Bóg naszych ojców". W ten sposób nie tyle wskazuje się na solidarność z innymi ludźmi i narodami, wynikającą z dzieła stworzenia, ile na żydowską specyfikę i wyłączność, wynikające z zawarcia przymierza z Bogiem. Natura i skutki tego przymierza są chętnie opisywane w języku miłości małżeńskiej, który wybrano jako właściwszy dla ukazania unikatowości i siły zaistniałych więzi. Wzorując się na obrazach biblijnych, wyznawcy judaizmu znacznie częściej i chętniej pojmują swoje więzi z Bogiem na podobieństwo miłości oblubieńczej i małżeńskiej niż rodzicielskiej i synowskiej. Tora jest w judaizmie pojmowana i przedstawiana jako zapisany przez Mojżesza „kontrakt małżeński", który trwale łączy oblubieńca i oblubienicę. [...]

W. Chrostowski, *Bóg jako Ojciec w judaizmie*, s. 205-215 (fragmenty)

Czytamy stary testament.indd 349 2007-09-07 12:28:18

61. Malachiaszowa krytyka praktyki rozwodów (Ml 2,10-16)

Cel

- określenie przyczyny napięć wokół małżeństw mieszanych we wspólnocie powygnaniowej
- ustalenie wizji małżeństwa izraelskiego
- dotarcie do bazy argumentacyjnej Malachiasza na rzecz nierozerwalności małżeństwa.

Lektura

T. Brzegowy, *Poganie będą wielbić Imię Pańskie (Księga Malachiasza)*, w: *Wielki świat starotestamentalnych proroków*, t. II. *Od końca Niewoli Babilońskiej i proroctw Deutero-Izajasza do apokaliptyki Daniela*, red. J. Frankowski i in. (WMWKB 5), Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2001, s. 88-89

G.J. Wenham, *Rozwód*, w: B.M. Metzger – M.D. Coogan (red.), *Słownik wiedzy biblijnej* (PSB), red. nauk. wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa 1999, s. 691-692

Literatura dla zainteresowanych

G. Maciej, *Świętość małżeństwa w rozumieniu Malachiasza. Analiza egzegetyczno-teologiczna perykopy Ml 2,10-16*, RTK 38-39 (1991–1992), z. 1, s. 43-58

Problematyka spotkania

Wśród wielu problemów wspólnoty powygnaniowej w pierwszej połowie VI wieku, którym stawia czoła Malachiasz, pojawia się również kwestia małżeństw mieszanych i rozwodów. Prorok, podobnie jak Ezdrasz i Nehemiasz, jest przeciwny małżeństwom Judejczyków z kobietami pogańskiego pochodzenia, jednakże jego argumentacja ma charakter o wiele bardziej teologiczny. Jeszcze ciekawsze wydaje się być jego stanowisko w sprawie rozwodów. Prorok ten jest zdecydowanym rzecznikiem trwałości małżeństwa.

Przebieg spotkania

1. Dlaczego Malachiasz, Ezdrasz i Nehemiasz byli przeciwni małżeństwom mieszanym?

Zapoznaj się z Ezd 9–10 (szczególnie 9,6-15); Ne 13,23-29 i Ml 2,10-16. Czym różnili się oni w swojej argumetacji?

Czytamy stary testament.indd 350 2007-09-07 12:28:18

2. Jaką teologię małżeństwa przedstawia Malachiasz?

Jaką koncepcję małżeństwa sugeruje termin „przymierze" w Ml 2,14?

Jeśli prorok nazywa Boga „świadkiem" zawieranego małżeństwa (2,14), to jakie konsekwencje z tego faktu wyprowadza Malachiasz? Jaką rolę pełni wobec małżeństwa sam Jahwe?

Jaki argument za nierozerwalnością małżeństwa dodaje Ml 2,15? (Por. opracowanie T. Brzegowego)

Jak jest oceniany przez Malachiasza rozwód?

3. Jak wyglądała praktyka rozwodowa w Starym Testamencie?

Jakie były w tej materii regulacje prawne? Jakie skutki (zobowiązania) prawne pociągał za sobą rozwód? (Wykorzystaj opracowanie G.J. Wenhama)

Malachiaszowa teologia małżeństwa

Zło, które piętnuje Malachiasz (2,10-11.13-15), polega na tym, że Judejczycy wzięli sobie za żony „córki obcych bogów", tzn. czcicielki obcych bogów, a więc poganki. Praktyka taka jest ukazana jako niewierność, jako obrzydliwość, jako zbezczeszczenie świętości Jahwe. Tą znieważoną świętością Pańską jest przede wszystkim Świątynia, w której Jahwe osobowo mieszka i w której gromadzi się Izrael, aby adorować Trzykroć Świętego. Ale taką świętością jest i ziemia Izraela (por. Za 2,16) i naród izraelski, wybrany i powołany do świętości (por. Wj 19,6). Przez takie postępowanie Judejczycy „znieważają przymierze (...) ojców": przymierze Jahwe z Abrahamem, ojcem narodu izraelskiego, a jeszcze bardziej przymierze synajskie z narodem izraelskim (Wj 19). Przez fakt tego przymierza Izraelici stali się niczym jedna rodzina, oparta już nie tylko na więzach krwi (dzieci Abrahama), ale też na więzach religijnych (dzieci jednego Boga). Dlatego też Izraelici są dla siebie braćmi i siostrami. Taka jedność rodzinna domaga się od swych członków solidarności i wzajemnej życzliwości. Przez małżeństwa mieszane z kobietami pogańskimi podważone zostały same podstawy Przymierza Bożego i zasady współżycia ludu Bożego. [...]

Rozwody małżeńskie są przedmiotem dalszej części wypowiedzi Malachiasza. [...] Generalnie praktyka ta nie miała w Izraelu jakiegoś powszechnego zastosowania. Ale w okresie powygnaniowym Judejczycy, być może aby zawierać nowe małżeństwa z pogankami, dość nagminnie ulegali pokusie oddalenia swej legalnej żony. [...] Obrażony został Bóg, który był „świadkiem" przymierza między Izraelitą i jego

Czytamy stary testament.indd 351 2007-09-07 12:28:18

małżonką, i to jest pierwsza wyraźna w ST wypowiedź, że małżeństwo jest przymierzem, kontraktem. W Księdze Tobiasza ów kontrakt zostanie pokazany jako rozporządzenie Prawa Mojżeszowego, choć w Torze nigdzie takiego przepisu nie ma (por. Tb 7,11-12). Malachiasz ukazał też bardzo wyraźnie małżeństwo jako instytucję religijną, w którą sam Bóg jest zaangażowany. Małżeństwo jest pojęte jako dozgonny związek mężczyzny i kobiety, związek nie tylko prawny, ale przede wszystkim jako związek osobowy, oparty na intymnej więzi dwojga ludzi, na wzajemnej miłości. Kobieta w takim związku jest nazwana „towarzyszką" (Ml 2,14, *ḥăberet*) mężczyzny, dzielącą z nim trudy i radości, pomocnicą w realizacji jego celów życiowych (por. Rdz 2,18).

Wiarołomnym Judejczykom Malachiasz stawia za przykład Abrahama jako szlachetnie postępującego i pełnego wierności wobec Sary (2,15). [...] Oby więc Judejczycy współcześni Prorokowi, którzy chlubią się pochodzeniem od ojca Abrahama (por. Mt 3,9), byli także spadkobiercami jego ducha, oby go naśladowali w wierności i poszanowaniu węzła małżeńskiego! [...]

T. Brzegowy, *Poganie będą wielbić Imię Pańskie*, s. 88-89 (fragmenty)

Praktyka rozwodów w Starym Testamencie

[...] Choć rozwód miał charakter legalny, najwyraźniej był traktowany z dezaprobatą. W Rdz 2,24 formuła używana przy zaślubinach („Jestem [twoim] mężem [...] na zawsze") oraz uroczysty charakter samej ceremonii zaślubin świadczą o nadziei, że małżeństwo będzie trwało do końca życia. Ml 2,14-16 prawdopodobnie daje wyraz powszechnemu, negatywnemu nastawieniu wobec rozwodu. W praktyce rozwód musiał być zjawiskiem rzadkim, i to nie tylko ze względu na brak społecznej jego akceptacji, ale i ze względu na wielkie koszty, jakie się z nim wiązały. Jeśli mężczyzna (zazwyczaj tylko mąż mógł wystąpić o rozwód) chciał rozwieść się z żoną nie z powodu jej poważnego przewinienia seksualnego, musiał oddać jej wiano, czyli dar ślubny od teścia, zazwyczaj większy niż „prezenty ślubne" od rodziny pana młodego. Wiano otrzymywali wspólnie młodzi małżonkowie, lecz mąż mógł z niego korzystać tak długo, jak długo trwało małżeństwo. W przypadku rozwodu musiał je oddać w całości żonie, dodając częstokroć pokaźne kwoty. Na rozwód nie decydowano się więc często.

Niewiele jest praw jasno opisujących przypadek rozwodu. Dwa razy w przypadkach, gdy mężczyzna okazał się zbyt porywczy, rozwód zostaje całkowicie wykluczony (Pwt 22,19.29). Niektóre prawa ograni-

Czytamy stary testament.indd 352 2007-09-07 12:28:18

czają możliwość ponownego ożenku rozwodnika. Prawa z Kpł 18,6-18 dotyczące wyboru przyszłych małżonków mogły odnosić się również do rozwiedzionych, a nie tylko wdowców (wdów) i kawalerów (panien).

Najciekawsze jednak prawo na ten temat znajdujemy w Pwt 24,1-4. W w. 4 określono cel tego prawa: wykluczenie możliwości powrotu kobiety rozwiedzionej do pierwszego męża, gdy drugi jej mąż umrze bądź też się z nią rozwiedzie. Powody tego zakazu nie są jasne. Być może dlatego, że powrót nadawałby drugiemu małżeństwu pozór cudzołóstwa, bądź też dlatego, że pierwsze małżeństwo połączyło tych małżonków więzami tak bliskimi jak brata i siostrę („stali się jednym ciałem"), tak że powtórne małżeństwo między nimi miałoby pozór kazirodztwa. Podobne zasady wydają się stanowić podstawę niektórych praw z Kpł 18.

Prawo to rzuca również nieco światła na praktykę rozwodów. Rozwód inicjował mąż z jakiejkolwiek przyczyny, która wydawała mu się zasadna: „nie darzył jej życzliwością" (Pwt 24,1). „Coś odrażającego" to zapewne coś nie tak nagannego jak cudzołóstwo, za które groziła kara śmierci. Mąż musiał wręczyć żonie list rozwodowy, co chroniło ją od oskarżeń o cudzołóstwo, gdyby chciała powtórnie wyjść za mąż, gdyż kluczowe zdanie w takim liście brzmiało: „Masz wolność poślubienia innego mężczyzny". Sednem rozwodu jest właśnie prawo do ponownego małżeństwa, w odróżnieniu od separacji. [...]

G.J. Wenham, *Rozwód*, s. 691-692 (fragmenty)

Czytamy stary testament.indd 353 2007-09-07 12:28:18

62. Wspólnota powygnaniowa w wizjach Zachariasza

Cel

- analiza symboliki wizji Zachariasza
- określenie elementów wizji przynależących do gatunku apokaliptyki
- ustalenie przesłania wizji w kontekście nowej organizacji społeczności powygnaniowej.

Lektura

P.R. Andiñach, *Księga Zachariasza*, w: W.R. Farmer (red.), *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, red. nauk. wyd. pol. W. Chrostowski, Wydawnictwo Verbinum, Warszawa 2001², s. 1067-1068

Literatura dla zainteresowanych

J.H. Walton – V.H. Matthews – M.W. Chavalas, *Księga Zachariasza*, w: *Komentarz historyczno-kulturowy do Biblii hebrajskiej* (PSB), red. nauk. wyd. pol. W. Chrostowski, Wydawnictwo Vocatio, Warszawa 2005, s. 919-925

Problematyka spotkania

Pierwsza część Księgi Zachariasza zawiera osiem wizji (1,7–6,8), w których wyczuwa się świadomość bliskości Królestwa mesjańskiego. W tle nocnych wizji pozostaje jednak rzeczywistość konkretnej wspólnoty powygnaniowej z jej nadziejami i problemami. Spotkanie będzie miało na celu wydobycie z tych tekstów obrazu tej społeczności, szczególnie zmian w jej strukturze władzy zachodzących po wygnaniu babilońskim.

Przebieg spotkania

1. Elementy apokaliptyczne w wizjach Zachariasza

Wielu egzegetów zalicza Księgę Zachariasza do gatunku literatury prorocko-apokaliptycznej. Rzeczywiście zauważa się w tej księdze szereg elementów charakterystycznych dla tekstów apokaliptycznych: narracja w formie wizji, obecność osoby interpretującej wizje, symbolika odwołująca się do jeźdźców (koni), rogów, kobiety nazwanej nieprawością. W jakich tekstach apokaliptycznych Starego i Nowego Testamentu można znaleźć podobne obrazy?

Zachariasz jest też doskonale zorientowany w literaturze prorockiej, której jest spadkobiercą. Kilka obrazów proponowanych przez Zachariasza wystąpiło już wcześniej w tekstach prorockich, np. czynność mierzenia muru

Czytamy stary testament.indd 354 2007-09-07 12:28:19

(2,5-9), motyw gniewu Jahwe (1,14-15), zwiastunowie śmierci posłani przez Boga (1,10), zwój zawierający przekleństwo (5,3), motyw „odrośli" (3,8). Gdzie w księgach prorockich można znaleźć takie przykłady?

2. Wizja nowej społeczności

T. Brzegowy komentując wizje Zachariasza, stwierdza, że „pierwsze wrażenie, jakie wywiera ten ciąg obrazów, to ogromne poruszenie, wielkie «uwijanie się», praca budowniczych i «dekoratorów», to przygotowanie niczym na wizytę monarchy. Mimo że poszczególne czynności wykonują różni «rzemieślnicy», jest oczywiste, że głównym działającym i zarazem jedynym jest Jahwe Zastępów. Miejscem zaś tego działania jest Jerozolima, do której Bóg, niegdyś zagniewany, chce teraz powrócić «z wielką miłością». Ta Jerozolima to nie tylko domy, place i ulice, ale przede wszystkim to społeczność rządzona i obdarowywana błogosławieństwem przez pośrednictwo Bożych pełnomocników"[96]. Odwołując się do sugestii tarnowskiego biblisty wskaż:

– etapy przygotowań na przybycie Jahwe do Jerozolimy;
– protagonistów owych przygotowań;
– punkt kulminacyjny tych działań.

3. Protagoniści historii powygnaniowej

Z ośmiu wizji, które odnotowuje Księga Zachariasza, kilka jest skoncentrowanych na problemie przemiany wewnątrz wspólnoty powygnaniowej. Wizja trzecia (2,5-9) i piąta (5,1-4) mówi o odbudowie i oczyszczeniu narodu. Wizja centralna (4,1-14) wskazuje na świecznik i dwóch namaszczonych (Zorobabel i Jozue) jako autorów tej odbudowy. Dochodzi do tego czwarta wizja odnosząca się do szat Jozuego (3,1-10) i podkreślająca znaczenie jego postaci jako arcykapłana. Do tego należy podkreślić obecność Boga we wszystkich wydarzeniach projektowanych wizjami. Wykorzystując opracowanie z *Międzynarodowego komentarza do Pisma Świętego* oraz wymienione teksty z Księgi Zachariasza, zostaną pogłębione dwa problemy dotyczące życia wspólnoty powygnaniowej.

a) Jaką rolę odgrywa Bóg w odbudowie nowej świątyni (por. 2,5-9.16-17; 4,1-10)?

b) Zachariasz proponuje nową ideę podwójnej władzy cywilnej i religijnej. Eksponuje ten moment w wizji świecznika i dwóch oliwek w 4,1-14. W jakiej relacji pozostają do siebie Zorobabel i Jozue? Kogo preferuje bardziej tekst Zachariasza?

[96] T. Brzegowy, *Zbawienie mesjańskie jest już blisko (Księga Zachariasza),* w: *Wielki świat starotestamentalnych proroków*, t. II. *Od końca Niewoli Babilońskiej i proroctw Deutero-Izajasza do apokaliptyki Daniela*, red. J. Frankowski i in. (WMWKB 5), Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2001, s. 61.

Czytamy stary testament.indd 355 2007-09-07 12:28:19

Problem władzy we wspólnocie powygnaniowej

3,1-7: Arcykapłan Jozue

Celem tej wizji jest wysławianie arcykapłana Jozuego. Jej odmienna od pozostałych struktura literacka i językowa sugeruje, że nie była ona integralną częścią tekstu pierwotnego i została dodana później. Przedstawia Jozuego stojącego przed aniołem Pańskim, który reprezentuje niebiański trybunał. Obok arcykapłana stoi jego przeciwnik, szatan, który go oskarża (Hi 1,6). Jednak anioł Pański karci szatana, nie pozwalając mu na dalsze oskarżanie Jozuego i raz jeszcze zapowiadając wybór Jerozolimy. Może to sugerować, że oskarżenie wiązało się w jakiś sposób z rolą Jerozolimy w nowym Izraelu. Niewykluczone, że istniały grupy, które z Babilonii kwestionowały status miasta jako miejsca świętego i siedziby świątyni. W tym kontekście szatan przedstawiałby tych, którzy wątpili w możliwość odbudowy i – na planie teologicznym – w prawomocność wyboru Jahwe.

Dla Izraela czas sądu się skończył, a zaczął się nowy czas pomyślności. Zmianę tę symbolizują szaty kapłana: autor powiada, że Jozue był ubrany w brudne szaty, wyobrażające pełną nieszczęść przeszłość i czas sądu nad ludem. Teraz nosi szaty odświętne, będące symbolem początku nowych czasów. Ponadto włożono mu na głowę czysty zawój, wskazujący na najwyższą władzę kapłańską, która została mu przyznana na mocy wyboru. Na końcu prorok stwierdza, że Jozue będzie rządził świątynią, czyli że będzie arcykapłanem. Jeśli pierwsze wiersze odzwierciedlają spór między tymi, którzy wierzyli w odbudowę świątyni, i tymi, którzy w nią wątpili, to końcowe są wyrazem narastającego napięcia między różnymi lokalnymi grupami, które w obliczu zbliżającej się odbudowy świątyni oraz przywrócenia składania ofiar i celebrowania świąt religijnych, zaczynają mówić o możliwości dziedziczenia urzędu kapłańskiego.

3,8-10: Sługa imieniem „Odrośl"

Zaraz po zatwierdzeniu Jozuego jako arcykapłana mówi się o zesłaniu sługi zwanego „Odroślą" (por. 6,12). W Jr 23,5-6 określa się go jako potomka Dawida, który będzie rządził sprawiedliwie i zapewni bezpieczeństwo Izraela oraz Judy. Te same konotacje występują w Iz 4,2. Imię jest symboliczne w tym sensie, że chociaż dynastia Dawida została wykorzeniona, to jednak wyrośnie na nowo w postaci owego posłańca Bożego. Imię to może także skrywać krytykę pod adresem nieprawego przywództwa pragnącego sprawować rządy w tym nowym okresie odbudowy. W tym sensie zapowiedź zesłania „Odrośli" oznacza zachowanie

Czytamy stary testament.indd 356 2007-09-07 12:28:19

ciągłości dynastii Dawida jako jedynej prawowitej linii. Przypuszczenie to potwierdza się nieco dalej, w urywku 6,12-13, dzięki paraleli z Salomonem, który był zarazem budowniczym świątyni i królem.

Trudno zidentyfikować tę postać. Niewykluczone, że imieniem tym określano Zorobabela, który z jakiegoś powodu – być może śmierci – nie zdołał urzeczywistnić tych planów. To pewne, że semantyczny związek był bardziej bezpośredni w czasach, kiedy orędzie było głoszone po raz pierwszy. Jednakże we wzmiance tej wyraża się przeświadczenie, że Jahwe powinien powołać takiego króla, który odbuduje świątynię i będzie sprawował sprawiedliwe rządy. Chociaż nie wiemy, czy „Odrośl" była konkretną osobą czy też idealnym wzorem, to jednak jest oczywiste, że w rozwoju wiary Izraela obraz oczekiwanego Mesjasza wywodzi się z obrazu „Odrośli".

W dalszej części wyroczni porównuje się odbudowaną świątynię do kamienia o siedmiu oczach. Oczy zawsze były symbolami sprawiedliwości Bożej, ponieważ dzięki nim Jahwe wszystko widzi i wszystko wie, a tym samym może wydawać słuszne wyroki. Jeśli w łonie judaizmu, zarówno w diasporze, jak i w samej Judzie, toczyły się spory, to uznanie sprawiedliwości i słuszności sądów JHWH pozwoliło ustalić kryterium rozstrzygania tego rodzaju konfliktów. I chociaż możemy sobie wyobrazić, jaki czyniono użytek teologiczny z woli Bożej, nie powinniśmy zapominać, że w tym czasie zachowanie tożsamości żydowskiej zależało od jasnego określenia przywództwa i miejsca, na którym stanie świątynia.

4,1-14: Świecznik i oliwki

Celem tej wizji jest wzmocnienie wizerunku Jozuego i Zorobabela. Świecznik z siedmioma lampami z obu stron otaczają gałęzie oliwne. Ten sam tekst wyjaśnia, że siedem lamp przedstawia oczy JHWH, które przypatrują się całej ziemi, tak że nic nie zostaje poza Jego wzrokiem i w ten sposób może się urzeczywistniać na ziemi sprawiedliwość Boża. Oliwki zaś to dwaj pomazańcy. Jozue jest nim jako arcykapłan, Zorobabel zaś jako namaszczony na króla sprawuje władzę polityczną. Fakt, że stają przed samym Bogiem, sytuuje ich na szczycie w hierarchii społecznej i wyznacza im do odegrania główną rolę w nowej wspólnocie żydowskiej.

Wizja zawiera trzy aluzje do Zorobabela. Z jednej strony powiada się, że JHWH zwraca się do niego bezpośrednio, bez pośrednictwa proroka. Chodzi o obietnicę udzielenia mu Ducha Bożego, który da mu siłę, aby mógł do końca doprowadzić plan Boży. Następnie mamy enigmatyczną aluzję do góry, która przed Zorobabelem zostanie zniwelowana

Czytamy stary testament.indd 357 2007-09-07 12:28:19

i wygładzona. Niewykluczone, że aluzja ta odnosiła się do góry Garizim, która wznosiła się jako groźba bałwochwalstwa ze strony Samarii. Mogła także wskazywać na gruzy świątyni, która zostanie odbudowana pod przewodnictwem Zorobabela. Na końcu anioł ponownie zwraca się do Zachariasza, zapowiadając, że jak Zorobabel rozpoczął odbudowę świątyni kładąc fundamenty, tak też doprowadzi ją do końca.

P.R. Andiñach, *Księga Zachariasza*, s. 1067-1068

Czytamy stary testament.indd 358 2007-09-07 12:28:19

63. Zraniona miłość Boga-Pasterza w Za 11,4-17

Cel

- wydobycie orędzia teologicznego proroctwa Za 11,4-7 przy zastosowaniu analizy strukturalnej
- porównanie go z innymi tekstami mesjańskimi zawierającymi obraz pasterza

Lektura

J. Lemański, *Kontekst historyczny wyroczni mesjańskich w Księdze Deutero-Zachariasza – przedmiotem interpretacji prorockiej czy źródłem inspiracji literackiej?*, „Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie" 10 (2005), s. 169-173

Literatura dla zainteresowanych

A.S. Jasiński, *Pasterz w Księdze Zachariasza 11,4-17*, „Scriptura Sacra" 1 (1997), s. 49-58

Problematyka spotkania

W Księdze Zachariasza znajduje się szereg tekstów mesjańskich, które zdaniem wielu egzegetów stanowiłyby syntezę wcześniejszych tradycji mesjańskich: pokorny król pokoju (9,9-10); dobry pasterz (11,4-17); pasterz uderzony mieczem (13,7-9); postać „przebitego" (12,1–13,1). W proponowanym ćwiczeniu zajmiemy się drugim z wymienionych tekstów. Znaczenie tego proroctwa wynika przede wszystkim z pojawiającego się w nim obrazu pasterza, który w porównaniu z innymi tekstami Starego Testamentu zostaje w sposób zaskakujący odniesiony do osoby Boga. Równocześnie interpretacja tego tekstu jest uwarunkowana jego lekturą w Nowym Testamencie, dlatego też podczas spotkania będzie się dążyło do ustalenia jego orędzia w kontekście Księgi Zachariasza.

Przebieg spotkania

1. Za 11,4-17 na tle innych proroctw mesjańskich

T. Brzegowy pisząc o tle starotestamentalnym tego proroctwa stwierdza, iż „prorocy nieraz używali starowschodniej metafory pasterza na wyrażenie opieki Boga nad Jego ludem (por. Mi 2,12; 7,14; Jr 23,4; 31,10; Iz 40,11; Ez 34; Ps 23). Choć ST nie nadał wprost Dawidowi ani żadnemu innemu królowi tytułu pasterza, to jednak przypisuje Dawidowi taką funkcję wobec Narodu Wybranego, zlecając mu, aby «pasł» ten naród (2 Sm 5,2; 1 Krn 11,2; Ps 78,71-72),

Czytamy stary testament.indd 359 2007-09-07 12:28:19

albo też mówiąc o narodzie jako «owcach» czy «trzodzie» jemu powierzonej (por. 2 Sm 24,17; 1 Krn 21,17). Według Ez 34,23 funkcja pasterska nad Izraelem jest zadaniem mesjańskim"[97].

Bez wątpienia Zachariasz nawiązuje do metaforyki pasterza pojawiającej się w innych miejscach Biblii hebrajskiej. Zapoznaj się z tymi, które zostały wymienione wyżej, i oceń, na ile tekst Zachariasza jest ich kontynuacją, na ile je modyfikuje, a na ile wnosi coś nowego do tego obrazu.

2. Dynamika narracyjna proroctwa Za 11,4-17

Gatunek literacki, jaki występuje w tym tekście, jest przedmiotem dyskusji egzegetów. Mówi się tu o alegorii, przypowieści, wizji albo o czynności znaczeniowej. Tekst ma charakter narracyjny, przez co możliwe jest zastosowanie w jego interpretacji narzędzi właściwych analizie narracyjnej. Tu wykorzysta się metodę wypracowaną przez niemiecką katechetyk G. Miller[98].

Tekst Zachariasza należy opracować (można to uczynić w grupach kilkuosobowych) w następującym kluczu:

a) **miejsce** – wskazać miejscowości, miejsca, w których występują postacie opowiadania, określić ich ruch (np. kraj, dom Pański);

b) **czas** – wskazać w analizowanym tekście określenia czasu, np. w ciągu miesiąca itp.;

c) **postacie dramatu i zachodzące między nimi relacje** – wskazać osoby biorące udział w opowiedzianym zdarzeniu oraz nazwać związki między nimi zachodzące, np. wrogość, przyjaźń, obojętność itp.;

d) **wartości** – określić, jakie wartości są ważne dla poszczególnych postaci, co pozwoli ocenić motywy ich działania, zasady, którymi się kierują;

e) **oczekiwania** – zwrócić uwagę na oczekiwania i życzenia, jakie mają względem siebie poszczególne postacie.

3. Zachariaszowa wizja Mesjasza

Oprócz analizowanego tekstu w Księdze Zachariasza pojawiają się w niej jeszcze inne proroctwa mesjańskie (zostały wymienione w „problematyce spotkania"). W jaki sposób nawiązują one do obrazu pasterza z Za 11? Czy w ujęciu całościowym układają się w jakiś jeden spójny obraz? Jak proroctwa mesjańskie Zachariasza są wykorzystane przez Nowy Testament?

---

[97] T. Brzegowy, *Zbawienie mesjańskie jest już blisko (Księga Zachariasza)*, w: *Wielki świat starotestamentalnych proroków,* t. II. *Od końca Niewoli Babilońskiej i proroctw Deutero-Izajasza do apokaliptyki Daniela*, red. J. Frankowski i in. (WMWKB 5), Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2001, s. 73.

[98] Opis metody można znaleźc u Z. Marka, *Biblia w katechetycznej posłudze słowa* (Biblioteka „Horyzontów wiary"), Wydawnictwo WAM, Kraków 1998, s. 171-176.

Czytamy stary testament.indd 360 2007-09-07 12:28:19

Jakim pasterzem jest Bóg?

[...] Perykopa o niewiernych pasterzach (Za 11,4-17), należy do najbardziej tajemniczych tekstów prorockich. Nie wiadomo, czy uznać ją za alegorię, przypowieść, wizję, czy raczej za czynność symboliczną. Jej specyficzna metaforyka i treść komplikują wszelkie próby konkretnego historycznego odniesienia całej wypowiedzi. [...]

Bóg każe prorokowi stać się pasterzem owiec skazanych na zabicie przez swych pasterzy (ww. 4-5). Podczas wypełniania misji prorok-pasterz traci cierpliwość i usuwa trzech innych pasterzy, ale w końcu okazuje brak cierpliwości również wobec samych owiec (w. 8). Określenie usuniętych pasterzy w tekście hebrajskim występuje z rodzajnikiem, można więc sądzić, że odniesienie do konkretnych postaci było oczywiste dla pierwszych odbiorców tych słów. Dzisiaj jednak wszelkie próby ich identyfikacji noszą znamiona domysłów, a nie dobrze uzasadnionych egzegetycznie opinii. Podczas pełnienia swego zadania prorok bierze do ręki dwie laski, które mają ewidentnie symboliczne znaczenie: łaskawość i zjednoczenie (w. 7). Pierwszą z nich prorok łamie po tym, jak stracił cierpliwość wobec owiec (w. 10). Czynność ta oznacza zerwanie przymierza zawartego ze wszystkimi ludami. Drugą łamie po wezwaniu do zapłaty za swoją służbę (ww. 12-13) i oznacza to zerwanie braterstwa pomiędzy Izraelem i Judą (w. 14). Ostatnia część perykopy poświęcona jest osobie złego pasterza (ww. 15-17). Dotąd jedyny raz Deutero-Zachariasz mówił o pasterzach w Za 10,2-3. Z obecnego kontekstu (por. Za 11,8) nie wynika jednak, że jest jakiś problem z nimi związany, jak sugerować to może poprzednia wypowiedź (por. Za 10,2). W pewnym sensie zła ocena pasterzy, która wynika z braku litości dla owiec (Za 11,5), wydaje się nieuzasadniona, bo cierpliwość wobec stada traci zarówno sam Bóg (w. 6), jak i posłany przez niego pasterz (w. 8b). W konsekwencji złamanie pierwszej laski (łaskawość) oznacza zerwanie przymierza z ludami i uświadomienie sobie ze strony handlarzy owiec, że było to słowo Jahwe. [...] Prorok wypowiada je w imieniu Jahwe, który stwierdza w w. 9: „Nie chcę was paść dłużej: co ma umrzeć, niech umiera, co ma zginąć, niech ginie, a te, co pozostaną, niech się wzajemnie pożrą". Tym, który w rzeczywistości sprawuje opiekę pasterską, nie jest więc prorok, ale sam Jahwe!

Idiom: „jeśli uznacie to za słuszne" (w. 12b) ma charakter zdania warunkowego. Wyraża możliwość subiektywnej oceny. W pewnym sensie jest więc zachętą do aprobaty tego, co stało się przed chwilą. Prorok, reprezentujący Jahwe, kończy swoją pasterską opiekę nad stadem

Czytamy stary testament.indd 361 2007-09-07 12:28:19

i domaga się zapłaty za to, co wykonał. Dotychczasowe wydarzenia przypominają rodzaj czynności symbolicznej. Wezwanie do zapłaty jest zatem ironicznym zaproszeniem do uczestniczenia w tej pantomimie prorockiej.

Termin „zapłata" (w. 12b) pochodzi od rdzenia oznaczającego czynność wynajmowania kogoś lub czegoś (por. Sdz 18,4). Jedną z cech fałszywego proroka było żądanie zapłaty za wykonaną przez siebie „usługę". [...] Prawdziwy prorok jednak nie należał do tego rodzaju „wróżbitów" czy „widzących". [...] Można więc zgodzić się z opinią, że wezwanie do zapłaty, oprócz oczywistej ironii, wyraża też napięcie pomiędzy fałszywym i prawdziwym proroctwem. W pewnym sensie zdradza także postawę wezwanych do zapłaty. Akceptując ją, wyrażają w pierwszym rzędzie swój brak zainteresowania współpracą z Bogiem. Nie interesuje ich poszukiwanie słów Jahwe, ani Jego długofalowa opieka. Zadowalają się doraźnymi przepowiedniami. Przy takiej interpretacji łatwiej jest zrozumieć „dar" złego pasterza z ww. 15-17.

Prorok otrzymuje zapłatę, o czym jest mowa w w. 12c. Odważono mu trzydzieści sztuk srebra. Większość egzegetów podkreśla fakt, że to dokładnie tyle, ile wynosi cena niewolnika (por. Wj 21,32). Podobną wartość ma cudzołożnica (por. Oz 3,2 połowa w srebrze, a połowa w zbożu). Jest więc to zapłata obraźliwa i wyraża pogardę wobec pasterza, który reprezentuje samego Boga. [...]

Jahwe każe prorokowi odnieść otrzymaną zapłatę do świątyni i przekazać garncarzowi (w. 13b). Termin „garncarz" wzbudził duże kontrowersje wśród egzegetów. Konstrukcja „rzucić do" w 2 Krn 24,10 wiąże się z wrzucaniem datków do skarbony w świątyni przeznaczonych na jej restaurację. Takie rozumienie jest możliwe również w analizowanym tu wierszu, gdyż niektóre starożytne tłumaczenia (Syr/Tg/Wulg) [...] mają w tym miejscu zamiast „garncarza" termin „skarbiec"[99]. [...] Dość dużą popularnością cieszyła się również propozycja, by w oparciu o teksty z Iz 44,9-11 i Ha 2,18 uznać, iż termin hebrajski tłumaczony zwykle jako „garncarz" oznacza nie tylko rzemieślnika pracującego w glinie, ale także kogoś, kto zajmuje się wytapianiem metali. O obecności odlewników w świątyni informuje np. 1 Krl 7,15.

W Mt 27,9 cytuje się ten fragment wyroczni przypisując go Jeremiaszowi. [...] Przypisanie cytatu Jeremiaszowi może wynikać z wykonanej przez niego czynności symbolicznej (kupno pola, por. Jr 32,6-9)

[99] Tłumaczy się to podmienieniem w nich pierwszej spółgłoski *yod* z pierwszego słowa na *alef* w drugim (przypis W.P.).

Czytamy stary testament.indd 362 2007-09-07 12:28:19

lub po prostu Jeremiasz symbolizuje tu całą tradycję prorocką. Do innej jeszcze tradycji związanej z tym wydarzeniem wydaje się odwoływać św. Łukasz w Dz 1,16-19. Połączenie odrzuconego pasterza z Za 11 z Judaszem nie jest jednak takie oczywiste. O ile pasterz otrzymuje zapłatę za swą pracę, o tyle Judasz za zdradę Jezusa. Zwrot tej sumy u Judasza nie wynika z rozkazu Bożego, ale spowodowany jest wyrzutami sumienia. Mizerna wartość otrzymanej sumy jest w Ewangelii oceną samego Jezusa, a nie jego pracy i wreszcie pieniądze u Zachariasza zostają w świątyni, a judaszowe srebrniki służą do zakupu pola.

Według Za 8,9-12 odbudowa świątyni łączy się ze wzrostem dobrobytu. Wynika to oczywiście z opieki Jahwe nad swoim ludem. Jeśli z tej perspektywy spojrzeć na „cenną zapłatę", to odniesienie jej do świątyni jest kolejnym elementem sarkazmu. Jahwe zdaje się mówić: na ile wyceniliście moją opiekę, tyle warta jest dla mnie wasza świątynia i sprawowany w niej kult ofiarniczy. [...]

J. Lemański, *Kontekst historyczny wyroczni mesjańskich*, s. 169-173 (fragmenty)

Czytamy stary testament.indd 363 2007-09-07 12:28:20

64. Cel dydaktyczny opowiadań w Dn 1–6

Cel

- ustalenie głównych punktów krytyki ludzkiej władzy w Dn 1–6
- określenie celu dydaktycznego tych opowiadań

Literatura dla zainteresowanych

M. Parchem, *Opowiadania w Dn 1–6 a literatura grecka*, w: *Oto idę (Hbr 10,7)*, Fs. J.B. Szlaga, Wydawnictwo Vocatio, Warszawa 2005, s. 316-341

Problematyka spotkania

Opowiadania zebrane w pierwszej części Księgi Daniela nie są historyczne w naszym rozumieniu tego słowa. Ich walor dydaktyczny nie budzi wątpliwości. Prawda, którą komunikują, ma charakter teologiczny i moralny, a nie historyczny. Opowiadania o przygodach Daniela, zdaniem wielu egzegetów, mogły służyć jako midrasz, którego celem byłaby aktualizacja starych tekstów biblijnych w sytuacji zagrożenia płynącego ze strony hellenizmu, stając się w ten sposób swoistym podręcznikiem zachowania się dla prześladowanych Żydów. Czy mimo upływu wieków historie te zawierają jakieś przesłanie również dla naszych czasów? Odpowiedzi na to pytanie będziemy poszukiwać w proponowanym spotkaniu.

Przebieg spotkania

Przygotowując ćwiczenie, warto dokonać podziału uczestników na cztery grupy. Wówczas podzielą się one między sobą czterema tekstami z Księgi Daniela (2,1-49; 3,31–4,34; 5,1-30; 6,1-29) i odpowiedzą na dołączone do nich pytania. Ponadto wszystkie grupy ustosunkują się wobec dwóch kwestii dotyczących analizowanych tekstów:

a) *cel dydaktyczny danego tekstu*: dlaczego został on napisany? Jakie przesłanie niósł dla żyjących w diasporze czy zagrożonych pokusą hellenizmu Żydów? Czy ma on znaczenie dla naszych czasów?

b) *sposób charakteryzowania bohaterów*: w jaki sposób narracja komunikuje ich uczucia, reakcje, wnętrze? Czy postacie tu nakreślone są plastyczne, mają głębię? Na ile jest możliwe ich oddziaływanie na czytelnika?

Grupa I: szaleństwo władzy – Dn 2,1-49

Jak ocenić żądanie króla zapisane w 2,2 (najpierw sen, potem znaczenie)? Co sądzić o wypowiedzi magów z 2,11 – kto tu jest megalomanem?

Czytamy stary testament.indd 364 2007-09-07 12:28:20

W 2,12 Nabuchodonozor podejmuje decyzję wymordowania wszystkich magów. Dlaczego „wszystkich"? Do czego może prowadzić władza?

Czy historia świata jest argumentem za determinizmem? Każde z imperiów następujących po sobie zostaje scharakteryzowane jako fragment posągu – co mówi się o Babilończykach i Grekach? Jaką wizję historii się proponuje: cykliczną czy linearną?

Jaki obraz Boga wyłania się z tej historii? Jak jest On nazywany, jak jest przedstawiane Jego działanie?

W czym tkwi siła Daniela? Jaką funkcję pełni Daniel wobec Boga? Jaką postać biblijną przypomina Daniel?

Grupa II: pycha władzy – Dn 3,31–4,34

Jaką funkcję symboliczną pełni drzewo w tym opowiadaniu? Do jakich obrazów biblijnych ono nawiązuje?

Powraca problem determinizmu historii – czy jest ona odwracalna, czy też przez wizję pozostaje już „zadekretowana"? Kto sprawuje władzę w świetle tego opowiadania?

Co przydarzyło się Nabuchodonozorowi – w jaki sposób utracił władzę? Na ile jest wiarygodna przemiana Nabuchodonozora opisana w 4,33-34? Czy król rzeczywiście się nawrócił?

Grupa III: władza skazana na przegraną – Dn 5,1-30

Opisana w tym rozdziale uczta miałaby mieć miejsce 11 października 539 roku, kiedy to wojska Cyrusa bez walki zajęły Babilon – król w tym czasie urządził orgię w pałacu. Dlaczego miała ona charakter bluźnierczy (por. ww. 1-4)?

O Danielu przypomina królowi jego żona (ww. 11-12)? Czy to znaczy, że on nic nie wiedział o Danielu? A jeśli wiedział, o czym by to świadczyło?

Jaki był cel daru króla wzmiankowany w w. 16? Jak oceniać w tym kontekście reakcję Daniela z w. 18?

Jakiej lekcji z życia swego ojca nie wyciągnął Baltazar?

Na ile zakończenie w ww. 29-30 jest realne? Jaką funkcję pełniłoby ono w stosunku do całego opowiadania?

Grupa IV: władza bojąca się władzy – Dn 6,1-29

W jaki sposób wrogowie Daniela znajdują pretekst, by go oskarżyć? Co nimi powoduje? Wierność „nienaruszalnemu prawu Medów i Persów" (ww. 9.13)? Jak manipulują królem i prawem, by osiągnąć zamierzone cele?

Czy można uznać osobę Dariusza za postać tragiczną? Jakim jest on władcą?

W czym ta historia nawiązuje do Księgi Estery? Gdzie leży wspólne przesłanie tych historii? Jakie orędzie niosą one dla Żydów żyjących w diasporze? Co jest gwarancją pomyślności Żydów?

Czytamy stary testament.indd 365 2007-09-07 12:28:20

65. Tajemnica Syna Człowieczego (Dn 7)

Cel

- interpretacja Dn 7 w perspektywie mesjańskiej
- usytuowanie proroctwa Daniela na tle wcześniejszych proroctw mesjańskich

Lektura

T. Brzegowy, *Ostateczne Królestwo Boga i Jego świętych (Księga Daniela)*, w: *Wielki świat starotestamentalnych proroków*, t. II. *Od Niewoli Babilońskiej i proroctw Deutero-Izajasza do apokaliptyki Daniela*, red. J. Frankowski i in. (WMWKB 5), Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2001, s. 175-181

Literatura dla zainteresowanych

M. Parchem, *Pojęcie Królestwa Bożego w Księdze Daniela oraz jego recepcja w pismach qumrańskich i w apokaliptyce żydowskiej* (RSB 9), Wydawnictwo Vocatio, Warszawa 2002, s. 264-276

Problematyka spotkania

Zdaniem T. Brzegowego „objawienie Danielowe doprowadziło do ostatecznego rozwinięcia mesjanizmu starotestamentalnego i stanowi już bezpośrednie przygotowanie do Nowego Testamentu”[100]. Rodzi się pytanie o relację proroctwa Daniela wobec wcześniejszych wypowiedzi mesjańskich: do jakich z nich nawiązuje? W czym stanowi ich syntezę? Co jest nowym (charakterystycznym) elementem wypowiedzi mesjańskiej Daniela? Lektura intertekstualna przejdzie w lekturę kanoniczną, która pozwoli zobaczyć, w jaki sposób Jezus odniósł się do zapowiedzi Syna Człowieczego z Dn 7.

Przebieg spotkania

1. Elementy formalne wizji Daniela

Jakie elementy wizji Daniela z rozdz. 7 można uznać za stereotypowe dla gatunku teofanii?

Które z obrazów użytych w wizji pojawiły się we wcześniejszych księgach prorockich?

Co w tej wizji stanowi o jej formalnej przynależności do apokaliptyki?

[100] T. Brzegowy, *Ostateczne Królestwo Boga*, s. 180.

Czytamy stary testament.indd 366 2007-09-07 12:28:20

2. Interpretacja postaci Syna Człowieczego

Co stanowi przedmiot dyskusji egzegetycznej w interpretacji tej figury?

W czym jest ona odrębna, a w czym tożsama z grupą określoną mianem „świętych Najwyższego"?

Jakie miejsce w nurcie mesjanizmu starotestamentalnego zajmuje postać Syna Człowieczego?

3. Syn Człowieczy a Jezus Chrystus

Jezus wielokrotnie odnosił się do tego tytułu. Kontekst Jego wypowiedzi pozwala sądzić, iż postać ta była przez Chrystusa rozumiana na różne sposoby. Na ile da się pogrupować podane niżej wypowiedzi Jezusa (zostają ograniczone tylko do Ewangelii wg św. Mateusza) w jakiś klucz(e) interpretacyjny(e)?

Mt 8,20; 9,6; 12,8; 13,37; 16,27; 17,22-23; 19,28; 20,18; 24,44; 25,31-32; 26,2.64

Dlaczego Jezus odwoływał się przede wszystkim do tytułu „Syna Człowieczego", a unikał terminu „Mesjasz"?

Syn Człowieczy jako postać mesjańska

[...] W Dn 7 zawarty jest typowy obraz teofanii, wzorowany na Iz 6 (por. 1 Krl 22,19-23) i zwłaszcza na Ez 1. Ustawienie tronów oznacza przygotowanie do rozprawy sądowej (por. Ps 122,5). Ale „zasiada" na tronie tylko jedna postać, określona mianem „Starowieczny". Określenie aramejskie *'atîq yômîn*, dosłownie „posunięty w dniach, latach, starzec", jest analogiczne do ugaryckiego El, „ojciec lat", i znaczy tyle co „przedwieczny, odwieczny". Ikonografia ugarycka ukazywała Ela jako zasiadającego na tronie starca z siwą brodą i siwymi włosami oraz z rogami na głowie. Rysy Starowiecznego w wizji Daniela mają podkreślić Jego mądrość, nieskazitelność, transcendencję. Ogień, który otacza jego tron, należy do stałych fenomenów towarzyszących teofaniom w ST (por. Wj 19; 1 Krl 18; Ps 29). Otoczenie Boskiego Sędziego stanowią niezliczone zastępy aniołów, którzy też przynoszą i otwierają „księgi". Boska księga jest rejestrem uczynków ludzkich (Ml 3,16), ale jest to też „księga życia" (Ps 69,29) albo „księga losów", w której są spisane dni człowiecze „zanim zaistniał choćby jeden z nich" (Ps 139,16). [...]

Na tym tle pojawia się nowa postać: „przychodzi jakby Syn Człowieczy", przyprowadzają Go przed Oblicze Boga i dokonuje się uroczysta inwestytura, a więc nadanie godności królewskiej. Owa godność

Czytamy stary testament.indd 367 2007-09-07 12:28:20

wyrażona jest z niezwykłą emfazą dzięki użyciu trzech trójczłonowych formuł: godność – panowanie, majestat, królowanie; zasięg – wszystkie ludy, narody, języki; trwanie – wieczne, które nie przeminie, nie ulegnie zagładzie. Kim jest owa tajemnicza postać? [...]

Wychodząc z czysto filologicznych założeń, że aramejskie *bar ĕnoš* oznacza po prostu człowieka, niektórzy egzegeci twierdzą, iż w wizji Daniela królestwo zostało dane człowiekowi, synowi Adama. Określenie to wskazuje jednak w ST przeważnie na ułomność człowieka (Iz 51,12; Hi 25,6), jego małość w obliczu Boga, czasem grzeszność (Ps 11,4; 14,2n; 31,20; Ez 2,1). [...] Określenie to uświadamiało człowiekowi jego dystans w stosunku do Boga i jego śmiertelność. Ponieważ w dalszym ciągu Dn 7 jest powiedziane, że królestwo zostało dane „świętym Najwyższego" (ww. 18.27), egzegeci ci utrzymują, że postać Syna Człowieczego jest symbolem owego „ludu świętych Najwyższego" albo symbolem ludzkości. [...]

Trzeba sobie przy interpretacji tej wizji zdać sprawę, że jest to język ekstatyka, wizjonera, który [...] posługuje się językiem przybliżeń, a nie adekwatnych terminów. Tak więc Daniel przed określeniem „Syn Człowieczy" postawił partykułę porównawczą *ke* (podobny do, jakby), co w języku apokaliptyków uwypukla bardziej niepodobieństwo niż podobieństwo, wyraża nie tyle przynależność postaci do rodzaju ludzkiego, ile transcendencję w stosunku do niego. Postać ta „przychodzi z obłokami niebieskimi". „Obłok" występuje w ST aż 70 razy w opisach teofanijnych jako zjawisko towarzyszące objawieniu się samego Jahwe. Jest to bardzo stare ujęcie teofanijne, adaptacja izraelska ugaryckiego ujęcia Baala jako „Jeźdźca chmur", najlepiej widoczne w Ps 18,10-11: „Dosiadł cheruba i leciał (...), a obłok pod Jego stopami". [...] Sceneria taka nigdzie w ST nie przysługuje aniołom, lecz wyłącznie objawieniom się Boga. I ta sceneria, związana w Dn 7 z Synem Człowieczym, wskazuje na jego transcendencję czy nawet wprost bóstwo postaci, dla której stanowi aureolę. Ten wniosek nasuwa się z analogii naszego przedstawienia z Ez 1, gdzie objawienie się Chwały Jahwe w scenerii ognia i obłoków jest pokazane „jakby zarys postaci człowieka" (w. 26).

Syn Człowieczy jest jednak kimś różnym od Boga, gdyż sam staje przed Bogiem i otrzymuje od Niego królestwo. To zaś dowodzi, że jest on postacią indywidualną, a nie jakimś symbolem czy zbiorowością. Bo tylko osoba może otrzymać i przyjąć takie prerogatywy, jakie otrzymuje w Dn 7 Syn Człowieczy. [...] Za jednostkowym rozumieniem określenia przemawia tak geneza obrazu (objawienie Baala, Jahwe), jak i jego interpretacja przez całą tradycję żydowską: Dn 7,13n nie był nigdy przez

Czytamy stary testament.indd 368 2007-09-07 12:28:20

starożytną Synagogę rozumiany kolektywnie w sensie „ludu świętych" (= Izrael, Dn 7,27), ale zawsze był brany indywidualnie w odniesieniu do Mesjasza. [...] Jeśliby już mówić o interpretacyjnej tendencji wizji, to Dn 7 pokazuje kierunek właśnie odwrotny: od indywidualnej do zbiorowej.

Otóż w dalszej części Dn 7 następuje objaśnienie wizji przez anioła i tutaj nosicielami królestwa stają się święci Najwyższego (por. ww. 17-18). Po rozwinięciu wypowiedzi o „małym rogu" (Antiochu) następuje charakterystyka eschatologicznego królestwa: „A panowanie i władzę, i wielkość królestw pod całym niebem otrzyma lud święty Najwyższego. Królestwo Jego będzie wiecznym królestwem; będą Mu służyły wszystkie moce i będą Mu uległe" (w. 27).

[...] Ten sposób myślenia i wyrażania się W. Robinson określił mianem *corporate personality*, tzn. „osobowości wspólnotowej", gdzie przejścia od jednostki do wspólnoty są bardzo delikatne i niemal ustawiczne. I choć autor w danym momencie mówi tylko o jednej części owej całości, to druga jest w niej także i równie obecna. [...] Królestwo jest nie do pomyślenia bez króla, ale i król nie jest królem, gdy nie ma poddanych. Po tak dobitnym zarysowaniu postaci króla (ww. 13-14) autor nasz zwraca się w dalszym ciągu do jego poddanych, którzy będą beneficjantami tego królestwa, bez potrzeby przypominania osoby króla, którą przecież wszyscy mają w pamięci. „Święci Najwyższego", tworzący nowy lud Boży, będą posiadać królestwo, posiądą władzę nie inaczej jak przez partycypację, uczestnictwo w panowaniu ich uniwersalnego i wiecznego króla. W ten sposób sens kolektywny, również mesjański, nie przekreśla sensu indywidualnego, lecz go niejako przedłuża, albowiem uwypukla tę prawdę, że Syn Człowieczy jest zarazem wodzem, reprezentantem i modelem ludu świętych.

Jak Mesjasz Dawidowy (2 Sm 7 i teksty od niego zależne), tak i Syn Człowieczy Daniela jest królem, który z boskiego nadania otrzymuje wieczne panowanie nad wszystkimi narodami. Ale u Daniela pojawia się coś nowego. Daniel odrywa myśl mesjańską od izraelskiego nacjonalizmu i osadza ją w bardziej uniwersalistycznych perspektywach Księgi *Genesis* czy Psalmu 8. Zarówno Mesjasz Izajasza, Emmanuel, jak i Sługa Pański Deutero-Izajasza mają rysy metafizyczne i transcendentne. Jednakże jako Mesjasz, zawsze z zachowaniem tamtych rysów niebiańskich, jest on człowiekiem, którego pochodzenie jest ziemskie, który pojawia się na świecie drogą ludzkiego, choć cudownego – dziewiczego – zrodzenia. Z Synem Człowieczym jest inaczej. On cieszy się niebieską preegzystencją, a postać ludzką przyjmuje tylko po to, aby się objawić. Ta prawda o preegzystencji Mesjasza zawarta jest w sapiencjal-

Czytamy stary testament.indd 369 2007-09-07 12:28:20

nej doktrynie o odwiecznej Mądrości Bożej, która zamieszkała na ziemi pośród ludzi (Prz 8; Syr 24; Mdr 7–9). Jest to więc nowy nurt mesjański, obok królewskiego mesjanizmu Dawidowego i obok mesjanizmu cierpiącego Sługi Jahwe, który ani nie jest sprzeczny z poprzednimi, ani nie wymaga obcych, pozaizraelskich inspiracji. [...]

T. Brzegowy, *Ostateczne Królestwo Boga*, s. 176-180 (fragmenty)

Czytamy stary testament.indd 370 2007-09-07 12:28:20

Nota bibliograficzna

(pełne referencje bibliograficzne prac przywołanych w książce)

1. Teksty źródłowe

a. Teksty biblijne

Biblia Hebraica Stuttgartensia, red. K. Elliger – W. Rudolph, Stuttgart 1967–1977

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu [*Biblia Tysiąclecia*], red. A. Jankowski, tłum. zespół biblistów polskich, Poznań 2000[5]

b. Teksty pozabiblijne

Pritchard J.B. (red.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton – New Yersey 1969[3]

2. Dokumenty Urzędu Nauczycielskiego Kościoła

Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est*, Rzym 2005

Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Ecclesia in Europa*, Rzym 2003

Jan Paweł II, *Bóg Ojciec. Katechezy Ojca świętego Jana Pawła II*, Kraków – Ząbki 1999

Jan Paweł II, Encyklika *Dives in misericordia*, Rzym 1980

Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, Rzym 1998

Jan Paweł II, *Jutrznia. Poranna modlitwa Kościoła*, t. I. *Pierwszy tydzień*, t. II. *Drugi tydzień*, Wydawnictwo MIC, Warszawa 2003

Katechizm Kościoła Katolickiego, Poznań 1994

Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Biblii w Kościele*, w: *Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich*, tłum. i red. R. Rubinkiewicz (RSB 4), Wydawnictwo Vocatio, Warszawa 1999, s. 9-100

Sobór Watykański II, *Dei Verbum. Konstytucja o Objawieniu Bożym*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 1968, s. 350-363

Sobór Watykański II, *Lumen Gentium. Konstytucja dogmatyczna o Kościele*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 1968, s. 350-363

3. Komentarze

Andiñach P.R., *Księga Zachariasza*, w: W.R. Farmer (red.), *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i eku-*

Czytamy stary testament.indd 371 2007-09-07 12:28:20

meniczny na XXI wiek, red. nauk. wyd. pol. W. Chrostowski, Wydawnictwo Verbinum, Warszawa 2001², s. 1062-1073

Block D.I., *The Book of Ezekiel. Chapters 25–48* (NICOT), Edermans Publishing Company, Grand Rapids – Cambridge 1998

Bonora A., *Księga Koheleta* (RST), Wydawnictwo M, Kraków 1997

Borowski W., *Psalmy. Komentarz biblijno-ascetyczny*, Wydawnictwo O.O. Karmelitów Bosych, Kraków 1983

Bovati P., *Księga Powtórzonego Prawa 1–11* (RST), Wydawnictwo M, Kraków 1998

Bozak B., *Księga Jeremiasza*, w: W.R. Farmer (red.), *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, red. nauk. wyd. pol. W. Chrostowski, Wydawnictwo Verbinum, Warszawa 2001², s. 882-920

Campbell A. – M. O'Brien, *Pierwsza i Druga Księga Samuela*, w: W.R. Farmer (red.), *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, red. nauk. wyd. pol. W. Chrostowski, Wydawnictwo Verbinum, Warszawa 2001², s. 477-513

Cogan M., *I Kings. A New Translation with Introduction and Commentary* (AncB 10), Doubleday, New York 2001

Couturier G.P., *Księga Jeremiasza*, w: R.E. Brown i in. (red.), *Katolicki komentarz biblijny* (PSB), red. nauk. wyd. pol. W. Chrostowski, Wydawnictwo Vocatio, Warszawa 2001, s. 677-725

Elliot M.T., *Pieśń nad Pieśniami*, w: W.R. Farmer (red.), *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, red. nauk. wyd. pol. W. Chrostowski, Wydawnictwo Verbinum, Warszawa 2001², s. 781-794

Girard M., *Les Psaumes redécouverts (II: 51–100). De la structure au sens*, Bellarmin, Québec 1994

Hossfeld F.-L. – E. Zenger, *Psalmen 51–100* (HThKAT), Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 2000

Łach S., *Księga Psalmów. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy* (PŚST VII.2), Wydawnictwo Pallotinum, Poznań 1990

Marconcini B., *Księga Izajasza* (RST), Wydawnictwo M, Kraków 2000

Navarro Puerto M., *Księga Jozuego, Sędziów i Rut* (RST), Wydawnictwo M, Kraków 1999

O'Brien M. – A. Campbell, *Pierwsza i Druga Księga Królewska*, w: W.R. Farmer (red.), *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, red. nauk. wyd. pol. W. Chrostowski, Wydawnictwo Verbinum, Warszawa 2001², s. 514-548

Czytamy stary testament.indd 372 2007-09-07 12:28:21

Paciorek A., *Ewangelia według świętego Mateusza (rozdziały 1–13). Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (NKB.NT I.1), Edycja św. Pawła, Częstochowa 2005

Pecaric S. (red.), *Tora Pardes Lauder. Księga Pierwsza Bereszit*, Fundacja R.S. Laudera, Kraków 2001

Ravasi G., *Il Libro dei Salmi (II: 51–100). Commento e attualizzazione* (Lettura pastorale della Bibbia), Edizione Dehoniane, Bologna 1999[8]

Seybold K., *Die Psalmen* (HAT 15), J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1996

Spreafico A., *Księga Wyjścia* (RST), Wydawnictwo M, Kraków 1998

Stachowiak L., *Księga Izajasza II–III. Wstęp – przekład z oryginału – ekskursy* (PŚST IX.2), Wydawnictwo Pallotinum, Poznań 1996

Stachowiak L., *Księga Jeremiasza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (PŚST X.1), Wydawnictwo Pallotinum, Poznań 1967

Tronina A., *Księga Kapłańska. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (NKB.ST III), Edycja św. Pawła, Częstochowa 2005

Walton J.H. – V.H. Matthews – M.W. Chavalas, *Księga Zachariasza*, w: *Komentarz historyczno-kulturowy do Biblii hebrajskiej* (PSB), red. nauk. wyd. pol. W. Chrostowski, Wydawnictwo Vocatio, Warszawa 2005, s. 919-932

4. Opracowania

Alonso Schökel L. – G. Gutiérrez, *Mów wszystko, co ci rozkażę. Aktualność proroctw Starego Testamentu* (DIA15), Wydawnictwo WAM, Kraków 1996

Ambrosio G. (red.), *Bojaźń Boża*, w: *Encyklopedia chrześcijaństwa*, red. wyd. pol. H. Witczyk, Wydawnictwo Jedność, Kielce 2000, s. 103

Auzou G., *Na początku Bóg stworzył świat. Historia a wiara*, Wydawnictwo PAX, Warszawa 1990

Barciński Z. (red.), *Vademecum katechety. Metody aktywizujące*, Wydawnictwo M, Kraków – Lublin 2006

Bardski K., *Słowo oczyma Gołębicy. Metodologia symboliczno-alegorycznej interpretacji Biblii oraz jej teologiczne i duszpasterskie zastosowanie* (WST. RN 3), Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej, Warszawa 2007

Barr J., *Monoteizm*, w: P.J. Achtemeier (red.), *Encyklopedia biblijna* (PSB), red. nauk. wyd. pol. W. Chrostowski, Wydawnictwo Vocatio, Warszawa 1999, s. 782-783

Barr J., *Politeizm*, w: P.J. Achtemeier (red.), *Encyklopedia biblijna* (PSB), red. nauk. wyd. pol. W. Chrostowski, Wydawnictwo Vocatio, Warszawa 1999, s. 979-980

Czytamy stary testament.indd 373 2007-09-07 12:28:21

Boadt L., *Reading the Old Testament. An Introduction*, Paulist Press, New York – Mahwah 1984

Bonowicz W., *Głód Bożej obecności. Rozmowa z Izoldą Topp, Bartłomiejem Dobraczyńskim, Arturem Sporniakiem i ks. Tomaszem Węcławskim*, w: http://www.tygodnik.com.pl/temat/objawienia/debata.html (z dnia 1.09.2007)

Bovati P., *Metodo dell'analisi retorica*, w: H. Simian-Yofre, *Introduzione alla metodologia biblica. Dispense ad uso degli studenti del PIB e della PUG*, Editrice PIB, Roma 1993, s. 1*-12*

Brzegowy T., *Jaki pożytek odniesie człowiek z całego swego trudu? (Księga Eklezjastesa [Koheleta])*, w: *Mądrość starotestamentowego Izraela*, red. J. Frankowski (WMWKB 6), Wydawnictwo UKSW, Warszawa 1999, s. 100-160

Brzegowy T., *Księgi historyczne Starego Testamentu* (Academica 32), Wydawnictwo Biblos, Tarnów 2002[3]

Brzegowy T., *Miasto Boże w Psalmach*, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1989

Brzegowy T., *Ostateczne Królestwo Boga i Jego świętych (Księga Daniela)*, w: *Wielki świat starotestamentalnych proroków*, t. II. *Od Niewoli Babilońskiej i proroctw Deutero-Izajasza do apokaliptyki Daniela*, red. J. Frankowski i in. (WMWKB 5), Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2001, s. 151-189

Brzegowy T., *Poganie będą wielbić Imię Pańskie (Księga Malachiasza)*, w: *Wielki świat starotestamentalnych proroków*, t. II. *Od końca Niewoli Babilońskiej i proroctw Deutero-Izajasza do apokaliptyki Daniela*, red. J. Frankowski i in. (WMWKB 5), Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2001, s. 82-100

Brzegowy T., *Prorocy Izraela*, t. I–II (Pomoce naukowe Instytutu Teologicznego w Tarnowie 14), Wydawnictwo Biblos, Tarnów 1994[2]

Brzegowy T., *Zbawienie mesjańskie jest już blisko (Księga Zachariasza)*, w: *Wielki świat starotestamentalnych proroków*, t. II. *Od końca Niewoli Babilońskiej i proroctw Deutero-Izajasza do apokaliptyki Daniela*, red. J. Frankowski i in. (WMWKB 5), Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2001, s. 48-81

Buxakowski J., *„Dla nieśmiertelności Bóg stworzył człowieka" (Mdr 2,23)*, „Pielgrzym" 12 (2001), nr 4, s. 19

Campbell A. F. – M. O'Brien, *Unfolding Deuteronomistic History. Origins, Upgrades, Present Text*, Fortress Press, Minneapolis 2000

Cappeletto G., *Genesi 12-50* (Lectio divina popolare), Edizioni Messaggero Padova, Padova 2001

Caquot A., *Religia w Ugarit*, w: *Świat Biblii*, red. A. Lemaire, Wydawnictwo Ossolineum, Wrocław – Warszawa – Kraków 2001, s. 200-204

Czytamy stary testament.indd 374 2007-09-07 12:28:21

Cavedo R., *Objawiająca siła tkwiąca w ludzkiej miłości (Pieśń nad Pieśniami)*, w: *Duchowość Starego Testamentu*, red. A. Fanuli i in. (HD 1), Wydawnictwo „Homo Dei", Kraków 2002, s. 528-529

Cavedo R., *Szukanie Boga źródłem mądrości (Mądrość Syracha)*, w: *Duchowość Starego Testamentu*, red. A. Fanuli i in. (HD I), Wydawnictwo „Homo Dei", Kraków 2002, s. 560-570

Cazelles H., *Ugarit i Biblia*, w: *Świat Biblii*, red. A. Lemaire, Wydawnictwo Ossolineum, Wrocław – Warszawa – Kraków 2001, s. 205-207

Chourquai A., *Dziesięć przykazań dzisiaj*, Wydawnictwo PAX, Warszawa 2002

Chrostowski W., *Bóg jako Ojciec w judaizmie*, w: *Ty, Panie, jesteś naszym Ojcem (Iz 64,7). Biblia o Bogu Ojcu*, red. F. Mickiewicz – J. Warzecha (RSB 5), Wydawnictwo Vocatio, Warszawa 1999, s. 205-215

Chrostowski W., *Księga Nahuma jako świadectwo asyryjskiej diaspory Izraelitów*, w: *Asyryjska diaspora Izraelitów i inne studia* (RSB 10), Warszawa 2003, s. 69-98

Chrostowski W., *Prorok wobec dziejów. Interpretacja dziejów Izraela w Księdze Ezechiela 16, 20 i 23 oraz ich reinterpretacja w Septuagincie*, Wydawnictwo ATK, Warszawa 1991

Chrostowski W., *Ziemia Izraela w ekonomii zbawienia i świadomości żydowskiej*, AK 82 (1990), nr 1, s. 63-76

Clifford R.J., *Synkretyzm*, w: P.J. Achtemeier (red.), *Encyklopedia biblijna* (PSB), red. nauk. wyd. pol. W. Chrostowski, Wydawnictwo Vocatio, Warszawa 1999, s. 1169-1170

Cogan M., *Chronology*, w: D.N. Freedman (red.), *Anchor Bible Dictionary*, t. I, Doubleday, New York 1992, s. 1002-1011

Dziadosz D., *Przymierze Dawidowe w deuteronomistycznej historii Izraela*, VV 4 (2003), s. 29-51

Fanuli A., *Duchowość Starego Testamentu: tradycje historyczne*, w: *Duchowość Starego Testamentu*, red. A. Fanuli i in. (HD I), Wydawnictwo „Homo Dei", Kraków 2002, s. 19-287

Gołębiewski M., *Wizja odnowy Izraela (Księga Izajasza 40–55; 56–66)*, w: *Wielki świat starotestamentalnych proroków*, t. II. *Od końca Niewoli Babilońskiej i proroctw Deutero-Izajasza do apokaliptyki Daniela,* red. J. Frankowski i in. (WMWKB 5), Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2001, s. 11-31

Haught J.F., *Odpowiedzi na 101 pytań o Boga i ewolucję*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2003

Herling-Grudziński G., *Ofiarowanie*, „Tygodnik Powszechny" 54 (2000), nr 10 (5.03.), s. 8-9

Homerski J., *Rysy eschatologiczne Dnia Pańskiego u proroka Sofoniasza*, RTK 30 (1983), z. 1, s. 33-45

Czytamy stary testament.indd 375 2007-09-07 12:28:22

Janzen W. – R.S. Boraas, *Ziemia*, w: P.J. Achtemeier (red.), *Encyklopedia biblijna* (PSB), red. nauk. wyd. pol. W. Chrostowski, Wydawnictwo Vocatio, Warszawa 1999, s. 1373-1374

Jasiński A.S., *Pasterz w Księdze Zachariasza 11,4-17*, „Scriptura Sacra" 1 (1997), s. 49-58

Kamecki F., *Kryzys duszy nieśmiertelnej*, „Pielgrzym" 12 (2001), nr 3, s. 11

Kudasiewicz J., *Biblia, historia, nauka. Rozważania i dyskusje biblijne*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1987

Kudasiewicz J., *Odkrywanie Ducha Świętego. Medytacje biblijne*, Wydawnictwo Jedność, Kielce 1998

Kudasiewicz J., *Ojciec o matczynym sercu – Bóg w Księgach prorockich*, w: *Żywe jest Słowo Boże*, Fs. B. Wodecki, Wydawnictwo Vocatio, Warszawa 2001, s. 158-164

Kudasiewicz J., *Słudzy i słuchacze Słowa Bożego*, w: http://www.sfd.kuria.lublin.pl/index.php?option=com_content&task=view&id=82&Itemid=71 (z dnia 1.09.2007)

Lamadrid A.G., *La storia deuteronomistica*, w: *Storia, narrativa, apocalittica*, red. J.M. Sánchez Caro (Introduzione allo studio della Bibbia 3.2), Paideia Editrice, Brescia 2003, s. 15-165

Lemański J., *Cierpienie „Sługi Boga" typem zbawczej pasji Chrystusa*, VV 1 (2002), s. 75-101

Lemański J., *Izajasz wieszczem Chrystusa?*, ZNKUL 44 (2001), nr 1-2, s. 27-45

Lemański J., *Kontekst historyczny wyroczni mesjańskich w Księdze Deutero-Zachariasza – przedmiotem interpretacji prorockiej czy źródłem inspiracji literackiej?*, „Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie" 10 (2005), s. 157-179

Lemański J., *Pięcioksiąg dzisiaj* (StBib 4), Wydawnictwo Jedność, Kielce 2002

Lemański J., *„Sprawisz, abym ożył!" (Ps 71,20b). Źródła nadziei na zmartwychwstanie w Starym Testamencie*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin 2004

Lohfink N., *Pieśni chwały. Chrześcijanin a Stary Testament*, Wydawnictwo PAX, Warszawa 1982

Maciej G., *Świętość małżeństwa w rozumieniu Malachiasza. Analiza egzegetyczno-teologiczna perykopy Ml 2,10-16*, RTK 38-39 (1991–1992), z. 1, s. 43-58

Małecki Z., *Monoteizm w Księdze Deuteroizajasza (Iz 40–55)*, Wydawnictwo WAM, Kraków 1998

Marconcini B., *L'Emmanuele e il problema delle profezie messianiche (Is 7,10-17)*, w: *Profeti e Apocalittici*, red. B. Marconcini (Logos.

Czytamy stary testament.indd 376 2007-09-07 12:28:22

Corso di Studi Biblici 3), Editrice Elle Di Ci, Leumann 1995, s. 265-273

Marek Z., *Biblia w katechetycznej posłudze słowa* (Biblioteka „Horyzontów wiary"), Wydawnictwo WAM, Kraków 1998

Marek Z. (red.), *Zaproszeni przez Boga. Podręcznik do religii dla klasy IV szkoły podstawowej*, seria *Drogi przymierza*, Kraków 2002

Martini C.M., *Bóg żywy. Rozważania o proroku Eliaszu* (DIA 8), Wydawnictwo WAM, Kraków 1993

Martini C.M., *Samuel. Prorok religijny i polityczny* (DIA 13), Wydawnictwo WAM, Kraków 1994

Martini C.M., *Życie Mojżesza, życie Jezusa, paschalne życie chrześcijanina* (DIA 14), Wydawnictwo WAM, Kraków 1995

Mazurowski W., *Wszyscy zginęli śmiercią męczeńską – nie wszyscy będą błogosławieni*, „Pielgrzym" 16 (2005), nr 25, s. 9-10

McEvenue S., *Mądrość – sposób myślenia o Bogu*, w: W.R. Farmer (red.), *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, red. nauk. wyd. pol. W. Chrostowski, Wydawnictwo Verbinum, Warszawa 2001[2], s. 649-655

Meynet R., *Czytaliście św. Łukasza? Przewodnik, który prowadzi do spotkania*, Wydawnictwo WAM, Kraków 1998

Meynet R., *Wprowadzenie do hebrajskiej retoryki biblijnej* (Myśl teologiczna 30), Wydawnictwo WAM, Kraków 2001

Moran L.R., *Chrystus w historii zbawienia*, Wydawnictwo Kerygma, Lublin 1994

Motte R., *Gniew*, w: X. Léon-Dufour (red.), *Słownik teologii biblijnej*, Wydawnictwo Pallotinum, Poznań 1973, s. 286-293

Mozgol A., *Arka Przymierza*, w: *Życie religijne w Biblii*, red. G. Witaszek, Wydawnictwo KUL, Lublin 1999, s. 37-65

Murphy R.E., *Wprowadzenie do literatury mądrościowej*, w: R.E. Brown i in. (red.), *Katolicki komentarz biblijny* (PSB), red. nauk. wyd. pol. W. Chrostowski, Wydawnictwo Vocatio, Warszawa 2001, s. 436-444

Muszyński H., *Dekalog. Próba medytatywnego odczytania podczas rekolekcji Księży Biskupów na Jasnej Górze*, Wydawnictwo „Gaudentium", Gniezno 1993

Nelson W.B., *Ziemia obiecana*, B.M. Metzger – M.D. Coogan (red.), *Słownik wiedzy biblijnej* (PSB), red. nauk. wyd. pol. W. Chrostowski, Wydawnictwo Vocatio, Warszawa 1999, s. 818-820

Parchem M., *Opowiadania w Dn 1–6 a literatura grecka*, w: *Oto idę (Hbr 10,7)*, Fs. J.B. Szlaga, Wydawnictwo Vocatio, Warszawa 2005, s. 316-341

Czytamy stary testament.indd 377 2007-09-07 12:28:22

Parchem M., *Pojęcie Królestwa Bożego w Księdze Daniela oraz jego recepcja w pismach qumrańskich i w apokaliptyce żydowskiej* (RSB 9), Wydawnictwo Vocatio, Warszawa 2002

Pawłowski Z., *Od więzów krwi do wspólnoty wiary. Narracyjna analiza procesu budowania wspólnoty (Rdz 37–50)*, VV 6 (2004), s. 35-70

Pawłowski Z., *Opowiadanie, Bóg i początek. Teologia narracyjna Rdz 1–3* (RSB 13), Wydawnictwo Vocatio, Warszawa 2003

Peter M., *Wykład Pisma Świętego Starego Testamentu*, Wydawnictwo Pallotinum, Poznań 1959

Pikor W., *„Albowiem Bogiem jestem, nie człowiekiem" (Oz 11,9). Miłosierdzie jako objawienie „inności" Boga w świetle proroctwa Ozeasza*, w: *„Dobrze. Sługo dobry..." (Mt 25,21)*, Fs. H. Ordon (StBib 9), Wydawnictwo Jedność, Kielce 2005, s. 105-125

Pikor W., *Biblijne pytania o Boże miłosierdzie*, Wydawnictwo Bernardinum, Pelplin 2004

Pikor W., *Bóg wierny samemu sobie. Miłosierdzie według Ezechiela*, VV 3 (2003), s. 62-81

Pikor W., *Czasoprzestrzenny dynamizm adwentu Boga w Ps 98*, w: *Oto idę (Hbr 10,7)*, Fs. J.B. Szlaga, Warszawa 2005, s. 342-358

Pikor W., *„I będziesz niemy" (Ez 3,26). Milczenie Ezechiela jako Boże Słowo*, CT 72 (2002), z. 1, s. 57-68

Pikor W., *Izajaszowy Sługa Jahwe a nowe przymierza. Analiza kontekstualna Iz 42,1-9*, ZNKUL 49 (2006), nr 2, s. 19-42

Pikor W., *Jeremiaszowe zmaganie się z Bożym Słowem (Jr 1,4-12; 15,15-21; 20,7-13)*, VV 7 (2005), s. 53-81

Pikor W., *Józef i jego bracia: jak może dojść do konfliktu między rodzeństwem? (Rdz 37)*, w: *Biblijne drogi ku braterstwu. Materiały – metody – inspiracje* (Biblia – Katecheza – Życie 3), Wydawnictwo Jedność, Kielce 2007, s. 40-46

Pikor W., *Metafora gniewu Jahwe w Sofoniaszowym proroctwie o dniu Jahwe*, w: *Deus meus et omnia*, Fs. H. Langkammer, Wydawnictwo KUL, Lublin 2005, s. 347-363

Pikor W., *Metoda narratywna jako punkt wyjścia do pracy z Biblią na katechezie*, „Katecheta" 49 (2004), nr 6, s. 3-13

Pikor W., *Pytanie o mesjański sens Izajaszowych proroctw o królewskim potomku. Część II: Iz 8,23b–9,6; 11,1-9*, ZNKUL 50 (2007), nr 2, s. 15-36

Pikor W., *Skuteczność przepowiadania prorockiego w świetle Ez 24,15-27*, VV 2 (2002), s. 31-47

Pikor W., *Święta wojna w Biblii: ludzka ideologia czy Boża wola?*, StBob 5 (2005), nr 2, s. 21-44

Czytamy stary testament.indd 378 2007-09-07 12:28:22

Pikor W., *Tożsamość Izraela w świetle przymierza synajskiego (Wj 19,3-8)*, VV 6 (2004), s. 93-112

Pindel R., *Aby zrozumieć Pawła. Wprowadzenie i wdrożenie w lekturę Listów Pawłowych*, (PTT. Pomoce naukowe 1), Wydawnictwo UNUM, Kraków 1999

Pindel R., *Proroctwa nie lekceważcie, wszystko badajcie. Objawienia prywatne w świetle Słowa Bożego*, Wydawnictwo M, Kraków 1998

Poniży B., *Księga Mądrości. Od egzegezy do teologii* (Biblioteka Pomocy Naukowych UAM), Redakcja Wydawnictw UAM, Poznań 2000

Popielewski W., *„Uwiodłeś mnie, Panie" (Jr 20,7). Powołanie prorockie w świetle wyznań Jeremiasza*, w: *Pieśniami dla mnie Twoje przykazania*, Fs. J. Frankowski, Wydawnictwo Vocatio, Warszawa 2003, s. 262-289

Popielewski W., *Zawierzyć życie Bogu – wiara Hioba i Koheleta*, VV 5 (2004), s. 56-64

Potocki S., *Mądrość uczonego w Piśmie (Księga Syracha)*, w: *Mądrość starotestamentowego Izraela*, red. J. Frankowski (WMWKB 6), Wydawnictwo UKSW, Warszawa 1999, s. 161-204

Potocki S., *Rady mądrości. Przewodnik po mądrościowej literaturze Starego Testamentu* (Jak rozumieć Pismo Święte 5), Wydawnictwo KUL, Lublin 1993

Rumianek R., *Prorocy okresu niewoli babilońskiej*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2004

Rumianek R., *Wizje pomyślności w Księdze Ezechiela*, Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej, Warszawa 1998

Ryken L. – J.C. Wilhoit – T. Longman III, *Czystość*, w: *Słownik symboliki biblijnej* (PSB), red. nauk. wyd. pol. W. Chrostowski, Wydawnictwo Vocatio, Warszawa 2003, s. 137-138

Ryken L. – J.C. Wilhoit – T. Longman III, *Księga Ezdrasza*, w: *Słownik symboliki biblijnej*, (PSB), red. nauk. wyd. pol. W. Chrostowski, Wydawnictwo Vocatio, Warszawa 2003, s. 353-354

Ryken L. – J.C. Wilhoit – T. Longman III, *Samson*, w: *Słownik symboliki biblijnej* (PSB), red. nauk. wyd. pol. W. Chrostowski, Wydawnictwo Vocatio, Warszawa 2003, s. 890-891

Ryken L. – J.C. Wilhoit – T. Longman III, *Syjon*, w: *Słownik symboliki biblijnej* (PSB), red. nauk. wyd. pol. W. Chrostowski, Wydawnictwo Vocatio, Warszawa 2003, s. 957-958

Ryken L. – J.C. Wilhoit – T. Longman III, *Wyjście, drugie wyjście*, w: *Słownik symboliki biblijnej* (PSB), red. nauk. wyd. pol. W. Chrostowski, Wydawnictwo Vocatio, Warszawa 2003, s. 1127-1129

Czytamy stary testament.indd 379 2007-09-07 12:28:23

Salas A., *Mądrość Izraela. Sumienie i Prawo – rozważania* (Biblia i życie 5), Edycja św. Pawła, Częstochowa 1999

Schönborn Ch., *Podstawowe prawdy nauki Kościoła o grzechu pierworodnym*, w: Ch. Schönborn i in., *Grzech pierworodny w nauczaniu Kościoła*, Wydawnictwo „W drodze", Poznań 1997, s. 51-78

Serretti M., *Rozpoznawanie Boga* (StBib 12), Wydawnictwo Jedność, Kielce 2006

Seweryniak H., *Współczesne ewolucjonizmy a wiara w stworzenie*, PP 111 (1995), nr 11, s. 139-149

Ska J.L., *Introduzione alla lettura del Pentateuco. Chiavi per l'interpretazione dei primi cinque libri della Bibbia*, Edizioni Dehoniane, Roma 1998

Soskice J.M., *Metafora*, w: R.J. Coggins – J.L. Houlden (red.), *Słownik hermeneutyki biblijnej* (PSB), red. nauk. wyd. pol. W. Chrostowski, Wydawnictwo Vocatio, Warszawa 2005, s. 566-567

Spickermann H., *Dies irae. Der alttestamentliche Befund und seine Vorgeschichte*, VT 39 (1989), s. 194-208

Synowiec J.S., *Gatunki literackie w Starym Testamencie*, Wydawnictwo „Bratni Zew", Kraków 2003

Synowiec J.S., *Izrael opowiada swoje dzieje*, Wydawnictwo „Bratni Zew", Kraków 1998

Synowiec J.S., *Wprowadzenie do Księgi Psalmów*, Wydawnictwo „Bratni Zew", Kraków 1996

Sporniak A., *Paradoksy objawień prywatnych*, w: http://tygodnik.com.pl/temat/objawienia/paradoksy.html (z dnia 1.09.2007)

Sullivan F.A., *Charyzmaty i Odnowa charyzmatyczna. Studium biblijne i teologiczne*, Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej, Kraków 1992

Szmajdziński M., *Prawda jako mądrość objawiona. Biblijna refleksja nad encykliką Fides et ratio*, w: *Ioannes Paulus II – in memoriam*, red. W. Chrostowski, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2006, s. 377-391

Szymik S., *Małżeństwo i rodzina w Biblii*, w: *Życie społeczne w Biblii*, red. G. Witaszek, Wydawnictwo KUL, Lublin 1998, s. 203-225

Świderkówna A., *Biblia w świecie greckim* (Radiowa katecheza biblijna 5), Wydawnictwo Gaudentinum, Gniezno 1996

Świderkówna A., *Rozmów o Biblii ciąg dalszy*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996

Špidlík T., *U źródeł światłości. Podręcznik życia chrześcijańskiego*, Wydawnictwo MIC, Warszawa 1991

Thomas M., *Gesprächsführer zur Bibel. Einstiegsfragen und Anregungen zu jedem Kapitel des Alten Testaments*, t. I–II, Christliche Verlagsgesellschaft, Dillenburg 1999

Czytamy stary testament.indd 380 2007-09-07 12:28:23

Tischner J., *Hermeneutyka. Zagadnienie języka i zagadnienie interpretacji dzieł językowych*, „W drodze" 8 (1980), nr 9, s. 23-30

Tronina A., *Jozue – Jezus. Biblijna typologia Zbawiciela*, VV 1 (2002), s. 41-56

Tułodziecki T., *Samuel – prorok. Pierwszy sługa Bożego Słowa w monarchii Izraela (1 Sm 1,1–4,1a)*, VV 7 (2005), s. 31-52

Walton J.H., *Serpent*, w: T.D. Alexander – D.W. Baker (red.), *Dictionary of the Old Testament: Pentateuch*, InterVarsity Press, Downers Grove – Leicester 2003, s. 736-739

Warzecha J., *Historia dawnego Izraela*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2005

Warzecha J., *„Miłość potężna jak śmierć" (Pieśń nad Pieśniami)*, w: *Pieśni Izraela*, red. J. Frankowski (WMWKB 7), Wydawnictwo ATK, Warszawa 1983, s. 153-175

de Vaux R., *Instytucje Starego Testamentu*, t. I–II, Wydawnictwo Pallotinum, Poznań 2004

Wenham G.J., *Rozwód*, w: B.M. Metzger – M.D. Coogan (red.), *Słownik wiedzy biblijnej* (PSB), red. nauk. wyd. pol. W. Chrostowski, Wydawnictwo Vocatio, Warszawa 1999, s. 691-692

Westermann C., *Grundformen prophetischer Rede*, Verlag Kaiser, München 1960.

Westermann C., *Prophetische Heilsworte im Alten Testament* (FRLANT 145), Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen 1987

Wierzbicka A., *Co mówi Jezus? Wyjaśnienie przypowieści ewangelicznych w słowach prostych i uniwersalnych*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002

Witaszek G., *Amos. Prorok sprawiedliwości społecznej*, Wydawnictwo KUL, Lublin 1996

Witczyk H., *Czytelnik jako współ-kreator postaci*, w: *Język Biblii. Od słuchania do rozumienia*, red. W. Pikor (StBib 11), Wydawnictwo Jedność, Kielce 2005, s. 70-89

Witczyk H., *Jan Paweł II – promotor przełomu w biblistyce katolickiej XX wieku*, w: *Ioannes Paulus II – in memoriam*, red. W. Chrostowski, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2006, s. 407-424

Witczyk H., *Lectio divina droga do poznawania Boga żywego*, w: http://www.biblista.pl/index.php?option=com_content&task=view&id=662&Itemid=8 (z dnia 1.09.2007)

Witczyk H., *Pascha Jezusa odpowiedzią na grzech świata*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2003

Witczyk H., *Pascha w Starym Testamencie*, w: S. Czerwik – J. Kudasiewicz – H. Witczyk, *Święte Triduum Paschalne. Komentarze biblijno-li-*

Czytamy stary testament.indd 381 2007-09-07 12:28:23

turgiczne i medytacje (Biblioteka „Współczesnej Ambony" 1), Wydawnictwo Jedność, Kielce 2001, s. 32-50

Wojciechowska K., *Dekalog a język pojęć uniwersalnych*, RTChAT 45 (2003), nr 2, s. 77-94

Wypych S., *Dwa pierwsze trudne wieki (Księga Sędziów)*, w: *Księgi historyczne Starego Testamentu. Dziejopisarstwo izraelskie*, red. J. Frankowski – S. Wypych (WMWKB 2), Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2006, s. 76-120

Zając M., *Debata o Jezusie. Rozmowa z H. Bortnowską, S. Krajewskim i ks. A. Skowronkiem*, „Tygodnik Powszechny" 57 (2003), nr 45 (9.11.), s. 8-9

Zawiszewski E., *Pięcioksiąg i Księgi historyczne. Wstęp szczegółowy i komentarz do Rdz 1,1–11,9*, Wydawnictwo Bernardinum, Pelplin 1996

Zevini G., *Lectio divina we wspólnocie chrześcijańskiej. Duchowość – metody – praktyka*, Wydawnictwo Salwator, Kraków 2004

5. Pomoce filologiczno-encyklopedyczne

Alexander T.D. – D.W. Baker (red.), *Dictionary of the Old Testament. Pentateuch*, InterVarsity Press, Downers Grove – Leicester 2003

Ambrosio G. (red.), *Encyklopedia chrześcijaństwa*, red. wyd. pol. H. Witczyk, Wydawnictwo Jedność, Kielce 2001[3]

Atchemeier P.J. (red.), *Encyklopedia biblijna* (PSB), red. nauk. wyd. pol. W. Chrostowski, Wydawnictwo Vocatio, Warszawa 1999

Coggins R.J. – J.L. Houlden (red.), *Słownik hermeneutyki biblijnej* (PSB), red. nauk. wyd. pol. W. Chrostowski (PSB), Wydawnictwo Vocatio, Warszawa 2005

Flis J., *Konkordancja Starego i Nowego Testamentu do Biblii Tysiąclecia*, Fundacja Misyjna Świeckich, Warszawa 1991

Freedman D.N. (red.), *The Anchor Bible Dictionary*, t. I–VI, Doubleday, New York i in. 1992

Léon-Dufour X. (red.), *Słownik teologii biblijnej*, Wydawnictwo Pallotinum, Poznań – Warszawa 1973

Metzger B. – M.D. Coogan (red.), *Słownik wiedzy biblijnej* (PSB), red, nauk. wyd. pol. W. Chrostowski, Wydawnictwo Vocatio, Warszawa 1999[3]

Ryken L. – J.C. Wilhoit – T. Longman III, *Słownik symboliki biblijnej* (PSB), red. nauk. wyd. pol. W. Chrostowski, Wydawnictwo Vocatio, Warszawa 1998

Czytamy stary testament.indd 382 2007-09-07 12:28:24

Spis treści

Wykaz skrótów 5
Przedmowa 7
Wprowadzenie 11

Pięcioksiąg 15
1. Proces relektur wewnątrz Pięcioksięgu 17
2. Biblijna teologia stworzenia a ewolucja 19
3. Elementy mityczne w Rdz 1–11 i ich funkcja 27
4. Rola węża w narracji Rdz 3,1-7 33
5. Życie patriarchów: historia i teologia 40
6. Analiza narracyjna cyklu o Abrahamie (Rdz 12–25) 44
7. Dynamika wiary Abrahama w Rdz 22 51
8. Dorastanie ku braterstwu Józefa i jego braci (Rdz 37) 58
9. Mojżesz jako sługa Boga 63
10. Pascha – geneza, rytuał, teologia (Wj 12–13) 66
11. Tożsamość Izraela jako ludu przymierza (Wj 19; 24) 72
12. Interpretacja Dekalogu językiem pojęć uniwersalnych? 77
13. Teologia Tory w Księdze Powtórzonego Prawa 85

Księgi historyczne 91
14. Teologia ziemi obiecanej w Księdze Jozuego 93
15. Jozue – przewodnik ku ziemi obiecanej 98
16. Perswazyjny walor narracji o Deborze i Jael w Sdz 4–5 103
17. Religia Izraela w epoce sędziów (Sdz 2,1–3,6) 109
18. Perswazyjne cele narracji o Samsonie (Sdz 13–16) 114
19. Samuel jako prorok (1 Sm 3) 119
20. Teofanijna rola Arki Przymierza w 1 Sm 4–6 i 2 Sm 6 124
21. Lektura synchroniczna, diachroniczna i kanoniczna proroctwa Natana (2 Sm 7) 129
22. Próba wiary Eliasza na górze Horeb (1 Krl 19) 134
23. Model chronologii w Księgach Królewskich 138
24. Koncepcja czystości w Księdze Ezdrasza 143
25. *Lectio divina*: praktyka słuchania Bożego słowa (Ne 8,1-12) 149
26. Męczennicy machabejscy wierni Prawu i Bogu (2 Mch 6,18–7,42) 157

Księgi mądrościowe 163
27. Księga Przysłów o drogach zdobywania mądrości 165
28. Pochwała miłości małżeńskiej w Prz 5 170

Czytamy stary testament.indd 383 2007-09-07 12:28:24

29. Bojaźń Boża według Koheleta 174
30. Cierpienie Hioba – kara za grzechy czy próba zaufania? 181
31. Mędrcy Izraela o czci dla ojca i matki 188
32. Jaki humanizm w Mądrości Syracha? 193
33. Obietnica nieśmiertelności dla sprawiedliwego w Księdze Mądrości 197
34. Tajemnica miłości w Pieśni nad Pieśniami 205
35. Jana Pawła II lektura Psałterza 210
36. Komunikacja diafaniczna w psalmach 216
37. Ludzki grzech a Boże miłosierdzie (Ps 51) 220
38. Sztuka retoryki hebrajskiej na przykładzie Ps 98 224
39. Zdobycze hebrajskiej mądrości 237

Księgi prorockie 241
40. Specyfika języka proroków 243
41. Prawdziwe i fałszywe proroctwo 246
42. Powołanie prorockie chrześcijan 252
43. Reinterpretacja historii Izraela w Księdze Amosa 257
44. Namiętna miłość Boga w doświadczeniu Ozeasza 261
45. W kierunku lektury egzystencjalnej Biblii 266
46. Motyw dziecka w proroctwie o Emmanuelu (Iz 7; 9; 11) 272
47. Podstawy nadziei zmartwychwstania w Iz 25,6–26,19 279
48. Interpretacja „dnia Jahwe" w Księdze Sofoniasza 286
49. Narracyjna lektura Księgi Jonasza 292
50. Dialogiczna lektura Księgi Nahuma 297
51. Dojrzewanie Jeremiasza jako proroka 302
52. Jeremiaszowa wizja kultu i świątyni (Jr 7,1–8,3; 26) 308
53. Ezechielowe rozumienie pustyni w historii Izraela (Ez 20) 312
54. „Czynności znaczeniowe" w komunikacji prorockiej Ezechiela 317
55. Biblijny motyw „wody życia". Lektura intertekstualna Ez 47,1-12 321
56. Boże słowo jako protagonista nowego *exodusu* (Iz 40; 55) 326
57. Syjon: oblubienica Boga i wspólnota zbawienia (Iz 40–66) 331
58. Deutero-Izajaszowe orędzie o Bogu jedynym 336
59. Sługa Jahwe na tle proroctw mesjańskich Starego Testamentu 341
60. Przesłanie o ojcostwie Boga w Iz 63,7–64,11 345
61. Malachiaszowa krytyka praktyki rozwodów (Ml 2,10-16) 350
62. Wspólnota powygnaniowa w wizjach Zachariasza 354
63. Zraniona miłość Boga-Pasterza w Za 11,4-17 359
64. Cel dydaktyczny opowiadań w Dn 1–6 364
65. Tajemnica Syna Człowieczego (Dn 7) 366

Nota bibliograficzna 371