

Waldemar Chrostowski

Rachunek sumienia Ludu Bożego na przykładzie NE 9,6-37

Collectanea Theologica 60/4, 5-17

1990

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ks. WALDEMAR CHROSTOWSKI, WARSZAWA

**RACHUNEK SUMIENIA LUDU BOŻEGO NA PRZYKŁADZIE
NE 9,6—37**

Zanim definitywnie opracowano kanoniczne księgi Pisma Świętego, materiały w nich zawarte przeszły długi i złożony proces tradycji. Wnikliwa analiza literacka pozwala rozpoznać poszczególne etapy formacji tekstu, odzwierciedlające przemiany w podejściu Izraela do własnej wiary i dziejów. W Księgach Ezdrasza i Nehemiasza istotną rolę spełniają przemówienia i modlitwy, których zbadanie wydatnie przyczynia się do zrozumienia natury i kompozycji tych ksiąg. Odnosi się to również do tzw. modlitwy Ezdrasza, zawartej w Ne 9, 6—37. Tekst, chociaż często komentowany, nie doczekał się zadowalającego wyjaśnienia. Można je osiągnąć poprzez staranną analizę ww. 33—34, które zawierają klucz do objaśnienia go. W ten sposób stanie się widoczne, jak dawne tradycje Izraela były w okresie powygnaniowym reinterpretowane i aktualizowane oraz jak weszły one do aktualnej księgi świętej.

I. Struktura literacka tekstu

Granice perykopy są dobrze widoczne. W obecnej postaci składa się ona z dwóch zasadniczych części: 9, 6—31 i 9, 32—37. Taki podział wynika z odmiennego tonu każdej z obydwu części i z obecności formuły *w^eattāh* w w. 32. Jest to formuła dobrze znana z analogicznych modlitw występujących w jurydycznych i liturgicznych tekstach ST¹. Zaznacza logiczne czy chronologiczne powiązanie rzeczy i stanowi normatywne przejście od opisu sytuacji kryzysowej lub przedstawienia motywacji do ściśle z nimi związanej prośby (prób). Prowokuje modlącego do zaangażowania i sprawia, że przeżywa on wypowiedane treści i to nawet fizycznie². Rezultaty obe-

Tekst wykładu wygłoszonego 31 maja 1989 r. na Wydziale Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Tübingen (RFN). Wersja angielska została opublikowana w „Biblische Zeitschrift” 34(1990)2,253—61.

¹ Szczegóły zob. A. Laurentin, *W^eattāh — Kai nun, Formule caractéristique des textes juridiques et liturgiques (à propos de Jean 17,5)*, Bb 45 (1964) 168—197; H.A. Brongers, *Bemerkungen zum Gebrauch des Adverbialen w^eattāh im AT*, VT 15 (1965) 289—299.

² *C'est une expression très forte, avec des résonances émotives qu'il la portent aux extrêmes... Aussi l'expression marquet-elle l'articulation essentielle d'un texte. Elle exige une pause et laisse parfois soupçonner une forte inspiration avant de s'exprimer, ou un geste d'accompagnement* — A. Laurentin, *W^eattāh — Kai nun*, 194—195.

cności tej formuły w podobnych modlitwach (Dn 3 i Dn 9) dobrze opisał M. Gilbert³ i jego spostrzeżenia w całej rozciągłości odnoszą się do tego tekstu.

1. Pierwsza część modlitwy (wv. 6—31).

Część pierwsza stanowi wgląd w dzieje Izraela przeprowadzony po linii przeciwstawienia między działaniem Boga a postępowaniem „ojców”. Bóg zawsze wychodził z inicjatywą działania na korzyść Izraela, natomiast przodkowie zachowywali się przeciwnie względem oczekiwań i wymogów sprawiedliwości. To, czego Bóg dokonuje, jest zawsze darem. Jakakolwiek zasługa ze strony obdarowywanych nie wchodzi w rachubę. Dary następowały po przebaczeniu występków, które wydawały się unicestwiać wcześniejsze łaski i wykluczać możliwość hojności na przyszłość. Modlący się człowiek nie dokonuje bezdusznej analizy historii, lecz pogrąża się przed miłosiernym, wiernym i łaskawym Bogiem, który wbrew niewiernościom ludu potwierdza swoją dobroć. To przeciwstawienie zostało ujęte w kategoriach gramatycznych jako antyteza „Ty — oni”, co odnosi się odpowiednio do Boga i przodków. Obecne są wszystkie zasadnicze etapy *Historia Salutis*:

Ty: — dzieło stworzenia nieba i ziemi oraz życiodajna Opatrzność (w. 6)

— wybór Abrahama, przymierze z nim i dar Ziemi (wv. 7—8),

— wybawienie z ucisków w Egipcie i przejście przez Morze (wv. 9—11)

— zbawcza obecność Boga, dar Prawa, opieka na pustyni i obietnica Ziemi (wv. 12—15)

oni: — złe usposobienie *ojców* (wv. 16—17a)

Ty: — miłosierdzie i łaskawość Boga (w. 17b)

oni: — pogarszające się usposobienie *ojców* (w. 18)

Ty: — dar dobrego Ducha i błogosławieństwo podczas drogi do Ziemi Obietnicy (wv. 19—21)

— zwycięskie przejście przez Ammon, Moab i Baszan, dar płodności urzeczywistniony w pokoleniu synów (wv. 22—23)

— spełnienie obietnic i pomyślność w Ziemi (wv. 24—25)

oni: — bunt pokolenia *synów* wbrew pomyślnemu urzeczywistnieniu się obietnic Bożych (w. 26)

³ M. Gilbert, *La prière de Daniel, Dn 9, 4—19*. RTL 3 (1972) 297—298; *La prière d'Azarias, Dn 3, 26—45 Théodotion*, NRT 96 (1974) 563.

Ty/oni: — cały pobyt w Ziemi uporządkowany według schematu, w którym dary i łaskawość Boga przeplatają się z perwersją kolejnych pokoleń ludu (ww. 27—31)

Pierwszą część modlitwy opracowano po linii przeciwstawienia „Ty — oni”, jakkolwiek tożsamość drugiego członu zmienia się. Najpierw (ww. 16—18) chodzi o pokolenie „ojców”, tzn. lud, który wyszedł z Egiptu; potem (w. 26) o ich „synów”, którzy przejęli w posiadanie Ziemię Obietnicy; na koniec (ww. 27—31) jest mowa o kolejnych pokoleniach, które żyły w Ziemi Izraela. Potężne działanie Boga zostało podkreślone dzięki dwukrotnemu użyciu formuły *'attāh hū'* (w. 6.7) i częstemu powtarzaniu zaimka „ty”. Taka sama perspektywa dominuje w psalmach historycznych, które powstawały nie tylko aby opowiadać o przeszłości, lecz eksponować aktualne działanie Boga na korzyść Izraela. Przypominanie wielkich dzieł jest przerywane aluzjami do krnąbrności ludu. Od początku są przywoływane wciąż nowe łaski przez co wskazuje się na niezwykłą dobroć Boga. Wgląd w dzieje Izraela nieomal wymusza okrzyk największego podziwu: „Jesteś Bogiem łaskawym i miłosiernym”. Zarazem akcentuje się perwersję poprzednich pokoleń. Modlitwa ustawicznie zmierza ku szczytowi napięcia, który został osiągnięty w w. 31. „Ostatnia wzmianka o Bożym miłosierdziu jest znacząca, bo pojawia się w chwili, gdy został zakończony przegląd przeszłości (w. 31), a zaczyna się błaganie o wybawienie z aktualnego ucisku (w. 32)”⁴.

2. Druga część modlitwy (ww. 32—37)

Horyzont literacki drugiej części ulega zmianie. Tekst składa się z długiej prośby do Boga ujętej w 1 os. liczby mnogiej. W w. 32 pojawia się słowo *'elohenu*, nasz Boże i odtąd stwierdzamy częste posługiwanie się 1 os. liczby mnogiej, zaś w w. 36 występuje zaimek *'ānahnū*, my. Jest to prośba o wybawienie z długotrwałego ucisku, który dotknął *naszych królów, naszych książąt, naszych kapłanów, naszych proroków, naszych ojców i cały Twój lud* (w. 32) oraz skarga, że *jesteśmy dziś niewolnikami* (w. 36). Tym niemniej struktura ww. 32—37 nie jest całkiem przejrzysta.

Biorąc pod uwagę jedynie część drugą, modlitwę jako całość nazywano rozmaicie: wyznanie grzechów i prośba o ich odpuszczenie, wielkie wyznanie, wyznanie wiary albo psalm pokutny⁵. Dominuje myśl, że mamy do czynienia z wyznaniem win i prośbą o przebaczenie. Ci, którzy opowiadają się za pokutnym charakterem tek-

⁴ L. J. Liebreich, *The Impact of Nehemiah 9, 5—37 on the Liturgy of the Synagogue*, HUCA 321 (1961) 233.

⁵ Zob. odpowiednio: J. M. Myers, *Ezra-Nehemiah, The Anchor Bible*, New York 1965, 163; L. W. Batten, *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Ezra and Nehemiah*, ICC, Edinburgh 1913, 363; P. R. Ackroyd, *I and II Chronicles, Ezra, Nehemiah, Torch Bible Commentary*, London 1973, 299.

stu, powołują się na w. 33 z wyrażeniem *wa'ānaḥnū hirš'anū*. Mówi się, że hifil czasownika *rāš'a* może tu mieć jedynie sens „postępować źle, zawinąć”. Komentatorzy dodają, że znaczenie to nie jest oczywiste i stanowi objaw późniejszej fazy rozwoju języka hebrajskiego. Gdy L. Koehler i W. Baumgartner oraz W. Zorell wyliczają pochodne *rāš'a*, objaśniają osnovę hifil w Ne 9,33 właśnie w ten sposób⁶. W tym kierunku idą więc wszystkie nowożytnie przekłady tekstu: *but we have done wickedly, während wir gottlos waren, mais nous avons fait le mal, y nosotros somos culpables, myśmy natomiast zawinili*. Zastanawiające, że w tak długiej modlitwie świadomość własnych win zajmuje tak mało miejsca. „Zawinieliśmy” byłoby jedyną aluzją, która nadaje jej charakter prośby o odpuszczenie grzechów.

Poza osobliwym znaczeniem wyrażenia *wa'ānaḥnū hirš'anū*, istnieją poważne trudności związane z początkiem w. 34. Partykuła 'et, zwykle używana na oznaczenie biernika, tu jest umieszczona przed rzeczownikiem w mianowniku. Proponowane są dwa rozwiązania: część uczonych (A. Bertholet, A. Klostermann, W. Rudolph; por. *Biblia Hebraica Stuttgartensia*) proponuje zastąpienie *w'et* przez *w'ap*, inni twierdzą, że partykuła 'et występuje czasami przed podmiotem w celu podkreślenia go. Ta druga możliwość ma więcej zwolenników⁷. I tym razem dodaje się, że używanie partykuły przed rzeczownikiem w mianowniku (*'et emphaticum*) stanowi cechę późnej fazy rozwoju biblijnego hebrajskiego, związaną z wpływami języka aramejskiego. Zwraca się uwagę na podobne zjawisko rozpoznane w Misznie⁸. Mając na względzie aktualny tekst modlitwy, zaopatrzony przez masoretów w samogłoski i znaki podziału wierszy, inne wyjaśnienie dziwnego zakończenia w. 32 i początku w. 33 nie jest możliwe.

II. Relektura Ne 9, 33—34

Obecny sens drugiej części „modlitwy Ezdrasza” nie jest taki sam, jaki miała ona pierwotnie. Oryginalne znaczenie zostało świadomie zmienione.

⁶ L. Koehler — W. Baumgartner, *Lexicon in VT Libros*, Leiden 1958, 910: *sich schuldig machen, act guiltily*; F. Zorell, *Lexicon Hebraicum et Aramaicum VT*, Roma 1968, 790; *in officio neglegentem se exhibuit, perfide egit*.

⁷ J. MacDonald, *The Particle 'et in Classical Hebrew: Some New Data on its Use with the Nominative*, VT 14 (1964), 264—275; P. P. Saydon, *Meanings and Uses of the Particle 'et*, VT 14 (1964) 200; R. Polzin, *Late Biblical Hebrew. Towards an Historical Typology of Biblical Hebrew Prose*, Harv. Sem. Monographs, 12, 1976, 32—37; M. P. Throntueit, *Linguistic Analysis and the Question of Authorship in Chronicles, Ezra and Nehemiah*, VT 32 (1982), 206—215.

⁸ K. Albrecht, *Neuhäbraische Grammatik auf Grund der Mišna*, München 1913, 53.

1. „Także my potępiamy naszych królów,
naszych książąt...”

Otr spółgłoskowy zapis ww. 33—34 pozbawiony znaków masoreckich, który trzeba uznać za oryginalną formę tej części modlitwy:

w'th sdyq 'l kl hb' 'lynw ky 'mt 'šyt
w'nḥnw hrš'nw w't mlkynw šrynw khnynw w'btynw
l' 'šw twrtk wl' hqšybw 'l mšwtyk wl'dwtyk 'šr h'ydt
bhm.

W wydaniach masoreckich tekst jest dzielony odmiennie. Pierwsze zdanie kończy się na słowach *w'nḥnw hrš'nw*. Wskutek tego czasownik *rš'* oddzielono od dopełnienia bliższego wprowadzonego za pomocą partykuły *'et* i kosztem wyraźnej językowej niezgrabności z dopełnienia uczyniono podmiot następnego zdania.

Wyjaśnijmy zwrot *w'nḥnw hrš'nw*. Rdzeń *rš'* pojawia się jako czasownik w ST 37 razy. Częściej występuje w postaci rzeczownika lub przymiotnika. Wśród 37 zastosowań czasownikowych 10 razy pojawia się w osnowie *qal*, zawsze w znaczeniu „być, stać się winnym”, zaś w pozostałych przypadkach w osnowie *hifil*. Wtedy proponowane jest trojakię znaczenie: 1. działać występnie, żyć w grzechu, nieprawości, 2. potępiać jako winę, występki, 3. sprawiać, że ktoś (coś) zostaje potępiony⁹. Tekst Ne 9,33 jest włączany do grupy pierwszej, do której należy ponadto 7 innych tekstów (Ps 106, 6; Dn 9, 5; 11, 32; 12, 10; Syr 7, 7; 2 Krn 20, 35 i 22, 3). Odnotujmy, że jedynie w Ne 9, 33 czasownik utworzony od rdzenia *rš'* został powiązany z dopełnieniem bliższym wprowadzonym partykułą *'et*. Trzeba dodać, że jest to forma pauzalna, co stanowi dowód interpretującej interwencji w tekście. Jej celem była zmiana sensu *h'rš'ānū* z „potępiać jako winnego” na „zgrzeszyć, stać się winnym”. Oryginalny sens tekstu był więc następujący:

³³ Jesteś sprawiedliwy we wszystkim, co na nas przyszło.
bo działasz wiernie.
Także my potępiamy³⁴ naszych królów, naszych książąt,
naszych kapłanów i naszych ojców.
Nie zachowywali Twojego Prawa ani nie słuchali Twoich
przykazań i napomnień, których im udzielałeś.

Taki przekład usuwa wskazane wyżej językowe trudności, partykuła *'et* odzyskuje normalną dla siebie funkcję wprowadzenia biernika, w pełni jasna też staje się struktura całej modlitwy.

⁹ L. Koehler — W. Baumgartner, *Lexicon in VT Libros*, 910; por. F. Zorell.

2. Oryginalny sens „modlitwy Ezdrasza”

W wersji masoreckiej w. 33 streszcza w terminach pokutnych dwustronne stosunki Boga z Jego ludem, ale pierwotnie ta pokutna perspektywa nie istniała. Oryginalną treść modlitwy można przedstawić w ten sposób: nieprawości przodków były ogromne. Chociaż korzystali z Bożych darów, nie odwrócili się od swego złego postępowania. Mimo to nie było całkowitej zagłady ani zupełnego opuszczenia ich przez Boga, bo podstawę Bożego sądu zawsze stanowi miłosierdzie i łaskawość. Ostatnia, szczególnie ciężka wina ojców była wynikiem ich trwale złego usposobienia i nieposłuszeństwa (w. 29d). Boża cierpliwość i ostrzeżenia wzmiankowane w w. 30 zdały się na nic i wtedy spadła kara najsurowsza: Izraelici utracili swoją ziemię i przeszli pod władanie obcych narodów. Jednak i tym razem łaskawość Boga ocaliła lud od totalnej zguby i stworzyła podstawy narodowej nadziei (w. 31). W 32a akcentuje przymioty, które sprawiły, że sąd Boży urzeczywistnił się. Kara była zasłużona i sprawiedliwa, ale przedłużała się na kolejne pokolenia.

Istnieją poważne różnice między położeniem ojców a aktualną sytuacją: poprzednie kary ograniczały się do jednego pokolenia (w. 16n. 24n. 26n. 28), obecna (w. 32b) rozciąga się na wiele pokoleń (*od dni królów Asyrii aż po dziś dzień*); poprzednie spadały na tych, którzy bezpośrednio ponosili winę, obecna dotyczy narodu jako całości, bez żadnych wyjątków; poprzednie kończyły się, po czym lud powracał do stanu, jaki istniał zanim ziściła się kara, obecny ucisk trwa nadal. Nie jest wprawdzie tak dotkliwy, jak na samym początku (*wydałeś ich w ręce ludów ziemi* — w. 30d), tym niemniej jest surowy (w. 36).

Prośba nie mogłaby liczyć na wysłuchanie bez niezbędnego poparcia. Takie jest tło ww. 33—34, w których dominuje idea Bożej sprawiedliwości. Obecne pokolenie opowiada się po stronie Boga i mocno potępia swoich *królów, książąt, kapłanów i ojców*. Opłakane położenie widzi jako wynik dawnych grzechów. Nie ma mowy o prorokach, bo — chociaż podlegają tej samej karze — uniknęli winy. Upominali i ostrzegali współrodaków, byli więc posłusznymi narzędziami Boga. Wzmagające się napięcie w pierwszej części modlitwy i rosnąca nerwowość stylu służą przygotowaniu dramatycznego wyznania: *także my potępiamy naszych przodków*.

Idea Ziemi, tak ważna w ww. 6—32¹⁰, zamyka drugą część modlitwy. W ww. 35—37 istnieje przeciwstawienie:

³⁵ oni	przestronna i urodzajna ziemia	Tobie
(= przodkowie)		(= Bogu) nie służyli

¹⁰ L. Alonso-Schökel, *Cronicas, Esdras, Nehemias, Los Libros Sagrados* 6, Madrid 1976, 282; L. F. Bliese, *Chiastic Structures, Peaks and Cohesion in Nehemiah* 9, 6—47, BT 39 (1988) 208—215.

^{36—37} <i>my</i>	<i>ziemia, którą dałeś</i>	<i>jesteśmy na niej</i>
(= obecne	<i>naszym ojcom</i>	<i>niewolnikami</i>
pokolenie)		(obcych narodów).

Zaniechanie przez przodków służenia Bogu spowodowało wielką katastrofę. Potomkowie muszą w upokarzających okolicznościach służyć obcym ludom. Chociaż nie ponoszą odpowiedzialności za dawne występki, są traktowani gorzej aniżeli ich ojcowie.

III. Od potępiania przodków do wyznania własnych win

Pytanie dotyczące początków modlitwy oraz tego, w jaki sposób weszła do kanonicznej Księgi Ezdrasza znajdowało się zawsze w centrum uwagi jej komentatorów. Nie ulega wątpliwości, że kontekst Ne 9 nie stanowi oryginalnego środowiska modlitwy. Podaje się na to wiele argumentów. Świadectwem wstawki jest podane w Septuagincie greckie wyrażenie *kai eipen Esdras*; perykopa 9, 6—37 wyraźnie różni się od kontekstu; podobne modlitwy rozpoznajemy w innych miejscach ST i zawsze zostały tam włączone jako gotowe całości. Już tłumacze LXX odczuwali niekonsekwencje gramatyczne (2 os. l. mn. — 2 os. l. poj.) między w. 5 i 6. Przyjmuje się powszechnie, że w. 5 stanowi skierowaną do wspólnoty liturgiczną zachętę do czynnego uczestnictwa. Rozkazujące „wstańcie” to nakaz wzbudzenia uwagi w fizycznym sensie tego słowa, który spełnia tę samą funkcję, co podobne zachęty w kościołach podczas sprawowania liturgii Wielkiego Piątku lub Wielkiej Soboty. Przez głośne wypowiedzenie słów zawartych w w. 5aB tworzono klimat sprzyjający skutecznej recytacji modlitwy¹¹.

1. Oryginalne Sitz im Leben modlitwy

Początki modlitwy umieszczano w różnych okresach historii starożytnego Izraela. Na przykład A.C. Welch, opierając się na aluzji do królów Asyrii i na wzmiance o zamieszkiwaniu narodu w jego własnej ziemi (ww. 32—37), twierdził, że modlitwy tej używano podczas sprawowania kultu w Państwie Północnym wkrótce po zburzeniu Samarii¹². Mogła służyć potrzebom liturgii przy sposobności dni postu i wyznawania win. Rodzi się pytanie czy modlitwa ułożona na Północy, która w czasach niewoli babilońskiej i po niej była na ogół wroga Południu (Samarytanie), mogłaby być na Południu używana¹³. Należy też zwrócić uwagę na fakt, że chociaż

¹¹ Na temat paraleli (np. Ps 41,13 i 106,48) zob. zwłaszcza: J. Be-grich — H. Gunkel, *Einleitung in die Psalmen*. HKAT, II, Göttingen 1933, 34, 40.

¹² A. C. Welch, *The Source of Nehemiah IX*, ZAW 47 (1929) 130—136; *Post Exilic Judaism*, Edinburgh 1935, 42—43.

¹³ F. Michaeli, *Les Livres des Chroniques, d'Esdras et de Néhémie*, Neuchâtel 1967, 34.

w modlitwie nie ma wprost mowy o wygnaniu, to chodzi o nie na pewno (w. 30). Z drugiej strony modlitwę datowano na koniec rządów perskich w Palestynie, a nawet na okres grecki. Sugerowano, że ucisk miał miejsce w drugiej połowie IV w. przed Chr.¹⁴. To rozwiązanie też nie spotkało się z akceptacją.

Początki modlitwy są najczęściej umieszczane w VI lub na początku V w. przed Chr. Ackroyd poprzestał na ogólnym stwierdzeniu, że modlitwa weszła do liturgicznego użytku jako część kultu lewitów¹⁵. J. Morgenstern napisał: „Ne 9, 5—37 była, w okresie przed Ezdraszem, częścią ustalonej liturgii synagogałnej, wedle wszelkiego prawdopodobieństwa liturgii Rosz Haszanah, a później, w czasach Kronikarza, częścią liturgii Yom Kippur”¹⁶. Gallinger utrzymywał, że modlitwę zapożyczono z pozakanonicznego zbioru hymnów, zaś ostatni wiersz (37) „może odzwierciedlać okres inny aniżeli czasy Ezdrasza, kiedy to królowie perscy raczej sprzyjali Żydom”¹⁷. Najogólniej mówiąc przyjmowano, że modlitwa wywodzi się ze środowiska Żydów pozostałych w Ziemi Świętej podczas niewoli babilońskiej lub krótko po niej i była recytowana przez tych, którzy w dominacji obcych władców widzieli karę Bożą na niewierny naród.

2. Zakwestionowanie narodowej solidarności

W poszukiwaniu oryginalnego *Sitz im Leben* modlitwy jest niezbędne ustalenie zbieżności z innymi tekstami ST. Powszechnie przyjmuje się, że wiele obecnych w niej elementów odzwierciedla historyczne doświadczenia Izraela, tak jak zostały one ujęte przez Deuteronomistę¹⁸. Perspektywa teologiczna, wedle której spadające na naród nieszczęścia są postrzegane jako skutek niewierności wobec Boga, jest analogiczna do tej, podług której opracowano Księgę Sędziów. W 1 Krn 29, 10—19; 2 Krn 20, 6—12 i Ezd 9, 6—15 można z łatwością rozpoznać tę samą tendencję do posługiwania się modlitwą jako środkiem zachęty i pouczenia¹⁹. Z drugiej strony istnieje wyraźny kontrast między Ne 9, 6—37 a podejściem Kronikarza do świętych tradycji Izraela. Kronikarz wyraźnie faworyzował tradycję Dawidową, przykładając do niej wielką wagę²⁰. Co

¹⁴ L. W. Batten, *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Ezra and Nehemiah*, 365; H. Schneider, *Die Bücher Esra und Nehemiah*, Bonn 1959, 218.

¹⁵ P. R. Ackroyd, *I and II Chronicles, Ezra, Nehemiah*, 300.

¹⁶ J. Morgenstern, *The Channukah Festival and the Calendar of Ancient Israel*, HUCA 20 (1947) 21.

¹⁷ K. Gallinger, *Die Bücher der Chronik, Esra, Nehemiah*, AT Deutsch 12, Göttingen 1954, 239.

¹⁸ J. M. Myers, *Ezra-Nehemiah*, 167—169.

¹⁹ C. Plöger, *Reden und Gebets im deuteronomischen und chronistischen Geschichtswerk*, Festschr. für G. Dehm, 1957, 44—49.

²⁰ D. N. Freedman, *The Chronicler's Purpose*, CBQ 23 (1981) 438—442.

się tyczy „modlitwy Ezdrasza”, główny nacisk został w niej położony na wielkie dzieła Boga z przeszłości, ale panuje zupełna cisza na temat Dawida i jego rodu. Ród Dawida nie jest czynnikiem składowym teologii. Takie samo podejście rozpoznano w kilku powygnaniowych psalmach historycznych²¹. Istnieją natomiast silne podobieństwa Ne 9, 6—37 z teologią dziejów Izraela wyłożoną w Ez 20. Strukturę Ez 20 można uporządkować podług schematu *Historia Salutis* opartego na historycznym *Credo* Izraela:²² nawiązania do ucisku w Egipcie (ww. 5—9), do pierwszego (ww. 10—17) i do drugiego pokolenia na pustyni (ww. 18—22) stały się punktem wyjścia dla oceny bieżącej sytuacji. Rodzaj literacki „modlitwy Ezdrasza” i Ez 20 jest pokrewny. Chodzi o typ prozy rytmicznej, w którą wpleciony został język poetycki. Można przyjąć, że „modlitwa Ezdrasza” powstała w środowisku ściśle związanym z prorokiem Ezechielem, być może wśród jego najbliższych uczniów i zwolenników. Wzajemne podobieństwa są tak wyraźne, iż wydaje się wielce prawdopodobne, że Ne 9, 6—37 stanowi staranną reinterpretację wypowiedzi prorockiej zachowanej w Ez 20. W Księgach Ezdrasza i Nehemiasza mamy wiele przykładów ponownej interpretacji niektórych tekstów prorockich²³.

Zarówno Ez 20, jak i oryginalna forma modlitwy z Neh 9 zawiera silne oskarżenia przodków. To samo myślenie rozpoznajemy w Za 1, 4—6: *Nie bądźcie jak wasi ojcowie*. Potępienia skierowane przeciw ojcom są ciężkie. Znane było bolesne doświadczenie wygnania (ww. 30—31), lecz nie nastąpił jeszcze pełny powrót narodu do poprzedniej kondycji i praw. Wzmianka o ucisku dobrze odpowiada sytuacji z końca VI w. przed Chr. Państwo perskie było pogrążone w chaosie i buntach. Niepokoje i wojny wymagały ciągłego podnoszenia podatków. Jak zawsze w takich sytuacjach, szły za tym ucisk i korupcja ze strony lokalnych rządców. To oni posiadali władzę *nad naszymi ciałami i nad naszym bytłem według swego upodobania* (w. 37). Przybierało to postać pracy przymusowej, zarówno robót publicznych (zob. Ezd 4, 13), jak i poboru do wojska i zabierania bydła na cele wojenne. Obcy spożywali najlepsze owoce ziemi²⁴.

²¹ F. C. Fensham, *Neh. 9 and Pss. 105, 106, 135, and 136. Post Exilic Historical Traditions in Poetic Form*, INSL (1981) 35—51.

²² Szerzej: W. Chrostowski, *Prorok wobec dziejów. Interpretacja dziejów Izraela w Ez 16, 20 i 23 oraz ich reinterpretacja w Septuagincie*, Warszawa 1990.

²³ J. G. Mc Conville, *Ezra-Nehemiah and the Fulfillment of Prophecy*, VT 36 (1986) 205—224.

²⁴ *Gott habe das Land Kanaan den Israeliten überlassen. Sie also nicht die persischen Könige, sind berechtigt, den Ertrag des Landes zu genießen. Zudem ist das Volk Gottes Eigentum. Dem widerspricht es, dass es nun fremden Herrschern dient. Diese Feststellung ist im letzte Grund Umschreibung der Bitte, Gott möchte wieder den Zustand eintreten lassen, der seinen Absichten gemäss ist* — M. Rehm, *Nehemiah 9*, BZ 1 (1957) 67.

Są dowody, że wśród tych, którzy wrócili do Judei z wygnania istniała silna tęsknota za odzyskaniem pełnej niezależności (por. Ag 5, 6—9; Za 3, 8—10; 6, 10—12). Izraelici mieli znów swoją ziemię i mogli podziwiać sprawiedliwość Boga. Jednak niewolnicze położenie rodziło błagania o większą łaskawość. Trwający ucisk przywodził na pamięć skojarzenia z sytuacją w Egipcie. Odpowiada to najlepiej okresowi bezpośrednio po powrocie z wygnania. To wtedy świadomość odpowiedzialności przodków za katastrofę narodu była szczególnie silna. Wcześniej dali jej wyraz prorocy (zwłaszcza Ezechiel), surowo reasumując dzieje narodu wypełnione czynami niewierności i zdradą Boga. Izraelici, którzy wrócili do swojej ziemi uważali się za wolnych od win, które spowodowały sąd Boży. Pokolenia odpowiedzialne za klęskę z 587 r. przed Chr. już nie istniały. Wygnańcy sądzili, że nie jest rzeczą właściwą brać sobie do serca dokładnie takie same oskarżenia jak te, które wytyczano wobec ich ojców. Przegląd dziejów podejmowano również w celu podkreślenia sprawiedliwości Bożej. Modlący się przyjmowali wyrok Boży wydany wobec poprzednich pokoleń: *Jesteś sprawiedliwy we wszystkim... Także my potępiamy naszych królów, naszych książąt, naszych kapłanów i naszych ojców.*

Podobne oskarżenia pod adresem poprzednich pokoleń znajdujemy w Ps 106. Podobieństwa między oboma tekstami są znaczne:

	Ps 106	Ne 9
A zachęta do modlitwy	ww. 1—5	w. 5b
B formuła (samo)oskarżenia	w. 6	
C winy ojców	ww. 7—46	ww. 6—31
B ₁ formuła (samo)oskarżenia		ww. 33—35
A ₁ prośba o pomoc	w. 47	ww. 32.36—37

Dwie uwagi są godne odnotowania. W Ps 106 oskarżenie ojców (w. 6) wyprzedziło wyliczanie ich występków (ww. 7—46), podczas gdy w Ne 9 następuje ono (ww. 33—35) po przeglądzie dziejów (ww. 6—31). Ps 106 jest też bardziej rozwinięty aniżeli Ne 9, 6—37. Opracowania dokonano w czasie, gdy do pamięci o przeszłych występkach dołączyła się świadomość własnej odpowiedzialności. Tym niemniej psalm wylicza dawne występkę w zgodzie z bilateralnym modelem stosunków między Bogiem a Jego ludem.

W Ps 106, 6 czytamy: *h't'nw 'm 'bwtywn h'wynw hrš'nw* (zgrzeszyliśmy, jak nasi ojcowie, żyliśmy występnie, popełnialiśmy zło). Podkreślona jest solidarność w grzechu wszystkich pokoleń Izraela. Czasownik *h'rš'anū* ma znaczenie „postępować źle, niegodziwie”. Podobieństwa do „modlitwy Ezdrasza” sugerują, że psalm wywodzi się z tego samego środowiska i powstał dla tych samych celów, dla których nastąpiła zmiana sensu Ne 9, 6—37. Do już istniejącego poetyckiego przeglądu dziejów Izraela (ww. 7—46) dołączono wiersze wprowadzające (1—5) i zakończenie (w. 47).

Perspektywa potępienia przodków przestała istnieć i dawną modlitwą posługiwano się w nowy sposób. Otrzymujemy pojęcie jak używane w kulcie czcigodne tradycje historyczne były aktualizowane w nowych okolicznościach życia narodu.

3. Dowartościowanie przeszłości

Surowe oskarżenia przodków nie mogły być powtarzane za długo, a to z co najmniej dwóch powodów. Po pierwsze, podkopywały poczucie narodowej jedności, głęboko zakorzenionej w ciągłości historii. Ciężkie i publiczne potępienia ojców w końcu obracały się przeciw istniejącemu porządkowi społecznemu i religijnemu. Należy zauważyć, że w swojej pierwotnej postaci modlitwa nie różniła się wiele od psalmów błagalnych. Tymczasem, jak wykazał C. Westermann, psalmy te zawierały trzy składniki: „Ty” (Bóg), „my” (wspólnota), „oni” (wrogowie)²⁵. Z uwagi na analogiczną budowę „modlitwy Ezdrasza” przodkowie Izraela mogli być traktowani jako wrogowie obecnego pokolenia, które otwarcie ich potępiało. Po drugie, Judejczycy coraz lepiej rozumieli, że wiele błędów i nadużyć przeszłości nadal rzucało cień na życie wspólnoty. Z upływem czasu narastały nowe grzechy, zaś rozróżnienie między winami ojców a odpowiedzialnością obecnego pokolenia znikało. Kulminacyjny moment tego procesu nastąpił podczas reform podjętych w drugiej połowie V w. przed Chr. Wobec wielu nadużyć nie było łatwo recytować potępienia pod adresem przodków. Punkt widzenia Kronikarza odbiega od nauczania proroków klasycznych²⁶. Dawna modlitwa staje się modlitwą samooskarżenia: *hirs'anū* otrzymało nową funkcję i znaczenie.

Nośnikiem historycznego *Credo* była przede wszystkim liturgia. Treści odtwarzane publicznie wymagały zmian stosownie do potrzeb aktualizacji. Zawartej w Ne 9 modlitwy często używano w trakcie zgromadzeń liturgicznych i dlatego stała się szeroko znana. Umieszczając ją w kontekście ustalonej liturgii synagogałnej, Morgenstern powiązał ją z Yom Kippur. Możemy przypuszczać, że za czasów Kronikarza wykorzystywano ją jako błaganie o odpuszczenie grzechów. Ne 9 opisuje pokutującą społeczność żydowską uczestniczącą w publicznym czytaniu Prawa i pokutnym odtwarzaniu historii Izraela²⁷. Księgi Ezdrasza i Nehemiasza są na ogół oceniane jako properskie. Ale w gruncie rzeczy wskutek włączenia motywów

²⁵ C. Westermann, *Struktur und Geschichte der Klage im Alten Testament, Forschung zum AT, Theologische Bücherei* 24, München 1964, 266–305; *Lob und Klage in den Psalmen*, Göttingen 1977, 125–129.

²⁶ Ch. T. Begg, *The Classical Prophets in the Chronistic History*, BZ 32 (1988) 100–107.

²⁷ S. D. Sperling, *Rethinking Covenant in Late Biblical Books*, Bb 70 (1989) 54–55.

k które rozpoznajemy w Ne 9, 6—37 Księgi wyrażają silne rozczarowanie sytuacją Żydów pod rządami Persów. Umieszczenie modlitwy w Księdze stanowiło ostatni etap rozwoju, kiedy to publiczne oskarżenia przeciw poprzednim pokoleniom zostały zastąpione wyznawaniem własnych win. Możemy przypuszczać, że dobrze znaną modlitwę powiązano celowo z autorytetem Ezdrasza, aby spowodować zmianę założeń, na których przedtem się opierała. Po wiekach masoreci ustalili wymowę i zrozumienie, które w ich czasach było już tradycyjne. Idea potępienia przodków poszła w niepamięć. Modlitwa odzwierciedla zmianę w religijnej mentalności Żydów krótko po niewoli babilońskiej. W czasach działalności Ezdrasza tekst Ne 9, 6—37 wytyczył w znacznym stopniu strukturalny i ideologiczny wzór żydowskiego kultu²⁸.

AN EXAMINATION OF CONSCIENCE BY GOD'S PEOPLE AS EXEMPLIFIED IN NEH 9, 6—37

The first part (vv. 6—31) of the s.c. prayer of Ezra gives an insight into the history of Israel along the lines of the opposition between the agency of God and the deeds of „the fathers”. When one takes the second part (vv. 32—37) into consideration, the prayer as a whole is called something different: a confession of guilt and prayer for redress, the great confession, the confession of faith or a penitential psalm. Yet it is striking that in such a long prayer the consciousness of one's own sins would take up so little space. *Wa'anahnū hirš'anū*, commonly translated as *we did wrong* in v. 33 is the only allusion which could be seen as providing the prayer with a character of requesting the remission of guilt. There are also serious difficulties connected with the beginning of v. 34 with the particle *'et*, normally used to designate the accusative, which stands here before a noun in the nominative case.

The present meaning of the second part of the prayer is not the same as it originally was. It must be assumed that the original meaning has been intentionally changed. In Masoretic editions v. 33 reassumes the bilateral situation of God and his people in penitential terms, but originally the penitential perspective did not exist. In v. 33—34, where the idea of God's righteousness is again evoked, the present generation stands on God's side. The primitive meaning of the text was as follows:²⁸ *And you are just in all that comes upon us, for you have dealt faithfully. Also we condemn²⁴ both our kings, our princes, our priests, and our fathers*. The hard situation is seen as the result of their sins. The growing tension of the first part of the prayer and the intended nervousness of its style have served to prepare the dramatic confession: We also condemn our ancestors! There exist strong resemblances of Neh 9, 6—37 with the theology of Israel's history as it was presented in Ez 20. The affinities are so striking that it is probable that Neh 9, 6—37 is a careful interpretation of the prophetic oracle preserved in Ez 20.

A very strong condemnation of the ancestors could not continue for too long. As time passed there were new sins, and the distinction between the

²⁸ L. J. Liebreich, *The Impact of Neh 9, 5—37 on the Liturgy of the Synagogue*, HUCA 32 (1961) 227—237.

responsibility of the fathers and the present situation disappeared. The culminating moment of this process occurred during the reforms pushed through in the second half of the 5-th century B.C. The prayer steadily became one of the self condemnation: *hirš'anū* has acquired a new function and a new meaning. After centuries the Masorets fixed the pronounciation and understanding which were already traditional in their times. The idea of the condemnation of Israel's ancestors has been forgotten and excluded. The prayer reflects the change in the religious mentality of the Jews shortly after the exile.