

Józef Błażej Łach

Prorocy w Starym Testamencie i ich rola w wychowaniu Izraela w świetle biblijnych opisów powołań

Resovia Sacra. Studia Teologiczno-Filozoficzne Diecezji Rzeszowskiej 12, 17-39

2005

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Ks. Józef Błażej Łach

PROROCY W STARYM TESTAMENCIE I ICH ROLA W WYCHOWYWANIU IZRAELA W ŚWIETLE BIBLIJNYCH OPISÓW POWOŁAŃ

Wprowadzenie

Wśród opisów powołań prorockich w ST najprostszą formą oznacza się wypowiedź znajdującą się w księdze Amosa 7,10-17. Stąd uważa się ją za najstarszą wypowiedź o powołaniu prorockim¹. Amos w sporze z Amasjaszem, kapłanem z Betel legitymuje się jedynie posłannictwem udzielonym w formie rozkazu przez Jahwe oświadczając, że On wziął go od trzody i skierował do niego słowo: „Idź, prorokuj do narodu mego, izraelskiego!” (w. 15). Podobnie Ozeasz otrzymuje nakaz zawarcia symbolicznego małżeństwa w słowach: „Idź, a weź za żonę kobietę, co uprawia nierząd i dzieci nierządu: kraj bowiem uprawiając nierząd – odwraca się od Jahwe” (1,2). Stanowi on też prostą formę powołania prorockiego. Dlatego możemy ją również zaliczyć do najstarszych opisów powołań obok wypowiedzi prorockiej Amosa. Porównując je, tę drugą należy uważać za późniejszą ze względu na symbolikę w niej zawartą.

Wśród opisów powołań, które wywarły decydujący wpływ na późniejsze opisy powołań prorockich i późniejsze formy literackie tego typu, należy wymienić powołanie Gedeona (Sdz 7,1-24), a przede wszystkim powołanie Mojżesza (Wj 3,1-12), a także wezwanie Abrahama (Rdz 12,1n), przynajmniej odnośnie niektórych elementów literackich i kerygmatycznych².

¹ T. Brzegowy, *Najstarsza wypowiedź o powołaniu prorockim (Am 7,10-17)*, w: *Scrutamini Scripturas. Księga Pamiątkowa z okazji złotego jubileuszu kapłaństwa ks. prof. St. Łacha*, red. S. Grzybek, Kraków 1980, s. 112-125.

² G. Von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, tłumaczenie B. Widła, Warszawa 1968, s. 462nn.

1. Stałe dokumenty (schematy) w biblijnych opisach powołań

W opisie powołania Gedeona (Sdz 6-7) występuje większość stałych elementów, które mają miejsce w przeważającej większości opisów tego typu ST.

Pierwszym z nich jest „wkroczenie” w sposób nieoczekiwany Boga litującego się nad Izraelitami uciskanymi przez Madianitów. Autor opisu najpierw ukazuje przyjście „anioła Jahwe” do Ofra (por. Sdz 6,11) i jego epifanię (w 25nn), a następnie samego Jahwe (w. 14.22) na jawie i podczas snu (25nn). To „wkroczenie” Jahwe w życie Gedeona jest połączone z pewnymi cudownymi znakami: ogniem spalającym ofiarę (w. 21) czy też mokrym i suchym runem (ww. 36-40). Drugi ważny element stanowią rozwinięte dialogi w których Jahwe zapewnia Gedeona o trwałej asystencji i obecności. Można ją wypowiedzieć słowami w. 16 tego opisu: „ponieważ Ja będę z tobą, pobijesz Madianitów” (Sdz 7,15b). Stanowi to trzeci element w tym opisie ukazujący jasno charakter jego misji zleconej przez Jahwe, która już wcześniej uwidacznia się w opisie w słowach: „Idź! Wybaw! Zniszcz! Zbuduj!” (por. Sdz 6,14.25nn). Trudność, która stanowi czwarty element w powołaniu Gedeona dotyczy tego, że jego ród w pokoleniu Manassesza jest najbiedniejszy, a on ostatni w domu swego ojca Joasza (por. w. 15). Zwykle po takiej odpowiedzi zjawia się powtórne zapewnienie o skuteczności opieki i pomocy zbawczej Boga – Jahwe. Stanowi to piąty element opisu (por. ww. 16.23).

Myśli kerygmatyczne w tym opisie łączą się z trzema wartościami, a mianowicie: Bożego wybrania czyli oddzielenia Gedeona od codziennych zajęć, Bożego uposażenia w postaci „ducha Jahwe” (Sdz 6,34) i takiego uformowania jego woli, aby z przekonaniem poświęcił się misji zbawczej³.

2. Powołanie Mojżesza

Opis wybrania Mojżesza, który zawiera się w Wj 2,23-4,31 i 6,2-7,13, łączy się zdaniem krytyków tekstu, w pierwszym opisie zasadniczo z tradycjami J(ahwistyczną) i E(lohistyczną), a w drugim z tradycją kapłańską P⁴. Opis zaś powołania zawiera się zasadniczo w Wj 3,1-12, który łączy się

³ E. Kutsch, *Gideona Bearbeitung und Aufbau Jud VI*, ThLZ, 81 (1956), s. 11-24.75-84, także A. Długosz, *Teologiczne treści opowiadania o Gedeonie*, w: *Scrutamini*, s. 158-172.

⁴ S. Łach, *Księga Wyjścia. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, w: *Pismo Święte Starego Testamentu*, red. S. Łach, t. I-2, Poznań 1964, s. 100-114.

głównie z tradycją E⁵. Bezpośrednią przyczyną powołania Mojżesza był ucisk społeczny i religijny Narodu Wybranego (zob. Wj 2,23nn; 5,22-23). W samym opisie powołania Mojżesza możemy wyróżnić wszystkie elementy, jakie istnieją przy opisie powołania Gedeona. W życie Mojżesza, który pasie owce u swego teścia Jetro, wkracza Bóg-Jahwe (Wj 3,1) i objawia się w postaci krzewu gorejącego (w. 2). To dziwne zjawisko zaciekawia Mojżesza i dlatego zbliża się do płonącego z krzewu (w. 3). Mojżesz podczas epifanijnego dialogu z Jahwe dowiaduje się o świętości Bożej i udręce ludu izraelskiego. Następnie otrzymuje misję: „Idź zatem teraz, oto wysyłam cię do faraona i wyprowadź lud mój Izraela z Egiptu” (w. 10). Podobnie jak w opisie powołania Gedeona, pojawia się czwarty element w postaci opisu trudności w podjęciu zleconej misji (w. 11), a w rozszerzonej wersji w Wj 4,10-12 czy 6,12 (P). W końcu Jahwe zapewnia Mojżesza, że będzie z nim (w. 12a). „Znakiem zaś dla ciebie, że jesteś powołany, będzie to, że po wyprowadzeniu ludu tego z Egiptu oddasz pokłon Bogu na tej górze” (w. 12b). W dalszych wersach tego opisu następuje jego rozszerzenie o nowe szczegóły, głównie na podstawie tradycji Kapłańskiej P⁶.

3. Powołanie Abrama / Abrahama

Po tym klasycznym opisie powołania Mojżesza, które stało się ideałem w późniejszych opisach powołań prorockich, należy zająć się powołaniem Abrama. Sam opis opiera się na tradycji J (Rdz 12,1nn).

Jahwe, objawiając się Abramowi w Haranie, żądał od niego opuszczenia trzech rzeczy, a mianowicie; ziemi, na której się urodził, plemienia, z którego pochodził i rodziny, w której się wychował (por. w. 1a). Ta ingerencja Jahwe w życie Abrama i nakaz pójścia do „ziemi, którą On mu wskaże” (w. 1b) stały się dla Narodu Wybranego wskazówką na dalsze życie (por. Lb 23,9; Hbr 11,8). Mimo, że polecenie Jahwe było ciężkie, z obietnicą wielkiej nagrody Bóg pragnął skłonić Abrama do wypełnienia go. Zawiera się ona w ww. 2-3 tej narracji w następujących słowach: „Uczynię cię ludem wielkim, będę błogosławił tobie i wywyższę imię twoje i staniesz się błogosławieństwem, będę bowiem błogosławił tym, którzy ciebie będą bło-

⁵ N. C. Habel, *The Form and Significance of the Call Narratives*, ZAW, 77 (1965), s. 303-304.

⁶ K. Gouderes, *Die prophetischen Bearbeitungsberichte Moses, Isaias, Jeremias und Ezechiel. Auslegung, Form – und Gattungsgeschichte. Zu einer Theologie und ihrer Bearbeitung*, Bonn 1971; tenże, *Zu einer Theologie der prophetischen Bearbeitung*, BuL, 12 (1971), s. 79-93.

gosławić, a będę przeklinał tych, którzy tobie będą złorzeczyć i będą błogosławione w tobie wszystkie ludy ziemi”. Za cenę tak wielkiej obietnicy Abram wypełnił misję zleconą mu przez Boga (w. 4a), stając się przez swe posłuszeństwo i zawierzenie Bogu ojcem wszystkich wierzących i idących za wezwaniem Boga⁷.

4. Powołanie z wizją inauguracyjną

Niektóre opisy łączą powołanie z wizją inauguracyjną. Do tych opisów należy najpierw zaliczyć powołanie proroka Izajasza (Iz 6,1-13). Dokonało się ono podczas wizji w świątyni. Świadczą o tym takie wyrażenia, jak *bet*, tj. dom (domyślnie: Boży czyli świątynia), *mizbeah*, tj. ołtarz czy hekal, tj. miejsce, sanktuarium. Znamy również rok powołania Izajasza na proroka, który autor opisu łączy z rokiem śmierci króla Ozjasza, tj. według jednych z rokiem 740, a według drugich z rokiem 738, a nawet późniejszym⁸.

Pomijając kwestie literackie należy stwierdzić tylko, że opis ma regularną rytmikę: 3+3, wersety 9b i 10: 2+2, a także dużą ilość paralelizmów, co wydaje się potwierdzać jego poetycki charakter⁹.

Całość opisu odpowiada w zasadzie schematowi w tego typu opisach, z tym, że wszystkie elementy opisu są zdominowane przez scenierię związaną z inauguracyjną wizją. Głównym elementem w tej wizji jest królewska godność Jahwe. Stąd pojawiają się takie obrazy, jak: „widziałem Boga – Jahwe siedzącego na tronie wysokim i wyniosłym” (w. 1b) czy „tren Jego szaty wypełniał świątynię” (w. 1c), a także dwór królewski postaci serafinów (w. 2), oddający cześć Królowi pieśnią: „Święty, Święty, Święty (=Qadoš) Bóg-Jahwe Zastępów! Ziemia cała pełna jest Jego chwały” (w. 3)

Tę wizję liturgii niebieskiej wzmacniają występujące w tym opowiadaniu elementy teofanijne znane z innych perykop biblijnych, jak: trzęsienie ziemi (por. np. Sdz 5,4; Ps 18,8; 68,8), dym i ogień (por. Wj 19,16.18).

Uświadomienie sobie przez proroka królewskiej godności Jahwe i Jego trzykrotnej Qadoš, tj. najwyższej transcendencji i wyłączności którą niezbyt adekwatnie oddają tłumaczenia przez: „święty”, rodzi u niego potrzebę oczyszczenia, gdyż sam „jest człowiekiem o wargach skalanych i przebywa

⁷ S. Łach, *Księga Rodzaju. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, w: *Pismo Święte Starego Testamentu*, red. S. Łach, t. 1-1, Poznań 1962, s. 328-331.

⁸ R. North, *Tabella comparativa chronologiam. Reges*, Roma 1971, s. 200.

⁹ C. H. Steck, *Bemerkungen zu Jes 6*, BZ, 16 (1972), s. 188-206.

wśród ludu o wargach nieczystych” (w. 5b). To wyznaczenie stanowi klasyczne połączenie odpowiedzialności indywidualnej ze zbiorową, co znajduje rezonans w oczyszczeniu proroka za pomocą ognistego węgielka z ołtarza świątynnego (ww. 6-7).

Po tej monumentalnej wizji, którą przeżył Izajasz¹⁰ jako uczestnik „rady Jahwe”¹¹ u Boga-Króla i trzykrotnie Świętego (=Najświętszego) (por. w. 3), otrzymuje polecenie znane z poprzednich opisów: „Idź!...” (w. 9)¹².

5. Powołanie Ezechiela

Do opisów powołań typu wizyjnego należy zaliczyć powołanie proroka Ezechiela (Ez 1,1-3,15), mimo sporu, jaki istnieje wokół zagadnienia stosunku wizji tronu Bożego (Ez 1,1n) do właściwego opisu powołania (2,1-3,15). Wielu współczesnych komentatorów występuje przeciwko łączeniu wizji tronu Jahwe (Ez 1) z opisem powołania (Ez 2-3). Niektórzy nawet widzą w tych trzech początkowych rozdziałach podwójne powołanie, a mianowicie jedno, zawarte w rozdziale pierwszym Księgi, które miało miejsce w Judei przed uprowadzeniem do Babilonii, a drugie w rozdziałach drugim i trzecim po uprowadzeniu do niewoli¹³.

Wydaje się, że opierając się na schemacie, który pojawia się zazwyczaj przy biblijnych opisach powołań Micheasza, syna Jimli (1 Krl 22,19-21) i Izajasza (6,1n), łączność wizji tronu z opisem powołania w księdze Eze-

¹⁰ Por. także powołanie i działalność Micheasza syna Jimli w 1 Krl 22,1nn. Na ten temat zob. E. Haller, *Charisma und Ekstasis. Die Erzählung von dem Propheten Micha ben Jimla, 1 Kon 22,1-28a*, München 1960.

¹¹ H. P. Mueller, *Die himmlische Ratsversammlung*, ZAW, 54 (1963), s. 254-267; E. C. Kingsbury, *The Prophets and the Council of Yahweh*, IBL, 83 (1964), s. 279-286.

¹² Zob. nadto J. P. Love, *The Call of Isaiah*, Interpr. 11 (1957), s. 282-296; E. Jenni, *Jesajas Bearbeitung in der neuen Forschung*, ThZ, 15 (1959), s. 321-339; B. M. Leiser, *The trishagian of Isaiah's Vision*, NTS 6 (1959/60), s. 261-263; F. Montagini, *La vocazione di Isaia*, BibOr, 6 (1964), s. 163-172; B. Knierim, *The Vocation of Isaiah*, VT, 18 (1968), s. 47-68; B. Renaud, *La vocation d'Isaïe, experience de la foi*, VSp, 11 (1968), s. 129-145; K. Gouders, *Zu einer Theologie*, s. 79-93; tenże, *Die Bearbeitung des Propheten Jesaja (Jes 6,1-13)*, BuL, 13 (1972), s. 89-116, 172-184; C. H. Steck, *Bemerkungen zu Jes 6*, BZ, 16 (1972), s. 188-206; O. Keel, *Jahwe – Visionen und Siegelkunst. Eine neue Deutung der Majestatschilderungen in Jes 6, Ez 1 und 10u. Sach 4*, Stuttgart 1977.

¹³ Zob. W. Zimmerli, *Ezechiell*, Neukirchen 1969, s. 13-83; H. M. Orlinsky, *Where did Ezechiel receive the Call to Prophecy?*, BASOR, 122 (1951), s. 34-35; P. Auvray, *Le vocation d' Ezechiel*, Be ViCH, 43 (1962), s. 18-26.

chiela jest z pewnością bardzo prawdopodobna. Różnice jakie istnieją pomiędzy Ez 1 a Ez 2-3, da się wyjaśnić ewentualnym redakcyjnym zestawieniem elementów występujących w wizji z tradycyjnymi wzorami powołań¹⁴.

Przychylając się do opinii o zwartości perykopy o powołaniu kapłana Ezechiela na proroka i jej redakcyjnej jednolitości, można w niej wyróżnić cztery części. Na początku znajduje się wstęp (Ez 1,1-3), który ma dwa wprowadzenia. Pierwsze zredagowane w 1 os. 1. poj. informuje o czasie i miejscu teofanii (w. 1), a drugie zredagowane w 3 os. 1. poj. posiada charakter sprawozdawczy i podaje bliższe szczegóły o osobie Ezechiela i czasie jego powołania (ww. 2-3). Według opinii wielu egzegetów, wprowadzenia te nie muszą mieć konieczności innych redaktorów.

Drugą część opisu stanowi perykopa o wizji zawierająca się w ww. 4-28. Opis ten posiada dwie charakterystyczne cechy, a mianowicie tradycyjny schematyzm polegający na tym, że redaktor w opisie teofanii Jahwe posługuje się zjawiskami natury, jakie spotkamy w innych tego rodzaju opisach, np. gwałtowny wiatr, burza, chmury, błyskawice, światło, grzmot jako głos Jahwe (zob. Wj 19,16-19; 24,15-18; Iz 6,1-4; Ps 18,8-14). Ponadto można zauważyć ten sam sposób opisu obrazu. Zaczyna zawsze od rzeczy drugorzędnych, a następnie przechodzi do rzeczy istotnych. Nigdy nie opisuje samego Boga-Jahwe. Oprócz tego przy przedstawianiu obrazu wizji rozpoczyna od dolnej części obrazu i stopniowo odkrywa to, co znajduje się na górze. Wielka drobiazgowość, to następna cecha opisu wizji u Ezechiela. Zdradza ona w wyraźny sposób niemożność wyrażenia słowami tej rzeczywistości, którą ogląda prorok.

W trzeciej części opisu (ww. 4-15) można wyróżnić najważniejsze elementy relacji biblijnych o powołaniach, choć i tutaj, jak przy opisie wizji, występują charakterystyczne motywy, jak „zjedzenie księgi” „spisanej z obu stron” (dokładnie: zwoju) i „wyciągnięcie ręki” (Ez 3,1-3, por. Jr 15,16).

Czwarta część opisu (ww. 4-15) stanowi zapowiedź misji proroka, która już pojawia się w trzeciej części w postaci wypowiedzi Bożej, wprowadzającej jej udzielenie (Ez 2,3-5), a także wezwania do odważnego występowania (Ez 2,6-7), co odpowiada znanemu „umocnieniu” osoby powołanej w klasycznych schematach oraz w/w czynności symbolicznej i konsekracyjnej „zjednoczenia zwoju” i „wyciągniętej ręki” jako znaku Bożego powołania i posłannictwa w imieniu Boga – Jahwe. Posłannictwo to będzie trudne ze względu na lud, który nosi tu nazwę: bet meri, tj. „dom buntowniczy”.

¹⁴ L. Stachowiak, *Prorocy – Słudzy słowa*, Katowice 1980, s. 133.

6. Powołanie Jeremiasza

Wśród wielkich proroków – pisarzy na uwagę zasługuje również powołanie Jeremiasza (Jr 1,4-10). Zawiera ono wszystkie elementy schematu, ale rozwija je w sposób samodzielny, dający możliwość wglądu na nietypowe powołanie, które miało miejsce przed urodzeniem, już w łonie matki (ww. 4-5a). Wtedy Bóg go konsekrował i ustanowił prorokiem narodów (w. 5bc). Zastrzeżenia wyrażone przez Jeremiasza (w. 6) przypominają słowa Mojżesza (Wj 4,10; 6,12), ale nawiązują do faktycznego usposobienia proroka (Jr 15,10; 20,7). Dalsze wersety opisu, zwłaszcza przekazanie posłannictwa charyzmatycznego, przypominają perykopę Iz 6,6n, z tym, że Bóg dokonał oczyszczenia proroka przy pomocy serafina, który węgielkiem z ołtarza Pańskiego dotknął ust proroka, tu zaś czyni to sam Jahwe, bezpośrednio „wyciągając swą rękę i dotykając ust jego” (w. 9ab). Wyjaśnia tę czynność następująco: „Oto słowa moje wkładam w twoje usta” (w. 9c, por. Pwt 18,15-22). Tak umocniony przez Jahwe prorok otrzymuje misję, która została sformułowana najpierw w sposób negatywny (w.10abcd): „Patrz: ustanawiam cię dzisiaj nad narodami i nad królestwami, aby wykorzeniać, burzyć, wytracać i rozwalać”, następnie (w. 10e) w formie pozytywnej: „aby budować i sądzić” (zob. Jr 1,18)¹⁵.

7. Powołanie Deutero-Izajasza

Mniej typowym opisem powołania prorockiego jest urywek Deutero-Izajasza 40,1-11. Odbiega od dotychczas przedstawionych opisów tym, że powołanie zostało skomponowane w formie dialogu pomiędzy Deutero-Izajaszem a Bogiem i dwoma trudnymi do określenia „głosami” z otoczenia Jahwe¹⁶. Niemniej jednak można stwierdzić wpływ klasycznego schematu na w/w opowiadanie¹⁷.

Ujawnia się to zasadniczo w ww. 3-5.6a, gdzie zwiastun „dobrej nowiny” spotyka się z Bogiem i otrzymuje nakaz misji: „Wołaj” (w. 6a), a także w zastrzeżeniu proroka do misji w ww. 6b-7. Występuje też umocnienie zniechęconego nicością i przemijalnością stworzeń proroka w postaci

¹⁵ H. Michaud, *La vocation du „prophete de Nations“*, w: *Hommage à W. Vischer*, Motpellier 1960, s. 157-164.

¹⁶ G. I. Botterweck, *Die Frohbotschaft von Kommen Jahwes (Jes 40,1-11)*, BuL, 15 (1974), s. 227-234; R. Lack, *La symbolique du Livre d' Isaie*, Rome 1973, s. 83-88.

¹⁷ L. Krinetzki, *Zur Stilistik von Jes 40,1-8*, BZ, 16 (1972), s. 54-69.

stwierdzenia, że „słowo Jahwe trwa na wieki!” (w. 8), które w dalszych wersach przechodzi w obraz Pasterza, którym jest Sam Jahwe-ostoja całej owczarni, nawet słabej i skaleczonej (ww. 9-11).

8. Powołanie Samuela

Do powołań o charakterze liturgicznym należy zaliczyć opowiadanie o powołaniu Samuela (1 Sm 3,1-21). Wprawdzie już w opisach powołań typu wizyjnego (Micheasza syna Jimli, Izajasza, Ezechiela, a także w relacjach o wyborze Abrahama i Mojżesza (powołania teofanijne) występują elementy, które możemy nazwać liturgicznymi¹⁸, to jednak wyraźne tło liturgiczne uwydatnia się w tym opisie.

Powołanie dokonuje się w świątyni (b^ehekal Jahwe), gdzie młody Samuel spał (w. 3), a także gdzie usługiwał pod okiem Helego, kapłana w Szilo (w. 1). Redaktor specjalnie gromadzi te wszystkie szczegóły, aby podkreślić związek powołania ze świątynią Pana. Wyjaśnia także, że tam, gdzie Samuel spał, znajdowała się Arka Przymierza, znak obecności Jahwe (ww. 3-4a). Powołanie ma charakter wizji. Wyraźnie na to zwraca uwagę redaktor, gdy na początku opisu zaznacza, że „w tym czasie rzadko objawił się Jahwe, a wizje nie były częste” (w. 1b, por. Sdz 6,8; 1 Sm 2,27). Jednak opis tej wizji stanowi opowiadanie połączone z codziennymi realiami z życia. Młody chłopiec słyszy wołanie: „Samuelu!” (w LXX to wołanie w w. 6 występuje podwójnie). Odpowiada typowym zwrotem biblijnym wyrażającym gotowość: „Oto jestem” (w. 4). Chcąc podkreślić dramaturgię tego wydarzenia, redaktor łączy to opowiadanie z Helim, do którego przychodzi Samuel, nieświadomy, od kogo pochodzi usłyszane przez niego wołanie (w. 5). Redaktor biblijny powtarza tę scenę dla powiększenia dramaturgii opowiadania aż trzy razy (zob. ww. 6.8), zaznaczając w w.7, że „Samuel nie znał jeszcze Jahwe, a słowo Jahwe nie było mu dotąd objawione”. Pouczony przez Helego, jak ma się zachować w przypadku, gdy powtórzy się wołanie (w. 9-10), otrzymuje od Jahwe „słowo o domu Helego” (ww. 11-14) i powołanie na proroka, które redaktor ujmuje w dwie charakterystyczne cechy: „Jahwe był z nim” i „nie pozwolił упаść żadnemu słowu Boga na ziemię” (w. 19)¹⁹.

¹⁸ E. I. Ehrlich, *Kultsymbolik im AT und im Judentum*, Stuttgart 1959, ad. Loc.

¹⁹ J. Łach, *Księgi Samuela. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz, Ekskursy*, w: *Pismo Święte Starego Testamentu*, red. S. Łach, t. IV-1, Poznań- Warszawa 1973, s. 125-129.

9. Powołanie Elizeusza na sługę Eliasza według 1 Krl 19,15-21

A. Najstarszy obraz tradycji zawierałby się w wierszach:

19b (...) i Eliasz spotkał Elizeusza, syna Szafata przy orce. Dwanaście par wołów miał przed sobą, sam zaś był przy dwunastej. Eliasz podszedł ku niemu i zarzucił swój płaszcz na niego.

20 (Elizeusz) wtedy zostawił woły, pobiegł za Eliaszem i poprosił: pozwól, że ucałuję mego ojca i moją matkę i pójdę za Tobą. Powiedział mu: - Idź! Wróć! Albowiem wiesz, co ci uczyniłem.

21 Odszedł od niego, wziął zaprzęg wołów, zabił je, na sprzęcie (dla) wołów ugotował mięso i dał ludziom, aby jedli. (Potem) wstał, poszedł za Eliaszem i służył mu.

B. Opracowanie z „Jahwe” – (Jahwebearbeitung) byłoby związane z wierszami

15 Jahwe rzekł do niego: – Idź, wróć się (obraną) przez siebie drogą na pustynię Damaszku. Przyjdiesz (tam) i namaścisz Chazaela na króla Aramu, a

16a Jehu, syna Nimszego, namaścisz na króla izraelskiego (...)

17 I stanie się, (że) kto uniknie miecza Chazaela, tego zabije Jehu.

18 Pozostawię w Izraelu siedem tysięcy tych wszystkich, którzy nie zginali kolan przed Baalem i których usta go nie całowały

C. Opracowanie „Męża Bożego”: (Gottesmannbearbeitung) dotyczyłoby następujących wierszy:

16b (...) Elizeusza zaś, syna Szafata z Abel Mechola, namaścisz na proroka po sobie.

19a Eliasz poszedł stamtąd (...)

10. Powołanie Elizeusza na proroka w świetle 2 Krl 2,1-25

A. Najstarszy tradycji zawierałby się w ww.:

Eliasz i Elizeusz szli z Gilgal (w. 1b).

7 Pięćdziesięciu mężów ze synów prorockich poszło (za nimi) i stanęli naprzeciw, z daleka. Oni zaś obydwaj zatrzymali się nad Jordanem.

8 Eliasz wziął swój płaszcz, zwinął go i uderzył wodę. Rozstąpiła się na tę i na tamtą stronę, a oni obaj przeszli po suchym (dnie).

- 9 Gdy przeszli Eliasz rzekł do Elizeusza: – Proś! Co mam ci uczynić, zanim będę wzięty od ciebie? Elizeusz poprosił: – Niech mam podwójną część twojego Ducha.
- 10 (Eliasz) odrzekł: O trudną rzecz prosisz. Jeśli mnie zobaczysz (w chwili) gdy będę wzięty od ciebie, stanie się zadość twojej (prośbie). Jeśli zaś nie, nie stanie się.
- 11 I stało się, że w czasie ich marszu, gdy szli i rozmawiali, oto ognisty rydwan oraz ogniste konie rozdziłili ich obydwóch. I nie ujrzał go więcej. Chwytał swe szaty i rozdarł je na dwie części.
- 13 (Potem) podniósł płaszcz Eliasza, który zsunął się z niego, wrócił się i stanął nad brzegiem Jordanu.
- 14 Elizeusz wziął teraz płaszcz Eliasza, który zsunął się z niego uderzył w wodę i rzekł: Gdzie jest (...) Bóg Eliasza. Także on uderzył w wodę i rozstała się na tę i na tamtą stronę i Elizeusz przeszedł.
- 15 Synowie proroków (...) ujrzeli go z naprzeciwka i rzekli: - Duch Eliasza spoczął na Elizeuszu. Wyszli naprzeciw niego, pokłonili się głęboko ku ziemi (...). A przebywał on w Jerychu (...).
- 19 Mężowie miasta powiedzieli Elizeuszowi: – Oto położenie miasta jest dobre jak pan mój widzi, ale woda jest niedobra i ziemia nieurodzajna.
- 20 Odrzekł: – Przynieście mi nową misę i wsypcie do niej soli. Przynieśli mu.
- 21 Poszedł do źródła wody, wsypał tam sól i rzekł – (...) Uzdrawiam tę wodę. Nie wyjdą stąd więcej śmierć i nieurodzaj.
- 22 I uzdrowiona została woda aż do dnia dzisiejszego...
- 23 Stamtąd udał się do Betel. Kiedy szedł drogą, mali chłopcy wybiegli z miasta, wyśmiewali się z niego i mówili mu: Wstąp łysy.
- 24 Obejrzał się za siebie, spojrzął na nich i złorzeczył im (...) (Wówczas) dwa niedźwiedzie wypadły z lasu i rozszarpały spośród nich czterdzieści dwoje dzieci.

B. Opracowanie z „Jahwe” dotyczyłoby następujących wierszy:

- 2 Eliasz rzekł do Elizeusza: – Zostań – proszę - tutaj, gdyż Jahwe posyła mnie aż do Betel. Elizeusz odpowiedział: – Na żyjącego Jahwe, na życie twojej duszy: nie opuszczę cię. I zeszli do Betel.
- 3 Synowie proroków, którzy byli w Belet wyszli do Elizeusza i powiedzieli mu: – Czy wiesz, że Jahwe zabiera dziś twojego pana (w górę) ponad twoją głowę? Odrzekł: – Ja też wiem. Zachowujcie milczenie.
- 4 Eliasz zaś rzekł do niego: – Elizeuszu, zostań – proszę – tutaj, gdyż Jahwe posyła mnie do Jerycha. Odpowiedział: – Na żyjącego Jahwe, na życie twojej duszy: nie opuszczę cię. I poszli do Jerycha.

- 5 Synowie proroków, którzy byli w Jerychu, przystąpili do Elizeusza i powiedzieli mu: – Czy wiesz, że Jahwe zabiera dziś twojego pana (w górę) ponad twoją głowę? Odrzekł: – Ja też wiem. Zachowajcie milczenie.
- 6 Eliasz prosił go: Zostań – proszę – tutaj, gdyż Jahwe posyła mnie aż nad Jordan. Elizeusz odpowiedział: – na żyjącego Jahwe, na życie twojej duszy: nie opuszczę cię. I poszli obydwaj. (...) Jahwe (...) którzy byli w Jerychu (...)
- 25 Stamtąd poszedł na górę Karmel.

C. Opracowanie „Męża Bożego”; zawiera się w wierszach:

- 1 Gdy Jahwe miał zabrać Eliasza w wicherze do nieba (...) Eliasz wstąpił do nieba w wicherze.
- 12 Elizeusz widząc (to) krzyknął: – Mój ojcze, mój ojcze, rydwanie Izraela i jego rycerzu (...) Tak mówi Jahwe (...).
- 21b (...) w imię Jahwe (...)
- 24d (...) powrócił później do Samarii (w. 25)

D. Uzupełnienia dotyczy wierszy:

- 16 I powiedzieli mu synowie proroków: – Oto wśród twoich sług jest pięćdziesięciu dzielnych mężów. Pozwól, że pójdą i będą szukać twojego pana, może (przypadkiem) duch Jahwe uniósł go i zostawił na jednej z gór lub w jednej z dolin.
- Odpowiedział: – nie posyłajcie.
- 17 Nalegali (jednak) na niego, aż do uprzykrzenia. Wtedy rzekł; Poślijcie więc pięćdziesięciu mężów. Szukali trzy dni i nie znaleźli go.
- 18 Wrócili zatem do niego (...) i powiedzieli im: Czy nie mówiłem wam: Nie chodźcie?

Wydaje się, że w przedstawionym podziale literackim H. Ch. Schmitta²⁰ należy poczynić pewne korekty. Otóż niezbyt szczęśliwie z literackiego punktu widzenia jest łączenie z opracowaniem „Męża Bożego” następującej frazy:

„Gdy Jahwe miał zabrać Eliasza” (w. 1a), ze względu na występujące tu słowo „Jahwe” oraz

„Tak mówi Jahwe...” (w. 21b) czy „w imię Jahwe” (w. 24d), z tego samego względu.

²⁰ H. Ch. Schmitt, *Elisa. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur vorklassischen nordisraelischen Prophetie*, Gutersloh 1972, s. 252.

Łącząc więc te frazy z wyróżnionym opracowaniem „z Jahwe”, a nie z opracowaniem „Męża Bożego”, jak to uczynił H. Ch. Schmitt uzyskujemy bardziej wiarygodny (z literackiego punktu widzenia) obraz kształtowania się tradycji o Elizeuszu, która była ściśle związana z postacią proroka z Tiszbe – Eliasza.

11. Związki literackie opisu 2 Krl 2,1-25 z 2 Krl 1,1-18 i 3,1-3

Zbiór tradycji zawarty w opisie 2 Krl 2,1-25 został umieszczony w kontekście dziejów królów Ochozjasza (por. 2 Krl 1,1-18) i Jorama (por. 2 Krl 3,1-3). Dzieje króla Ochozjasza kończą się zwyczajną formułą deuteronomistyczną znaną z innych opisów. Zakończenie dziejów jednego króla łączy autor z dziejami drugiego poprzez wskazania następcy. Podobnie według opinii K. D. Fricke deuteronomistyczny pisarz, który włożył do swego dzieła o królach tradycje o Eliaszu i Elizeuszu próbuje usilnie połączyć opowiadania o Eliaszu z opowiadaniem o Elizeuszu nawet kosztem przzerwania ciągłości dziejów Jorama (zob. 3,1-3). Wprawdzie nie można w opisie dziejów Eliasza czy Elizeusza znaleźć ani danych chronologicznych ani formuły wprowadzającej czy kończącej (jak to uwidacznia się przy opisach dziejów królów Judy i Izraela), ale w tym opisie w szczególny sposób ujawnia się chęć przedstawienia dziejów Elizeusza jako wyraźnego następcy Eliasza posiadającego w podwójnym wymiarze „jego ducha” (2 Krl 2,9.15). K. D. Fricke chcąc uzasadnić swoją opinię, tak tłumaczy brak danych chronologicznych, formuły wstępnej i końcowej jak przy opisach królów. Otóż jego zdaniem można przypuszczać, że „wzięcie” Eliasza dokonało się poza konkretną historią Izraela i stąd to wydarzenie nie zostało oznaczone za pomocą żadnych danych historycznych. Podobnie ma się rzecz z przekazaniem przez Eliasza ducha Elizeuszowi. Nie może ono być wydarzeniem ściśle historycznym²¹.

Wydaje się, że przedstawione przez H. Ch. Schmitta opinie na temat kształtowania się tekstu, historii jego redakcji i tradycji z uwzględnieniem w/w korekty mogą być wiarygodne. Pozostaną jednak tylko hipotezą. Jeśli chodzi o opinie K. D. Fricke, to wydają się być również właściwe i zgodne z innymi opisami biblijnymi, zwłaszcza z Chrystofaniami.

Najważniejszą dla nas sprawą jest opinia redaktora tego opisu. Zaakcentował on wszystkie tradycje i przedstawił zwarte opowiadania, którego układ treści jest bardzo jasny. W ww. 1-8 przedstawia wielkie przywiązania Elizeusza do swego mistrza – Eliasza. Z kolei w ww. 9-18 ukazuje w formie opo-

²¹ K. D. Fricke, *Das zweite Buch von den Königen*, Stuttgart 1972, ad. Loc., J. Fichtner, *Das erste Buch von den Königen*, Stuttgart 1972.

wiadania biblijnego „wzięcie” Eliasza do nieba i obdarzenie duchem proroczym Elizeusza. Dalej w ww. 19-22 na potwierdzenie tego, że „duch Eliasza” przeszedł na Elizeusza dodaje opowiadanie biblijne o cudzie dobroczynnym i symptomatycznie do tego opisu daje drugie opowiadanie, które przedstawia cud o charakterze karzącym (ww. 23-25). Całość opowiadania ma na celu przedstawienie początku drogi profetycznej Elizeusza jako następcy Eliasza.

12. Tekst opowiadania o powołaniu Elizeusza na sługę Eliasza w świetle 1 Krl 19,15-18

Niewątpliwie redaktor 1 Krl łączy cykl opowiadań o Eliaszu (19,1-15) w miejscu kulminacyjnym, jakim jest w tym rozdziale teofania na górze Horeb (Synaj, 19,9-14). Owo objawienie się Boga Eliaszowi zostało ujęte w formę dialogu między Bogiem a prorokiem. Bóg pyta się Eliasza: „Co ty tu robisz Eliaszu?” (9b). Na to pytanie Eliasz odpowiada w formie dłuższego wywodu, który świadczy o jego wielkiej żarliwości w walce o cześć dla Jahwe, „Boga Zastępów” (por. w. 10a, także 1 Krl 18,40). Słowo żarliwość (ganno) wiąże się z określeniem Jahwe z Synaju jako <El ganna> (tj. Boga zazdrosnego), które to wyrażenie w księgach Wj i Pwt łączyło się z wyraźnym zakazem oddawania czci innym bogom (Wj 20,5; 13,14; Pwt 4,24; 5,9; 6,15; por. Joz 24,19; Nah 1,2).

Drugie zaś określenie Jahwe jako Śebaot tj. Zastępów (zob. 1 Krl 18,15) ma na celu podkreślenie dostojności i wielkości Boga. Odpowiedź Eliasza została ujęta przez redaktora w dobrze wypracowaną formę literacką z paralelizmami i regularnymi akcentami (4+4, 3+3, 4+4), która stanowi jeden z członów układu chiastycznego całego opisu teofanii.

Pierwszym motywem żarliwości Eliasza było według wypowiedzi redaktora pierwszego dystychu to, że Izrael porzucił przymierze zawarte z Jahwe. Przez oddawanie czci Baalowi naruszył pierwsze wymagania Prawa Przymierza (Wj 20,3), które zostało objawione Izraelowi przez Boga na Horebie - Synaju. W tym pierwszym dystychu w formie paralelizmu antytetycznego ukazana została wielka żarliwość proroka i jego wierność Prawu Przymierza. W drugiej frazie motywem żarliwości Eliasza było to, że Izrael zburzył ołtarze poświęcone Jahwe. Tego rodzaju ubolewanie Eliasza o zniszczeniu ołtarzy Jahwe poza Jerozolimą świadczy o starożytności tego opowiadania, które powstało zapewne przed prawem o jedności kultu (Pwt 12). Trzecim motywem żarliwości Eliasza była eksterminacja proroków Jahwe. Była ono zapewne dziełem Jazabel (por. 18,4-13). W ostatnim zdaniu stwierdza Eliasz, że

tylko on został z proroków Jahwe (zob. 18,22) i jeszcze nastają na jego życie (por. w. 10b). Ta formuła końcowa stanowi nie tylko przedstawienie faktów, ale ma charakter błagania i prośby o ratunek i pomoc. Motywem tego błagania był przeświadczenie, że Jahwe nie chce śmierci swoich proroków.

Na smutne wyznanie proroka, Jahwe wzywa go do czynnej postawy mówiąc do niego: „Wyjdź, stań na górze przed Jahwe” (w. 11a). Gdy Eliazs to usłyszał (zob. w. 13a), stanął u wejścia grotty i zgodnie z przekonaniem, że człowiek nie może oglądać „twarzą w twarz” Boga i pozostał przy życiu (por. Wj 19,21; 33,20; Kpł 16,2; Lb 4,20), zasłonił się płaszczem. Objawieniu się Jahwe towarzyszyły zewnętrzne zjawiska, które redaktor ujął w formę triady: huragan, trzęsienie ziemi, ogień. Występują one przy opisach teofanii Boga (Wj 19,16-20; 1 Krl 18,38), zwłaszcza na Synaju.

W opisie tej teofanii autor wprowadza zjawiska znane z poprzednich opisów, które mogą być późniejszymi dodatkami (np. „wicher” posiada rodzajnik męski), wprowadzonymi oczywiście przez ostateczną redakcję, która wykazuje niezwykłą zawartość stylistyczną i ideową. Dwa z tych zjawisk wystąpiły w pierwszym akcie tego opowiadania, podczas objawienia się Boga na Karmelu (1 Krl 18,20-40), mianowicie ogień (es) i wiatr (ruah). Na Horebie huragan, podobnie jak grzmoty i trzęsienie ziemi oraz ogień (= błyskawice) są zjawiskami, które poprzedzają nadejście Jahwe w postaci delikatnego poszumu wiatru (por. w. 12). Delikatny szum wiatru, zdaniem niektórych egzegetów symbolizuje duchowość Boga i Jego duchowy sposób kontaktowania się z ludźmi, a także być może redaktor podkreśla, że Bóg objawiając się Eliazsowi w tej postaci chciał dać mu do zrozumienia, że metody gwałtu, przemocy i siły nie są zgodne z pedagogią Bożą. Jednak tego rodzaju interpretacji wydają się przeczyć dalsze wydarzenia z życia Eliasza, które nacechowane są zdecydowaniem i niezwykłą żarliwością w obronie wiary w Jahwe, graniczącą niemal z brutalnością (por. 2 Krl 1,9-14). Otóż trzeba stwierdzić za L. Bronner²², że cały cykl o Eliażu zawiera w sobie jako zasadniczy cel walkę z baalizmem.

W tekstach ugaryckich Baal ustawicznie występuje jako bóg ognia. To oznacza jego imię, które znalazło miejsce w jego późniejszych opowiadaniach: Baal – Zebub, które należy wiązać z ugaryckim: *db b* tj. płomień, a które często występuje w paralelizmie do *išt* tj. ogień. Tak więc Baal, który był powszechnie uważany za boga ognia, został pokonany na Karmelu. Nie zdołał zapalić ofiary, tylko sam Jahwe zesłał ogień (1 Krl 18,38). Podobnie ujawnił swoją moc Jahwe w czasach Ochozjasza (zob. 2 Krl 1,1-17).

²² L. Bronner, *The Stories of Elijah and Elisha as Polemics Against Baal Worship*, Leiden 1968.

Także i tutaj w czasie teofanii na Horebie Jahwe dał się poznać Eliaszowi jako ten, który przewyższa Baala jako Pan ognia, błyskawic i huraganu.

Końcowe ww. 13b-14 stanowią jakby refren całego opisu. Są powtórzeniem ww. 9b i 10 i dobrze wprowadzają w następne opowiadanie.

Dotyczy ono udania się do Damaszku i namaszczenia Chazaela na króla Aramu. W rzeczywistości Elizeusz, a nie Eliasz przepowiedział Chazaelowi (= Bóg widzi), wysokiemu urzędnikowi dworu damasceńskiego tron w Damaszku (por. 2 Krl 9,1-10). Czy go namaścił, czy tylko raczej przepowiedział? Raczej to drugie wydaje się bardziej prawdopodobne. Starotestamentowy redaktor wierzył, że to, co stało się w Damaszku, było wyraźnie związane z działaniem Jahwe i wyznaczeniem go na króla, co określa przy pomocy znanego w Izraelu wyrażenia, zawierającego w sobie wybranie przez Jahwe, a mianowicie, że został namaszczony.

Drugie polecenie Jahwe skierowane do Eliasza odnosiło się do namaszczenia Jehu. Został on królem w Izraelu, kiedy wystąpił przeciwko Joramowi, stając się drugim następcą po Achabie. Podobnie jak przy namaszczeniu Chazaela nie był Eliasz lecz Elizeusz, tak przy powołaniu Jehu na króla zostało to dokonane przez ucznia Elizeusza (zob. 2 Krl 9).

Trzecie polecenie Jahwe namaszczenia Elizeusza na proroka również nasuwa trudności merytoryczne, które można tylko rozwiązać traktując te wersety jako ogólne wskazanie związku Chazaela, Jehu i Elizeusza z działalnością Eliasza. Namaszczenie Elizeusza należy raczej łączyć z ideą kontynuowania misji proroczej lub udzielenia ducha Eliasza (zob. Iz 61,1), a nie jako obrzęd, który stosowano przy powołaniu nowego króla (por. 1 Krl 1,34.39.45) oraz przy ustanawianiu o powołaniu kapłanów (por. Wj 28,41; 29,1.36). Potwierdzają to dalsze wiersze 1 Krl 19 o powołaniu Elizeusza na sługę Eliasza (19-21), a także 2 Krl 2,1n, które poza symbolicznym przekazaniem płaszcza nie wspominają o żadnym obrzędzie namaszczenia.

Owi trzech mężczyźni staną się rzecznikami Bożej sprawy przeciwko rozpowszechnieniu kultowi bałwochwalcemu. Wyraźnie o tym świadczą teksty: 2 Krl 10,32n; 13,7 (Chazael), 2 Krl 9,16-10,27 (Jehu). W. 17 przypomina w swym sformułowaniu inną formułę złorzeczącą, którą spotykamy zwłaszcza u proroków: „Kto umknie przed krzykiem grozy, wpadnie w dół, a kto wydobędzie się z dołu, w sidła się omota” (zob. Iz 24,18); inne przykłady: Jr 48,44; Am 5,19; także 1 Krl 14,11. Działalność Jehu opisana w 2 Krl 9,16nn, zwłaszcza odnośnie krwawej rozprawy ze zwolennikami Baala została przypisana również prorokowi Elizeuszowi (w. 17), podobnie jak krwawa rozprawa Eliasza z prorokami Baala na Karmelu (18,40). W. 18 mówiący o pozostawieniu przez Boga siedmiu tysięcy tych, którzy

nie zginali kolan przed Baalem i których usta go nie całowały, stanowią jakby wczesny wzór do starotestamentowej koncepcji teologicznej o „Reszcie Izraela” (por. Iz 10,20-21, Ez 14,22-23). Liczbę „siedem tysięcy” należy traktować jako wartość symboliczną oznaczającą jakąś całość (7 x 1000), w tym wypadku tych wszystkich, którzy pozostali wierni Jahwe. Tak więc redaktor, przy pomocy dostępnych mu tradycji, przekazał piękne i zwarte ideowo opowiadanie, które miało na celu umocnić wiarę w Jedyne i prawdziwego Boga Jahwe.

13. Powołanie Elizeusza na sługę Eliasza (1 Krl 19,19-21)

Określenie miejsca rozpoczynającego opowiadanie o powołaniu Elizeusza: „poszedł stamtąd” stanowi potwierdzenie opinii, że ten opis został przyjęty z innego źródła niż to, które zawiera się w wersetach poprzedzających w. 19. Z tego bliżej nieznanego opowiadania dowiadujemy się tylko, że tym miejscem najprawdopodobniej było Abel Mechola (por. w. 19). Położenie tej miejscowości nie jest pewne. Należy jej prawdopodobnie szukać we wschodniej części Jordanii. Najwięcej jednak komentatorów łączy tę miejscowość z terytorium na zachód od rzeki Jordan, z dzisiejszym tell abu Sifri na południe od Betszean.

Wzmianka o dwunastu parach wołów, którymi Eliasza orał, świadczy o wielkości jego gospodarstwa i ziemi. Przez symboliczny czyn, jakim było narzucenie płaszcza, Eliasza brał Elizeusza, jego osobę i jego pracę na służbę Jahwe. W ST mamy inne opisy tego symbolicznego czynu. Przez rozesłanie swoich szat poddani króla Jorema uznali w Jehu nowego króla (zob. 2 Krl 9,13). Podobnie czynili ludzie przy wejściu Jezusa do Jerozolimy (Mt 21,8). Jonatan na znak zawartego przymierza zdjął swój płaszcz i jego wyposażenie, przekazał je Dawidowi (1 Sm 18,4). Według księgi Rt (3,9) i Ez (16,8) rozciągnięcie płaszcza nad kobietą było obowiązkiem powinowatego i oznaczało wzięcie jej za żonę. Płaszcz, zwłaszcza proroka służył jako znak jego obecności i symbolizował jego misję (por. 1 Sm 28,14; 2 Krl 1,8; Zach 13,4). Elizeusz zrozumiał gest Eliasza. Zostawił woły i pobiegł za nim. Ten element uwidocznił się również w opisach powołań apostołów Chrystusa (zob. Mt 4,20-22). Elizeusz pragnie jeszcze przed swoją misją, do jakiej został powołany, pożegnać się z rodzicami. Odpowiedź Eliasza jest trudna do interpretacji, ponieważ występujące w niej słowo šûb (w. 20) może oznaczać w tym kontekście „wróć z powrotem” albo „idź tam, a potem wróć z powrotem”. Jednak układ słów, a zwłaszcza fraza w. 20: „wiesz, co ci

uczynilem” wydaje się przemawiać wbrew podobnej scenie u Mt 8,22 i Łk 9,62 za drugim znaczeniem tego czasownika, że Eliasz pozwolił Elizeuszowi pożegnać się z ojcem i matką. BT niezbyt jasno interpretuje tłumacząc; „idź i wracaj, bo po co to ci uczynilem?”. Odpowiedź Eliasza nie zawiera w sobie wyrzutu proroka, że Eliasz przekłada sprawy codzienne nad urząd proroka (13a), ani też nie ma w niej nakazu powrotu do rodziców (13b), a także nie jest jakimś wyjaśnieniem, które go powstrzymuje, lecz stanowi wypełnienie życzenia Elizeusza.

Przez zniszczenie narzędzi rolniczych Elizeusz wyraził, że już nie chce więcej wracać do dotychczas wykonywanego zawodu (2 Sm 24,22n). Na zniszczonym sprzęcie po zabicu wołów, złożył ofiarę oddając się całkowicie na służę Bogu, stał się uległy swemu mistrzowi.

14. Elizeusz sukcesorem Eliasza

W 2 Krl redaktor umieszcza na wstępie opisu powołanie Eliasza na proroka Jahwe – pierwszego po Eliaszu, opowiadanie o jego zniknięciu (2,1-13a) ukazując najpierw symptomy przywiązania Elizeusza do swego mistrza (2,1-8), a następnie prośbę Elizeusza o „podwójną część jego ducha” (2,9-10), aby w końcu przedstawić jego śmierć jako tajemnicze odejście (11-13a). Drugą część swego opisu łączy redaktor z opowiadaniem o poszukiwaniach Eliasza przez uczniów prorockich (ww. 16-18), aby przedstawić dalsze cuda jak uzdatnianie wody (ww. 19-22) i karę, jaka spotykała chłopców naśmiewających się z proroka (ww. 23-25).

15. Tajemnicze zniknięcie Eliasza w świetle 2 Krl 2,1-13a

Pierwszym objawem przywiązania Elizeusza do Eliasza było „pójście za nim”. Trzy razy Eliasz (ww. 2.4.6) usiłuje odwrócić Elizeusza od tego zamiaru i trzy razy Elizeusz oświadcza mu, że go nie opuści. Dwa razy, a mianowicie w Betel i w Jerycho przystępują do Elizeusza uczniowie z tym samym pytaniem i otrzymują tę samą odpowiedź (por. ww. 3.5). Samo zaś opowiadanie zaczyna się dwa razy, a mianowicie w w.1 stwierdzeniem, że „Eliasz i Elizeusz szli do Gilgal”, a drugi raz w w. 6 zwrotem: „i szli dalej razem”. Podobnie jak tutaj tego samego wyrażenia na określenie „szli” do nieco odmiennej sytuacji używa autor opisujący drogę Abrahama ze swoim synem Izaakiem, którzy „szli” na składanie ofiary (por. Rdz 22,8).

W w. 8 znajduje się opis ostatniego cudu dokonanego przez Eliasza. Dotyczył on rozdzielenia wód Jordanu, sam opis przypomina zaś przejście Izraelitów przez Morze Czerwone. Mojżesz wtedy wyciągnął swą laskę, a wody rozstały się na dwie części (zob. Wj 14,21nn). Podobny opis pojawia się w związku z przejściem przez Jordan za czasów Jozuego (Joz 3,1nn; 4,1nn). Eliasz posłużył się płaszczem, który zwinął i uderzył nim w wodę tak, że rozstała się na dwie strony (por. w. 8). Użyty płaszcz jest tutaj znakiem mocy Eliasza. Stąd Elizeusz, który chciał być następcą Eliasza i „mieć podwójną cześć jego ducha”, posługuje się przy swoim pierwszym cudzie płaszczem Eliasza, który spadł mu z ramion w czasie jego zniknięcia i „wzięcia do nieba” (w. 14nn). Autor plastycznie ukazuje tę chęć Elizeusza do pełnienia urzędu prorockiego i kontynuowania misji Eliasza. Gdy inni uczniowie prorocy wiedzą, że Eliasz ma być wzięty do nieba i nie idą za nim, to Elizeusz chce towarzyszyć prorokowi w jego wędrówce z Gilgal do Betel oraz z Jerycha w stronę Jordanu. Pragnął bowiem przez usilne trwanie przy Eliaszu i ponoszenie trudów podróży zdobyć nagrodę proroka i zostać jego „pierworodnym synem” spośród wszystkich „uczniów prorockich” (Pwt 21,17). Dzięki swej wytrwałości był świadkiem ostatniego cudu Eliasza (w. 8) i oglądał wzięcie proroka do nieba (w. 11n).

Eliasz po sprawdzeniu wytrwałości Elizeusza zwrócił się do niego z pytaniem: „Co mam ci uczynić zanim zostanę wzięty do nieba?” (w. 9a). Opis przypomina opowiadanie z 1 Krl 3,5n o zdarzeniu, które miało miejsce w Gibeonie, gdzie Salomon prosił Boga o mądrość na początku swych rządów. Podobnie Elizeusz jako bardziej związany z Eliaszem niż inni uczniowie prorocy (por. 19,19-21) prosi o „podwójną część” (hebr. piś (e) najim) jego ducha. Uważał bowiem siebie za głównego następcę i spadkobiercę jego ducha oraz najstarszego (pierworodnego) duchowego syna, co według prawa izraelskiego dawało mu podstawę do podwójnej części dziedzictwa (por. Pwt 21,17). Eliasz w w. 10 zwraca uwagę, że prośba Elizeusza jest trudna do spełnienia przez niego, ponieważ duch proroczy zależy od woli Boga. Bóg sam nim dysponuje i rozdziela według swego upodobania. Jednak obiecuje Elizeuszowi, że da mu znak, po którym rozpozna, czy Bóg spełni jego prośbę i gorące pragnienie.

Tajemnicze zniknięcie Eliasza należy do biblijnych opowiadań, które podkreślają specjalną interwencję Bożą przy odejściu człowieka z tej ziemi. Ogień i wichur są tutaj zjawiskami przyrody, o których często wspominają teofanijne opisy biblijne (por. Wj 3,2; 19,18; Ps 50,3 itd.). Na określenie tajemniczego zniknięcia Eliasza autor używa wyrażenia *lāqah*, które podobnie jak w opisie o zabraniu Henocha oznacza najprawdopodobniej przedwczesną

śmierć (por. Rdz 5,23). Ten cudowny, przynajmniej co do sposobu przedstawienia, fakt zniknięcia Eliasza odbił się mocno w tradycji judaistycznej i chrześcijańskiej łącząc się głównie z wiarą, że Eliaz pojawi się powtórnie na ziemi przed przyjściem Mesjasza (por. Mal 3,23; Mt 17,10-13; Lk 1,17). Zawołanie Elizeusza: „Mój ojczy, mój ojczy, rydwanie Izraela i jego rycerzu” (w. 12a), które zdaniem K. Galling²³ jest dużo starsze od w. 11 mówiącego o zabranii Eliasza na „ognistym rydwanie” zaprzężonym w „ogniste konie”, mogło prawdopodobnie wpłynąć na tradycję w nim zawartą. Samo zawołanie podkreślało, że Eliaz w walce o czystość religii jahwistycznej znaczył tyle co cała potęga militarna Izraela (1 Mch 2,58; Syr 48,1-11).

Elizeusz rozdarł szaty na znak żałoby, a następnie podniósłszy płaszcz Eliasza, przyszedł na brzeg Jordanu, aby się przekonać, czy rzeczywiście Bóg wybrał go na swego sługę, obdarzając go duchem proroczym i mocą Eliasza.

Tradycja owo zniknięcie Eliasza umiejscawia na małym wzniesieniu położonym w Wadi Harrar naprzeciw Jerycha ok. 2 km od wschodniego brzegu Jordanu.

16. Elizeusz prorokiem w miejsce Eliasza: 2 Krl 2,13b-25

Ponieważ Eliaz podczas jego „wzięcia w niebo” dał znak Elizeuszowi, dlatego ten powinien sprawdzić, czy rzeczywiście spoczął na nim duch Eliasza. Bierze więc płaszcz Eliasza i uderza nim w wody Jordanu, jednak za pierwszym razem „nie rozdzieliły się”. Tekst hebrajski (TH) nie ma tej frazy w ww. 14. Zapewne istniała ona w tekście oryginalny, ale na skutek przeoczenia kopisty – homojteleuton nie została umieszczona w ww. 14. Przemawia za tym zawołanie Elizeusza po pierwszym uderzeniu w wodę: „Gdzie jest Jahwe, Bóg Eliasza”, które należy raczej uważać za skutek niepowodzenia w pierwszym cudzie, a nie stwierdzenie faktu odejścia Eliasza i wyznanie niezachwianej wiary, że jest to ten sam Bóg, który obdarzył Eliasza mocą czynienia cudów. Przy powtórny uderzeniu wody Jordanu rozstały się, podobnie jak wtedy gdy to uczynił Eliaz. Uczniowie prorocy, którzy byli w Jerycho, ujrzeli to i uznali, że duch Eliasza spoczął na Elizeuszu (por. w. 15). Tego rodzaju stwierdzeniu towarzyszy hołd dla osoby proroka w postaci głębokiego skłonu aż do ziemi (por. 1 Krl 1,16.23.31).

Uczniowie prorocy podejrzewali, że Eliaz zniknął tylko na pewien czas i przebywa gdzieś w ukryciu, podobnie jak to miało miejsce w czasach

²³ K. Galling, *Der Ehrenname Elisas und die Entrückung Elias*, ZThZ, 53 (1956), s. 129-148.

Achaba (por. 1 Krl 17,3; 18,12). Stąd też nalegali na Elizeusza, aby pozwolił na odszukanie Eliasza. Mimo, że Elizeusz zdawał sobie sprawę z daremności tego przedsięwzięcia, na usilne nalegania uczniów prorockich, zezwolił pięćdziesięciu mężom na sprawdzenie czy „duch Jahwe uniósł go i zostawił na jednej z gór lub w jakiejś dolinie” (w. 16c). Poszukiwania nie przyniosły spodziewanego skutku, chociaż trwały „trzy dni” (por. w. 17).

Opowiadanie zawarte w ww. 16-18 stanowi późniejsze uzupełnienie do poprzedniego opowiadania o zniknięciu Eliasza, aby uczniowie prorocy, a przez nich inni upewnili się w przekonaniu, że nie ma go już między nimi. Pozostał jego następca Elizeusz. Znajduje to oddźwięk w późniejszych opisach biblijnych, zwłaszcza w NT obok opisów Chrystofanii pojawia się motyw „pustego grobu”, który stanowi argument egzystencjalny przemawiający za zmartwychwstaniem Chrystusa. Tu podobnie był również potrzebny motyw „dwóch świadków”. Świadkiem wzięcia do nieba Eliasza był tylko Elizeusz. Zgodnie z prawem ST świadectwo, aby było prawdziwe powinno opierać się na zgodnym zeznaniu przynajmniej dwóch świadków (por. Pwt 17,6; 19,15). Dlatego pojawia się dodatkowe opowiadanie o pięćdziesięciu sługach, którzy stwierdzają, że nigdzie nie ma Eliasza, a więc został wzięty do nieba.

Następnie tzw. drugie z kolei wydarzenie cudowne, o którym mówi autor w ww. 19-22, dotyczyło uzdatnienia wody. Położenie miasta było dobre, a jednak źródło wody, które w nim się znajdowało nie nadawało się do użytku. Elizeusz wsypując misę soli przy pomocy Bożej uzdatnia zawartą w źródle wodę mówiąc, że „nie wyjdą stąd więcej śmierć i nieurodzaj” (w. 21). To cudowne wydarzenie dokonane przez Elizeusza przypomina podobne, które miało miejsce w czasie wędrówki Izraelitów po pustyni ku górom Synaju, w Mara, kiedy wrzucenie kawałka drewna, uczyniło wodę zdatną do picia (por. Wj 15,22nn). Autor nie określa dokładnie nazwy miasta, ani nie mówi w ogóle o miejscu tego źródła. Z w. 18 wynika, że Elizeusz znajdował się w Jerycho i z pewnością tutaj również miało miejsce uzdatnienie wody.

Dziś starożytne Jerycho łączy się z Tell es-Sultan, które położone pięć kilometrów na północny wschód od dzisiejszego Jerycha, było już zamieszkane jak potwierdzają wykopaliska w siódmym, a być może nawet ósmym tysiącleciu przed Chrystusem. Zalicza się je powszechnie do najstarszych miast świata. Istniała tu z pewnością oaza, która dostarczała obficie wody rosnącym palmom i innej roślinności. Stąd w Biblii określa się Jerycho jako „miasto palm” (zob. Sdz 3,13). Źródło, o którym mowa w komentowanym tekście, to z pewnością dzisiejsze Ain es-Sultan, położone u stóp Tell

es-Sultan starożytnego Jerycha, które tradycja chrześcijańska nazwała „źródłem Elizeusza”.

Następne opowiadanie o cudzie jest paralełą antytetyczną do poprzedniego wydarzenia. Gdy pierwsze mówi, że moc cudowna Elizeusza służyła dobru innych, to drugie opowiadanie poucza, że było przyczyną zguby dla tych, którzy niezależnie od stopnia swej winy, nie uszanowali godności „proroka” i „Męża Bożego”. To wydarzenie przypomina opis mówiący o ukaraniu „piorunem” dwóch „pięćdziesiątników” króla Ochozjasza (por. 2 Krl 1,9-15). Motyw „niedźwiedzia” w tym opowiadaniu przypomina motyw „lwa”, który występuje w 1 Krl 13,24.26.28n.

Według opisu tragedia dotknęła chłopców, ponieważ wyśmiewali się z proroka, nazywając go „łyskiem”. Miało to miejsce po wyjściu z miejscowości Betel, którą utożsamia się dziś z Beitin, położonym 16 km na północ od Jerozolimy (por. 1 Krl 12,1n; 2 Krl 2,2). Złorzeczenie, które wypowiada Elizeusz w imieniu Boga Jahwe, od razu dotyka czterdzieści dwoje dzieci. Zostały one rozszarpane przez dwa niedźwiedzie, które wypadły z lasu (por. w. 24). W Izraelu wierzono w wyjątkowy sposób w skuteczność złorzeczeń. Tutaj kara wydaje się być nieproporcjonalna do winy chłopców. Inaczej postępuje Chrystus, który wobec niegościnnych Samarytan zachowuje spokój (por. Łk 9,51-57) i nakazuje podobną postawę swoim uczniom (zob. Mt 26,5-30)²⁴.

Zakończenie

Podsumowując te szerokie analizy literacko-egzegetyczne o powołaniu Elizeusza na tle innych opisów powołań należy stwierdzić, iż:

1. Powołanie Elizeusza (1 Krl 19,15-21 i 2 Krl 2,1-25) należy umieścić w rzędzie dobrze rozwiniętych opowiadań tego typu, jak o Gedeonie, Mojżesz czy Jeremiaszu;

2. nawet w najstarszych tradycjach tego opisu występują niektóre klasyczne elementy opisów o powołaniach. Niektóre z nich, jak „namaszczenie na proroka”, „udzielenie ducha” czy też cudowne odejście Eliasza (teofania) i związane z nią „zrzucenie płaszcz” odchodzącego do nieba proroka, mają najprawdopodobniej związek z opisami powołań typu teofanijnego (Gedeon, Mojżesz, Abraham), a zwłaszcza z opisami u Deutero-Iz (42,1 itd.) czy u Trito-Iz (61,1).

²⁴ Inne kwestie literacko-teologiczne o proroku Elizeuszu: M. Jasiński, *Posłannictwo proroka w cyklu Elizeusza. Studium egzegetyczno-teologiczne 1 Krl 19,15-2 Krl 13,21*, Poznań 2004, s. 1-207 (praca doktorska).

3. Ogólnym zamysłem kerygmaticznym, który wpłynął na redaktora, było przedstawienie powołania proroka Elizeusza jako rzecznika sprawy Jahwe i kontynuatora misji Eliasza. Korzysta więc on ze starych tradycji o tym proroku, które przedstawiają go w zasadzie jako sługę Eliasza (1 Krl 19,19*²⁵. 20-21) i ściśle związanego z tym prorokiem jako pierwszego spośród „synów prorockich” w Gilgal (2 Krl 2,1b. 7-11*. 12*. 13-14*. 15*. 18*. 19-21*. 22*. 23-24*). Łączy je także z innymi tradycjami, które w zasadzie zachowują kerygmat najstarszych tradycji, zwracając uwagę w prezentacji powołania Elizeusza na jego związek z Jahwe i samodzielną misję prorocką. W sumie w oparciu o najstarsze tradycje i opracowania „z Jahwe” czy Męża Bożego, korzystając z elementów biblijnych opowiadań o powołaniach, zwłaszcza w ostatniej fazie redakcji, stworzył ów redaktor opis oryginalny odzwierciedlający rzeczywiste cechy powoływanego proroka. Można jednak w nim stwierdzić istnienie podwójnego opowiadania: o powołaniu Elizeusza na sługę Eliasza (1 Krl 19,15-21) i proroka Jahwe (2 Krl 2,1-25).

4. Pomijając inne opisy powołania w ST, jak pieśni o „Słudze Jahwe” (Iz 42,1-7; 49,1-6; 50,4-9; 52,13-53,12) czy wizje w księdze Daniela (2,19nn; 7,1nn), które w coraz większym stopniu odchodzą od realizmu opisu wchodząc w styl apokaliptyczny, należy przynajmniej wymienić poszczególne obrazy występujące w tych perykopach. Są to: „spoczęcie Ducha Bożego” (Iz 42,1), „ujęcie za rękę” (42,6), uczynienie ust „ostrym mieczem” i „zaostrzoną strzałą” (49,2), „otwarcie ucha” (50,5) czy też otrzymanie namaszczenia (por. 1Krl 19,16). Wszystkie te obrazy podobnie jak czynności symboliczne w opisach u Izajasza (6,1n) czy Jeremiasza (1,9), mają na celu uwydatnienie i zilustrowanie efektywnej misji proroka jako herolda Boga-Zbawcy. Uwydatnia się ta idea w najstarszych opisach powołań prorockich (Amos, Ozeasz), a także późniejszych, zredagowanych w oparciu o schemat powołania prorockiego (Micheasz syn Jimli, Izajasz 6, Ezechiel) u Jeremiasza (1,9) czy Deutero-Izajasza (40,1-11). Ma to także miejsce w opisach o charakterze liturgicznym (Samuel) czy późniejszych o charakterze mesjańskim („Sługa Jahwe”), czy wreszcie utrzymanych w stylu apokaliptycznym (Daniel).

W świetle tych uwag literacko-egzegetycznych o ważniejszych powołaniach w ST zwłaszcza powołaniu proroka Elizeusza możemy krótko powiedzieć za Janem Paradowskim²⁶, „że łaska tworzy proroków i apostołów” a księgi prorocze ST należą do najwyższych wzlotów słowa (...) Tak samo

²⁵ Gwiazdki oznaczają tylko część wiersza.

²⁶ J. Paradowski, *Alchemia słowa*, Warszawa 1976, s. 11-12.

listy św. Pawła, przejmujące w swym stylu, który rozsadza tradycję literatury greckiej będąc gwałtownym, zaciekłym szamotaniem się myśli z krnąbrnym słowem- myśli, która musi być wypowiedziana, choćby na zgliszczach składni. Ten właśnie przymus, tak potężny, że go niepodobna wytłumaczyć, jest tylko natchnieniem, łaską, nakazem Bożym, jest tu istotnym źródłem twórczości, a ona sama tylko odbłaskiem wielkiej duszy. Jakże musiało być bezpośrednie oddziaływanie tej indywidualności, czym było zetknięcie współczesnych z tym żywym ogniem.

„Natchnienie”, „łaska”, „nakaz Boży”, „wielka dusza”, „żywy ogień”, - to obrazy tej rzeczywistości, którą spotykamy prawie we wszystkich opisach o powołaniach biblijnych w ST i NT. Spotykamy ją również dzisiaj w różnych instytucjach i szkołach aż po uniwersytet, gdzie poprzez formację intelektualno-duchową przygotowuje się kandydatów do różnych zadań i posłannictwa w społeczeństwie. Ogromną rolę pouczającą i dydaktyczną spełnia słowo, które jest jakby „żywym ogniem” przenikającym nasze wnętrza. Oby przez nas wszystkich, zwłaszcza pedagogów, zarówno duchownych, jak i świeckich, spełniających różne zadania pedagogiczne w świecie- tak jak prorokował prorok Izajasz o Mesjaszu-Jezusie, „narody kroczące w ciemnościach ujrzały światłość wielką” i aby nad mieszkańcami kraju mroków zabłysło światło (Iz 9,1; por. Mt 4,16).

ZUSAMMENFASSUNG

Propheten im Alten Testament und ihre Rolle in der Erziehung des Israels im Licht der biblischen Berufungsberichte

Die mehrere biblische Berufungsberichte (z.B. Rich 6-7; Ex 3,1-12; Gen 12,1n) folgen dem „Berufungsschema” mit fuenf (5) Elemente: „Not” – „Auftrag” – „Einwand” – „Zusicherung” – „Zeichen” (z.B. Ex 3,7-12 u.a.). Die aelteste Berufungsschema stellt Am 7,15, wo lesen wir: „Aber der Herr hat mich von meiner Herde weggeholt und zu mir gesagt: Geh und rede als P r o p h e t zu meinem Volk Israel!” (vgl. Hos 1,2). Jede biblische Berufung durch Jahwe erfolgt innerhalb der Erwaehlung der Gemeinschaft (Israel) und zu einem Dienst an ihr. So ist das weitere Leben; z.B. Moses, Elijah, Elischa, Jesaja u.a. von Auseinandersetzung gekennzeichnet, doch die Verbundenheit mit Gott und sein Auftrag tragen auch durch solche Situationen hindurch.