

Wojciech Pikor

Rola ofiary w tworzeniu wspólnoty człowieka z Bogiem (Ml 6,1-8)

Verbum Vitae 8, 73-97

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.

ROLA OFIARY W TWORZENIU WSPÓLNOTY CZŁOWIEKA Z BOGIEM (Mi 6,1-8)

Ks. Wojciech Pikor

Księgi prorockie przynoszą szereg wypowiedzi krytycznych na temat kultu ofiarniczego. Negatywna opinia proroków na temat ofiar, w opinii wielu biblistów, byłaby wyrazem odrzucenia rytualnej, sformalizowanej i zewnętrznej pobożności. W zamian za to proponowali by prorocy etyczną koncepcję religii, której istotą byłaby miłość ukierunkowana na dobro drugiego człowieka. Uzasadnienia tej tezy poszukuje się przede wszystkim w wypowiedziach proroków działających w drugiej połowie VIII wieku przed Chrystusem. Klasycznym tekstem przywoływanym w tym kontekście jest fragment Mi 6,1-8, a szczególnie ostatnie jego zdanie: „Powiedziano ci, człowiecze, co jest dobre, i czego żąda Pan od ciebie, jeśli nie czynienia sprawiedliwości, umiłowania wierności i pokornego obcowania z Bogiem twoim” (w.8, cytata za Biblią Tysiąclecia). Micheasz dokonałby w ten sposób syntezy nauczania swoich poprzedników (Amosa, Ozeasza i Izajasza), dając tym samym „najwznioślejszą definicję religii etycznej”, która przyniosła „największy moralny przełom myślowy w historii”¹. Właściwie prorok wyprzedziłby

¹ F.I. Andersen – D.N. Freedman, *Micah. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 24E, New York 2000, 504. W podobny sposób mówi T. Brzegowy, który nazywa teksy Mi 6,8 „Magna Charta prorockiej religii starotestamentalnej” („Z Betlejem przyjdzie

Nowy Testament, gdyż „w tym tekście czuć już powiew Ewangelii”².

Nie ma wątpliwości, że wypowiedź Micheasza jest wyjątkowa wewnątrz Starego Testamentu. Pozostaje jednak otwartą kwestią, na ile prorok odrzucałby kult ofiarniczy. Odpowiedź na tak postawione pytanie wymaga analizy nie tylko trzech elementów składających się na jego koncepcję religii, które prowizorycznie można by sprowadzić do sprawiedliwości, miłości i pokory, lecz również uwzględnienia kontekstu (literackiego i historycznego) jego myśli. Przedmiotem zainteresowania proroka w 6,1-8 jest na pierwszym miejscu wspólnota Boga i człowieka w ramach przymierza. Jakie miejsce zajmuje w tej relacji ofiara? Co buduje wspólnotę człowieka z Bogiem? Ku czemu zmierza zaangażowanie się Boga w historię ludzką? W jaki sposób człowiek może aktywnie uczestniczyć w komunii z Bogiem? Lektura Mi 6,1-8 musi zatem pójść w kierunku analizy koncepcji wspólnoty, jaką prorok proponuje swoim słuchaczom. W tym celu przedstawiona zostanie dynamika mowy Micheasza w perspektywie jej gatunku literackiego, jej struktury wewnętrznej i towarzyszących jej okoliczności historycznych. Dalszy etap refleksji skupi się na prezentacji boskiej (ww.1-5) i ludzkiej (ww.6-7) wizji relacji przymierza, by ostatecznie zinterpretować rolę ofiary w budowaniu wspólnoty człowieka z Bogiem (w.8).

1. DYNAMIKA DYSPUTY W Mi 6,1-8

Wypowiedź Micheasza o tym, co jest dobre dla człowieka (6,8), postrzegana jest przez współczesnych ko-

Księżę Pokoju [Księga Micheasza]”, w: *Wielki świat starotestamentalnych proroków. I. Od początków profetyzmu do Niewoli Babilońskiej*, red. J. Frankowski i in., Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych 4, Warszawa 2001, 122)

² E. Sellin, *Das Zwölfprophetenbuch*, KAT 12, Leipzig 1922, 296.

mentatorów jako reguła ponadczasowa. Argumentem przemawiającym za takim rozumieniem tego zdania byłyby charakter redakcyjny tekstu Mi 6,1-8, złożonego z mniejszych, niekompletnych wyroczni, luźno powiązanych ze sobą³. Każdy z elementów tekstowych, składających się na wyrocznię w jej obecnym kształcie, winien być rozpatrywany jako odrębna jednostka literacka, uwarunkowana swoim odmiennym środowiskiem życiowym, czego efektem byłyby jedyny w swoim rodzaju gatunek literacki całości. Powyższa teza, brzemienna dla interpretacji Mi 6,8 jako „złotej myśli” oraz dla zakwestionowania autorstwa Micheasza, tylko pozornie oddaje problem redakcyjnego charakteru omawianego proroctwa.

A. Gatunek literacki i czas powstania Mi 6,1-8

Nie ma wątpliwości, że Mi 6,1-8 złożony jest z urywków gatunkowo różnych. Pierwsza część (ww.1-5) to spór sądowy, na który wskazuje jednoznacznie czasownik *rīb* (ww.1b.2b). Dwustronną dysputę zapowiada również wezwanie na świadków gór, pagórków i fundamentów ziemi (ww.1b-2a). Powraca również wezwanie do słuchania (ww.1a.2a), przyzywające skłócone strony. Następujące dalej ww.4-5 przynależą jeszcze do kontrowersji sądowej, ale równocześnie wyłamują się z niej. Miejsce oczekiwane go oskarżenia lub obrony ze strony jednego z podmiotów sporu zajmuje credo historyczne, opisujące zaangażowanie się Boga w przymierze z Izraelem poprzez wydarzenie *exodusu*⁴. Dalszy tekst jest sytuowany w kontekście kultycznym. W opinii jednych egzegetów ww.6-8 pochodziłyby z tzw. Tory kapłańskiej. Była ona zapisem instrukcji, jakich udzielali kapłani uczestnikom obrzędów

³ Por. W. Werner, „Micha 6,8 – eine alttestamentliche Kurzformel des Glaubens? Zum theologischen Verständnis von Mi 6,8”, *BZ* 32 (1988) 236; F.I. Andersen – D.N. Freedman, *Micah*, 507.

⁴ Por. T. Lescow, „Redaktionsgeschichtliche Analyse von Micha 6–7”, *ZAW* 82 (1972) 184-186; W. Werner, „Micha 6,8”, 233.

kultycznych odnośnie do wymagań stawianych ofiarom, tak by te nie bezcześciły tego, co święte i czyste. Istotą Tory kapłańskiej było „rozróżnianie⁵ między tym, co czyste i tym, co nieczyste” (Kpł 11,47). Inni natomiast w ww.6-8 widzą fragment liturgii wejścia do sanktuarium. Wchodzącym do świątyni Izraelitom, kapłani przedstawiali szereg wymagań, których spełnienie dopuszczało ich – jako sprawiedliwych – do stanięcia przed Jahwe⁶. Wreszcie ostatni wiersz 6,8 przez niektórych komentatorów jest wyłączany ze środowiska kultycznego. Ton pouczenia przemawia za zaliczeniem go do literatury mądrościowej⁷.

Przy takim zróżnicowaniu gatunków literackich wewnątrz Mi 6,1-8, znaczna grupa egzegetów sprzeciwia się przypisaniu ich autorstwa Micheaszowi, prorokowi działającemu w Judzie pod koniec VIII w. przed Ch. za panowania króla Ezechiasza. Eksponując związki semantyczne analizowanej wyroczni z Księgą Powtórzonego Prawa, przesuwają powstanie tego tekstu na czas bezpośrednio poprzedzający niewolę babilońską i okres jej trwania (586-539), widząc w nim rodzaj deuteronomistycznej pa-

⁵ Księga Kapłańska zawiera dziesięć takich Tor: pięć z nich dotyczyła ofiar (6,2 – całopalnych; 6,7 – pokarmowych; 6,8 – przebłagalnych; 7,1 – zadośćuczynnych; 7,11 – biesiadnych), pięć zaś kwestii nieczystości (11,46 – zwierząt; 12,7 – rodzącej; 13,59; 14,54-57 – chorób skóry; 14,2.32 – oczyszczenia z trądu; 15,32 – związanej z intymnymi częściami ciała). Cztery takie Tory można znaleźć w Księdze Liczb (5,29-30 – podejrzenie o nierząd; 6,21 – nazirejczycy; 19,2.14 – zanieczyszczenie ciała; 31,21 – oczyszczenie łupów wojennych). Klasyczne omówienie Tory kapłańskiej daje J. Begrich, „Die priesterliche Tora”, w: *Werden und Wesen des Alten Testaments*, red. P. Volz, BZAW 66, Berlin 1936, 63-88. Ostatnio pisze o niej J.M. Milgrom, *Leviticus 1-16. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 3, New York 1991, 382-383.

⁶ Przykład takich wymagań moralnych można znaleźć w Ps 15 i 24. Prezentacji liturgii w bramie dokonuje T. Brzegowy, „*Miasto Boże*” w *Psalmach*, Kraków 1989, 72-78.

⁷ Tego zdania są: W. Thomas, „The Root *sn* ‘ in Hebrew, and the Meaning of *qdrnyt* in Maleachi III,14”, *JJS* 1 (1948/49), 182-188; H.J. Stoebe, „Und demütig sein vor deinem Gott (Mi 6,8)”, *WuDNF* 6 (1959) 191; G. von Rad, *Weisheit in Israel*, Neukirchen-Vluyn 1970, 117.

reney⁸. Jeszcze dalej idzie T. Lescow, który rozbija tekst na dwie części⁹. Fragment 6,6-8 z hiperbolicznym przedstawieniem proponowanych przez człowieka ofiar miałyby zależeć od 1 Krn 29,21 i 2 Krn 29,32, które informują o podobnych ilościach ofiar (w tysiącach i dziesiątkach tysięcy) złożonych za króla Salomona i Ezechiasza. Z tego też powodu Lescow datuje go na pierwszą połowę V w. przez Ch. Na drugą połowę tego samego wieku przesuwają powstanie Mi 6,1-5. Podstawą byłaby informacja o Mojżeszu, która w w.4 pojawia się dopiero po wzmiance o Wyjściu. Taka kolejność zdarzeń byłaby zaczerpnięta z Ps 50,4-7 i 81,9-11, jego zdaniem tekstów powygnaniowych.

Obydwa stanowiska kwestionujące autorstwo Micheasza wymagają szczegółowej krytyki. Cel artykułu pozwala na zasygnalizowanie tylko niektórych wątpliwych punktów obydwu tez. Przede wszystkim należy podkreślić związek semantyczny tekstu micheaszowego z prorokami mu współczesnymi. Termin ʾādām (człowiek) jest charakterystyczny dla antropologii Izajasza, podnoszącej problem ludzkiej pychy (por. 2,9.11; 5,15; 22,9; 29,19; 31,3; 37,19; 38,11), jak również dla Ozeasa, wskazującego na różnicę istotową między Bogiem a człowiekiem (11,4). Brak „wiedzy” u Izraelitów powraca jako jeden z głównych zarzutów w krytyce prorockiej VIII w. (por. Iz 5,13; 11,2; Oz 4,1; Mi 6,5). Podobnie też motyw *exodusu*, wydarzenia fundamentalnego dla tożsamości biblijnego Izraela, stanowi klucz dla teologii historii proponowanej przez Amosa (por. 2,9-11; 3,1-2; 4,6-12; 5,25-26; 9,4.7.14) i Ozeasa (por. 9,10; 11,1-4; 12,10; 13,4-6)¹⁰. W tym kontekście

⁸ Moment kontaktu zauważa się w Mi 6,6-8 i Pwt 10,12-14 (forma pytania i odpowiedzi), Mi 6,8 i Pwt 4,13; 5,5 (czasownik *ngd* w *Hi* – „powiedzieć”), Mi 6,8 i Pwt 5,24; 8,3 („człowiek”); por. H.W. Wolff, *Dodekapropheten 4. Micha*, BK 14.4, Neukirchen-Vluyn 1982, 155; W. Werner, „Micha 6,8”, 247.

⁹ Por. T. Lescow, „Redaktionsgeschichtliche Analyse”, 188-192. Podobną, powygnaniową datację proponuje J. Ebach, „Was bei Micha «gut sein» heißt”, *BiKi* 51 (1996) 172.

¹⁰ Dodać trzeba, że sugerowana przez Lescowa datacja powygnaniowa Ps 50 i 81 nie uwzględnia przedwygnaniowego pochodzenia

określenie wyprowadzenia z Egiptu w Mi 6,4 czasownikiem ʿālāh w *Hi*, zamiast deuteronomistycznego yāšāʿ w *Hi*, oraz zestawienie na tej samej płaszczyźnie Mojżesza i jego rodzeństwa, zdecydowanie odbiega od deuteronomistycznego sposobu przedstawiania Wyjścia. Hiperboliczne ujęcie kultu ofiarniczego nie musi mieć wcale związku z dziełem kronikarskim, gdyż intencją proroka jest raczej ironia niż przywołanie rzeczywiście sprawowanych aktów ofiarniczych. Jeśliby przyjąć tezę Lescowa o zależności Mi 6,6-7 od listy ofiar pojawiających się w czasach kronikarza, to należałoby również zauważyć pewien element pozostający z nią w sprzeczności, jako że myśl o ofiarach z dzieci w Jerozolimie w V w. przed Ch. jest czystym anachronizmem¹¹.

Mając na uwadze powyższe spostrzeżenia, można uznać Mi 6,1-6 za oryginalną kompozycję Micheasza¹². Prorok odwołuje się do różnych gatunków literackich, które pozornie tylko pozostają ze sobą w luźnym związku, gdyż wszystkie części jego wystąpienia układają się w logikę sporu sądowego, który w mowie proroka otrzymuje gruntowne przepracowanie dynamiki konwencjonalnej kontrowersji między Bogiem i Izraelem.

obecnych tam wzmianek o *exodusie*, przejętych z tradycji rozwiniętej w Królestwie Północnym; por. H.-J. Kraus, *Psalms 1–59*, A Continental Commentary, Minneapolis 1988, 490-491; Id., *Psalms 60–150*, A Continental Commentary, Minneapolis 1989, 148-149.

¹¹ Por. A. Deissler, „Micha 6,1-8: Der Rechtsstreit Jahwes mit Israel um das rechte Bundesverhältnis”, *TThZ* 68 (1959) 233.

¹² Wśród opowiadających się za takim rozwiązaniem można wymienić: A. Deissler, „Micha 6,1-8”, 233; J.T. Willis, [Rec.] T. Lescow, *Micha 6,1-8. Studien zu Sprache, Form und Auslegung*, Stuttgart 1966, *VT* 18 (1968) 277; B. Reunaud, *La formation du livre de Michée. Traditions et actualisation*, ÉBib, Paris 1977, 314; F.I. Andersen – D.N. Freedman, *Micah*, 510-511; R. Kessler, *Micha*, HThKAT, Freiburg 2000², 258; M.A. Sweeney, *The Twelve Prophets*, II, Berit Olam, Collegeville 2000, 397.

B. Logika sporu sądowego w Mi 6,1-8 jako objawienie Bożej miłości wobec Izraela

Zostało już wspomniane, iż gatunek dysputy sądowej zawężany jest przez komentatorów do 6,1-5 (lub tylko ww.1-3). Powołując się na klasyczną strukturę kontrowersji sądowej między dwoma podmiotami (rîb), dowodzą oni, iż po zawiązaniu sporu brakuje standardowych procedur: oskarżenia, po którym oskarżony uznałby swoją winę lub dowodziłby swej niewinności; dalej reakcji oskarżającego, który albo zgadzałby się z argumentami strony przeciwnej lub by je odrzucał; wreszcie finału w postaci pojednania bądź też przekazania sprawy do sądu¹³. Odejście Micheasza od schematu sporu jest jednak tylko pozorne. Wprawdzie jego zapis nie trzyma się sztywnych ram dysputy sądowej, lecz dla proroka kluczową sprawą jest przejście logiki rîb, która umożliwia mu ukazanie dążenia Boga do przywrócenia pełnej relacji przymierza ze swoim ludem. Intencją sporu jako takiego nie jest bowiem sprawiedliwość retribucyjna, charakterystyczna dla procesu sądowego, mającego doprowadzić do ukarania winnego. W dyspucie sądowej chodzi o korektę postępowania przeciwnika, a nie wymierzenie mu sankcji prawnej. Nawet gdy oskarżający grozi wyrokiem, to ma on walor tylko perswazyjny, służący nakłonieniu winnego do refleksji, a w konsekwencji do zmiany swego błędnego postępowania. Oskarżenie ma zatem charakter metaforyczny, na co wskazuje stosowany często w tej sytuacji, również u Mi 6,2b, czasownik *yākaḥ* w *Hi*, tradycyjnie tłumaczony jako „oskarżać”. Tymczasem pochodzi on z tradycji mądrościowej i wyraża najpierw działanie ojca wobec syna, zmierzające do korekty jego zachowania (por. 2 Sm 7,14; Prz 3,12).

¹³ Gatunek sporu sądowego rîb doczekał się wielu analiz, z których wspomni się tylko monografię P. Bovatiego, *Ristabilire la giustizia. Procedure, vocabolario, orientamenti*, AnBib 110, Roma 1997². W pierwszej części swojej pracy (s. 19-148) autor szczegółowo analizuje poszczególne etapy dysputy sądowej, dokumentując swoje obserwacje obfitym materiałem biblijnym i bibliograficznym.

W ten sposób każde postępowanie sądowe musiało cechować się mądrością, która przez „krytykowanie, korygowanie, upominanie” (takie są inne znaczenia czasownika *ykh*), miała doprowadzić do ustanowienia sprawiedliwości¹⁴. Oskarżenie w tym świetle stawało się wyrazem miłości, która pragnęła, by ten drugi przeorientował swoje życie zgodnie z wymogami sprawiedliwości (por. Kpł 19,17-18).

Dramatyzując swoją mowę na model sporu sądowego, Micheasz dąży do ukazania prawdy o miłości Bożej budującej i gwarantującej wspólnotę przymierza. Zamiast oskarżać, Jahwe sam wystawia się na oskarżenia ze strony swego ludu („mój lud” w ww.3a.5a), które *implicite* przebijają się w ww.3-5. Ze strony Boga słowa obrony przywodzą szereg Jego „dzieł sprawiedliwych” z czasu Wyjścia, przez które Jahwe zaangażował się w historię jako „ich Bóg” (por. „twój Bóg” w w.8). Ten sposób argumentowania miłością zastępuje nawet najlepiej skonstruowane, formalne oskarżenie ludzkiego partnera przymierza o to, że „nie pamięta” (w.5a) i „nie rozpoznaje” (w.5b) działania Boga na rzecz swego dobra. W miejsce pozytywnej odpowiedzi, Izraelici wysuwają przeciw Bogu zarzut, jakoby to Jahwe im się „naprzykrzał” (w.3a). Tymczasem to właśnie Izraelici, swoim sformalizowanym, zrytualizowanym i opresyjnym kultem ofiarniczym, „naprzykrzają się” Bogu, co zostało już ukazane wcześniej w kontrowersji sądowej autorstwa Izajasza (Iz 1,14; por. 7,13).

Oskarżenie będące obroną, objawia głębię uczucia i namiętności Boga wobec Izraela. Jahwe nie chce śmierci swego ludu, lecz pragnie go obdarować pełnią swojej miłości. Język miłości jest skuteczny, czego wyrazem jest odpowiedź Izraela w ww.6-7. Nie ma ona charakteru obrony. Bardziej słyhać w niej echa przyznania się do winy (por. w.7). Pytanie ludu o jakość ofiary, z którą mógłby stanąć przed Jahwe, przynależy już do następnej fazy kontrowersji. Uznając swój grzech, lud przymierza szuka drogi pojednania poprzez konkretny akt zadośćuczynienia. Wina

¹⁴ Por. P. Bovati, *Ristabilire la giustizia*, 35-37.

zatem narodu wybranego jest bezsporna, przez co nie ma potrzeby dodatkowej jej artykulacji. Intencją kontrowersji jest odbudowanie relacji, w czym przyznanie się do grzechu jest tylko etapem, a nie celem samym w sobie.

Raz jeszcze Micheasz zaskakuje swoim podejściem do struktury sporu, kiedy na koniec w miejsce sankcji kończącej kontrowersję, wprowadza zdanie stanowiące otwarcie ku przyszłości. W.8 jawi się jako propozycja właściwego budowania wspólnoty przymierza, już nie jako wspólnoty ofiary, lecz jako życiowej komunii Izraela z Bogiem.

W świetle analizy struktury Mi 6,1-8 należy stwierdzić, że problem kultu ofiarniczego prorok sytuuje w kontekście przymierza Jahwe z Izraelem. Pierwszym celem interwencji Micheasza, posługującego się schematem dwustronnego sporu sądowego, nie jest wcale krytyka ofiary. Prorok okazuje się doskonale rozumieć intencje, jakie towarzyszą Bogu w kontrowersji ze swoim ludem. Dlatego jego wystąpienie koncentruje się na poszukiwaniu właściwego kształtu dla tej relacji, która ostatecznie ma być wspólnotą życia.

2. BÓG ANGAŻUJĄCY SIĘ W RELACJĘ Z CZŁOWIEKIEM (WW.1-5)

Micheaszowy zapis sporu sądowego Jahwe z Izraelem nie jest klasyczną dysputą „w sprawie naruszenia przymierza”¹⁵. Przymierze nie stanowi dla proroka kategorii czysto prawnej, gdyż w jego wystąpieniu zostaje ono ukazane w perspektywie osobowej, jako osobiste zaangażowanie się Boga w relację ze swoim ludem. Sam termin przymierze nie pojawia się w trakcie sporu. Przywołują go dwa terminy podkreślające relację „ja – ty” między partnerami przymierza: „mój lud” – „twój Bóg”, wchodzące w skład

¹⁵ Tak ujmuje przedmiot tego sporu L.C. Allen, *The Books of Joel, Obadiah, Jonah and Micah*, NICOT, Grand Rapids 1976, 362; D.R. Hillers, *Micah. A Commentary on the Book of the Prophet Micah*, Philadelphia 1984, 77.

formuły wzajemnej przynależności wyrażającej związek przymierza. Osobowy aspekt przymierza znajduje się w centrum prowadzonej dysputy, przywołującej jego przeszły, teraźniejszy i przyszły kształt.

W momencie interwencji Micheasza relacja przymierza znajdowała się w punkcie krytycznym. W przeciwieństwie do współczesnych sobie proroków, nie sugeruje on, iż przymierze zostało złamane. Raczej zwraca uwagę na jego osłabienie z powodu fałszywych podejrzeń, jakie żywi naród wobec Jahwe. Jakkolwiek nie zostają one wprost wyrażone, jednak można je zrekonstruować na podstawie słów, jakimi Pan Bóg z nimi dyskutuje¹⁶. Pod koniec VIII w. przed Ch. Izraelici przeżywali swoją historię w sposób analogiczny do czasu Wyjścia, kiedy to podczas wędrówki przez pustynię powracały wciąż momenty buntu, podsycane przekonaniem, iż Jahwe o nich się nie troszczy (por. Wj 15,24; 16,3; etc.). Ciągłe zagrożenie ze strony Asyrii, która podbija stopniowo Królestwo Północne, zajmuje południowo-wschodnie obszary Judy (Szefela), wreszcie zbliża się do samej Jerozolimy (por. Mi 1,2-16), rodziło podejrzenie o brak zainteresowania ze strony Jahwe swoim ludem. To wrażenie potęgowało postępowanie przywódców narodu, obrazowo przedstawione przez proroka jako akt kanibalizmu: „mają oni w nienawiści dobro, a miłują zło, [...] jedzą ciało mego ludu i skórę z niego zdzierają” (3,2-3). Budowanie społeczności na „krwi i przemocy” (por. 3,10) wspierali aktywnie fałszywi prorocy, unikający przez to konfliktu z królem i jego urzędnikami (por. 3,5). Odwoływanie się przy tym do autorytetu Jahwe, którego znakiem obecności miało być sanktuarium jerozolimskie (por. 3,11b), rodziło podejrzenie, że Bóg „zakrył przed nimi swoje oblicze” (por. 3,4), sama zaś relacja przymierza jawiła się im jako źródło utrapienia i utrudzenia (por. pytanie Boga w 6,3: „czym wam się uprzykrzyłem?”).

¹⁶ Por. F.I. Andersen – D.N. Freedman, *Micah*, 531-532. Ich zdaniem główne źródło kryzysu tkwi w samej władzy, na szczytach której doszło do konfliktu między królem i prorokami mówiącymi w imieniu Jahwe.

Reakcja Boga jest odpowiedzią Miłości niezrozumianej, zanegowanej i odrzuconej. Niezwykła jest plastyczność, z jaką pierwsi prorocy-„pisarze” opisują wewnętrzny dramat boskiego serca w obliczu ludzkich słów i czynów stojących w opozycji do Boga. Zwykle przywoływany jest w tym kontekście Ozeasz, ale analizowany tekst Micheasza równie głęboko odsłania Boże zaangażowanie się w historię Izraela. Już sam fakt, że Jahwe wchodzi w dysputę ze swoim ludem pokazuje, że los Izraela nie jest Mu obojętny. Nazywając go „swoim ludem” (6,3a.5a), w świetle innych wystąpień tego wyrażenia w tekście Micheasza, Pan Bóg wykracza poza ramy przymierza, wyrażając w ten sposób swoją bliskość wobec tych, którzy są przedmiotem ucisku i niesprawiedliwości wewnątrz społeczności judzkiej (por. 1,9; 2,4.8.9; 3,3.5; 6,16). Bóg posuwa się jeszcze dalej, będąc gotowym zdać przed nimi sprawę ze swego zaangażowania w przymierze. Kiedy Jahwe w księgach prorockich pyta siebie samego o to, „co uczynił swojemu ludowi”, odsłania pełną namiętność miłość do Izraela, wobec którego nie tyle się skarży, że został odrzucony, ile raczej jest gotów uznać, że za mało kocha (por. Iz 5,4) i dlatego pragnie jeszcze większej miłości (por. Oz 6,4). Pan Bóg w tym dialogu miłości jakby zamienił się rolą ze swoim ludem, kiedy mówi o swoim „poszukiwaniu” dobra dla Izraela (Mi 6,8a). Czasownik *dāraš*, termin techniczny dla określenia poszukiwania Boga przez człowieka na drodze konsultacji prorockiej czy wizyty w sanktuarium, otrzymuje nowe znaczenie, gdy jego podmiotem jest osoba Boga. U Micheasza Boże „szukanie” nie ma charakteru jurydycznego (szukać, by zbadać i wykazać błąd, por. Pwt 18,19; 23,22; etc.). W kontekście sporu czasownik ten objawia zbawcze zwrócenie się Boga ku człowiekowi, zatroskanie o jego dobro i życie¹⁷. W ten sposób Bóg działa niczym pasterz (por. Ez 34,11), szukający tego, co się zagubiło lub zostało porzucone przez niegodziwych pasterzy, czy też jak *gōʿēl* – odkupiciel, zobowiązany więzami krwi do działania na rzecz swego krewnego (por. Iz 62,12). Boża

¹⁷ Por. S. Wagner, „*dāraš*”, *TWAT*, II, 327.

inicjatywa przyjmuje ostatecznie charakter aktu stwórczego, aluzyjnie przywołanego terminami „człowiek” (ādām) i „dobro” (tōb) w 6,8a¹⁸. Dobro poszukiwane przez Boga ma zatem kształt Jego pierwszego słowa i gestu, którym stworzył człowieka, potwierdzając równocześnie jego wartość.

Moment stworzenia w ujęciu Micheasza jest doświadczeniem historycznego ukonstytuowania się Izraela jako ludu przymierza. Dokonało się ono poprzez szereg czynów Boga w czasie Wyjścia, przedstawionych w 6,4-5 jako „sprawiedliwe/zwycięskie czyny Jahwe” (šdqôt)¹⁹. Każde z wymienionych dzieł Boga eksponuje przede wszystkim dynamiczną obecność Jahwe w historii narodu wybranego. Fundamentem przymierza było „wyprowadzenie²⁰ z ziemi egipskiej, wyzwolenie z domu niewoli” (w.4a), które uczyniło (stworzyło) Izrael ludem Jahwe. Osobiste towarzyszenie Boga Izraelitom w czasie Wyjścia

¹⁸ Por. J. Ebach, „Was bei Micha”, 176. Metoda historyczno-krytyczna nie pozwala na taki wniosek, jako że tekst Rdz 1 przynależy do tradycji kapłańskiej rodzącej się w czasie wygnania babilońskiego. Teza wysunięta przez wspomnianego egzegetę niemieckiego jest wynikiem lektury kanonicznej Biblii hebrajskiej. Przy podejściu diachronicznym należałoby uznać, iż analizowany zwrot przynależy do tradycji mądrościowej (porównanie). Sama lektura Mi 6,8 pozwala jednak zauważyć, iż odpowiedź przesuwana się od wymiaru czysto etycznego do perspektywy egzystencjalnej, wprowadzonej motywem „chodzenia z Bogiem”. Ten element odsyła do wydarzenia *exodusu*, w którym właśnie wspólna droga (por. Mi 6,4a) stała się miejscem „stworzenia” Izraela jako ludu Jahwe.

¹⁹ Termin ten Biblia Tysiąclecia oddaje jako „zbawcze dzieła”, na co pozwala kontekst opisujący rzeczywiście zbawcze działanie Boga na rzecz Izraelitów (w podobnym kontekście Wyjścia pojawia się on jeszcze w Sdz 5,11; 1 Sm 12,7; Ps 103,6). Wybór rzeczownika mającego tak silne konotacje prawne służy podkreśleniu wiarygodności Boga jako partnera przymierza z Izraelem (por. L.C. Allen, *The Books of Joel*, 369; R. Kessler, *Micha*, 266; M.A. Sweeney, *The Twelve Prophets*, 398).

²⁰ Wszystkie komentarze podkreślają grę słów, jaka zachodzi między domyślnym oskarżeniem Boga przez lud o to, że im się naprzykrza (heḏētika w w.3a), a rzeczywistym działaniem Boga, który ich czyni wolnymi (heʿēlitikā).

potwierdzali też przywódcy, którzy z Jego woli prowadzili lud (w.4b). Wspomnienie Mojżesza, Aarona i Miriam stanowi rozwinięcie myśli Am 2,10-11, gdzie *exodus* zostaje ukazany jako wydarzenie pośrednictwa osób (proroków i nazirejczyków), w których manifestowała się troska Jahwe o naród wybrany²¹. W sytuacji zagrożenia ze strony Balaka, króla Moabu, Jahwe wpływa na wynajętego przez niego pogańskiego proroka Balaama, który w miejsce przekleństwa wypowiada błogosławieństwo dla Izraela (w.5a, por. Lb 22–24). Przypieczętowaniem przymierza był dar ziemi obiecanej. Wspomniane w w.5b Szittim i Gilgal zapisują przekroczenie Jordanu przez naród wybrany – pierwsza miejscowość była miejscem ostatniego obozowiska na równinie Moabu (Joz 3,1), druga zaś pierwszym miejscem zatrzymania się w Kanaanie (Joz 4,20).

W perspektywie tego creda historycznego miłość Jahwe wobec Izraela objawiła się poprzez wyzwolenie, obecność, błogosławieństwo i dar ziemi. Ta rzeczywistość przymierza nie została ani przez moment odwołana czy zanegowana przez Jahwe. Z Jego strony związek z narodem wybranym wciąż trwa, dlatego też nie wymaga jakiegoś nowego dowodu potwierdzającego zaangażowanie się Boga na rzecz dobra swego ludu. Przeszłość aktualizuje się w terażniejszości, będącej czasoprzestrzenią realnej i żywej troski Boga o Izraelitów. Pragnąc ich dobra, Jahwe nie pozostaje milczącym wobec postawy ludu, przez którą relacja przymierza uległa zakłóceniu i przestała być przeżywana przez człowieka jako wyraz dobroci i miłości Boga. Grzechem Izraela jest brak odpowiedzi na zbaw-

²¹ Interpretacja pojawienia się Miriam, obok Mojżesza i Aarona, jako przywódczyni, w świetle narracji Pięcioksięgu stwarza pewne trudności. Da się utrzymać w odniesieniu do Wj 15,20 (przez co przywołane zostałyby przejście przez Morze Czerwone), ale w stosunku do Lb 12 staje się problematyczne, gdyż Miriam, wspólnie z Aaronem, pozostają w opozycji wobec przywództwa Mojżesza. Być może chodzi Micheaszowi o podkreślenie „demokratyzacji” fenomenu prorocstwa. Ostrożniej jednak będzie stwierdzić, że „nie do końca jasny jest cel przywołania tych trzech postaci razem” (F.I. Andersen – D.N. Freedman, *Micah*, 522).

czą inicjatywę Boga (por. 6,3b), czego wyrazem jest nie-
pamięć i nierozpoznanie Jahwe, co subtelnie sygnalizuje
zachęta do refleksji nad „czynami sprawiedliwymi” Boga:
„wspomnij..., żebyś poznał” w 6,5.

3. CZŁOWIEK POSZUKUJĄCY WSPÓLNOTY Z BOGIEM (ww.6-7)

Reakcja Izraelitów w 6,6-7 zdaje się nie wchodzić
w bezpośredni dialog z wcześniejszym, pełnym emocji,
wystąpieniem Jahwe. Błędem byłoby jednak zawęzić
ich odpowiedź wyłącznie do perspektywy kultycznej.
Wprawdzie kolejne pytania tego fragmentu przechodzą do
coraz to nowych ofiar, mimo to rzeczywistym przedmio-
tem zainteresowania pytającego jest sposób budowania
jego wspólnoty z Bogiem. Została ona naruszona przez
„występki” i „grzechy” (w.7b). Dwumian ten, konwencjo-
nalny zapis winy Izraela w prorocztwie Micheasza (1,5.13;
3,8; por. 5,12), występuje w funkcji *accusativus causae*
(ze względu, z powodu), jako wytłumaczenie sensu wy-
mienionych wcześniej ofiar. Mają one usunąć przeszkodę
na drodze budowania wspólnoty przymierza. Ta intencja
proponowanych aktów kultycznych została jeszcze dobit-
niej sformułowana w pierwszym z pytań (w.6a): „z czym
stanę... i pokłonię się...?”. Pytajnik akcentuje problem ma-
terii ofiarniczej, ale tłumacząc go w sensie narzędziowym
(*beth strumentalis*), można by pytać się: dzięki czemu będę
mógł stanąć i pokłonąć się. W ten sposób akcent zostaje
przesunięty na obydwa czasowniki, które opisują wspól-
notę człowieka z Bogiem. Zarówno czasownik *qādam*
w *Pi* („stanąć przed, wyjść naprzeciw”), jak i *kāpap* w *Ni*
(„skłonić się, zgiać”), zasadniczo nie występują w kon-
tekście akcji ofiarniczej²². O wiele bardziej eksponują one

²² Poza Mi 6,6, takiego sensu można by się dopatrywać w Ps 95,2
(pierwszy czasownik) i w Iz 58,5 (drugi); por. A. Deissler, „Micha 6,1-8”,
231; T. Lescow, „Redaktionsgeschichtliche Analyse”, 189; R. Kessler,
Micha, 267.

ruch ze strony człowieka, poprzez który znajduje się on w sferze bezpośredniego działania Boga. Pierwszy czasownik oddaje ideę bliskości, przechodzącą od skrócenia dystansu (por. Am 9,10), poprzez doświadczenie otaczającej obecności (por. Ps 18,6), aż po moment zjednoczenia się (por. 89,15). Znaczenie drugiego czasownika nie zamyka się tylko w zewnętrznym skłonieniu się przed drugą osobą. W istocie bowiem chodzi o pozycję człowieka udęczonego i prześladowanego przez życie i ludzi. Wobec takiego nieszczęścia Bóg nie może pozostać obojętny, dlatego stanie za nim w obronie i podniesie go (por. Ps 145,14; 146,8). W takim ujęciu składane przez Izraelitów ofiary mają skłonić Boga do przebaczenia grzechów, a w konsekwencji wyprowadzić ich z sytuacji nieszczęścia i przywrócić na powrót do jedności z Bogiem.

Lista ofiar wymienionych przez proroka odczytywana jest jako ironizująca krytyka kultu. Elementu ironii nie można wykluczyć, ale też trzeba dodać, iż pozostaje on wtórny wobec dyskusji, jaka zostaje podjęta w tej części kontrowersji z kultem ofiarniczym. Intencją Micheasza wymieniającego kolejne ofiary, nie była próba systematyzacji materii składanej w darze w świątyni, ani też hiperboliczne ukazanie progresywnych (ilościowo) wysiłków człowieka w kierunku prześlągania Boga²³. O wiele bardziej należy widzieć jego walor polemiczny z trzema aksjomatami kultu ofiarniczego w Izraelu²⁴.

Pierwszym jest **logika ofiary**. Wspomnienie ofiary całopalnej (w.6b) podkreśla, że cel ofiary jako takiej – moment spalania towarzyszył bowiem każdej ofercie²⁵

²³ Taką interpretację Mi 6,6-7 (ironiczno-hyperboliczno-progresywną) można znaleźć w większości opracowań tego tekstu.

²⁴ Nie wydaje się zatem istotna dla tej interpretacji dyskusja nad analizą materii ofiarniczej wymienionej lub pominiętej przez Micheasza. Najprecyzyjniej kwestię relacji opisu Mi 6,6-7 z praktyką kultyczną Izraela omawiają A. Deissler, „Micha 6,1-8”, 231, oraz M.A. Sweeney, *The Twelve Prophets*, 399.

²⁵ Symbolicznie dotyczyło to również ofiary z tzw. chlebów pokładnych (Kpł 24,5-9). Były one spożywane przez kapłanów, ale przy ich zamianie w każdy szabat, spalano między nimi kadzidło, wyrażające ich zamienienie się w dym (por. R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, I-II, Poznań 2004, 435).

– zawiera się w ofiarowaniu jej Bogu poprzez akt jednoznacznie podkreślający rezygnację z niej człowieka. Trzeba jednak właściwie odczytać moment daru w ofierze²⁶. Zanim bowiem ofiara została przez Izraelitę podarowana Bogu, już uprzednio była darem dla człowieka ze strony Boga. Bez tego pierwszego daru, wyrazu Bożego błogosławieństwa, ludzki dar nie byłby możliwym. Oddając Stwórcy to, co otrzymał wcześniej od Niego, Hebrajczyk mógł ponawiać swoje zawierzenie się Bożej łaskawości, obfitości i miłości. Dlatego też ofiara sama w sobie była owocem łaskawości Boga, a nie źródłem tej łaski.

Boże błogosławieństwo nie zależało od **ilości materii ofiarniczej**. Ten drugi punkt dysputy jest nawiązaniem do wcześniej wyrażonej przez Izraelitów opinii, że wymagania ze strony Jahwe (domyślnie dotyczące ilości ofiar) stanowią dla nich źródło udręki (por. w.3a). Niekoniecznie chodziłoby tu o jakiś werbalny nakaz Boga. Mnożenie ofiar było w jakiś sposób odpowiedzią na rzeczywistość osoby Jahwe, postrzeganej przez lud jako „Bóg Wysoki, Wyniosły” (w.6a). Skoro tak ogromny dystans dzieli człowieka i Boga, stąd też pokonanie go wymagałoby ogromnej ilości ofiar, korespondującej z wielkością Boga (w.7a). Przywołane cyfry – tysiąc i dziesięć tysięcy – w rzeczywistości są niepoliczalne, co doskonale oddaje połączenie tej drugiej z rzeczownikiem „rzeka, potok”. „Dziesiątki tysięcy potoków oliwy” są czymś niewyobrażalnym w stosunku do skromnego wykorzystania oliwy w rycie ofiarniczym (por. Wj 29,40; Kpł 2,2.4-7.15-16). Takie ilościowe podejście do kultu było „uprzykrzeniem” w rzeczywistości nie dla ludu, lecz dla Jahwe (Iz 1,14). Ilość w żaden sposób nie mogła zastąpić jakości ofiary.

Ostatni punkt dyskusji dotyczy relacji między ofiarą a ofiarującym. Skoro ofiara miała być wyrazem – idąc za G. von Radem – wdzięczności, wspólnoty i pojednania, pojawiało się wśród Izraelitów przekonanie o **charakterze**

²⁶ Pisze o nim szerzej G. von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, Warszawa 1986, 202-208, który wymienia jeszcze aspekt wspólnotowórczy i przeblagalny ofiary.

substytucyjnym daru ofiarniczego. Wspomniana w w.7b ofiara z pierwородnego syna miałby być, w intencji osób podejmujących ten akt, wyrazem ich najdoskonalszego zjednoczenia się z ofiarą. Do tej praktyki, w istocie związanej z kultem pogańskiego bożka Molocha, dochodziło kilkakrotnie w czasach Micheasza²⁷. U jej podstaw leżało przekonanie, że ofiara z pierwородnego syna „biologicznie, prawnie i rozumowo była najbliższa ofierze z samego siebie”²⁸. Taka ofiara w żaden sposób nie była oczekiwana ze strony Boga. Do Boga co prawda należało każde pierwородne wśród ludzi i wśród zwierząt (por. Wj 13,2), lecz nie oznaczało to wcale konieczności składania ofiary z pierwородnego, gdyż w to miejsce następował jego wykup ofiarą zastępczą. Ten gest ofiarniczy miał walor symboliczny, w którym najdobitniej wyrażała się zależność Izraelity od Boga. Ofiarując swoje życie, którego materialnym przedłużeniem były pierwородny syn, zawierał on siebie samego dobrodziejstwu Boga. Na ten czyn wyrażony symbolicznie ofiarą zastępczą, Bóg odpowiadał błogosławieństwem objawiającym się w oddaniu pierwородnego. Obecność tej regulacji prawnej we wszystkich kodeksach Tory potwierdza tylko starożytność tego prawa, od początku odróżniającego Jahwe od bóstw pogańskich²⁹.

W swojej dyskusji z ofiarami Micheasz nie neguje zatem kultu jako takiego. Raczej swoją ocenę uzależnia od udziału ofiar w budowaniu wspólnoty przymierza. W tej perspektywie jego polemika dotyczy ludzkich intencji towarzyszących akcji kultycznej. Chcąc poprzez kult budować wspólnotę z Bogiem, Izraelici pomylili czynno-

²⁷ 1 Krl 16,34 mówi o złożeniu przez Chiela z Betel, w fundamentach odbudowywanego Jerycha, swego pierwородnego syna. W tym samym czasie do tego samego czynu posuwa się król Achaz (2 Krl 16,3). Podobnie uczynił też później Manasses (2 Krl 21,6). Gwałtowna krytyka tych ofiar przez proroka Jeremiasza (7,31; 19,4-5) i Ezechiela (16,20; 20,31) zdaje się sugerować, iż w czasie oblężenia Jerozolimy przez wojska babilońskie (588-586) musiały odżywać myśli o tego rodzaju ofiarach.

²⁸ F.I. Andersen – D.N. Freedman, *Micah*, 524.

²⁹ Por. Wj 34,19-20; Kpl 18,21; 20,2-5; Pwt 12,31; 18,10.

ści kultyczne z rzeczywistym przeżywaniem swojej relacji wobec Boga. Kult w ich odczuciu miał nie tylko gwarantować wspólnotę – on miał ją wymusić, materializować, a ostatecznie zastępować. Mimo to przedstawiona dysputa pokazuje, że Izraelici mieli świadomość konieczności osobistego zaangażowania się w przymierze z Bogiem. I to nie tylko jako wspólnota, ale przede wszystkim jako jednostka, czego wyrazem jest w tym fragmencie podmiot mówiący w pierwszej osobie o swoim poszukiwaniu relacji z Bogiem. Wymiar personalistyczny ofiary kształtującej wspólnotę jest właściwy. Rewizji wymaga tylko moment osobowego zaangażowania się człowieka w relację przymierza, od którego zależy właściwe rozumienie kultu.

4. KU WSPÓLNOTIE ŻYCIA (w.8)

Zamykający dysputę sądową w.8 zajmuje miejsce sankcji. Ostatnie słowo Boga jest w istocie otwarciem drogi ku możliwości budowania przez człowieka realnej wspólnoty z Bogiem, która będzie doświadczana przez niego jako dobro szukane przez Jahwe. Wprowadza je pytanie nawiązujące do języka mądrościowego: „co jest dobre?”. Udzielenie odpowiedzi na nie, rzuca nowe światło na nakreślony wcześniej problem kultu. Chodzi bowiem o porównanie, które implikuje pozytywną ocenę ludzkich poszukiwań zawartych w ww.6-7, ale równocześnie wskazuje w w.8b na to, co jest lepsze, właściwsze, a przez to konieczne³⁰. Nauka pro-

³⁰ Analizę tej formuły mądrościowej przeprowadza F.I. Andersen – D.N. Freedman, *Micah*, 527-528. Poczynione przez niego obserwacje należy uzupełnić komentarzem do konstrukcji spójnikowej „jeśli nie” (kîʔim) wprowadzającej trzy konkretne postawy wymagane od człowieka w w.8. Jej zastosowanie nie nadaje im wcale – jak chce W. Werner, „Micha 6,8”, 245; podobnie J. Ebach, „Was bei Micha”, 173 – waloru jedynie właściwych (w sensie ekskluzywnym) czynów w relacji z Bogiem. Zostają one przedstawione raczej jako „absolutnie konieczne”, bez wykluczania innych działań, które służyłyby temu samemu celowi (P. Joüon – T. Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew*, SubBib 14, Roma 1993, §173c).

ponowana przez Micheasza nie jest nowa, jak zaznacza to wprowadzenie narracyjne do w.8: „powiedział ci, człowiecze, co jest dobre”. Prorok zatem dokonuje streszczenia wcześniejszego nauczania Amosa, Ozeasza i Micheasza, którego nowość zawiera się w nakreśleniu kompletnej wizji przymierza. Przymierze, przeżywane w kulcie jako relacja dwustronna (Bóg – człowiek), ma realizować się w praktyce życia wspólnotowego, modelowanego na podstawie Boga wobec swego ludu.

Przymierze jest budowane najpierw przez „**czynienie prawa**” (ššôt mišpāt). Prawo oznacza tu normy regulujące całość społecznych relacji. W Biblii hebrajskiej, szczególnie u Jeremiasza i Ezechiela, spotyka się rozbudowaną syntagmę „czynić prawo i sprawiedliwość (šēdāqāh)”, która wprowadza różne czynności ilustrujące praktyczny wymiar tej postawy, zorientowanej na konkretne dobro osób szczególnie narażonych w społeczności na przejawy niesprawiedliwości (ubogi, sierota, wdowa, obcy)³¹. W prorocztwie Micheasza, podobnie jak u innych proroków VIII w., „czynienie prawa” ma silne zabarwienie jurydyczne. Miejscem realizowania prawa jest bowiem brama miasta, gdzie sprawowane są sądy, dochodzi do transakcji handlowych, zarządza się miastem (por. Am 5,15). Prorocy tymczasem demaskują wykrzywianie w tym miejscu prawa (por. Mi 3,9), czego następstwem jest uczynienie z niego piołunu (Am 5,7) i trucizny (Oz 10,4), będącego przyczyną śmierci sprawiedliwego. Rozpoznanie prawa jako źródła życia dla wspólnoty przymierza winno prowadzić do „umiłowanie dobra, a nienawidzenia zła” (Mi 3,1; por. Am 5,15). Głównym adresatem tego wezwania są przywódcy narodu na czele z królem, dla którego „czynienie prawa” winno być pierwszoplanowym zadaniem (por. Iz 9,7; 16,5; 32,1). W ten sposób prawo objawia samego Jahwe, Jego chwałę i Jego miłość wobec człowieka (por. Iz 28,16; 30,18; 33,5).

Życie społeczne ma być odbiciem zaangażowania się Boga we wspólnotę z Izraelem. Stąd drugim sposobem

³¹ Por. Jr 5,1; 7,5; 22,3.15; 23,5; 33,15; Ez 18,5.21.27; 33,14.19.

jej budowania jest „ʿahābat ḥesed”. Polisemantyczność użytego tu rzeczownika pozwala na tłumaczenie tego wyrażenia jako „umiłowanie miłości, życzliwości, miłosierdzia, dobroci, łagodności, wierności, stałości” zarówno w odniesieniu do Boga, jak i do człowieka³². Pomimo wieloznaczności terminu ḥesed, potrzeba doprecyzowania jego znaczenia w Mi 6,8. W komentarzach zauważa się pewną tendencję do przenoszenia jego sensu na płaszczyznę relacji czysto ludzkich, gdzie określałby on postawę solidarności stanowiącą spoiwo życia społecznego³³. Nie negując tej interpretacji, wydaje się słuszniejzym wyjść od dwóch innych wystąpień tego terminu w tekście Micheasza 7,18.20, gdzie ḥesed opisuje postawę Boga wobec narodu wybranego, objawiającą się w przebaczeniu jego grzechów i w dotrzymaniu wierności obietnicy danej jego przodkom. Na pierwszym zatem miejscu ḥesed oznacza stałą i wierną miłość Boga wobec swego ludu. Tym samym nawiązuje Micheasz do teologii Bożego ḥesed nakreślonej w proroctwie Ozeasza, w którym kluczową rolę odgrywa czasownik „miłować” (ʿāhab), drugi z terminów pojawiających się w Mi 6,8³⁴. Zawężając spojrzenie tylko do Oz 2,21-22, należy stwierdzić, że u Ozeasza ḥesed wykracza poza kategorię prawnego zobowiązania wobec drugiego („wierność”). W Ozeaszowych zaślubinach Boga z Izraelem ḥesed jawi się jako źródło tej relacji, jako miłość obdarowująca samą sobą („łaskawość, dobroć”). Jest to zarazem miłość przebacząca, która wychodzi naprzeciw drugiego pomimo, a jeszcze bardziej z powodu jego niezdolności do odpowiedzenia na tę miłość. Stąd H. Simian-Yofre proponuje tłumaczenie tego terminu

³² Biblia Tysiąclecia tłumaczy tę syntagmę jako „umiłowanie wierności”, co jest pewnym zredukowaniem myśli Micheasza.

³³ W. Werner, „Micha 6,8”, 246; J. Ebach, „Was bei Micha”, 178; R. Kessler, *Micha*, 271.

³⁴ Szczegółową analizę tych dwóch terminów w Księdze Ozeasza można znaleźć w moim wcześniejszym artykule „Albowiem Bogiem jestem, nie człowiekiem” (Oz 11,9). Miłosierdzie jako objawienie „inności” Boga w świetle prorocтва Ozeasza, w: „Dobrze, Sługo dobry...” (Mt 25,21), *Studia Biblica* 9, Kielce 2005, 105-125.

jako „wielkoduszność”, w którym zawiera się „wszelkie pozytywne działanie na rzecz drugiego, od znajomości (*cameratismo*) do przyjaźni i miłości, od aktu hojności do przebaczenia winy, od gotowości do działania na rzecz drugiego do zdolności poświęcenia samego siebie”³⁵. Micheaszowe wezwanie do „**umiłowania wielkoduszności**” nie jest zatem tylko prostą solidarnością międzyludzką w imię rezygnacji z kultu ofiarniczego³⁶. W istocie bowiem *ḥesed* przenikająca struktury społeczne, ma być odbiciem, więcej ma mieć swoje źródło w wielkoduszności Boga wobec Izraela. Zaangażowanie się na rzecz dobra drugiego człowieka wtedy będzie prawdziwe i trwałe, gdy będzie owocem doświadczonego na sobie Bożego miłosierdzia, wyzwającego wciąż na nowo *ḥesed* wobec braci i sióstr.

Boskie zaangażowanie się w przymierze jako źródło i model dla ludzkiej odpowiedzi w budowaniu wspólnoty przymierza z Bogiem i człowiekiem zostaje potwierdzone w ostatniej wskazówce Mi 6,8. Jest ona oddana przez Biblię Tysiąclecia jako „pokorne obcowanie z Bogiem twoim”. Pierwsze dwa terminy tego zdania – w tekście hebrajskim *ḥaṣnē^ac leket* – wymagają pewnej korekty. Tradycyjna interpretacja przysłówkowa *ḥaṣnē^ac* (*Hi* inf. abs. od rdzenia *ṣn^c*) – „pokorne”, idzie za Prz 11,2, gdzie pojawia się ten sam rdzeń w formie imiesłowu biernego. Opisuje on tych, którzy swoją postawą są odwróceniem „pysznych, wyniosłych, dumnych” (*zādôn*). Poza Biblią hebrajską rdzeń ten pojawia się jeszcze cztery razy w Mą-

³⁵ H. Simian-Yofre, *Il deserto degli dei. Teologia e storia nel libro di Osea*, Bologna 1994, 183-184.

³⁶ Wspierający tę tezę, klasycznie już odwołują się do Oz 6,6, gdzie Bóg mówi o swoim „pragnieniu *ḥesed*, a nie ofiary”, w czym rozmiągają się z intencją tekstu Ozeasza. Paralelizm tego wiersza każe łączyć „poznanie Jahwe” z Jego „wielkodusznością”. Zrozumienie rzeczywistości Bożego miłosierdzia prowadzi w kierunku przeżywania tej samej postawy wobec Boga i wobec człowieka. Prorok nie krytykuje kultu jako takiego, tylko jego podstaw, z których przebija się niezajomość Bożej wielkoduszności, nie poddającej się jakimkolwiek próbom ludzkiej manipulacji poprzez ofiary (por. Oz 6,1-3).

drości Syracha: w 31,22 i 42,8 (forma identyczna jak w Mi 6,8) oraz w 16,25 i 32,3. Analiza tych wystąpień dokonana przez H.J. Stoebe ukazuje odcień mądrościowy tego czasownika, przez co w Mi 6,8 można go przełożyć nie jako „pokorne”, lecz „mądre, roztropne, rozważne, ostrożne”³⁷. Takie podejście winno cechować relację, w jakiej pozostaje człowiek w przymierzu z Bogiem. W tekście Micheasza została ona wyrażona bezokolicznikiem czasownika „chodzić” (leket). Uwzględniając poczynione obserwacje można zatem zaproponować następujące tłumaczenie ostatniej wskazówki Micheasza: „**rozważne chodzenie z Bogiem twoim**”. Micheasz już wcześniej odwoływał się do obrazu chodzenia. W 2,3 krytykował tych, którzy dopuszczają się niesprawiedliwości, nazywając ich tymi, którzy „chodzą z podniesioną (głową), wyniośle”. Jest tu aluzja nie tylko do ich pychy. Kontekst wcześniejszy przywołuje ich przewrotne myślenie (ww.1-2), któremu zostaje przeciwstawiony obecny zamysł Boga wobec nich (w.3a). Prorok zatem w swojej krytyce zwracałby uwagę na odrzucenie przez nich swej zależności od Boga i Jego woli. Tymczasem człowiek powinien „chodzić z Tym, który jest prawy” (‘îm hayāšār hōlek, 2,7)³⁸. W perspektywie Mi 6,8 przymierze zostaje przedstawione jako wspólna wędrówka Boga i człowieka po tej samej drodze. Już w wydarzeniu *exodusu* Izrael doświadczył, iż to Bóg poprzez przymierze wychodzi mu naprzeciw i prowadzi go przez historię za pośrednictwem wybranych przez siebie przywódców (por. 6,4).

³⁷ H.J. Stoebe, „Und demütig sein vor deinem Gott. Mi 6,8”, *WuD NF* 6 (1959) 180-196 (szczególnie s.191). Za jego propozycją idzie większość współczesnych komentatorów, chociaż S. Dawes, „Walking Humbly. Micah 6,8 Revisited”, *SJT* 41 (1988), 331-339, broni tradycyjnego tłumaczenia. Sam jednak przyznaje, że tłumaczenie „pokornie” należy rozumieć jako uznanie swej zależności od Boga, co w praktyce oznaczałoby zwracanie uwagi na Boga poprzez akt posłuszeństwa (s.333). Zatem Dawes w jakiś sposób potwierdza odcień mądrościowy analizowanego czasownika.

³⁸ Biblia Tysiąclecia oddaje to wyrażenie jednym słowem „sprawiedliwy”. Proponowana wyżej interpretacja idzie za sugestią L.C. Allen, *The Books of Joel*, 374.

Rola człowieka nie sprowadza się wcale do poszukiwania dróg dojścia do Boga (czego wyrazem był kult ofiarniczy, por. 6,6-7). Człowiek bowiem ma kroczyć razem z Bogiem, iść za Nim, podążać Jego drogą. Nie chodzi przy tym o materialne naśladowanie postawy Boga („droga” w Biblii hebrajskiej jest metaforą działania, postawy moralnej, zachowania), ile raczej o uważne i mądre wchodzenie w logikę Bożego działania³⁹. Stąd pojawiające się w pierwszej części dysputy wezwanie do „wspominania” i „poznawania” sprawiedliwych dzieł Boga (w.5) stanowi wezwanie do naśladowania Boga w Jego sprawiedliwości i wielkoduszności, do otwierania się na rzeczywistość Jego miłości wyzwalającej człowieka, by już jako osoba wolna, w oparciu o tę samą logikę, budować wspólnotę z Bogiem i z drugim człowiekiem.

Przymierze jest zatem postrzegane przez Micheasza jako dynamiczna relacja człowieka z Bogiem, na której buduje się wspólnota międzyludzka. Jej filarami są prawo i miłosierdzie, przekładające się na konkretne czyny miłości wobec bliźniego. Ich kształt, siła i źródło płynie z zaangażowania się Boga w historię Izraela, który sam na sobie doświadcza wciąż na nowo Bożej wielkoduszności. By nią żyć, a zarazem dzielić się nią z drugim człowiekiem, potrzeba wspólnoty życiowej z Bogiem. Ludzka *praxis* – „czynić, kochać, iść” – musi być mądrze i uważnie kształtowana, modelowana i ożywiana sprawiedliwymi czynami Boga. Sprawiedliwość, miłosierdzie i wspólnota – trzy podstawowe czyny Boga wobec Izraela, stają się drogą, którą ma podążać człowiek w budowaniu swojej relacji z Bogiem i z bliźnim.

* * *

Jaką rolę odgrywa ofiara w budowaniu wspólnoty człowieka z Bogiem? Analiza Mi 6,1-8 pokazała, iż prorok nie odrzucił kultu, ale też nie przypisuje mu pierwszopla-

³⁹ Por. J. Ebach, „Was bei Micha”, 180.

nowego znaczenia dla przymierza. Ta relacja jest bowiem najpierw osobistym zaangażowaniem się Boga w historię swego ludu, który zostaje przez Boga obdarowany – już jako naród wolny – darem sprawiedliwości, miłosierdzia i wspólnoty. Odpowiedzią człowieka ma być uczestniczenie w tej żywej wspólnocie z Bogiem na drodze „czynienia, miłowania i chodzenia”. Wzorem tej odpowiedzi jest sam Bóg, który swoim związaniem się z Izraelem, wciąż aktualizującym się w jego historii, staje się modelem dla ludzkiego działania na rzecz przymierza. Dopiero w tej perspektywie należy odczytywać rolę kultu. Ma on być zewnętrzną manifestacją rzeczywiście istniejącej wspólnoty przymierza. Zarazem jest aktem celebrującym tę wspólnotę, która w ten sposób jest wciąż na nowo odnawiana i umacniania. Wierzący Hebrajczyk, przeżywając kult ofiarniczy jako akt wspólnotowy, nie mógł pozostawać obojętnym na potrzeby swego brata, który uczestniczył w tej samej komunii z Bogiem.

Sommario

Il testo di Mi 6,1-8 tradizionalmente viene considerato come un esempio di critica profetica del culto. In tale prospettiva scompare la questione fondamentale dell'alleanza, segnalata già dal genere letterario della disputa profetica. Su questo sfondo bisogna situare le domande riguardanti il ruolo del sacrificio nella relazione tra Dio e l'uomo. L'alleanza rimane un dono da parte di Dio che si impegna nella storia umana, fondando una comunione vitale con Israele sulla base della Sua giustizia e misericordia. Questi tre doni divini: comunione, misericordia e giustizia diventano un modello per una risposta dell'uomo al dono dell'alleanza (Mi 6,8). L'analisi esegetica rivela che il profeta non nega il ruolo del culto, ma soltanto cerca di redefinirlo come una manifestazione, un rinnovamento e un rafforzamento dell'alleanza.

*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.