

Zdzisław Małecki

Lud Jahwe w orędziu Deuteroizajasza

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 35/1, 43-53

2002

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

muss die Glaubwürdigkeit des Zeugnisses der Jünger Jesu überprüfen. Aber kein festgestellter Umstand der Erfahrung der Jünger mit Jesus kann diese Erfahrung selbst bestreiten, wenn man nur die Möglichkeit des Handelns Gottes von vornherein nicht ausschließen will. Dem Zeugnis des Neuen Testaments, dass in Jesus Christus Gott zu unserem Heil gehandelt hat, ist die Theologie verpflichtet. Dieses überlieferte Zeugnis des Neuen Testaments ist der Grund auch unseres Glaubens, dass die Universalgeschichte und die existentielle Geschichte des Einzelnen nicht von Gottes Handeln isoliert sind. Diese Glaubenserfahrung in der Kirche ist für die Theologie unabdingbar, wenn die Theologie nicht nur religionsphilosophische Themen in kritischer Distanz behandeln soll³⁸.

Die historische Arbeit soll den Theologen nur an die „Sache“ des Glaubens selbst näher heranbringen. Durch diese Arbeit kann sich im Zeugnis der Jünger deutlicher zeigen, dass sie in Jesus den heilshandelnden Gott erfahren haben.

Somit zeigt sich der Ansatz »von unten« insofern sinnvoll, als er den schon gegebenen Glauben an die Erlösung glaubwürdig zu machen, aber nicht allein ihn zu begründen sucht. In bezug auf Ohligs Konzept bedeutet das, dass der Weg der anthropologischen Reflexion die Glaubensüberzeugung, dass Gott in Christus zum Heil der Menschen gehandelt hat, voraussetzen muss. Insofern hat Karl Rahner die Grenze der anthropologischen Reflexion vorgezeichnet, indem er die in Chalcedon formulierte ontische Wirklichkeit des Glaubens zum Fundament seiner Reflexion machte. Die Nichtannahme dieser Glaubenssicht, die sich besonders deutlich in der Ablehnung der Offenbarung äußert, führt Ohlig zur Reduktion der Glaubenserfahrung auf anthropologische Phänomene.

Es kann festgestellt werden, dass die Versuche einer Unterscheidung der Soteriologie »von unten« von der Soteriologie »von oben« eine typisch neuzeitliche, postaufklärerische Fragestellung verrät. In ihr macht sich die Suche nach der neuen Relevanz der soteriologischen Botschaft sichtbar, aber auch die Spannung, die das neuzeitliche Denken im Verhältnis zum Gottesglauben einbringt. Es zeigt sich, dass dadurch die biblische Botschaft von dem in Christus heilshandelnden Gott nicht eindeutig, ja sogar missverständlich zur Sprache gebracht wird.

³⁸ Es geht um die klare Positionierung der Theologie als *Glaubenswissenschaft*, etwa nach der Erläuterung M. Secklers: „Die Theologie will indessen nicht Vernunftwissenschaft, sondern *Glaubenswissenschaft* sein. Hätte sie den Glauben nur zum Gegenstand, nicht aber auch zum Prinzip und Kriterium ihrer Arbeit, dann wäre sie Religionsphilosophie oder Religionswissenschaft. Die Vernunft kann deshalb nicht das letzte und höchste Kriterium der Theologie sein. Dieses ist vielmehr der Glaube bzw. die Sache des Glaubens, das *Wort Gottes*. Es würde der Natur des christlichen Glaubens ebenso wie dem Wesen des Wortes Gottes widersprechen, wenn sie dem Kriterium der Vernunft bzw. dem Kriterium dessen, was zu einer gegebenen Zeit »Vernunft« heißen mag, unterworfen werden würden“. M. Seckler, *Theologie als Glaubenswissenschaft*, [in:] W. Kern, u.a. (Hrsg.), *Handbuch der Fundamentaltheologie*, Bd. 4, 179–241, S. 213.

KONSEKWENCJE ROZRÓŻNIENIA MIĘDZY CHRYSOLOGIA „ODGÓRNA” I „ODDOLNA” W SOTERIOLOGII

Streszczenie

Rozróżnienie na chrystologię „odgórną” i „oddolną” może rodzić pewne nieporozumienia, gdy sugeruje ono istnienie dwóch odrębnych typów refleksji chrystologicznej. W rzeczywistości chrystologia „oddolna”, zaczynająca się od refleksji nad historycznie egzystującym człowiekiem Jezusem, i chrystologia „odgórną”, wychodząca od faktu posłania Syna Bożego w „ciało grzeszne” (2 Kor 5,21) powinny być sobie nawzajem podporządkowanymi drogami myśli chrystologicznej, powinny oświetlać jedną tajemnicę Chrystusa.

W artykule podjęto próbę analizy, czy ów podział „odgórny” – „oddolny” nie wprowadza jednak już z istoty swojej pewnego rozdźwięku w ujęcie tajemnicy Chrystusa; analizie zostaje poddana jednak nie sama chrystologia, lecz soteriologia, która jest z nią istotnie związana, a w której to wspomniane rozróżnienie także znalazło zastosowanie. Zaprezentowane zostają dwie książki: *Soteriologia* Juergena Werbicka i *Chrystologia fundamentalna* Karla-Heinza Ohliga, w których rozróżnienie na soteriologię „odgórną” i „oddolną” jest wyraźnie podkreślane, w każdej jednak w odmienny sposób. Te dwa przykłady pozwalają zrozumieć, że tendencja do odróżniania „odgórny” – „oddolny” ma swoje korzenie w myśli po-oświeceniowej i w idącej za nią krytyce tradycyjnej soteriologii. To właśnie wyraźna świadomość historyczna, rozbudzone podejrzenie projekcji w odniesieniu do nauki o zbawieniu i stojąca u podstaw tychże kantowska rewolucja teoriopoznawcza skłaniają do wyróżnienia tego, co historycznie weryfikowalne i dla Feuerbacha „mało podejrzane” z historii Jezusa. W taki sposób pojawia się soteriologia „oddolna”, która według Werbicka musi otwierać wiarygodnie na treści soteriologii „odgórnej”, według Ohliga zaś jest ona soteriologią jedyną krytycznie akceptowalną.

W artykule została postawiona teza, że już samo wymienione rozróżnienie w soteriologii wprowadza nieporozumienie w spojrzeniu na zbawcze znaczenie Chrystusa. Sugeruje ono bowiem myląc, że można oddzielnie mówić o zbawczym znaczeniu „człowieka Jezusa” i oddzielnie – wcielonego Syna Bożego. Na tle takiego nieporozumienia płynącego z typowo nowożytnego sposobu pytania o rzeczywistość Bożą widać wyraźnie integralne spojrzenie autorów Nowego Testamentu, którzy nie stawiają, rzecz jasna, pytań z doby Oświecenia, lecz przeżywają w sposób niepowtarzalny obecność Boga działającego w Chrystusie i temu dają świadectwo: Zbawicielem jest Bóg działający w Chrystusie.

KS. ZDZISŁAW MAŁECKI

LUD JAHWE W OŘĘDZIU DEUTEROIZAJASZA

Ořędzie proroka niewoli – Deuteroizajasza (Iz 40–55) zawiera w kilku miejscach wyrażenie „mój lud” (Iz 40,1). W pierwszych słowach prologu Bóg zwraca się z pocieszeniem do swojego ludu: „Pocieszcie, pocieszcie mój lud – mówi wasz Bóg”. W Iz 41,8 Bóg mówi o wybraniu Izraela i nazywa go sługą: „Ty zaś Izraelu, mój sługo, Jakubie, którego wybrałem sobie, potomstwo Abrahama, mego przyjaciela”.

Chcemy bliżej przyjrzeć się temu pojęciu, jaką zawiera treść i elementy oraz jaki stosunek między Jahwe – Bogiem Izraela i Jego wybranym ludem – „Ludem Jahwe” ⁶am Jhwh¹.

1. TREŚĆ POJĘCIA „LUD JAHWE”

Stary Testament, mówiąc o więzi Izraela ze swoim Bogiem, używa słowa ⁶am². LXX przetłumaczyła to przez słowo: ΛΑΟΣ – „lud” w odniesieniu do Izraela. Oznaczało to określenie jednego plemienia, związek plemion i narodów, które określały się nazwą Izraela. Z tą nazwą łączy się pojęcie „lud”. Zakłada ono wspólne pochodzenie, rodowód, mowę, kulturę i historię, a nawet organizację państwową, jeśli chodzi o konkretne późniejsze dzieje organizacji państwowej Izraela.

Mając na uwadze te elementy, można spróbować postawić pytanie: Co oznacza pojęcie „lud Jahwe”?

Określenie: ⁶am³ posiadało pierwotnie inne znaczenie, od tego, jakie my dziś dajemy temu pojęciu – „lud”. Oznaczało ono początkowo „brat ojca”, dalej krewnych ojca i rozciągało się na wszystkich krewnych tworzących tę grupę⁴. Takie znaczenie miało ono przynajmniej do czasu niewoli, gdyż o ojcach mówiono, że po śmierci dołączyli się do przodków. O Abrahamie czytamy: „Zbliżył się kres jego życia i zmarł w późnej, lecz szczęśliwej sta-

¹ P. Altman, *Erwählungstheologie und Universalismus in Alten Testament*, Beihefte zur „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft” 92, Berlin 1964.

² Strathmann, ΛΑΟΣ, [w:] *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Bd. IV, s. 29–57.

³ A. R. Hulst, ⁶am, [w:] *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, Bd. II, München 1976, s. 290–325.

⁴ M. Metzger, *Probleme der Frühgeschichte Israels*, „Verkündigung und Forschung” 1977, 22, s. 30–43.

rości, syt życia, i połączył się ze swoimi przodkami” (Rdz 25,8)⁵. Jeremiasz chciał wyjść z Jerozolimy i udać się do ziemi Beniamina, aby tam dokonać podziału majątku wśród swoich krewnych (ha^cam) – Jr 37,12. W Ez 18,18 czytamy: „A ponieważ ojciec jego był gwałtownikiem, dopuszczał się grabieży i nie postępował dobrze, pośród swego ludu (betok ám-maiw), dlatego on sam umrze z powodu swej niewierności”.

Według prawa kapłańskiego, kto był „w stanie nieczystości, będzie jadł mięso z ofiary biesiadnej, która jest dla Pana, będzie wykluczony spośród swego ludu” (Kpł 7,20). Kpł 21,1.4 daje przepis, że kapłan musiał trzymać się z daleka od swoich zmarłych krewnych, aby nie zaciągnąć nieczystości.

Wobec faktu, że z pojęciem ludu łączyło się również wyrażenie „goj”, trzeba przyjąć, że pojęcie „am” kładło szczególny akcent na samoświadomość Izraela, że lud ten jest szczególnie złączony z Jahwe, że jest spokrewniony z Jahwe. Można mówić o „rodzinie Jahwe”⁶. Izraelici mieli świadomość więzi z Jahwe. Była to inna więź Izraela z Jahwe, niż więź innych narodów z tym Bogiem⁷.

Można wyjaśnić znaczenie tego słowa – ^cam Jahwe – z innej strony. Jednym z najstarszych tekstów Starego Testamentu wydaje się być Sdz 5,11. Tekst ten mówi o ludzie Jahwe jako walczącej grupie⁸. Dlatego wprowadzano związek, że wyrażenie to pierwotnie oznaczało oddział, grupę walczącą: „Niech mym głosem dzielący łupy u wodopojów staną dobrodziejstwa Jahwe, dobrodziejstwa względem dzieci izraelskich. Wówczas lud Jahwe zstąpił do bram” (Sdz 5,11). Można przyjąć to znaczenie dla słowa „^cam”, ale z czasem znaczenie tego słowa powiększyło swój zakres. Widać to w pieśni Debory (Sdz 5,23): „Przeklinajcie Meroz rzekł Anioł Pana – bardzo przeklinajcie jego mieszkańców, bo nie przybyli na pomoc Panu, na pomoc Panu wśród bohaterów”. Tekst chce powiedzieć, że krewni powinni pomagać swoim bliskim, którzy byli w trudnościach. Lud przychodzi z pomocą swojemu Bogu Jahwe, który prowadzi wojnę o kraj. Jahwe chce uwolnić kraj od obcych ludów. Świadczy to o tym, że „^cam”, jeśli odnosił się do Izraela, rozumiany był w sensie pokrewieństwa. Lud jest „krewnym” Jahwe w okolicznościach niebezpieczeństwa. Izrael był zobowiązany z powodu „rodzinnych więzi” wystąpić w obronie swojego Boga⁹.

⁵ Por. jeszcze: Rdz 25,17; 49,29; Lb 20,24; 27,13.

⁶ O. P r o k s c h, *Theologie des Alten Testaments*, Gütersloh 1950, s. 503 n.

⁷ H. J. Z o b e l, *Das Selbstverständnis Israels nach dem A. T.*, „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft” [dalej: ZAW] 1973, 85, s. 281–294.

⁸ Tenze, *Zusammenschlüsse von Stämmen in der vorstaatlichen Zeit Israels*, „Theologia Viatorum” 1985, 14, s. 29–37.

⁹ H. W e i p p e r t, *Die Vorgeschichte Israels in neuen Licht*, „Theologische Rundschau” 1991, 56, s. 341–390.

2. TEOLOGICZNY ASPEKT POWSTANIA LUDU JAHWE

Jeśli pierwotnie słowo „am” ukazywało związki pokrewieństwa, nie znaczy to, że Izrael zaciągnął fizyczny związek ze swoim Bogiem¹⁰. Nie spotykamy takiego stwierdzenia w Starym Testamencie, żeby lud miał przekonanie, że pochodzi od Jahwe. W interpretacji tego słowa chodziło o aspekt historyczny więzi ludu z Jahwe. Na przestrzeni dziejów Jahwe opiekował się swoim ludem. Było to teologiczne określenie więzi Boga z Jego ludem.

W Egipcie Izraelici byli grupą niewolników (Wj 2,23). Jahwe, który chce uwolnić ich z niewoli, nazywa ich „mój lud”. Oznajmił to stojącemu przed Nim Mojżeszowi, który będzie pośrednikiem i wyprowadzi lud z Egiptu na polecenie Boga: „Dosyć napatrzyłem się na udękę ludu swojego w Egipcie i nasłuchiłem się narzekań jego na ciemniców, znam więc jego uciemnienie” (Wj 3,7). Jahwe chce obdarzyć lud wolnością. Podczas wydarzeń związanych z wyjściem z Egiptu powstał lud Jahwe¹¹.

Wyjście z Egiptu jest równocześnie znakiem, że Jahwe jest związany ze swoim ludem, tzn., że ci ludzie są Jego „rodziną”. Inicjatywa wyszła od Jahwe. Na początku było działanie Boga. To było podstawą do powstania więzi. Jahwe uczynił ich swoim ludem. Izrael miał świadomość opieki ze strony Boga. Pojęcie pokrewieństwa „Ojciec” wyjaśnione jest przez terminologię stwórczą Pwt 32,6 – czytamy: „Więc tak odplacać chcesz Panu, ludu głupi, niemądry? Czy nie On twym ojcem, twym stwórcą? Wszak On cię uczynił, umocnił”. Prorok Malachiasz pyta: „Czyż nie mamy wszyscy jednego Ojca? Czyż nie stworzył nas jeden Bóg?” (Mal 2,10). Podobnie czytamy w Iz 64,7: „A jednak Panie. Tyś naszym Ojcem. Myśmy glina, a Ty naszym twórcą”. Kiedy inny akcent położony jest w Pieśni dziękczynnej Mojżesza, kiedy opowiada o pomocy Jahwe swojemu ludowi przy przejściu przez Morze Czerwone: „... aż przejdzie lud Twój o Panie, aż przejdzie lud, któryś sobie wybrał” (Wj 15,16). W przeprowadzeniu ludu przez Morze Czerwone Jahwe nabył lud w posiadanie. Nie tylko wyprowadził go z ucisku niewoli egipskiej, gdzie Egipcjanie uczynili ich niewolnikami, ale chronił ich od wpływu obcych bogów¹² – „Tak Jahwe sam go prowadził, nie było z nim boga obcego” (Pwt 32,12).

Deuteroizajasz, prorok niewoli, w swoich wypowiedziach stwórczych wskazuje na powstanie Izraela – Jahwe uczynił (jśr) swój lud – „Ale teraz

¹⁰ H. Weitzmann, *Die Patriarchen und ihre Religion in Lichte der Forschung seit J. Wellhausen*, Göttingen 1968, s. 31 n. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 94).

¹¹ B. J. Diebner, *Erwägungen zum Thema „Exodus“*, „Studien zur altägyptischen Kultur” 1984, 11, s. 595–630.

¹² H. J. Zobel, *Der frühe Jahwe – Glaube in der Spannung von Wüste und Kulturland*, ZAW 1989, 101, s. 342–365.

tak mówi Jahwe, Stworzyciel twój, Jakubie, i Twórca twój, o Izraelu” (por. Iz 44,21; 45,11). Prorok wypowiedział te słowa w związku z zapowiedzią nowego wyjścia, którego dokona Jahwe dla swojego ludu. Izrael powinien pamiętać o swoim pochodzeniu, że jest dziełem Boga – „Pamiętaj o tych rzeczach, Jakubie, i żeś sługą moim, Izraelu! Ukształtowałem ciebie, jesteś moim sługą Izraelu, nie pójdziesz u Mnie w niepamięć” (Iz 44,21). Tekst kapłański mówi, jak doszło do więzi ludu ze swoim Bogiem: „I wezmę sobie was za mój lud i będę wam Bogiem, i przekonacie się, że Ja Jahwe, Bóg wasz, uwolniłem was spod jarzma egipskiego” (Wj 6,7)¹³.

3. FORMUŁA PRZYMIERZA LUB WIĘZI Z BOGIEM

Cytowany wiersz odsłania dwustronna wypowiedź, która obejmuje formułę więzi między Jahwe i Jego ludem. Wypowiedź ta występuje w różnych aspektach w Starym Testamencie. Stanowi ona treść deuteronomistycznej teologii. 2 Krl 11,17: „Jojada zawarł przymierze między Jahwe a królem i ludem, by byli ludem Pańskim, oraz między królem a ludem”, stwierdza, że Izraelici chcą być ludem Jahwe. Zostały tu użyte słowa w tekście o odnowie przymierza między królem Joaszem i ludem Jahwe.

„Segullach” (Pwt 26,18). Powstanie tej formuły można obserwować w Pwt 26,16–19, gdzie jest przedstawiona „więź” Jahwe ze swoim ludem. Są tu dwie deklaracje więzi Izraela ze swoim Bogiem: Jahwe deklaruje ludowi, że chce być jego Bogiem, lud oświadcza, że chce być Jego ludem. Obie deklaracje zostały obustronnie przyjęte. Obie zobowiązują Izraela do zachowania przykazań Bożych. Jahwe nie przyjmuje żadnego zobowiązania, które by ich łączyło, aby coś uczynić dla ludu.

Przez zachowanie przykazań, które Izrael przyrzekł, Jahwe wywyższy lud „we czci, sławie i wspaniałości ponad wszystkie narody” (Pwt 26,19). Obustronne deklaracje nie mają w skutku partnerstwa równości, które mogłyby sobie złożyć. Zobowiązany jest tylko lud, który przez wypełnienie woli Boga idzie drogą życia i otrzyma błogosławieństwo. Oznacza to, że Jahwe bierze Izraela za swój lud i będzie się nim opiekował.

O uroczystym zobowiązaniu się ludu wobec Jahwe mówi 2 Krl 23,3, kiedy po znalezieniu „Księgi przymierza” w świątyni król Jozjasz „zawarł przymierze przed obliczem Pańskim”. Lud obiecywał, że pójdzie za Panem, że będą przestrzegali Jego prawa całym sercem i całą duszą, że w czyn zamienią Jego słowa – tego przymierza. Cały lud zawarł przymierze. Zachowanie praw i przykazań, do którego zobowiązywał się w pierwszej linii król, przypomina Pwt 26,16 n.

W tekstach deuteronomicznych i kapłańskich pojawia się formuła przymierza i jej obydwa partnerzy. W przymierzach przychodzi zobowiązanie,

¹³ A. Eitz, *Studien zum Verhältnis von Priesterschrift und Deuteronomium*, Heidelberg 1968, s. 34 n.

jakie bierze na siebie Izrael podczas ceremonii, przez co Bóg uznał go za swój lud, a ten wyznał Jahwe za swego Boga (Pwt 29,11 n.).

W nowym przymierzu więź między Jahwe i Jego ludem została odnowiona i stała się trwała w ten sposób, że Jego Prawo zostało wypisane w sercu ludzi (Jr 31,33). Formuła przymierza uzasadniła działanie Boga wobec swego ludu w momencie wyjścia z Egiptu, w przypomnieniu obecności Jahwe pośród ludu¹⁴, w powrocie do kraju¹⁵, w zbawczym odrodzeniu Izraela¹⁶. Lud, świadomy obecności Jahwe pośród siebie, starał się być posłuszny Prawu Jahwe.

W podobny sposób wyraził się Bóg: „Ja jestem waszym Bogiem”. Formuła ta występuje w opisie wyjścia¹⁷, z przypomnieniem na zawarte przymierze (Kpł 26,45), nadanie ziemi (Kpł 25,38). Łączy się to z żądaniem posłuszeństwa Prawu (Pwt 26,17) i przypomina, że Jahwe mieszka pośród ludu (Wj 29,45). Służyło to potwierdzeniu obietnic Boga, jakie dał Abrahamowi i jego potomstwu (Rdz 17,7 n.).

Możliwe, że formuła przymierza jest odpowiedzią na orędzie Ozeasza, który głosił: „Rzekł Jahwe »Nadaj mu imię Lo – Ammi, bo wy nie jesteście mym ludem, a Ja nie jestem waszym Bogiem«” (Oz 1,9). W tym symbolicznym nadaniu imienia prorok wyraża, że Bóg dystansuje się od Izraela, gdyż ten czci Baala i nie jest ludem Jahwe. Jednak lud może stać się znów ludem Boga przez porzucenie swej niewiary i nawiązanie na nowo więzi ze swym Bogiem.

W formule przymierza teologia Deuteroizajasza mówi o katastrofie zburzenia Jerozolimy, dlatego Bóg apeluje do swego ludu, aby był wierny, wtedy lud zachowa swoje życie i pozostanie przy swym Bogu. Izrael musi o to zabiegać, ale inicjatywa należy do Boga. Bóg jest wierny.

Taka jest formuła przymierza, która była krótką formą wiary, obejmującą treść wiary starego przymierza.

4. WYBRANIE IZRAELA

Lud Jahwe związany był ze swoim Bogiem przez fakt wybrania Izraela¹⁸. Przekonanie, że Jahwe wybrał swój lud, należy do twierdzenia teologii deuteronomistycznej. Ideę wybrania zawiera słowo: *báhar* – wybawić, wybierać. Można wybrać najlepsze i opowiedzieć się za tym, co się podoba albo co się miłuje. Wybór może dotyczyć osoby umiłowanej.

Różne mogą być akcenty w wyjaśnieniu tego pojęcia, dlatego pytamy o motyw i zamiar decyzji wyboru. Według Starego Testamentu wybranie

¹⁴ Por. Wj 34,27; Kpł 26,12.

¹⁵ Por. Jr 24,7; 32,38; Ez 38,23.

¹⁶ Por. Jr 30,22; 31,1; Ez 36,28; Zach 8,8.

¹⁷ Por. Kpł 11,45; 22,33; 25,38; 26,45; Lb 15,41.

¹⁸ K. K o c h, *Zur Geschichte der Erwählungsvorstellung in Alten Testament*, ZAW 1955, 67, s. 205–226.

może dotyczyć Dawida i jego dynastii, Jerozolimy albo Syjonu, pokolenia Lewiego lub Aarona¹⁹. Wszyscy zostali powołani w jakiejś sytuacji i podjęli decyzję wobec innych możliwości. Takie myślenie nie leży na linii pojęcia „lud Jahwe”. Mowa o wybraniu ludu przynosi nowy aspekt. Został on przedstawiony w teologicznej argumentacji deuteronomicznej. Wybaczenie przychodzi jakby automatycznie i nie musiało być uzasadnione czy rozwijane. Można pytać, skąd przyszły te myśli i na jaką wskazują tradycję. Ponieważ tradycja deuteronomistyczna związana jest z państwem północnym, trzeba powiedzieć, że tam ma swój początek tradycja wybrania Izraela. Teksty o wybraniu zawarte są w poezji hymnicznej. W hymnie (Ps 117) ludy ziemi wzywane są do chwały, aby opiewały czyny Boga. Co uczynił Bóg dla Izraela, można to nazwać „wybraniem” (Ps 33,12); psalm ten mówi o „dziedzictwie” Jahwe. Prorok Amos mówi w imieniu Boga: „Jedynie was znałem ze wszystkich narodów na ziemi, dlatego was nawiedzę karą za wszystkie wasze grzechy” (Am 3,2). Słowo „jad” – „poznać” bliskie jest pojęciu „wybrać” i występuje w wizji płonącego krzewu. Jahwe mówi, że zobaczył utrapienie swego ludu w Egipcie – „... dosyć napatrzylem się na udękę mego ludu w Egipcie i nasłuchałem się narzekania jego na ciemieźców, znam więc jego uciemiężenie” (Wj 3,7). Jahwe zna Efraima (Oz 5,3). Nie ma w tych tekstach mowy o wybraniu. W pojęciu wybrania akcent położony jest na „poznaniu”²⁰. Źródłosłów jego prowadzi do literatury mezopotamskiej. Tam bóg mówi, że zna króla. On powołał go, nadał mu imię i obdarzył go łaską. Księga Samuela używa tego pojęcia w odniesieniu do Dawida i jego wybrania: „... Ty sam znasz swego sługę, Panie, mój Boże” (2 Sm 7,20). „Znać” – jđc – oznacza w Starym Testamencie, że ktoś kogoś zna, ale również troszczy się o niego, przychodzi mu z pomocą i zapewnia mu życie. Dawid dziękuje Bogu za opiekę w swojej modlitwie. Również w powołaniu Jeremiasza używa Bóg słowa „znać”: „Zanim ukształtowałem cię w łonie matki, znałem cię” (Jr 1,5). Jahwe dokonał także wyboru królów: Saula i Dawida (1 Sm 10,17–27; 1 Sm 8,18). Pwt 4,37 mówi, że Jahwe „... umiłował twych przodków, wybrał po nich ich potomstwo i wyprowadził cię z Egiptu sam ogromną swoją potęgą”. Łączyło się to z wydarzeniami wyjścia i odnosiło do wybrania Izraela na swój lud. Jahwe chce opiekować się swoim ludem z miłości. Kto wybiera, ma swój określony cel i jakość obiektu. Można postawić pytanie, czy Jahwe miał na uwadze te aspekty przy wyborze Izraela?

O celu, jaki miał Jahwe wobec swego ludu, wypowiada się Pwt 14,1–2: „Wy jesteście dziećmi Pana Boga waszego. Po zmarłym nie będziecie naciąć sobie skóry ani strzyc krótko włosów nad czołem, bo wy jesteście ludem poświęconym Panu, Bogu swemu, was wybrał Pan, byście się stali ludem będącym Jego wyłączną własnością pośród wszystkich narodów”.

¹⁹ H. Seebass, *báhar*, [w:] *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Bd. I, Stuttgart 1973, s. 592–608.

²⁰ Tamże, s. 606.

Jahwe wziął lud pod swoją opiekę i uczynił go świętym. Lud należy do Niego osobiście, jest więcej niż Jego własnością. Jest to wybranie Izraela spośród wszystkich narodów ziemi.

Ponieważ lud Jahwe ma specjalny charakter, powinien realizować plany Boga i wypełniać przykazania. Do Pwt 14,1 odnosi się również Pwt 7,6 n. i uzasadnia odróżnienie od innych ludów, które czczą obce bóstwa i mogą odrzucać Izraela od jego Boga. Izrael wybrany jest do świętości i trwania przy Jahwe. Na tym polega to odłączenie od innych ludów i Jahwe uczynił go swoją specjalną własnością. Izrael należy do Jahwe jak własność, którą dysponuje osobiście. Izrael ma bezpośredni dostęp do Niego ze względu na miłość, z jaką go wybrał.

Możliwe, że wypowiedzi te zostały sformułowane w czasie niewoli, kiedy Izrael był małym uciskany narodem. W tym czasie teologia deuteronomistyczna chciała dodać ludowi odwagi i nadziei, aby zachował swoją egzystencję i więź z Jahwe.

Wypowiedzi o wybraniu Izraela występują w kontekście wyłączenia ludu Jahwe z innych narodów, ich bogów i ich kultu. Ponieważ Izrael wybrany jest spośród wszystkich ludów przez Boga (Pwt 4,20), musi się od nich oddalić. Wybranie jest aktem specjalnym. Dla teologii deuteronomistycznej jest pojęciem specjalnym, tłumaczącym, jak dokonało się to wybranie. Aktu tego dokonał Jahwe – Pan całego świata i wszystkich ludów²¹. Częściej teksty te argumentują fakt, że Izrael jest ludem Jahwe. Nie wybrał go Bóg ze względu na jego wielkość ani moc, czyli na jakieś specjalne przymioty Izraela, ale ze względu na umiłowanie Jahwe. Teksty wskazują także na jedyność Jahwe.

Specjalna opieka Jahwe okazała się na pustyni i odwoływała się do wybrania ojców, którym obiecał ziemię Kanaan (Pwt 4,37). Teologia deuteronomistyczna podkreśla jeszcze jeden aspekt – wskazuje na cel wybrania i zadania: „A teraz Izraelu, czego żąda od ciebie Pan Bóg twój? Tylko tego, byś się bał Pana, Boga swojego, chodził wszystkimi Jego drogami, miłował Go, służył Panu, Bogu twemu, z całego swojego serca i z całej swojej duszy” (Pwt 10,12). Wybranie przedstawia dary i żądania Boga, lud powinien o nich pamiętać i być Mu wierny.

5. ISTOTNE OKREŚLENIE IZRAELA

Jeśli mówimy o więzi Izraela ze swoim Bogiem, tak jak to przedstawia teologia deuteronomistyczna, trzeba odwołać się do wypowiedzi z Wj 19,5. Na początku perykopy synajskiej (Wj 19–24) Jahwe kieruje swoje słowo do Mojżesza i przypomina zdarzenia związane z wyjściem i czyny, jakich dokonał Bóg. Następnie Jahwe powiedział: „... będziecie szczególną moją własnością spośród wszystkich narodów, gdyż do Mnie należy cała

²¹ Tamże, s. 592–608, 603 n.

ziemia. Lecz wy będziecie mi królestwem kapłanów i ludem świętym” (Pwt 19,5b–6a). Są to najważniejsze słowa Jahwe, gdyż są one cytowane i interpretowane w Nowym Testamencie (1 P 2,9; Ap 1,6; 5,10; 20,6) i mówią o powszechnym kapłaństwie wiernych w historii teologii. Związek wierszy 5. i 6. oraz słowa obietnicy są wyraźne w teologii deuteronomistycznej w powiązaniu z Pwt 7,6 oraz 14,2. Izrael jest nazwany ludem świętym, jest osobistą własnością Boga (s^cqulláh). Jego szczególną własnością pośród innych narodów, które należą do Niego – Stwórcy świata, koroną, którą sobie zdobył i chce utrzymać. To szczególne określenie jest tu zaznaczone i wyodrębnione. Dokonało się to w dwojaki sposób. Nie ma tu określenia: lud – ^cam²², ale goj – słowo użyte tu świadomie. Użyte w związku z wyrażeniem „królestwo kapłanów” (mamlakat koh^enim). Jest to wyrażenie użyte w Iz 61,6: „Wy zaś będziecie nazwani kapłanami Pana, mienić was będą sługami Boga naszego”. Bóg obiecuje Izraelowi stan i służbę kapłańską pośród narodów. Zakłada to specjalną bliskość Boga, a może i rolę pośredniczą w służbie Bogu, w modlitwie i obietnicy zbawienia, jaką spełniali kapłani w kulcie.

Wj 19,6 ma jeszcze inny akcent, spoczywający na pojęciu „królestwo” bliskie określeniu „kapłan”. Lud – goj i król – melek stanowią według pojęć Starego Testamentu państwo – element państwa²³.

Kiedy pisany był ten tekst, Izrael nie miał króla ani państwa. Jednak w oczach Jahwe dalej był królestwem, choć w inny sposób. Jahwe jest królem Izraela, jak mówią to teksty teologii deuteronomistycznej (Sdz 8,23; 1 Sm 8,7). Bóg nie mówi: „wy jesteście ludem, a Ja królem”, ale: „wy jesteście dla mnie królestwem kapłanów i ludem świętym”. Nie znaczy to, że oba wyrażenia są identyczne: Izrael jest święty jak kapłan, ustanowiony dla Jahwe i dla Niego przeznaczony. Według pojęć Starego Testamentu królestwo oznacza tu panowanie i przestrzeń, w której rządzą kapłani. Ich miejsce określa Pwt 17,8–20. Lewicy kapłani mają ważną funkcję sądową, nie kulturalną. Według Pwt lud nie będzie rządzony i sądzony przez króla, ale przez Prawo Boże (Torę). Król będzie miał Prawo, aby je znał i dawał przykład jego zachowania (Pwt 17,19 n.). Przy wstępowaniu na tron otrzyma odpis Prawa, które mają lewicy kapłani, aby je zachowywał.

Kapłani będą pośredniczyć w przekazaniu ludowi Bożego Prawa i na tym polega ich panowanie pośród ludu Jahwe. Mojżesz i kapłani napominają Izraela, aby zachowywał przykazania Pana (Pwt 27,9 n.). Przez nich Mojżesz mówił do ludu, przekazał im Prawo, aby oni głosili systematycznie Torę i nawoływali do jego zachowania (Pwt 31, 9b n.). Jeśli się to stanie i Izrael wypełni Prawo Jahwe, wtedy Jahwe będzie królem swojego lu-

²² Tak jest w Pwt 7,6; 14,2.21; 20,18; 28,9 – ^cam qádós.

²³ A. C. O d y, *When ist the Chosen People Called a góy?*, „Vetus Testamentum” 1964, 14, s. 1–6.

du i będzie realizował swoje panowanie. Wtedy lud stanie się święty i będzie wypełniał Jego wolę.

Według Jr 31,31 w nowym przymierzu wszyscy będą znać wolę Boga, gdyż Jahwe włoży swoje Prawo w ich serca. Będą oni wypełniać Prawo Jahwe – jest to podstawowe wymaganie Wj 19,6.

6. IZRAEL – WSPÓLNOTĄ PRZED JAHWE

Teksty biblijne nazywają Izraela ludem Jahwe (‘am Jhwh). Słowo „Izrael” zawiera teofaniczny element -el – Bóg. „Izrael” był określeniem królestwa północnego. Wymienione było imię Izrael za czasów króla Saula, gdy Jahwe formował państwo. Przyniosły je grupy Mojżesza do kraju i prawdopodobnie mieszkający w okolicy Sychem tę nazwę dalej przekazały.

Jahwe był Bogiem Izraela. Samuel i Saul czcili tego Boga. Formujące się w królestwo pokolenia czciły Boga Izraela. Kiedy upadło państwo izraelskie w 722 r. przed Chr., nie zginęła nazwa. Pwt podjęła tę nazwę i używała, mówi o przyjęciu tego imienia w czasach Mojżesza. Jest to zrozumiałe, jeśli ta tradycja pisana była w okresie królestwa Dawida i Salomona. Wiąże ona przyjęcie tego imienia przez Jakuba (Rdz 32,23–33), który stał się ojcem pokoleń północnych. Izaak osiadł na południu w Hebronie, gdzie była pierwsza siedziba Dawida. Pokolenia uwolnione z Egiptu nazywały się synami Izraela. W Pwt ukazane są jako zamknięta całość, która przyjęła naukę i prawo Mojżesza. Ukazuje ona wspólnotę posłuszeństwa Prawu lub słowu Bożemu²⁴. Na tak przedstawionej jedności Pwt opiewa szczególną wartość Izraela. Ukazuje ona, że „cały Izrael” przeżył podstawowe objawienie Boga na stepach Moabu i wcześniej pod Synajem (Pwt 5,1–5). Przedstawia ono, że całe Prawo, jakie zawiera Pwt, zostało otrzymane przez pośrednictwo Mojżesza. Księga rozpoczyna się słowami: „Tymi słowami przemówił Mojżesz do całego Izraela” (Pwt 1,1). Cały lud przeżył zdobycie kraju za Jozuego (Pwt 31,1–7). Cały Izrael wkroczył do Kanaanu (Joz 3,1), uznał Samuela jako proroka (1 Sm 3,20; 25,1), zgromadził się w czasie panowania Salomona na poświęcenie świątyni (1 Krl 3,28; 8,62 n.), zgromadził się z Eliaszem na Karmelu i wypowiedział się za Jahwe przeciw Baalowi (1 Krl 18,19), nawet po powrocie Judejczyków z niewoli określa jako cały Izrael (Ezd 2,70; 6,16; 10,5; Ne 12,47).

Mojżeszowe Prawo skierowane było do całego Izraela. „Mojżesz zwołał całego Izraela” (Pwt 5,1). Utworzyło się zgromadzenie przed Jahwe (qáhál) (Pwt 5,22), Mojżesz użył przykazań i przepisów, które otrzymał od Boga jako wyjaśnienie Dekalogu. Nakazał, aby cały Izrael zbierał się w święto Namiotów co 7 lat dla słuchania przepisów Prawa (Pwt 31,10 n.).

²⁴ A. Hulst, *Der Name „Israel” im Deuteronomium*, „Oudtestamentische studien” 1951, 9, s. 65–106, 72.