

# Józef Wiesław Rosłon

---

## Zbawienie - życie w Starym Testamencie w świetle metafor zbawczych : III : metafora pokoju i pokrewne jej metafory

---

Collectanea Theologica 37/2, 49-66

---

1967

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](http://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

### III.

#### METAFORA POKOJU I POKREWNE JEJ METAFORY

Wśród biblijnych metafor zbawczych bogactwem treści wyróżnia się metafora *pokoju*, w której można wyróżnić trzy główne aspekty: 1 wolność od trwogi i wrogów zewnętrznych, 2 dobrobyt i obfitość wszelkich dóbr doczesnych, oraz 3 radosny odpoczynek.

Hebrajski rzeczownik *šalom* często spotykany zwłaszcza u proroków i w psalmach (por. Jr 8,11.15; 14,19; 16,5; Ez 7,25; Ps 119,165; 120,6 n; 125,5; 128,6 itd.) bywa tłumaczony na język grecki w LXX przez *eiréne* (pokój), dlatego też Wulgata ma „pax”, a nowożytnie tłumaczenia oddają go przez odpowiedniki naszego „pokoju”. Jednak zdarzają się w LXX miejsca, gdzie *šalom* bywa oddawane jako *sotería* — „zbawienie” (por. Rdz 26,31; 28,21; 44,17; Lb 6,14). Podobnie i złożone z tego terminu wyrażenie *‘oloth šelamim* (zazwyczaj w l. mn.), oznaczające pewien rodzaj ofiar (ofiary pojednania), oddano w LXX jako *thysía soteriou* (Wj 24,5; Kpł 17, 5—7; Joz 8,31; 22,23.27; Sdz 20,26; 1 Sm 11,15; 13,9; 2 Sm 24,25; 1 Krn 16,1.2; 21,26; 2 Krn 7,7; 29,31.35; 30,22; 31,2; 33,16). Nasze pojęcie „pokoju” posiada treść uboższą niż hebrajskie *šalom*<sup>1</sup>, przy którym chodzi nie tylko o spokój ze strony nieprzyjaciół, ale ponadto o dobrobyt, zabezpieczenie mieszkania i środków utrzymania, długowieczność, płodność, szczególne błogosławieństwo Jahwe itp., jak wynika z zestawienia szeregu tekstów z tym terminem. Przy tak

<sup>1</sup> Por. W. Niemczyk, *Idea zbawienia i odkupienia w religii Starego Testamentu*, Warszawa 1936, 19 n.

bogatej treści pojęcie „pokoju” nadaje się znakomicie, by stanowić metaforę szczęśliwego stanu narodu w „nowej Jerozolimie”. Tłumacze LXX nie bez kozery przekładali *šalom* przez *soteria* — „zbawienie”, bowiem „pokój” w znaczeniu moralnym jest synonimem „zbawienia” i oba pojęcia występują obok siebie (np. w Iz 52,7) a jeszcze częściej wiążą się ze sobą pośrednio poprzez pojęcie „sprawiedliwości” (por. Ps 72,3.7; 85,11), które jest synonimem „zbawienia”, a znaczy mniej więcej tyle, co zachowywanie Prawa, czyli pobożność. Dlatego „pokojem” cieszą się sprawiedliwi, wybrani, „miłujący Prawo”, „ubodzy” i „bojący się Boga” (Ps 4,9; 37,11; 119,165; Przp 3,2; 13,13; Syr 1, 21; a także w j. greckim Mdr 3,3.9)<sup>2</sup>, natomiast nie posiadają „pokoju” ludzie grzeszni i bezbożni (Ez 7,25; Iz 48,22; 57,21; Lm 3,17; Ps 14,3). Skoro utrata łączności z Bogiem jest pozbawieniem się „pokoju”, tym samym uwypukla się związek między bliskością z Bogiem a „pokojem”, a przez to i związek „pokoju” ze „zbawieniem”. Tym bardziej, że Bóg sam mieszka w „pokoju” (Ps 76,3), przeto kto jest w łączności z Bogiem, posiada udział w tym „pokoju” (Sdz 8,34; Ps 4,9) także i po śmierci (Syr 44,14). Wiele wypowiedzi biblijnych przedstawia „pokój” jako dar Boży (Kpł 26,6; Iz 26,12; Jr 16,5; 29,11; Iz 57,19; 60,17; 66,12; Ps 29,11; 76,3; 147,14; Syr 50,25), który w wybitnym stopniu będzie dany w czasach panowania mesjańskiego (Iz 9,7) tak, że nawet Mesjasz otrzymał tytuł „księcia pokoju” (Iz 9,6) lub po prostu „Pokój” (Mich 5,5).

### 1. Wolność od trwogi i wrogów zewnętrznych

Przede wszystkim „pokój” jest przeciwieństwem wojny, walki. Bywa następstwem pokonania wroga, więc jako metafora zbawcza może być uważany za dopełnienie ~~metafory~~ „zwycięstwą”. „Wojny Jahwe” czyli o sprawę Bożą toczone, zakończą się kiedyś ostatecznie zwycięstwem odniesionym bądź to osobiście przez Jahwe, bądź przez Jego Pomazańca czyli Mesjasza (Iz 9,2-4; Ez 38-39; Iz 54,13-15; 63,1-6; 26,1-6; por. Ps 2,1-4; 110,2.5-7). Wtedy nastanie ów pożądaný pokój eschatologiczny (Iz 2,4; 9,6; 60,17; 66,12; Zach 9,10; por. Ps 72,1)<sup>3</sup>, polegający m. in. na powszechnym roz-

<sup>2</sup> W tekście Mdr 3, 3.9 „pokój” znaczy najwyraźniej tyle co „zbawienie”, bowiem posiadanie „pokoju” orzeka się o zmarłych, którzy znajdują się już u Boga.

<sup>3</sup> Zob. P. Grelot, *Sens chrétien de l'Ancien Testament*, Tournai 1962, 373; R. Tournay, *Le Psaume 110*, RB 1960, 5-41.

brojeniu i odwróceniu się narodów od wojny, przy czym Jerozolima stanie się ośrodkiem Prawa dla wszystkich narodów: „On (Mesjasz) będzie rozsądzał narody i będzie wydawał prawa wielu narodom. Przekują swe miecze na lemieszce, a włócznie swe na sierpy. Naród nie będzie podnosił miecza przeciw narodowi, nie będą już przygotowywać się do wojny” (Iz 2,4). Niemal w identycznym opisie Micheasz (4,3n.) podkreśla jeszcze spokój i bezpieczeństwo obywateli: „...I będzie siedział każdy pod swoim winnym krzewem i pod swym figowcem, a nikt nie będzie go straszyl”.<sup>4</sup>

Owa atmosfera bezpieczeństwa od wrogów i spokojnego bytowania spotęgowana jest przez opisy, w których i sama przyroda zdaje się zatracać cechy drapieżności i wrogości. Do czasów, kiedy wyrośnie „gałązka z pnia Jessego”, czyli z rodu Dawida, odnosi się klasyczny tego rodzaju tekst z Iz 11,6-9, powtórzony w skrócie przez Iz 65,25. Ezechiel podobną atmosferę łagodności wiąże z nowym przymierzem, jakie Jahwe zawrzeć ma ze Swym ludem (Ez 34,25): „I uczynią z nimi przymierze, przymierze pokoju (*b'erith šalom*) i sprawię, że nie będzie złych zwierząt na ziemi a ci, którzy mieszkają na pustkowiu, bezpiecznie spać będą w lasach”.

Zbierając to, co dotychczas było powiedziane o „pokoju”, widzimy, że jako metafora zbawcza jest on związany 1° ze sprawiedliwością, 2° z czasami mesjańskimi (eschatologicznymi), 3° z odnową Izraela, oraz 4° z obiecany, zwłaszcza przez proroków, nowym przymierzem.

## 2. Dobrobyt i obfitość dóbr materialnych

Dalszy ciąg tekstu na temat nowego przymierza z Iz 65,19—24 traktuje o drugim znaczeniu „pokoju”, jako o dobrobycie, długo-wieczności i obfitości dóbr materialnych. Do radości ludzi, wyrażającej się w budowaniu domu, zbieraniu owoców pracy na roli i przekazywaniu życia potomstwu, przyczynia się jeszcze szczególnie bujna vegetacja przyrody. Przedstawia ją w opisie powrotu wygnańców z Babilonu Iz 55,12 n.: „Tak, w radości wyjdziecie, w pokoju będziecie doprowadzeni. Góry i pagórki będą radować

---

<sup>4</sup> Podobne obrazy spokojnego bytowania napotykamy też w 1 Krl 4, 25 (dobrobyt za czasów Salomona) i w 2 Krl 18, 31 n. (miraże roztaczane przez Sancheryba mieszkańcom Jerozolimy, jeśli się poddadzą i zostaną przeprowadzeni do Asyrii).

się przed wami, każde drzewo polne klaskać będzie w ręce. Zamiast cierni wyrosną cyprysy, w miejsce pokrzywy wyrosną mirty; to będzie ku chwale Jahwe jako znak wieczny, który nie zagnie”. Intensywne nasilenie „pokoju” pozwala hagiografom przyrównać go do rzeki lub do potoku: „Tak bowiem mówi Jahwe: Oto ja obrócę na nią (na Jerozolimę) jak rzekę pokój, jak potok wezbrany — bogactwo narodów...” (Iz 66,12). Dla opisanie radości wybawionych z niewoli i korzystających z „pokoju” uciekają się oni do porównań zaczerpniętych z bujnie wegetującego świata roślinnego: „...wasze kości będą jędrne jak trawa...” (lub: „rozrosną się jak murawa” wg BT, w hebr.: *we<sup>c</sup>asmotekhem kaddeše 'thiprachnah*) (Iz 66,14). Siłę życiową przyrównuje się do siły wegetacyjnej roślin w Iz 61,3.11, a wybawionych w Syjonie nazywa prorok „dębami sprawiedliwości”, „szkólką Jahwe dla wślawienia Go” (Iz 61,3). „Sprawiedliwość”, jako synonim zbawienia, wiąże się z obrazem roślin i drzew wspaniałych w erze pokoju: „Albowiem jak ziemia wydaje swoje plony, jak ogród rozplenia zasiewy, tak Jahwe sprawi, że się rozpleni sprawiedliwość i chwała wobec wszystkich narodów” (Iz 61,11). Obfitość roślinności z czasami zbawienia i pokoju łączyli w przedstawionych przez siebie wizjach prorocy Ezechiel (Ez 34,25-31; 47,12), Ozeasz (Oz 14,5-9) czy Joel (Jl 4,18 w Wulg. 3,18). Ich opisy ery „pokoju” stanowią swoisty nawrót do opisu czasów rajskich z księgi Rodzaju. Reminiscencje ogrodu w Edenie są bardzo żywe zwłaszcza u Ezechiela (por. 47,12). Atmosfera raju z jego obfitością wody i roślin służy jako obraz dla przedstawienia idei pokoju i zbawienia, zwłaszcza zbawienia mesjańskiego. Nawet i naród izraelski w czasach zbawienia będzie przypominał wspaniałą roślinę: „...Będę dla Izraela rosą, a on będzie kwitnął jak lilia, rozłoży swoje korzenie jak topola, a jego pędy się pomnożą; będzie posiadał piękność oliwki a zapach Libanu. Wrócą się, by usiąść w jego cieniu i sprawią, że pięknie wyrośnie pszenica; będą mieli bujne winnice, cieszące się sławą, jak wino libańskie”. Wreszcie i sam Jahwe, dający innym siłę życiową, przyrównany został w tym samym tekście do wiecznie zielonego drzewa: „...Ja jestem jak cyprys zawsze zielony, dzięki mnie masz swój owoc” (Oz 14,5-9).

Zatem stan zwany „pokojem” mieści w sobie obfitość wody, wegetacji i plonów, a obraz „ogrodu Bożego” czy „raju” przywołać chętnie na pamięć, aby odmalować ów błogi stan bytowania, oczekujący kiedyś pobożnych i zachowujących Prawo Izraelitów.

### 3. Radosny odpoczynek

Terminem technicznym dla „pokoju” jako ostatecznego i trwałego odpoczynku nie jest już określenie *šlalom*, ale raczej rzeczownik *m<sup>e</sup>nuchah* — „osadzenie”, „osiedlenie”, ale też „odpoczynek”, „bezpieczeństwo”, od *nuach* (por. Wj 33,14; Pwt 12,10; Joz 1,13; 21,42; 23,1; Iz 14,1; 63,14; Ez 37, 14)<sup>5</sup>. Pokój jako „odpoczynek” miał swój wyraz liturgiczny w instytucji szabatu i w obchodach świątecznych. W księdze Rodzaju (2,1-3) szabat został przedstawiony jako odpoczynek Boga od dzieła stwórczego, zatem świętowanie szabatu jest naśladowaniem Stwórcy. Ale w księdze Wyjścia szabat wiąże się z uwolnieniem Izraela z niewoli egipskiej (Wj 12,25-27), a w późniejszym judaizmie miał przypominać także zawarcie przymierza synajskiego. W ten sposób w symbolice szabatu zeszyły się najważniejsze dzieła planu zbawczego.<sup>6</sup> Ponadto miał on być obrazem i figurą odpoczynku człowieka za czasów „nowego stworzenia”, czyli za czasów mesjańskich (por. Hb 4,9)<sup>7</sup>.

Nie jest wykluczone, że kult izraelski przekształcił elementy zapożyczone z kultu swych sąsiadów w duchu historii zbawienia<sup>8</sup>. Chociaż cykl świąt izraelskich miał nawet za pierwotne podłoże

<sup>5</sup> Św. Paweł w związku z Ps 95 powie, że jeszcze inna *katápausis* czeka naród wybrany. Ten nowy odpoczynek określa jako nowy *sabbatismós*, czyli odpoczynek sobotni, do którego Jezus już doszedł, a Jego wierni mają obowiązek za Nim zdążyć (Hebr 4, 8—10).

<sup>6</sup> Stąd u św. Pawła *sabbatismós* jest określeniem ostatecznego dokonania zbawienia w Kościele Chrystusowym. Co do chrześcijańskiej motywacji szabatu, zob. R. De Vaux, *Les institutions de l'Ancien Testament*, t. 2, 378—380. Chrześcijańską interpretację świąt żydowskich przedstawia T. Maertens, *C'est fête en l'honneur de Yahvé*, Bruges—Paris 1961. S. Mowinckel (*Psalmenstudien II*, 1961; *Zum israelitischen Neujahr und zur Deutung der Thronbesteigungspsalmen*, 1952) wysunął twierdzenie, że pamiątka dzieła stworzenia wiązała się także z obchodem Nowego Roku — Święta wstąpienia na tron Jahwe-Króla (co do święta Nowego Roku u Żydów, zob. H. Cazelles, *Nouvel-An*, w: SDB, t. 6, kol. 620—645, oraz R. De Vaux, *Les institutions*, t. 2, 407—409). Nie ma jednak wystarczających danych, by odtworzyć rytuał takiego święta, a tym bardziej łączyć z nim jakieś konkretne teksty biblijne. Tezę Mowinckela poddał krytyce N. H. Snaith (*The Jewish New Year Festival*, London 1947).

Kierunek badawczy zwracający większą uwagę na historyczny charakter świąt izraelskich reprezentuje w swych dziełach H. J. Kraus: *Die Königsherrschaft Gottes im Alten Testament*, Tübingen 1951; *Psalmen*, Neukirchen 1958—1960.

<sup>7</sup> Co to typologii szabatu w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, zob. Origenes, *Hom. in Num.* 23, 4; Augustinus, *De civitate Dei* 22, 30, 4—5 (PL 41, 803—804); *De Genesi ad litteram*, 6, 25—29 (PL 34, 306—307); por. J. Daniélou, *Bible et liturgie*, 303—328.

<sup>8</sup> P. Grelot, *Sens chrétien de l'Ancien Testament*, dz. cyt., 293.

święta pasterskie i rolnicze związane z porami roku, to jednak do ksiąg świętych przeszedł już z motywacją religijno-historyczną, jako obchody pamiątek wielkich czynów Bożych w historii świętej. I tak święto Paschy i Przaśników przywodziło na pamięć wyprowadzenie Izraela z Egiptu (Wj 12,25-27)<sup>9</sup>, Zielone Święta (Pięćdziesiątnica), przynajmniej w późniejszym judaizmie<sup>10</sup>, przypominały ogłoszenie Prawa na Synaju („dar Tory”) i zawarcie przymierza<sup>11</sup>, a święto Namiotów (tzw. „Kuczki”) ze swoimi pięknymi obrzędami liturgicznymi, jak procesja, zapalanie światła i czerpanie wody<sup>12</sup>, stanowiło pamiątkę pobytu Izraelitów na pustyni pod cudowną opieką Jahwe<sup>13</sup>.

„Pokój” u proroków po niewoli babilońskiej łączy się z obrazem nowej świątyni Bożej: „Większa będzie chwała tego ostatniego domu, niż pierwszego, powiada Jahwe Sebaoth; a na tym miejscu dam pokój (śalom), mówi Jahwe Sebaoth” (Ag 2,9), a Zachariasz wyjaśnił, że chodzi tu o zamieszkiwanie i szczególną bliskość Boga wśród swego ludu (Zach 2,14.17)<sup>14</sup>.

Pokrewna metaforze pokoju jako „odpocznienia” jest metafora *uczty*: zbawienie bowiem bywa przedstawione także pod obra-

<sup>9</sup> Pascha jest figurą ofiary nowego baranka paschalnego, który spowoduje wybawienie nowego ludu Bożego (1 Kor 5, 7; Jn 19, 36; Dz 5, 6).

<sup>10</sup> Zob. G. F. Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era*, t. 2, 48.

<sup>11</sup> W Nowym Testamencie Zielone Święta wiążą się z Zesłaniem Ducha św. i publicznym ukazaniem się Kościoła (Dz 2). W związku z tym żydowskie święto Pięćdziesiątnicy można uważać za figurę ogłoszenia Ewangelii.

<sup>12</sup> O znaczeniu obrzędów w liturgii żydowskiego święta Namiotów zob. G. F. Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era*, t. 2, 44—47; G. W. Mac Rae, *The Meaning and Evolution of the Feast of Tabernacles*, CBO 1960, 251—276; K. Hruby, *La fête des Tabernacles au Temple, à la synagogue et dans le Nouveau Testament*, ROS 1952, 163—174.

<sup>13</sup> Obrzędy jesiennego święta Namiotów w ujęciu chrześcijańskim przedstawiają albo eschatologiczne zebranie ludu Bożego (por. 1 Tes 4, 19 n.; 1 Kor 15, 52; Dz 7, 9; por. J. Comblin, *La liturgie de la nouvelle Jérusalem*, ETL 1953, 27—40), albo eschatologiczny triumf Jezusa Chrystusa jako króla (por. nawiązanie do tego święta w Mt 17, 4; 21, 8—11; 23, 39 i paral.) albo też objawienie się w osobie Jezusa prawdziwego „światła” i zbawczej „wody”, w nawiązaniu do procesji ze światłem i do obrzędu czerpania wody (por. J 7, 37; 8 12). Ponieważ w opisie Przemienienia Pańskiego istnieje wzmianka o „trzech namiotach” (Mr 9, 5; Mt 17, 4; Łk 9, 33), analizowano też związek opisu Przemienienia ze świętem Namiotów (por. H. Riesenfeld, *Jésus transfiguré*, Copenhague 1947; J. Daniélou, *Les symboles chrétiens primitifs*, Paris 1961, 16—18).

<sup>14</sup> Co do pokrewnej „odpocznieniu” idei „wzięcia i osadzenia” kogoś przez Boga, zob. teksty o Abrahamie (Joz 24, ); Iz 29, 22; Neh 9, 7) i o Izraelitach (Wj 12, 50; 20, ; Pwt 1, 27), oraz inne (np. Wj 33, 14; Pwt 12, 10; Joz 1, 13. 15; 21, 42; 23, 1; Iz 14, 1; Ez 37, 14; Iz 63, 14); por. ks. Cz. Jakubiec, *Stare i Nowe Przymierze* Warszawa 1961, 87.

zem wielkiej uczty Bożej (np. Iz 25,6), który być może nawiązuje do uczt ofiarnych w świątyni. I ta uczta bowiem ma się odbywać w czasach ostatecznego wybawienia na odnowionym Syjonie w miejscu świętym: „Jahwe Sebaoth przygotowuje dla wszystkich ludów na tej górze ucztę (*mišteh*) z tłustego mięsiwa, ucztę z wybornych win, z mięsa ze szpikiem, z wystających długo win” (Iz 25,6). Następnie w tym samym tekście jest jeszcze mowa o usunięciu duchowej ślepoty i poznaniu Boga (w. 7), o zniesieniu odtąd śmierci i cierpienia (w. 8), aż wreszcie następuje istotne wyjaśnienie, że chodzi tu o spełnienie się obietnicy Bożej i o nadejście oczekiwanego zbawienia (*jēšuaḥ*).

Pokój stanowi metaforę, chociaż bowiem same obrazy do niego zostały wzięte z rzeczywistości doświadczalnej (np. z najświetniejszego okresu dziejów za panowania Dawida i Salomona), a częściowo utworzone z tęsknot i marzeń ludzkich o „szczęściu”, to jednak te marzenia i oczekiwania nie miały się spełnić w historycznych ramach dziejów Izraela, lecz zawsze miał pozostać szeroki margines nadziei i coraz dalej odsuwanych oczekiwań. Oczekiwania te przeniosły się ostatecznie w odległą perspektywę czasów eschatologicznych, kiedy miały się dopełnić obietnice pełnego „pokoju” pojętego i jako wolność od trapiących Izraela wrogów, i jako obfitość wszelakich dóbr doczesnych, i jako radosny odpoczynek w obecności Bożej i w szczególnej bliskości z Bogiem.

#### IV.

### ŚWIATŁO I WODA JAKO METAFORY ZBAWCZE

W nauce i pismach żydowskich pustelników z Qumran i w Nowym Testamencie, zwłaszcza w pismach Janowych, często powtarzają się motywy światła, wody i życia. Mają one swoje źródło już w metaforach zbawczych starotestamentowych, bo od dawna Hebrajczycy, podobnie jak Egipcjanie i Babilończycy, wiązali pojęcie życia z nieodzownymi dla niego czynnikami — światłem i wodą.

Mówiąc o *światle* jako metaforze zbawczej<sup>15</sup> trzeba uwzględnić najpierw obraz wzięty ze światła fizycznego, następnie prze-

<sup>15</sup> Por. E. Jacob, *Théologie de l'Ancien Testament*, Neuchâtel—Paris 1955, s. 145, oraz pracę na temat światła jako metafory biblijnej Sverre Aalen, *Die Begriffe „Licht” und „Finsternis” im A. T., im Spätjudentum und im Rabbinismus*, Oslo 1951 (z bogatą literaturą) zwł. 63 nn.



nośnię światła umysłowego i moralnego (Tora, Mądrość i poznanie Boga), wreszcie specjalny rodzaj „światła”, który nazywa się „światłem wiekiustym” zbawionych. Z nim wiąże się także pojęcie „chwały” i „imienia wiecznego”.

Gdy chodzi o *wodę*, weźmiemy pod uwagę jej potrójne działanie: „ożywiająca”, „oczyszczająca” i „uzdrawiająca” i w oparciu o nie zgrupujemy metafory pokrewne metaforze wody.

## 1. Metaforyczne używanie pojęcia „światło” w Starym Testamencie

Symbolika światła należy do skarbcza kultury ogólnoludzkiej, bowiem człowiek odczuwa, że światło jest nieodzownym warunkiem życia i działania, a zatem i osiągnięcia tego, co nazywa „szczęściem”, ciemność natomiast kojarzy sobie z zawieszeniem działalności, martwością i niebezpieczeństwem. Przejawy tych doznań ogólnoludzkich znajdujemy w Psalmach, choćby w pozdrowieniu wschodzącego słońca jako zwiastuna błogosławieństwa Bożego (Ps 3,6; 5,4; 19,4,6; 57,9; 90,14; 130,6; 143,8; Iz 33,2; Sof 3,5) i obawie przed nocą pełną lęków, narzekania i wzdychania (Ps 30,6; 77,3; 119,147), czy w przedstawianiu sobie krainy zmarłych, Szeolu, jako krainy ciemności i „cienia śmierci” (Iz 60,1; Ps 49,20; 88,11-13; Jb 10, 21 n.; 38,17; Koh 6,4 n.). Często występują antytezy, w których życie powiązane zostało ze światłem, a śmierć — z ciemnością (Ps 56,14; 97,11; Jb 22,28; 30,26 itp.).

Ta ogólnoludzka symbolika nabrała w Biblii znaczenia religijnego, bowiem za źródło światła i życia uważa się Boga, np. w Ps 36, 10: „U Ciebie bowiem jest źródło życia, a w światłości Twojej (*be'orekha*) utrzymamy światło (*'or*)”. Inne teksty pozwalają utożsamiać to „życie” i „światło” ze szczęściem i zbawieniem (Ps 18,29; 118,27; Iz 9,1; 58,8). W czasach mesjańskich, czyli w czasach zbawienia szczególne światło miało rozjaśnić Jerozolimę (Iz 30,26; 58,10), a tym światłem będzie sam Bóg (Iz 60,19 n.) lub Mesjasz (Iz 60,1-3).

Terminy „światło” i „zbawienie” występują paralelnie w tego rodzaju tekstach, gdzie jest mowa o „świecie dla narodów” (np. w Iz 49,6), przy czym owo „światło” oznacza oświecenie rozumu przez naukę, mądrość i Prawo.

Do światła w znaczeniu fizycznym zbliża się pojęcie „chwały” (*kabodh*) Bożej w czasach zbawienia (Iz 60,1-3.19 n.; 66,18 n.; Zach 2,9.12).

W dwu tekstach „światło” zostało użyte i do zbawionych i do samego Zbawcy: w Iz 62,1 nn. i w Dn 12,3. W Iz 62,1 nn. chodzi o odrodzenie Jerozolimy w czasach ostatecznych. Zbawienie i sprawiedliwość, jakie będą wtedy udziałem Jerozolimy, niby jakaś jasność pociągną ku niej inne narody: „Przez wzgląd na Syjon nie umilknę, przez wzgląd na Jerozolimę nie spocznę, dopóki jej sprawiedliwość nie błysnie jak zorza i zbawienie jej nie zapłonie jak pochodnia”. Jasność ta pochodzi z obecności Bożej w Jerozolimie, która otrzyma imię „Poślubiona” (przez Boga). W Dn 12,3 czytamy, że „mądrzy świecić będą niby blask sklepienia; a ci, którzy przywiedli wielu do sprawiedliwości — jak gwiazdy na wieki, na zawsze”. Tekst odnosi się do czasów ostatecznych (w w. 1 jest mowa o zbawieniu ludu, a w w. 2 — o zmartwychwstaniu do wiecznego życia lub na wieczne zawstydzenie), a porównanie do świecących ciał niebieskich nawiązuje do nauki Bożej zawartej w Torze przedstawionej jako światło. Szczególnie podkreślone zostały zasługi tych, co nie tylko sami kierowali się w życiu światłem Prawa, ale i oświecali nim innych, nauczając ich Tory.

W późniejszym judaizmie podkreślone zostało silniej przeciwstawienie światła i ciemności, przy czym chodzi o światło poznania i mądrości czerpane z Prawa. W tym znaczeniu zwolennicy „nowego przymierza” z Qumran jako „synowie światłości” mają prowadzić walkę z „synami ciemności” czyli wszystkimi nie zachowującymi Prawa tak ściśle jak oni. Następnie światło i ciemność oznaczają to, co możemy nazwać „zbawieniem” i „potępieniem”. Określenie życia przyszłego jako „wieczne światło” (czy też „światłość wiekuista”) znajdujemy już w etiopskim przekładzie księgi Henocha 58,3: „Sprawiedliwi będą wtedy w świetle słońca, a wybrani w świetle wiecznego życia” (por. też syr. Bar. 48,50; 51). Według przekonania autorów tekstów qumrańskich walka „synów światłości” z „synami ciemności” ma trwać dotąd, aż „przemina wszystkie czasy ciemności; ale w czasie Bożym wzniosły majestat Boży zajaśnieje na zawsze... na zbawienie i błogosławieństwo, wspaniałość i długość dnia dla wszystkich synów światła” (1 QM 1,8 n.) „oni to osiągną „światłość wiekuistą” (Qs IV, 8), bowiem „los od Boga (przeznaczony) jest na światłość (życia?)” (1 QM XIII,5)<sup>16</sup>.

<sup>16</sup> Zob. R. Bultmann, *Zur Geschichte der Lichtsymbolik im Altertum*, *Philologus* 97, 1948, 1—36; S. Aalen, *Die Begriffe „Licht” und „Finsternis”*. dz. cyt.; G. Molin, *Die Söhne des Lichts. Zeit und Stellung der Hand-*

## 2. Metafora światła a zagadnienie życia w Starym Testamencie

W niektórych tekstach biblijnych „życie” i „światło” bywają używane jako terminy paralelne, np. w Iz 9,1 n.: „Lud, który chodził w ciemności ujrzał światło wielkie; dla mieszkańców krainy cienia śmierci weszła światłość”, w Jb 3,20: „Czemu nędznemu dana jest światłość, a życie tym, co są w gorzkości duszy?”; Ps 27,1; „Pan światłem i zbawieniem moim: kogóż mam się lękać? Pan obroną życia mojego: przed kim mam się trwożyć?” oraz Ps 36,10: „Albowiem u Ciebie jest źródło życia, a w światłości Twojej będziemy oglądać światło”. Na mocy paralelizmu synonimicznego, z jakim mamy do czynienia w powyższych przykładach, można powiedzieć, że „światło” znaczy tu tyle, co „życie”. Wyraźnie „oświecenie” i „życie” zestawiono obok siebie u Ezdr 9,8: „...że Bóg nasz oświecił oczy nasze i dał nam trochę życia w naszej niewoli”. Występujący tu zwrot „oświeć oczy” (*l'ha'ir 'enenu*) podobnie jak i „oglądać światło” z Ps 36, 10, znaczy tyle co „ożywić” oraz „żyć”, dlatego też powrót z wygnania, czyli wyzwolenie do nowego życia narodowego, został przedstawiony jako wyjście z ciemności do światła (por. Mich 7,9; Am 5,18; Iz 50,10; 60,1,3; Ps 97,11; 112,4)<sup>17</sup>.

Gdy Jahwe „rozjaśnia swe oblicze” (*ja'er panajw*) nad ludem (Lb 6, 25; Ps 67,2), znaczy to, że okazuje się względem niego dobroczynny i pomocny, przeto prośba, by Bóg „podniósł” nad kimś Swoją „rozjaśnioną twarz” lub „rozjaśnił twarz” (Ps 4,7; 31,17; 80,4; 119,135; Dn 9,17) jest prośbą o ocalenie kogoś, o ratowanie jego życia. Podobnie prośba po prostu o „oświecenie” (Ps 13,4; 19,9) oczu jest błaganiem o przywrócenie siły i podtrzymanie życia.

Nieco inną treść zawiera w sobie, jak to wynika z kontekstu, zwrot „chodzić w świetle”, „wyprowadzić na światło” itp. (Iz 2,5; Mich 7,8; por. Ps 43,3; Jb 29,3 itp.), bo znaczy mniej więcej tyle, co „chodzić po właściwej drodze”, „żyć sprawiedliwie”, „wprowadzić na drogę pobożności” itp. Owo „światło” Jahwe prowadzące

---

*schriften von Toten Meer*, Wien—München 1954; F. Nötscher, *Zur theologischen Terminologie der Qumran-Texte*, Bonn 1956, zwł. 92—148; H. W. Huppenbauer, *Der Mensch zwischen zwei Welten*, Zürich 1959.

<sup>17</sup> Co do zwrotu „widzieć światło” w znaczeniu „żyć” zob. K. Barth, *Die Errettung vom Tode in den individuellen Klage- und Dankliedern des A. T.*, Bâle 1947, 35.

Izraelitę po właściwej drodze, to obrazowe przedstawienie Prawa Bożego czyli Tory (por. Ps 119,105; Przp 6,23; Mdr 18,4).

Gdy po niewoli babilońskiej większą uwagę zwrócono na osobisty kontakt Izraelity z Bogiem, źródłem życia i szczęścia dla członka narodu wybranego miała się stać mądrość (Koh 2,13; Mdr 7,10; Bar 4,1 n.), czyli przestrzeganie rad, upomnień i wskazań życiowych opartych na Prawie, określane jako „bojaźń Boża” (por. Iz 33,6; Przp 1,7; 10,16.17; 13,14; Syr. 41,28)<sup>18</sup>. Jeżeli na podstawie powiedzianych dotychczas można było postawić znak równości między światłem i życiem, oraz Mądrością i światłem, to obecnie Mądrość utożsamia się z życiem, a przy tym okazuje się, że Mądrość, to jest Prawo Boże (Tora). Wyraźne utożsamienie Mądrości „oświecającej” człowieka z Torą zawdzięczamy autorowi księgi Ben Syracha (Syr 24,5 nn.23), który stwierdza, że opisywana przez niego Mądrość „jest księgą przymierza Boga Najwyższego, Prawem, które dał nam Mojżesz jako dziedzictwo dla pokoleń Jakuba” (w. 23). Ma ona być światłem: „Nadto sprawię, że nauka świecić będzie jak jutrzeńka i ukaże się jak najdalej” (w. 32). W księdze Barucha Mądrość jako „księga przykazań życiodajnych” (Bar 3,9), jako „księga przykazań Boga i prawo trwające na wieki” (Bar 4,1) jest źródłem życia dla jednostek i całej społeczności izraelskiej, przy czym należy zauważyć, że „życie” płynące z zachowania Prawa jest inne, niż życie naturalne, jak wynika z Bar 3,20, gdzie „światło”, czyli życie naturalne może istnieć bez mądrości; „Młodszy ujrzał światło i zamieszkali na ziemi, ale drogi mądrości nie pojęli” dlatego też „zginęli, bo nie mieli mądrości, zginęli z powodu swej nierozwagi” (w. 28). Przeto autor wzywa Izraela: „Naucz się, gdzie jest mądrość, gdzie jest siła i rozum, a poznasz równocześnie, gdzie jest długie i szczęśliwe życie, gdzie jest światło dla oczu i pokój” (w. 14). Tekst daje nam piękne zestawienie omawianych jako metafory zbawcze pojęć: mądrość — światło — życie — pokój. Autor księgi Barucha, podobnie jak autor Ben Syracha, precyzuje, czym jest owa Mądrość: „Tą mądrością jest księga przykazań Boga i Prawo trwające na wieki. Wszyscy, którzy się go trzymają, żyć będą, a którzy je zaniedbują, pomrą. Nawróć się, Jakubie, trzymaj się go, chodź w blasku jego światła. Nie dawaj chwały swojej obcemu, ani innemu narodowi twych przywilejów” (Bar 4,1-3). Nieszczęścia, jakie spadły

---

<sup>18</sup> Ks. Cz. Jakubiec, *dz. cyt.*, 182.

na Izraela, autor księgi przypisuje temu, że Izrael „opuścił źródło mądrości” (Bar 3,12)<sup>19</sup>.

Utożsamienie Tory z „życiem” prowadzi do ważnego wniosku co do charakteru owego „życia”. Skoro bowiem Mądrość jest jednym z atrybutów wiecznie żyjącego Boga, a jako Tora była stworzona przed wiekami i miała trwać na wieki (Syr 24,14; Bar 4,1), można zatem przypuszczać, że życie, którego ona jest źródłem, również będzie się rozciągać poza grób<sup>20</sup>.

### 3. Metafora wody i metafory pomocnicze z nią związane

Los Izraela zależy w wielkiej mierze od wody, którą Jahwe daje Swemu ludowi w postaci deszczu przychodzącego we właściwej porze, której mu jednak czasami odmawia. Obecność wody powoduje urodzaj, a więc dobrobyt, wzmocnienie egzystencji a nawet i ocalenie życia od głodu, przeto stanowi widomy znak błogosławieństwa Bożego. Tu jest podstawa dla zbawczej metafory wody.

Woda spełnia liczne funkcje życiowe, dlatego posiada nader bogatą symbolikę w mitach, obrzędach kultowych i w ideach moralnych. Oznacza ona przede wszystkim pełnię mocy i fundament egzystencji ludzkiej. W religiach różnych ludów spotykamy wiele wzmianek o kąpeli w wodzie ożywiającej i uzdrawiającej, lub o różnych napojach odmładzających lub odradzających człowieka. Zanurzenie w wodzie symbolizuje śmierć, czyli pozbycie się dotychczasowej formy bytowania, a wynurzenie się z wody jest znakiem otrzymania nowej formy życia. Woda ma też dość ściśle powiązanie z ideą płodności i oczyszczenia moralnego<sup>21</sup>.

W Starym Testamencie mamy szereg tekstów, gdzie urodzaj z obfitością deszczów i susza mają motywację religijno-moralną: jako nagroda za wierność i miłość ku Jahwe (Kpł 26,3 n.; Pwt 11,13 n.;

<sup>19</sup> Por. *tamże*, 186.

<sup>20</sup> Zdaniem ks. Cz. Jakubca z tekstów o życiu w Psalmach (np. Ps 29, 4; 55, 14; 90, 16 itp.) nie można zbyt pochopnie wyciągać wniosku, że psalmiści wyrażali wiarę w życie lub zbawienie po śmierci. Wynika z nich tylko tyle, że człowiek bogobojny zostanie wzięty z tego świata (umrze) „z chwałą”, czyli zostawi po sobie chwalebna pamięć, podczas gdy grzesznicy umrą okryci hańbą. Wg Ps 48, 16 grzesznik dostanie się w szpony Szeolu, a człowiek bogobojny ocaleje, bo Jahwe obdarzy go długim życiem. Por. *dz. cyt.*, 188 n.

<sup>21</sup> Por. E. Jacob, *dz. cyt.*, s. 145; E. Diserens, art. „Eau”, w: VB, 77 nn.

Iz 20, 23) lub kara za odstępstwo od Boga (bałwochwalstwo) i naruszenie przymierza (Pwt 11,17; por Am 1,2; Joel 1,12; Zach 14,16 n.) por. też opisy kary Bożej w postaci posuchy w Kpł 26,19; 1 Krl 8,35; 17,1; Jr 14,1-6; Ag 1,9 n.). W błogosławieństwach dla potomków nie zapomina o „rosie niebieskiej” patriarcha Jakub (Rdz 27,28), ani umierający Mojżesz, gdy błogosławi pokolenia izraelskie (Pwt 33,13 n. 28). Prorok Malachiasz zapowiada, że deszcz i następujący po nim urodzaj będą „obfitym błogosławieństwem” (*berakhah 'adh-beli-dhaj*) za spełnienie obowiązków religijnych, a zwłaszcza za sumienne oddawanie dziesięcin (Mal 3,10). Człowieka sprawiedliwego o intensywnym życiu religijnym, zapewniającym mu szczęście, porównuje się chętnie do drzewa zasadzonego nad bieżącą wodą, dlatego bujnie rozrosłego i owocującego (Ps 1,3; Jr 17,7 n.).

Smiale porównanie znajdujemy u Iz 45,8, gdzie „sprawiedliwość” w postaci deszczu przedstawiona rodzi jako owoc „zbawienie”: „Niebiosa wysączcie z góry sprawiedliwość i niech obłoki z deszczem ją wyleją. Niech ziemia się otworzy, niech zbawienie wyda owoc i zarazem niech wszędzie sprawiedliwość”.

W czasie wielkiego czynu zbawczego — wyprowadzenia Izraelitów z Egiptu, Jahwe troszczył się o cudowne zaopatrywanie wybawionych w wodę nadającą się do picia (por. Wj 15,22 n.; Lb 20,2 nn.; Ps 78, 15 n.). W opisach powrotu Żydów z niewoli babilońskiej, wzorowanych na wybawieniu z Egiptu, obfitość wody, jaką napotykają po drodze ma być rękojmią zbawienia i świadectwem troski Jahwe o Swój naród wybrany (por. Iz 41,17 n.; 43,19 n.; 44,3 n.; 55,1 nn.).

Znaczenie symboliczne wody wiąże się też ze świątynią Jahwe w opisach czasów mesjańskich. Skoro Bóg jest źródłem „wody ożywczej” (Jr 2,13), a woda, to jednocześnie dowód łaskawości Bożej i symbol życia, zatem i miejsce, w którym Bóg w szczególny sposób zamieszkuje, winno być ubogacone w wodę. Faktycznie u proroków i w psalmach czytamy, że ze świątyni Bożej wypłyną obfite rzeki i wytrysną źródła „żywej wody” (Iz 12,3; Jl 3,18; Ps 36,10; 46,5). Skoro zaś Jerozolima nie leży nad rzeką, a z samej świątyni nie wytryskiwało bezpośrednio żadne źródło, chodzi tu najwyraźniej o metaforę oznaczającą rzeki i potoki błogosławieństwa Bożego, tym bardziej, że owej wodzie przypisuje się działanie ożywcze i oczyszczające w sensie moralnym, bowiem ma gładzić nawet grzechy (por. Iz 58,11; Ez 47,1-12; Jl 4,18; Zach 13,1; 14,8).

Związek wody z ideą oczyszczenia i gładzenia grzechów pozwala łatwiej zrozumieć przepisy Starego Testamentu dotyczące licznych obmyć dla osiągnięcia czystości kultycznej, ideę „chrztu” pokutnego (np. praktykowaną przez Jana Chrzciciela, czy w Qumran, następnie sakrament Chrztu w chrześcijańskiej religii),<sup>22</sup> jak też stosowanie specjalnie przygotowanej wody do „sądu Bożego” w wypadku udowodnienia cudzołóstwa (tzw. „gorzka woda” (*me hammarim* — Lb 5,12-31). Do tego nawiązał Jeremiasza, mówiąc, że cały Izrael został skazany na wypicie „gorzkiej” lub „trużącej” wody (*me ro's* — Jr 8,14; 9,14; 23,15).

Wylewanie wody stanowiło też część ceremonii pokutnej (1 Sm 7,5n.) być może dlatego, że woda symbolizowała łyż ludzkie (Jr 9,17; Ps 119,136) i stanowiła znak zgładzenia grzechów (Ez 36,25). W innym celu, a mianowicie, by uprosić u Boga deszcz, wylewano wodę na ołtarz i na ofiary w czasie święta Namiotów<sup>23</sup>.

Woda znalazła metaforyczne zastosowanie także w literaturze sapiencjalnej, np. w określeniu „źródło życia” (*me'gor chajjim*), które odnosi się do mądrości zabezpieczającej długie i szczęśliwe życie (Przp 4,23; 10,11; 13,14; 14,27; 16,22)<sup>24</sup>.

Wreszcie woda jako symbol i rękojmia życia odgrywała pewną rolę w losie umarłych, bo według wierzeń ludowych potrzebowali jej dla ugaszenia dręczącego ich pragnienia (por. Łk 16,19 nn.). Niektórzy dopatrują się śladów tego rodzaju poglądów także i w Biblii<sup>25</sup>.

Wśród symbolicznych skutków działania wody, jako metafory zbawczej jest „oczyszczenie” i „uleczenie”. Przy zawieraniu przymierza synajskiego była mowa o oczyszczeniu przy pomocy krwi

<sup>22</sup> Związek wody z ideą oczyszczenia i ze zgładzeniem grzechów ułatwi zrozumienie zastosowania wody przy chrzcie jako sakramencie odrodzenia duchowego (por. J 3, 1—12; Dz. 2, 38; Rzym 6, 3—14; Kol 2, 8—15; 1 Kor 3, 16 n.).

<sup>23</sup> Sukkoth 4, 9; 5, 1.

<sup>24</sup> P. Kleinert (*Zur Idee des Lebens im A. T.*, w: TSK 68, 1895, 693—732) zwraca uwagę w związku z tematem „wody żywej” na teksty Wj 15, 22 nn.; Iz 12, 3; Jr 2, 13, gdzie co prawda chodzi o wodę bieżącą, ale ta woda najlepiej zabezpiecza istnienie życia.

<sup>25</sup> Por. A. Causse, *Le jardin d'Elohim et la source de vie*, w: RHR 1920, s. 283 nn. R. Martin-Achard wykazuje (*De la mort à la résurrection d'après l'Ancien Testament*, Neuchâtel—Paris 1956) w oparciu o teksty 1 Sm 7, 6; Jr 16, 7; Tb 4, 17, że libacja ze świeżej i czystej wody stanowiła ważny element w obrzędzie pogrzebowym u Izraelitów. Powołuje się przy tym na A. Parrot, *Le refrigerium dans l'au-delà*, Paris 1938; M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris 1953, 175 nn.; art. „Water”, w: *Encyclopaedia of Religion and Ethics* 12, 704—719; Ph. Reymond, *L'eau, sa vie et sa signification dans l' A. T.*, Supplements do VT 6.

zwierząt ofiarnych. Przy zawieraniu nowego przymierza jednak Jahwe wyleje na lud jako symbol życia już nie „krew przymierza”, ale „wodę czystą” (*majjim tehorim*), obmywającą lud od zmyły moralnej, aby w tak oczyszczonych złożyć następnie Swojego ducha (Ez 36,24-27; 37,26-28).

Obok „oczyszczania” jest mowa także o „uleczeniu” w związku z wodą przy czym owo „uleczenie” jest synonimem „oczyszczenia” i „zbawienia” (np. Iz 1,4-6; 6,10; Jr 17,14; Iz 57,18 n.). Według LXX w Iz 26,19 jest mowa o „uleczeniu” przy pomocy rosy: „rosa Twoja bowiem jest dla nich (zmarłych Izraelitów) uleczeniem (*iama*), a ziemia bezbożnych upadnie”. Jednak w tekście masoreckim nie ma mowy o uleczeniu, lecz o „rosie świetlistej”: „Rosą świetlistą (*tal 'oroth*) jest Twoja rosa, pod wpływem której ziemia wyda z siebie cienie umarłych (*refa'im*). Wyrażenie hebrajskie *tal 'oroth* można rozumieć trojako<sup>26</sup>: jako „rosa poranku (*tal habboqer*), jako „rosa ożywiająca rośliny” (bowiem *'oroth* wg Krl 4,39 może oznaczać rośliny), wreszcie jako „rosa życia” (skoro światło jest synonimem „życia”, por. Jb 3,20). W każdym razie tekst świadczy o metaforycznym zastosowaniu terminu „rosa” przy wyrażaniu idei zbawienia jako „ożywienia” lub „wzbudzenia z martwych”.

W jakimś sensie związana z ideą wody jest metafora *skały zbawienia* (*sur ješu'ah*), jeżeli Jahwe otrzymał to imię (Pwt 32,15) w związku z tym, że stał na skale, gdy Mojżesz z niej wydobywał wodę (Wj 17,6). O ile podobne do tego określenie Boga jako „skała, co się zrodziła” (*sur j'eladh'ekha*) miałyby stanowić w Pwt 32,15 aluzję do tego samego wydarzenia z wydobyciem wody ze skały, można by mówić o powiązaniu między ideą wody, a życiem jako zbawieniem. Jednak prawdopodobniej owa „skała” nawiązuje do siły i niewzruszonej stałości Boga, który jest bezpiecznym oparciem i pewną obroną dla narodu. Za takim wyjaśnieniem metafory przemawia spotykane u Izajasza (17,10) określenie Boga jako „skała mocy” (*sur ma'oz*) równoległe do tytułu „Zbawca” lub „zbawienie” (*ješa'*), jak też kontekst, w jakim występuje metafora skały w 2 Sm 22,2 n. i w Ps 18,3: bogaty zestaw metaforycznych określeń Boga utrzymany jest w ramach idei siły, mocy, obrony: „Jahwe, opoko moja i twierdzo, mój wybawco, Boże mój, skało moja, na którą się chronię, tarczo moja, mocy (dosł.: rogu) zba-

<sup>26</sup> Por. A. Sh. Hartom, *Séfer Y'sá'yûh*, Tel Aviv 1953, ad Iz 26, 19, wspomniany przez ks. K. Borowicza w art. *Resurrectio prima — resurrectio secunda*, RBL 1963, 245, uw. 20.



wienia mego i moja obrono! Ty mnie wyzwalas od wszelkiej przemocy”.

\*  
\*   \*  
\*

W ten sposób w krótkim szkicu zostały wyczerpane najglówniejsze metafory, pod którymi hagiografowie Starego Testamentu przedstawili religijno-moralną rzeczywistość, którą w języku teologicznym określa się jako „zbawienie”. Ze względu na dużą ich różnorodność a zarazem i pokrewieństwo treściowe wśród nich dostrzegane próbowaliśmy wprowadzić pewną klasyfikację przy ich omawianiu, mianowicie wyodrębnić dwie grupy po trzy związane ze sobą bliżej metafory: zwycięstwo — dziedzictwo — pokój, oraz światło — woda — życie. Pozostało do omówienia jeszcze „życie”, które łączy się ściśle z szeregiem metafor, a przy tym i samo przejawia charakter metafory zbawczej. Temat ten jednak zasługuje na osobne obszerniejsze potraktowanie, podobnie jak i przedstawienie tematu zbawienia w jego rozwoju historycznym z uwzględnieniem roli metafor zbawczych na poszczególnych etapach tego rozwoju.

#### **LE SALUT-VIE DANS L'ANCIEN TESTAMENT A LA LUMIERE DES METAPHORES DE SALUT**

L'auteur pense que pour définir le concepte de salut dans le pensée des écrivains inspirés de l'Ancien Testament il est bon de connaître les métaphores sous lesquelles est présenté ce salut. Le grand nombre et la diversité de liens des métaphores de salut exigent qu'on en fasse d'abord un relevé systématique. Un certain nombre d'articles sous le titre général de „Le salut-vie dans l'Ancien Testament selon les métaphores de salut” est un essai dans ce domaine.

Dans ces articles les métaphores de salut sont distribuées en deux groupes en liaison avec le développement historique de l'attente du salut dans l'Ancien Testament. Dans les textes bibliques se manifestent deux types d'espérance de salut: un type „guerrier” et un type „pacifique”, c'est à-dire d'un coté l'attente du souverain qui vaincra les ennemis et de l'autre la nostalgie du retour des temps du paradis de paix et de bonheur. Dans ces deux types d'attente l'espérance es fondée sur l'idée de recevoir les biens de Dieu en héritage. Aussi l'auteur, prenant en considération ce qui précède, placera dans le premier groupe trois métaphores fondamentales: la victoire, l'héritage et la paix. Dans le second il placera la lumière, l'eau et la vie comme métaphores de salut. Dans le présent article l'auteur présent seulement les deux premières (la lumière et l'eau) laissant le métaphore de vie pour une étude plus étendue.

La métaphore de la victoire, il l'étudie sous deux points de vue:

1° comme libération du joug des ennemis (le „salut” et la „rédemption”) et 2° comme établissement de la souveraineté (règne) de Dieu. Dans le premier aspect il parle de la délivrance de la captivité égyptienne puis de la délivrance de la captivité de Babylonne et du lien de cette double délivrance avec les métaphores de „rédemption”, de „nouvelle création” ainsi que de la Pâque. Dans le thème de la „rédemption”, il attire l'attention sur la présentation de Dieu comme go'el à l'égard d'Israel. Avec le second aspect c'est à dire celui de l'établissement du règne de Dieu, est liée l'idée d'une triple victoire: sur les ennemis extérieurs personnifiés dans Edom, Gog et Magog, Moab ou Jauen, c'est à dire les grecs, contre les ennemis dans le peuple élu lui-même c'est à dire les pécheurs et le mal moral en général (ici l'auteur présente les métaphores de justice, de jugement et du jour de Yahveh) ainsi que du plus grand et dernier ennemi — la mort (idée de résurrection nationale, morale et physique).

Dans la métaphore de l'héritage, l'auteur présente comme métaphores analogues, l'alliance et le mariage de Dieu et d'Israel. L'héritage dans l'Ancien Testament se présente sous deux aspects: 1° comme appartenance des hommes à Dieu (Israel comme héritage de Dieu) et 2° comme participation de l'humanité à la réalité divine (Israel est „l'héritier” du patrimoine de Dieu). Dans le premier aspect l'héritage de Jahveh est en premier lieu la Terre Promise et ensuite le peuple élu lui-même envers qui on emploie volontiers le métaphore du troupeau et de la vigne. Dans le second aspect aussi, avant tout, la Terre Promise est l'héritage d'Israel et ensuite cet héritage commence à être compris de plus en plus spirituellement comme l'acquisition de la Montagne Sainte de Jahveh. Par la suite devient héritage la science divine contenue dans la Torah (la loi). Enfin on dit que Dieu seul est l'héritage et ce „un héritage éternel” du pieux Israélite.

L'idée de l'union étroite avec Dieu a trouvé son expression particulière dans la métaphore de l'alliance et du mariage d'Israel avec Dieu. L'auteur présente l'alliance sous le point de vue théologique, historico-juridique et souligne son sens métaphorique: elle est en somme la promesse de Dieu dont l'accomplissement total a trait à l'avenir messianique et eschatologique. Aussi dans la Bible il est question d'une alliance (sans cesse renouvelée) par laquelle Dieu s'unira à son peuple ainsi qu'aux individus.

L'idée d'alliance s'est développée, surtout chez les prophètes, en métaphore du mariage, dans laquelle est mis en évidence l'amour comme motif d'élection et d'insertion du peuple dans le plan divin du salut. Aussi bien la métaphore de l'alliance que celle du mariage sont liées avec l'idée de la vie, car le but de l'alliance était de donner à vie au peuple élu. Dieu aussi rend la vie au peuple après sa captivité, comme époux d'Israel.

Dans la métaphore de la paix l'auteur présente trois aspects: 1° la libération de l'angoisse et des ennemis extérieurs, 2° le bien-être et l'abondance de tous biens matériels que l'on rapportait volontiers aux souvenirs du bonheur paradiisiaque; enfin 3° le joyeux repos dont le repos du sabbat et les fêtes sont une image. Ici aussi l'auteur présente la métaphore du festin.

Traitant de la métaphore de la lumière il a considéré d'abord l'image prise de la lumière physique ensuite la lumière dans le sens intellectuel et moral (la Torah, la sagesse et la connaissance de Dieu), enfin un genre spécial de lumière définie comme „lumière d'éternité” ou la „gloire” des élus.

Enfin pour ce qui est de la métaphore de l'eau, on a pris en considération le triple effet de son action: vivifiante, purifiante et guérissante. En liaison avec cette action, l'auteur distingue trois groupes de métaphores prises dans le domaine de l'eau.

De cette manière dans la brève esquisse il présente les métaphores principales à l'aide desquelles les hagiographes de l'Ancien Testament ont exprimé la réalité religieuse et morale désignée dans le langage théologique comme „salut”.

La dernière des métaphores de salut — la vie — comme l'auteur l'a annoncé au début, a été laissée de côté à dessein, puisqu'elle doit faire l'objet d'un article spécial.