

Józef Wiesław Rosłon

Zbawienie - życie w Starym Testamencie w świetle metafor zbawczych

Collectanea Theologica 36/1-4, 157-176

1966

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ZBAWIENIE — ŻYCIE W STARYM TESTAMENCIE W ŚWIETLE METAFOR ZBAWCZYCH

Pismo św. chętnie określa różnorodne cechy i aspekty jakiejś rzeczywistości w sposób obrazowy. Podstawowym elementem obrazującym w Biblii jest metafora czyli skrócone porównanie, np.: „Juda jest młodym lwem” (Rdz 49, 9), Benjamin — „wilk drapieżny” (Rdz 49, 27), naród wybrany — to „trzoda Jahwe” (Ps 95, 7) itd. Zbierając cały szereg metafor, możemy wytworzyć sobie pojęcie o rzeczywistości przez nie obrazowanej.

Rzeczywistość, którą określamy w teologii jako „zbawienie”, w Starym Testamencie nie jest do zdefiniowania w ścisłych pojęciach filozoficznych, lecz opisana przez szereg symbolów i metafor. Jedne z nich wynoszą działalność zbawczą Boga wobec człowieka, np.: *Pan skałą moją, ochroną moją, tym, który mnie ratuje. Bóg mój opoką moją, na której się chronię, tarczą moją i mym rogiem zbawienia, moją twierdzą i moją ucieczką...* (Ps 18, 3). Inne określają samo zbawienie, np.: zbawienie płynie strumieniami, z których można je zaczerpnąć (Iz 12, 3), jest przyrównane do szaty, w którą się można przyoblec (2 Krn 6, 41; Ps 132, 9. 16), itd. Inne wreszcie mieszczą się w szeregu bardzo oryginalnych zwrotów, jak: wozy zbawienne (Hb 3, 8), strzały zbawienia czyli zwycięstwa (2 Krl 13, 17) itd. Zachodzi zatem potrzeba usystematyzowania tej wielkiej liczby obrazów-porównań. Próba systematyzacji może iść w trzech kierunkach:

1. Za podstawę może służyć opisowa definicja zbawienia, np. proponowana przez J. de Fraine (*L'aspettazione messanica*, w *Secoli sul mondo*, Torino 1957, s. 209), w której występują dwa elementy: usunięcie zła fizycznego (śmierci) i moralnego (grzechu), oraz zdobycie dobra przekraczającego ludzkie możliwości, np. zjednoczenie z Bogiem. Stownie do tych elementów, metafory zbawienia omówić można w dwu grupach: metafory odnoszące się do usunięcia zła i metafory odnoszące się do zjednoczenia z Bogiem.

2. Powyższe ujęcie nie jest jednak wyczerpujące, ponieważ zbawienie rozpatrywać można w oparciu o teksty biblijne nie tylko od strony przedmiotowej (jako proces rozwijający się w dwóch po sobie następujących, wyżej wspomnianych etapach), ale również i pod kątem podmiotowym (Boga i narodu wybranego, ewentualnie potem jednostki). Działanie Boże ma wprowadzić naród wybrany, a w nim i poszczególne jednostki, w nowy stan. Sama działalność Boga zatem, to zbawienie *in fieri*, a ów stan ostateczny, to zbawienie *in statu*. Stosownie do tego podziału w pierwszej grupie byłyby inicjatywy Boże wobec narodu wybranego, a wśród nich wyróżnienie metafor odnoszących się do wybawienia i odkupienia, oraz metafor opisujących zjednoczenie z Bogiem; w drugiej grupie znalazłyby się te, które dotyczą opisu samego stanu zbawienia, a więc przymioty oczekiwanego zbawienia, oraz umiejscowienie stanu zbawienia.

3. Nie mniej i ten drugi z proponowanych układów metafor nie jest w pełni zadowalający, bo chociaż pozwala uporządkować różnorodne metafory, opiera się na przyjętej z góry definicji zbawienia (podobnie jak i pierwszy) i nie ukazuje jasno powiązań między poszczególnymi metaforami, jakie napotykamy w tekstach biblijnych.

Teksty biblijne natomiast naprowadzają nas na pewne metafory, które uważać by można za wspólne mianowniki dla pozostałych. Te podstawowe metafory tworzą samorzutnie dwie trójczłonowe grupy:

ZWYCIĘSTWO — DZIEDZICTWO — POKÓJ
ORAZ ŚWIATŁO — WODA — ŻYCIE

Taki układ da się uzasadnić również w oparciu o badania nad rozwojem idei oczekiwania na zbawienie w Starym Testamencie. Badania te uwypuklają dwa główne typy nadziei przewijające się przez całą historię: „bojowy” (kriegerischer) i „pokojowy” (friedlicher); w pierwszym z nich głównym tematem jest pojawienie się władcy — zwycięzcy, który doprowadzić ma Izraela do chwały, w drugim — wiara w powrót czasów rajskich, które będą stanowić ostateczny cel Bożego planu zbawczego. Metafory zwycięstwa i pokoju najlepiej charakteryzują obie powyższe tendencje. Przy obu typach wspólna jest metafora dziedzic-

stwa (posiadanie), nie można jej zatem pominąć. W następnej trójce występuje najbardziej powszechna metafora zbawcza — „życie”, oraz nieoddzielne od niej: „światło” i „woda”, bez których trudno o życie, przynajmniej w jego wyższych formach.

Omówienie poszczególnych grup pozwoli podać definicję opisową zbawienia wziętą wprost z tekstów biblijnych. Przy analizie metafor w obu grupach trzeba będzie wziąć pod uwagę znaczenie i pochodzenie samego obrazu, medium *comparationis* z rzeczywistością metaforyzowaną, oraz powiązania omawianej metafory z innymi jej pokrewnymi.

METAFORA ZWYCIĘSTWA I JEJ POKREWNE METAFORY ZBAWCZE

W języku hebrajskim, greckim czy łacińskim „zbawienie” wyrażone jest terminami kojarzącymi się z ideą zwycięstwa¹. Z podstawowym znaczeniem czasownika hebrajskiego *jāšaʿ* — „był przestronny”, w Hif. „rozszerzył, dał swobodę, uwolnił, ocalił”, od którego urobione są rzeczowniki *ješaʿ*, *ješuʿ* i *tešuʿ* — „zbawienie”, kojarzy się obraz wypuszczenia kogoś na swobodę, co zazwyczaj jest wynikiem zwycięstwa nad wrogiem². Mniej uwypukla się myśl o zwycięstwie w greckim terminie *σωεργία* lub *σωεργιον*, pochodzącym od czasownika *σώεσθαι* — „leczyć, ocalać, zachowywać”, chociaż pozostaje w nim zawarta myśl o wyzwoleniu z niebezpieczeństwa i udzielaniu pomocy. Dużo wyraźniejsze zabarwienie militarne natomiast przejawia łacińskie *salus* lub *salutare* z pierwotnym znaczeniem uwalniania kogoś orężnie lub wyzwolenia z mocy wroga³.

Najstarsze teksty o zbawieniu dokonanym przez Jahwe przedstawiają je jako zwycięstwo nad wrogami⁴. Właśnie w związku

¹ Zob. Peb, *Odkupienie*, t. 2, 170—176 (A. Jankowski), z bibliografią do r. 1960; W. Niemczyk, *Idea zbawienia i odkupienia w religii Starego Testamentu*, Warszawa 1936, 12—19. 104—128; P. Grelot, *Sens chrétien de l'Ancien Testament*, Tournai 1962.

² A. Vincent, *Lexique biblique*, Casterman 1961, 418.

³ Por. *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, kol. 163.

⁴ Czy to w formie wyzwolenia z ucisku egipskiego (Wj 15, 2; Oz 13, 4), czy przegnania band madianickich (Sdz 6, 37; 7, 2. 7; 10, 12), czy wyzwo-

z takim zwycięstwem Bożym Izrael nazwany jest w Pwt 33, 29 „narodem zbawionym przez Jahwe”, który mając Pana za tarczę i miecz, będzie deptał karki wrogów.

W wyrażnie soteriologicznym kontekście pozostaje „zwycięstwo” w wypowiedzi włożonej w usta Dawida w 1Krn 29, 11, gdzie hebr. *hannesah* = „blask, chwała” ale również i „zwycięstwo”, oddane zostało w LXX przez *vñ tñí*. Tekst Cz 13, 14 co prawda nie zawiera wyrazu „zwycięstwo”, jednak myśl o nim zawarta jest tam, przeto św. Paweł w 1 Kor 15, 54 streścił go w słowach: *Pochłonięta została śmierć w zwycięstwie* i zastosował do eschatologicznego zwycięstwa w czasie zmartwychwstania ciał. Zresztą samo zniszczenie Szeolu przez zmartwychwstanie stanowi zwycięstwo nad ostatnim wrogiem — śmiercią.

A. ZWYCIĘSTWO JAKO WYBAWIENIE I ODKUPIENIE (UWOLNIENIE OD WROGA)

Zwycięstwo nad wrogami odniesione przez bohaterów-ludzi uważali pisarze biblijni za „zbawienie” dokonane przez Jahwe⁵, jednak Jahwe stał się Zbawcą par excellence przez „wielkie zbawienie”, jakim było wyprowadzenie Izraela z Egiptu⁶.

a) Wyprowadzenie z niewoli egipskiej⁷. Dwa teksty nadają temu zdarzeniu specjalny sens w ramach zbawczego planu Bożego: zapowiedź wyswobodzenia narodu za pośrednictwem Mojżesza (Wj 3, 7—10) i powiązanie wyprowadzenia z niewoli ze spełnieniem obietnic Bożych danych patriarchom (Wj 6, 2—9). Oba teksty, umieszczone przed opisem samego wydarzenia, ułatwiają czytelnikowi rozumienie go jako jednego z etapów w wielkim planie zbawczym⁸.

Opis wyprowadzenia z niewoli przekazany został w Wj 12, lenia spod jarzma filistyńskiego (Sdz 15, 18; 1 Sm 9, 16; 19, 5; 2 Sm 23, 10. 12).

⁵ Sdz 6, 63; 1 Sm 11, 13; 19, 5; 2 Sm 23, 10. 12; 2 Krl 5, 1; 13, 17; 1 Krn 11, 14.

⁶ Wj 14, 30; Pwt 32, 15; Ps 106, 21.

⁷ Zob. Pe b, *Wyjście Żydów z Egiptu* (Exodus), t. 2, 674—677 (A. Jankowski), z bibl. do r. 1959.

⁸ Na temat typologicznego znaczenia Exodus zob. O. A. Jankowski, *Myśl Boża o Kościele objawiona w Piśmie św.*, Ateneum Kapłańskie 66 (1963) 14, z nazwianiem do 1 Kor 10, 11.

37—42; 13, 17—22 i 14, 1—10. W opisie wydarzenia właściwe „zbawienie” a zarazem zwycięstwo Jahwe koncentruje się wokół cudownego przejścia przez Morze Sitowia osobno przedstawionego i w sposób epicki (Wj 14, 19—31) i w kantyku Mojżesza (Wj rozdz. 15), gdzie otrzymał ujęcie w szerszej perspektywie. Fakt cudownego przeprowadzenia Izraelitów przez morze przerażeniem miał napełnić nawet mieszkańców Kanaanu i stanowić preludium do niekończącego się panowania Jahwe (w. 18). Już w Wj 15, 2 cudowna opieka Boża, której Izrael zawdzięczał przeprowadzenie przez wodę, nazwana została „zbawieniem” (*Jahwe stał się moim zbawieniem*)⁹. Jeszcze bardziej symboliczne ujęcie otrzymało to samo wydarzenie w Wj 19, 4—6. W tym tekście znajduje się alegoria opieki Bożej: *przyniosłem was jak sęp na skrzydłach i wziąłem sobie*. Metafora zwycięstwa wiąże się tutaj z met. dziedzictwa (wzięcie za szczególną własność przez zawarcie przymierza Boga z narodem).

Myśl o zwycięstwie przebija też w opisie przejścia przez Morze Sitowia u Iz 43, 16—18; 51, 10; 63, 11—13, gdzie zyskała rozwinięcie zawarta już w księdze Wyjścia (7, 5—17; 8, 6—18; 10, 2; 11, 7; 14, 18; 15, 3 — *wtedy poznają, że ja jestem Jahwe*) cecha pojedynku rozegranego między Bogiem, który nie obawia się ujawnić Swego wszechmocnego imienia (Wj 3, 1—20), a bóstwami egipskimi, których przedstawiciele muszą ulec zawstydzeniu. Już samo imię Jahwe nie pozwala dopuszczać wątpliwości co do pomyslnego wyniku pojedynku i osiągnięcia celu przez Boga.¹⁰ Odwołanie się do wszechmocnego imienia Jahwe powtarza się i przy opisie wyzwolenia wygnańców z Babilonu.

b) Wyprowadzenie z niewoli babilońskiej¹¹. O ile dane historyczne o przebiegu wyjścia z Babilonu są raczej skąpe¹², o tyle bardziej wydarzenie nabiera charakteru symbolicznego w zapowiedziach prorockich. Jeremiasz przyczynił się do

⁹ Por. Cz. Jakubiec, *Stare i Nowe Przymierze*, Warszawa 1961, 69.

¹⁰ Por. Cz. Jakubiec, *St. i N. Przym.*, dz. cyt. 64, 66, 69, 75.

¹¹ O historycznym zdarzeniu, zob. P e b, *Niewola babilońska*, t. 2, 159ns. (K. Gąsiorowski), z bibliogr. do r. 1958.

¹² Dekret Cyrusa w 2 Krn 36, 22 ns i w Ezd 1, 4; relacja o zbiórce na odbudowę świątyni w Ezd 1, 5—11; dane statystyczne i lista repatriantów pod wodzą Zorobabela i Jozuego, w Ezd 2.

rozwińnięcia tematu o zwycięstwie Bożym jako metafory zbawczej przez powiązanie zapowiedzi wybawienia z niewoli babilońskiej z wyprowadzeniem Izraelitów z Egiptu. W obu wypadkach gwarantem zwycięstwa jest Bóg jako Jahwe. Podstawowy tekst znajdujemy w Jr 23, 7n.

Deutero-Izajasz w szeregu tekstów porównuje oczekiwane uwolnienie z niewoli z wyprowadzeniem z Egiptu¹³. Możliwości zawarte w samej etymologii imienia Jahwe, rozwija on w Iz 45, 4—7. Podkreślenie w tym tekście, że jedynym Bogiem Izraela jest Jahwe, stanowi podłoże dla idei zbawienia jako zwycięstwa. To jest też cecha wspólna opisów wybawienia z Egiptu i uwolnienia z Babilonu¹⁴.

Być może, że już Jeremiasz przy wprowadzaniu symbolicznej liczby 70 (Jr 29, 10) miał na uwadze także inne jeszcze wybawienie, owe w czasach eschatologicznych, ale Deutero-Izajasz wyraźnie rozszerzył widnokrąg historyczny wybawienia z niewoli, włączając do opisu ideę mesjańską i wzbogacił go o element moralny, np. w Iz 40, 2 wyrażając świadomość, że niewola babilońska była karą za złamanie przymierza i odstępstwo od Boga. Stąd niedaleko do myśli, że niewola polityczna to nie tylko kara za grzechy ale i symbol niewoli grzechu, zatem uwolnienie z niej będzie oznaczać odpuszczenie winy czyli zbawienie w sensie moralnym. U Ezechiela zbawienie, to nie tylko oswobodzenie polityczne (34, 22), ale przede wszystkim wyzwolenie z nieczystości rytualnej (Ez 36, 29; 37, 23).

Jeśli Oz 1, 7 miałyby się uznać za głosę, to wtedy Sf 3, 16—20 pierwszy z wyzwoleniem z niewoli powiązał myśl o szczęściu przyszłym, które Bóg, „bohater dający zbawienie” i zwyciężający nieprzyjaciół, zgotuje narodowi po dopełnieniu na nim kary.

Do idei zwycięstwa Bożego dołączona została też idea mesjańska, bowiem wybawienia z niewoli dokonać miał „pomazaniec” Cyrus (Iz 45, 1), a wybawienia moralnego — Sługa Jahwe, który przez Swoje cierpienie zastępcze i śmierć miał uwolnić Izraela, niewiernego sługę od grzechów, dokonując w ten sposób osta-

¹³ Iz 40, 3—5; 41, 17—20; 43, 16—20; 48, 20ns; 51, 10; 52, 11ns.

¹⁴ Por. Cz. Jakubiec, *St. i N. Prz.*, dz. cyt. 148.

tecznego wyzwolenia, którego obrazami było wyzwolenie z Egiptu i wyprowadzenie z Babilonu¹⁵.

c) *Metafory pokrewne z wycięstwu*. Przy wyprowadzeniu z niewoli egipskiej i babilońskiej powtarza się motyw „wzięcia-osadzenia”. Owo wzięcie w drugim wypadku przedstawia się konkretnie jako zebranie rozproszonych w jednym miejscu, by ich wyprowadzić z obczyzny i wprowadzić do ziemi dziedzicznej, gdzie otrzymają na nowo „osiedlenie” równoznaczne z „odpoczynkiem” w dobrobycie i pokoju¹⁶. Deutero-Izajasz nazwał owo „wzięcie” Izraelitów spośród nieprzyjaciół „odkupieniem”. Temat „wykupienia” czy „odkupienia” nie pojawił się jednak u niego po raz pierwszy, bowiem już w Wj 6, 6 i w Pwt 7, 8 wyprowadzenie z niewoli egipskiej powiązane zostało z ideą „odkupienia”. Deutero-Izajasz sprecyzował tę myśl i ukazał, zwłaszcza w Iz 43, 1—4, jej powiązania z tematami na pozór odległymi, jak „stworzenie” (wyrażone czasownikami *bara* i *jasar*), „świętość”. U niego znajdujemy szereg tytułów Bożych, gdzie tytuł „Zbawca” występuje łącznie z tytułem „Odkupiciel” (*Go'el*) i „Stwórca”.

Słownictwo „odkupienia” nasuwa na myśl dwa różne motywy, jeden z dziedziny handlu: źródłosłów hebr. *padach*, drugi — ze sfery prawniczej: czasownik *ga'al*¹⁷. Czasownik *padah* — „odkupić, wykupić (w LXX prawie zawsze oddawany przez *λυτροβν* i pochodne) używany bywa, gdy przedmiotem wykupu jest życie człowieka lub zwierzęcia (zwł. pierwородnego) (Wj 13, 13—15; 34, 20; Kpł 27, 27; Lb 18,15) lub gdy z innych powodów chodzi o życie (Wj 21, 30; Sm 14, 45) a także gdy mowa o wykupie niewolników (Wj 21, 8; Kpł 19, 20), przy czym na pierwszy plan wysuwa się nie osoba wykupująca, lecz cena, okup (*pidjon*), uiszczany bądź to wg własnego oszacowania przez zainteresowanego (Wj 21, 30), bądź według stawki ustalonej w Prawie (Wj 30,

¹⁵ *Pieśni o Słudze Jahwe*: Iz 42, 1—9; 49, 1—6; 50, 4—11; 52, 13—53, 12; P e b, *Stuga Jahwe*, t. 2, s. 520—526 (A. J a n k o w s k i) z bibliogr. do r. 1959.

¹⁶ Zapowiedź tej akcji znajduje się u Iz 14, 1, potem powtarza się u Jr 23, 3, 8; 24, 6; 29, 10, 14; 30, 3, 10; 31, 8, 9, 23; 32, 37, 44; 33, 11, 26, oraz u Ez 36, 23ns, gdzie też podkreślono szczególne znaczenie imienia Bożego Jahwe. Dokładniej ten temat będzie omówiony przy metaforze dziedzictwa.

¹⁷ *Dictionnaire encycl. de la Bible*, kol. 1548ns; P e b, *Odkupienie*, t. 2, 170 ns.; W. N i e m c z y k, *dz. cyt.* 12—19; 66—69.

12—16; Lb 3, 12. 46—48). Stosuje się ten czasownik i do Boga, który „wykupił” Izraela całego (Prt 7, 8; 13, 6 itd.), lub poszczególne osoby (2 Sm 4, 9; 1 Krl 1, 29; Ps 26, 11; 31, 6; 34, 23 itd.). Gdy chodzi o Boga, nie ma zagadnienia „okupu”, co każe przypuszczać, że mamy do czynienia z metaforą podkreślającą rozpaczliwy charakter sytuacji, w jakiej Bóg spiesz z pomocą.

Przy czasowniku *ga'al*, który raczej jest terminem prawniczym (w LXX tłumaczony przez $\rho\acute{\upsilon}\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$, $\lambda\upsilon\tau\rho\theta\upsilon\nu$, $\acute{\epsilon}\xi\alpha\iota\rho\epsilon\iota\sigma\iota$), zazwyczaj chodzi o dopełnienie powinności cięższej na bliskim krewnym (*go'el*, w LXX: $\rho\upsilon\sigma\acute{\alpha}\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$, $\rho\upsilon\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$, $\lambda\upsilon\tau\rho\theta\omicron\upsilon\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$, $\acute{\epsilon}\xi\alpha\iota\rho\theta\upsilon\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$ getnedemptor”) w wypadkach, gdy dobra krewnego stały się własnością cudzoziemca lub dłużnika (Kpł 23, 13n.; 25, 10. 25—28; Rt 2, 20; 4, 4; Jr 32, 7) lub sama osoba krewna straciła wolność (Wj 21, 2; Kpł 25, 39—41. 47 nn.; Jr 34, 14; Neh 5, 8), albo grozi wygaśnięcie rodu z powodu bezdzietności (Pwt 25, 5—10; Rt 3, 9—13), albo należy pomścić niewinnie przelaną krew kogoś bliskiego (Wj 21, 12; Lb 35, 10. 12. 19. 21. 24nn.; Kpł 24, 17; Pwt 19, 6—12, Joz 20, 3. 5. 9; RSm 14, 11; 1 Krl 16, 11). *Go'el* winien wykupić z niewoli dobra lub osobę krewnego (stąd „odkupiciel”), poślubić bezdzietną wdowę po zmarłym, wg prawa lewiratu, lub jako „mściciel krwi” zastosować krwawą pomstę wg prawa odwetu.

Charakterystyczna dla semitów idea pokrewieństwa człowieka ze swym bóstwem,¹⁸ wzbogacana w Izraelu o ideę szczególnego wybraństwa, pozwoliła upatrywać w Jahwe Go'la narodu. Znając powinności *go'ela*, łatwiej zrozumieć metaforę, przedstawiającą Boga jako Odkupiciela. Ponieważ przy zawarciu przymierza nastąpiło spokrewnienie narodu z Bogiem, zatem podstawa metafory *go'ela* tkwi w przymierzu. Do tej metafory odnoszą się teksty, gdzie mowa, że Jahwe „odkupił” swój naród z niewoli egipskiej czy babilońskiej,¹⁹ lub gdzie Bóg nazywany jest pomocnikiem i odkupicielem od ciemieźców²⁰. Po tytule „Odkupiciel” często dodawane bywają inne tytuły, świadczące o mocy i potę-

¹⁸ Por. imiona złożone z częścią „ojciec”, „wuj”, „brat” i imieniem bóstwa: Ab-ram, Abi-melech; Ahi-ram, Am-ram itp.

¹⁹ Np. Wj 6, 6; 15, 13; Iz 41, 14; 43, 14; 44, 24; 48, 17; 49, 7; 54, 5; 59, 20.

²⁰ Ps 18, 85; 71, 14; 73, 2; 76, 16; 77, 35; 102, 4; 105, 10; 106, 2 itd.

dze, z jaką Bóg będzie spełniał powinności go'ela, a więc „Święty”, „Mocny”, „Jahwe Sebaoth”²¹.

Gdy czynność określaną przy pomocy *ga'al* (w LXX 45 razy jako *λυτροῦσθαι* „odkupić”) ma dopełnić Jahwe, tylko w dwóch wypadkach jest mowa o wykupie: w Iz 43, 1—4 dla uwolnienia Izraela z niewoli babilońskiej Jahwe dał jako odszkodowanie (*kopher*) Egipt, Kusz i Sabę (nie wiadomo komu), a w Iz 52, 3 Jahwe orzeka, że odkupienia Izraela dokona bez płacenia wykupu (*lo bh^ekheseph tigga'elu* = *będziecie wykupieni bez pieniędzy*), bo nawet ludność tych krajów ościennych spontanicznie przyłączy się do Izraela (Iz 45, 14).

Obok tytułu Zbawcy (*mošiac*) Iz 43, 3. 11n.; 45, 15. 21; 46, 11; 51, 5) i Odkupiciela (*go'el*) pojawia się zwłaszcza u Deutero-Izajasza (Iz 40, 25; 41, 16; 43, 3; 45, 11), określenie Boga jako „Święty Izraela” (*q^edoš Isra'el*), występujące w kontekście, gdzie jest mowa o zwycięstwie Izraela (np. Iz 45, 15 n.) lub o potędze Boga, który ma wybawić Izraela (Iz 45, 11). Już wprawdzie przy opisie przejścia przez Morze Sitowia (Wj 15, 11) opiewana była świętość Boga, ale klasycznym tekstem, pozwalającym zrozumieć znaczenie tego tytułu, jest Ez 20, 41 n. Znajdujemy w nim zarazem szereg elementów, które pojawiają się przy idei zbawienia, jak: wyprowadzenie z pośród narodów pogańskich, aluzja do przywierza i do imienia Bożego (*poznacie, że ja jestem Jahwe*), oraz oddanie na własność kraju obiecane Izraelowi. Przez wypełnienie tego wszystkiego Jahwe „okaże się świętym” czyli „wybawcą”²².

„Stwórca”, to tytuł Jahwe związany z charakterystyczną dla Deutero-Izajasza myślą o „nowym stworzeniu” (Iz 41, 20; 45, 8; 48, 7). Motyw stworzenia Izraela na nowo lub stworzenia jakichś nowych faktów powtarza się u Deutero-Izajasza w związku z wyprowadzeniem narodu wybranego z niewoli babilońskiej. Pokrewny

²¹ Iz 44, 6. 24; 47, 4; 49, 26; 60, 16; 54, 5. To znaczenie Boga jako Go'ela występuje i w Jb 19, 25: w TM: *Ja bowiem wiem, że mój mściciel (go'el) żyje; On to ostatni stanie nad prochem*”. Nie wszyscy zgadzają się co do tego, czy Hiob w owym „mścicielu” upatrywał Mesjasza, ale przynajmniej oczekiwał on jakiejś teofanii, w której, jak sądził, ujrzy Boga cielesnymi oczyma. Na temat go'ela, por. B. Santos Oliviera, *Jahwe, populi sui Redemptor*, VD 11 (1931) 97 ns.; W. Niemczyk, *dz. cyt.* 16. 68n.

²² Por. Cz. Jakubiec, *dz. cyt.* 150n.

mu jest zwrot „zrodzenie” Izraela (Pwt 32, 18; Iz 66, 9). W obu wypadkach chodzi o początek nowego życia narodu. Izrael zaczął istnieć jako społeczność Jahwe, czyli został „stworzony” przez zawarcie przymierza z Bogiem. Jeśli zatem przy odnowie narodu po niewoli babilońskiej znowu jest mowa o „stwarzaniu”, znaczy to, że naród otrzyma wybawienie ze względu na przymierze, lub że i samo przymierze zostanie odnowione (drugi raz zawarte). Także myśl o „odkupieniu” i tytuł Boży „Go’el” lepiej można pojąć, biorąc je w łączności z przymierzem, o której świadczą teksty z występującymi obok siebie czasownikami *bara’*, *jasar* i *ga’al* (np. Iz 43, 1 lub Iz 43, 19 n.). W tych tekstach „nowe stworzenie” ma na celu dobro i ocalenie Izraela, czyli „zbawienie” narodu. W Iz 45, 8 obok myśli o stworzeniu („stworzyłem to” — *b’era’tiw*) wyraźnie nadmienia się o „zbawieniu” (*ješa’c*) i „sprawiedliwości” (*sedeq*).

Z Iz 43, 5—7 widać, że owo „stworzenie”, to zgromadzenie na powrót dotychczas rozproszonego narodu wybranego. Jednak nie tylko wyprowadzenie z niewoli i stworzenie warunków korzystnych dla odrodzenia narodu jest „nowym stworzeniem”, ale także i odnowa wewnętrzna samego Izraela, przez którą stanie się on ściślej zjednoczony z Jahwe (Iz 65, 15b. 17n.; 66, 22). Wspomniane w tekstach „nowe niebiosa i nowa ziemia” stanowią obrazowe ujęcie idealnego stanu zwanego „zbawieniem”, który ma zapanować po zwycięstwie Boga i sprowadzeniu odnowionego narodu do kraju, co jako własność Boża oddany został w dziedzictwo Izraelowi.

W łączności z wyprowadzeniem Izraela z niewoli wypada wspomnieć jeszcze określanie zbawienia terminem Pascha²³. Gdy w Wj 12, 11 pojawił się termin Pesah (*pesah hu’ la Jahwe*, w Vg: *est enim Phase (id est transitus) Domini*), jego objaśnienie nawiązuje do ocalenia Izraelitów i wyswobodzenia ich z niewoli. Krew baranka paschalnego ocalała życie pierwotnym i istnienie całego narodu. Czasownik *pasah* zachodzi w Iz 31, 5 obok czasowników należących do słownictwa soteriologicznego, jaka *ganan* — *oślaniać*, *nasal* — *wybawiać* i *malat* — *ocalać*. W tekście chodzi o ocale-

²³ Por. W. Niemczyk, dz. cyt. 70; Cz. Jakubiec, dz. cyt. 67—69; Peb, *Pascha*, t. 2, 214n. (ks. L. Stefaniak), z bibli do r. 1959; P. Grelot, *Sens chrétien*, dz. cyt. 237n.

nie wojska judejskiego od porażki, czyli o zwycięstwo Boga nad nieprzyjacielem Jego narodu, stąd usprawiedliwiony jest tytuł „Jahwe Sebaoth”: *Jak ptaki w locie.. tak Jahwe Sebaoth będzie bronił Jerozolimy; będzie jej bornił, będzie ją ocalił, oszczędzi ją i uwolni*. B. Courager²⁴ zaproponował, by tłumaczyć hebr. *pasah* przez „oszczędzać”, a nie jak dotychczas „przechodzić mimo, pomijać”, bowiem uważa, że czasownik *pasah* jako urobiony od terminu *pesah* nasuwa wyraźnie aluzję do Wj 12, 11 nn., zatem zdaje się wskazywać na wyniszczenie wrogów, a oszczędzenie swoich. Takie znaczenie terminu pozwala wyraźnie uchwycić w obrazie Paschy metaforę zbawienia²⁵.

B. ZWYCIĘSTWO JAKO ZAPROWADZENIE PANOWANIA BOŻEGO

Wybawienie od nieprzyjaciół miało na celu wzięcie sobie narodu „wykupionego” przez Boga na szczególną własność (*se'gul-lah*) poprzez zawarcie przymierza (Wj 6, 7: *I wezmę was sobie za lud — w^elaqahti li l^ecam*; Wj 19, 5n.: *...staniecie się moją szczególną własnością z pośród wszystkich narodów* — por. Pwt 7, 6—14). Jahwe „kupił” sobie naród przez pokonanie jego ciemiężców, a warunki „wykupu” ustalił z narodem w kodeksie przymierza. U początków panowania Bożego znajduje się wolny wybór narodu przez Boga (Pwt 7, 6—14; 14, 2; 26, 18), umotywowany tylko miłością Bożą i wiernością wobec danych obietnic (Pwt 7, 8 n.)²⁶.

Z rozwojem formy państwowej zaczęło przedstawiać trudność ustalenie stosunku króla-człowieka do króla-Jahwe (1 Sm 8, 7; 12, 12 — opory ze strony Samuela), jednak na dalszym etapie rozwoju zaczęto uważać króla-człowieka za przedstawiciela Jahwe. Tylko w oparciu o to przekonanie można było powiedzieć, że Salomon zasiadł *na tronie królestwa Jahwe* (1 Krn 28, 5) lub po prostu *na tronie Jahwe* (1 Krn 29, 23)²⁷. Takie pojmowanie pano-

²⁴ B. Courager, *L'origine égyptienne du mot „Pâque”*, RB 62 (1955) 481—496.

²⁵ Por. A. Penna, *Isaia w La Sacra Bibbia*, 288.

²⁶ Por. Peb, *Królestwo Boże*, t. 1, 690—694 (A. Jankowski), z bibliogr. do r. 1958; R. Schnackenburg, *Gottes Herrschaft und Reich*, Freiburg i Br. 1959.

²⁷ Por. A. Jankowski, *Myśl Boża o Kościele*, art. cyt. 5.

wania króla zwane przez Józefa Flawiusza (*Contra Apionem* 11, 16) „teokracją”, pierwotnie łączyło się w umysłowości Izraelitów ściśle z wyprowadzeniem z Egiptu i ocaleniem narodu od ucisku politycznego ze strony sąsiadów (1 Sm 10, 17 nn.), jednak u proroków nabrać miała ta teokracja charakteru panowania uniwersalnego, duchowego i wewnętrznego, choć wciąż jeszcze podkreślali także jej aspekt zewnętrzny i społeczny²⁸. I tak Jeremiasz jako „zbawienie” traktuje nie tylko uwolnienie z niewoli (Jr 30, 10—46, 27), ale i zapoczątkowanie królestwa Jahwe o charakterze mesjańskim („nowy Dawid” będzie pielęgnował w swym królestwie sprawiedliwość i równość)²⁹. Inauguracja tego królestwa jest równoznaczna z nadejściem zbawienia (Jr 23, 6 = 33, 16: *Juda (Jeruzalem) będzie zbawiony (tiwwašac)*). (Również i u Deutero-Izajasza oczekiwanie na przyszłe zbawienie nie ogranicza się do wyzwolenia z niewoli babilońskiej (Iz 49, 6) po ukaraniu ciemięców (Iz 49, 25 n.) i do odbudowy kraju (49, 8), a zwłaszcza Jeruzolimy (Iz 52, 10; 60, 16. 18; 62, 1—11), ale najpełniejszy wyraz odnajduje w ustanowieniu królowania Jahwe. W Iz 40, 9 n. i 52, 7 istnieje łączność między „radosną wieścią o nadejściu królestwa Jahwe” (*Zaczął panować Bóg twój = malakh'Elohaikh*) i *radosną wieścią o zbawieniu (j^ešu^{ac})*. Jak już w pierwszej wizji Izajasza (Iz 6, 1—3) widać związek między godnością królewską Jahwe, siedzącego na tronie i okrzykiwanego jako „Święty Jahwe Sebaoth”, którego „chwała” napełnia ziemię, i zbawieniem (bowiem wizja jest wstępem do zapowiedzi zbawienia w w. 13, tak i u Deutero-Izajasza „zbawienie” wiąże się z okazaniem „chwały” przez Jahwe (Iz 46, 13). Owa „chwała”³⁰, to objawienie się władzy królewskiej Jahwe, jak wynika z Iz 60, 1—3. 19 n.; 62, 1; 66, 18³¹. Jako przymiot Boży (nie w znaczeniu zewnętrznego przejawu tego przymiotu, bo wtedy kabhodh jest jakąś szczególną jasnością) „chwała” łączy się z potęgą i świętością, skierowanymi ku założeniu królestwa Bożego na ziemi.

²⁸ Iz 2, 2ns; 11, 9; Jr 31, 31—37; Dn 2, 31—45; 7, 2—18; Iz 42, 1—6; 49, 6; 53, 10; Ps 2, 8; 22, 28ns; 72, 7—11 itd.

²⁹ Por. Pe b, *Królestwo Boże, art. cyt. Mesjanizm*, t. 2, 82—89; Mesjasz, tamże 89—91 (A. Jankowski), z bibl. do r. 1956.

³⁰ H. Haag, *Dizionario biblico*, autoryz. przekł. włoki, 470.

³¹ Por. też Iz 2, 2ns; 4, 2; Mich 4, 1n.; Hab 2, 4; Ps 97, 6.

Nadejście „królowania Jahwe” suponuje usunięcie przeszkód politycznych i moralnych, czyli zwycięstw Jahwe nad wrogami zewnętrznymi i wewnętrznymi.

a) Zwycięstwo nad wrogami zewnętrznymi. Na skutek przymierza i teokracji życie polityczne Izraela ściśle związane zostało z religijnym, zatem i wrogowie polityczni potraktowani bywali jako wrogowie Boga. Symbolem najbardziej zawziętych nieprzyjaciół narodu wybranego stał się u proroków (i w Psalmach) Edom. Zapowiedzi pokonania i zniszczenia Edomu³² można traktować jako metaforę zbawienia, skoro całe to wydarzenie umieszczane bywa w scenerii mesjańsko-eschatologicznej³³.

Obok Edomu, jako symbol wrogów, których Jahwe pokona przez Izraela, pojawia się *Gog z kraju Magog, książę Roś, Mešek i Tubal* (Ez 38, 2 n.; 14, 16—18; 39, 1. 11. 15).³⁴ Gog nie jest postacią historyczną, lecz symbolem, jako król północy, gdzie mieszkają straszliwi Scytowie (por. co mówi Jr 4—6 i Sf 1 o groźnym nieprzyjacielu o północy).

Dalszym symbolem wrogów, których Bóg zniszczy w ostatecznym zwycięstwie zbawionych, jest drugi obok Edomu zastarały przeciwnik Izraela, Moab³⁵. Iz 25, 10—12 w opisie uczy

³² Dane historyczne o Edomitach, por. Peb, *Edomici*, t. 1, 304ns, (L. Piotrowicz). Teksty biblijne: Iz 34, 5—17; 63, 1—67; Jr 59, 7—22; Ez 25, 12ns; 35; Abd ww. 6—21; Ps 137, 7 itd.

³³ Por. M. Haller, *Edom nel giudizio dei profeti*, ZAW 41 (1925) 109—117; Historia tej niechęci do Edomitów sięga wędrówki do Palestyny (Lb 20, 14—21; Sdz 11, 17), walk i pacyfikacji kraju Edom za czasów królewskich (2 Sm 8, 13n.; 1 Krl 11, 14—17; 2 Krl 8, 20; 14, 7). Edomici nie zostali dłużni, gdy nadarzała się okazja do zemsty (2 Krl 24, 2; Abd 11), aż osłabieni przez Arabów (Mal 1, 1—4) i pokonani przez Hasmoneuszów (1 Mch 5, 65; 2 Mch 10, 16; Jan Hirkan w r. 126 zdobył Idumęę) musieli wreszcie przyłączyć się do Żydów.

³⁴ Por. Peb, *Gog i Magog*, t. 1, 427n. (A. Jankowski), bibl. do 1957 r. Mešek jest kraina na połudn.-wschód od M. Czarnego, a Tubal oznacza Kapadocję. W N. T. pojawiają się imiona Gog i Magog w Obj 20, 8, ale oba na oznaczenie nazw krajów, z których w czasach ostatecznych szatan zbierze wojska przeciwko Bogu.

³⁵ Por. Peb, *Moab*, t. 2, 103n. (L. Piotrowicz). Z dziejów nienawiści przypomnieć wypada radę Balaama daną kobietom moabskim, by skłaniały Izraelitów do bałwochwalstwa, oraz interwencję Pinhasa (Fineesa), przez którą zasłużył sobie na zapewnienie godności kapłańskiej dla swego rodu (Lb 25, 7—15).

zbawionych na Syjonie odmalował też zwycięstwo nad Moabem, przedstawiając go w postaci człowieka tonącego w gnojówce, który usiłuje się ratować pływaniem, ale jego wysiłki zostają udaremnione przez zwycięzcę. Kontekst poprzedzający ten obraz opiewa radość zbawionych ze zwycięstwa Bożego także nad śmiercią i złem fizycznym.

U Zachariasza wrogie siły, które zostaną zwyciężone, to Jawan (Grecy) w Zach 9, 13—16 lub „wszystkie narody okoliczne” zgromadzone przeciw Jerozolimie i skazane na ostateczną klęskę (Zach 12, 2—10; 14, 1—6. 12—15).

(b) Zwycięstwo nad wrogami wewnętrznymi. Z ideą założenia królestwa Bożego na ziemi w wyniku zwycięstwa łączy się też potrzeba zwyciężenia zła moralnego przez zaprowadzenie sprawiedliwości, która jest w Biblii synonimem zbawienia (Rdz 15, 1—7 w porównaniu z Rzym 4, 9—12).³⁶ Ze zbawieniem poprzez sprawiedliwość łączy się też „sąd” (mišpat) (por. Jr 23, 5 n.). Określenie „Jahwe jest naszą sprawiedliwością” znaczy tyle co „Jahwe jest naszym zbawieniem”, a jedno i drugie wiąże się z Jego królowaniem, bo jako władca będzie zaprowadzał „sprawiedliwość” i „sąd”.

„Sprawiedliwość” stanowi również imię własne tego, co ma zaprowadzić królowanie Jahwe w czasach eschatologicznych (Jr 33, 14 nn.: *latorośl sprawiedliwa*, Iz 45, 8: *sprawiedliwość, zbawienie i usprawiedliwienie = sedeq, ješa^c, s^edaqah*)³⁷. Określenie „sprawiedliwość wieczna” (*sedeq ʿolamim*) oznacza być może konkretną jednostkę w Dn 9, 24, gdzie z liczby 70 i określenia „sprawiedliwość wieczna” można dojść do wniosku, że chodzi o zapowiedź zbawienia eschatologicznego. Świątynia, o której „namaszczeniu” czyli poświęceniu wzmiankuje tekst, ma podobnie jak u Ez 40, 1—48, 35 znaczenie obrazu królestwa Bożego, zatem jej „namaszczenie”, to nadejście tego królestwa przy końcu świata³⁸. Charakter eschatologiczno-mesjański posiada ponadto oczyszczenie

³⁶ Por. Cz. Jakubiec, *dz. cyt.* 58, 70.

³⁷ W Vg te wiersze, odnoszone nie tylko do wybawienia dokonanego przez Cyrusa, ale i do ostatecznego wykończenia dzieła zbawienia, zamiast pojęć oderwanych zawierają określenia jednstkowe „sprawiedliwy” i „zbawiciel”. Co do tytułu Bożego „sprawiedliwość” por. W. Niemczyk, *dz. cyt.*, 60ns, 102ns.

³⁸ Por. Cz. Jakubiec, *dz. cyt.* 135.

świątyni w Dn 9, 4 i postać „Syna człowieczego” przybywającego w obłokach niebieskich, by otrzymać od Starożytnego władzę (šoltan) i cześć (wiqar) i królestwo (umalkhu) niezniszczalne (Dn 7, 13 n.)³⁹. Z porównania Dn 7, 13 n. z 7, 17 n. wydaje się, że takie samo królestwo mają otrzymać „święci Najwyższego” (qaddišej ‘eljonin), stąd rodzi się przypuszczenie, że ów „Syn człowieczy” (bar ‘e-naš) reprezentuje owo „królestwo świętych”, aczkolwiek trzeba zwrócić uwagę, że np. w księdze Henocha (52, 4) „Syn człowieczy” wyraźnie określony został jako Mesjasz⁴⁰. Jeśli ponadto zapowiedź zmartwychwstania „zapisanych w księdze” (Dn 12, 1—3) jest komentarzem do wizji o „Synu człowieczym”⁴¹, ta wizja byłaby tedy uzupełnieniem wizji z Dn 7, 13—14 a zarazem przedstawieniem eschatologicznego przyjścia „Syna człowieczego”.

O łączności między „sprawiedliwością” a „zbawieniem” świadczą też apoteoza Tory w epoce zbawienia (Iz 42, 21; 51, 4 n.). U Iz 45, 8 „zbawienie” przyrównane jest do roślinności wydanej przez ziemię użyźnioną deszczem, przy czym „sprawiedliwość” wszędzie razem ze „zbawieniem”. Termin „sprawiedliwość” w odniesieniu do Boga oznacza przychyłość, życzliwość, miłosierdzie wobec ludzi, a to jest podstawą zbawienia ludzi. Dlatego Jahwe nazywa się „Bogiem sprawiedliwym” i (czyli) „Zbawicielem” (*‘el saddiq umoši^{ac}*) w Iz 45, 21.

W czasie odbudowy kraju po niewoli babilońskiej idea „zbawienia” przechodziła kryzys, bowiem okazało się, że powrót nie był tak cudowny, jak go opisywał Jeremiasz lub Deutero-Izajasz, a w kraju czekały rozliczne trudności polityczne, religijne i moralne⁴². Zachariasz usiłował utrzymywać żywe oczekiwanie na bliskie już zbawienie (Zach. 8, 7—13). Jednak z upływem czasu pogłębiało się powątpiewanie w przepowiednie proroków (Iz 59, 1). Wtedy prorocy wyjaśniali, że opóźnienie zbawienia jest skutkiem grzechów narodu (Iz 59, 2—14), co sprzyjało rozwojowi tematu o „dniu Jahwe” jako dniu kary (Iz 59, 15—20; 63, 1—6), kiedy to grzesznicy będą unicestwieni, a ci, co się nawrócą, znajdą zba-

³⁹ Por. Pe b, *Syn Człowieczy*, t. 2, 561—565 (A. Jankowski) z bibliogr. do r. 1960; W. Eichrodt, *Theologie d. A. Test.*, wyd. 5, t. 1, 331n., uw. 96.

⁴⁰ Por. Cz. Jakubiec, *dz. cyt.* 141.

⁴¹ Por. Cz. Jakubiec, *dz. cyt.* 137.

⁴² Por. A. Jankowski, *Myśl Boża o Kościele*, art. cyt. 7 ns.

wienie (Iz 59, 20). Apokalipsa Izajasza dorzuci tu nowy motyw: zniszczenie śmierci (Iz 25, 9), przyobiecane zresztą ubocznie w Iz 45, 17; 51, 6—8.

„Dzień Jahwe” — u proroków wcześniejszych i w czasach niewoli wspomniany jako dzień wybawienia Żydów spod jarzma pogańskiego i dzień kary na pogan, po niewoli nabrał charakteru bardziej eschatologicznego a zarazem i moralnego: Amos (5, 18) zapowiada go jako dzień klęski, podczas gdy oczekiwano w nim triumfu. U Sofoniasza ma to być dzień oczyszczenia Judy i Jerozolimy od bałwochwalstwa i niesprawiedliwości: ofiarą, która wtedy będzie zabita wobec sproszonych gości, ma być sam Juda (Sf 1, 7). Tenże prorok przyrównuje „dzień Jehwe” do napadu nieprzyjaciół na miasto nieprzygotowane do obrony (Sf 1, 14 nn.).

Joel przez obraz „dnia Jahwe” zapowiada zarówno karę Bożą za grzechy Judejczyków, jak i zmiłowanie Boże dla nawróconych przez karę. Biorąc porównanie z plagi szarańczy, opisuje najazd nieprzyjaciół jako pierwszy groźny dzień Jahwe (Jl 2, 10). „Dzień Jahwe” powiązał on ze zbawieniem w czasach ostatecznych w znanym tekście o wylaniu ducha prorockiego na wszystkich, nawet na niewolników (Jl 2, 30—32).

Czasów ostatecznych i mesjańskich dotyczą także teksty u proroka Malachiasza: zapowiedź przyjścia „Wysłannika Przymierza (mal'akh habb'erith) w Mal 3, 2, oraz opis dnia sądu (po prostu hajjom) poprzedzonego działalnością przygotowawczą proroka Eliasza (w LXX: Eliasza Tesbity — Mal 3, 19—24, wg LXX: 4, 1—6).

„Dzień Jahwe” zatem będzie dniem sądu i kary dla przekraczających Torę, a dniem triumfu i zbawienia dla wiernych Izraelitów. W jego opisie odnajdujemy wyraźne rysy wielkiego zwycięstwa (np. podeptanie wrogów w Mal 3, 19—24). W szeregu tekstów odmalowany bywa przy użyciu straszliwych obrazów zapożyczonych z klęsk elementarnych i zaburzeń astronomicznych. Dzień ów ma być groźny dla wrogów narodu wybranego, a więc dla Babilończyków (Iz 13, 6. 9 — dzień okrutny, pełen gniewu i szału, dzień zniszczenia Babilonu), Edomitów (Iz 34, 8 — dzień pomsty: *jom naqam la Jahwe*) czy Egipcjan (Jr 46, 10, — dzień pomsty: *jom n'eqamah*; 46, 21 — dzień zniszczenia: *jom'edam*; Ez 30, 2. 3 — dzień obłoku: *jom 'anan*). Ponieważ wyniszczenie wrogów stanowić będzie dla Żydów dzień radości i triumfu, sąd

u Iz 30, 26 będzie to „dzień światła i uzdrowienia” Izraela, „dzień zbawienia” (*jom j^ešu^{ac}* — Iz 49, 8); ten dzień pomsty (Iz 61, 2) będzie dniem pociechy dla wygnańców. Takie ujęcie „dnia Jahwe” upodabnia go do metafory zwycięstwa nad Edomem, Gogiem, Moabem czy Jawanem.

Przy ujęciu dnia Jahwe jako oczyszczenie moralne narodu (Iz 2, 10—12 nn. lub Jr 4, 23 n.) terminologia pozostaje ta sama: „dzień zabijania, deptania i płaczu” (Iz 22, 5), „dzień trwogi” (Ez 7, 7), „dzień nawiedzenia” (Iz 10, 3) lub „dni nawiedzenia i odpłaty” (Oz 9, 7). W tym ujęciu dla sprawiedliwych będzie to również dzień zwycięstwa idei dobra i wierności, zwycięstwa Boga i jego królowania.⁴³

Powstać jednak może pytanie, czy metafora „dnia Jahwe” jako dnia sądu może być uważane za metaforę zbawczą, skoro w idei sądu zawiera się i ocalenie i potępienie: jedna strona jest bowiem uwalnian, druga — skazywana. Można jednak uznać „dzień Jehwe” za metaforę zbawczą właśnie pod kątem zwycięstwa Boga i planów Bożych nad złem. Autorzy biblijni, wychodząc od konkretnych obrazów klęski, jaka spada na naród, przedstawiają „dzień Jahwe” w perspektywie mesjańsko-eschatologicznej i wtedy ukazuje się on jako jeden z momentów wypełniania się, zbawczego planu Bożego⁴⁴.

Zwycięstwo nad śmiercią.⁴⁵ Do pełni obrazu zwycięstwa Bożego i zaprowadzenia Bożego królowania należy jeszcze zwyciężenie ostatniego i najgroźniejszego wroga, to jest śmierci⁴⁶. Zwycięstwo nad śmiercią znajduje swój wyraz w wierze w zmartwychwstanie. O ile się pojmuje zmartwychwstanie w sensie fizycznym, stanowi ono obraz zmartwychwstania narodowego i zmartwych-

⁴³ Por. A. Jankowski, *Mysł Boża o Kościele*, art. cyt. 8, gdzie zwraca uwagę na związek „dnia Jahwe” z wyprowadzeniem z Egiptu, jako symetryczny do niego. Por. też na temat „dnia Jahwe” P. Grelot, *Sens chrétien*, dz. cyt. 347—352 oraz 336ns, 367n.

⁴⁴ Por. Jr 30, 7ns: chociaż okres niewoli jest według proroka „wielkim dniem ucisku”, czyli dniem wielkiego ucisku, to jednak zaraz przedstawia on inny dzień, w którym Jahwe wybawi Izraela i wzbudzi swe panowanie pod berłem nowego Dawida.

⁴⁵ Por. Peb, *Zmartwychwstanie*, t. 2, 688—701 (L. Stefaniak).

⁴⁶ O tym zwycięstwie w czasie paruzji zob. w 1 Kor 15, 54, jako ostatni i decydujący akt w planie Bożym.

wstania duchowego przez powrót do „Boga przymierza” przez zachowywanie Tory — „źródła życia” duchowego. W tekstach Iz 26, 13—21 i Ez 37, 1—14 odkryć się da aż trzy płaszczyzny: obraz zmartwychwstania fizycznego, zmartwychwstanie duchowe i metafora zmartwychwstania narodu — idąc w porządku logicznym, bo chronologicznie sytuacja przedstawia się odwrotnie: powrót „reszty” z Babilonu, odrodzenie duchowe Izraela w ramach odkupienia mesjańskiego i wreszcie zmartwychwstanie ciał.

W modlitwie z apokalipsy Izajasza (Iz 26, 13—21) widzimy ścisły związek królowania Jahwe ze zwycięstwem nad grzechem i nad śmiercią: w mesjańskiej przyszłości najpierw nastanie królestwo mesjańskie, które ma sięgać do krańców ziemi, i w którym odrodzony Izrael pokona grzech, a potem przy końcu dni zostanie zniszczona śmierć, wyjdą z ziemi umarli sprawiedliwi i nastanie era wiecznego życia w szczęśliwości duszy i ciała. Różnica w ujęciu tematu zmartwychwstania w obu powyższych tekstach jest ta, że u Ezechiela zmartwychwstanie ciał, zachowując swój sens realny, jest równocześnie obrazem odrodzenia duchowego: najpierw podano obraz, potem jego wyjaśnienie. U Izajasza natomiast idea zmartwychwstania ciał pod działaniem świetlistej rosy mimo, że pozostaje związana z odrodzeniem duchowym, nie stanowi obrazu, który byłby potem wyjaśniany, lecz pozostaje przy przy sensie realnym⁴⁷.

W Iz 25, 9 zapowiedź zniszczenia śmierci i usunięcia cierpień w dniu zbawienia umieszczona została pomiędzy dwoma sugestywnymi obrazami: obrazem obfitej ucztę zbawionych na Syjonie i kontrastowym do niego obrazem tragicznego losu wrogów (Moabu), przyrównanych, jak wyżej było wspomniane, do człowieka tonącego w *kloace*, któremu zwycięzca (Jahwe) nie pozwala wypłynąć, by się ocalić. To zestawienie daje pełną ilustrację zwycięstwa jako metafory zbawczej, z jego podwójnym aspektem: strona negatywna — pokonanie wroga (usunięcie zła fizycznego i moralnego), oraz strona pozytywna zbawienia — radość uczujących na Syjonie pod panowaniem Boga.

Warszawa

J. W. ROSŁON

⁴⁷ Por. K. Borowicz, *Resurrectio prima — resurrectio secunda*, RBL 16 (1963) 235—251.

S u m m a r i u m

DE METAPHORIS SALUTIS IN V. TESTAMENTO ET IMPRIMIS
DE METAPHORA VICTORIAE EIUSQUE PROPINQUIS

Proprium linguae Scripturae S. est quod multis imaginibus utatur. Quapropter sensus alicuius dicti bene enucleari potest, si diversae metaphoricæ locutiones comparationesque quibus hagiographi uti solent accurate perscrutentur. Una tamen notionum indubitantur fundamentalium in Scriptura S. dici potest notio salutis. Ut autem id quod nunc „salus” vocatur quid tum significabat clarius intellegi possit, necesse est congeremus explanemusque diversas metaphoras quae cum illa notione nexum habere videantur.

Auctor duas series in permultis metaphoris distinguit utrique earum tennas adiudicat quae sunt: victoria-haereditas-pax ex una parte et lux-aqua-vita ex altera. His metaphoris ceterae omnes si quae sint faciliter adiungi possunt.

In praesenti dissertatiuncula dicitur de metaphoris quae generaliter „victoriae” voce amplectuntur. Notari potest iam in ipsa terminologia salutis in lingua hebraea et latina praeprimis (minori gradu iam in vocabulis graecis) quaedam dari, quae liberationem, salutem de manu hosti et quodam sensu etiam victoriam militarem alludant. Antiquiores textus hebraici, qui de salute populi Israel a Jahve patrata dicunt, victoriam in hostibus reportatam, sive in exitu de Aegypto, sive in Madianitarum turmarum expulsionem, sive etiam in liberationem Judaeorum ab iugo Philistaeo celebrant.

Haec victoriae metaphora duplicem nobis praebet aspectum quorum uterque separatim tractari debet: 1° ab inimicis liberatio quae simpliciter „salvatio” vel „redemptio” dicitur, et 2° definitiva hostium potentiae humiliatio, qua plenum et universale imperium divinum initiatur. Ad inducendum regnum Jahve referuntur metaphorae „iudicii divini”, „diei Jahve” necnon ipsius „regni Jahve” uti patet.

Victoria in suo effectu magis negativo scilicet in hostium excusatione conspicitur in Scripturis praeprimis in illa „magna salute” quae nil aliud fuit quam eductio Israel de servitute Aegyptiaca. Ad huius educationis exemplar dehinc in libris propheticis repraesentabatur reductio populi electi de exilio babylonico. Haec ultima caractere symbolico signabatur cum ex una parte uti remissio culpae nationali et ablutio a pollutione legali concepta esse, tæx altera autem parte cum idea messianica, repraesentata in figura cuiusdam Servi Jahve dolentis et morientis morte expiatiiva pro peccatis populi, coniuncta esset.

Victoria in effectu positivo infert foundationem regni seu imperii divini hostibus definitive et semel pro semper devictis, cui victoriae duplex facies adest, politica nempe et moralis. Imprimis regni divini inauguratio amotionem omnium obstaculorum praesupponit quae exteriores esse possunt, uti ipsi inimici populi electi religionisque purae, necnon interiores, circumstantiae scilicet in ipso sinu populi electi incrementum ideae religiosae

difficiliorem reddentes, puta infidelitas in foedere observando, malum morale necnon infestissimus Dei hostis, quae est mors. Jahve victoria reportanda est de hostibus tum internis tum externis, ut pacifice regnare possit. super populum sibi adhaerentem et subditum.

Exstant quidam inimici qui in libris Sacris typum omnium virium hostilium repraesentant, nempe olim Edom et Gog de terra Magog (postea qui Gog et Magog dicitur), temporibus recentioribus autem Graeci (Javan) adhuc et Romani (Kittim). Textus qui victoriam super Edom et Gog de Magog celebrant hic prae alii laudandi sunt.

Victoria boni super malum exprimitur in instauratione „justitiae” et in „iudicio divino” quod in quodam „die Jahve” instituatur. „Dies Jahve” simul ac „iudicium” metaphorae sunt salutis in quantum victoriam Dei divinorumque consiliorum super peccatum et cuiusque generis malum exprimunt.

Ad plene imaginem victoriae Dei reddendam desideratur adhuc destructio mortis quae est ultimus et ferocissimus salutis inimicus. Qua de causa etiam resurrectio corporalis seu resuscitatio mortuorum hic sane metaphora salutis ex genere „victoriae” habetur.