

Tomasz Hergesel

Eliasz i Elizeusz : "mężowie Boży" w służbie jahwizmu

Studia Theologica Varsaviensia 20/2, 25-45

1982

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

TOMASZ HERGESEL

ELIASZ I ELIZEUSZ „MEŻOWIE BOŻY” W SŁUŻBIE JAHWIZMU

Treść: Wstęp; I. Eliaz z Tiszbe; II. Elizeusz z Abel Mechola; Zakończenie.

WSTĘP

Nowa jakość życia Hebrajczyków — nomadów osiadłych w Kanaanie — domagała się kultu odpowiadającego potrzebom życia osiadłego. Wybór pierwszego króla przyspieszył adaptację jahwizmu do monarchicznej struktury społecznej. Katalizatorem tej przemiany był prorok Samuel; wybranego króla uczynił pomazańcem Jahwe, a ludowi przypomniał czas, kiedy to za sprawą Bożą opuścił Egipt, zajął Kanaan — zwyciężając wszystkich przeciwników i dlatego Jahwe pozostanie królem swojego ludu na zawsze (1Sm 12,12). W Jego imieniu prorocy ostrzegają przed oddawaniem czci bogom ludów sąsiednich, jednakże przypomnienia te pozostają często bez skutku (Sdz 2,1—5; 6,7—10). Kult Baala, związany idęowo i zwyczajowo z uprawą roli, urodzajem i płodnością, cieszy się coraz większą popularnością. Izebel, żona Achaba (873—854), zapewnia baalizmowi uprzywilejowaną pozycję w Izraelu. Król buduje świątynię temu bóstwu (3Krl 16,32n), królowa morduje proroków Jahwe (3Krl 18,4.13). W połowie IX wieku nadeszła więc chwila decydującej konfrontacji między jahwizmem a kultem Baala.

Podjmując temat niezwykłych dzieł Eliasza i Elizeusza, nie chodzi nam zasadniczo o wyjaśnienie tych wydarzeń z punktu widzenia nauk przyrodniczych, interesują nas przede wszystkim fakty literackie, które pozwolą jednak na częściowe wytłumaczenie napięć, jakie obserwujemy w narracji biblijnej, a tym samym zdobędziemy odpowiedni dystans do opisanych w niej wydarzeń. Naczelną zasadę egzegetyczną wyprowadzamy z analizy treści dzieła literackiego, którą tworzą; świat

przedstawiony i zawartość ideowa¹. Do zidentyfikowania jakiejś tradycji czy warstwy danego tekstu nie wystarcza zatem podobieństwo terminologii czy stylu, muszą one być rozpoznawalne jako nośniki określonego prądu myślowego, konwencji literackiej czy ideologii. Komplementarne stosowanie podanych wyżej reguł chroni egzegetę przed zbyt daleko idącym nieraz „krojeniem” tekstu, jak również przed tabuizmem, hamującym postęp biblistyki.

Kierując się wymienionymi założeniami, potrafimy wysledzić dwie, przedkanoniczne, tradycje o działalności proroków Eliasza i Elizeusza: starszą, posługującą się określeniem „mąż Boży” i młodszą, którą nazwiemy „jahwiczną” w odróżnieniu od tradycji jahwistycznej.

I. ELIASZ Z TISZBE

Zasadniczy trzon fabularny 17 i 18 rozdziału trzeciej księgi Królewskiej tworzy motyw posuchy, poszerzony o kilka epizodów. Eliaz zapowiada Achabowi klęskę suszy i na polecenie Jahwe udaje się poza Jordan, gdzie czeka na niego pożywienie; kruki przynoszą mu chleb i mięso. Na pustyni doznaje więc podobnej łaski jak Izraelici wędrujący pod wodzą Mojżesza. Zza Jordanu, omijając królestwo Achaba, udaje się do Sarepty pod Sydonem². Tu rozmnaża mąkę i oliwę, zapewniając, że „Dzban mąki nie wyczerpie się i baryłka oliwy nie opróżni się aż do dnia, w którym Jahwe spuści deszcz na ziemię” (3Krl 17, 14). Matka, której syna przywrócił do życia, nazywa go „mężem Bożym”. Pod koniec posuchy Jahwe posyła Eliasza do Achaba. Król obwini proroka za nieszczęścia, prorok zaś króla, wytykając mu niemoralność i bałwochwalstwo. Eliaz domaga się publicznej konfrontacji z kapłanami Baala, która przynosi mu spektakularne zwycięstwo a śmierć pokonanym. Zwycięski prorok Jahwe ogłasza zbliżenie się deszczu. Przegrana kapłanów Baala wzbudza u królowej chęć zemsty na Eliaszu i dlatego uchodzi on na południe. Zatrzymuje się dopiero na pustyni, a zachęcony głosem Jahwe, idzie aż do góry Horeb, gdzie doświadcza bliskości Bożej, chociaż nie w takim stopniu jak Mojżesz (por.

¹ Por. M. Głowiński, A. Okopień-Sławińska, J. Sławiński. *Zarys teorii literatury*, Warszawa 1975, s. 78.

² Mówiąc o proroku, który nie doznaje czci w swojej ojczyźnie. Jezus zinterpretował misję Eliasza w Sarepcie i oczyszczenie z trądu Namana jako przejaw uniwersalizmu profetycznego (Łk 4,25–27).

Wj 19,9; 33,11; 34,34; Pp 33,10). Dalsze interwencje Eliasza skupiają się na sprawach politycznych i społecznych: namaszcza króla syryjskiego, izraelskiego i Elizeusza; Achabowi zapowiada karę za podstępne zamordowanie Nabota i przywłaszczenie jego winnicy; sprzeciwia się zasięgnięciu rady u Beelzebuba.

1. Eliaz — mąż Boży

W cyklu opowiadań o Eliazu szczególną uwagę krytyków zwraca epizod w Sarepcie koło Sydonu. Egzegeci stwierdzają zgodnie fakt kontaminacji dwóch tekstów: 3Krl 17,8—24 oraz 4Krl 4,8—37, ale sposób ich zależności pozostaje nadal zagadnieniem otwartym³. Opis wskrzeszenia dokonanego przez Elizeusza spełnia podobną funkcję kompozycyjną jak wątek suszy w tekstach o Eliazu. Motyw Szunemitki pojawia się na początku i na końcu działalności taumaturgicznej Elizeusza. Nie jest więc jakimś motywem wędrownym, przypadkowo włączonym do jego dziejów. Inna jest rola motywu wskrzeszenia w Sarepcie Sydońskiej w ogarniającym ją kontekście literackim. Epizod Sarepty można pominąć bez naruszania zasadniczego wątku fabularnego opowiadania o Eliazu. Co więcej, podważa on niejako skuteczność Bożej in-

³ Historię tych kotrowersji notują ostatnie monografie o Eliazu: G. Hentschel, *Die Elijaerzählungen* (Erf.Theol.St., 33), Leipzig 1977. Obce i własne poglądy autor streszcza w art.: *Historyczne podstawy tradycji o proroku Eliazu*, RBL 33 (1980) 49—58; zob. też B.S. Childs: *On Reading the Elijah Narratives*, Interpretation 34 (1980) 128—137. Zależność między 3Krl 17,8—24 a 4Krl 4,8—37 bywa różnie interpretowana. R. Kilian (*Die Totenerweckung Elias und Elisas — eine Motivwanderung?*, BZ NF 10 (1966) 44—56) utrzymuje, iż pierwotnie istniały dwa opowiadania o wskrzeszeniu chłopca. Eliazowy sposób wskrzeszenia został później przeniesiony na Elizeusza, który próbował wskrzeszenia przy pomocy laski. A. Schmitt uważa 4Krl 4,8—37 za tekst wcześniejszy (*Die Totenerweckung in 1Kön. 17,17—24. Eine form- und gattungskritische Untersuchung*, VT 27 (1977) 454—474); tenże w studium: *Die Totenerweckung in 2Kön. 4,8—37 — eine literaturwissenschaftliche Untersuchung*, BZ NF 19 (1975) 1—25 charakteryzuje opowiadanie o wskrzeszeniu syna Szunemitki jako „propheetische Erzählung mit breiter Ausfächerung”. Kompozycją cyklu opowiadań o Eliazu zajął się R. Smend: *Das Wort Jahwes an Elia. Erwägungen zur Komposition von 1Reg. XVII—XIX*, VT 25 (1975) 525—543. Smend zwraca szczególną uwagę na strukturotwórczy charakter motywu „słowa Jahwe”. O.H. Steck, określając opowiadania o Eliazu jako „lehrhafte Erzählungen”, eksponuje również ich znacze-

gerencji. Według obecnego następstwa opiasnych zdarzeń, pomoc Boża okazuje się iluzoryczna. Miejsce, do którego Eliasz udał się z polecenia Jahwe, okazało się zwodnicze, gdyż potok wyschł (3Krl 17,7) i na nic zdały się kruki przynoszące chleb i mięso. Jest to nietypowe rozwiązanie, jak na rachunek biblijny. Pomijając wzmiankę o wyschnięciu potoku (3Krl 17,7), motyw pomnożenia oliwy i wskrzeszenia syna wdowy (3Krl 17,8—24), uzyskujemy logiczną ciągłość narracji. Wzmianki o wyschnięciu potoku z wyjaśnieniem „bo nie padał deszcz w tym kraju” są efektem pracy kompozycyjnej deuteronomisty, który połączył tradycję o „mężu Bożym” z jahwiczną i umieścił je w znanych nam dziś księgach Królewskich. Być może jednak, iż kontaminacja motywu pomnożenia oliwy i mąki z motywem wskrzeszenia nastąpiła już w tradycji przedkanonicznej, mogło ją spowodować podobieństwo motywu „wdowy” w tekstach o Eliaszu. Relacja o zdarzeniach w Sarepcie, o ile nie jest przeniesieniem wątków o Elizeuszu na postać Eliasza, jest z pewnością wzorowana na anegdotach o czynach Elizeusza. Jako mąż Boży rozmnożył on oliwę w domu biednej wdowy, żony jednego z uczniów prorockich. Lichwiarz zabrał jej dwoje dzieci w niewolę. Oprócz nich miała jeszcze inne, które pomagały w podstawianiu naczyń na mnożącą się oliwę. Natomiast wskrzeszenia chłopca dokonał w zamożnym i gościnnym domu w Szunem. Elizeuszowi, zapraszanemu często na posiłki, urządzono nawet specjalny pokój na piętrze. Tytułem rewanżu prorok zapowiedział, iż bezdzietne małżeństwo, przyjmujące do swego domu męża Bożego, doczeka się syna, co się też stało. Kiedy dorastający chłopiec śmiertelnie zachorował, matka udała się do Elizeusza na Karmel. Elizeusz posyła najpierw sługę Gehaziego z laską proroka, lecz, wobec bezskutecznych zabiegów sługi, udaje się osobiście i przywraca chłopcu życie. W opowiadaniu o Eliaszu (3Krl 17,8—24) wskrzeszony syn należy do biednej wdowy z Sarepty. O wtórnym charakterze opowiadania o Eliaszu w Sarepcie względem odpowiednich anegdot o Elizeuszu świadczą również pewne niekonsekwencje: biedna wdowa z Sarepty mieszka w bogatym domu z „górną izbą”, przeznaczoną dla proroka; niezrozumiała jest skarga wdowy: „Czego ty, mężu Boży, chcesz ode mnie? Czy po to przyszedłeś do mnie, aby mi przypom-

nie parenetyczne: *Überlieferung und Zeitgeschichte in den Elia — Erzählungen* (WMANT, 26), Neukirchen — Vluyn 1968, s. 142—144.

nieć moją winę i przypawić o śmierć mego syna?" (3Krl 4,18). Gdyby te słowa wypowiedziała bezdzietna i nie ufająca Elizeuszowi Szunemitka, byłyby całkowicie zrozumiałe. W obecnym kontekście pytania wdowy spełniają jedynie funkcję strukturalną, wzmacniając napięcie opowiadania, które ma doprowadzić do wyznania: „Teraz już wiem, że naprawdę jesteś mężem Bożym i przez twoje usta przemawia Jahwe” (3Krl 17,24).

Zestawione wyżej fakty literackie potwierdzają tezę o wpływie anegdot o Elizeuszu, pomnażającym oliwę biednej wdowy i wskrzeszającym syna bezdzietnego małżeństwa, na kształt literacki tekstu o Eliaszu w Sarepcie koło Sydonu. Nie ma jednak powodu do poddawania w wątpliwość pobytu Eliasza w tej miejscowości. Trudno orzec, czy wskrzeszenia dokonał tylko Elizeusz, a przypisano je także Eliaszowi, czy też dokonali podobnej sztuki, stosując tę samą technikę. Wskazówką w snuciu domysłów na ten temat może być fakt, że Elizeusz wysłał najpierw sługę z laską, a gdy ten sposób zawodzi, ucieka się do metody wypracowanej przez mistrza. Wynikałoby stąd, że autorem opisanej techniki reanimacyjnej jest Eliaz, a zastosował ją także Elizeusz — uczeń i następca. Uwaga narratora, że chłopcu nie pozostało „tchnienie”, nie odnosi się do fizjologicznego procesu oddychania, ale ma znaczenie „pozostawania przy życiu”. Słowo „nesmah” oznacza w Starym Testamencie „oddech, tchnienie życia” (por. Rdz 7,22; Iz 42,5; Job 27,3). Ustający oddech, ulatujące tchnienie jest synonimem umierania (por. Iz 2,22). Pytanie Eliasza: „Czy nawet na wdowę, u której zamieszkałem, sprowadzasz śmierć jej syna?” niekoniecznie musi być pytaniem retorycznym, może być wyrazem zdziwienia, oburzenia czy nawet żalu. Stwierdzenie, że Eliaz wziął chłopca „z łona” trzymającej go matki, przemawia raczej za agonią a nie śmiercią. Jednakże autor nie zamierzał opisywać sztucznego oddychania, jakie mogło być rzeczywiście zastosowane. Gest dotknięcia chorego własnym ciałem należy do konstytutywnych elementów starożytnej aretalogii. Gestowi cudotwórczemu towarzyszy specjalna formuła, w tym wypadku prośba do Jahwe o przywrócenie dziecku tchnienia. Również do struktury tego typu opowiadań należy ukazanie skutku działania taumatycznego i reakcji otoczenia. Puenta omawianego opowiadania ujawnia zamysł autorski, ukazania Eliasza mężem Bożym — isz haelohim.

2. Eliasz prorokiem na wzór Mojżesza

Kolejność scen i niektóre szczegóły dramatycznych zmagania Eliasza przypominają działalność Mojżesza⁴. Do wykonania swojego zadania Eliasz, podobnie jak Mojżesz, wyrusza dwukrotnie z pustyni. Po zwycięstwie nad kapłanami Baala, widziany słowem i mocą Bożą, Eliasz uchodzi na pustynię i dociera aż na Horeb — uciekając przed zemstą Izebel, jak Mojżesz przed sankcją ze strony faraona, po zabiciu Egipcjanina. Idąc przez czterdzieści dni i nocy, mocą pokarmu Bożego, powtarza niejako symbolicznie wędrówkę Izraelitów przez pustynię pod wodzą Mojżesza. Miejscem szczególnej bliskości Boga jest góra Horeb (por. Pp 1,6). Tu Mojżesz i Eliasz znajdują się w głębokiej depresji z powodu odstępstwa Izraela od Boga. Mojżesz prosi, aby mógł ujrzeć chwałę przechodzącego Jahwe (Wj 33,18) i Eliasz ma stanąć obok przechodzącego Jahwe (3Krl 19,11). Nie wolno im jednak patrzeć na objawiającego się Boga: Mojżesz ma stanąć w rozpadlinie skały, Eliasz zasłania twarz płaszczem. Mojżesz dostępuje większego wyróżnienia, gdyż Jahwe kładzie na nim swoją rękę (Wj 33,22).

Eliasz wykorzystał dla swojej misji niezwykle czas przedłużającej się posuchy. Poglębiający się kryzys gospodarczy zachwiał autorytetem kapłanów Baala, od którego rzekomo miały zależeć urodzaje⁵. Ponieważ byli oni na usługach władzy królewskiej, dlatego Achab obciążył Eliasza odpowiedzialnością za klęskę suszy, nazywając go „dreczycielem Izraela” (3 Krl 18,18). Sprowokowany Eliasz wskazuje na szerzącą się niemoralność i kult pogański jako na przyczyny katastrofy. Znając bezsilność proroków Baala i Aszery, ufając pomocy Jahwe, domaga się publicznej konfrontacji. Zwycięstwo Elia-

⁴ Zbieżności między działalnością Mojżesza i Eliasza wymienia R.P. Carroll, *The Elijah — Elisha Sagas: Some Remarks on Prophetic Succession in Ancient Israel*, VT 19 (1969) 400—415. Carroll dostrzega tę analogię przede wszystkim w tekstach o sukcesji prorockiej; zob. też R.A. Carlson, *Élisée — le successeur d'Élie*, VT 20 (1970) 385—405.

⁵ O politycznej i społecznej roli kultu Baala zob. K. Jaroš: *Elia — der Anspruch Gottes in der Politik*, Bibel und Liturgie 49 (1976) 87—95; jak stwierdza P.-B. Seethaler — *Kleiner Diskussionsbeitrag zu Gen 3,1—5*, BZ NF 23 (1979) 85—86 — kult Baala zmuszał również późniejszych proroków do wystąpień w obronie Jahwizmu. Mimo zwycięstwa Eliasza, kult bóstwa Karmel cieszył się popularnością w całej starożytności — zob. O. Eissfeldt: *Der Gott Karmel*, Berlin 1954. Dlatego Eissfeldt nazywa sukces Eliasza „Pyrrusowym zwycięstwem” (tamże, s. 37).

sza nad pseudoprorokami już w najstarszej tradycji było synonimem zwycięstwa jahwizmu nad kultem Baala⁶.

Struktura podania o sądzie Bożym na Karmelu przylega dość wyraźnie do opowiadania o Mojżeszu i Aaronie, którzy na dworzec egipskim rywalizują z magami faraona. Podobną gatunkowość literacką zauważamy w opowiadaniu o Józefie egipskim tłumaczącym sen faraona (Rdz 41,8nn) i o Danielu tłumaczącym sen Nabuchodonozorowi (Dn 2). Do strukturotwórczych elementów tego typu opowiadań, które możemy nazwać „popisem proroka”, należą: wyjaśnienie powodu wystąpienia proroka Jahwe, charakterystyka rywalizacji między wysłańcem Jahwe a magami czy prorokami na usługach króla, informacja o zwycięstwie strony Jahwe, popisy dokonują się wobec króla. Motywem zorganizowania popisu na Karmelu, było ukazanie w sposób przekonujący wszechmocy i wszechwiedzy Jahwe. Dla podkreślenia kontrastu między Eliaszem a pseudoprorokami podaje się wielką liczbę jego przeciwników. Do groteski jest posunięty opis ich bezskutecznych wysiłków. Natomiast moc Eliasza ma unaocznic trzykrotne polanie żertwy wodą. Ingerencja Jahwe jest piorunująca. Popis kończy się zupełną klęską rzeczników Baala i spektakularnym tryumfem proroka Jahwe. Puentą opowiadania jest aklamacja świadków: „Jahwe jest Bogiem” (3Krl 18,39). Ani Mojżesz, ani Eliasz nie osiągają nawrócenia króla, natomiast Józef egipski oraz Daniel skłaniają zaniepokojonych dziwnymi snami monarchów do wyznania, że Jahwe jest Bogiem. Również Herod Antypas spodziewał się, że zobaczy jakiś znak uczyniony przez Jezusa (por. Łk 23,8), ale się zawiódł, gdyż Jezus nie popisywał się swoją mocą.

Popis na Karmelu różni się zasadniczo pod względem ideowym od anegdotycznych migawek przedstawiających Eliasza jako „męża Bożego”. Działalność w Sarepcie miała uwierzytelnić jego misję jako proroka Jahwe, natomiast chwałę za moc okazaną na Karmelu odbiera sam Jahwe — zwycięski Eliasz musi uchodzić przed zemstą Izebel! Podobnie było z misją Mojżesza, który musiał uchodzić przed sankcją faraona.

⁶ Zupełnie prawdopodobna wydaje się opinia J. Flawiusza, który pisze, iż, po spaleniu ofiary Eliasza, Izraelici „pochwycili swoich proroków i zabili ich, zachęceni przez Eliasza” (*Dawne dzieje Izraela*, Poznań 1979, VIII,13,6). Opis sądu Bożego na Karmelu jest wyrazem konfliktu między kultem Jahwe a kultem Baala. Ogień z nieba jest znakiem, iż panem tego miejsca jest Jahwe — zob. E. Würthwein: *Die Erzählung vom Gottesurteil auf dem Karmel*, ZThK 59 (1962) 131—144.

W kontekście księgi Królewskiej zwycięstwo Eliasza nabiera wymiarów historiozbawczych. Eliaz buduje ołtarz na wzór ołtarza, jaki Mojżesz postawił dla zawarcia nowego przymierza z Jahwe (Wj 24,3—8). Również Eliaz umieszcza wokół ołtarza dwanaście kamieni symbolizujących dwanaście pokoleń ludu przymierza i wzywa tego samego Boga, który objawił się Mojżeszowi jako Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba (Wj 3, 15). Eliaz występuje na Karmelu w imieniu całego ludu Jahwe, w imieniu zagrożonego jahwizmu. Na środowisko, z którego wywodzi się omawiany tekst, wskazuje uwaga, że Eliaz dokonał swego dzieła w czasie składania ofiary z pokarmów (3Krl 18,36). „Popis proroka” na Karmelu jest wyrazem reakcji obrońców jahwizmu na szerzenie kultu Baala podczas rządów dynastii Omriego. Politycznym odpowiednikiem tego protestu jest rzeź pozostałej rodziny Achaba, jaką w Jizreel urządził Jehu (4Krl 10,11). Do tradycji jachwicznej należy interpretacja ucieczki Eliasza na pustynię. Motyw tej decyzji jest wyraźnie określony. Wyzwanie skompromitowanej królowej, rzucone Eliazowi: „Chociaż ty jesteś Eliaz, to ja jednak jestem Izebel!” (3Krl 19,2), skłania proroka Jahwe do usunięcia się spod jej władzy⁷. Ślady tej samej tradycji pozostały także w tekstach dotyczących posuchy (3Krl 17,1—6; 18,1—18.41—46). Eliaz występuje w nich jako pośrednik między Jahwe a królem, nie jest nazywany „mężem Bożym”, lecz po imieniu lub „prorokiem”. Powołując się na tekst biblijny i pozabiblijny, Józef Flawiusz stwierdza: „O tym okresie bez deszczu wspomina również Menandros w historii Itobalosa (Etbaala), króla Tyryczyków, takimi słowy: ‘Za jego rządów zdarzyła się susza, trwająca od miesiąca Hyperberetajos aż do tegoż miesiąca w następnym roku. Kiedy jednak (król) modlić się począł o zmiłowanie, wybuchła ponoć gwałtowna burza (...)’ — Tyle zapisał Menandros o owej suszy za panowania Achaba (właśnie wtedy Itobalos (Etbaal) był królem w Tyrze)”⁸. Rozbieżność między biblijnym a Flawiuszowym określeniem długości okresu posuchy jest tylko pozorna, jeżeli bowiem uwzględnimy system tak zwanych ante- i postdatacji kalendarza hebrajskiego, to rzeczywiście czas trwania suszy, również według chronologii biblijnej wyniesie jeden rok⁹.

⁷ Egzegeci jednakże różnie tłumaczyli decyzję ucieczki Eliasza; zob. E. v. Nordheim: *Ein Prophet kündigt sein Amt auf (Elia am Horeb)*, *Biblica* 59 (1978) 153—173. Autor suponuje jakieś nieudane przedsięwzięcie Eliasza, wskutek czego musiał uchodzić (tamże, s. 172).

⁸ *Dawne dzieje Izraela*, dz. cyt., VIII,13,2.

⁹ Por. M. Noth, *Geschichte Israels*, Göttingen 1969⁷, 221,n.3.

3. Rydwan i jeździec Izraela

Postać Eliasza zajmuje w tradycji biblijnej jedno z czołowych miejsc. W cyklu opowiadań o jego działalności zidentyfikowaliśmy zasadniczo dwie tradycje przedkanoniczne: na tle Sarepty jest ukazany jako „mąż Boży”; o jego sporze z Achabem w czasie posuchy zakończonej sądem Bożym na Karmelu, informuje tradycja jahwiczna. Są jednak teksty, w których zbiegają się różne tendencje i trudno je zaszeregować do jednej z wymienionych tradycji. Ze względu na zawarte w nich elementy historiozoficzne przypisujemy je autorowi księgi, czyli deuteronomiście. W jego interpretacji Eliaz, jako mąż Boży i prorok na wzór Mojżesza, jest jednym z wielkich proroków. Namaszczanie królów rozpoczął Samuel, ale sprzeciwił się Saulowi, kiedy ten wystawił sobie pomnik na Karmelu i zagarnął łup Amalekitów (1Sm 15, 12.19). Na Karmelu Eliaz wystąpił przeciw bałwochwalczej polityce Achaba. Z polecenia Jahwe namaścił Chazaela na króla Syrii, Jehu na króla Izraela oraz Elizeusza, swojego następcę (3Krl 19,15 nn) — umacniając rangę proroka Jahwe w kraju i poza jego granicami. Wystąpienie Eliasza przeciw Achabowi krzywdzącemu Nabota zapoczątkowuje radykalną postawę proroków wobec władców. W tym samym duchu wystąpią: Izajasz przeciw Achazowi, Jan Chrzciciel przeciw Herodowi Antypasowi.

Do całości obrazu Eliasza, jako męża Bożego i wielkiego proroka na wzór Mojżesza, należy także jego zagadkowe odejście ze świata. Nikt nie zna grobu Mojżesza (Pp 34,6), nie znaleziono też Eliasza, chociaż, po jego „wzięciu”, szukało go pięćdziesięciu mężów przez trzy dni (4Krl 2,17). Podobną tajemniczością otoczono koniec życia Henocha „przeniesionego” do Boga (Hebr 11,5). Dopiero apokryficzna księga Henocha, puszczając wodze fantazji, wyczaruje podróże Henocha w zaświaty. Tradycję o tajemniczej śmierci Henocha i Eliasza potwierdza także Flawiusz: „O Eliaszu jednak, a również o Enochu (Henochu), który żył przed potopem, zapisane jest w świętych księgach, że stali się niewidzialni, a o ich śmierci nikt nie słyszał”¹⁰.

Duchowa sylwetka Eliasza, zarysowana w dziele deuteronomisty, jest literacką realizacją ideowych założeń skrytyczowanych w księdze Powtórzonego Prawa, gdzie Mojżesz zwraca się do ludu słowami: „Bóg twój, Jahwe, wzbudzi ci pro-

¹⁰ *Dawne dzieje Izraela*, dz. cyt., IX,2,2.

roka braci twoich, podobnego do mnie. Jego będziesz słuchał. Właśnie o to prosiłeś, Boga swego, Jahwe, na Horebie..." (Pp 18,15n). Eliaz nie dorównuje Mojżeszowi ani pod względem zażyłości z Jahwe, ani mocą cudotwórczą. Postać Eliasza, jako sprzymierzeńca i szermierza jahwizmu, jest konkretyzacją dążności kręgów kapłańskich do sterowania rozwijającym się profetyzmem — charyzmatyczną awangardą, niepokojącą sformalizowaną instytucję kultu. Orędzie Samuela, Eliasza, Amosa, Izajasza, Jeremiasza czy innych proroków było protestem przeciw indyferentyzmowi religijnemu, niesprawiedliwości społecznej i ograniczaniu wolności ludu przymierza, jaką zapewnił Mojżesz — prawzór wszystkich proroków. Tymczasem instytucja kapłaństwa zastygła w przywilejach religii państwowej.

Oprócz niewątpliwych upodobień do Mojżesza fizjognomie Eliasza cechują oryginalne rysy na tle ówczesnego ruchu prorockiego. Z księgi Królewskiej wiemy o istniejącym stowarzyszeniu prorockim (3Krl 20,35). Achań gromadzi aż 400 proroków, od których spodziewa się pomyślniej wróżby. Znamy imię proroka Mikajehu oraz Sidkijasza, syna Kenaany — jego agresywnego przeciwnika (3Krl 22,24). Nad wszystkimi góruje Eliaz; nosi charakterystyczny strój: płaszcz z sierści i skórzany pas na biodrach (4Krl 1,8). Tak przedstawia go tradycja przypisująca mu tytuł „męża Bożego” (4Krl 1,9.10.11.13). Podkreśla ona niezwykłą moc proroka z Tiszbe. Skondensowanym wykładnikiem tej interpretacji jest odpowiedź Eliasza skierowana do wysłannika króla Ochozjasza: „Jeżeli ja jestem mężem Bożym, niech spadnie ogień z niebios i pochłonie ciebie wraz z twoją pięćdziesiątką!” (4Krl 1,10.12). Znaczenie Eliasza i Elizeusza w historii jahwizmu deuteronomista wyraził plastycznie tytułem „Rydwan i jeździec Izraela”, (4Krl 2,12; 13,14).

4. Eliaz przygotowuje drogę mesjaszowi

Po utracie wolności (r. 586) w orędziu proroków perspektywa historyczna przechodzi w eschatologiczną¹¹. Wyraźne kształty przybiera idea mesjańska, z którą od prorocstwa Malchiasza jest związana postać Eliasza.

G. F. Händel słusznie rozpoczyna swoje oratorium „Mesjasz” słowami prologu do księgi pocieszenia (Iz 40—55).

¹¹ Zob. P. Grech, *Interprophetic Re-interpretation and Old Testament Eschatology*, Augustinianum 9 (1969) 235—265.

Wezwaniem do przygotowania drogi Deuteroizajasz zachęca usilnie wygnańców do powrotu z niewoli (Iz 40,3—5). Uogólnienie tego wezwania znajdziemy na innych miejscach księgi Izajasza (35,8; 57,14; 62,10). Według Deuteroizajasza objawieniem chwały Jahwe mieli być repatrianci¹². Po powrocie z niewoli prorocy widzą chwałę Jahwe na Syjonie (Iz 59,19; 60,1,2; 66,18; Ag 2,1—9; Zch 2,9). W nurcie tej tradycji znajduje się wypowiedź Malachiasza: „Oto wyślę anioła mego, aby przygotował drogę przede mną” (Ml 3,1). Czasownik *pānāh* (przygotować) nie jest użyty już w trybie rozkazującym, jak u Iz 40,3, lecz w trybie oznajmującym czasu przyszłego. Podmiotem cytowanego zdania jest Jahwe, który ma wysłać swojego posłańca, aby przygotował drogę. Przy końcu księgi Malachiasz zapowiada w imieniu Jahwe: „Oto Ja pošlę wam proroka Eliasza przed nadejściem dnia Jahwe, dnia wielkiego i strasznego. I skłoni serce ojców ku synom, a serce synów ku ich ojcom...” (Ml 3,23). Łukasz odniesie te słowa do Jana Chrzciciela (Łk 1,17).

II. ELIZEUSZ Z ABEL MECHOLA

Eliasz zarzucił swój płaszcz na syna Szafta orzącego dwunastoma parami wołów na rodzinnym gruncie w Abel Mechola. Elizeusz nie pochodził więc z biedoty wiejskiej. Opuścił jednak dom i pole, by służyć Eliaszowi, od którego spodziewał się otrzymać w dziedzictwie moc ducha. Razem z mistrzem odwiedza ważniejsze ośrodki ruchu prorockiego. Sam rozwinię działalność przede wszystkim w Jerycho, Szunem, w okolicy Baal-Szalisza i w Samarii, pomagając zwłaszcza biednym uczniom prorockim¹³.

1. Mąż Boży w kręgu uczniów prorockich

Po sforsowaniu Jordanu, synowie Jakuba rozłożyli się obozem w Gilgal. Jozue obrzezał mężczyzn i odprawiono pierwszą

¹² Zob. T. Hergesel, *Głos wołającego na pustyni: przygotujcie drogę dla Jahwe*, Colloquium Salutis 5 (1973) 147—155.

¹³ Wnikliwej, ale zbyt daleko idącej analizy tekstów o Elizeuszu dokonał ostatnio H.C. Schmitt w monografii: *Elisa. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur vorklassischen nordisraelitischen Prophetie*, Güttersloh 1972.

paschę w Kanaanie. Tu Jozue rozpoczął „reformę rolną” Ziemi Obiecanej, którą mieli odtąd uprawiać. W Gilgal po raz ostatni zebrano mannę (Joz 4,19—5,12; 14,1—17,18). Ustawiono tu dwanaście kamieni — świadków przejścia suchą nogą przez Jordan (Joz 4,20; por. 4,9). Do przedkrólewskiej tradycji nawiązała również szkoła prorocka w Betel (Rdz 12,8; 28,19; 4Krl 2,3). Jerycho, w którym także byli uczniowie proroków (4Krl 2,5), legło w gruzach podczas kampanii Jozuego. (Joz 6). Wymienione fakty informują, że charyzmatyczny ruch prorocki świadomie nawiązał do wolnościowej przeszłości ludu Jahwe. Uczniowie opowiadali o niezwykłych czynach, jakich dokonali ich mistrzowie, zwłaszcza Eliasz i Elizeusz. Anegdoty o ich działalności są efektem literackim tradycji o „mężu Bożym”. Uczniowie proroków byli zainteresowani kanonizacją swoich świętych, obdarzonych zdolnościami paranormalnymi, wprzęgniętymi w służbę biednym i pokrzywdzonym.

Miejszem uzdrowienia wody było źródło znane dziś jako Ain es-Sultan wypływające 2 km na północny zachód od Jerycha, zwane dotąd również źródłem Elizeusza (4Krl 2,19—22). Mąż Boży posługuje się w tym wypadku solą jako środkiem uzdrawiającym śmiertcioną wodę. Gestowi wrzucenia soli towarzyszy formuła stylizowana jako słowo Jahwe: „Tak mówi Jahwe: Uzdrawiam te wody, już odtąd nie wyjdą stąd ani śmierć, ani niepłodność” (w. 21). Elizeusz uzdrawia wodę mocą słowa Jahwe. Również oltarz w Betel rozsypuje się „według znaku danego przez męża Bożego z nakazu Jahwe” (3Krl 13,5). Nie ulega wątpliwości, że prorocy cieszyli się autorytetem Jahwe i działali w Jego imieniu, jednakże środowisko prorockie, w którym powstawały anegdoty i podania o wielkich mężach Bożych, eksponowało także moc samego męża Bożego. Oto ślady sygnalizowanej tendencji: ciało Naamana stało się czyste, czytamy, „według słowa męża Bożego” (4Krl 5,14); dowódca królewski powątpiewa w skuteczność słowa męża Bożego i dlatego po jego urzeczywistnieniu się spotyka go kara (4Krl 7,2.17—20). Anegdota o uzdrowieniu wody kończy się stwierdzeniem; że wody zostały uzdrowione „według słowa, które wypowiedział Elizeusz” (w. 22). Idea skuteczności słów proroka wywodzi się z tradycji deuteronomicznej, gdzie stawia się zasadę: „gdy prorok przepowie coś w imieniu Jahwe, a słowo jego będzie bez skutku i nie spełni się (znaczy to, że) tego Jahwe nie mówił” (Pp 18,22). Wymienione przesłanki sugerują wniosek, że pierwsza część słowa cudotwórczego anegdoty o uzdrowieniu wody: „Tak mówi

Jahwe” pochodzi z tradycji jahwicznej, bardziej zainteresowanej pokazywaniem bezpośredniego wpływu Jahwe na bieg ludzkich wydarzeń. Pomijając słowa „Tak mówi Jahwe”, uzyskujemy bardziej logiczny tok myśli: uzdrowienie wody dokonałoby się w takiej wersji rzeczywiście według słowa, które wypowiedział Elizeusz — jak zapewnia autor.

Tradycja o „mężu Bożym” zabiegała o szacunek dla proroka Jahwe (por. 4Krl 5,8), czego drastycznym przykładem jest anegdota o frywolnych łobuzach rozszarpanych przez niedźwiedzie (4Krl 2,23—25). Uwaga autora, że Elizeusz „stamtąd” udał się do Betel, rozpoczynając tę anegdotę, wskazuje na jej zależność od anegdoty poprzedniej. Motyw dzikich zwierząt, jako narzędzi działania Jahwe, pojawia się częściej w tradycji prorockiej. Na „męża Bożego”, który sprzeniewierzył się nakazowi Jahwe, napadł lew i zabił go (3Krl 13,24). Daniel wychodzi cało z jamy lwów (Dn 6,23). Dysproporcja między figlem owych malców, o okropnością kary, jaka ich spotkała, jest niewątpliwie przejawem dlatego, aby poczytać, iż z proroka nie można żartować.

Anegdota o masakrze chłopców naigrawających się z łyliny Elizeusza kończy się wzmianką, iż prorok ten udał się przez Karmel do Samarii. Akcja wydarzenia, jakie rozegra się w Samarii to oczyszczenie z trądu Naamana Syryjczyka (4Krl 5). Opowiadanie to, choć krótkie, informuje o wielu realiach ówczesnego życia, np.: jahwizm miał zwolenników w kręgach elity syryjskiej; jednym z elementów tamtejszej kultury było przekonanie o mocy uzdrowienia, jaką mieli posiadać niektórzy władcy; w Izraelu okazywanie mocy niezwykłej leżało w gestii autentycznych proroków Jahwe; uczniowie proroków nie zawsze byli idealistami. Historia uzdrowienia Naamana gloryfikuje przede wszystkim proroka Elizeusza. Naaman udaje się do Samarii, bo usłyszał o działającym tam proroku. Z listu króla syryjskiego wynika, że uzdrowienia miał dokonać król izraelski. Gdy ten rozdarł szaty, Elizeusz zachęca: „Niechże on przyjdzie do mnie, a dowie się, że jest prorok w Izraelu”. I rzeczywiście, na rozkaz Elizeusza Naaman zanurza się siedem razy w Jordanie i trąd go opuszcza. Następne wiersze (15—19) mówią o wdzięczności uzdrowionego Syryjczyka, aczkolwiek wyznanie: „Oto przekonałem się, że nie ma Boga w całej ziemi, jak tylko w Izraelu!” (w. 15) nie wynika z pierwszej części opowiadania, gdzie zasługa uzdrowienia jest wpisana na konto Elizeusza. Również obietnica Naamana, że nie będzie składał ofiary innym bogom, a tylko dla Jahwe,

będąca wyrazem tej samej tendencji, wyrasta z tego samego pnia, zakorzenionego w tradycji kapłańskiej, który nazwalimy tradycją jahwiczną. Siedmiokrotna ablucja w Jordanie, zalecona Naamanowi, nawiązuje do rytu oczyszczenia z trądu, ustalonego w księdze Kapłańskiej: „Ten, który poddaje się oczyszczeniu, wypierze ubranie, zgoli wszystkie włosy, wykąpie się w wodzie i będzie czysty. Potem wróci do obozu, ale pozostanie przez siedem dni poza swoim namiotem” (14,8). Obmycie miało nie tylko uzdrowić ciało, lecz także stać się aktem ekspiacyjnym, gdyż trąd¹⁴, jak każda inna choroba, był uważany za skutek grzechu. Zwięźle wyrazi tę myśl sto lat później Izajasz, napominając w imieniu Jahwe: „Obmycie się, bądźcie czyści! Usuńcie zło uczynków waszych sprzed moich oczu!” (1,16). Do obmyć rytualnych należało stosować wodę bieżącą (Kapł 14,5n). Woda Sadzawki Owczej uzdrawiała tylko wtedy, gdy poruszał ją anioł — jak wyjaśnia glossator (J 5,3n). Nakazując trędowatemu Syryjczykowi siedmiokrotną ablucję w Jordanie, Elizeusz zalecił mu praktykę religijną ortodoksyjnego mozaizmu. Do wątku Naamana należy także motyw Gehaziego, ilustrujący jego chciwość (w. 20—27), za którą spotkała go natychmiastowa kara. Nieudany eksperyment Gehaziego z laską (4Krl 14,29—31) i chęć zysku z posługi męża Bożego sygnalizują załamanie się linii wielkich mężów Bożych IX wieku. Satyra na zachłanność Gehaziego wyjaśnia przyczynę zaniku takiej postaci jak „mąż Boży”.

Na tle biednych uczniów prorockich Elizeusz jaśniejnie mocą otrzymanej sukcesji po Eliaszu. Nic dziwnego, że tak usilnie o nią zabiegał! Jak wynika z następnych anegdot, uczniowie proroków nie należeli do ludzi bogatych. Wdowa po jednym z nich przychodzi do Elizeusza, aby ratował jej dzieci przed zniewoleniem (4Krl 4,1—7). Elizeusz sprawia, iż resztki oliwy zapełniają wszystkie naczynia. Sprzedana oliwa umożliwia przetrwanie głodującej rodzinie. Poza jedną wzmianką, że mąż wdowy „bał się Jahwe”, która może być późniejszą interpolacją¹⁵, autor skupia swoją uwagę na postaci Elizeusza. Pomnożenie oliwy następuje dzięki jego słowu.

¹⁴ Biblijne šāra'at czy lépra nie jest terminem medycznym na określenie choroby znanej dziś jako „trąd” — jest nazwą zbiorową chorób skórnych. Zob. J. Wilkison: *Leprosy and Leviticus: the Problem of Description and Identification*, Scot. Journ. of Theol. 30 (1978) 153—169; tenże: *Leprosy and Leviticus: a Problem of Semantics and Translation*, Scot. Journ. of Theol. 31 (1979) 153—166.

¹⁵ H.C. Schmitt zalicza to wyjaśnienie do „Jahwebearbeitung” (Elisa, dz. cyt., s. 99).

Pewna zamożna kobieta zapraszała Elizeusza przechodzącego przez Szunem do domu na posiłki, a nawet w porozumieniu z mężem przygotowała mu osobny pokój na piętrze. Chcąc się odwdziaczyć, mąż Boży zapowiada bogatej, ale bezdzietnej małżonce, że urodzi syna. Później, kiedy chłopiec zachoruje, strapiona matka udaje się do Elizeusza na Karmel. Nie pomaga laska położona przez Gehaziego na chłopcu, dlatego, na uporczywą prośbę matki, Elizeusz osobiście wraca z nią do Szunem i przywraca chłopcu życie. Laska Gehaziego nie odgrywa już tej roli co laska Mojżesza czy Aarona. Ukazanie jej nieskuteczności jest odgłosem walki z przerostem elementów magicznych w tradycji prorockiej. Autor chce pokazać, że moc przywracania życia ma jedynie modlitwa do Jahwe. Porównując omawiany tekst z anegdotą o Eliaszu przywracającym życie synowi biednej wdowy z Sarepty, łatwo można zauważyć narastającą tendencję do teologizowania przedstawianych wydarzeń: o Elizeuszu jest powiedziane, że modlił się do Jahwe na początku, a później intensywnie powtarzał zabiegi reanimacyjne, natomiast anegdota o Eliaszu przytacza jego modlitwę błagalną do Jahwe — przerywaną jedynie próbamiżywienia chłopca. Następnie stwierdza się wyraźnie, że „Jahwe wysłuchał wołania Eliasza” (3Krl 17,22). Znamienne są także postawy matek, których synom mężowie Boży przywrócili życie: Szunemitka pada do stóp Elizeusza, dokonując przed nim aktu proskynezy, a wdowa z Sarepty nazywa Eliasza mężem Bożym, przez którego przemawia Jahwe. Z przytoczonych faktów literackich wynika, że natężenie teologiczne w biblijnych opowiadaniach o niezwykłych zdarzeniach rośnie w miarę powiększania się dystansu między danym wydarzeniem a jego interpretacją.

Dwie anegdoty o Elizeuszu zachowały się bez narzutu teologicznego. Odzwierciedla się w nich ubóstwo środowiska prorockiego. Pierwsza wspomina o usunięciu trucizny z polewki gotowanej dla jego uczniów (4Krl 4,38—41). Sługa proroka ugotował zupę z oślich ogórków, które jako środek oczyszczający rozproszyły grono słuchaczy. Elizeusz poprawia niefortunnego kuchcika, dodając mąki do niebezpiecznej polewki. Elizeusz znał się, jak widać, na ziołach i sztuce kulinarnej. Anegdotka ta oświetla bardzo humanistyczny rys jego postaci: swoich uczniów karmi nie tylko słowem, lecz także dba o pożywienie dla nich. Również druga anegdotka przedstawia uczniów siedzących wokół Elizeusza (4Krl 6,1—7). Ciasnota miejsca zmusza uczniów do szukania nowego pomiesz-

czenia i proszą mistrza, aby udał się z nimi nad Jordan, gdzie zamierzają ścinać drzewa. Prorok odnajduje siekiere, która jednemu z nich wpadła do wody. Ze względu na błahość motywów zawartych w omawianych tekstach (polewka, siekiera), możemy nazwać je dykteryjkami¹⁶.

Uwzględniając kontekst społeczny, należałoby dołączyć do omówionych wyżej dykteryjek także następną, która mówi o rozmnożeniu chleba (4Krl 4,42—44), jednakże krzyżując się w niej dwie tendencje interpretacyjne domagają się, aby omówić je osobno. Fabuła tej króciutkiej anegdotki skupia się zasadniczo wokół postaci Elizeusza jako męża Bożego, jedynie słowa: „bo tak mówi Jahwe: Nasyca się i pozostawia resztki (...) według słowa Jahwe” kierują naszą uwagę na słowo Jahwe. Cytowany fragment spełnia zatem funkcję wyjaśniającą w stosunku do fabuły o mężu Bożym. Fakt, że ktoś przynosi mu chleb i zboże podnosi jego rangę jako człowieka zaangażowanego społecznie. On ma rozdzielić te dary wśród stu ludzi. Dystrybucją ma się zająć jego sługa — być może Gehazi¹⁷, który zauważa, iż jest to niemożliwe. Zakłopotanie sługi jest tłem, na którym polecenie Elizeusza nabiera szczególnego znaczenia. Ponawia on swój rozkaz podawania chleba ludziom, a ci jedzą i pozostawiają resztki. Reinterpretacja jahwiczna uściśla, że Elizeusz nie rozmnożył chleba mocą własną, lecz słowem Bożym. Zamierzeniem tradycji jahwicznej jest ukazywanie skuteczności słowa Jahwe: kiedy obmyto rydwan bojowy Achaba w sadzawce, psy wylizaly krew „według zapowiedzi, którą wyrzekł Jahwe” (3Krl 22,38); po odparciu oblężenia Samarii cena jęczmienia i mąki spadła „według słowa Jahwe” (4Krl 7,16); po rozmnożeniu chleba, ludzie najedli się i pozostawili resztę „według słowa Jahwe” (4Krl 4,44).

2. Elizeusz prorokiem Jahwe

Idea historii przymierza jako procesu ciągłego, sięgającego swoimi początkami „znaków i nadzwyczajnych wydarzeń”, jakie miały miejsce podczas wyjścia z Egiptu, jest właściwa re-

¹⁶ Zob. J. Sławiński: *Dykteryjka*, w: *Słownik terminów literackich*, Wrocław 1976, s. 86. Autor nazywa dykteryjką „anegdotę o blahiej treści” (tamże).

¹⁷ Na oznaczenie sługi jest użyty imiesłów: m^ešārēt, nie mający odpowiednika w tekstach o Elizeuszu. W anegdocie o Szunemitce Gehazi jest określony słowem na'a r (4Krl 4,25; 8,4) a w epilogu historii o Naamanie rzeczownikiem 'ebed (4Krl 4,25).

dakcji deuteronomistycznej. W cyklu opowiadań o Eliaszu i Elizeuszu zasadniczym tworzywem tej redakcji jest tradycja jahwiczna. Jak należy przypuszczać, nie pojawi się w niej tytuł „mąż Boży”¹⁸, a sylwetki Eliasza i Elizeusza upodobią się do archetypu wszystkich proroków — Mojżesza. Zrozumiałe jest zatem staranie tej tradycji o pokazanie ciągłości działania i genealogii proroków Jahwe. Już pierwsza wzmianka o Elizeuszu stawia go w randze proroków namaszczonych z rozkazu Jahwe (3Krl 19,16). Nakrywając syna Szafata z Abel Mechola swoim płaszczem, Eliaz włączył go do genealogii proroków Jahwe. Narzucenie płaszcza było nie tylko formalnym wezwaniem do grona proroków Jahwe, lecz także przekazaniem mocy potrzebnej do jego wypełnienia. Eliaz uderzył swoim płaszczem wody Jordanu i rozdzieliły się na dwie strony (4Krl 2,8). Nie ulega wątpliwości, że mamy tu aluzję do rozdziału wód pod wodzą Mojżesza czy Jozuego (Wj 14,21; Joz 3,14nn). Mojżesz i Aaron posługiwali się laską lub gestem wyciągnięcia ręki, na pustyni podobną funkcję spełniał wąż miedziany (Lb 21,9), a podczas przekraczania Jordanu arka rozdzielała wody (Joz 3,14nn). Tradycja jahwiczna upatruje w geście Eliasza dalszy ciąg niezwykłych wydarzeń, jakie towarzyszyły ludowi przymierza od początku. Izraelici przeszli na drugi brzeg Jordanu, po odnowieniu przymierza. Eliaz i Elizeusz przekraczają Jordan, po dokonaniu religijnej odnowy Izraela.

Pewną odrębnością na tle anegdotycznych opowiadań o Elizeuszu odznaczają się teksty przypominające jego zasługi wojenne (4Krl 3,4—27 i 6,24—7,13—16). Elizeusz spełnia tu rolę wyroczni Jahwe i jest nazywany prorokiem Jahwe a nie mężem Bożym. Wymienione teksty pochodzą więc z tej samej tradycji co rozdział 20 i 22 z trzeciej księgi Królewskiej, ukazujące zasługi proroka Jahwe w czasie wojen syryjskich. Przed wyruszeniem na wojnę do Ramot, Jozafat domaga się zasięgnięcia rady u proroka Jahwe (3Krl 22,7). Pobożny król judzki Jozafat pomagał dwa razy królom izraelskim w odzyskiwaniu utraconych wpływów: najpierw Achabowi w zdobyciu Ramot w Gileadzie, a później Jehoramowi w poskromieniu Moabu. Przed wyruszeniem na Moab, Jozafat zapytuje: „Czy tu nie ma proroka Jahwe, byśmy przez niego mogli zapytać się Jahwe?” (4Krl 3,11), a potem, wypowiadając się o Elizeuszu,

¹⁸ W opowiadaniu o wojnie syryjskiej dostrzegamy także tradycję o „mężu Bożym” (4Krl 6,8—15a.19.21—23), w której tytuł „mąż Boży” pojawia się aż trzy razy.

mówi: „On ma słowo Jahwe” (4Krl 3,12). Elizeusz ogłasza słowo Jahwe przy akompaniamencie harfy; zachęca do wykopania rowów, które bez deszczu i wiatru napelnia się wodą. Woda ugasi pragnienie wojska i bydła, a świecąc czerwienią krwi w blasku wschodzącego słońca, wprowadzi Moabitów w błąd i poniosą klęskę. Autor zaznacza wyraźnie, iż Elizeusz przekazał słowo Jahwe na prośbę Jozafata a nie Jehorama, na którego by „nawet nie spojrzal” ze względu na faworyzowanie pseudoproroków w czasie rządów jego rodziców, Izebel i Achaba. Wolno zatem przypuszczać, że omawiany tekst powstał w tradycji jahwicznej — zainteresowanej przypomnianiem zasług proroków Jahwe w historii podzielonych królestw.

Mocną stroną panowania dynastii Omriego na tronie izraelskim była jej polityka zagraniczna. Małżeństwo syna Omriego z Izebel miało zapewnić bezpieczeństwo ze strony króla Tyru. Achab nawiązuje dobrosąsiedzkie stosunki z królestwem judzkim, zapraszając Jozafata na wyprawę przeciw zbuntowanemu królowi Moabu — wiemy o nim także z bazaltowej steli odkrytej w r. 1868. Achab zwyciężył wprawdzie pod Afek, ale zjednoczone siły obu królestw poniosły klęskę podczas próby odzyskania Ramot w Gileadzie, za którą Achab przypłacił życie (3Krl 22). Najazd Ben-Hadada na Samarię (4Krl 6,24nn) doprowadził stolicę państwa północnego do katastrofalnej nędzy podczas oblężenia. Galopujący wzrost cen artykułów spożywczych spowodował nawet wypadki kanibalizmu. Król obwinia samego Jahwe za nieszczęścia i postanawia się zemścić na Jego proroku. W tak beznadziejnej sytuacji Elizeusz wypowiada w imieniu Jahwe słowa zwiastujące koniec ucisku. Opowiadanie o wyprawie czterech trędowatych do obozu Syryjczyków wymownie ilustruje spełnienie się zapowiedzi proroka (4Krl 7,3—11). Zamysłem autora było przypomnienie zbawiennej misji proroka Jahwe w czasie upadającej stolicy państwa. Ostrze krytyki jest skierowane przeciw dynastii Omriego, sprzyjającej baalizmowi.

Do historii oblężenia Samarii włączono motyw „dowódcy króla” (4 Krl 7,2.17—20). Pojawia się on nieoczekiwanie, po wygłoszonym orakulum Elizeusza, niejako dla podkreślenia, że przepowiednia jego przekracza wszelkie możliwości realizacji (w. 2) i powraca konsekwentnie po jej urzeczywistnieniu (w. 17—20). Cel tej interpolacji widać jak na dłoni, podkreśla ona niezwykłą moc Elizeusza jako „męża Bożego”; nie wymienia ani imienia proroka, ani nie nazywa go prorokiem, a cztery razy przypisuje mu tytuł „męża Bożego”.

Opowieść o Elizeuszu odgadującym słowa króla syryjskiego i biorącym do niewoli oddział jego wojska (4Krl 6,8—23) nie jest jednorodna pod względem literackim. Kontaminacja nastąpiła tak dalece, że trudno oddzielić jedną tradycję od drugiej. Wydaje się jednak, iż motyw Elizeusza jako proroka Jahwe, włączono do istniejącej już anegdoty o „mężu Bożym”. Uzupełnieniem wątku „męża Bożego” jest prawdopodobnie motyw Elizeusza modlącego się do Jahwe, aby otworzył oczy i dotknął ślepotą. Do tradycji jahwicznej zaliczymy więc w. 15b—18 oraz w. 20. Jeżeli je usuniemy, to wątek „męża Bożego” zyskuje na przejrzystości.

Relacje o zdarzeniach towarzyszących ostatnim chwilom działalności Eliasza (4Krl 2,1—18) i Elizeusza (4Krl 13,14—21) są kompozycjami złożonymi pod względem literackim. Wypowiedziana w nich formuła: „Ojcze mój! Ojcze mój! Rydwanie Izraela i jego jeźdźcze! (4Krl 2,12; 13,14), kierowana najpierw przez Elizeusza do Eliasza, a później przez króla izraelskiego do Elizeusza, każe domyślać się, iż ostateczny kształt omawianym tekstom nadał deuteronomista, stapiając tradycję o „mężu Bożym” z tradycją jahwiczną.

ZAKOŃCZENIE

W cyklu opowiadań o działalności Eliasza i Elizeusza zidentyfikowaliśmy zasadniczo dwie tradycje. Bliższe opisywanym faktom są teksty o charakterze anegdotycznym, przedstawiające ich jako „mężów Bożych”; występują tu jako rzecznicy ludu. Niezwykłymi umiejętnościami, a nawet zdolnościami paranormalnymi, ratują biednych uczniów prorockich w nieszczęściach. Tytuł „mąż Boży” stał się synonimem mocy. Jako „mężowie Boży” cieszą się autorytetem Jahwe i działają w Jego imię. Tradycja o „mężach Bożych” powstała w kręgach uczniów prorockich.

Teksty zabarwione teologicznie, ukazujące Eliasza i Elizeusza jako proroków Jahwe na wzór Mojżesza, przypisujemy tradycji jahwicznej, która powstała w środowisku kapłańskim, o czym świadczą np. uwagi, iż sąd Boży na Karmelu dokonał się w czasie składania ofiary z pokarmów (3Krl 18,26), a zwycięstwo wskutek zapowiedzi Elizeusza również nastąpiło podczas składania ofiar pokarmowych (4Krl 3,20). Tradycja jahwiczna, manifest ortodoksyjnego jahwizmu, podkreśla, że prorocy Jahwe dokonywali rzeczy niezwykłych mocą słowa Jahwe i spełniali rolę Jego wyroczni.

Deuteronomista włączył przedstawione wyżej tradycje do ksiąg Królewskich; osią fabularną tekstów o Eliaszu uczynił wątek posuchy, natomiast dzieje Elizeusza powiązał z anegdotą o wskrzeszeniu syna Szunemitki. Uwaga o wyschnięciu potoku Kerit (3Krl 17,7) łączy pobyt Eliasza za Jordanem z jego działalnością w Sarepcie (3Krl 17,18—24). Zapewnienie Eliasza: „Dzban mąki nie wyczerpie się i baryłka oliwy nie opróżni się aż do dnia, w którym Jahwe spuści deszcz na ziemię” (3Krl 17,14) jest sensowne tylko w perspektywie czasowej wątku suszy. Anegdota zaś o pomnożeniu oliwy i mąki staje się znakiem potwierdzającym religijne znaczenie klęski posuchy. Śladem kompozycyjnym jest także uściślenie, odnoszące się do czasu klęski, że spotkanie Eliasza z Achabem miało miejsce w „trzecim roku”.

Elia und Elisa.

Gottesmänner im Einsatz für den Jahwismus

Zusammenfassung

Unserer traditionsgeschichtlichen Studie geht die poetologische Erkenntnis voraus, dass jedes literarische Werk aus zweier Komponenten, des Stoffes und der Idee, besteht. Die Traditionsgeschichte verstehen wir nicht als bloße Stoff-, sondern auch als eine Ideengeschichte. Von einer Tradition dürfen wir also nur dann sprechen, wenn den Kompositions- und Stilmitteln ein geistiges Komprimant entspricht. Aufgrund der genannten Kriterien lassen sich zwei vorkanonische Traditionen in den Elia- und Elisatexten unterscheiden.

Das Wirken der beiden Propheten in ihrem Schülerkreis stellen vor allem die Anekdoten dar, in denen sie als „Gottesmänner“ auftreten. Ohne die deuteronomistischen Einschübel zu berücksichtigen, nennen wir die folgenden Texte: 1Kön 17,8—24; 2Kön 2,19—25; 4,1—41; 5,1—15a. 19,21—23; 7,2,17—20; 8,1—15; 13,14—21. Die Propheten setzen sich für die armen Schüerkreise ein. Als Gottesmänner sorgen für den guten Ruf ihres Amtes sowohl in der Heimat als auch in der Umgebung. Wie aus dem Gechasi-Motiv hervorgeht, erklingen auch in der Gottesmann-Tradition Töne gegen die Schwächen des Prophetentums. In der Gottesmann-Tradition macht sich eine Tendenz spürbar, die den Ruhm und die Macht des Propheten zum Ausdruck bringt, wenn er auch immer als Gesandter Jahwes handelt.

Die jahwische Tradition (nicht jahwistische, bzw. jehowistische) verschiebt den Machterweis auf das Jahwewort; dazu gehören: 1Kön

18,1—21,17—29; 2Kön 3,4—27; 6,15b—18.20.24—7.3—16. Die Propheten erscheinen hier als jahwische Orakelsprecher und Treibkräfte politischer Ereignisse. Die jahwische Tradition nähert sich den historiosophischen Ansichten des Deuteronomisten.

Der Deuteronomist synchronisierte die beiden Traditionen und fügte sie in die Königsbücher ein. Elijas Tätigkeit überschneidet sich mit dem Hauptmotiv der Dürre. Elisas Taten stehen im Bezug zum Motiv der Sunemiterin. Vom Deuteronomist stammen überwiegend redaktionelle Eingriffe, die meistens als Fremdkörper und Bindeglieder im Text erkennbar sind, sie verbinden die sekundären Motive mit den primären (vgl. 1Kön 17,7.14; 18,1; 2Kön 2,12; 13,14). Besonders die Anekdoten fungieren als Füllmotive des jeweiligen Hauptmotivs.

Es gibt auch Texte, wo die Traditionen so stark miteinander verwoben sind, dass eine Absonderung kaum möglich ist (z.B. 2Kön 2,1—18). Manchmal lässt sich eine bewusste Umdeutung freiliegen (2Kön 4,42—44).

T. Hergesel