

Wojciech Pikor

Jeremiaszowe zmaganie się z Bożym Słowem (Jr 1,4-12; 15,15-21; 20,7-13)

Verbum Vitae 7, 53-81

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.

JEREMIASZOWE ZMAGANIE SIĘ Z BOŻYM SŁOWEM (JR 1,4-12; 15,15-21; 20,7-13)

Ks. Wojciech Pikor

Tytuł monografii ks. L. Stachowiaka *Prorocy – studzy Słowa* wskazuje na nierozzerwalny związek proroka z Bożym Słowem. „Charyzmat prorocki jest darem Jahwe udzielonym słudze słowa dla dobra społeczności ludu Bożego, mianowicie tych, do których jest posłany”¹. Odkrycie w sobie słowa pochodzącego od Boga było dla proroka nierzadko doświadczeniem dramatycznym. Nie brak świadectw biblijnych, gdzie prorok walczy ze słowem otrzymanym od Boga, odrzuca misję głoszenia, nie zgadzając się z treścią orędzia, które ma głosić. Z całą ostrością konflikt ten zostaje nakreślony przez Księgę Jeremiasza. Jeremiaaszowe zmaganie ze Słowem Bożym pozwala na postawienie szeregu pytań o naturę słowa prorockiego. Jaka jest jego genealogia? Na ile prorok miał wpływ na kształt swego słowa? Czy prorok w swojej misji pozostawał wolny wobec Bożego Słowa? W jakim stopniu skuteczność prorocstwa była warunkowana dyspozycyjnością proroka? Co było źródłem kryzysu proroka w jego służbie Słowu? Odpowiedzi będzie się poszukiwać w trzech tekstach: 1,4-12; 15,15-21; 20,7-13. Dwa ostatnie przynależą do wypowiedzi Jeremiasza określanych mianem „wyznań”. Ich wybór – spomiędzy in-

¹ L. Stachowiak, *Prorocy – Studzy Słowa*, Attende lectioni 5, Katowice 1980, s. 150.

nych *confessiones* proroka² – wynika z wyeksponowania w nich zmagania się Jeremiasza z Bożym Słowem. Jego początek odnaleźć można w pierwszym rozdziale Księgi, którą stanowi narracja o powołaniu Jeremiasza, uznawana przez niektórych komentatorów za tekst otwierający wyznania proroka³. Pomimo rozlicznych danych chronologicznych w Księdze Jeremiasza oraz szeregu informacji o charakterze bibliograficznym ustalenie okoliczności, w jakich powstały przeznaczone do analizy teksty, nie jest do końca możliwe. Niezależnie od usytuowania czasowego tekstów przeznaczonych do analizy, ich treść wskazuje na pewną progresję: 1,4-9 mówi o początkach prorocstwa Jeremiasza, 15,15-21 o kryzysie Jeremiasza jako proroka, zaś 20,7-13 o przewycięzeniu go.

1. SŁOWO STWARZAJĄCE PROROKA (JR 1,4-12)

Narracja o powołaniu Jeremiasza nie jest stenogramem wydarzenia chronologicznie pierwszego w jego działalności prorockiej. Opowiadanie rozdz.1 ma charakter podwójnego świadectwa: najpierw Jeremiasza, który dzieli się własnym rozumieniem źródeł swego prorocstwa, a następnie jego uczniów (do tej grupy należy zaliczyć też ostatniego redaktora księgi, mimo iż niekoniecznie musiał on zetknąć się osobiście z Jeremiaszem), którzy konfrontując świadectwo proroka z jego życiem, potwierdzają jego wiarygodność jako proroka. Cel tego zapisu jest bez wątpienia apologetyczny, jakkolwiek w nim się

² Jako „wyznania” Jeremiasza klasyfikuje się zgodnie następujące teksty: 11,18–12,6; 15,10-21; 17,14-18; 18,18-23; 20,7-18. Lista ta jest poszerzana przez różnych egzegetów o inne fragmenty Księgi Jeremiasza (np. 4,19-21; 8,18-23; etc.). Dyskusję nad granicami wyznań przeprowadza m.in. N. Ittmann, *Die Konfessionen Jeremias. Ihre Bedeutung für die Verkündigung der Propheten*, Neukirchen-Vluyn 1981, s. 22-25.

³ Tak np. J.L. Mihelic, „Dialogue with God. A Study of Some of Jeremiah's Confessions”, *Interp* 14 (1960), s. 43.

nie wyczerpuje. Prorok wprawdzie posługuje się językiem konwencjonalnym „opowiadania o powołaniu”⁴, lecz stereotyp literacki zostaje podporządkowany osobistemu wspomnieniu proroka, który rekonstruuje swoje pierwotne spotkanie z Bogiem objawiającym się mu przez słowo. To pierwsze doświadczenie staje się fundamentem komunikacji prorockiej, która wciąż odwołuje się do pierwotnego, oryginalnego Bożego Słowa otrzymanego w powołaniu.

1.1. Kompozycja Jr 1,4-12

Powołanie Jeremiasza zostaje przedstawione jako wydarzenie słowa, nawet gdy w narracji pojawiają się wizje. Z punktu widzenia retorycznego Boże słowo fundujące proroctwo Jeremiasza jest podwójne, na co wskazują wprowadzenia narracyjne: „było słowo Jahwe do mnie mówiące” (1,4), oraz „było do mnie słowo Jahwe po raz drugi mówiące” (1,13). W efekcie tekst można podzielić na dwie części: ww.4-12 i 13-19, zawierające odpowiednio mowę powołującą (ww.4-10. 17-19) i wizję (ww.11-12. 13-16). Zdefiniowanie Jeremiasza jako proroka dokona się w oparciu o „pierwsze słowo” (1,4-12). Sytuuje ono jego proroctwo w trzech wymiarach czasowych: przeszłości, w której miało miejsce „stworzenie” proroka; teraźniejszości, w której Jeremiasz odczytuje problematyczność swojego powołania prorockiego; i przyszłości, w której skuteczność słowa proroka będzie gwarantowana przez samego Boga.

1.2. Przeszłość: geneza słowa prorockiego (w.5)

Ukonstytuowanie Jeremiasza na proroka było uprzednie wobec jego poczęcia i narodzin (w.5), a tym samym wobec słowa powołania, które zostało przez niego usłysza-

⁴ Omówienie schematu literackiego opowiadania o powołaniu prorockim wraz z dokumentacją bibliograficzną można znaleźć u L. Stachowiaka, *Prorocy – Słudzy Słowa*, s. 128-135.

ne i przyjęte. Działanie Boga stwarzające proroka opisane jest w kluczu rodzicielskim. Obok dwukrotnej wzmianki o matczynym łonie, w którym Bóg „ukszałtował” ciało proroka, zostaje wspomniany szereg czynności objawiających ojcostwo Boga. Pierwszym jest czasownik „poznać”. W kontekście narodzin odnoszony jest on do prawnego uznania dziecka przez ojca. Kryje w sobie również pewien ładunek emocjonalny, szczególnie gdy przedmiotem Bożego poznania jest ludzka osoba. Stąd też u Oz 13,5 i Am 3,2 „poznanie” ze strony Boga można tłumaczyć jako „wybranie”, zaś w Ps 144,3 jako „zatrószczenie się”. Troska Boga jako ojca dotyczy przede wszystkim mówienia syna. Poprzez słowo Bóg objawia się jako ojciec proroka, obdarza go swoim autorytetem, czyni go podmiotem mówiącym. Kontestując swoje powołanie, Jeremiasz powie, że „nie umie (dosłownie: nie zna) mówić” (w.6). Tymczasem Bóg „zna” Jeremiasza, czego potwierdzeniem jest fakt, że mówi do niego.

Wybór Jeremiasza na proroka czyni go Bożym darem dla narodów. Drugi z czasowników przywołujących ojcostwo Boga – „poświęciłem cię” – wskazuje na ideę konsekracji, separacji, oddzielenia z myślą o szczególnym przeznaczeniu religijnym. Konsekracja leży u podstaw Bożego synostwa Izraela (Wj 19,4-6). Wspomnieniem i potwierdzeniem tej zbawczej interwencji Jahwe względem narodu wybranego jest liturgiczne poświęcenie Bogu pierwotnych synów Izraela (por. Wj 13,2.11-16; 22,28-29; etc.). Wybór Izraela, symbolicznie uzewnętrzniony w powołaniu prorockim Jeremiasza, był darem Boga adresowanym do innych narodów (por. Wj 19,6; Pwt 7,6; 14,1-2). Będąc poświęconym Bogu, Jeremiasz ma reprezentować mówiącego Boga w Izraelu i w świecie. Potwierdza to trzeci z czasowników, który definitywnie „czyni” Jeremiasza „prorokiem dla narodów”. Prorok jest definiowany przez „słowo”, co jednoznacznie stwierdza swoista kategoryzacja władzy dokonana przez adwersarzy Jeremiasza: „Nie zabraknie kapłanowi pouczenia, ani mędrcomu rady, ani prorokowi słowa” (18,18). Prorok zostaje zrodzony przez Boga, by mówił Jego słowa. Jeśli tego Bożego słowa mu

zabraknie, a mimo to będzie mówił, stanie się fałszywym prorokiem (por. Jr 23,16.18.21).

1.3. Teraźniejszość: kryzys słowa prorockiego (ww.6-10)

Boże słowo objawiające przeszłą historię Jeremiasza, w którą od zawsze wpisuje się powołanie prorockie, nie narusza jednak wolności proroka. W chwili otwarcia się na Boże słowo objawiające mu status proroka, Jeremiasz rozpoznaje w sobie brak słowa właściwego prorokowi: „Ach, Panie Boże, oto nie umiem mówić, ponieważ jestem młodzieńcem” (w.6). Nie jest to tyle obiekcja wobec słowa powołania, ile raczej lamentacja, którą Jeremiasz wyraża pewien permanentny stan towarzyszący prawdziwemu prorokowi w głoszeniu Bożego słowa. Nie jest on wynikiem jakiegoś defektu mowy, jak w przypadku Mojżesza (por. Wj 4,10), gdyż Jeremiasz swoją nieumiejętność łączy z byciem „młodzieńcem”. Nie jest też spowodowany brakiem zdolności literackich niezbędnych do działalności oratorskiej, gdyż te można zdobyć poprzez odpowiednie wykształcenie. Trudność Jeremiasza rodzi się z uświadomienia sobie natury słowa prorockiego. Musi być ono słowem Boga, słowem objawiającym Boga w ludzkiej historii, jeśli nie ma pozostać tylko pustym dźwiękiem skazanym na zapomnienie. Odkrywając Bożą wolę względem siebie, Jeremiasz odkrywa zarazem, że jest „młodzieńcem” podobnym do Samuela, który „nie znał Jahwe, gdyż słowo Jahwe nie było mu objawione” (1 Sm 3,7). Słowo prorockie nie jest jednak tylko prostą kalką słowa, które prorok otrzymuje od Boga. Wcielenie się Boskiego słowa w słowo ludzkie pociąga za sobą obciążenie Bożego orędzia ludzkimi uwarunkowaniami literackimi, kulturowymi i osobowościowymi. Jeszcze bardziej kształt słowa Bożego komunikowanego przez proroka zależy od jego zdolności wejścia w dialog z tym słowem, otwarcia się na nie, zrozumienia go, by w sposób dojrzały przekazywać je dalej publicznie. Uznanie się za młodzieńca jest przyzna-

niem się Jeremiasza do swojej niekompetencji, w czym przypomina Salomona, który u początków swego panowania wyznał Bogu, że jest „młodzieńcem, gdyż nie umie wchodzić, ani wychodzić” (1 Krl 3,7), czyli w sposób właściwy, dojrzały rządzić Izraelem. Wreszcie słowo prorockie, by było słuchane, musi być słowem normatywnym, cieszącym się autorytetem, który akt słuchania przemieni w akt posłuszeństwa.

Pan Bóg nie neguje obiekcji Jeremiasza, nie zaprzecza jego niekompetencji. Zakazując mu skupiać się na swojej słabości – „Nie mów: »Jestem młodzieńcem«” (w.7a), Bóg zaprasza go do otwarcia się na swoje słowo, które obdarzy go jakościami niezbędnymi do posługi prorockiej. Imperatyw misji w wymiarze przestrzennym („pójdziesz, dokądkolwiek cię pošlę”) i treściowym („będziesz mówił, cokolwiek ci polecę”, w.7b) uświadamia Jeremiaszowi, że przewyciężenie własnych braków nie leży w zasięgu ludzkich możliwości, lecz dokonuje się na drodze poddania się Bożemu słowu. Nie jest ono tylko rozkazem. Wierność misji prorockiej jest możliwa dzięki słowu, którym Bóg wzywa Jeremiasza do odrzucenia lęku. Źródłem jego obaw słowo Boże jest tylko pośrednio, gdyż lęk stanowi element strukturalny egzystencji proroka. Prorok boi się konsekwencji, jakie będzie musiał ponieść, chcąc pozostać wiernym powołaniu. Na pierwszym miejscu jest nią samotność, na którą Bóg odpowiada zapewnieniem o swojej stałej, zbawczej obecności przy Jeremiaszu: „Nie lękaj się, gdyż jestem z tobą, by cię chronić” (w.8).

Bóg zatem asystuje prorokowi poprzez słowo. Wobec kryzysu powołania prorockiego Bóg przemienia swoją obietnicę w doświadczenie fizyczne, które Jeremiasz przekłada na obraz spożywania pokarmu⁵: „Wyciągnąwszy rękę, Jahwe dotknął moich ust i rzekł: »Oto kładę moje słowa w twoje usta«” (w.9). W ten sposób w osobie Jeremiasza realizuje się obietnica złożona przez Boga Mojżeszowi: „Wzbudzę im proroka spośród ich braci, takiego

⁵ Por. W. McKane, *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah*. I. *Jeremiah I-XXV*, ICC, Edinburgh 1986, s. 9-10.

jak ty i włożę w jego usta moje słowa, będzie mówił im wszystko, co mu nakażę” (Pwt 18,18)⁶. O manipulacji Boga wobec ust proroka wspominają również inne narracje o powołaniu prorockim. U Izajasza chodzi o oczyszczenie jego warg, co uczyni go zdolnym do podjęcia misji głoszenia słowa (Iz 6,6-7). U Ezechiela (2,8-3,3) pojawia się motyw bardzo bliski Jeremiaszowemu spożywaniu Bożego słowa. Zdefiniowanie jednak tego słowa jako „narrzekania, wzdychania i biadania” zapisane z dwóch stron na zwoju (2,10), zapowiada definitywnie nieodwołalność kary, jaką Ezechiel ma ogłaszać Izraelowi. Tymczasem w przypadku Jeremiasza, Bóg, który karmi go swoim słowem, wychodzi naprzeciw jego niekompetencji, paraliżującej jego usta w obliczu powołania prorockiego. Akcent spoczywa nie tyle na treści Bożego słowa, ile na udzieleniu Jeremiaszowi (i jego słowu) autorytetu, mocy i władzy samego Boga. Wyciągając dłoń, Bóg objawia swoją władzę i autorytet, które zostają udzielone Jeremiaszowi poprzez dotknięcie jego ust i wypełnienie ich autorytatywnym Bożym słowem. „Dziś” (w.10a) proroka, pełne wątpliwości, co do powołania prorockiego, zostaje przewyciężone słowem, którym Bóg ustanawia Jeremiasza „nad narodami i nad królestwami, by wyrwał i obalał, by niszczył i burzył, by budował i sadił” (w.10b).

1.4. Przyszłość: skuteczność słowa prorockiego (ww.11-12)

Zamykająca pierwszą część narracji o powołaniu wizja gałązki drzewa migdałowego (ww.11-12) dotyczy bezpośrednio kwestii jakości słowa prorockiego. Autorytet tego słowa, jego efektywność były przedmiotem ciągłej kontestacji ze strony słuchaczy proroka. Przekona się

⁶ Świadome nawiązanie Jr 1,9 do obietnicy z Pwt 18,18 potwierdza ostatecznie zastosowanie w obydwu tekstach tego samego czasownika *natan* dla opisanie czynności włożenia słowa w usta, zamiast zwyczajowego w tym kontekście czasownika *sim* (por. Lb 23,5; Iz 51,16).

o tym wkrótce Jeremiasz, gdy stanie wobec zarzutów swoich adwersarzy: „Gdzie jest słowo Boże? Niechże się wypełni!” (17,15). Zrealizowanie się zapowiedzi głoszonych przez proroka było jednym z kryterium weryfikacji jego prawdziwości (por. Pwt 18,21-22). Jednak doświadczenie inicjacyjne Jeremiasza, podobnie zresztą jak Ezechiela kwestionowanego przez swoje audytorium (por. 12,21-28), pokazuje, iż moment enuncjacji słowa prorockiego niekoniecznie musi korespondować z natychmiastowym wypełnieniem się jego treści, która mimo to pozostaje wiarygodna i obowiązująca.

Tę prawdę przybliży przedmiot wizji, którym jest gałązka migdałowca (w.11). Drzewo migdałowe swoją nazwę hebrajską *szaqad* zawdzięcza fenomenowi kwitnięcia pod koniec lutego, przez co było postrzegane jako zwiastun wiosny. Przywołując czasownik *szaqad* (czuwać), migdałowiec jest rzeczywiście „drzewem czuwającym”, które wygląda, oczekuje wiosny. Tę grę słów wykorzystuje Bóg w interpretacji wizji, której percepcję przenosi na poziom symboliczny: migdałowiec – drzewo czuwające wskazuje na Jahwe, który „czuwa (*szoqed*) nad swoim słowem, by je spełnić” (w.12).

Słowo proroka niesie zatem w sobie działanie Boga, który gwarantuje jego realizację. Treść tego słowa poznał prorok już wcześniej: ma ono „wrywać i obalać, niszczyć i burzyć, budować i sadzić” (w.10). Podwójna finalność przepowiadania Jeremiasza układa się w pewną dynamikę zmierzającą ku obdarowaniu jego słuchaczy życiem, które jednak wymaga wcześniej zniszczenia tego, co jest źródłem śmierci narodu. Bóg czuwa nie tylko nad swoim słowem nieszczęścia, ale też nad słowem nadziei. Potwierdzają to dalsze wystąpienia czasownika „czuwać” (*szaqad*) w Księdze Jeremiasza. Negatywne konotacje „czuwania” pojawiają się w 5,6 i 44,27. Pierwszy tekst przywołuje czuwanie (czyhanie) pantery, metafory nieprzyjaciela Izraela. W drugim tekście podmiotem analizowanego czasownika jest sam Jahwe, który objawia Izraelitom, iż „czuwa na ich nieszczęście, a nie na pomyślność”. Proroctwu Jeremiasza, w przeważającej swojej części zapowiadającemu

zniszczenie Jerozolimy i wygnanie, towarzyszy działanie Boga, który swoje słowo nieszczęścia doprowadza do wypełnienia, przez co w chwili enuncjacji jest już ono *in actu*⁷. Słowo Boże nie jest jednak wyłącznie negatywne. Jeśli Bóg realizuje swoje zapowiedzi zniszczenia, to czuwając nad swoim słowem z w.10, będzie je ostatecznie realizował poprzez odbudowę. W tym kierunku idzie czuwanie Boga wzmiankowane w 31,28: „Tak samo jak czuwałem nad nimi, by wyrywać i obalać, burzyć, niszczyć i sprowadzać nieszczęście, tak samo będę nad nimi czuwał, by budować i sadzić”.

Wychodząc od postawy Jeremiasza, pełnej wątpliwości, obiekcji i lęku wobec Bożego słowa, Pan Bóg objawia mu moc performatywną słowa prorockiego. Nadprzyrodzony autorytet słowa proroka pozostaje wprawdzie narażony na kontestację ze strony ludzi, jednak jego skuteczność zapewniona jest przez samego Boga, który realizuje swoje słowa niezależnie od reakcji jego adresatów.

2. SŁOWO WOBEC KRYZYSU PROROKA (JR 15,15-21)

J. Lundbom zwraca uwagę, iż narracja o powołaniu Jeremiasza nie zawiera żadnej wskazówki świadczącej o akceptacji przez niego misji prorockiej⁸. Być może takie oczekiwanie komentatorów wynika z reakcji Izajasza na poszukiwanie przez Boga kandydata na swego posłańca (Iz 6,8). Jednak w przypadku Jeremiasza mówienie o akceptacji powołania jako jednorazowym akcie nie wydaje się znajdować potwierdzenia w jego księdze. Wyznania Jeremiasza zapisują permanentne zmaganie się proroka z Bożym słowem. W obliczu wciąż nowych trudności ze

⁷ W.L. Holladay, *Jeremiah 1. A Commentary on the Book of Prophet Jeremiah. Chapters 1–25*, Hermeneia, Philadelphia 1986, s. 38.

⁸ J.R. Lundbom, „Jeremiah 15,15-21 and the Call of Jeremiah”, SJOT 9 (1995), s. 144.

strony słuchaczy, odrzucających nie tylko słowo, ale i samego proroka, nastając przy tym na jego życie, Jeremiasz staje wielokrotnie wobec pokusy porzucenia swego powołania. Kluczowym dla zrozumienia dramatu Jeremiasza wydaje się być lamentacja w 15,15-21. Z jednej strony opisuje ona najpoważniejszy kryzys proroka, który balansuje na granicy bluźnierstwa. Z drugiej zaś strony odpowiedź, jakiej udziela mu Bóg w ww.19-21, przemienia tę sytuację kryzysową w nowe powołanie Jeremiasza na proroka⁹.

2.1. Kompozycja Jr 15,15-21

Zawężenie tekstu lamentacji do ww.15-21, zamiast tradycyjnej delimitacji w ramach ww.10-21, bazuje na inkluzjach strukturyzujących rozdz. 15¹⁰. Początek nowej jednostki w w.15 wyznacza wyrażenie „Ty wiesz, Jahwe”. Za jej zakończeniem w w.21, pomimo obecności w w.19 formuły posłańca w funkcji terminu początkowego, przemawia szereg powtórzeń semantycznych o charakterze inkluzyjnym między w.15 i ww.20-21: wzajemnie definiują one adwersarzy Jeremiasza (w.15: „prześladowcy”; w.21: „złoczyńcy”, „gwałtownicy”) oraz opisują zbawczą interwencję Jahwe na rzecz proroka (w. 15: „pamiętać”, „nawiedzić”, „pomścić”; ww.20-21: „wybawić”, „uratować”[*bis*], „wykupić”).

Z perspektywy gatunku literackiego analizowane wyznaczenie dzieli się na dwie części: lamentację (ww.15-18) i wyrocznię zbawienia (ww.19-21). Pierwsza część ma strukturę chiastyczną. Urywki skrajne opisują aktualny kryzys proroka, który początkowo tłumaczony jest prześladowaniami ze strony słuchaczy (w.15), by ostatecznie

⁹ J. Bright, *Jeremiah. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 21, Garden City 1965, s. 112.

¹⁰ W ten sposób argumentują za uznaniem 15,15-21 za niezależną od wcześniejszych wierszy jednostkę literacką A.R. Diamond, *The Confessions of Jeremiah in Context. Scenes of Prophetic Drama*, JSOT. S 45, Sheffield 1987, s. 54-55.68-69, oraz J.R. Lundbom, *Jeremiah 1-20*, s. 740-741.

zostać przypisanym wyłącznie Jahwe (w.18). Urywki centralne ukazują przeszłe tło obecnego kryzysu. Kryje się za nim Boże słowo, które determinuje teraźniejsze relacje proroka z Bogiem (w.16) i z jego audytorium (w.17). Na możliwość przyszłego rozwiązania sytuacji kryzysowej, w jakiej znalazł się Jeremiasz, wskazuje wyrocznia zbawienia. Nowa relacja z Bogiem i ludem, do którego Jeremiasz jest posłany (ww.20-21), uwarunkowana jest powrotem proroka do pierwotnego zamysłu Boga wobec jego osoby (w.19), objawionego w mowie powołującej rozdz. 1.

2.2. Przeszłość: prorok żyjący Bożym słowem (ww.16-17)

Zdecydowana większość współczesnych egzegetów łączy wspomniane przez Jeremiasza w 15,16 spożywanie Bożego słowa z odnalezieniem w 622 roku w świątyni jerozolimskiej Księgi Prawa¹¹. Głównym argumentem jest strona bierna czasownika „znaleźć”¹² – ta sama forma pojawia się w 2 Krl 22,13 i 23,2, gdzie mówi się o „znalezionej Księdze Prawa”. Jeremiasz zatem zaliczyłby siebie do tych, którzy z entuzjazmem, w duchu posłuszeństwa Bożemu słowu, wsparli reformy religijne podjęte przez króla Jozjasza. Poddając się tak słowu Boga, Jeremiasz wraz z tym wydarzeniem rozpocząłby swoją działalność publiczną. Nie jest jednak bezpodstawna opinia, iż wspomnienie spożywania słowa stanowi nawiązanie do podobnej sytuacji

¹¹ Tak m.in. W.L. Holladay, *Jeremiah 1*, s. 458; A.R. Diamond, *The Confessions*, s. 75-76; J.R. Lundbom, *Jeremiah 1-20*, s. 743.

¹² L. Stachowiak w swoim tłumaczeniu w BT zamiast dosłownego oddania tekstu masoreckiego: „były znalezione Twoje słowa”, proponuje zdanie zmieniające sens tego wydarzenia: „ilekroć otrzymywałem Twoje słowa” (identycznie tłumaczy je w swoim komentarzu *Księga Jeremiasza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, PŚST X.1, Poznań 1967, s. 225). Podobnie analizowany wiersz przekłada W. Popielewski, „„Uwiodłeś mnie, Panie” (Jr 20,7). Powołanie prorockie w świetle wyznań Jeremiasza”, w: *Pieśniami dla mnie Twoje przykazania (Ps 119,143)*, Fs. J. Frankowski, Warszawa 2003, s. 279.

podczas powołania (1,9)¹³. Wprawdzie przeciw takiej interpretacji miałby świadczyć opór Jeremiasza wobec słowa powołującego (por. 1,6), lecz lęk w proroku pojawia się, zanim jeszcze Bóg włożył w jego usta swoje słowa. To właśnie Boże słowo umożliwia Jeremiaszowi przekroczenie własnej niekompetencji i zwyciężenie strachu. Za uznaniem Jr 15,16 za reminiscencję jego powołania prorockiego przemawia również podobna scena w narracji powołaniowej Ezechiela (2,8–3,3). W kontekście spożycia przez niego zwoju pojawiają się dwa kluczowe dla wyznania Jeremiasza czasowniki: „znaleźć” (3,1) oraz „jeść” (2,8; 3,1.2.3).

Niezależnie od usytuowania czasowego wydarzenia opisanego w Jr 15,16, należy zapytać o jego znaczenie dla działalności proroka. Ma ono charakter metaforyczny, który wyraża złożoną relację zachodzącą między Jeremiaszem a Bożym słowem. Otwarcie ust przez proroka jest konieczne zarówno dla spożycia Bożego słowa, jak i głoszenia go. Te dwie czynności wzajemnie się warunkują i uzupełniają. Słowo ma stanowić życiodajną treść egzystencji proroka, stanowiąc zarazem o dynamice zewnętrznej jego życia¹⁴. Zanim jednak prorok będzie głosił słowo, musi je sobie przyswoić, co eksponuje trzecie z poleceń, jakie otrzymał Ezechiel w swoim powołaniu: „Nasyć swój żołądek i napełnij wnętrzości swoje tym zwojem” (3,3). Na akt słuchania wymagany od proroka ma składać się nie tylko punktowa percepcja słowa czy też posłuszeństwo wobec niego. Przyjęcie słowa we wnętrzości oznacza wprowadzenie je w najintymniejsze partie ciała, w którego centrum znajduje się serce – organ myśle-

¹³ Za tym stanowiskiem opowiadają się: E. Gerstenberger, „Jahweh's Complaints. Observations on Jer 15,10-21”, JBL 82 (1963), s. 401; W. Vogels, „La Parole de Dieu comme nourriture”, w: *La Pâque du Christ. Mystère de salut*, Fs. F.-X. Durrwell, LD 112, Paris 1982, s. 38; J.M. Bracke, „Jeremiah 15,15-21”, Interp 37 (1983), s. 174.

¹⁴ W przypadku Ezechiela spożycie zwoju jest koniecznym warunkiem, jeśli nie czynnikiem wyzwalającym jego przepowiadanie: „Zjedz ten zwoj i idź przemawiać do Izraelitów” (3,1).

nia, uczuć i woli człowieka (por. Jr 4,19; Ps 22,15). Konsekwencją takiej interioryzacji jest stopniowa przemiana ciała proroka w Boże słowo. Nosząc słowo Boga w sobie, wcielając je w swoje życie, sam prorok staje się Bożym słowem.

Takie doświadczenie słuchania było dla Jeremiasza źródłem szczęścia: „Twoje słowo stawało się dla mnie rozkoszą i radością mojego serca” (w.16b). Słowo obecne w proroku było w istocie jego doskonałym zjednoczeniem się z Bogiem, z Jego myślami i pragnieniami. Jako prorok Jeremiasz był szczególną własnością Boga, co podkreśla jego wyznanie, iż „imię Jahwe zostało wezwane nad nim” (w.16c)¹⁵.

Doświadczenie inauguracyjne towarzyszyło na stałe Jeremiaszowi. Boże słowo w sposób zasadniczy determinowało dwie relacje, w które był wpisany prorok przez swoje przepowiadanie. Z jednej strony pozostawał w zjednoczeniu z Bogiem. Wyznanie, iż „z powodu ręki Jahwe siedział samotnie” (w.17b), oznacza nie tyle zastosowanie przez Boga jakiegoś środka przymus, ile bardziej metaforycznie wyraża komunikowanie się Jeremiasza z Bogiem¹⁶. Prorok bowiem tłumaczy dalej swoją samotność

¹⁵ Konotacje prawnicze tej syntagmy stanowią o wykorzystywaniu jej dla wyrażenia czyjegoś tytułu własności, jak zauważa się to w 2 Sm 12,28; Iz 4,1; Ezd 2,61. Zdaniem niektórych, ostatnie dwa teksty sugerowałyby relację małżeńską między Jahwe a Jeremiaszem, który pozostał celibatariuszem. Potwierdzeniem tego miałyby być wcześniejsza wzmianka o radości towarzyszącej prorokowi w jego pierwszym spotkaniu z Bożym słowem. Taka radość byłaby właściwa, w świetle Pnp 3,11, uroczystości zaślubin (tak uważa A.J. Heschel, *The Prophets*, New York 1962, s. 114-115; W.L. Holladay, *Jeremiah 1*, s. 458-459). Trzeba jednak pamiętać, że w przypadku pary „radość i rozkosz” ma się do czynienia z wyrażeniem stereotypowym w Biblii hebrajskiej (por. Iz 22,13; 35,10; Jr 7,34; 16,9; 25,10; etc.). Podobnie też zwrot o wzywaniu imienia Jahwe nad kimś/czymś pojawia się u Jeremiasza dla wyrażenia prawa własności Jahwe do świątyni jerozolimskiej (7,10-11.14.30; 32,34; 34,15), Jerozolimy (25,29), czy wreszcie Izraelitów (14,9).

¹⁶ Metafora ręki Jahwe oddziałującej na proroka może oznaczać Bożą moc, która tłumaczyłaby niezwykle zachowanie proroka (por. 1 Krl 18,46;

tym, że Bóg „napelnił go gniewem” (w.17c). Jest to ten sam gniew Jahwe, którego nie mógł powstrzymać w swoim wnętrzu (6,11a), gniew przekładający się na Boże słowo zwiastujące nieszczęście i karę dla Izraela (6,11b-12). Z drugiej jednak strony otwarcie się Jeremiasza na Boga pociągało za sobą jego społeczną izolację: „nie zasiadałem w gronie radujących się, by się cieszyć” (w.17a). Interpretacja tego wiersza idzie w wielu kierunkach. Mając na uwadze Boży zakaz zawarcia przez niego małżeństwa (por. 16,1-4), samotność Jeremiasza tłumaczyłaby się brakiem wsparcia ze strony żony i rodziny¹⁷. Wydaje się jednak, że „grono radujących się” ma szerszy zasięg. Zakładając, iż radość wspomniana w tym wierszu, byłaby spowodowana odnalezieniem Księgi Prawa, Jeremiasz pozostawałby wykluczony, jeśli nie ze społeczności, która na bazie Tory odnowiła przymierze z Jahwe, to przynajmniej z grona promotorów reformy religijnej Jozjasza¹⁸. Być może było to samowylącznie dokonane przez Jeremiasza pod wpływem słowa (gniewu) Jahwe, które objawiło mu rzeczywisty stan ludu pozornie tylko odnawiającego swoje przymierze z Bogiem (por. 16,5-9)¹⁹. Inni twierdzą, że izolacja proroka w społeczności izraelskiej była konsekwencją uznania go, z powodu jego negatywnego orędzia, za „męża skargi i niezgody dla całego kraju” (15,10)²⁰. Jeszcze w innym kierunku idzie propozycja Holladaya²¹. Przyznaje on, iż słowo groźby głoszone przez Jeremiasza nie pozwala mu zaliczyć się do „grona radujących się”. Ta grupa musiała

Ez 3,14; 33,33). Jednak w kontekście komunikacji prorockiej jest ona zapisem doświadczenia ekstatycznego proroka (por. 2 Krl 3,15; Iz 8,1; Ez 1,3; 3,22; 8,1; 37,1; 40,1).

¹⁷ Por. J. Bright, „A Prophet's Lament and Its Answer. Jeremiah 15,10-21”, *Interp* 28 (1974), s. 65; J.M. Bracke, „Jeremiah”, s. 175.

¹⁸ Por. A.R. Diamond, *The Confessions*, s. 74; J.R. Lundbom, „Jeremiah 15,15-21”, s. 152.

¹⁹ Por. W. McKane, *A Critical*, s. 352-354.

²⁰ Por. J. Bright, „A Prophet's Lament”, s. 65

²¹ Por. F.D. Hubmann, *Untersuchungen zu den Konfessionen Jer. 11,18-12,6 und Jer. 15,10-21*, *FzB* 30, Würzburg 1978, s. 278-281; W.L. Holladay, *Jeremiah 1*, s. 459.

być w jakiś sposób winna wobec Jahwe, gdyż w przeciwnym wypadku nie miałyby sensu Jeremiaszowe wyznanie niewinności, którego głównym dowodem miało być odsunięcie się od tych ludzi (por. sens wyrażenia „nie zasiadać z” w Ps 26,4-5). Za „radujących się” należy zatem uznać fałszywych proroków i ich słuchaczy dających się zwodzić iluzorycznymi zapowiedziami pomyślności (Jr 23,16-17; por. Ez 13,10.16). Jeremiasz jest im niewygodny, stąd też ich szydercze pytania o czas realizacji kary zapowiadanej przez niego (17,15), wyśmiewanie jego orędzia (20,8), a nawet próby zamachu na jego życie (18,8; 26,8-9). Zjednoczenie ze słowem Bożym, podtrzymujące Jeremiasza przy życiu i gwarantujące prawdziwość jego przepowiedania, wymaga nie tylko rezygnacji proroka z normalnego życia w społeczeństwie, ale też odseparowania się od tych, którzy fałszując słowo Boga, znajdują poklask wśród ludu. Prawdziwy prorok musi zgodzić się na swoje odrzucenie, a nawet męczeństwo.

2.3. Teraźniejszość: dramat Jeremiasza wywołany Bożym słowem (ww.15.18)

„Radość i rozkosz” w spotkaniu z Bożym słowem pozostają obecnie dla Jeremiasza tylko przeszłym wspomnieniem. Przyczyną jego kryzysu nie jest jednak samotność spowodowana bezżennością z woli Boga, ani też negatywną treścią jego przepowiedania, czy też oporem ze strony słuchaczy. Dramat proroka rodzi się w obliczu postawy, jaką Jahwe zajął wobec jego osoby.

Zachowanie Boga pozostaje dla Jeremiasza niezrozumiałe. Bóg „zna” jego sytuację (w.15a), „wie”, że poniżenie proroka wywołane jest jego wiernością Bożemu słowu (w.15d). A mimo to prorok musi apelować, by Bóg „pamiętał” i „zatroszczył się” o niego, by „pomścił się” na jego wrogach (w.15bc). Można uznać te prośby za konwencjonalne, powracające wielokrotnie w psalmach lamentacji i ufności. Przypadek Jeremiasza jest jednak szczególny, gdyż w swoim wołaniu zbliża się do granicy bluźnierstwa,

nie tylko zaliczając Boga w poczet swoich nieprzyjaciół, lecz również oskarżając Go o bycie źródłem swojej śmierci. To, co jest istotą Bożego miłosierdzia – „ociąganie się w gniewie” (*'erek 'affeka*), przez co Bóg stwarza szansę powrotu dla grzesznika (Wj 34,6) – jawi się Jeremiaszowi jako śmiertelne niebezpieczeństwo. Przyzwalając na działanie prześladowców proroka, nie karząc ich, Bóg „zabiera” jego życie (w.15c). Jahwe jakby zapomniał o swojej obietnicy towarzyszenia Jeremiaszowi w jego misji, szczególnie gdy ta miała przemienić się w pole walki. Ciało proroka wydaje się dalekie od bycia „twierdzą warowną, kolumną żelazną i murem ze spiżu”, jak zapewnił go Bóg w mowie powołującej (1,18). Przeczy temu „ból”, który przenika jego ciało „od zawsze” oraz „rana odmawiająca uleczenia i uzdrowienia” (w.18a)²². Jeżeli wcześniej był jeszcze zdolny znieść swoje cierpienie, tak teraz dochodzi do punktu krytycznego, w którym wysuwa przeciw Bogu oskarżenie o bycie „jakby zwodniczym, wodą niewiarygodną” (w.18b)²³. Jego słowa poddają w wątpliwość nie tylko podstawową prawdę wiary Izraela w Jahwe jako „Boga wiernego, zachowującego przyrzeczenia i miłość” (Pwt 7,9; por. 32,4). Jeremiasz bowiem zaprzecza swojemu wcześniejszemu wyznaniu wiary, gdy nazwał Boga „źródłem wody żywej” (2,13; 17,13). Jako „zwodniczy strumień” Bóg nie jest daleki od bycia „popękaną cysterną”, metaforycznie oddającą rzeczywistość bóstw pogańskich (2,13). Bóg w istocie nie tylko zwiódł swego proroka. Swoim słowem Jahwe prowadzi go ku śmierci, wykorzystując jego zaufanie i wierność, w czym

²² Pytając się: „dlaczego mój ból jest wieczny (*necach*)” (w.18a), Jeremiasz jakby nie pamiętał pierwotnego doświadczenia radości powołania.

²³ Siłę tego zdania wzmacnia zastosowanie czasownika „być, stać się” w formie bezokolicznika stanu absolutnego, przez co oskarżenie Jeremiasza brzmi: „rzeczywiście jesteś dla mnie jakby” (BT tłumaczy: „jesteś więc dla mnie zupełnie jak”). Drastyczność tego wyznania łągodzi jedynie obecność partykuły porównawczej (*ke*), którą prorok unika zupełnego zrównania Jahwe ze zwodniczym strumieniem.

przypomina okresowy strumień w porze letniej, który dając nadzieję spragnionemu wędrowcowi podążającemu jego korytem, nagle znika w rozpadlinach spękanej pustyni, skazując go na rozczarowanie i w konsekwencji na śmierć²⁴. Boże słowo, które miało zapewnić życie prorokowi, staje się dla niego źródłem śmierci.

2.4. Przyszłość: konieczność powrotu proroka do Bożego słowa (ww.19-21)

Przerzucając na Boga odpowiedzialność za swój kryzys, Jeremiasz oczekiwał, że Bóg swoją obietnicę asystencji zrealizuje poprzez pamięć i troskę o niego oraz przez pomszczenie się na jego wrogach. Tymczasem Jahwe widzi zupełnie inny sposób na wyprowadzenie swego proroka z sytuacji kryzysowej. Jest nią droga powrotu do Bożego słowa, nakreślona przez w.18: „Jeśli wrócisz, sprawię, że wrócisz i staniesz przede Mną. Jeśli wypowiesz to, co cenne, zamiast tego, co bezwartościowe, będziesz jakby moimi ustami. Wrócą oni do ciebie, ale ty nie wrócisz do nich”.

Opinia R.P. Carroll'a, iż „gra słowem „wrócić” (*szub*) w tym wierszu retorycznie robi wrażenie, lecz semantycznie pozostaje bez treści”, jest nie do przyjęcia²⁵. Dotąd Jeremiasz wzywał Izraelitów do nawrócenia (por. 3,12.14; 4,1), teraz zaś sam Jahwe wzywa swego proroka do nawrócenia. Kryje się w tym poleceniu pewien paradoks. Wcześniejsza lamentacja pokazuje, że Jeremiasz wprawdzie kontestuje i oskarża Jahwe, ale równocześnie właśnie Jemu zawiera swoją sprawę i błaga o pomoc wobec nieprzyjaciół. Jego nawrócenie nie ma dokonać się na drodze powrotu do Jahwe, jak w przypadku Izraela, który Boga porzucił (por. 2,5.11.13.17.19; etc.). Odczytanie sensu powrotu wymaganego od Jeremiasza kryje się w strukturze

²⁴ Plastycznie tę metaforę rozbudowuje Hi 6,15-20.

²⁵ R.P. Carroll, *Jeremiah. A Commentary*, OTL, London 1986, s. 334.

paralelnej w.18, szczególnie jego pierwszych dwóch zdań warunkowych. Ich *apodosis* przynoszą synonimiczne określenia osoby proroka. Jest on tym, który „stoi przed” Jahwe (por. 1 Krl 17,1; 18,15; 2 Krl 3,14; 5,6). Taka pozycja jawi się jako niezbędny warunek dla otrzymania Bożego słowa (por. Ez 2,1; 3,24). Dzięki temu prorok staje się „ustami Jahwe” (por. Wj 4,1). Idąc tropem tej figury retorycznej, powrót do Jahwe – *protasis* pierwszego zdania warunkowego, w paralelnym członie drugiego zdania jest wyjaśnione jako „wypowiadanie tego, co cenne, zamiast tego, co bezwartościowe”²⁶. Bezpośredni kontekst pozwala na uznanie za bezwartościowe wypowiedzi Jeremiasza dotyczące osoby Boga. Do tej samej kategorii należy zaliczyć też jego narzekania, którymi pozostawał skoncentrowany przede wszystkim na sobie, swoim powodzeniu i recepcji swojego przepowiadania²⁷. Konieczność oczyszczenia tego słowa wymaga od niego powrotu do tego, co jest wartościowe w ustach prawdziwego proroka, czyli do słów komunikowanych mu przez Boga, którym musi na nowo zawierzyć. W rezultacie będzie ponownie prorokiem, do którego powrócą ludzie. Stwierdzenie, iż „on nie powróci do ich”, brzmi enigmatycznie. Część komentatorów widzi w tym zakaz wstawiania się za ludem (por. 7,16; 11,14; 14,11)²⁸. Jednak przyjmując, że jest to ta sama grupa określona w w.17 mianem „grona radujących się”, wówczas Jeremiasz miałby dalej pozostawać w opozycji do fałszywych proroków i ich zwolenników²⁹. Prorok

²⁶ Użyty tu czasownik w trybie *Hifil* – w świetle swoich wystąpień w Jr 17,16; Hi 15,13; Koh 5,1 – oznacza mówienie („sprawić, że wyjdzie słowo”). Sens tego zdania zniekształca tłumaczenie BT: „Jeśli będziesz czynić to, co szlachetne, bez jakiegokolwiek podłości”. Część egzegetów spójnik *min* tego zdania interpretuje jako *privativum*, przez co dyskutowany czasownik przekładają: „odróżnić szlachetne od bezwartościowego” (por. W. McKane, *A Critical*, s. 357), co jednak nie zmienia sensu Bożego polecenia.

²⁷ W.L. Holladay, *Jeremiah 1*, s. 462.

²⁸ Tak uważa m.in. E. Gerstenberger, „Jahweh’s Complaints”, s. 399.

²⁹ Por. W.L. Holladay, *Jeremiah 1*, 462; J.R. Lundbom, *Jeremiah 1–20. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 21A, New York 1999, 749-750.

byłby zatem wezwany do wierności Bożemu słowu także wtedy, gdy niosąc orędzie nieszczęścia i kary, nie zyskuje ono przychylności swoich adresatów.

Wezwany do ponownego zaakceptowania powołania prorockiego, Jeremiasz otrzymuje od Boga na nowo zapewnienie o Bożej asystencji w swojej misji (ww.20-21). Perspektywa przyszłej działalności prorockiej nie ulega zmianie: Bóg nie obiecuje mu, że znikną jego przeciwnicy, ani też nie gwarantuje mu wewnętrznego spokoju wobec trudności. Powołaniem Jeremiasza jest pasja: „Będą walczyć z tobą, lecz nie zwyciężą ciebie” (w.20b). Ciało proroka przewycięży śmiertelne starcie, będzie zranione i cierpiące, ale nie zginie, gdyż Bóg czyni je „murem spiżowym, ufortyfikowanym” (w.20a). To nawiązanie do mowy powołującej (1,18) zostaje dopełnione gwarancją ze strony Jahwe, iż to On sam go „wybawi, uratuje i wykupi” (ww.20c-21). Nowe powołanie Jeremiasza pokazuje, iż przyszłość proroka nie leży tylko w głoszeniu Bożego słowa. Wobec pewnego konfliktu ze swoimi słuchaczami, musi on na nowo otworzyć się na Boże słowo obietnicy, zawierzyć mu i uczynić je orężem w pokonywaniu swoich wątpliwości, lęków i cierpień.

3. ZWYCIĘSTWO PROROKA MOCĄ SŁOWA (JR 20,7-13)

Ostatnie wyznanie Jeremiasza pojawia się w rozdz. 20. Wobec wcześniejszych, jawi się jako tekst zamykający prorockie świadectwo zmagania się z Bożym Słowem³⁰. Przedmiotem dyskusji pozostają granice tego wyznania, a tym samym ustalenie słów, które stanowiłyby rzeczywisty finał duchowej walki Jeremiasza. W aktualnym kształcie księgi zamyka się ono w ww.7-18. Z punktu widzenia gatunku literackiego znajdują się w tych wierszach dwa różne teksty: ww.7-13 stanowią lamentację, zaś ww.14-18 autoprze-

³⁰ J.G. Janzen, „Jeremah 20,7-18”, *Interp* 37 (1983) s. 180.

kleństwo. Drugi fragment uznawany jest za późniejszy dodatek redakcyjny, którego funkcja jest tłumaczona odmiennie. Jedni zwracają uwagę na związek semantyczny w.18 – poprzez motyw narodzin – z wierszem 1,5 mowy powołującej. Umieszczenie tego tekstu, pomimo jego negatywnego tonu, na zakończenie wyznań Jeremiasza byłoby podyktowane chęcią zbudowania inkluzji dla rozdz. 1–20, stanowiących pierwotny zbiór prorocत्व Jeremiasza, spalony przez króla Jojakima, a następnie odtworzony przez proroka (Jr 36)³¹. Inni łączą ww. 14-18 z prorocत्वami z rozdz. 21-24, uznając je za wstęp do zgromadzonych tam wyroczni kary. Autoprzekleństwo nie dotyczyłoby osoby Jeremiasza, lecz było jego reakcją na nieszczęście, jakie miał zapowiadać Izraelowi. Przeklinając siebie, solidaryzowałby się ze swoimi braćmi³². Niezależnie od wyboru między powyższymi propozycjami (bardziej przekonującą jest pierwsza – motyw rodziców wydaje się stanowić element wspólny wyznaniom, por. 12,6; 15,10; 16,3), krytyka redakcji pozwala na zawężenie analizy ostatniego wyznania do ww.7-13.

3.1. Kompozycja Jr 20,7-13

Wyznanie zawiera wszystkie elementy charakterystyczne dla lamentacji podjętej przez jednostkę: wezwanie Jahwe, lament, wyznanie ufności, prośba, dziękczynienie. Logikę wewnętrzną lamentacji orientuje przejście od skargi (ww.7-10) do wyznania ufności i uwielbienia (ww.11-13). Jej strukturę retoryczną wyznaczają powtórzenia szeregu terminów, z których należy wymienić przede wszystkim czasowniki: *patah* („zwieść, przymusić, przekonać”) w ww.7[*bis*].10; *jakal* („zwyciężyć”) w ww.7.9.10.11; oraz rdzeń *nqm*, na którym zostaje zbudowany czasownik

³¹ Za takim rozwiązaniem optują W.L. Holladay, *Jeremiah 1*, s. 562; J.R. Lundbom, *Jeremiah 1–20*, s. 869.

³² Tę propozycję wysuwają D.J.A. Clines – D.M. Gunn, „Form, Occasion and Redaction in Jeremiah 20”, *ZAW* 88 (1976), s. 408, którą w znacznej części podejmuje A.R. Diamond, *The Confessions*, s. 118-119.

„pomścić” (w.10) i rzeczownika „pomsta” (w.12). Ich wzajemna pozycja delimituje trzy części: ww.7-9; 10-12; 13. Postacie, które wchodzą ze sobą w relację poprzez te czasowniki, stanowią o paralelizmie dwóch pierwszych części. W pierwszej tym, który przymusza i zwycięża proroka, jest Jahwe (por. ww.7.9), zaś w drugiej te same czynności wobec Jeremiasza podejmują jego adwersarze (w.10), jednak czynią to bez powodzenia (w.11). Antytetyczność paralelnych części wzmacnia odniesienie do dwóch różnych podmiotów tej samej sytuacji zniewagi i wstydu: w pierwszej jest ona udziałem proroka (w.8), w drugiej jego przeciwników (w.11). Sytuując te wydarzenia w kontekście czasowym, otrzymuje się następującą sekwencję: przeszłość – zwycięstwo Bożego Słowa nad Jeremiaszem (ww.7-9); teraźniejszość – zwycięstwo Jahwe nad wrogami proroka (ww.10-12); przyszłość – triumf proroka dzięki Bożemu Słowu.

3.2. Przeszłość: zwycięstwo Słowa w proroku (ww.7-9)

Wydarzenia opisane w pierwszej części wyznania stanowią kulminację dotychczasowych zmagania Jeremiasza z Bożym Słowem. W.7 przywołuje moment powołania Jeremiasza, bądź też okoliczności, w których Bóg ponownie wezwał go do podjęcia misji prorockiej (por. Jr 15,15-21). Tłumaczenie słów Jeremiasza nastrocza pewnych trudności z powodu użycia przez niego czasownika *patah*. Proponowany przekład: „Przymusiłeś mnie, Jahwe, i zostałem przymuszony. Przemogłeś mnie i zwyciężyłeś” (w.7a), odbiega od tradycyjnego łączenia tego czasownika z Wj 22,15, gdzie pojawia się on jako termin techniczny na określenie uwiedzenia młodej dziewczyny, a w konsekwencji zadania jej gwałtu³³. Wieloznaczność omawiane-

³³ Tak np. W.L. Holladay, *Jeremiah I*, s. 552-553, który przywołuje też innych zwolenników takiej interpretacji. W literaturze polskojęzycznej podobną opinię wyraża W. Popielewski, „Uwiodłeś mnie, Panie», s. 285-286.

go czasownika – „adorować” (np. Oz 2,16), „uwodzić” (np. Sdz 14,15), „oszukać, zwieść” (np. Ps 78,36), „namówić” (np. Prz 1,10) – wymaga weryfikacji jego znaczenia w oparciu o kontekst jego wystąpień. Clines i Gunn wykazują, iż jego zastosowanie dla opisanego czyjegoś oddziaływania słowem na proroka wyraża ideę „przekonywania” (por. 1 Krl 22,20.21; Ez 14,9)³⁴. Ponieważ w głosie Jeremiasza pobrzmiewa nuta rozczarowania, pretensji i oskarżenia o pewien przymus, stąd można proponowaną przez nich ideę perswazji ze strony Jahwe uczynić nieco wyraźniejszą: „przymusiłeś mnie”, co korespondowałoby z następującą dalej serią czasowników: „przemogłeś mnie i zwyciężyłeś”.

Działanie Boga przerodziło się w ciężar dla Jeremiasza, gdy okazało się, że jego przepowiadanie stało się przyczyną wyśmiania i odrzucenia jego osoby (w.7b). Treść swojej komunikacji prorockiej rekapitułuje dwoma terminami: „Gwałt i zniszczenie!” (w.8a), które pojawiają się w innych jego wyroczniach (6,7; 46,5; 49,29)³⁵. Perypetie proroka objawiają tajemniczą wspólnotę losu między nim a Bożym Słowem: wyszydzenie jego osoby jest

³⁴ D.J.A. Clines – D.M. Gunn, „„You Tried to Persuade Me» and „Violence! Outrage!” in Jeremiah XX 7-8”, VT 28 (1978), s. 20-23. Dwaj egzegeci chyba jednak zbyt kurczowo trzymają się swego tłumaczenia: „próbowałeś mnie przemóc” – w odniesieniu do powołania prorockiego trudno mówić tylko o jakiejś próbie ze strony Boga. Nie do końca można też zaakceptować propozycję tłumaczenia czasownika *patah* jako „oszukać” (tak L. Stachowiak, *Księga Jeremiasza*, s. 253), gdyż Pan Bóg nie wprowadził w błąd Jeremiasza, mówiąc mu o jego powołaniu prorockim, ani też nie zataił trudności, jakie ono ze sobą niosło.

³⁵ W komentarzach pojawiają się też inne interpretacje tych słów: a) jako oskarżenie skierowane przeciw ludowi o niesprawiedliwość społeczną w jego szeregach; b) jako wołanie proroka do Jahwe o pomoc wobec prześladowania ze strony słuchaczy; c) jako protest proroka przeciw Jahwe przymuszającego go do głoszenia swego słowa. Powyższe możliwości zostają omówione szczegółowo przez W.L. Holladay, *Jeremiah I*, s. 554, który podkreśla zamierzoną przez Jeremiasza ambiwalentność tego zdania.

niczym innym, jak uczestnictwem w znieważaniu Słowa Boga ze strony jego słuchaczy (w.8b). Jeremiasz nie zgadza się na swoje cierpienie i przystępuje do ostatecznego starcia z Bożym słowem (w.9). Intencją proroka nie jest proste odrzucenia Słowa – „nie będę wspominał go”, ani też rezygnacja z misji prorockiej – „nie będę mówił w Jego (Jahwe) imię”. Sam wcześniej doświadczył, że jedyną drogą, by nie wspominać kogoś lub czegoś, jest unicestwienie tej rzeczywistości. Dlatego też mężowie z Anatot chcieli zamordować Jeremiasza, by już więcej „nie wspomniano jego imienia” (11,19). Tego samego pragnie prorok wobec Bożego Słowa, chcąc je uśmiercić w sobie. Ponosi jednak porażkę, gdyż „stało się ono w jego sercu jak ogień palący, zamknięty w moich kościach. Znużyłem się tłumiąc go, ale nie zwyciężyłem”.

Zrozumienie tego tekstu wymaga odczytania go w kontekście innych wypowiedzi Jeremiasza: 5,14; 23,9.28-9, w których metaforycznie opisuje działanie Bożego Słowa. Przyrównanie go do ognia podkreśla przede wszystkim jego siłę niszczącą (por. 5,14), oczyszczającą w człowieku to wszystko, co sprzeciwia się Bogu. W 23,8-9 ogień pojawia się obok ziarna i młota kruszącego skałę. Słowo Boże niesie zatem w sobie potencjał vitalny, który – jak w ziarnie – pozornie jest tylko uśpiony, cały skutecznie dążąc do eksplozji życia będącego w nim w zarodku. Stąd upór, konsekwencja i cierpliwość Słowa, które niczym młot rozbijający skałę stopniowo zmierza do realizacji zamysłu w sobie ukrytego. Ten dynamizm Bożego Słowa widać też w obrazie ognia, który wciąż zmienia swoją postać (kształt, barwę), wymyka się wszelkim próbom zamknięcia się w przestrzeni. Podobnie też Słowo Boga nie pozwala się wtłoczyć w ludzkie schematy myślenia, podporządkować się ludzkim intencjom (choćby fałszywych proroków), wciąż zaskakuje swoją treścią, pozostając cały czas tym samym Słowem.

Boże Słowo nie jest tylko dźwiękiem czy też tylko jego zapisem tekstowym, lecz stanowi hipostazę Boga, który biorąc proroka w swoje posiadanie, staje się z nim jedno tak dalece, że prorok jawi się jako manifestacja Boga

pośród swego ludu³⁶. Porażka Jeremiasza w zmaganiu się z Bożym Słowem jest tylko pozorna. Zwycięstwo Słowa w proroku jest niezbędne, by ten był prawdziwym prorokiem, a tym samym, by jego przepowiadanie odniosło sukces. Prawdziwy prorok musi sam w sobie, na sobie doświadczyć mocy Bożego Słowa, poddać się jego witalizującemu działaniu, które domaga się zniszczenia wszystkiego, co byłoby mu przeciwne. Zgoda proroka na działanie Bożego Słowa w jego wnętrzu, czyni go czymś więcej niż tylko „ustami Boga” (por. 15,19). Poprzez wcielenie się Słowa Boga w jego ciało, całe jego życie staje się Słowem wypowiedzanym przez Boga światu.

3.3. Terazniejszość: życie proroka potwierdzeniem wiarygodności Bożego Słowa (ww.10-12)

We wcześniejszych wyznaniach Jeremiasz zarzucał Bogu obojętność wobec swojej sytuacji, przyzwolenie na działanie jego nieprzyjaciół, a nawet o pragnienie jego śmierci. Zupełnie inaczej postrzega swoją relację z Jahwe po finalnym starciu z Bożym Słowem, które poprzez dotychczasowe zmagania coraz bardziej stawało się jedno z prorokiem. Jeremiasz otwiera się wreszcie na słowo obietnicy wypowiedzianej przez Boga. Położenie proroka nie ulega zmianie – jego życie jest nadal polem walki, na którym pojawiają się tylko nowe formy opozycji po stronie jego słuchaczy. Nie zdając sobie sprawy, wchodzą oni obecnie w kompetencje samego Jahwe, kiedy na ich ustach pojawiają się czasownik „przymusić, zwieść, przekonać” (*patah*) i „zwyciężyć” (*jakal*): „Może da się zwieść, że go zwyciężymy i pomścimy się na nim” (w.10b). Ich zamiary należy odczytywać w łączności z ich – cytowaną wcześniej przez Jeremiasza – wypowiedzią: „Trwoga dokoła!

³⁶ Taki jest sens przepowiadania Ezechiela, w powołaniu którego Bóg formułę poznania swojej osoby: „Poznają, że Ja jestem Jahwe” (2,5; por. 33,33), przekształca w zdanie: „Poznają, że jest prorok pośród nich”.

Donieśmy, donieśmy na niego” (w.10a). Orędzie kary głoszone przez proroka, tu zreasumowane jako „trwoga dookoła”, nie budzi entuzjazmu wśród ludu. Odsuwają je od siebie (por. 5,12), wyśmiewają je (por. 6,10), drwiąco szukają oznak jego realizacji (por. 17,15). Słowa Jeremiasza są znane wszystkim, stąd nie ma potrzeby, by po kryjomu informować władze o zawartości jego proroctwa. Próba wciągnięcia do spisku jego przyjaciół ma na celu wpłynięcie na treść przepowiadania Jeremiasza, tak by pojawiły się w nim słowa, na bazie których można by go oskarżyć o podsycanie do buntu czy złamanie przymierza³⁷. Jest to tylko hipoteza, lecz bez wątplenia chcą oni w wyroczniach Jeremiasza znaleźć takie zdania, które byłyby podstawą do skazania go na śmierć, czego potwierdzenie znaleźć można w procesie, jaki zafundowano prorokowi po jego wystąpieniu w świątyni (por. szczególnie 26,9).

Wobec knoń swoich adwersarzy reakcja Jeremiasza jest odwróceniem jego dotychczasowych lęków, wątpliwości i skarg. W obliczu zagrożenia wypowiada on swoje przekonanie, że „Jahwe jest z nim jako przerażający wojownik, dlatego jego prześladowcy się zachwieją i nie zwyciężą” (w.11a). To wyznanie ufności jest konsekwencją przyjęcia przez proroka słowa obietnicy, w której Bóg, w godzinie powołania i jego odnowienia, zapewniał go o swojej asystencji, umocnieniu jego ciała i porażce jego przeciwników (por. 1,18-19; 15,20-21). Wiara w Bożą opiekę prowadzi Jeremiasza do totalnego zawierzenia się Bogu. Zamiast nieprzyjaciela, rozpoznaje w Bogu „Jahwe Zastępów, który doświadcza sprawiedliwego i widzi jego wnętrze i serce” (w.12a). Bóg „zna” Jeremiasza (15,15), zaś „to, co wyszło z jego (proroka) ust jest przed Nim jawne” (17,16). Dlatego też Jeremiasz nie dowodzi już swojej niewinności, lecz z ufnością zawiera Mu swoją sprawę, pozostawiając w Bożej gestii pomstę na swoich wrogach. Przyjęcie Bożego Słowa prowadzi proroka do zwycięstwa.

³⁷ W tym kierunku idzie interpretacja A.R. Diamond’a, *The Confessions*, s. 112-113.

3.4. Przyszłość: dziękczynienie proroka (w.13)

Ostatnie słowa Jeremiasza – zamykające pierwotnie całość jego wyznań – przynoszą wezwanie do uwielbienia Jahwe (w.13). Swoim charakterem przypominają zakończenie psalmów błagalnych, w których to psalmista, dopiero co proszący Boga o interwencję na rzecz swojej osoby, uprzedzająco dziękuje za Boże wybawienie (por. Ps 22,23; 35,18; 52,11; 107,32; 109,30). Modlący się, mimo że nadal pozostaje w tragicznym położeniu, jest pewien, że Jahwe go uratuje, co rodzi w nim słowa uwielbienia. Podobnie czyni Jeremiasz, kiedy swoje wezwanie do „śpiewania i wychwalania Jahwe” (w.13a) motywuje tym, że Bóg „uratował życie ubogiego z ręki niegodziwców” (w.13b). W ten sposób identyfikuje się z „ubogimi”, którzy uciskani przez społeczność (por. np. Am 2,6; 5,12), są przedmiotem szczególnej troski ze strony Boga (por. Ps 9,19; 12,6; 35,10; etc.). Argumentacja proroka nawiązuje wprost do obietnicy, którą otrzymał od Boga w słowie ponownego powołania w 15,21b: „uratuję cię z rąk niegodziwców”. Zawierzywszy Bożemu Słowu, Jeremiasz zwycięża, gdyż Jahwe „uratował jego życie z rąk niegodziwców”. Jego uwielbienie nie ma charakteru prywatnego. Zapraszając do wychwalania Jahwe świadków swojego zmagania z powołaniem prorockim, w istocie wzywa ich do ufego otwarcia się na Boże Słowo, dzięki któremu także oni doświadczą Bożego zbawienia.

4. JEREMIASZOWA LEKCJA SŁUCHANIA BOŻEGO SŁOWA

Historia Jeremiaszowego zmagania się z Bożym Słowem nie jest tylko zapisem przeszłości. Świadcstwo proroka z Anatot czytane dzisiaj jest żywym Słowem Boga, który wciąż na nowo mówi do człowieka. Dla współczesnego czytelnika Jeremiasz – w świetle przeprowadzonej analizy – może stanowić model słuchania Bożego Słowa.

Powołanie Jeremiasza uświadamia, że prorok jest sługą Słowa w takim stopniu, w jakim uczyni siebie pierwszym słuchaczem Boga. Metafora spożywania Bożego słowa posłużyła prorokowi do legitymizacji swego orędzia jako pochodzącego do Boga, ale jeszcze bardziej odsłoniła jego własne rozumienie procesu słuchania. Czyniąc ze Słowa Bożego swój codzienny pokarm, przyswajając go w swoim wnętrzu, wcielając w swoje ciało, prorok sam staje się Słowem Boga. W efekcie cała jego egzystencja, jego przestrzeń rodzinna i społeczna, jego słowa, gesty i czyny, stają się manifestacją Jahwe działającego pośród swego ludu.

Wszechogarniająca rzeczywistość powołania prorockiego rodzi pytanie o wolność proroka. Na podstawie doświadczenia inauguracyjnego Jeremiasza należy stwierdzić, iż powołanie na proroka jest wynikiem stwórczej interwencji Boga, uprzedniej wobec jego narodzin. Moment powołania tym bardziej nie koresponduje z odczytaniem tej woli Bożej i zaakceptowaniem jej przez człowieka. Takie przesunięcie czasowe między powołaniem, jego zakomunikowaniem i jego akceptacją stanowi o wolności człowieka względem Bożego daru prorokowania. Zgoda na Boże powołanie nie jest aktem jednorazowym, lecz przez całe życie proroka staje się przestrzenią dialogu z Bożym Słowem, dialogu, który nierzadko ma dramatyczny przebieg.

Kryzys powołania prorockiego ma potrójne źródło. Jego genezy można się doszukiwać najpierw w samym proroku, który uświadamia sobie własną niekompetencję wobec Bożego słowa – słowa normatywnego, autorytatywnego i dynamicznego. Zamiast otworzyć się na ten dar, Jeremiasz skupia się własnej słabości, która staje się przyczyną lęku przed podjęciem się misji głoszenia. Prorok dostrzega też zagrożenie w swoich słuchaczach. Powołanie prorockie staje się dla niego stopniowo polem walki, na którym doświadczeniem Jeremiasza jest odrzucenie ze strony ludu, jego męczeństwo, a nawet w dalszej perspektywie śmierć. Naturalną reakcją jest ucieczka, ale w przypadku proroka dokonuje się ona w relacji do Bo-

zego Słowa, bo jemu ostatecznie przypisuje winę za niepowodzenie swojej misji prorockiej. Jeremiasz dostrzega tajemniczą jedność zachodzącą między swoją sytuacją a losem słowa kary i nieszczęścia, które głosi Izraelowi. By zmienić swoje położenie, musi odrzucić słowo Boga. Do tej decyzji dojrzeva w miarę, jak nie udaje mu się dostrzec realizowania się w swoim życiu Bożej obietnicy wybawienia i umocnienia swego ciała. Bóg nie jest tylko nieobecny – apogeum jego kryzysu wyznacza przekonanie, że Bóg stanął po stronie jego nieprzyjaciół. Boże słowo nie przywiodło go do życia, lecz jak zwodniczy strumień na pustyni prowadzi go ku śmierci.

Jeremiasz wychodzi jednak zwycięski ze swego kryzysu. Kluczem okazuje się powrót do Bożego Słowa. Prorok ma ponownie „stać przed” Bogiem, czyli stać się na powrót słuchaczem Słowa. Jeśli śmiercią proroka jest milczenie, to wyjście z niej może się dokonać tylko poprzez otwarcie się na słowo Boga, który wzywa do odrzucenia lęku, zapewnia o swojej pomocy i zachęca do odwagi wobec przeciwności. „Bycie ustami” Boga wymaga porzucenia własnych słów, również tych wątpliwości i narzekania. Nie chodzi o rezygnację z dialogu, lecz o przyjęcie Słowa, które czyni człowieka, pomimo jego słabości, prorokiem. W tym kontekście słuchanie Bożego Słowa przekracza moment zwykłej percepcji słuchowej, intelektualnej refleksji nad nim czy nawet woliwytwnego podporządkowania się mu. Finalna pieśń uwielbienia, uprzedzające dziękczynienie Jeremiasza za zbawczą interwencję Jahwe, pokazuje, że słuchanie ma prowadzić ku aktowi wiary w wiarygodność i prawdomówność Boga, który czuwa nad realizacją swojego słowa, będącego już w działaniu.

Boże Słowo zwyciężyło Jeremiasza, ale też dzięki zawierzeniu temu Słowu zatriumfował prorok. Historia Jeremiasza ukazuje priorytet Bożego Słowa w życiu proroka. Ostatecznie w tym zmaganiu ze Słowem znika prorok. Jeremiasz po upadku Jerozolimy, przymuszony przez rodaków, uchodzi z nimi do Egiptu, gdzie wszelki słuch po nim ginie. Pozostaje tylko Słowo – Boże Słowo mówiące dzisiaj do nas. W tym kryje się paradoks powołania pro-

rockiego – powołaniem proroka jest męczeństwo i śmierć ze względu na Słowo Boga, gdyż tylko w ten sposób, do końca oddając się Słowu, jest się samemu Słowem Boga.

Sommario

L'articolo affronta – sulla base dell'esperienza profetica di Geremia – la questione del rapporto tra il profeta e la parola divina. Vengono studiati tre testi: 1,4-12; 15,15-21 e 20,7-13 che riflettono, almeno nella prospettiva sincronica, tre momenti della comunicazione profetica di Geremia: la sua vocazione, il culmine della sua crisi come profeta e il suo superamento. L'analisi dimostra la forza creatrice della parola divina nei confronti di Geremia. Essa fonda la sua profezia, diventa causa principale del rifiuto della sua persona da parte del suo auditorio, e in fine costituisce unica via di uscita dalla crisi. Tutto il combattimento del profeta con la parola di Dio lo trasforma in un modello di ascolto. Geremia vince nel momento in cui il suo corpo diventa incarnazione del messaggio divino per manifestare Dio in mezzo al suo popolo. Il profeta è destinato alla scomparsa – rimane sola la parola divina che si serve della sua vita.

Ks. Wojciech Pikor
pl. Mariacki 7
83-130 Pelplin

Ks. WOJCIECH PIKOR, ur. 1969, dr teologii, licencjat nauk biblijnych, adiunkt przy Katedrze Pism Prorockich w Instytucie Nauk Biblijnych KUL. Publikacje: *La comunicazione profetica alla luce di Ez 2-3*, Tesi Gregoriana. Serie Teologia 88, Roma 2002.