

Dariusz Kotecki

"On Bogiem wiernym, a nie zwodniczym" (Pwt 32,4): refleksja biblijno-teologiczna nad wiernością Boga w Starym Testamencie

Collectanea Theologica 75/2, 13-38

2005

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.

DARIUSZ KOTECKI, TORUŃ

**„ON BOGIEM WIERNYM, A NIE ZWODNICZYM” (PWT 32,4).
REFLEKSJA BIBLIJNO-TEOLOGICZNA NAD WIERNOŚCIĄ
BOGA W STARYM TESTAMENCIE**

Bardzo często w czasie rekolekcji słyszy się takie, lub zbliżone do niego, określenie historii zbawienia: „Jest ona historią wierności Boga i niewierności narodu wybranego”. W tradycji biblijnej wytworzyło się słownictwo na określenie Bożej wierności. Najczęściej służą do tego rzeczowniki *'ēmet* (127 razy) i *'ēmūnāh* (49 razy) oraz imiesłów w osnowie nifal *ne'ēmān* (32 razy). Wszystkie te terminy pochodzą od rdzenia *'āman*. Nie ma całkowitej zgodności, co do podstawowego znaczenia czasownika *'āman*, ani do tego, że rdzeń *'āman* istniał w starszych językach semickich. Większość uważa, że zawiera się w nim idea stałości, trwałości, niezmienności, czasownik oznaczałby: „być wiernym, niezawodnym, pewnym, bezpiecznym, solidnym”, formy zaś nominalne: „pewność, bezpieczeństwo, spokój, pokój, niezawodność, niewzruszoność, wierność, trwałość”¹. Inni natomiast przesuwają to pierwotne znaczenie w kierunku „prawdy” jako zgodności faktu ze słowem lub zamiarem. Znaczenie poszczególnych terminów można ustalić tylko i wyłącznie na podstawie tekstów, w których one występują². Dokładna analiza terminów pozwala na przyznanie racji jednej i drugiej propozycji. Zauważyli to dobrze tłumacze LXX, którzy hebrajski rdzeń oddają przez grecki *pist-* (*pistis*, *pisteuō*, *pistos*) lub *alēth-* (*alētheia*, *alēthinos*). Analiza terminów może doprowadzić do wniosku, że różnica między *'ēmet* i *'ēmūnāh*, jak to zauważa Tronina, zajmując się tematem wierności Boga w psalmach, jest dość

¹ Por. A. Jepsen, *'āman*, w: G. J. Botterweck, H. Ringgren (red.), *Theological Dictionary of the Old Testament* (dalej: TDOT), Grand Rapids 1977, t. 1, s. 292-293.

² Po dokładną analizę odsyłam do: A. Tronina, *Wierność Boga w świetle Psalterza*, Studia Teologiczne, t. 3, 1982, s. 65-70.

subtelna: drugi ma charakter bardziej subiektywny i oznacza postępowanie osoby, tłumaczy się go jako wierność, sumienność, natomiast pierwszy jest czymś głębszym i ukazuje wewnętrzne źródło tej wierności, istotną stałość osoby, na których słowach i czynach można polegać³. Czterokrotnie Biblia Hebrajska mówi *expressis verbis*, że JHWH jest Bogiem wiernym: „Uznaj więc, że Pan twój Bóg, jest Bogiem, Bogiem wiernym [*ha'el hanne'eman*], zachowującym przymerze i miłość do tysięcznego pokolenia względem tych, którzy go miłują i strzegą Jego praw” (Pwt 7,9); „On skała, dzieło jego doskonałe, bo wszystkie drogi Jego są słuszne, On Bogiem wiernym [*'el 'emunah*], a nie zwodniczym, On sprawiedliwy i prawy” (Pwt 32,4; por. Iz 49,7; Ps 31,6). Wierność Boga w Starym Testamencie ujawnia się zarówno w stosunku do jednostki jak i społeczności, zwłaszcza narodu wybranego. W niniejszym przedłożeniu zajmiemy się drugim kontekstem wierności Boga. Nie jest naszym celem analiza wszystkich tekstów starotestamentalnych, w których występuje interesująca nas terminologia. Punktem wyjścia będzie tekst z Wj 34,6-7, następnie zajmiemy się tematem wierności Boga wobec rodu Dawida, na końcu zaś w obliczu dwóch momentów krytycznych historii narodu wybranego: upadku Samarii i Jerozolimy na przykładzie tekstów z dwóch proroków, Ozeasza i Jeremiasza, które obok tekstów dotyczących domu Dawida, stanowią pomost między Starym i Nowym Testamentem. Dokonamy w ten sposób swoistej lektury synchronicznej Starego Testamentu.

Wierność Boga – atrybut Jego boskości (Wj 34,6-7)

Jednym z najstarszych tekstów Biblii Hebrajskiej, który mówi o wierności Boga, jest Wj 34,6-7⁴, w którym czytamy: „Przeszedł

³ Por. *tamże*, s. 70.

⁴ Niektórzy uważają, że tekst ten jest produktem kół mądrościowych i widzą w nim ślady ostatecznej redakcji Pięcioksięgu; por. R. C. Dentan, *The Literary Affinities of Exodus 34,6f*, VT 13/1963, s. 34-51. Większość komentatorów uznaje przynależność Wj 34,6-7 do tradycji jahwistycznej. Stwierdzenie to nie oznacza, że cały tekst Wj 32-34 jest dziełem Jahwisty. Nie jest celem tego przedłożenia dokonanie wnikliwej analizy diachronicznej Wj 32-34. W celu zapoznania się z odpowiedzią na pytanie, w jaki sposób mógł przebiegać proces łączenia różnych tradycji w Wj 32-34 zob. B. S. Childs, *Il libro dell'Esodo. Commentario critico-teologico*, Casale Monferrato 1980, s. 562-566. 587-588. 606-612. Po namiastkę dyskusji na ten temat odsyłamy także do: J. Lemański, *Pięcioksiąg dzisiaj*, Studia Biblica 4, Kielce 2002, s. 267-268. Również nie zajmujemy się całą dyskusją na temat istnienia czy datacji tra-

JHWH przed jego [Mojżesza] obliczem i wołał: JHWH, JHWH, Bóg miłosierny i litościwy, cierpliwy, bogaty w łaskę i wierność, zachowujący łaskę w tysięczne pokolenie, przebaczący niegodziwość, niewierność, grzech, lecz nie pozostawiający go bez ukarania, ale zsyłający kary za niegodziwość ojców na synów i wnuków aż do trzeciego, i czwartego pokolenia”.

Z wielkim prawdopodobieństwem można to potraktować jako wyznanie wiary starożytnego Izraela. Cała proklamacja wychodzi z ust Boga, nie mówi jednak o sobie w pierwszej osobie, ale w trzeciej. W ten sposób wydaje się, że tekst nie ma charakteru autoprezentacji Boga, ale właśnie wyznania wiary ze strony Izraela. Nie przez przypadek jednak zostaje on włożony w usta Boga. Autorowi chodziło chyba o podkreślenie zgodności wyznawanej wiary z tym, co sam Bóg ma do powiedzenia o sobie. Następuje tutaj prawdziwe spotkanie Teologii jako „mowy Boga” z teologią jako „mowy o Bogu”. Nie jest to jednak, jak dobrze zauważył Mello, typowe wyznanie wiary, które spotykamy w Starym Testamencie, a które mają zawsze jako punkt odniesienia wydarzenie historyczne, jak np. tzw. *credo* historyczne Izraela⁵. Brak odniesień historycznych może świadczyć o starożytności tej formuły. To wyznanie z jednej strony koncentruje się na imieniu Boga i na Jego atrybutach, z drugiej zaś nie ma formy opowiadania, ale jest prawdziwym opisem teologicznym i to być może najważniejszym w całym Starym Testamencie⁶. Nie interesuje się ono działaniem Boga, ale jego naturą. Co więcej ma charakter uniwersalistyczny: nie wymienia się w nim Izraela.

Kontekst Wj 34,6-7

Aby zrozumieć wagę tego wyznania trzeba go umieścić w kontekście narracyjnym, tj. Wj 32-34. Rozdziały 32-34 zajmują w całej

dycji jahwistycznej w Pięcioksięgu, która rozgorzała w latach siedemdziesiątych ubiegłego wieku i trwa do dzisiaj. Na ten temat zob. J. L. Ska, *Introduzione alla lettura del Pentateuco. Chiavi per l'interpretazione dei primi cinque libri della Bibbia*, Roma 1998, s. 152-163.

⁵ Wj 20,2: „Ja jestem Pan, twój Bóg, który cię wywiódł z ziemi egipskiej z domu niewoli”; Pwt 6,21: „Byliśmy niewolnikami faraona w Egipcie wyprowadził nas Pan z Egiptu mocną ręką”; Pwt 26,5: „Ojciec mój, Aramejczyk, błądzący, zstąpił do Egiptu, przybył tam w niewielkiej liczbie”.

⁶ Por. A. Mello, *Il Dio misericordioso e gli attributi della sua misericordia (Es 34,6-7)*, PSV 29/1994, s. 38.

Księżde Wyjścia miejsce wyjątkowe. Opowiadają one o grzechu Izraela w postaci uczynienia złotego cielca. Jest to pierwsze nieposłuszeństwo Izraela, które spotyka się z osądem ze strony Boga. Zostają one umieszczone między serią rozdziałów o charakterze legislacyjnym (25-31), w których Mojżesz otrzymuje od Boga rozkazy i instrukcje dotyczące budowy sanktuarium, a rozdziałami 35-40, w których Mojżesz wypełnia przepisy. Rozdziały 32-34 w swej formie końcowej charakteryzują się tylko pewną jednością, nie brak w nich niezgodności i trudno jest dokonać lektury synchronicznej tekstu⁷. Można zauważyć elaborację deuteronomistyczną tekstu⁸. Nie jest jednak naszym zadaniem przeprowadzenie dokładnej analizy diachronicznej tego bloku narracyjnego. Zwrócimy uwagę tylko na niektóre jego elementy.

Na czym polegał grzech Izraela? Chodziło o materializację Boga. Ten grzech jest grzechem ciężkim. Mojżesz mówi do Aarona: „Cóż ci uczynił ten lud, że sprowadziłeś na niego tak wielki grzech” (por. 32,30-33). Grzech zostaje w 32-34 (zwłaszcza w 32) scharakteryzowany dwójako: idolatria (32,7-9.31.35); „twardy kark” (32,7; 33,3.5; 34,9). Przez ulanie złotego cielca poddaje się dyskusji obecność Boga pośród ludu, a tym samym Jego zdolność do przewodzenia mu za pośrednictwem Mojżesza⁹. Kiedy Mojżesz opóźnia swój powrót z góry Synaj, lud mówi do Aarona: „Uczyń nam boga, który

⁷ Na końcu Wj 32 opowiadanie wydaje się dokończone, początek 33 rozdziału podejmuje raz jeszcze zaproszenie do wyruszenia; w 32,7-10 Bóg informuje Mojżesza o uczynieniu złotego cielca, według zaś 32,15-19 Mojżesz i Jozue sami odkrywają grzech ludu, kiedy schodzą z góry; w 32,14 JHWH zmienia zdanie i nie karze ludu, podczas gdy w 32,35 Bóg zsyła karę na lud, że uczynił sobie złotego cielca; Mojżesz interweniuje dwa razy, w 32,11-13; 32,30-34, przy czym druga interwencja nie wspomina o pierwszej; niektóre terminy użyte w 32,7-14 przypominają terminologię deuteronomistyczną: wspomnienie patriarchów (32,13 i Pwt 9,27); przysięga dana ojcom (32,13; Pwt 1,8.35; 4,31; 6,10.18 itd.), czasownik „pamiętać” (32,13 i Pwt 7,18; 8,18; 9,7.27); wyrażenie „o twardym karku” (32,9; Pwt 9,6.13). Według wielkiego prawdopodobieństwa w oryginalnym opowiadaniu po 32,6 następowało od razu 32,15; por. J. L. Ska, *Introduzione*, s. 109-110. Po omówienie innych trudności w synchronicznej lekturze tekstu Wj 32-34 odsyłam także do: J. Le mański, *Pięcioksiąg*, s. 267; T. Tułodziecki, *Jeroboam I – reformator religii Izraela. Studium egzegetyczno-teologiczne 1Krl 11,26-14,20*, Rozprawy i Studia Biblijne 14, Warszawa 2004, s. 118-123.

⁸ Por. B. S. Childs, *Il libro dell'Esodo*, s. 612.

⁹ Złoty cielec mógł stanowić podporę, piedestał dla tronu niewidzialnego JHWH; por. D. Kotecki, *Co ma jeszcze chrześcijanin wspólnego z bożkami? Refleksja biblijno-teologiczna*, w: P. Podeszwa (red.), *Sentire cum Ecclesia. Księga Pamiątkowa dedykowana Księżom Profesorom Stanisławowi Grzechowiakowi i Tadeuszowi Makowskiemu w 70. rocznicę urodzin*, Gniezno 2004, s. 203-204.

by szedł przed nami, bo nie wiemy, co się stało z Mojżeszem, tym mężem, który nas wyprowadził z ziemi egipskiej” (32,1). Złoty cieliec zostaje określony przez Aarona: „Izraelu, oto twój bóg, który cię wyprowadził z ziemi egipskiej” (32,4). Obecność złotego cielca zastępuje obecność Boga, który reaguje przez słowo skierowane do Mojżesza. Ta materializacja Boga odzwierciedla brak zaufania, jest negacją obecności Boga pośród swego ludu, staje się idolatrią (por. 32,8: „Bardzo szybko odwrócili się od drogi, którą im nakazałem, i utworzyli sobie posąg cielca ulanego z metalu i oddali mu pokłon, i złożyli mu ofiary, mówiąc: Izraelu, oto twój bóg, który cię wyprowadził z ziemi egipskiej”)¹⁰. Drugi grzech „twardy kark” (Wj 32,9; 33,3,5; Pwt 9,6.13)¹¹ jest rezultatem afirmacji samego siebie i własnego sposobu myślenia. „Twardy kark” nie pozwala słuchać Boga i uznawać potrzeby bycia zbawionym przez Niego. Jest to próba pójścia własnymi drogami, na własną rękę, bez prawdziwego Boga¹². Konsekwencją grzechu jest zerwanie przymierza (rozbicie dwóch tablic w 32,19), to znaczy relacji między Bogiem i ludem, i dlatego Bóg chce wyniszczyć swój lud.

Pomiędzy zerwaniem przymierza (32,1-10) i jego odnowieniem (34,10-35) zostają umieszczone interwencje Mojżesza, aby uzyskać od Boga przebaczenie grzechu ludu. Przez te interwencje Mojżesz chce odwrócić Bożą logikę. W opowiadaniu mamy dwie interwencje Mojżesza: pierwszą w 32,11-13, przez którą Mojżesz osiąga to, co zamierzał: „Wówczas to Pan zaniechał zła, jakie zamierzał zesłać na swój lud” (32,14); drugą w 32,31-32, która jednak kończy się ogólną informacją na temat kary: „I rzeczywiście Pan ukarał lud za

¹⁰ Por. A. Spreafico, *Peccato, perdono, alleanza (Es 32-34)*, PSV 29/1994, s. 27.

¹¹ Wyrażenie „twardy kark” (por. Pwt 9,6; Jr 7,26) należy w Biblii do obrazów określających „zatwardziałość” takich jak „ślepotą” (Iz 6,10; 29,9), „serce utuczone” (Iz 6,10), „serce nieobrzezane” (Pwt 10,16; Jr 4,4; 9,25; Ez 44,9) lub „z kamienia” (Ez 11,19; 36,26), „uszy zatkane” (Iz 6,10; Jr 6,10; Za 7,11); por. S. Virgulin, *Peccato*, w: *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica* (dalej: NDTB), Cinisello Balsamo 1988, s. 1128.

¹² Przykładem takiego wyboru jest również scena z Wj 14 gdy Izraelici po wyjściu z Egiptu znajdują się na brzegu morza i zbliża się do nich wojsko egipskie, wtedy właśnie zwracają się do Mojżesza: „Czy brakowało grobów w Egipcie, że nas tu przyprowadziłeś, abyśmy pomarli na pustyni? Cóż za usługę wyświadczyłeś nam przez to, że wyprowadziłeś nas z Egiptu? Czyż nie mówiliśmy ci wyraźnie w Egipcie: Zostaw nas w spokoju, chcemy służyć Egiptowi? Lepiej bowiem było nam służyć Egiptowi, niż umierać na pustyni” (Wj 14,11-12). Mamy tutaj dwie drogi, tą zaproponowaną przez Boga, jest nią pustynia, wymieniona dwa razy oraz uprzednią drogę, Egipt, wymieniony w tym krótkim tekście aż pięć razy. Izraelici opowiadają się raczej za tą drugą alternatywą, chcą odejść od drogi JHWH.

to, że uczynił sobie złotego cielca, wykonanego pod kierunkiem Aarona” (32,35). W pierwszym przypadku argumentacja Mojżesza jest natury historycznej. Są trzy motywy, które powinny powstrzymać Boga od wykonania kary: Bóg wyprowadził Izraela z Egiptu, jaki więc sens miałyby teraz jego wygubienie (32,11); Co powiedzieliby Egipcjanie o Bogu, który wyzwala swój lud z niewoli, aby potem wygubić go w górach i całkowicie zniszczyć (32,12); Odwołuje się do przysięgi złożonej patriarchom, Abrahamowi, Izaakowi i Izraelowi, dotyczącej obietnicy licznego potomstwa i ziemi (32,14). Bóg wysłuchuje Mojżesza. Po drugiej interwencji, w której Mojżesz nie ukrywa grzechu swojego ludu i ma świadomość jego zatwardziałości, odwołuje się do Bożego przebaczenia: „Przebac jednak im ten grzech. A jeśli nie, to wyciśnij mnie natychmiast z Twojej księgi, którą napisałeś” (32,32). W 32,33-34 Bóg odpowiada Mojżeszowi: „Tylko tego, który zgrzeszył przeciw Mnie, wyciśnij z mojej księgi. Idź teraz i prowadź ten lud, gdzie ci rozkazałem, a mój anioł pójdzie przed Tobą. A w dniu mojej kary ukarzę ich za ich grzech”.

Wewnątrz narracji w 33,18 mamy ostatnią prośbę Mojżesza: „Spraw, abym ujrział Twoją chwałę”. Odpowiedź Boga jest następująca: „Ja sprawię, że przejdzie cała moja dobroć przed twoim obliczem i ogłoszę [wyjaśnię?] imię JHWH przed twoim obliczem, gdyż ja wyświadczam łaskę, komu chcę i miłosierdzie, komu mi się podoba” (32,19). Mojżesz nie będzie mógł zobaczyć oblicza Boga. Z tą prośbą łączy się ta część narracji, która rozpoczyna się w 34,5¹³: „I zstąpił JHWH w obłoku i zatrzymał się z nim tam i wypowiedział imię JHWH”¹⁴. Zostaje tutaj użyty ten sam czasownik „zejść, zstąpić” (*jered*), który jako orzeczenie w 33,9 ma za podmiot „słup obłoku”. Tym razem to Bóg sam schodzi, aby się spotkać z człowiekiem. On niejako zniża się, aby człowiek mógł się z nim spotkać¹⁵.

¹³ Wj 34,1-4 przerywa wątek narracyjny, choć zawiera w sobie widzialny znak odnowienia zerwanego przymierza przez wyciosanie nowych tablic i zabranie ich na górę przez Mojżesza.

¹⁴ Nie wiadomo, kto jest podmiotem czasownika „zatrzymać się” i „powiedzieć” – jeszcze JHWH czy już Mojżesz.

¹⁵ Tych elementów, które wskazują na ideę zniżania się Boga, jest jeszcze więcej w Wj 32-34. Bóg zamieszkuje w namiocie, który jest inny od tego, który zostaje opisany w legislacyjnej sekcji poprzedzającej, gdzie przybiera formę prawdziwej świątyni, podobnej do jerozolimskiej (Wj 25). Bóg bierze za mieszkanie taki sam namiot, w jakim mieszkają Izraelici. Z drugiej strony, umiejscowienie namiotu poza obozem (33,7) sugeruje, że kto chce się spo-

Znaczenie formuły Wj 36,6-7

Wszystkie, wymienione wyżej elementy przygotowują objawienie Boga w 34,6-7. To sam JHWH w teofanii objawia tajemnicę swojej natury. W obliczu objawienia imienia Boga Mojżesz może tylko upaść do ziemi i adorować (w. 8). Podwójne odwołanie się do imienia Bożego może interpretowane w następujący sposób: może to być podwójne zawołanie, albo podwójny podmiot (być może w celu podkreślenia rzeczywistej obecności Boga), bądź podmiot i orzeczenie złożone: JHWH jest JHWH. Większość egzegetów przyjmuje dwie pierwsze interpretacje. W rozumieniu tekstu może nam pomóc interpretacja żydowska¹⁶. W tradycji żydowskiej perykopa Wj 34,6-7 jest nazywana: „pakt, przymierze trzynastu atrybutów” (*b^erit sh^elōsh ‘eśrēh middōt*). Ibn Ezra w swoim krótkim komentarzu do Tory przyjmuje, że wymienione drugi raz imię Boga staje się już Jego atrybutem. Mamy w ten sposób trzynaście atrybutów Boga: Jahwe; Bóg; miłosierny; litościwy; powolny w gniewie (cierpliwy); bogaty w łaskę; bogaty w miłosierdzie; zachowuje swą łaskę w tysięczne pokolenie; przebaczący niegodziwość, przebaczący niewierność, przebaczący grzech; nie pozostawia go bez ukarania; zsyłający kary za niegodziwość ojców na synów i wnuków aż do trzeciego i czwartego pokolenia. Idąc za tą interpretacją, mielibyśmy tutaj jedenaście atrybutów, które dotyczą Bożego miłosierdzia i dwa, które dotyczą Jego sprawiedliwości. Miłosierdzie jednak przeważa nad sprawiedliwością. Mamy dwie miary asymetryczne. Pierwsza lista jest dłuższa. Co więcej, różne są długości trwania: łaska przez tysiąc pokoleń; grzech zaś będzie karany do trzeciego i czwartego pokole-

ktąc z Bogiem musi wyjść ze swej codzienności, gdzie czuje się pewny. Bóg również zstępuje w słupie obłoku. Słup obłoku pojawia się w innych tekstach związanych z wyjściem (por. Wj 13,21-22; 14,19-24; 19,9,16; 24,15-18; 40,34-36; Lb 9,15-22; 10,11-12; 17,7) i wskazuje na opiekuńczą obecność Boga, który przewodzi swojemu ludowi. Ten słup niejako łączy niebo z ziemią. Inny element to stwierdzenie z 33,11: „A Pan rozmawiał z Mojżeszem twarzą w twarz, jak się rozmawia z przyjacielem” (to stwierdzenie zostaje podjęte przez tradycję deuteronomistyczną w Pwt 34,10). Nawet, jeśli to zdanie nie oznacza, że Mojżesz widział oblicze Boga, to jednak podkreśla intymność relacji między Bogiem i Mojżeszem. W Wj 32-34 mamy niejako prefigurację wielkiej tajemnicy zniżania się Boga do człowieka, która osiąga swój szczyt w tajemnicy wcielenia Jezusa Chrystusa (por. Flp 2,6-8); por. A. Spreafico, *Peccato*, s. 31. Na temat zniżania się Boga jako elementu zmierzającego ku tajemnicy wcielenia zob. Ch. Schönborn, *Bóg zesłał Syna swego. Chrystologia*, Amateca. Podręczniki Teologii Katolickiej 7, Poznań 2002, s. 113-125.

¹⁶ W prezentacji tej tradycji idę za: A. Mello, *Il Dio misericordioso*, s. 42-44.

nia. W tym objawieniu się Boga spotykamy terminologię, która jest terminologią miłosierdzia. Chciałbym zwrócić uwagę na niektóre terminy¹⁷:

– *'El rachûm* – „Bóg miłosierny”. Przymiotnik *rachûm*, który określa i kwalifikuje osobę, wywodzi się od rdzenia *racham*, od którego pochodzi *rachamim*, „wnętrzości” a w liczbie pojedynczej *rechem*, „łono matki”. Oznacza on przede wszystkim wewnętrzne poruszenie, spowodowane czułą miłością, co prowadzi z kolei do współczucia komuś, litowania się nad kimś i okazywania mu miłosierdzia. Sam czasownik ma w sobie wiele z „bycia matczynym”, podkreśla aspekt afektywności w stosunkach przyjaźni, w relacjach między osobami (dwoje małżonków, ojca z synem, dzieci między sobą). W konsekwencji znaczy pełną czułości miłość. Kiedy sytuacja tego wymaga, objawia się w spontanicznym okazaniu miłosierdzia i przebaczenia;

– przymiotnik *channûn*, który także określa osobę, wywodzi się z rdzenia *chanan*. Czasownik znaczy „pochylić się nad kimś lub czymś”, „okazać dobroć”, „ulitować się”, „spieszyć z pomocą”, „łaskawie sprzyjać”, „udzielać czegoś”¹⁸. Wyraża gest upodobania, przez który jakaś osoba podtrzymuje słabszego. Zostaje podkreślone przez ten rdzeń stałe wielkoduszne i życzliwe usposobienie;

– *'erek 'aphaim* – daleki od gniewu, powolny w gniewie, czyli cierpliwy;

– *rab-chesed we'emet* – prawdopodobnie mamy tutaj hendiadys¹⁹, czyli wyrażenie jednego złożonego pojęcia za pomocą dwóch niezależnych gramatycznie i połączonych spójnikiem określeń. Termin *chesed*, który często łączy się z rdzeniem *racham*, jako jego synonim lub sprecyzowanie wyjaśniające (por. Ps 25,6; 40,12; 103,4; Iz 63,7; Jr 16,5; Oz 2,21), wskazuje na relację między różnymi podmiotami

¹⁷ Na temat starotestamentalnej i nowotestamentalnej terminologii miłosierdzia zob. J. Czerski, *Miłosierdzie w Ewangeliu św. Mateusza. Studium semantyczno-egzegetyczne*, Opole 1986, s. 9-35; K. Romaniuk, *Biblijny traktat o miłosierdziu*, Ząbki 1994, s. 7-13; A. Sisti, *Misericordia*, w: NDTB, s. 978-984; D. N. Freedman, J. R. Lundbom, *chānan*, w: TDOT, t. 5, s. 22-36. Z prac tych autorów korzystam w prezentacji terminologii miłosierdzia.

¹⁸ W wielu przypadkach *channûn* występuje razem z *rachûm* zarówno w kolejności *rachûm w'channûn* (por. Wj 34,6; Ps 86,15; 103,8) jak *channûn w'rachûm* (Jl 2,13; Jn 4,2; Ps 111,4; 112,4; 145,8; 2Krn 30,9; Ne 9,17.31). Jeden i drugi termin może podkreślać macierzyńskie i ojcowskie współczucie, miłosierdzie, litość. W odniesieniu do JHWH chodzi o jego zdolność jako ojca; por. D. N. Freedman, J. R. Lundbom, *chānan*, s. 25.

¹⁹ Odmiennego zdania jest: A. Jepsen, *'āman*, s. 314.

(mężczyzna i kobieta, rodzice i dzieci) i wyraża ideę wzajemności między nimi opartą na zasadzie wierności, w której nie tylko zawiera się wierność zobowiązaniom, wynikającym z relacji opartej na wzajemnych prawach i obowiązkach, które ma ktoś wyższy rangą w stosunku do niższego (mąż w stosunku do żony, rodzice względem dzieci; przełożony względem podwładnych), ale także sobie samemu. *Chesed* nie rodzi się z jakiegoś spontanicznego uczucia, co podkreśla rdzeń *racham*, ale wynika ze świadomego postanowienia, które jest rezultatem wejścia w relacje z kimś drugim. Ma ono zabarwienie jurydyczne²⁰. Znaczeniem fundamentalnym tego słowa jest „dobroć”, która jednak ukazuje się w formie miłości, przyjaźni, miłosierdzia, życzliwości, mając jednak zawsze za fundament wierność zobowiązaniom i samemu sobie. Rzeczywistość określona tym terminem jest także bliska takim wartościom, jak „pokój” (*szalom*), „wyzwolenie” (*ieszua*), „miłość” (*ahabah*) i często bywa traktowana jako ich synonimy. Użycie drugiego określenia *we’emet* jeszcze bardziej podkreśla ideę wierności. Jesteśmy cały czas w kontekście przymierza. Bóg jest sędzią, od którego jednak naród może oczekiwać miłosierdzia i litości. On powstrzymuje swój słuszny gniew, dając człowiekowi czas do nawrócenia. *Chesed* to w tym kontekście zbawcza pomoc, do której zobowiązał się wobec swoich wasali. „Związany z nią *emet* oznacza stałość i moc pozwalającą trwać tej łasce na tysiące pokoleń”²¹. W Biblii Hebrajskiej bardzo często rozbrzmiewa wyrażenie: „Na wieki miłosierdzie Jego”, *le’olam chasdu*; por. Ps 100,5; 106,1; 107,1; 118,1.4.29; 136; 1Krn 16,34.41; Jr 33,11), które oddaje ideę *rab-chesed we’emet*. LXX tłumaczy ten zwrot przez *polyeleos kai alethinos*, „bardzo litościwy i prawdomówny”. Bóg nie zmienia zdania. Raz dana obietnica jest niezmienna na wieki. Bóg jest wierny temu, co obiecuje. Ona jest całkowicie związana z miłosierdziem. Wierność i miłosierdzie są wpisane w naturę Boga.

– *noše’ awôn wapša we’chattaah* – „przebaczający niegodziwość, niewierność, grzech”. Terminy *chatta’h*, *awôn*, *peša’* należą do pod-

²⁰ Tego zabarwienia jurydycznego nie odzwierciedla tłumaczenie greckie terminu *chesed* i jego pochodnych, tzn. *eleos* z jego pochodnymi. *Eleos* bardziej umiejscawia się w sferze psychologicznej niż jurydycznej i jak notuje A. Sisti, *Misericordia*, w: NDTB, s. 978: „muoven-do da una profonda commozione dell’animo per tradursi in gesti di pietà o di compassione, di bontà e di misericordia”.

²¹ A. Tronina, *Wierność Boga*, s. 69.

stawowych słów wyrażających w Biblii Hebrajskiej rzeczywistość grzechu²². Pierwszy termin wskazuje na pewien brak, np. brak celu (por. Sdz 20,16), niemożność znalezienia tego, czego się szuka (por. Hi 5,24), uczynienie fałszywego kroku (por. Prz 19,2). W sensie moralnym oznacza przekroczenie ustalonej reguły (por. Rdz 20,9; Sdz 11,27; Kpł 4,2.13.27), w sensie zaś religijnym przekroczenie prawa Bożego (por. Wj 9,27; 1Sm 2,25; 2Sm 12,13). Drugie słowo pochodzi od czasownika znaczącego „popęłnić niesprawiedliwość”, rzeczownik oznacza świadomy czyn przeciwny jakiejś słusznej, sprawiedliwej normie (por. Ps 31,11; 51,7; Mi 7,19; Iz 65,7). W bloku narracyjnym Wj 32-34 spotykamy go w pytaniu skierowanym przez Mojżesza do Aarona w odniesieniu do jego występku przyzwolenia na odlanie złotego cielca: „Cóż ci uczynił ten lud, że sprowadziłeś na niego tak wielki grzech [*chataa'h*]”²³. Trzeci oznacza rebelię przeciw jakiemuś przełożonemu politycznemu i często przez analogię zostaje zastosowany do rebelii przeciwko Bogu (por. Iz 1,2; Jr 2,29; Am 4,4; Oz 7,13; Prz 28,2; 29,22). W cytowanym zwrocie chodzi o prawdziwe przebaczenie wszelkich grzechów²³. Co więcej, prezentowane terminy oznaczają nie tylko sam grzech, ale i efekt grzechu, tzn. winę, która jest ciężarem obarczającym sumienie (por. Rdz 4,13; Iz 1,4; Ps 38), która przyspiesza bicie serca (por. 1Sm 24,6; 2Sm 24,10), cierpienie, od którego człowiek sam nie jest w stanie się wyzwolić (Ps 51,5)²⁴. Od tej winy również wybawia Bóg.

Podsumowując, terminy jak *rahhum*, *chanun* znajdują się w polu sematycznym pojęć *'ūmet* i *'ūmūnāh*. Wszystkie opisują ten sam przymiot Boga, tzn. jego miłosierdzie. W zestawieniu z nimi termin *'ūmet* czy *'ūmūnāh* nadaje tym pojęciom aspekt trwałości, niezawodności, wiarygodności.

Podjęcie formuły Wj 34,6-7

Objawienie natury Boga z Wj 34,6-7 podejmują, w większym lub mniejszym stopniu, inne miejsca w Biblii: Lb 14,18; Pwt 7,9; Ne 9,17; 2Krn 30,9; Ps 86,15; 103,8; 145,8; Na 1,3; Jl 2,13 i Jon 4,2, co

²² Na temat tych pojęć zob. S. Virgulín, *Peccato*, w: NDTB, s. 1123; J. Schreiner, *Teologia Starego Testamentu*, Warszawa 1999, s. 297-309.

²³ Por. P. Bovati, *Ristabilire la giustizia. Procedure, vocabolario, orientamenti*, AnBib 110, Roma 1997, s. 127.

²⁴ Por. S. Virgulín, *Peccato*, s. 1127-1128.

jest świadectwem jej ważności dla sposobu pojmowania rzeczywistości Boga²⁵. Nie wszystkie te teksty zachowują zestawienie miłosierdzia i sprawiedliwości. Większość z nich koncentruje się na pierwszej części (tak Ne; 2Krn; Ps, Jl; Jon – teksty o prawdopodobnym pochodzeniu po niewoli babilońskiej).

Tekstem interesującym dla naszego tematu jest Lb 14,18. Stanowi on część większej perykopy czy raczej bloku narracyjnego (Lb 12-14), w którym również nakładają się różne tradycje. W naszym tekście notuje się wiele elementów wspólnych zwłaszcza z tekstami deuteronomicznymi²⁶. Kontekst jest podobny jak w Wj 32-34: lud sprzeniewierza się Bogu. To sprzeniewierzenie polega na odrzuceniu wejścia do Ziemi Obiecanej i zniestawianiu ziemi. W 14,11-25 mamy opis wstawiennictwa Mojżesza na korzyść ludu. Tekst składa się z trzech części: Osąd Boży (14,11-12) – Bóg chce wyniszczyć lud i uczynić Mojżesza ojcem nowego narodu „większego i silniejszego”; Wstawiennictwo Mojżesza (14,13-19) i Odpowiedź Boga (14,20-25).

Mojżesz chce znowu odwrócić logikę Boga. W Pięcioksięgu mamy dwie znaczące interwencje Mojżesza: jedną na początku pobytu Izraela na pustyni (epizod ze złotym cielcem w Wj 32-34); drugą, która wydarza się w momencie decydującym o losie pokolenia wyjścia, kiedy Ziemia Obiecana jest na wyciągnięcie ręki. Argumentacja Mojżesza jest dwustopniowa: po pierwsze zostaje podkreślone, co Bóg zrobił i robi dla swego ludu, i co jest wiadome zarówno w Egipcie jak i Kanaanie, dlatego też jest niemożliwe, aby Bóg wycofał się (14,13-16); po drugie, Mojżesz odwołuje się do dyskursu JHWH z Wj 34,6-7, w którym objawił On swoje miłosierdzie. Izrael już raz był skazany przez Boga, żyje zaś tylko i wyłącznie dzięki Jego miłosierdziu. Lb 14,18 nie jest jednak kalką tekstu z Wj 34,6-7: wymienia się tylko niektóre atrybuty Boga, z pierwszej części skupiającej się na miłosierdziu zostają podkreślone: „daleki od gniewu”, (*'erek 'apajim*); „pełen łaskawości” (*rab chesed*), „przebacza niegodziwość i grzech” (*noše' 'awon wapsa*) oraz z drugiej części skupiającej się na sprawiedliwości Boga, „lecz nie pozostawia go bez ukarania, tylko karze grzechy ojców na synach do trzeciego, a nawet czwartego pokolenia”. W wyrażeniu *rab-chesed* brakuje

²⁵ Por. B. S. Childs, *Il libro dell'Esodo*, s. 614.

²⁶ Por. J. L. Ska, *L'introduzione*, s. 110.

drugiej części *we' emet*. Sam termin *chesed*, jak już zauważyliśmy, zawiera w sobie ideę wzajemności między podmiotami opartą na zasadzie wierności. Mojżesz odwołuje się do imienia Bożego, ponieważ jest przekonany o trwałości, niezawodności Jego miłosierdzia. Jest przekonany o *emet* JHWH. Miłosierdzie stanowi część natury, czyli, w języku biblijnym, Jego imienia. JHWH nie może przestać przebaczać, bo tym samym zaparłby się samego siebie.

W tych dwóch epizodach o początkach wyjścia z Egiptu zostają zaprezentowane dwie historie: historia niewierności ludu, którą przedstawia JHWH, a której Mojżesz przeciwstawia historię nieustannego przebaczenia ze strony JHWH.

Pwt 7,9-10 to tekst, który jest przetworzeniem Wj 34,6-7 w języku deuteronomistycznym, o czym świadczą takie wyrażenia jak „zachować przymierze”, „strzec praw”, „kochać/nienawidzić JHWH”. Również w tym tekście nie zostają powtórzone wszystkie atrybuty Boga: „Uznaj więc, że JHWH, twój Bóg, jest Bogiem, Bogiem wiernym [*ha el hanne'eman*], zachowującym przymierze i miłosierdzie [*hachesed*] do tysięcznego pokolenia względem tych, którzy Go miłują i strzegą Jego praw, lecz, który odpląca każdemu z nienawidzących Go, niszcząc go. Nie pozostawia bezkarnie tego, kto Go nienawidzi, odplącając jemu samemu”. Miłosierdzie jest dane tym, którzy Go kochają, sprawiedliwość zaś dla tych, którzy Go nienawidzą. Miłość zaprzysiężona ojcom, która stoi u podstaw wybrania Izraela (wybranie jest łaską), o czym traktują wiersze poprzedzające: „Pan wybrał was i znalazł upodobanie w was nie dlatego, że liczebnie przewyższacie wszystkie narody, gdyż że wszystkich narodów jesteście najmniejszym, lecz ponieważ was umiłował i chce dochować przysięgi danej waszym ojcom. Wyprowadził was mocną ręką i wybawił was z domu niewoli, z ręki faraona, króla egipskiego” (Pwt 7,7-8). Miłość, która trwa „na tysiące pokoleń” jest wiernością²⁷. W tekście tym Bóg jednak nie karze nieprawości ojców na ich synach i wnukach, a tylko na tych, którzy popełniają grzech. Prawdopodobnie u podstaw tej zmiany stał kryzys konceptu odpowiedzialności synów i wnuków za grzechy ojców.

Z analizowanych tekstów dość jasno wynika, że przekonanie o wierności Boga, chociaż poświęcone bardzo wcześnie, czego

²⁷ Por. P. Bovati, *Księga Powtórzonego Prawa (1-11)*, Kraków 1998, s. 96.

przykładem jest formuła z Wj 34,6-7, łączy się w lekturze synchronicznej Biblii z przymierzem. W kontekście niewierności narodu mocno widać wierność JHWH, która objawia się w miłosierdziu. Jako podsumowanie tej części przedłożenia warto zacytować słowa papieża Jana Pawła II z *Dives in Misericordia*, które co prawda dotyczą *chesed*, ale można je odnieść do wszystkich przymiotów Boga, związanych z Jego miłosierdziem, a więc także do *'emet*: „Kiedy wyrażenie *chesed* ST odnosi do Boga, bierze zawsze pod uwagę Przymierze, które on zawarł z Izraelem. Przymierze od strony Boga było darem i łaską dla Izraela. Jednakże w konsekwencji zawarcia przymierza Bóg zobowiązywał się do jego wypełnienia: w ten sposób *chesed* nabierał poniekąd treści prawnej. Obowiązek prawny ze strony Boga ustawał wówczas, gdy Izrael łamał zawarte z Nim przymierze, gdy nie dotrzymywał jego warunków. Ale właśnie wtedy *chesed*, przestając być zobowiązaniem prawnym, odsłaniał swoje głębsze oblicze: okazywał się tym, czym był od początku, to znaczy obdarowującą miłością potężniejszą niż zdrada i łaską mocniejszą niż grzech” (DiM, przyp. 52). W ten sposób zawsze dochodzi do głosu Boże *'emet*. Jeszcze raz można powtórzyć, że miłość Boga, która trwa na tysiąc pokoleń, jest wiernością. Imię Boga staje się kluczem do zrozumienia całego działania Boga, zarówno w odniesieniu do wspólnoty jak i jednostki. Doświadczenie miłosierdzia to doświadczenie wierności Boga. Bóg, aby nie zdradzić samego siebie, musi być wierny.

Wierność Boga wobec rodu Dawida

Wierność Boga jest widziana w perspektywie zarówno przymierza jak i Bożych obietnic. Z tematem wierności Boga ściśle łączy się wierność Boga wobec rodu Dawida. Sam termin *'emet* pojawia się w 2Sm 7,28. Wiersz ten stanowi część modlitwy, jaką kieruje Dawid do JHWH (2Sm 7,18-29) po usłyszeniu prorocтва Natana, o wiecznym przymierzu ze swoim domem (2Sm 7,5-16; por. 1Krn 17,1-15)²⁸.

²⁸ Cały siódmy rozdział 2Sm według tematyki i formy stanowi dość spójną całość, różni się znacznie od kontekstu, w którym została umieszczona: ma on zdecydowanie charakter teologiczny i tylko niewielkie jego fragmenty są w formie narracji. Można w nim wyróżnić dwie zasadnicze części: orędzie Boże (2Sm 7,5-17) i modlitwa Dawida (2Sm 7,18-29), w której odpowiada on na obietnicę Bożą; por. A. A. Anderson, *2 Samuel*, WBC 11, Dallas 1989, s. 112.

Tekst 2Sm 7,5-16 jest najważniejszą wyrocznią prorocką epoki monarchii w Izraelu, który w swej formie końcowej odzwierciedla elaborację deuteronomistyczną²⁹. Uznaje się ją za punkt kulminacyjny Ksiąg Samuela, a nawet całej historii deuteronomistycznej³⁰. Termin *'emet* w 2Sm 7,28 jest określeniem słowa Boga: „Teraz Ty, o Panie mój, JHWH, Ty jesteś Bogiem, Twoje słowa są prawdą [*'emet*]”. Słowo Boga jest trwałe w przeciwieństwie do zwodniczego słowa człowieka, *'emet* przynależy do samego Boga. Istota Bożej obietnicy jest zawarta w w. 11c-16³¹: „Ponadto tobie obwieszcza JHWH, że dom [hbr. *Bajit*] zbuduje dla ciebie JHWH. Kiedy wypełnią się twoje dni i spocziesz obok swych przodków, wtedy wywyższą po tobie nasienie twoje [hbr. *zar 'ākā*], które wyjdzie z twoich wnętrzności i umocnię jego królestwo. On zbuduje dom [hbr. *Bajit*] imieniu mojemu, Ja zaś utrwale tron jego królestwa na wieki [hbr. *'ad 'ōlām*]. Ja będę mu ojcem, a on będzie mi synem, a jeżeli zawini, będę go karmił różgą ludzi i uderzeniem synów ludzkich. Lecz nie cofnę od niego mojej łaskowości [hbr. *chesed*], jak ją cofnąłem od Saula, twego poprzednika, którego opuściłem. Przede Mną dom twój i twoje królestwo będzie trwać na wieki (hbr. *'ad 'ōlām*). Tron twój będzie trwać na wieki [hbr. *'ad 'ōlām*]”. Proroctwo dotyczyło wiecznego panowania „domu” i „nasienia”, tzn. potomstwa Dawidowego³². Powtarzające się trzy razy wyrażenie przymiarkowe *'ad 'ōlām*, „na wieki”, podkreśla całe zaangażowanie się Boga w tę sprawę. On musi być wierny tej obietnicy, aby nie zaprzeć się siebie. Na pierwszym miejscu wyrocznia ta odnosiła się do

²⁹ Na ten temat zob. D. Dziodosz, *Gli oracoli divini in 1Sam 8 – 2Re 25. Redazione e teologia nella storia deuteronomistica dei Re*, Roma 2002, s. 55-69; tenże, *Przymierze Dawidowe w deuteronomistycznej historii Izraela*, Verbum Vitae 4/2003, 29-51.

³⁰ Por. F. Stolz, *Das erste und zweite Buch Samuel*, Zürich 1981, s. 220; A. A. Anderson, *2 Samuel*, s. 112.

³¹ Cała wyrocznia w swej wersji końcowej dotyczy trzech rzeczy: 1) świątyni (wyrocznia przechodzi jakby przez trzy fazy: pochwała budowy w 7,3; krytyka w 7,4, aż do całkowitej aprobaty dzieła Salomona w 7,13); 2) systemu monarchicznego w oparciu o przedstawienie Dawida jako idealnego władcy (Dawid jest przedstawiony jako idealny król, przysługuje mu tytuł „mój sługa”, tzn. sługa JHWH, którym byli obdarzeni Mojżesz w Joz 1,2; 2Krl 21,8 oraz Jozue w Joz 24,29; Sdz 2,8; tradycja deuteronomistyczna pójdzie tym torem, przedstawiając go jako gwaranta bożych obietnic /1Krl 3,6-7; 8,15-10/, przykład wypełniania Prawa /1Krl 3,14/); 3) obietnicy wiecznotrwalej dynastii wyrażonej w języku przymierza; zob. D. Dziodosz, *Gli oracoli*, s. 66-69.

³² Zarówno termin „dom” jak i „nasienie” odnosi się do przyszłego potomstwa Dawida; por. T. Brzegowy, *Księgi historyczne Starego Testamentu*, Academica 32, Tarnów, 1996, s. 136-137.

Salomona, budowniczego świątyni, ale związek istniejący między „domem”, który będzie trwał na wieki (por. 7,16) i „nasieniem” pozwala na rozciągnięcie obietnicy na całe potomstwo Dawida. W ten sposób perykopa ta ma fundamentalne znaczenie dla rozwoju mesjanizmu królewskiego, zarówno tego żydowskiego jak i chrześcijańskiego³³. Dzięki temu proroctwu Dawid stał się kluczową postacią w rozwoju myśli mesjańskiej w Starym Testamencie. W Pięcioksięgu obietnice mesjańskie, które są przypisywane przez zwolenników hipotezy dokumentów do tradycji jahwistycznej, powinny być czytane w świetle przymierza Boga z domem Dawida³⁴. Głównym celem Jahwisty żyjącego w czasach Salomona lub nieco później było wylegitymowanie dynastii Dawida, dlatego też skoncentrował on swój materiał wokół czterech obietnic: Protoewangelia (Rdz 3,15); obietnica Abrahama (Rdz 12,7); błogosławieństwo nad Judą (Rdz 49,10) i wyrocznia Balaama (Lb 24,17). Na samym początku nosicielem obietnicy jest „nasienie niewiasty”, następnie rasa Sema (Rdz 9,26), potem zostaje wybrany jeden naród Abrahama (12,2-3), dalej jedno pokolenie Judy (49,8-12), w 2Sm zostaje wskazana jedna rodzina z tego pokolenia³⁵. Cała obietnica wiecznotrwałej dynastii w 2Sm została wyrażona w języku przymierza, chociaż nie użyto tutaj terminu *b'rit*³⁶. Nie jest to oczywiście jakieś nowe przymierze, ponieważ dla deuteronomisty jedynym przymierzem jest synajskie. Elaboracja deuteronomistyczna orędzia Natana zmienia zasadniczo partnera w przymierzu, nie jest nim już naród, lecz król Dawid i jego potomstwo, które będzie reprezentować naród w relacjach do JHWH. Od tej chwili, jak zauważa Dziadosz: „Bóg Izraela (7,7b. 10a. 11a. 26-27) będzie okazywał swoją łaskawość i wierność wobec narodu poprzez dynastię królewską i to jest najważniejsze znaczenie tzw. przymierza Dawidowego, a jednocześnie najbardziej oryginalny ślad deuteronomistycznej elaboracji wyroczni Natana”³⁷.

³³ Por. J. W. Flanagan, *Druga Księga Samuela. Komentarz*, w: R. E. Brown, J. A. Fitzmyer, R. E. Murphy (red.), W. Chrostowski (red. wydania polskiego), *Katolicki komentarz biblijny*, Warszawa 2001, s. 259; T. Brzegowy, *Księgi historyczne*, s. 134;

³⁴ Oczywiście nie chodzi tutaj o wyrocznię prorocką w jej formie aktualnej, ale tej, która poprzedzała jej elaborację deuteronomistyczną. Oryginalna wyrocznia mogła obejmować następujące wiersze: 2Sm 7,1a. 2-3.11b. 12.13b-15; por. D. Dziadosz, *Przymierze Dawidowe*, s. 39-43.

³⁵ Por. T. Brzegowy, *Księgi historyczne* s. 140.

³⁶ Zob. D. Dziadosz, *Gli oracoli*, s. 67-68 i przyp. 46.

³⁷ Por. tenże, *Przymierze Dawidowe*, s. 50.

W trudnych chwilach dla narodu wybranego prorocy wybiegali myślą ku potomkowi Dawida: w VIII w. Amos (9,11); Ozeasz (14,2-9); Izajasz – (7,13-15; 9,1-6; 11,19); Micheasz (5,1-4); w czasach niewoli dwaj wielcy prorocy, Jeremiasz i Ezechiel, zwiastują odnowę i wiążą ją z obietnicą „Nowego Dawida” (Jr 23,5-6; 30,9; Ez 34,23-24). Te nadzieje mesjańskie najbardziej ozywają po okresie niewoli (Za 6,12-13; 9,9-10; Ps 89 i 132)³⁸. Zwłaszcza w psalmach ta obietnica jest widziana w kategoriach Bożej wierności, niezawodności, czyli Bożego *'emet* lub *'emunah*, czego przykładem może być Ps 89 i 132³⁹.

Cały Ps 89 składa się z następujących części: wstęp (w. 2-5); hymn na część Stwórcy (w. 6-9); wyrocznia o dynastii Dawida (w. 20-38) i lamentacja nad upadkiem królestwa (w. 39-52)⁴⁰. Wstęp zapowiada treść całego psalmu: „Łaski [hbr. *chasde*] JHWH chcę wiecznie [hbr. *'ólām*] opiewać, z pokolenia na pokolenie głosić twoją wierność [hbr. *'emunat'ka*], albowiem powiadam: na wieki [hbr. *'ólām*] ugruntowana jest łaska [hbr. *chesed*], utrwaliłeś twoją wierność [hbr. *'emunat'ka*] na niebiosach”. W tej części spotykamy trzy kluczowe terminy dla zrozumienia utworu: *chesed*, *'emunah*, które zostają wzmacnione przez *'ólām*. Za pierwszym razem termin *chesed* występuje w liczbie mnogiej, która wskazuje na konkretne przejawy opieki Bożej, *'emunah* zaś jest w liczbie pojedynczej, ponieważ prawdopodobnie nie wyraża jakichś szczegółowych dzieł Boga, ale podkreśla aspekt trwałości, mającej fundament w niebiosach⁴¹. Wiersze 4-5 są nawiązaniem do proroctwa Natana: „Na wieki [*'ad 'ólām*] utrwale twoje nasienie [*zare'ka*] i tron twój utrwale z pokolenia na pokolenie”. W w. 6 mamy właściwy początek: „Niebiosa sławią cuda twoje, JHWH, i wierność [*'emunah*] twoją w zgromadzeniu świętych”. Działanie JHWH charakteryzuje się niezawodnością, ona jest Jego atrybutem. W następnych wierszach spotykamy tę samą terminologię: w. 9 „JHWH, Boże zastępów, Twoja dobroć i wierność [*we'emunat'ka*] otaczają cię”, w w. 15, „Podstawą Twego

³⁸ Por. T. Brzegowy, *Księgi historyczne*. s. 141.

³⁹ Niektórzy egzegeci uważali, że Ps 89 może wyprzedzać wyrocznię zapisaną w 2Sm 7,5-16 i 1Krn 17,1-15, zdaje się jednak, że już sama forma poetycka psalmów zaprzecza takiemu stwierdzeniu. Po dyskusję odsyłam do A. A. Anderson, *2 Samuel*, s. 113.

⁴⁰ A. Tronina, *Wierność Boga*, s. 71; por. M. Gołębiowski, *Idee mesjańskie w Psalmach*, Włocławek 1996, s. 22.

⁴¹ A. Tronina, *Wierność Boga*, s. 71.

tronu sprawiedliwość i prawo, łaskawość i wierność [*chesed we'emet*] kroczą przed Tobą”; w w. 25 mamy wyrocznie dla Dawida: „Moja wierność [*emunah*] i łaskawość [*chesed*] z nim będzie, a dzięki memu imieniu podniesie się róg jego”. Wywyższenie dynastii Dawida jest znakiem „życzliwej wierności”⁴². Ta dynastia będzie trwała tylko i wyłącznie dzięki niezawodnej obietnicy Boga, która nigdy nie zostanie zniweczona, mimo niewierności, odstępstw potomków Dawida: „Zachowam dla niego łaskawość [*chesed*] swą na wieki [*le'ôlām*] i niezawodne [*ne'emenet*] będzie przymierze. Nie odwrócić od nich mojej łaski [hbr. *chesed*] i nie zawiodę w mojej wierności [hbr. *'emunah*]. Pojęcia *chesed* i *'emet* stanowią *leitmotiv* całego Ps 89⁴³. Zostaje w ten sposób podkreślona solidność łaski, która trwając na wieki staje się niczym innym jak wiernością Boga, do której odnosi się psalmista w końcowej lamentacji: „Gdzie są Twoje dawne łaski [*chesed*], o Panie, które zaprzysiągłeś Dawidowi na swoją wierność [*emunah*]” (w. 50). Przekonanie o Bożej wierności staje się fundamentem nadziei i wiary w skuteczność obietnicy⁴⁴.

Refleksją nad proctwem Natana jest również Ps 132. W 132,11 psalmista mówi: „JHWH przysiągł Dawidowi wierność [*'emet*] i od niej nie odstąpi, potomstwo twoje osadzę na twoim tronie”. Chodzi o niezawodność, która jest atrybutem samego Boga. Niektórzy egzegeci uważają, że w tylko w tym psalmie mamy do czynienia z mesjanizmem królewskim bezpośrednim, który jest charakterystyczny dla tekstów zapowiadających wprost przyście idealnego władcy z rodu Dawida⁴⁵. W ww. 17-18 JHWH tak mówi: „Tam sprawię, że wyrośnie róg dla Dawida, zaświecę lampę memu pomazańcowi. Jego nieprzyjaciół odzieję wstydem, a nad nim zakwitnie korona”. Słowo „róg”, które jest symbolem potęgi, władzy oraz „lampa”, jako być może symbol trwałości dynastii Dawida lub szczęścia jakie zostanie przez nie przyniesione ludziom, oznaczają następcę Dawida, Mesjasza⁴⁶.

⁴² *Tamże*, s. 72.

⁴³ M. Gołębiewski, *Idee mesjańskie*, s. 26.

⁴⁴ Miało to kolosalne znaczenie w konkretnej sytuacji historycznej królestwa Judy. Psalmista zdaje się być oficjalnym rzecznikiem króla Jojakina uwięzionego w Babilonii, który swoim życiem streszcza i podsumowuje historię narodu: król i naród dzielą ten sam los; zob. *tamże*, s. 23, 28-29.

⁴⁵ Por. J. St. Synowiec, *Wprowadzenie do Księgi Psalmów*, Kraków 1996, s. 152.

⁴⁶ L. Alonso Schökel, C. Carniti, *I Salmi*, Roma 1993, t. 2, s. 718; St. Łach (przygotował do druku J. Łach), *Księga Psalmów. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy*, Poznań 1990, s. 543; J. St. Synowiec, *Wprowadzenie*, s. 152.297-301.

Wierność Boga a klęski narodu wybranego

Dwa wydarzenia w historii narodu wybranego w jakiś sposób mogły zachwiać konceptem wierności Boga: upadek Samarii (721 przed Chr.) i Jerozolimy (586 przed Chr.). W obliczu utraty ziemi i upadku monarchii, czy Bóg jest dalej Bogiem wiernym? Aby odpowiedzieć na to pytanie wybrałem dwóch proroków: Ozeasza, działającego w Królestwie Północnym tuż przed jego upadkiem, i Jeremiasza, który głosił Słowo Boga w Królestwie Południowym i był świadkiem pierwszego wygnania do Babilonu (597), a potem upadku Jerozolimy i drugiego przesiedlenia babilońskiego.

Prorok Ozeasz rozpoczyna swoją działalność prorocką w ostatnich latach króla Jeroboama II (782-753), a więc chwilę po tym jak Amos zostaje wygnany z Królestwa Północnego. Ciekawa to postać. Być może przez jego małżeństwo z kobietą o mieniu Gomer, z której rodzą się: syn Jizreel („Bóg sieje”); córka Lo-Ruchama („nie kochana”, „dla której nie ma miłosierdzia”) i syn Lo-Ammi („nie mój lud”). Te trzy imiona brzmią jak trzy akty oskarżeń przeciwko niewierności Izraela wobec zobowiązań wynikających z przymierza. Imię pierwsze zakłada związek z dynastią Jehu, który w Jizreel wymordował rodzinę królewską Jorama, ostatniego króla z dynastii Omrydów (2Krl 9,7-10). Imię to miało przypomnieć, że JHWH pociągnie ród Jehu do odpowiedzialności za mord w Jizreel i położy kres królestwu domu Izraela (Oz 1,4)⁴⁷. Drugie imię jest symbolem decyzji JHWH dotyczącej braku miłosierdzia dla Izraela. W Oz 1,6 dwa razy rozbrzmiewa rdzeń *racham* i raz *ns'* („przebaczyć”) spotkane w Wj 34,6-7, w kontekście negatywnym w relacji do Izraela: Bóg nie ulituje się nad narodem, ani mu nie przebaczy. Trzecie imię zostało uzasadnione następująco, „Bo wy nie jesteście moim ludem, a Ja nie jestem waszym Bogiem” (Oz 1,9). W praktyce oznaczało to zerwanie przymierza.

Wśród komentatorów, jedni uważają, że opowieść o małżeństwie Ozeasza jest rezultatem fikcji literackiej; inni, że Ozeasz rzeczywiście otrzymuje rozkaz ożenienia się z prostytutką; inni myślą, że Gomer była zwyczajną kobietą, która była niewierna Ozeaszowi

⁴⁷ Ciekawe, że sam Jehu dokonał rzezi w Jizreel mając poparcie proroka Elizeusza (2Krl 9,1-3) i Rekabitów (2Krl 10,15n.), wiernych wyznawców JHWH, którzy w ten sposób chcieli przeciwstawić się pogaństwu popieranemu przez Omrydów. Zdaniem Ozeasza nie można pogodzić z wolą Bożą rozlewu krwi związanego z uzurpacją tronu.

i w końcu odeszła od niego. Ta trzecia propozycja jest najbardziej prawdopodobna⁴⁸. To gorzkie doświadczenie zdrady pozwoliło Ozeaszowi zrozumieć i wyrazić relację między ludem i Bogiem. Bóg jest małżonkiem, Izrael małżonką, która była niewierna i opuściła Boga, aby pójść za innym (Baalem) i innymi (Asyrią i Egiptem). Dla Ozeasa głównym grzechem była idolatria i to pojmowana w dwóch aspektach: kultycznym i politycznym⁴⁹. Pierwsza jest związana z kultem Baala i złotych cielców postawionych przez Jeroboama I w 931 r. Druga dotyczyła przymierzy zawieranych z Egiptem i Asyrią, postrzeganych jako nowe bóstwa, którym należy ufać. Krytykuje również przeszłość, a w niej instytucję monarchii, która jest dla niego owocem gniewu Boga (13,1). W tej sytuacji rodzi się pytanie, co będzie z narodem.

Poemat Oz 2,4-25 jest tekstem programowym. Bóg ma trzy możliwości w stosunku do narodu – niewiernej swej małżonki: Postawić jej jakieś przeszkody, aby nie mogła iść do swoich kochanków, aby powróciła do swojego męża (Oz 2,8-9); Ukarać ją surowo i to publicznie (2,10-15); Przebaczyć jedynie z miłości (2,16-25)⁵⁰. Całe przepowiadanie Ozeasa przechodzi przez te trzy etapy. Nie pomaga jednak jego przepowiadanie, ani zapowiedź kary: upadek Samarii, niewola asyryjska; por. 9,7a. 17; 10,10.14a; 11,6; 14,1 (nie wiadomo, czy sam Ozeasz był świadkiem upadku, chociaż niektóre teksty zawierają wzmianki o działalności ostatniego króla Ozeasa – por. Oz 7,11; 9,6; 12,2). Nawrócenie jest często pozorne (Oz 6,1-6). Kara jednak nie jest ostatnim słowem. Definitywne słowo Ozeasa jest zawarte w 2,21-22, w którym mamy pewną syntezę teologiczną proroka, której elementy znajdują się w różnych fragmentach księgi⁵¹. „I poślubię cię sobie znowu na wieki, poślubię przez sprawiedliwość [*b^etsedek*] i prawo [*b^emiszppat*], przez miłość [*b^ehesed*] i miłosierdzie [*b^erahamim*]. Poślubię cię sobie przez wierność

⁴⁸ Por. L. Alonso Schökel, J. L. Sicre Diaz, *I Profeti. Traduzione e commento*, Roma 1996, s. 976.

⁴⁹ Oczywiście przesłanie Ozeasa zgadza się w wielu momentach z Amosem. Oskarża o niesprawiedliwość i korupcję rządzących (4,1-2), krytykuje kult za jego formalizm i fałsz (6,4-6; 5,6; 8,11.13).

⁵⁰ Na te trzy możliwości zwrócił uwagę J. L. Sicre, *Profetismo in Israele. Il Profeta – I Profeti – Il Messaggio*, Roma 1995, s. 292.

⁵¹ Por. H. Simian-Yofre, *Il deserto degli dei. Teologia e storia nel libro di Osea*, Bologna 1994, s. 181n.

[*be'emunah*], a poznasz [*jad'at*] JHWH". Mamy tutaj do czynienia z nową, definitywną relacją między Bogiem i Izraelem. Bóg wychodzi z inicjatywą, aby zawrzeć z ludźmi nowe, wieczne małżeństwo. Sprawiedliwość wskazuje na „zbawczą aktualizację JHWH”; prawo natomiast „formę życia Izraela, odnowioną w celu zbawczym”⁵². Wszystkie te terminy należą, jak to już zostało powiedziane, do pola semantycznego pojęcia *'emeth* i *'emunah*. Wszystkie one opisują ten sam przymiot Boga, który jest zarazem sprawiedliwy i miłosierny. Termin *'emeth* czy *'emunah* nadaje tym pojęciom aspekt trwałości, niezawodności, wiarygodności. Poznanie JHWH to nic innego jak poznanie natury Boga, poznać Go takim, jakim jest, chodzi o przywrócenie prawdziwego obrazu Boga. To zdanie antycypuje wizję Oz 11,1-5, w której Bóg przedstawia się jako ojciec: „Miłowałem [*'ahab*] Izraela, gdy jeszcze był dzieckiem i syna swego wezwałem z Egiptu. Im bardziej ich wzywałem tym dalej odchodzili ode Mnie, a składali ofiary Baalom i bożkom palili kadzidła. A przecież Ja uczyłem chodzić Efraima, na swe ramiona ich brałem, oni zaś nie rozumieli, że troszczyłem się o nich. Pociągnąłem ich ludzkimi więzami, a były to więzy miłości [*'ahabah*]. Byłem dla nich jak ten, co podnosi do swego policzka niemowlę – schyliłem się ku niemu i nakarmiłem go”.

Potrójne zmanifestowanie się miłości Boga i potrójne odrzucenie Go ze strony Izraela. W obliczu kary („Powrócą do Egiptu i Aszsur będzie ich królem, bo się nie chcieli nawrócić. Miecz będzie szalał w ich miastach, wyniszczy ich dzieci, a nawet pożre ich twierdze”) Izrael prosi o pomoc Baala, ale bez powodzenia (11,7). W tym momencie jednak zwycięża miłosierdzie Boga: „Jakże cię mogę zniszczyć Efraimie?” Tutaj nie mówi się nic o nawróceniu, podobnie jak Oz 2 nie mówił o nawróceniu kobiety – Izraela. Akcent pada na darmową miłość, która jest wynikiem wierności. Podobnie mamy w 14,2-9. Mamy tam wezwanie do nawrócenia, które ma polegać na wyrzeczeniu się tego wszystkiego, w czym lud pokładał nadzieję: obce potęgi, wojsko, bożki (Oz 14,2-4), nagle jednak interweniuje Bóg ze swoim przebaczeniem: „Uleczę ich niewierność i umiłuę ich z serca” (14,5). U Ozeasza następuje prawdziwa rewolucja teologiczna, która czyni z niego prekursora Nowego Testamentu. On odwraca zwyczajową logikę: grzech – nawrócenie –

⁵² G. Witaszek, *Mysł społeczna proroków*, Lublin 1998, s. 90.

przebaczenie na przebaczenie, które wyprzedza nawrócenie. Bóg przebacza zanim lud się nawraca. W bezwarunkowym przebaczeniu Boga objawia się Jego wierność⁵³.

Jeremiasz urodzony ok. 650 r. przed Chr. rozwijał swoją działalność w Judzie. Rozpoczął ją za bogobojnego króla Jozjasza (649-609). Demaskował grzech ludu, który podobnie jak w Izraelu, polegał na idolatrii⁵⁴, pokładaniu nadziei w innych mocarstwach i w świątyni, która miała być gwarantem tego, że nic złego nie może stać się Jerozolimie. Zapowiadał upadek Judy, jeśli lud się nie nawróci (prorok kary Bożej). Lud się nie nawrócił. Jerozolima upadła, świątynia została zburzona, lud poszedł na wygnanie babilońskie (586 r.). Czy to jest jednak ostatnie słowo Boga. Jeremiasz miał cały czas świadomość, że głosi słowo Boga. Stawiał on bardzo mocno sprawę wiarygodności słowa Bożego w ustach proroków: „Niech prorocy, którzy mają sny, opowiadają sny, niech prorocy, którzy mają moje słowo, głoszą moje słowo [*emet*]” (Jr 23,28), czyli „słowo wiarygodne, stałe, prawdziwe”. Ma przekonanie, że chociaż jego słowo jest niewygodne to jest to słowo prawdy pochodzącej od Boga. W nauczaniu Jeremiasza spotkamy się z przejawami nadziei, której podstawą jest wiara w jedyne Boga, Pana historii, który wszystkim kieruje i który pozostaje wierny swoim obietnicom. W tym kluczu należałoby spojrzeć na wyrocznię z Jr 3,19-25, skierowaną do tych, którzy sto lat wcześniej zostali uprowadzeni z Samarii do niewoli asyryjskiej, którym obwieszcza koniec ich niewoli, ale również na jego przekonanie, że z woli JHWH przyjdzie kres także na Babilonię (27,7; 51,59-64), a jej panowanie nad Judą skończy się po siedemdziesięciu latach (25,1-14; 29,10n.). W czasie oblężenia Jerozolimy, kiedy Jeremiasz wie doskonale, że wszystko jest stracone, idzie do swojego kuzyna Chanameela i kupuje od niego pole, które znajdowało się z drugiej strony linii wroga. Czyni to w obecności świadków, podpisuje podwójny kontrakt jeden zapieczętowany, drugi otwarty. Uczestnicy tego wydarzenia w konkretnym momencie historycznym oblężenia Jerozolimy mogli patrzeć na ten gest jako na gest głupca. Słowo Boga jednak wszystko wyjaśnia: „Weź te dokumenty, kontrakt kupna zapieczętowany i ten,

⁵³ J. L. Sicre Diaz, *Profetismo*, s. 294.

⁵⁴ Dla Jeremiasz bóstwa są nicością, kłamstwem – Jr 10,14-15; „JHWH jest Bogiem prawdziwym [*emet*], On Bogiem żywym i królem wiecznym” – Jr 10,10.

który jest otwarty, i umieść je w glinianym naczyniu, by się zachowały przez długi czas. Tak bowiem mówi Pan Zastępów, Bóg Izraela: Będą jeszcze w tym kraju kupować domy, pola i winnice” (32,14-15). Jeremiasz wyraził w ten sposób własną wiarę w to, co przepowiadał: po okresie kary zostanie wznowione życie w tym kraju, upadek miasta będzie epizodem przejściowym⁵⁵. Bóg jest więc wierny swoim obietnicom. Największym jednak znakiem nadziei jest zapowiedź nowego przymierza z Jr 31,31-34. Chociaż dzisiaj dyskutuje się nad czasem, w którym to orędzie zostało wypowiedziane, czy nawet nad autentycznością tego tekstu, to jednak lektura synchroniczna Księgi Jeremiasza pozwala nam dostrzec wyjątkowe jego znaczenie dla tematu wierności Boga. Tekst ten znajduje się w sekcji 31,23-40, która otwiera drugą część tzw. Księgi Poczieszenia (Jr 26-45). Nawiązuje on do Oz 2,20-25⁵⁶. Zapowiedź ta jest nie tylko punktem kulminacyjnym owej księgi, ale i całego posłannictwa Jeremiasza⁵⁷: „Oto nadchodzą dni – wyrocznia JHWH – kiedy zawrę z domem Izraela i z domem judzkim nowe przymierze. Nie jak przymierze, które zawarłem z ich przodkami, kiedy ująłem ich za rękę, by wyprowadzić ich z ziemi egipskiej. To moje przymierze złamali, mimo że byłem ich władcą – wyrocznia JHWH. Lecz takie będzie przymierze, jakie zawrę z domem Izraela po tych dniach – wyrocznia JHWH. Umieszcę swe prawo w głębi ich jestestwa i wypiszę na ich sercu. Będę im Bogiem, a oni zaś będą Mi narodem. I nie będzie nikt uczył swego sąsiada ani swego brata: „«Poznajcie JHWH», bo wszyscy oni będą mnie znali [*jada*] i, od małego do dużego – wyrocznia JHWH. Przebaczę bowiem ich występki, a ich grzechów nie będę już wspominał”.

W całej wyroczni zostaje podkreślony kontrast między tym, co stare (przymierze synajskie) a tym, co nowe (nowe przymierze). Prawo nie będzie już normą zewnętrzną (Tora została dana „przed obliczem Izraela”: por. Jr 9,12; 26,4; 44,10; jej trwałość była względna mimo zapisania na kamiennych tablicach: por. Pwt 4,13; 5,22; 9,9-17; 10,1-4; Wj 19,32; bezpośredni dostęp do tak ofiarowa-

⁵⁵ Gest Jeremiasza jako gest nadziei interpretuje J. L. Sicre Diaz, *Profetismo*, s. 183-184, 339, L. Stachowiak, *Księga Jeremiasza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, PŚST X, cz. 1, Poznań 1967, s. 368.

⁵⁶ J. St. Synowiec, *Prorocy Izraela, ich pisma i nauka*, Kraków 1999³, s. 314.

⁵⁷ Por. L. Stachowiak, *Księga Jeremiasza. Tłumaczenie, wstęp, komentarz*, Biblia Lubelska, Lublin 1997, s. 164.

nego prawa utrudniała arka, w której były przechowywane kamienne tablice: 1 Krl 8,9, jej lektura była uzależniona od znajomości pisma i dlatego przymierze to wymagało pośredników, którzy mogliby udostępnić jego treść ogółowi)⁵⁸, ale będzie umieszczona w samym centrum człowieka i wpisane w serce⁵⁹. Prawo stanie się jedynym ośrodkiem życia człowieka. „Tak umiejscowiona Tora stanowić będzie o naturze człowieka, kształtując jego wolę i pragnienia zgodnie ze słowem Bożym. Boży wymóg posłuszeństwa Prawu przekształci się w ludzką potrzebę posłuszeństwa”⁶⁰. Zmienia się u Jeremiasza cała koncepcja przymierza. Kiedy porównamy formułę przymierza w Jr 7,23: „Słuchajcie głosu mojego, a będę wam Bogiem, wy zaś będziecie Mi narodem” z tą w Jr 31,33: „Będę im Bogiem, oni zaś będą Mi narodem”, natychmiast zauważymy, że w drugim przypadku formuła jest czystą, bezwarunkową obietnicą. Ta obietnica jest oparta na przebaczeniu⁶¹. Grzech mieszkańców Judy był wypisany żelaznym rylcem, wyryty diamentowym ostrzem na tablicy ich serc (Jr 17,1), tzn. był niezniszczalny żadną ludzką siłą, ich serce było zatwardziałe (Jr 3,17; 7,24; 9,13), krnąbrne i uparte (Jr 5,23), nieobrzezane (Jr 4,4; 9,25), ono stanie się inne dzięki Bożemu przebaczeniu. „Dzięki temu to Przymierze okaże się Przymierzem nie do złamania, jako oparte na logice przebaczenia. To Bóg zobowiązuje się do przebaczenia. Tylko On bowiem może sprostać grzechowi człowieka i tak długo go znosić, aż człowiek [lud] nie nawróci się do niego bezwarunkowo. Tam gdzie się to dzieje, tam dokonuje się nowe stworzenie (por. Jr 31,22)”⁶². Boże przebaczenie jest uprzednie do nawrócenia człowieka i stanowi warunek jego prawdziwego powrotu do Boga. Nawrócenie więc jest

⁵⁸ Por. L. Alonso Schökel, J. L. Sicre Diaz, *I Profeti*, s. 645; W. Pikor, *Rola „serca” w Nowym Przymierzu (Jr 31,31-34; Ez 36,24-28)*, *Verbum Vitae* 4/2003, s. 63.

⁵⁹ Tę centralną pozycję Prawa podkreśla Z. Kiernikowski, *Rola przebaczenia grzechów w Nowym Przymierzu według Jr 31,31-34*, w: W. Chrostowski (red.), *Duch i Oblubienica mówią: „Przyjdź”. Księga Pamiątkowa dla Ojca Profesora Augustyna Jankowskiego OSB w 85. rocznicę urodzin*, Warszawa 2001, s. 196-197.

⁶⁰ W. Pikor, *Rola serca*, s. 64.

⁶¹ Partykuła *kî* w. 34, w ostatniej części zdania wprowadzającego temat przebaczenia, może być różnie rozumiana: „poznają, że przebaczenie...”, „poznają mnie, kiedy przebaczę”. Obiekcja, co do pierwszej interpretacji jest następująca: „Il primo significato è improbabile, poiché il perdono è il tappa previa per poter intavolare rapporti stabili. Dio offre un perdono pieno, un’amnistia (a-mnistia = non ricardo)”, L. Alonso Schökel, J. L. Sicre Diaz, *I Profeti*, s. 646.

⁶² Z. Kiernikowski, *Rola przebaczenia*, s. 198.

odpowiedzią na miłość Boga, objawiającą się w przebaczeniu, a nie warunkiem koniecznym do jego otrzymania. Bóg nie oczekuje, że Izrael okaże skruchę. Jeremiasz, który chociaż bezpośrednio nie mówi w wyroczni o wierności Boga, ukierunkowuje ją na Nowe Przymierze. Koncept wierności Boga wybiega poza ramy obietnicy ziemi i potomstwa i ukierunkowuje się ku Nowemu Przymierz, opartemu na bezwarunkowym przebaczeniu. Obietnica Nowego Przymierza wraz z zapowiedzią wiecznotrwałości potomstwa Dawida staje się pomostem łączącym także w temacie Bożej wierności Stary i Nowy Testament⁶³.

Taką wierność będą chwaliły psalmy. Cenne jest świadectwo krótkiego Ps 100, który stanowił wprowadzenie do liturgii świątynnej (w. 4), a który streszcza podstawowe prawdy wiary narodu wybranego: JHWH jest Bogiem i działa w historii (w. 3: „Wiedźcie, że JHWH, On Bogiem, On nas stworzył, my jego własnością, jesteśmy Jego ludem, owcami Jego pastwiska”); Jego atrybutami są: dobroć (*tôb*); łaska (*chesed*) i wierność (*’emunah*): „Albowiem JHWH jest dobry, łaskawość jego na wieki, wierność z pokolenia na pokolenie” (w. 5). Znowu spotykamy trzy terminy z tego samego pola semantycznego. Ostatni wzmacnia dwa pierwsze. W Psalterzu mamy do czynienia z pewnym uniwersalizmem w koncepcie wierności Boga: perspektywa wierności i miłosierdzia Boga zostaje rozciągnięta na wszystkie narody. W krótkim Ps 117 czytamy: „Chwalcie JHWH wszystkie narody, wysławiajcie Go, wszystkie ludy, bo potężna nad nami jego łaskawość [*chesed*], wierność [*’emet*] JHWH na wieki. Alleluja”. Doświadczenie miłosierdzia i wierności Boga nie jest już tylko ekskluzywnym doświadczeniem Żydów, chociaż o nim się mówi w psalmie, ale staje się ono doświadczeniem przykładowym dla wszystkich ludzi i narodów⁶⁴.

Podsumowując, naczelnym dogmatem izraelskiego *credo* jest wyznanie zawarte w 34,6-7. Ono określa przymioty JHWH. W wyzna-

⁶³ To połączenie miłosierdzia z wiernością jest widoczne u innych proroków, chociażby wspomnieć Mi 7,20: „Okaześ wierność [*’emet*] Jakubowi, Abrahamowi łaskawość [*chesed*], co poprzysiągłeś przodkom naszym od najdawniejszych czasów”. Tekst Jeremiasza o Nowym Przymierzu wywarł wielki wpływ na nauczanie innych proroków, a zwłaszcza Ezechiela, Deutero-Izajasza i Trito-Izajasza, którzy podkreślają wieczność tego przymierza dzięki nowemu sercu i duchowi, będzie to przymierze pokoju (por. Ez 11,19; 18,31; 16,60; 34,35; 37,26; Iz 55,3; 59,21; 61,8).

⁶⁴ Por. L. Alonso Schökel, C. Carniti, *I Salmi*, t. 2, s. 570-571.

niu tym termin *'emet* niejako wzmacnia wszystkie atrybuty Boga, podkreślając ich solidność, trwałość. Bóg jako wierny objawia się w swoim działaniu i to zwłaszcza w kontekście niewierności narodu wybranego: wydarzenia na pustyni po wyjściu z Egiptu, postępowanie narodu poprzedzające upadek Samarii i Jerozolimy. Na tym tle następuje swoista transformacja całego konceptu wierności Boga. Wierność Boga objawia się w bezwarunkowym przebaczeniu, które osiągnie swój szczyt w Nowym Przymierzu. W *Dei Verbum* czytamy: „Ekonomia zbawienia w Starym Testamencie na to była przede wszystkim nastawiona, by przygotować, proroczo zapowiedzieć (por. Łk 24,44; J 5,39; 1P 1,10) i różnymi obrazami topicznymi oznaczyć (por. 1 Kor 10,11) nadejście Chrystusa Odkupiciela wszystkich oraz Królestwa mesjańskiego” (nr 15) i dalej: „Bo choć Chrystus ustanowił Nowe Przymierze we krwi swojej (por. Łk 22,20; 1Kor 11,25), wszakże księgi Starego Testamentu, przyjęte w całości do nauki ewangelicznej, w Nowym Testamencie uzyskują i ujawniają swój pełny sens (por. Mt 5,17; Łk 24,27; Rz 16,25-26; 2 Kor 3,14-16) i nawzajem oświetlają i wyjaśniają Nowy Testament” (KO 16). W całej ekonomii zbawienia rzeczywistość wierności Boga ma swoje szczególne miejsce. Wierność Boga wobec swego ludu osiąga swoją pełnię nie w nikim innym jak właśnie w Jezusie Chrystusie. Nowy Testament już nie tylko podejmuje temat „potomka Dawida”, ale dokonuje też jego ostatecznego i definitywnego sprecyzowania: tym nasieniem jest Mesjasz Jezus (Ga 3,19), Syn Dawida, Syn Abrahama, który jest zarazem Synem Bożym (Mk 1,1; Łk 1,32; 3,23-28)⁶⁵. Zarówno Ps 89, jak i 132 są cytowane w Nowym Testamencie w kluczu chrystologicznym⁶⁶. W takim kontekście wyrocznia Natana staje się pomostem między konceptem wierności Boga wobec narodu wybranego w Starym i Nowym Testamencie. Idąc to sam Jezus ustanawia we krwi swojej Nowe Przymierze zapowiadane w Starym Testamencie (por. Łk 22,20; 1Kor 11,25). W ostatniej księdze Pisma Świętego, Apokalipsie św. Jana, w liście do Kościoła w Laodycei, sam Jezus w autoprezentacji mówi: „To mówi Amen, świadek, ten wierny

⁶⁵ Nie oznacza to, że zacytowanych wyżej psalmów nie można odnieść do postaci historycznych bliższych Dawidowi, np. Salomona czy Jojakina; por. M. Gołębiewski, *Idee mesjańskie*, s. 23.29.

⁶⁶ Ps 89: w. 21 w Dz 13,22; w. 28b w Ap 1,5; Ps 132 w Dz 2,29; 7,45-47. Oczywiście w NT znajduje się wiele obrazów zaczerpniętych z tych psalmów; zob. L. Alonso Schökel, C. Carniti, *I Salmi*, t. 2, s. 248-249, 718-719.

i prawdomówny, początek stworzenia Bożego” (Ap 3,14). Formuła wprowadzająca, niezwykle uroczysta: „To mówi” (*tade legei*), łączy się, na zasadzie zależności literackiej ze starotestamentalnym zwrotem *koh 'āmar*, „tak mówi” w odniesieniu do Boga, zwłaszcza u proroków. To, co za chwilę usłyszy zgromadzenie liturgiczne, które jest adresatem Apokalipsy, otrzymuje tę samą wagę, co słowa Boga. Tym, który mówi jest *Amen*. Jest to jedyny przypadek w całym Nowym Testamencie, w którym termin „amen” jest ukazany jako przymiot Chrystusa. To słowo pochodzi od tego samego rdzenia, co *'emet* i *'emunach*. Większość egzegetów widzi zależność tego tekstu od Iz 65,16-19⁶⁷: „Kto w kraju zechce być pobłogosławiony, będzie błogosławiony w Bogu – Amen [*'ēlohē 'amēn*; w LXX: *ton theon ton alēthinon*], kto w kraju zechce przysięgać, będzie przysięgał w Bogu – Amen [*'ēlohē 'amēn*; w LXX: *ton theon ton alēthinon*], ponieważ dawne udręki pójdą w zapomnienie i będą zakryte przed moimi oczami. Albowiem oto ja stwarzam nowe niebiosa i nową ziemię, nie będzie się wspominać dawniejszych dziejów, ani ma myśli one nie przyjdą, ponieważ będzie radość i wesele na zawsze z tego, co ja stworzę i uczynię z Jerozolimy wesele, a z jej ludu radość”. Tytuł *Amen* z punktu widzenia chrystologii jest bardzo znaczący, ponieważ Chrystusowi zostaje przypisany tytuł połączony tylko i wyłącznie z Bogiem. Chrystus pokazując się jako *Amen* skupia w sobie, uosabia, wierność Boga, On sam jest wiernością Boga. W Jezusie Chrystusie Bóg jest w zgodzie z samym sobą i to w perspektywie odnowienia wszystkiego. Jezus jako świadek wierny i prawdomówny objawia całkowicie Boga, On aktualizuje wierność Boga w historii, wierność Boga posuniętą aż do wydania własnego Syna. Jezus stanowi rekapitulację starotestamentowego tematu wierności Boga. W centrum tej wierności stoi Boże przebaczenie: Jezus – *Amen*, uwolnił ludzi od ich grzechów. Jest On objawieniem wierności Boga na drodze do nowego stworzenia, nowego nieba i nowej ziemi, nowego Jeruzalem (por. Ap 21).

ks. Dariusz KOTECKI

⁶⁷ Por. P. Prigent, *L'Apocalisse di S. Giovanni*, Roma 1985, s. 144; U. Vanni, *L'Apocalisse, ermeneutica, esegesi, teologia*, Bologna 1991, s. 142-143; D. A. Aune, *Revelation 1-5*, WBC 52a, Nashville 1997, s. 255; C. K. Beale, *The Book of Revelation*, The New International Greek Testament Commentary, Grand Rapids 1999, s. 299.