

# Jakub Sławik

---

"Teologia Starego Testamentu  
(Bibliotheca Biblica)", T. I-IV, red. M.  
Rosik, Wrocław 2011 : [recenzja]

---

Rocznik Teologiczny 54/1-2, 257-282

---

2012

Artykuł został 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.

**Teologia Starego Testamentu (Bibliotheca Biblica),  
red. M. Rosik, t. I-IV, TUM, Wrocław 2011 – Tom  
I: Teologia Pięcioksięgu; Tom II: Księgi  
historyczne; Tom III: Księgi mądrościowe; Tom  
IV: Księgi prorockie.\***

Nowo wydana teologia jest dziełem okazałym, liczącym w sumie ok. tysiąc stron, opracowanym przez 13 autorów. Została wydana bardzo ładnie: cztery niezbyt grube tomy, szyte, w twardej oprawie sprawiają, że czytelnik z przyjemnością po nie sięga. Na tym tle zaskakuje, że nie ujednolicono zasad transkrypcji wyrazów hebrajskich<sup>1</sup>, zapisu imienia Bożego יהוה ani nie zdecydowano się, w jakiej postaci używa się słów greckich. Układ czterech tomów opiera się na chrześcijańskim, zaczerpniętym z kodeksów Septuaginty podziale kanonu Starego Testamentu. Każdy z tomów ma podobną strukturę, która miała pozwolić na uporządkowanie zebranego materiału: obraz Boga, tj. teo-logia<sup>2</sup>, antropologia, wybranie – lud Boży – przymierze, Prawo<sup>3</sup> i kult (świątynia), grzech i zło – zagadnienia etyczne, a w przypadku ksiąg mądrościowych i prorockich dodano jeszcze eschatologię (i apokaliptykę). Niestety nigdzie nie znajdziemy uzasadnienia takiego podziału na cztery tomy ani wyboru

---

\* Niniejsza recenzja ukazała się w *Przeglądzie Piśmiennictwa Teologicznego* 35/1 (2012), s. 25-35

<sup>1</sup> Z tego powodu w niniejszej recenzji nie posłużono się transkrypcją.

<sup>2</sup> Rozróżniam mowę o Bogu i do Boga, czy może raczej to, jaki obraz Boga się za nią kryje, od *teologii*, czyli nauki o Bogu (por. Ch. Hardmeier, *Systematische Elemente der Theologie in der Hebräischen Bibel: Das Loben Gottes – ein Kristallisationsmoment biblischer Theologie*, [w:] *Religionsgeschichte Israels oder Theologie des Alten Testaments?*, Hrsg. N. Lofink u.a., JBTh 10 [1995], s. 113).

<sup>3</sup> Większość autorów stosuje pisownię *Prawo*, mając na myśli – jak trzeba się domyślać – nie Torę (por. Pwt 31,9nn; Joz 1,7n), ale sumaryczne określenie dla starotestamentowych praw. Wtedy podział na cztery tomy komplikuje takie postrzeganie *Prawa*.

tematów. Poza krótką wzmianką ze wstępu abp. M. Gołębiewskiego, według którego teologia stanowi syntetyczne zwieńczenie nauk biblijnych (s. 5 w każdym tomie), czytelnik nie dowie się, czym chce być ta *Teologia Starego Testamentu*. O dziedzinę nazywaną teologią Starego Testamentu czy teologią biblijną od kilku wieków toczą się spory, a dyskusja wciąż jest daleka od jakiegokolwiek konsensusu<sup>4</sup>. Czytelnik chciałby się dowiedzieć, co kryje się za takim, a nie innym wyborem tematów. Jaką metodą czy metodami się posłużono? Jak sytuuje się teologię Starego Testamentu względem Nowego Testamentu? Dlaczego wybrano podział znany z przekazów Septuaginty, a nie np. bazujący na Biblii hebrajskiej? Taki podział na cztery tomy nieuchronnie prowadzi do poważnych komplikacji, jeśli tylko w jakimś stopniu uwzględni się chronologię powstawania ksiąg Starego Testamentu. Musi też prowadzić do powtórzeń, skoro np. z teologią (i redakcjami) deuteronomiczno-deuteronomistyczną lub z odniesieniami do niej spotykamy się we wszystkich częściach kanonu. Za inny przykład powtórzeń mogą posłużyć streszczenia ksiąg z tylko nieco innym rozłożeniem akcentów, jak w przypadku Hi w „Obrazie Boga” i „Antropologii” w t. III. Ponadto część z autorów buduje swoje prezentacje na terminologii, tak że wielokrotnie przedstawiane są te same terminy (por. np. t. I s. 84-95; t. II s. 76-87 z t. III s. 95-99 i t. IV s. 38-50), przy czym można dostrzec sprzeczności, których pewnie nie dało się uniknąć (np. בְּטָר zdaniem A. Piwowara [t. I s. 85] *nie odnosi się do trupa*, z wyjątkiem Rdz 40,19, podczas gdy w słusznej ocenie J. Jaromin [t. II s.78] *może oznaczać trupa*). Ponieważ dzieło to jest w rzeczywistości niekoherentnym zbiorem przyczynków różnych autorów, trzeba pokrótce omówić poszczególne rozdziały w kolejnych tomach.

W Tomie I: Teologia Pięcioksięgu J. Klinkowski w „Obrazie Boga” przedstawia różne sposoby określania Boga Izraela, by stworzyć *mozaikę*

---

<sup>4</sup> Zapoczątkowana wykładem J.P. Gablera w 1878 r. Zob. B. Janowski, *Biblical Theology*, [w:] *The Oxford Handbook of Biblical Studies*, ed. J.W. Rogerson, J.M. Lieu, Oxford <sup>2</sup>2008, 716-730; teksty zebrane w *Religionsgeschichte Israels oder Theologie des Alten Testaments?*, JBTh 10 (1995) oraz J. Jeremias, *Neuere Entwürfe zu einer „Theologie des Alten Testaments“*, *Verkündigung und Forschung* 48 (2003), s. 29-58; H.D. Preuß, *Theologie des Alten Testaments: Band 1*, Stuttgart-Berlin-Köln 1991, s.1-30; R. Graf Reventlow, *Biblische, besonders alttestamentliche Theologie und Hermeneutik. Forschungsgeschichte und Gesamtdarstellungen*, *Theologische Rundschau* 70 (2005), s. 1-34; M. Uglorz, *Jahwe – Bóg Izraela: Zarys starotestamentowej teologii Boga*, Warszawa 2002, s. 25-40.

obrazu Boga na podstawie Tory (s. 31). Niestety pomimo początkowej uwagi (s. 7) o konieczności uwzględniania czterech źródeł Pięcioksięgu z wyjątkiem podrozdziału „Bóg prawodawca” oraz wzmianki o jahwistycznym i kapłańskim opisie stworzenia na s. 19n całkowicie pomija złożoność literacką Pięcioksięgu. Co więcej, z jednej strony bierze pod uwagę późniejszą refleksję i powstawanie przekazów starotestamentowych (s. 21), a zaraz obok zakłada historyczność opisywanych zdarzeń (np. związanych z wyjściem z Egiptu; też na s.21). Trudno zrozumieć, dlaczego teksty zawierające kilka określeń Boga, przypisywane są tej czy innej kategorii. Czytelnik szybko się pogubi, bo np. już przy „Bogu ojca” omówiono objawienie imienia JHWH (Wj 3; s. 10), które powraca ponownie w podrozdziale „Bóg święty” (s. 26n). Kilkrotnie mowa jest o pierwotnym *credo*, ale dopiero na s. 24 podano, że ma nim być formuła o Bogu, który wyprowadził Izraela z Egiptu. Przedstawienie „Boga miłosiernego” rozpoczyna się od terminu  $\text{רַחֻם}$ , po czym przywołuje się teksty, z których tylko mniejsza część posługuje się tym terminem. Dlaczego nie uwzględniono i innych słów? Z czego wynika wybór słowa  $\text{רַחֻם}$ ? W rezultacie jest to bardzo nieklarowna prezentacja, budząca szereg wątpliwości.

A. Piwowar w centrum swojej „Antropologii” (zwraca uwagę fakt, że prawie połowę tego rozdziału zajmują przypisy, w których autor cytuje opinie innych badaczy, w tym praktycznie tożsame z własnymi) stawia dwa opowiadania o stworzeniu, przy czym w pierwszym ma chodzić o ludzi w ogóle (Rdz 1-2,4a), a w drugim (Rdz 2,4b-25) o pierwszą parę, jednostki, które łączy małżeństwo monogamiczne<sup>5</sup>. A. Piwowar nacisk kładzie właśnie na monogamiczną relację mężczyzny i kobiety (np. s. 73), twierdząc, że jedynie troska o liczne potomstwo miała prowadzić do poligamii i posiadania konkubin (s. 74). Zakłada również, że Bóg, gdy nadaje człowiekowi jakieś prawa, zawiera z nim niejako automatycznie przymierze (Rdz 2,16). Rdz 3 ukazuje wolność człowieka, który wybiera zło. W Pięcioksięgu człowiek jest istotą religijną i społeczną, związaną

---

<sup>5</sup> Recenzent ma wątpliwości, czy w Pięcioksięgu daje się w ogóle odnaleźć rozważania dotyczące monogamii, tym bardziej że Rdz 2-3 mówią o człowieku w ogóle, o  $\text{אָדָם}$  (to samo słowo co w 1,26; wprawdzie bez przedimka w 2,6, a od 2,7 już z przedimkiem) i o  $\text{חַוָּה}$  (imię Ewa pojawia się dopiero po upadku w Edenie i jest wyrazem panowania mężczyzny nad kobietą; 3,20).

z otaczającym go światem oraz śmiertelną. W antropologii Pięcioksięgu najważniejsze ma być ukazanie człowieka w relacji z Bogiem. Kilkakrotnie podkreślono monistyczne rozumienie człowieka w Starym Testamencie jako jedności, choć z drugiej strony przedstawiono w odrębnym podrozdziale „elementy konstytutywne człowieka”, a wśród nich głównie רוח i נפש, בָּשָׂר.

„Wybranie, lud Boży, przymierze” przedstawia J. Lemański, słusznie odwołując się do hipotez literackokrytycznych. Trudność sprawia jednak fakt opierania się na różnych, czasami konkurencyjnych hipotezach (np. przymierze synajskie przynależące, jak sugeruje za J. Begrichem, do E [s. 122] łączy się z Kodeksem Przymierza, który poprzedza tradycje kapłańskie i deuteronomiczne [s. 140], co skłania do założenia, że hipoteza czterech źródeł legła u podstaw prezentacji, ale nie dotyczy to np. związków Rdz z Wj [s. 137])<sup>6</sup>. Podstawowy schemat, który uwidacznia się w Pięcioksięgu, to wybór tego, co małe i nieznaczące (Abel, Hebrajczycy, patriarchowie, Mojżesz, królowie). Na pytanie o to, dlaczego Bóg wybiera ludzi lub jednostki, J. Lemański odpowiada w oparciu o Rdz 11, czyli moment przejścia od prehistorii do historii patriarchów: przyczyną wybrania jest zbawcza wola Boża dla wybranych i dla wszystkich narodów. Poza wybranymi mamy do czynienia z nie-wybranymi, o których mówi się nieraz pozytywnie, i z wrogami, stojącymi w opozycji do wybranych. Główne punkty związane z wybraniem wyznaczają obietnice dane patriarchom, exodus, Izrael jako naród wybrany i jako zgromadzenie. Choć o przymierzu można mówić nie tylko tam, gdzie pojawia się termin בְּרִית, to autor koncentruje się na przymierzach z Noem, Abrahamem, synajskim i moabskim.

J. Kalinowski w rozdziale „Prawo i kult” dzieli starotestamentowe prawo na religijne, moralno-społeczne i dotyczące czystości kultowej. Trudno powiedzieć, dlaczego przepisy dotyczące czystości kultowej nie zostały zaliczone do praw religijnych. Skoro połowę miejsca w Pięcioksięgu zajmują różne regulacje i prawa, to dziwi niezwykle skrótowe omówienie tego zagadnienia. Rozważyć należałoby również, jak

<sup>6</sup> Pomimo próby wyjaśnienia pozostaje niejasne, dlaczego biorąc pod uwagę podstawową terminologię Starego Testamentu, pamięć/pamiętanie nie jest opozycją do zapomnienia (s. 138).

przybytek czy namiot zgromadzenia na pustyni ma się do świątyni (jerozolimskiej; stąd pewnie brak „świątyni” w tytule rozdziału). Omawiając kwestię kultu, autor zajął się miejscem kultu, koncentrując się na wyglądzie przybytku na pustyni, kapłanami i lewitami (niecałe 2 strony) oraz świętami (głównie Pascha, Święto Tygodni i Namiotów). W rzeczywistości przedstawił znacznie późniejsze zwyczaje, co zostało uzasadnione jednym zdaniem o trwałości *tradycji w ramach judaizmu [...], które rzucają światło na znaczenie teologiczne świąt w czasach kształtowania się Tory* (s. 174). W dalszej części krótko przedstawiono główne typy ofiar. Wobec doczesnego wymiaru kultu starotestamentowego przed Izraelem była jeszcze długa droga do odkrycia prawdy o życiu wiecznym (s. 187n) – taka opinia być może zdradza założenie, jakie kryje się za tym niezwykle powierzchownym potraktowaniem fundamentalnych zagadnień teologicznych i instytucji zbawczych biblijnego Izraela.

Ostatnia część tego tomu „Grzech i zło. Zagadnienia etyczne” opracowana została przez J. Lemańskiego. Autor na początku stwierdza, że w Starym Testamencie grzech nie stanowi naruszenia tabu społecznego, *lecz stanowi akt nieposłuszeństwa wobec Boga* (s. 189), chyba nie doceniając społecznego czy socjologicznego wymiaru grzechu. Najwięcej miejsca poświęcono początkowym rozdziałom Rdz – pojawienie się i eskalacja grzechu, po czym krótko poruszono kwestię grzechu w czasach patriarchów oraz w czasach Mojżesza (o grzechu w Wj-Pwt na zaledwie 1,5 strony). Natomiast dosyć szeroko omówiono słownictwo hamartiologiczne, bazując głównie na słownikach, oraz metaforykę grzechu (m.in. *nieczystość jako bluźnierstwo* [s. 208-210], ale czy nieczystość w Torze można rozumieć metaforycznie?). Grzech niesie ze sobą poważne konsekwencje: wywołuje Boży gniew (w pojęciu „gniew” nie chodzi zdaniem autora o żadne emocje), niszczy samego grzesznika i wspólnotę. Nie pozostaje też bez wpływu na naturę. Zło ma pochodzić z zewnątrz (od węza w Rdz 3<sup>7</sup> i od synów Bożych z Rdz 6), choć z drugiej strony grzech *jest rzeczywistością endemiczną, wynikającą z natury ludzkiej wolności wyboru* (s. 222). Nawet jeśli nie można mówić wprost o grzechu pierwotnym, to jego elementy dają się odnaleźć w Starym Testamencie – złe ludzkie skłonności. Osobny krótki podrozdział poświęcono procesowi kuszenia

<sup>7</sup> Co zakłada interpretację, według której rozmawiający z kobietą węz jest realną postacią.

(ponownie na podstawie Rdz 3). Godny uwagi jest podrozdział poświęcony etyce Starego Testamentu i Pięcioksięgu. Ważną rolę dla etyki odgrywają badania socjologiczne, gdyż teksty biblijne mogą wyrażać poglądy jakiegoś *segmentu społecznego* (s. 226n). Przekaz etyczny ma nie tylko wymiar społeczno-historyczny, ale również teologiczny, bo odzwierciedlenie znajduje w nim doświadczenie wiary Izraela. Nie chodzi więc jedynie o przestrzeganie praw, ale też o *naśladowanie Bożego charakteru* (s. 229). „Zasadą podstawową” etyki Starego Testamentu nie jest dobro najwyższe, lecz sam Bóg. Podstawą etyki Pięcioksięgu jest *objawiona wola Boża* (s. 230-244), gdyż prawa zostały dane bezpośrednio przez Boga (częściowo za pośrednictwem Mojżesza). Autor zwraca uwagę na aktualizowanie prawa w Starym Testamencie, dlatego Księga Przymierza różni się od aktualizującego ją prawa z Pwt. Z kolejną aktualizacją mamy do czynienia w Kodeksie Świętości<sup>8</sup>. Znaczące dla etyki Pięcioksięgu są *imitatio Dei*, polegające na naśladowaniu Bożej sprawiedliwości (צדקת וחסד), świętości, czystości i miłości nakierowanej na Boga i ludzi, oraz prawo mające wynikać ze stworzenia, gdyż porządek moralny zakorzeniony jest w uporządkowaniu chaosu. Na porządku zbawienia mają bazować nawet przepisy z Synaju. Na ostatnich stronach autor zajął się prawem naturalnym. Wprawdzie nie jest to w pełni adekwatny termin, bo trzeba mówić raczej o prawie wynikającym ze stworzenia, to jednak część praw wynika nie z nakazu Bożego, lecz z refleksji nad tym, co jest słuszne, a co nie. Zaś na zakończenie stwierdza, że etyka Starego Testamentu ma charakter teo-, a nie antropocentryczny. Z rozdziału poświęconego etyce czytelnik dowiaduje się o prawie starotestamentowym nieporównywalnie więcej niż z rozdziału o prawie, co każe postawić pytanie, czy przyjęta struktura tematyczna recenzowanej *Teologii* jest zasadna. Po lekturze t. I ma się wrażenie, że najważniejszymi tekstami w Pięcioksięgu są początkowe rozdziały Rdz.

W *Tomie II: Księgi historyczne* rozdział „Obraz Boga” R. Pietkiewicz rozpoczyna od stwierdzenia, że temat zostanie omówiony z różnych perspektyw, *najpierw z perspektywy samego Boga (co Bóg mówi o sobie), a w dalszej kolejności ludzkich bohaterów* (s. 7). Powstaje pytanie, w jaki

---

<sup>8</sup> Recenzent musi przyznać, że nie rozumie sformułowania, że w takim procesie reinterpretacji miałyby się uwidaczniać *wola przezwyciężenia egalitaryzmu w stosunku do Prawa* (s. 243).

sposób mielibyśmy być zdolni do ujęcia czegokolwiek z perspektywy samego Boga, choć można się domyślać, że autorowi chodzi o wypowiedzi włożone w usta Boże (por. s. 22). W pierwszej części omówiono księgi napisane w języku hebrajskim i aramejskim, na początek określenia Boga (zob. już t. I). Samo wymienianie imion i określeń Boga, w niektórych przypadkach z krótkimi wyjaśnieniami etymologicznymi i gramatycznymi, ale bez uwzględnienia ich kontekstu czy podania, jak i w jakim celu zostały użyte, wnosi bardzo niewiele. Zdaniem R. Pietkiewicza już w Pwt można odnaleźć teologię monoteistyczną, tj. zaprzeczającą istnieniu innych bogów. Następnie przedstawiono, co o Bogu dowiadujemy się z wypowiedzi samego Boga, bohaterów ksiąg historycznych oraz z tekstów narracyjnych (JHWH a inni bogowie i inne narody, stworzenie, JHWH a Izrael i monarchia, przy czym negatywną interpretacją monarchii wyjaśnia wymuszonym na Bogu wyborem Saula, a pozytywną wybraniem Dawida zgodnie z Bożą wolą – jednak w 1Sm 8-11, centralnym fragmencie opisującym powstanie instytucji królestwa, już w odniesieniu do Saula jest ona postrzegana ambiwaletnie<sup>9</sup>). O Bożej transcendencji ma świadczyć świętość Boga<sup>10</sup>, Jego chwała, majestat i potęga, a o immanencji Boża łaska i miłosierdzie. Schemat prezentacji powtarza się w odniesieniu do (deuterokanonicznych) tekstów greckich. Autor zauważa, że w historiografii tych ksiąg Bóg ani razu nie zabiera głosu, nie mówi przez proroków, a jedynie przez Torę. W całym rozdziale wiele miejsca poświęcono zbawczemu działaniu Boga, wspominając o karzącym Bogu jedynie marginalnie, choć cała historia deuteronomistyczna (Joz-Sdz-1 i 2Sm-1 i 2Krl) jest naznaczona karzącym sądem Boga<sup>11</sup>. Materiał został uporządkowany nieprzejrzyście, np. w podrozdziale „JHWH a stworzenie” najwięcej mówi się o Bożym panowaniu w świecie ludzi, Jego ingerencjach w historii (s. 40n; trzeba postawić pytanie, jak autor rozumie pojęcie *stworzenie*). Poza nielicznymi wyjątkami (s. 52n.74) nie uwzględniono chronologii powstania ksiąg biblijnych.

<sup>9</sup> Zob. chociażby W.H. Schmidt, *Wprowadzenie do Starego Testamentu*, Bielsko-Biała 1997, s. 131n.

<sup>10</sup> W tym kontekście warto zwrócić uwagę, że świętość Jerozolimy czy ksiąg (1Mch 12,9) wcale nie oznacza ich transcendencji (s. 61).

<sup>11</sup> Por. G. von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, Warszawa 1986, s. 263-273.



„Antropologia” J. Jaromin odwołuje się *expressis verbis* do planu dzieła H.W. Wolffa (*Anthropologie des Alten Testaments*), od niego zapożyczono także tytuły podrozdziałów. Autorka zaczyna od podstaw językowych antropologii, tj. omówienia podstawowych terminów (por. już t. I; z błędami, takimi jak: hebrajskie *gebner* na s. 84, *amar* jako określenie języka, ludzkiego narządu na s. 87), by w dalszej kolejności zająć się czasem człowieka, tj. życiem i śmiercią, młodością i starością, pracą i odpoczynkiem, zdrowiem i chorobą oraz nadzieją, która ma być związana z życiem wiecznym. Co chwilę czytelnik natrafia na zaskakujące stwierdzenia. Izraelici *unikali wojny, ponieważ szanowali życie ludzkie* (s. 90), i to w odniesieniu do ksiąg opisujących eksterminację całych miast (Joz 6,16-24; 10,30-39). Śmierć nie jest zaprzeczeniem życia (s. 90) – takiej tezy nie da się bronić, nawet jeśli uwzględni się fakt, że granica pomiędzy życiem i śmiercią nie była ostro zarysowana (zwłaszcza w Psalterzu). Na s. 98 można przeczytać, że *Stary Testament właściwie nie zna cierpienia przypadkowego, zawsze jest ono albo zawinione, albo wynika z dopustu Bożego*. Może to być prawdą w odniesieniu do części ksiąg, ale na pewno nie do całego Starego Testamentu (Hi; Kzn, Ps 37; 49; 73 itp.). *Nadzieja ludzi Starego Testamentu związana jest z życiem wiecznym* (s. 98), czemu kłam zadaje chociażby W. Pikor w t. IV (s. 281-285 i 292-294). Myśl taka pojawia się dopiero w księgach deuterokanonicznych (autorka przywołuje jedynie 2Mch 6-7)<sup>12</sup>. W trzecim podrozdziale „Świat człowieka – antropologia socjologiczna” wpieryw powrócono do obrazu Boga, a potem poruszano takie kwestie jak: mężczyzna i kobieta (m.in. posługując się negatywnym przykładem Atalii, autorka wyraża swoje przekonanie, że w wielu przypadkach kobiety w niczym nie ustępowały mężczyznom [s. 101]), rodzice i dzieci, braterstwo, panowie i niewolnicy (do których zaliczono też płatnych najemników i świadczących pańszczyznę; s. 112n), nauczyciele i uczniowie oraz jednostka i społeczeństwo. Na końcu mowa jest o „przeznaczeniu”, które ludzie Starego Testamentu mieli upatrywać w zmartwychwstaniu (s. 116). Ponownie jest to stwierdzenie, które może odnosić się wyłącznie do Dn 12,1-3 oraz ksiąg deuterokanonicznych.

---

<sup>12</sup> Szkoda, że autorka nie zapoznała się staranniej z analogicznym rozdziałem w *Anthropologie des Alten Testaments* W.H. Wolffa (*Des Menschen Hoffnung*, s. 221-230), na którą się na początku swej prezentacji powołała. Mogłaby w ten sposób uniknąć takich nieporozumień.

Trudno też zgadnąć, dlaczego o przeznaczeniu postrzeganym w kategoriach zmartwychwstania mowa jest w antropologii socjologicznej<sup>13</sup>. Całość zamyka uwaga, że *dopełnieniem tego starotestamentowego obrazu człowieka będzie nauka Jezusa Chrystusa* (s. 117). W swoim opracowaniu autorka odwołuje się głównie do pism deuterokanonicznych, co prowadzi do dramatycznego zafałszowania postrzegania człowieka w zdecydowanej większości ksiąg biblijnych, w tym ksiąg historycznych.

„Wybranie, lud Boży, przymierze” to drugi rozdział w tym tomie opracowany przez R. Pietkiewicza. Jak w swoim wcześniejszym rozdziale, rozpoczyna od terminologii stosowanej w tekstach hebrajskich dla przymierza, wybrania i ludu Bożego, a następnie przedstawia, jak tematy te zostały ujęte w *fabule narracji* (sic!, s. 129), zapowiadając kanoniczną lekturę tekstów i kierowanie się porządkiem kanonu katolickiego. Mimo to autor posługuje się terminem *historia deuteronomistyczna* czy *dzieło kronikarskie* (włączając do niego Ezd/Ne), 1Krn omawia wraz z 1-2Sm (s. 141nn), 2Krn wraz z 1-2Krl (s. 153nn), a Rt i Est nie w ich „kanonicznym” miejscu (np. s. 129). Ponadto na s. 176 mowa jest o chronologicznej lekturze histografii hebrajskiej, przy czym chodzi o chronologię zawartą w narracji tych ksiąg. Kluczem do zrozumienia deuteronomistycznej teologii przymierza jest Pwt. Łącząc 1-2Krn z deuteronomistycznym dziełem historycznym, twierdzi, że warunkowe przymierze synajskie konkuruje z bezwarunkowym przymierzem Dawidowym (terminy עָבָד i בָּן dla relacji Boga z królami są wzorowane na stosunku suzeren-wasał, s. 148), a deuteronomista próbuje zharmonizować ze sobą te wyobrażenia przymierza. Powygnaniowa wspólnota (Ezd/Ne) także oparta była na przymierzu, ale nowością było, że jego podstawą stało się Prawo. Historiografia hebrajska, przy czym autor ma na myśli deuteronomistyczne i kronikarskie dzieło historyczne traktowane razem i osobno (wylęcza do odrębnego omówienia tzw. księgi historyczno-dydaktyczne), czytana chronologicznie kończy się pozytywnie. Dużo ogólniej zajęto się kwestią wybrania i lud Bożego, ogniskując rozważania na pytaniu, kto jest prawdziwym Izraelem. Teksty biblijne odpowiadały na nie w różny sposób.

<sup>13</sup> Wyjaśnieniem jest być może ponownie analogiczny rozdział *Anthropolgie des Alten Testaments* W.H. Wollfa (*Die Bestimmung des Menschen*, s. 321-330), który jednak zajmuje się takimi tematami jak: przeznaczenie do życia w świecie, do miłości bliźniego, do panowania nad stworzeniem czy chwaleń Boga (i to rozważanych w aspekcie kolektywnym).

Ewolucja idei przymierza pokazuje, że jest ona otwarta ku przyszłości, która znajdzie swoje dopełnienie w nowym wyborze Boga i w nowym przymierzu z nowym ludem (s. 189). Autor wielokrotnie podkreśla, że obietnice w pełni zostaną zrealizowane dopiero w Jezusie (s. 145.146.187.189.192). Czy teksty ksiąg historycznych dają jakkolwiek podstawę do tego rodzaju twierzeń<sup>14</sup>?

T. Tułowiecki w rozdziale „Prawo, kult, świątynia” wychodzi od rozróżnienia na bezwarunkowe i zawsze aktualne przykazania (Dekalog), będące bezpośrednim słowem Bożym oraz na uwarunkowane i stąd podlegających zmianom prawa. Prawa mają być późniejszym rozwinięciem przykazań, ale nie dopowiedziano, że ma się na uwadze kompozycję literacką Wj 20-23 i Pwt 5-26, w których Dekalog stoi na początku złożonych zbiorów praw i przepisów, a nie historyczne procesy. Trudno też odgadnąć, dlaczego przykazania Dekalogu albo tylko te przykazania miałyby być bezpośrednim Bożym słowem (s. 195n). Przecież bezwarunkowe czy raczej bezsankcyjne zakazy nie są ograniczone do Dekalogu (np. Kpł 18,7-18). Przedstawiając prawo deuteronomiczne (sic!) w Pwt i deuteronomistycznym<sup>15</sup> dziele historycznym, dochodzi do wniosku, że w jego centrum stoi jedność Boga i braterstwo między ludźmi. Przy tej okazji formułuje sądy, które są nie do przyjęcia, np. Prorocy wcześniejsi (przy czym warto zauważyć pojawienie się terminologii dla Biblii hebrajskiej czy – niebył precyzyjnie mówiąc – kanonu hebrajskiego/Tanach) to rozwinięcie Tory, które stoi w opozycji do Proroków późniejszych, wskazujących na zupełnie nowe Boże działanie (s. 197). Deuteronomistyczne dzieło historyczne wspomina ponoć Cyrusa (s. 197)<sup>16</sup>. Z kolei kronikarskie dzieło historyczne opiera się na Kodeksie kapłańskim. Ponieważ *Boże objawienie aż do przyjścia Mesjasza związane było z jednym narodem*, mógł on zachować swoją tożsamość tylko poprzez odgraniczenie się od innych narodów (zakaz małżeństw mieszanych); *czas*

---

<sup>14</sup> Stoją za nim założenia hermeneutyczne, których w całej *Teologii* nikt nie wyeksplikował (do tej kwestii por. Ch. Dohmen, G. Stemberger, *Hermeneutyka Biblii Żydowskiej i Starego Testamentu* (Myśl Teologiczna 59), Kraków 2008, s. 228n).

<sup>15</sup> Właściwie użyto nazwy *Deuteronomiczne Dzieło Historyczne*, ale jak się wydaje, autor nie zdaje sobie sprawy ze stosowanego w literaturze fachowej rozróżnienia pomiędzy *deuteronomicznym* i *deuteronomistycznym*; zob. W.H. Schmidt, *Wprowadzenie*, s. 110.

<sup>16</sup> Co oznacza zdanie: *Księga Powtórzonego Prawa mówi tylko o świątowaniu w kontekście świątowania* (s. 202)?

*uniwersalnej wspólnoty – Kościoła – jeszcze nie nadszedł* (s.213). Podobną kolejność autor zachowuje, przechodząc do świątyni i kult, wpieryw zajmuje się wypowiedziami deuteronomistycznego dzieła historycznego, a potem kronikarskiego dzieła historycznego. Dogmatem deuteronomicznym jest świątynia w Jerozolimie na Wzgórzu Syjońskim, przy czym przytacza Pwt 12,2-14, gdzie jak wiadomo nie ma mowy wprost o Syjonie, oraz Ps 132,13. T. Tułowiecki przedstawia przede wszystkim dokładny wygląd świątyni w obu okresach jej istnienia. W okresie poprzedzającym odbudowę świątyni, tj. w latach 538-515 p.n.e., miano kultywować bardzo wygodną liturgię domową i synagogałną (s. 223), co nie przystaje do Ezd 3,2-3, tak że mieszkańcy Jerozolimy nie czuli potrzeby powrotu do kultu ofiarniczego w centralnym sanktuarium. Dzięki darom i ofiarom świątynia stała się *jedną z najważniejszych instytucji ekonomiczno-gospodarczych nowego państwa judziego* (s. 230, kilku autorów tej *Teologii* nie odróżnia Judy od Judei, zaś pojęcie *państwo* jest anachronizmem), a *zreformowany kult, mający miejsce przy drugiej Świątyni* (s. 232) miał ogromny wpływ na życie religijne.

J. Jaromin w tytule kolejnej części „Problematyka grzechu i zła” pomija etykę, a mimo to od razu deklaruje, że etyka biblijnego Izraela jest [...] wyjątkowa. Etyka ta oparta była na posłuszeństwie Bogu i Jego Prawu (s. 233). Duże znaczenie w formowaniu się przepisów moralnych miała rodzina (s. 234). W podrozdziale „Obraz Boga” mowa jest wreszcie o niszczących działaniach Boga, czego unikali autorzy poprzednich części. Pisząc o narodzie wybranym autorka twierdzi, że moralność Izraelitów przewyższała etykę narodów sąsiednich (s. 236), ale występki bohaterów Starego Testamentu, które trudno zaakceptować dzisiejszej obiektywnej (sic!) moralności, miały wynikać z tego, że poglądy i sposób postępowania Izraela były takie, jak wszystkich ówczesnych ludów (s. 237). Izrael nie był bowiem gotowy na przyjęcie prawd koniecznych do zbawienia (s. 237). Najwyraźniej autorka jest przekonana, że w przypadku Biblii hebrajskiej nie może być mowy o zbawieniu. W podrozdziale „Hamartiologia ksiąg historycznych” omówiono pokrótce główne terminy, po czym zajęto się takimi kwestiami jak: wykroczenia przeciwko JHWH i kultowi, święta wojna i cherem (dostrzeżono ich dwuznaczność, ale uzasadniono je oporem wobec bałwochwalstwa), grzechy przeciwko życiu (jedynie akty wymierzone w jednostki), grzechy seksualne (negatywne odnosząc się do poligamii, chyba że miałyby wynikać z niepłodności pierwszej żony)

i krótko „inne grzechy”. Wybór tematów (grzechów) trudno byłoby uznać za przekonujący, skoro wykorzystywaniu biednych i chciwości poświęcono zaledwie jedno zdanie (s. 256). Na koniec krótko jeszcze zaprezentowano sposoby pokuty za grzechy i nawrócenia. Zwraca uwagę, że autorka ponownie dużo miejsca poświęciła księgom deuterokanonicznym.

*Tom III: Księgi mądrościowe* otwiera „Obraz (oblicze) Boga” B. Poniżego, który najpierw ogólnie przedstawia ruch mądrościowy i rozwój szkolnictwa izraelskiego. Mędrcy mieliby się odcinać od autorytetów i wzorów obcych (s. 10), co wobec międzynarodowego wymiaru tradycji mądrościowych czy zapożyczenia Prz 22,17-23,11 z egipskiej *Nauki Amenemope*<sup>17</sup> jest niemożliwe. Poruszono również problematykę powstania niektórych ksiąg mądrościowych, przyjmując Salomonowe pochodzenie najstarszych zbiorów Prz, które zostały spisane przez jego kontynuatorów, wywodzenie się najstarszych partii Pnp z czasów Salomona, i możliwość Salomonowego autorstwa Kzn<sup>18</sup>. Ostateczną formę większość ksiąg mądrościowych otrzymała po wygnaniu babilońskim. Następnie autor przechodzi do teologii poszczególnych ksiąg, przy czym praktycznie pomija Prz, zaznaczając jedynie, że przypowieści teologiczne pojawiły się dopiero w końcowej fazie powstania księgi. Później krótko do nich powraca (przy omawianiu Syr). Musi więc chodzić o Prz 1-9, choć sentencje teologiczne, wzmiankujące JHWH, pojawiają się także w chronologicznie wcześniejszych rozdziałach Prz (11,1.20; 12,2.22; 14,2.26; 15,8-9.11 itd.). Omówienie każdej księgi składa się z prezentacji terminologii i wypowiedzi o Bogu (i nie tylko). Psalmi przybliżają Boga człowiekowi (bliski i zbawiający Bóg). W Hi, która jest reakcją na kryzys wygnania, Bóg pozostaje ukryty i transcendentny. Kzn reprezentuje uniwersalną ideę Boga, a słowa o sędzię Bożym ujawniają pośmiertną perspektywę ludzkiej egzystencji. Najszerzej przedstawiono księgi deuterokanoniczne. Mdr autor datuje na I w. n.e. i prezentuje użytą w niej grecką terminologię, a potem jej

---

<sup>17</sup> W.H. Schmidt, *Wprowadzenie*, s. 268. Tezie tej pośrednio przeczy również A. Tronina na s. 149, gdyż pierwotnym środowiskiem ksiąg sapiencjalnych w jego mniemaniu był Egipt, Mezopotamia i Kanaan.

<sup>18</sup> W ocenie przyniatającej większości badaczy można co najwyżej przypuszczać, że niewielka część Prz i być może jakieś poematy z Pnp mogą sięgać swymi korzeniami okresu przedwygnaniowego; por. E. Zenger i in., *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart-Berlin-Köln 42001, s. 332-334.341n.348n.

naukę o Bogu, który opisany został w sposób zrozumiały dla Hellenów. Zamiast przymierza człowieka z Bogiem łączy przyjaźń. Syr – oparto się na greckiej wersji (bez wyjaśnienia), mimo że cały jej tekst hebrajski jest ponoć znany (s. 8) – tak samo jak Prz 1-9 ukazują uosobioną mądrość, która pochodzi od Boga. Niestety nie wyjaśniono, dlaczego w przypadku Syr w „obrazie Boga” uwagę poświęcono prawie wyłącznie mądrości i dlaczego do omówienia szeroko włączone zostały idee z Mdr.

„Antropologia” w opracowaniu R. Zawadzkiego zaczyna się od przeglądu terminologii hebrajskiej i greckiej, a następnie przechodzi się do omówienia poszczególnych ksiąg hebrajskich i greckich. W przypadku Hi przedstawiono jedynie skrótowo jej treść, wspominając o problemie cierpienia człowieka i jego nieczystości. Przy Psalterzu ograniczano się do psalmów mądrościowych, poruszających kwestię cierpienia sprawiedliwych i powodzenia niegodziwych (37; 49; 73), oraz do Ps 8. Prz mówi o 3 grupach: mądrych, głupich i prostych, którzy nie weszli na drogę mądrości. Sporo uwagi poświęcono tutaj przedmiotowej pozycji kobiety. Kzn zawiera orędzie o wielkości człowieka jako myślącego podmiotu, mimo że ukazuje ograniczenia człowieka, który nie przewyższa w niczym zwierząt. Kohelet neguje możliwość odpłaty w przyszłym życiu (s. 116, inaczej niż B. Poniży). Pnp to zbiór pieśni weselnych, zgodnie z którymi człowiek został stworzony przez Boga jako kobieta i mężczyzna, choć motyw stworzenia nie pojawia się w Pnp, a autor przywołuje jedynie Rdz 1,27<sup>19</sup>. Pnp chronią zarówno przed purytyzmem, jak i rozwiązłością seksualną – takie twierdzenie jest możliwe wyłącznie przy założeniu, że Pnp są rzeczywiście zbiorem pieśni weselnych, bo w tekście brak jakiegokolwiek wzmianki o ślubie czy uroczystościach weselnych. Według Mdr właściwym powołaniem człowieka, który może zostać ocalony dzięki mądrości, jest nieśmiertelność, a Syr pokazuje negatywne i pozytywne cechy ludzkiej natury.

A. Tronina w rozdziale „Przymierze i wybranie. Lud Boży” uważa księgi sapieneczalne za powyганиowe (s. 133), choć Prz 10-30 mają odzwierciedlać stan rzeczy z czasów sprzed (sic!) utworzenia monarchii (s. 144), i to pomimo tego, że na czele społeczności stoi król (s. 145, przytaczając szereg odnośników). Psalmi przesiąknięte są ideą wybraństwa

<sup>19</sup> *Notabene* wspomniane słowa בָּרַךְ i בְּרָכָה z Rdz 1,27 w ogóle nie występują w Pnp.

Bożego, choć pojęcie przymierza rzadko się w nich pojawia. W Prz i innych księgach przy braku słownictwa związanego z wybraniem i przymierzem centralne znaczenie ma bojaźń Boża. Syr odwołuje się do planów Bożych z przymierza synajskiego, a Pnp mają być szatą dla *orędzia nadprzyrodzonego o Bogu przymierza* (s. 148).

Również w części „Prawo, kult, świątynia” A. Tronina koncentruje się na Psalterzu. Niektóre z psalmów opowiadają o błogosławieństwie dla tych, którzy kierują się Torą. Psalmi sławią też Bożą obecność na Syjonie. Inne księgi, głównie Prz, niewiele miejsca poświęcają Prawu i kultowi świątynnemu, odwołując się ustawicznie do nauki o stworzeniu jako fundamentu ludzkiego działania, poszerzając w ten sposób wcześniejszą naukę dotyczącą Prawa i kultu (?) o wymiar uniwersalistyczny. Na zakończenie autor stwierdza, że rozdarcie zasłony przybytku w Mt 27,51 pokazuje, że *instytucje Starego Testamentu ustępują miejsca nowej rzeczywistości sakramentalnej* (s. 161). Trudno nie zadać pytania, jak taka myśl ma się do teologii ksiąg starotestamentowych. Oba rozdziały w opracowaniu A. Troniny są stosunkowo krótkie.

D. Iwański w rozdziale „Zagadnienia etyczne” – tym razem w tytule pominięto grzech i zło – zaczyna od definicji: *poprzez etykę biblijną rozumiem kanon norm postępowania, który charakteryzuje człowieka wierzącego* (s. 165) i który powinien charakteryzować mędrca. Historyczne podejście sprawia, że *całościowe traktowanie etyki Starego Testamentu jest skazane na niepowodzenie* (s. 166), stąd trzeba badać podejście do zagadnień etycznych poszczególnych ksiąg czy ich grup. Punktem wyjścia czyni finalną wersję tekstu, będącą wynikiem opracowania przez ostatniego redaktora. W księgach mądrościowych, w których mądrość jest sztuką życia, moralne *wyraża się w tym co naturalne i rozumne* (s. 169). Ich etyka opiera się na porządku stworzenia (ład Boży), retrybucji i bojaźni Pańskiej. Po tych ogólnych rozważaniach autor kieruje się ku wybranym zagadnieniom szczegółowym, pokazując, jak są one postrzegane w poszczególnych księgach. Dla małżeństwa i życia seksualnego zasadnicze znaczenie ma czystość seksualna i wierność (odnotowano androcentryzm Syr). Mówiąc o relacji rodziców i dzieci, uwaga autora koncentruje się na karaniu w miłości, przestrzegając przed tym, by



mędrców nie posądzać o promowanie przemocy wobec dzieci<sup>20</sup>. W relacjach społecznych mędrzy promują sprawiedliwość społeczną, troskę o najuboższych (Hi). Syr zaleca dystans względem bogactwa i dzielenie się z ubogimi, a Mdr stoi na straży harmonii w życiu społecznym. Jedynie Kohelet *jako jeden z możliwych tego świata* (s. 206) jest bardziej przenikliwym i cynicznym obserwatorem niż stróżem moralności. W sumie księgi sapiencjalne cechuje pragmatyzm, umiar i zainteresowanie jednostką.

„Eschatologię” J. Lemański rozumie najwyraźniej – nie podaje definicji tego bardzo niejednoznacznego pojęcia – jako naukę o tym, co następuje po śmierci człowieka. Wychodzi od *Tun-Ergehen-Zusammenhang* (s. 214), tj. związku pomiędzy czynami człowieka a jego losem (naznaczonym skutkami własnego postępowania) i problemu niesfunkcjonowania opartej na nim zasady sprawiedliwej odpłaty, która znalazła się w kryzysie w wyniku wygnania babilońskiego<sup>21</sup>. Problem ten miał ulec zaostreniu w okresie helleńskim. Cierpienie sprawiedliwego Hioba pokazuje, że *klasyczna teoria odpłaty nie ma zastosowania* (s. 221). Nie ma wyrównania rachunków w dniu śmierci czy po śmierci (Hi 21). W Hi 19,25-27 J. Lemański odnajduje nadzieję na lepszy los po śmierci, która wynika jednak z redakcyjnego opracowania (dodania w.26). W ostatecznej postaci Hi sprawiedliwość Boża wymaga cierpliwości, gdyż w końcu Bóg wynagradza cierpienie. W Psalterzu *pobożna intuicja oranta sięga poza granicę śmierci fizycznej* (s. 225; takie dookreślenie śmierci jest konieczne, bo śmierć ma oznaczać każdą sytuację potrzeby ograniczającą możliwości życiowe). W Ps 49 według prawdopodobnie wtórnego, powygnaniowego w.16 Bóg wyrwie pobożnego z mocy krainy zmarłych, choć otwarta pozostaje kwestia, jak się to stanie. Ps 73,23-24 zapewniają, że więź z Bogiem nie może zostać zerwana przez śmierć. Natomiast w Kzn nie ma nadziei sięgającej poza śmierć, liczy się tylko tu i teraz (ponownie inaczej niż B. Poniży). Wprawdzie Bóg ostatecznie wszystko osądzi, ale Kohelet jednocześnie

---

<sup>20</sup> Za wypadek przy pracy można uznać stwierdzenie ze s. 198: *Syrach wierzy również, że naturalny stan umysłu dzieci nie ma wiele wspólnego z mądrością*. Skoro starotestamentowa mądrość bazuje na doświadczeniu (por. M. Sæbø, ׀׀׀, [w:] THAT I, kol. 559), to już z samego pojęcia, a nie przekonań Syracha, wynika, że niedoświadczone dzieci nie posiadają mądrości.

<sup>21</sup> Jak pokazują świadectwa bliskowschodnie (np. *Ludlul bel nemeqi*, *Babilońska teodycea*, egipska *Dysputa o samobójstwie*) problem niedziałającej zasady odpłaty był formułowany już od dawna, tak że wiązanie go z wygnaniem babilońskim jest wątpliwe, tym bardziej że autor przywołał Hi (s. 216), która w żaden sposób nie łączy się z tym wydarzeniem.



radykalnie odrzuca wszelkie spekulacje na temat ewentualnych losów po śmierci (s. 233), śmierć jest absolutną granicą (najostrzejszy kontrast dzieli żywych od zmarłych, w czym przeczy J. Jaromin, t. I s. 90). Z kolei dla Syracha rozstrzygający jest moment śmierci, który decyduje o karze i nagrodzie, choć nie szuka on rozwiązania problemu odpłaty po śmierci, bo w otchłani nie ma żadnej rozkoszy. To, co wykracza poza życie doczesne, jest przedmiotem jałowej spekulacji, przekraczającej możliwości rozumu. Zupełnie inaczej do sprawy podchodzi Mdr (inaczej niż B. Poniżej Mdr datuje na 26 r. p.n.e. – s. 244). Na uwagę zasługuje fakt, że autor sytuuje Mdr na tle dwóch konkurujących ze sobą w hellenistycznym judaizmie, powstałych w diasporze koncepcji: zmartwychwstania, przy czym wpieryw chodziło o wskreszenie do życia na ziemi, a dopiero apokaliptyka złączyła zmartwychwstanie z życiem w niebie (i ta koncepcja ostatecznie zwyciężyła), oraz nieśmiertelności duszy, co było rozwiązaniem bliższym hellenistycznie nastawionym Żydom (s. 242n). Zarówno zmartwychwstanie, jak i nieśmiertelność duszy związane były z posłuszeństwem Prawu. Według Mdr sprawiedliwość pomimo cierpień się opłaca, bo prowadzi do nieśmiertelności, podczas gdy bezbożność wiedzie do ostatecznego odrzucenia przez Boga, do śmierci, która jest kresem niegodziwców. Księga ta relatywizuje dobra doczesne, tj. długie życie, potomstwo, dobrobyt. Prześladowani, którzy pozostają wierni Prawu nie zginą, ich dusze są w ręku Boga (dusza rozumiana jest raczej w kategoriach starotestamentowych, a nie greckich). Bóg przywraca im idealny, pierwotny stan, sprawiedliwi cieszą się pośmiertną egzystencją, zyskując nieśmiertelność (o szczegółach się nie spekuluje). Trudno więc rozstrzygnąć, czy jest to idea bliższa cielesnemu zmartwychwstaniu czy jakiejś formie pośmiertnego bytowania. „Eschatologia” została opracowana w sposób interesujący, ale niestety została ograniczona jedynie do losów człowieka po śmierci.

*Tom IV: Księgi prorockie* otwiera „Obraz Boga” przygotowany przez S. Stasiaka. Najbardziej pierwotnego obrazu Boga prorocy doświadczyli w czasie powołania, relacjami o osobistych przeżyciach proroków trzeba się więc zająć w pierwszej kolejności. Następnie autor ukazuje działanie Boga jako pana narodu wybranego. Boża aktywność w świecie prowadzi do zbawienia, ale może też oznaczać zagładę. O intymności relacji Boga z ludem wybranym świadczy metafora małżonka. Bóg jest też panem

innych narodów i ich władców, władcą całego kosmosu i natury, w tym szeolu. Więcej miejsca poświęcono jedyności Boga. Dawni prorocy byli wyznawcami monolatrii, a teoretyczny monoteizm znalazł swój wyraz u Deuteroizajasza – jedynie w przypadku Iz (zob. też s. 28) S. Stasiak stosuje krytykę literacką, pozostałe księgi traktuje jako literacko jednolite, a nawet powstanie 1Sm 13 i 15; 1Krl 21,1-29 sytuuje czasowo przed Protoizajaszem (s. 26)<sup>22</sup>. W takim razie dziwi informacja ze s. 33, że *prorocy poczynszy od Izajasza, odmawiają obcym bóstwom możliwości egzystencji*, a z podanych odnośników widać, że autor ma na myśli Protoizajasza. Jedyny Bóg jest mówiącą i żyjącą osobą. Boża świętość ma podwójny wymiar: absolutne oddzielenie od tego, co świeckie, i wolność od wszelkiej moralnej niedoskonałości. Bóg jest przychylny ludziom (z pojęć hebrajskich wymienia jedynie אֱלֹהִים וְיְהוָה), sprawiedliwy, co ma oznaczać, że Bóg karze za grzechy. Chodzi więc o dzisiejsze rozumienie słowa *sprawiedliwy*, a nie o sens hebrajskiego rdzenia צדק, choć autor wpiertw przywołuje słowo צִדְקָה, a nieco dalej zauważa, że Boża sprawiedliwość wobec Izraela wyrażała się w wiarygodności Bożych słów i zbawczych czynach. Prorokom nie udało się rozwiązać kwestii niefunkcjonującej zasady odpłaty, bo nie znali idei nagrody i kary w przyszłym świecie, która pojawiła się dopiero w Dn. Jako pierwsi dostrzegli groźbę wtargnięcia politeistycznych wierzeń kananejskich do religii Izraela – zupełnie anachroniczna teza, jako że (w większości) prorocy usiłowali wypierać takie wierzenia z religii Izraela. Biorąc pod uwagę zróżnicowanie wypowiedzi w księgach prorockich, można być zawiedzionym tak płaskim potraktowaniem tematu, co dotyczy również (i nie tylko) kolejnej części.

„Antropologię” według takiego samego schematu jak w t. II – terminologia, czas w życiu człowieka i wymiar socjologiczny – omawia J. Jaromin, powtarzając czasami poszczególne kwestie czy nawet zdania (wbrew deklaracji z przyp.2 na s. 38). Dla przykładu można porównać zdanie o tym, że śmierci nie traktowano jako unicestwienia, a dopóki

---

<sup>22</sup> Trudno też odgadnąć, co S. Stasiak ma na myśli, twierdząc na samym początku, że *Bóg w księgach prorockich postrzegany jest zgodnie z obrazem wypracowanym przez wcześniejszych* (podkreślenie moje – J.S.) *autorów natchnionych*, skoro najstarsze przekazy niektórych ksiąg prorockich należą do najstarszych w Starym Testamencie (byłyby najstarszymi w ogóle, jeśli by nie zakładać, że J czy niektóre źródła historyka deuteronomistycznego powstały wcześniej niż w VIII w. p.n.e. , co wcale nie jest pewne).

istniała przynajmniej kość, istniała także dusza w szeolu (t. II s. 91 i t. IV s. 55) – warto dodać, że jest to stwierdzenie zupełnie chybione (zob. J. Lemański, „Eschatologia” w t. III), nawet w odniesieniu do Mdr byłoby niezbyt trafne. Okazuje się też, że śmierć oznacza oczekiwanie na wyrwanie z szeolu (s. 50 – brak jakiegokolwiek odnośnika nie pozwala odgadnąć, jaki tekst prorocki mógł leć u podstaw tej zadziwiającej tezy)<sup>23</sup>. Trudno nie być zaskoczonym, czytając o tym, że metafora małżeństwa, służąca ukazaniu niewierności ludu wobec Boga, nadaje związkowi małżeńskiemu rangę nadprzyrodzoną (s. 67), a w *czasach prorockich małżeństwo istniało już jako instytucja Boża* (s. 68, w oparciu o Ml 2,14n). Pogarszające się relacje w rodzinie (Mi 7,6) są [...] objawami nie tylko zepsucia rodziny, ale także społeczeństwa [...], w którym nie ma już systemu patriarchalnego, dającego rodzicom – szczególnie ojcu – nieograniczone przywileje i prawa nad dziećmi i całym domem (s. 72). Jak można coś takiego wyczytać z Mi 7,6? Czyżby autorka chciała uczynić z Micheasza zwolennika skrajnego konserwatyizmu społecznego? W Biblii dla Żyda (sic!) największym szczęściem było liczne potomstwo (s. 70). W ostatnim podrozdziale, podając, że przeznaczeniem człowieka jest życie i chwaleń Boga<sup>24</sup>, w oparciu o Am 5,4 i Ez 18,32 stwierdza, że *nie chodzi jednak tylko o życie ziemskie, ale właściwie przede wszystkim o życie wieczne* (s. 79). I wreszcie, *dopełnieniem i zwieńczeniem antropologii starotestamentowej jest antropologia Nowego Testamentu, ukazująca Boga, który dla odkupienia człowieka sam nim się staje* (s. 80). Ulgę przynosi możliwość przejścia do kolejnego rozdziału.

„Koncepcję ludu Bożego. Wybranie i przymierze” przedstawia W. Pikor, który uwzględnia – nareszcie! – zróżnicowanie przekazów prorockich i próbuje je za każdym razem przyporządkować historycznie<sup>25</sup>. Stąd niemiłym zaskoczeniem jest twierdzenie, że *wydarzenie Exodusu [...] przyniosło historycznie weryfikowalną relację między Jahwe a Izraelem*

<sup>23</sup> Co ciekawe, w ostatnim podrozdziale odnotowuje, że konieczne do życia wiecznego zmartwychwstanie (szkoda, że nie przeczytała czy nie miała szans przeczytać rozdziału „Eschatologia” z poprzedniego tomu) pojawia się dopiero w Dn 12,1-2 (s. 79).

<sup>24</sup> *Notabene* myśl taka została z pewnością zaczerpnięta z W.H. Wolff, *Anthropologie des Alten Testaments*, s. 321-330 (zob. powyższy przyp.11), choć autorka o tym nie wspomina.

<sup>25</sup> Na marginesie trzeba odnotować, że hebrajskie wyrazy w przypisach zostały wydrukowane z przestawioną kolejnością liter.

(s. 86). Autor zamierza odpowiedzieć na pytanie o źródło relacji Izraela z Bogiem oraz jej cel i sposób przeżywania (s. 81). Idee wybrania i przymierza jedynie sporadycznie znajdują wyraz w okresie przedwygnaniowym, a pojawiają się częściej dopiero w okresie wygnania. W pierwszej kolejności autor omawia wybranie, zaczynając od pola semantycznego rdzenia בחר, by następnie przedstawić, jak myśl o wybraniu była postrzegana w poszczególnych księgach prorockich. Bierze pod uwagę Am 3,1-2, argumentując za pierwotnością tych wierszy, Oz, traktując ją jako literacko integralną. Wybranie jest w Oz rzeczywistością dynamiczną. Na niej opiera się deuteronomiczna wizja historii, ale w przeciwieństwie do Pwt Ozeasz dopuszcza możliwość odrzucenia Izraela przez Jahwe (s. 92). Jednak wezwanie do wybrania życia i posłuszeństwa, a nie śmierci w Pwt (11,13-18; 30,15-20 itp.) zakłada możliwość złego wyboru, który skutkuje gniewem Bożym i śmiercią. Również Jr ma być jednolita literacko. Jeremiasz działający w okolicach wygnania jako pierwszy spośród proroków posłużył się czasownikiem בחר dla Bożego wybrania w 31,(31-34) (s. 94). Jednak pochodzenie tych wierszy od Jeremiasza jest sporne, a przeważa przekonanie o ich wtórności. Następnie przedmiotem prezentacji jest wygnaniowa Ez, autor broni niedeuteronomistycznego pochodzenia 20,5, oraz Dtiz, której poświęca więcej miejsca. Deuteroizajasz wybranie wyprowadza do patriarchów, *zanim jeszcze Hebrajczycy stanowili jeden lud* (s. 99), na co wskazuje dwumian Izrael-Jakub (powiązany ze stworzeniem w sensie *creatio continua*). Powygnaniowe wypowiedzi o wybraniu znajdujemy w Iz 14,1-2 oraz w Ag i Za, w których wybranie odnosi się do Jerozolimy i Zorobabela, choć i tak Za eksponuje status Izraela jako ludu wybranego. W Triz kryterium wybrania staje się postawa moralna i religijna człowieka, tak że obejmuje ono tylko część Izraela, ale z drugiej strony otwarte jest na nie-Żydów. Malachiasz koncentruje się na wolności Jahwe, a wybór nie jest nieodwracalny i nie dotyczy ludu *en bloc*. W. Pikor w podobnym układzie przedstawia zagadnienie przymierza, które jest nie tylko narzuconym przez Boga zobowiązaniem, gdyż czasami jest dwustronną relacją. Przed wygnaniem mowa jest o nim jedynie sporadycznie. W Oz 6,7 i 8,1 (8,1 uważa z pewnością niesłusznie za pierwotny) czytamy o złamaniu przymierza. W okołowygnaniowej Jr przymierze jest dwustronnym zobowiązaniem, a nowe, wieczne przymierze nie oznacza przekreślenia

przymierza synajskiego, lecz tylko nową Bożą inicjatywę. Ponownie rozdziały 11; 31-34 w całości uznano za pierwotne. Wygnaniowe są teksty w Ez (11; 16; 20,37; 34 i 37), nie wchodząc w szczegóły literackokrytyczne autor pisze o Ezechielu i jego uczniach, oraz w Dtiz (Iz 42,6 i 49,8), w którym sługa JHWH jest (sic!) przymierzem poprzez swoją ofiarę. W powygnaniowej Triz przymierze jawi się jako powinność i obejmuje też cudzoziemców. Według Ml przymierze zostało zawarte z Lewitami, tj. klasą kapłańską, oraz z patriarchami. Ponadto Malachiasz krytykuje sprzeniewierzenie się przymierzu małżeńskiemu poprzez małżeństwa mieszane i rozwody z Izraelitkami, co grozi *ciągłości tradycji religijnej* w *Judzie* (s. 141; podkreślenie moje – J.S.). Na końcu w formie podsumowania autor kreśli prorocki model ludu Bożego: związek z JHWH oparty na etniczności w okresie przedwygnaniowym nie podlegał dyskusji, co zmienia się wraz z wygnaniem. Deuteroizajasz pokazuje *dynamiczny charakter istnienia ludu Bożego* (s. 143), a Ezechiel i Jeremiasz jego fundament postrzegają w nowym przymierzu. Po wygnaniu następuje przesunięcie z etniczności na postawę religijną i moralną.

M. Raszewski rozdział „Prawo, kult i świątynia”, w którym w zasadzie pomija kwestię prawa (lub Prawa), rozpoczyna od pytania, dlaczego prorocy tak krytycznie wypowiadali się o kulcie. Nie potępiali oni kultu jako takiego, a jedynie ograniczanie się do zewnętrznych obrzędów, podczas gdy w życiu codziennym nie przestrzegano Bożego prawa. Świątynia i kult miały służyć dobru wspólnoty przez doskonalenie się jej członków. Przynajmniej niektórzy prorocy byli związani z kultem, oprócz wygłaszania wyroczni byli ludźmi modlitwy. Następnie autor przedstawia *etapy kształtowania się rzeczywistości Świątyni Jerozolimskiej* (s. 158), poczynając od Dawida (rola proroka Natana), poprzez jej zburzenie, zapowiedź odbudowy, drugą świątynię. Zwraca uwagę, że księgi prorockie są tylko jednym ze źródeł, a niektóre punkty w ogóle się do nich nie odwołują. Mowa jest o Deuteroizajaszu i Tritoizajaszu, choć w żadnym innym punkcie krytyka literacka nie znalazła zastosowania, a przeczytamy nawet o proroku Danielu uprowadzonym do niewoli babilońskiej. Autor prezentuje materiał w sposób ahistoryczny. Recenzent jest bezradny wobec stwierdzenia, że według Tritoizajasza *kult [...] powinien być przede wszystkim duchowy*, co harmonizuje z duchowością Boga (s. 171). Ku temu samemu zmierza Ez 40-48, na dowód czego autor przywołuje pojmowanie

sanktuarium we wspólnocie qumrańskiej! Prorocy zakładają, że Jerozolima *stanie się stolicą Mesjasza i Jego królestwa* (s. 177), przy czym nie ma wątpliwości, że teksty mówiące o królu są mesjańskie, ponieważ Ps 2,6 jest mesjański<sup>26</sup>. *Świątynia była także ośrodkiem religijnym wszystkich narodów* (s. 178), na co wskazują słowa proroków z VIII w. p.n.e. – Iz 2,2-4 i Mi 4,1-4, które również są *fragmentem* (słusznie w liczbie pojedynczej) *mesjańskim*. Jerozolima z Syjonem *symbolizują centrum religijne wszystkich narodów i prawdziwą religię powszechną w mesjańskich czasach Kościoła Chrystusowego* (Iz 45,14n; 60,1; 2Sm 7,10.13.16) (s. 179). W jaki sposób ten fragment usprawiedliwia taki wniosek, pozostaje tajemnicą<sup>27</sup>. Autor twierdzi, że w tekstach biblijnych świątynia nie ma nigdy (pierwotnego mitologicznego) sensu kosmicznego – jako centrum świata, lecz jedynie oznaczała szczególny wybór Jerozolimy. Miała natomiast uniwersalistyczne znaczenie, a wstąpienie do niej wszystkich ludów miało być celem jej istnienia (s. 185).

M. Raszewski opracował też „Grzech i zło – zagadnienia etyczne”. Jego zdaniem *bez odniesienia do Boga jako ostatecznej racji wszystko ulega relatywizacji, dobro i zło są jednakowo daremne* (s. 188). Na pytanie o pochodzenie zła (błędnie podano hebrajskie terminy – *rac* i *raca*, *racah* [s. 189.192] zamiast *רע* i *רָעָה*) odpowiada w oparciu o Rdz 1-3 (a nie Księgi prorockie), że wynika ono z ludzkiej wolności. Przechodząc do poszczególnych ksiąg prorockich, zauważa, że prorocy najczęściej zwiastują karę za zło i grzech. *Nie pomogło doskonale prawodawstwo – zawiódł człowiek* (s. 222). Jest przeświadczony o tym, że zło nie leżało w strukturach systemów społecznych, lecz w człowieku i jego nieposłuszeństwie Bogu (s. 229). Odwołanie zła, tj. nieszczęścia jest uwarunkowane nawróceniem, do którego nawołują prorocy. Choć podrozdziały zatytułowane są imionami proroków (piśmiennych), to odwoływano się w nich do różnych ksiąg. Ponadto ich tytuły raz

<sup>26</sup> Mesjańskie interpretacje tego Psalmu wiążą się z jego późnym, powygnaniowym czy nawet helleńskim datowaniem (E. Zenger, *Psalmen Auslegungen 1*, Freiburg-Basel-Wien 2003, s. 48n) - byłby więc późniejszy niż zdecydowana większość przytoczonych przez autora tekstów (odnośników).

<sup>27</sup> Można się tylko domyślać, że M. Raszewski stosuje interpretację tekstów starotestamentowych poprzez niektóre sposoby ich rozumienia w historii interpretacji, a co więcej, uważa, że prorocy zapowiadali (w natchnieniu?) powstanie Kościoła.

wymieniają poszczególnych proroków (np. *Jeremiasz*), którzy pojawiają się czasami kilkakrotnie, obok zagadnień tematycznych (np. *Sens kary za zło*) czy ogólnych (np. *Nauczanie proroków*) lub niektórych tekstów (np. „*Dzień Jahwe*” w *Am 5,18-20*) – plan tej części jest zupełnie niejasny. Ostateczne kryterium zła i dobra ma zawierać dopiero nauka Jezusa (s. 195). Sporo miejsca poświęcono dniu Jahwe, który może oznaczać wystąpienie na rzecz, jak i przeciwko Izraelowi, oraz problemom społecznym. Prorocy nauczali wiary i moralności, krytykując nadużycia i wyzysk bogatych i elit, które w ten sposób gromadziły bogactwo, a ono z kolei sprzyjało odstępstwu od Boga. Izajasz i Micheasz (nie tylko oni) potępiają tendencje kapitalistyczne. Mimo że autor wyróżnia Deuteroizajasza i Tritoizajasza, to Izajasz ma pytać (tytuł podrozdziału *Pytanie Izajasza*, s. 223), dlaczego Bóg karze sprawiedliwych na równi z grzesznikami: według 52,13-53,12 chodzi o zbawcze cierpienie sprawiedliwych za ogrom zła innych.

Tom IV zamyka interesująco opracowany przez W. Pikora rozdział „Eschatologia i apokaliptyka”. Na uznanie zasługuje, że zaczyna on od krótkiego przedstawienia dyskusji o pojęciu *eschatologia* (i *apokaliptyka*). Jeśli eschatologię rozumie się w sensie ścisłym jako wyobrażenie o końcu świata i dziejów, czyli jako kategorię apokaliptyki, to u proroków jej nie ma. Jeśli odnosi się ją do przyszłych wydarzeń w ramach czasu historycznego, to wtedy wszystkie zapowiedzi stają się eschatologiczne. Decydującym jest więc (za G. von Radem) przełom tak głęboki, że tego, co nowe, nie da się pojmować jako kontynuacji tego, co było dotychczas (s. 233). Eschatologia oznacza radykalną odmianę dotychczasowego świata. Myśl eschatologiczna u proroków nie tworzy jakiegoś spójnego systemu, nie myślą oni w sposób systematyczny. Autor proponuje szereg dalszych określeń eschatologii opartych na opozycjach (J. Lindblom): negatywna (o końcu) i pozytywna (o nowym czasie); narodowa i uniwersalna; indywidualna i zbiorowa. Zaś za T.C. Vriezenem wyróżnia jej etapy rozwojowe: wyrocnie pre-eschatologiczne (przed prorokami klasycznymi), proto-eschatologiczne (przedwignaniowe), aktualizująco-eschatologiczne (wignaniowe i dalsze), transcendująco-eschatologiczne (dualistyczne i apokaliptyczne). Następnie przytacza za K. Kochem cechy charakterystyczne apokaliptyki, którą za J.J. Collinsem definiuje jako gatunek literatury „objawieniowej”. Po definicjach W. Pikor przechodzi do chronologicznego – ale tylko czasami uwzględnia złożoność literacką ksiąg



prorockich – przedstawienia wyroczni eschatologicznych u proroków. Am zawiera eschatologię negatywną, która jednak nie oznacza końca zbawczego działania Boga (w takim sensie odczytuje 5,15). Z kolei w Oz odnajdujemy eschatologię dwufazową, zgodnie z którą historia zostanie radykalnie przemieniona (obietnice zbawienia w Oz 2; 3,5; 11,9; 14,5). W Iz występuje dialektyczne napięcie pomiędzy sądem i zbawieniem. Księga ta reprezentuje eschatologię uniwersalistyczną z nadzieją na powrót do pierwotnego kształtu relacji z Jahwe, która związana jest z wyobrażeniem reszty i idealnego władcy (o ile w Iz 7\*; 9 i 11 mowa jest o mesjańskim władcy w przyszłości, to dodatki samego Izajasza w Iz 7 wiążą Emmanuela z królem Ezechiaszem). W przypadku Mi uwzględniono złożoność literacką – proroctwa eschatologiczne są redakcyjne, a przełom jest związany z Mesjaszem. So zawiera eschatologiczny schemat, na który składa się ukaranie Izraela, ukaranie ludów, odrodzenie Izraela wśród narodów. Krytycznie można zauważyć, że jest to typowy schemat ksiąg prorockich, będący wynikiem ich opracowania redakcyjnego, tak że w większości trzeba by je uznać za eschatologiczne. W So sąd Boży ma wymiar kosmiczny. W księgach Na, Ha i Jon, z wyjątkiem przypuszczalnie wtórnego psalmu Habakuka o Bogu wkraczającym w historię z nowym exodusem, brak jest oczekiwań eschatologicznych. Jr zapowiada uniwersalistyczny sąd w postaci teofanii niosącej kosmiczną katastrofę (Jr 25) i zawiera eschatologię aktualizująca, gdyż zapowiedzi realizują się za życia proroka. Ponadto prorok ogłasza duchową przemianę w *owych dniach*, a w okresie powygnaniowym nowe przymierze (Jr 30-31, które w znacznie mierze zawierają wyrocznie pochodzące od Jeremiasza). U proroka wygnania, Ezechiela nowy Izrael zostanie ukształtowany w ramach historii, ale dokona się to w wyniku głębokiego przełomu w postaci nowego aktu stworzenia przez Ducha JHWH (Ez 37). Prorok zapowiada też nowe przymierze, a jego wizja eschatonu w proroctwie o Gogu z Ez 38-39 jest transcendentna i nosi ślady dualistyczne (Gog symbolizuje siły zła, nad którymi zatriumfuje Bóg). Ab można zaliczyć w pewnym sensie do eschatologii uniwersalistycznej, gdyż zapowiada sąd nad narodami za pośrednictwem Izraela zjednoczonego na Syjonie. Deuteroizajasz formułuje eschatologię zrealizowaną i terażniejszą, jako że nowego czasu zbawienia z nowym aktem kreacji Izraela można już doświadczyć. W powygnaniowej Ag odbudowa świątyni postrzegana jest jako początek definitywnego



pokoju z przemianą świata, sytuuje się ona w nurcie eschatologii aktualizującej. W Za 1-8 oczekuje się nastania diarchicznego królestwa mesjańskiego, a w również powyганиowych Iz 24-27 nieuchronnego nadejścia sądu nad światem (redakcyjna kontynuacja Iz 13-23), który doprowadzi do ustalenia ostatecznego porządku świata i odrodzenia Izraela. Iz 25,7-8 i 26,19 W. Pikor interpretuje w wymiarze wspólnotowym jako zapowiedź odnowy ludu wybranego (być może zawierają też intuicję zmartwychwstania). Iz 24-27, które nie są apokaliptyczne, datuje na czasy bezpośrednio po niewoli, choć mają one czerpać m.in. z Iz 66 (co ciekawe Triz omawia po tych rozdziałach) i Jr 48 (s. 268 przyp.90). Tritozajasz zmierza w kierunku eschatologii apokaliptycznej, ale zbawienie jest u niego uwarunkowane postawą etyczną. Zapowiedź nowej ziemi i nieba odnosi się do reorientacji życia społecznego. Choć autor nie różnicuje głębiej literackokrytycznie Za 9-14, przypisując je Deuterozachariaszowi, to dostrzega wyraźne różnice (wymienione na s. 247n) pomiędzy Za 12 i 14. Odnajduje w nich echo wcześniejszych proroctw o pielgrzymce pogan na Syjon z Iz 2,2-4 i Mi 4,1-4. O ile Za 12 ogranicza uniwersalne panowanie Jahwe *do granic Judy* (s. 274; podkreślenie moje – J.S.), to w Za 14 obejmuje ono cały świat. Za 14 reprezentuje eschatologię transcendentną z wyraźną cezurą pomiędzy teraźniejszością i przyszłością. Wbrew M. Raszewskiemu (zob. powyżej) w Za 9-14 Jerozolima postrzegana jest jako przyszłe centrum świata. Zgodnie z Jo 1-2 zbawczy dzień Jahwe mieści się w ramach historii, podczas gdy w Jo 3-4 nowa era zbawienia transcenduje historię, gdy JHWH całkowicie usunie zło (kosmiczny wstrząs niosący zbawienie Izraelowi). Zaś według M1 dzień Jahwe będzie karą dla wspólnoty żydowskiej z powodu szerzącej się niesprawiedliwości społecznej. Zostanie ona podzielona na sprawiedliwych i nieprawych, przy czym kara i nagroda wykraczają poza doczesność. Odmienne sprawy przedstawiają się w Dn, gdzie schemat kryzys-sąd-zbawienie wykracza poza historię i ma wymiar kosmiczny, nastąpi definitywna przemiana świata i nastanie Boże królestwo. Nowością jest indywidualne zmartwychwstanie z nagrodą/karą po śmierci. W następnym podrozdziale „Struktury eschatologii prorockiej” autor przedstawia, podsumowując wcześniejsze rozważania, linie rozwojowe w myśli eschatologicznej w perspektywie czasowej. Przed wygnaniem prorocy zapowiadali przede wszystkim sąd, pozostający w ramach historii. W czasie wygnania następuje aktualizacja

oczekiwań, zaś Ez 38n wprowadzają nową perspektywę czasową, transcendując historię. Jednak dopiero w Za 14 dochodzi do radykalnego zerwania z teraźniejszością, zaś w Dn mamy do czynienia z eschatologią dualistyczną i transcendentną. Przedwygnaniowy sąd nie wyznaczał końca (Iz 11), odnowienie Izraela postrzegano jako nowe stworzenie (ponoć już w Oz 2), które zostaje wpisane w transformację kosmosu (Dtiz), Zaś w Ez 36 i Jr 31 początek definitywnego zbawienia wyznacza nowe przymierze. Celem historii jest królowanie Jahwe, co zdaniem W. Pikora jest zasadniczym elementem eschatologii prorockiej, a powiązane jest z transformacją Jerozolimy w centrum kosmosu i obietnicą władcy mesjańskiego. Tendencje uniwersalistyczne związane są przede wszystkim z motywem pielgrzymki narodów na Syjon, które przybywają najpierw na sąd, ogarniający cały kosmos. Jednak z czasem prorocy wykraczają poza granice etniczne, tak że narody, włączone w resztę Izraela, stają się uczestnikami zbawienia. Myśl o życiu po śmierci również kształtowała się stopniowo, począwszy od odrodzenia Izraela w kategoriach nowego stworzenia (Ez 37), poprzez myśl o sądzie po śmierci człowieka (Ml 3), po wiarę w indywidualne zmartwychwstanie (Dn 12). Rozdział o eschatologii w księgach prorockich jest bogaty w informacje i ukazuje, jak różnie myśleli autorzy i redaktorzy ksiąg prorockich. Wątpliwości budzi z jednej strony przyporządkowanie chronologiczne wielu tekstów (kwestia jest oczywiście niezwykle sporna) oraz definiowanie eschatologii za pomocą kategorii głębokiego przełomu. Choć dzięki temu autorowi udało się wyłączyć z kategorii eschatologii część zapowiedzi prorockich, to przygniatająca ich większość musi nadal uchodzić za eschatologiczną. Praktycznie wszyscy prorocy – może z wyłączeniem niektórych redaktorów czy Jon – oczekiwali Bożej interwencji, zmieniającej dotychczasowy bieg historii.

Reasumując, *Teologia Starego Testamentu* powstała jako zbiór bardzo różnie opracowanych części i jest w sumie chaotyczna. Poza podziałem na cztery tomy w oparciu o części chrześcijańskiego kanonu oraz na zagadnienie tematyczne nie podjęto ani decyzji, ani dyskusji w sprawie metodologii (wśród absolutnie zasadniczych kwestii znajduje się pytanie o to, czy bazuje się na badaniach historycznych, czy też konsekwentnie interesujemy się wyłącznie finalną płaszczyzną tekstu), zasadności takiego, a nie innego doboru tematów (jak mówić o antropologii Starego Testamentu

w oddzieleniu od wybrania czy grzechu, jak oddzielić prawo od etyki itd.) oraz założeń hermeneutycznych, a w tym kwestii chrześcijańskiej lektury Starego Testamentu (co zaowocowało momentami nachalnym chrystianocentryzmem)<sup>28</sup>. Wynikiem braku dyskusji o zasadniczych założeniach są też liczne powtórzenia, niespójności i sprzeczności pomiędzy częściami (nawet jeśli są zrozumiałe w przypadku opracowań wielu autorów). Bardzo pożyteczne (a może nawet niezbędne) byłoby osadzenie tego rodzaju dyskusji, która zdaniem recenzenta musi poprzedzić pisanie każdej teologii biblijnej, w historii dyscypliny.

*Jakub Sławik*

---

<sup>28</sup> O konieczności rozpatrzenia tego problemu Ch. Dohmen, G. Stemberger, *Hermeneutyka Biblii Żydowskiej i Starego Testamentu*, s. 21 (cytując A.H.J. Gunneweg, *Vom Verstehen des Alten Testaments*).