

Józef Wiesław Rosłon

Zbawienie - życie w Starym Testamencie w świetle metafor zbawczych : II : metafora dziedzictwa i jej pokrewne metafory przymierza i małżeństwa Izraela

Collectanea Theologica 37/1, 77-88

1967

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.

O. JÓZEF WIESŁAW ROSŁON OFMC., WARSZAWA

ZBAWIENIE — ŻYCIE W STARYM TESTAMENCIE W ŚWIETLE METAFOR ZBAWCZYCH

II.

METAFORA DZIEDZICTWA I JEJ POKREWNE METAFORY PRZYMIERZA I MAŁŻEŃSTWA IZRAELA

Obok tematu zwycięstwa drugą wielką grupę metafor zbawienia w Starym Testamencie stanowi temat dziedziczenia przejawiający się w dwóch aspektach: 1° jako przynależność ludzi do Boga (Bóg ma Swoje „dziedzictwo” w Izraelu) i 2° jako udział ludzi w rzeczywistości Bożej (Izrael jest „dziedzicem” schedy Bożej).

— Podstawowym warunkiem dziedziczenia w obu ujęciach jest wybranie dokonane przez Boga. Kolejne etapy tego wyboru wśród ludów, szczepów, rodzin i jednostek w rodzinie uwypuklił w tzw. *toledhoth* (genealogiach) autor Księgi Rodzaju. Największe znaczenie ma wybór patriarchów i wybór narodu izraelskiego.

Według struktury literackiej księgi Rodzaju wybór Boży dotyczył już patriarchów przedpotopowych, począwszy od potomków Seta, którzy wyróżniali się wyższym poziomem moralno-religijnym od potomków Kaina i mieli się przyczynić do zachowania rodu ludzkiego poprzez Noego i jego najbliższą rodzinę. Po potopie wybór Boży padł na Sema, praprzodka narodu izraelskiego, następnie na praojca tego narodu — Abrahama, z którego imieniem łączy się obietnica błogosławieństwa dla ludów całej ziemi (Rozdz. 12,3), a „błogosławieństwo” w języku Pisma św. jest synonimem „zbawienia”.

Wybór Izraela miał służyć idei zbawienia, bo celem narodu wybranego było przygotować i doprowadzić ludzi w ostatecznej perspektywie do czasów pokoju mesjańskiego (Iz 65,9,23). Ten wybór łączył się z przeznaczeniem narodu do kultu prawdziwego Boga, stąd też wymagał surowej izolacji tego narodu od sąsiednich ludów bałwochwalczych i kładł na nim i jego dalszych dziejach szczególne religijne znamię „świętości” (*qadoš* — „święty” znaczy: wyodrębniony od innych, przeznaczony do kultu; Wj 19,6; Pwt 7,6; 14,2,21; 26,19; 28,9; Iz 4,3; — Lb 23,9; Joz 24,14 n.; Mich 4,5).

Charakterystyczne są *m o t y w y*, jakimi kierował się Bóg przy wyborze narodu: 1) szczególna przyjaźń dla praojca narodu Abrahama, o którym powiedziano, że był „przyjacielem Boga” (Rdz 41,8)

i „powiernikiem zamiarów Bożych” (Rdz 18,17—19) stosując się do wezwania Jahwe: „Chodź przede mną i bądź wierny” (Rdz 17,1)¹,
 2) wierność obietnicom danym przyjacielowi (Pwt 7,7 n.), oraz 3)
 miłość do narodu wybranego (Pwt 7,7—10; 23,5; Oz 11,2—4).

Jako wybór skierowany do zamierzonego celu, „wybranie” nie jest samo w sobie odrębną metaforą zbawczą, ale elementem przygotowawczym przy metaforze „dziedzictwa”. Jest ponadto synonimem „zbawienia”, skoro „wybrany” znaczy tyle co „zbawiony” (zwłaszcza zaznacza się to w Nowym Testamencie, por. Mt 24,22 i paralalne). Wybranie stanowi konieczny warunek „zbawienia”, bowiem Boski plan zbawczy przewiduje, że dla nawiązania kontaktu z Bogiem i włączenia się w zbawienne obietnice trzeba być włączonym w naród wybrany, uczestniczyć w „dziedzictwie Izraela”².

1. PODWÓJNY ASPEKT DZIEDZICZENIA

A. — Dziedzictwo Boga

Dziedzictwo Boga obejmuje w pierwszym rzędzie Ziemię Obiecaną czyli Palestynę następnie i naród wybrany (Izraela) przeznaczony do zamieszkania na niej i później faktycznie tam mieszkający.

a) Ziemia Obiecana dziedzictwem Bożym:

Palestyna według słów Pisma św. jest „ziemią Jahwe” (Iz 14,25; Jr 2,7; 16,18; Ez 38,16 oraz „dziedzictwem Jahwe” (1 Sm 10,1; 26,19; 2 Sm 20,19; 21,3), co przypomina wypowiedzi z literatury sąsiednich ludów i może nasuwać aluzję do idei bóstwa lokalnego, jakiegoś Baala, do którego należy kraj lub poszczególne miejscowości

¹ Obrazowym przedstawieniem zażyłego stosunku przyjaźni z Bogiem jest „chodzenie przed Bogiem”, wyrażone w hebr. osnową Hithpa’el od czasownika halak. Jest znamieniem ludzi szczególnie wybranych przez Boga. Wzmianka o „przechadzaniu się” Boga (ta sama forma hebrajska) po ogrodzie Eden pozwala przypuszczać, że dotąd Adam zwykł był również „przechadzać się” wespół ze Stwórcą, dlatego wyjątkowa jego nieobecność zwróciła uwagę Stwórcy. Z księgi Rodzaju dowiadujemy się, że Henoch, Noe, a zwłaszcza Abraham „chodzili przed Bogiem” (Rdz 5,22; 6,9; 17,1).

² Por P. Grelot, *Sens chrétien de l'Ancien Testament. Esquisse d'un traité dogmatique*, Tournai 1962, s. 136; art. w: TWNT, Eklégomai, Eklogé, Eklektós, t. 4, s. 147—197 (G. Schrenki i G. Quell); H. H. Rowley, *The Biblical Doctrine of Election*, London 1950; T. C. Vriezen, *Die Erwählung Israels nach dem A. T.*, Zürich 1953; R. Martin-Achard, *La signification théologique de l'élection d'Israël*, w: TZ, 1960, 333—341.

i gdzie odbiera ono szczególny kult³. Podobieństwo jest tylko powierzchowne, bowiem Jahwe pretenduje do tego, by być Bogiem wszystkich narodów całej ziemi, Bogiem jedynym, a związek Jego z Ziemią Obiecaną wynika tylko z Jego wolnego wyboru i ma na uwadze pewne plany związane co prawda pierwotnie z jednym narodem, ale obejmujące w dalszej perspektywie także inne narody i kraje. Niemniej przebywanie w Ziemi Obiecanej uważane było przez naród wybrany za pobyt w szczególnej bliskości Boga. Jeremiasz nazywa ten kraj „ziemią świętą” (Jr 2,7; 3,1; 16,18; 32,34), podkreślając przez to, że należy ona do Boga, dlatego uprawianie w tym kraju bałwochwalstwa jest szczególną jego profanacją. Opuszczenie tego kraju i pójście na wygnanie miało stanowić największą karę za niewierność (wygnanie z „kraju żyjących”: Ps 26,13; Iz 38,11 Ez 32,23; opuszczenie źródła „żywej wody”: Jr 17,13; odrzucenie „sprzed oblicza Jahwe”: Ps 42,2; 43,2; 51,13).

b) Naród wybrany dziedzictwem Bożym:

Utożsamienie „dziedzictwa” Jahwe z narodem wybranym dokonało się bardzo wczesnie i włożone zostało w usta Mojżesza w opisie wydarzeń na Synaju, a więc u samego zarania dziejów narodu (Wj 34,9; „Przebacz winy nasze i grzechy nasze, a uważaj nas za swoje dziedzictwo”). Wyraża je potem Samuel przy namaszczeniu pierwszego króla izraelskiego (1 Sm 10,1: Oto namaścił cię Jahwe na wodza nad swoim dziedzictwem). O naród izraelski jako dziedzictwo Jahwe chodzi wyraźnie u Jr 12,7n.10, przy czym ten tekst podaje nam dwa obrazy chętnie stosowane do narodu izraelskiego: *trzoda i winnica* Pańska. Jako właściciel swojego dziedzictwa-narodu Jahwe przedstawiany bywa w postaci pasterza (por. Iz 40,10 n.; 49,9 n.), a Izrael jest Jego trzodą. Temat pasterza i trzody pojawia się w Psalmach (Ps 28,9; 78,70 n.), przy końcu księgi Micheasza (Mich 6,14) i w drugiej części księgi Zachariasza (Zach 13,7). Z czasem następuje przesunięcie funkcji pasterskiej z samego Jahwe na wybraną przez Niego osobę (Ez 34; Zach 13,7), ale naród-trzoda nadal pozostaje własnością i dziedzictwem Jahwe. W epoce mesjańskiej powiększy się to dziedzictwo o narody dotychczas wrogie, bo i one dostąpią uczestnictwa w przywilejach narodu wybranego (Iz 19,25).

Amos przedstawił Palestynę w czasach mesjańskich jako pole pięknie obsadzone przez Jahwe, na którym następują bez przerwy

³ W niektórych utworach poetyckich z Ras Šamra (Ugarit) spotyka się formułę „ziemia mojego dziedzictwa” lub „góra mojego dziedzictwa”, zob. II AB VIII 14, w: „Syria” XIII, 1932, 159; I AB II 16 w: „Syria” XV, 1934, 314; V AB 27 i V AB D 64 w: C. Virolleaud, *La Déesse Anat*, Paris 1938, s. 36. 41. Z kontekstu jednak wynika, że w każdym wypadku chodzi o miejsce osobistego przebywania bóstwa.

źniwa i winobranie (Am 9, 13—15). Krzewem winnym na ziemi ~~Jahwe zasadzonym jest Izrael~~ (Oz 10, 1), zatem mamy tu do czynienia z metaforą. Metafora ta wiąże się z ideą zbawienia przez temat miłości Jahwe ku Izraelowi w następujący sposób: Przy wyborze Izraela Jahwe kierował się miłością. Początki dziejów narodu ma w pamięci jako czas pierwszej miłości (Oz 2, 17), jako czas zaślubin o posmaku grona winnego (Oz 9, 10), dlatego Izrael przyrównuje się do krzewu winnego lub do winnicy. Temat dziedzictwa jako pola obsadzonego krzewem winnym przeplata się z tematem miłosnych starań i zabiegów Boga o naród (poemat o winnicy w Iz 5, 1—7; 27, 3; winnica Jahwe i ziemia rozkoszna; Jr 12, 10; przepyszny rozrost szczepu winnego: Ez 19, 10 n.; por. Iz 16, 8; Jr 48, 32). Jednak te starania o winnicę kończą się rozczarowaniem, bo winnica zasadzona wybornymi gatunkami krzewu przyniosła tylko kwaśne jagody (Oz 10, 1; Iz 5, 2; Jr 12, 10)⁴.

Metafora pasterza i winnicy stała się tematem Ps 80, a także występuje w skardze Jahwe na wrogów Izraela u Jr 12, 10: „Liczni pasterze niszczą mą winnicę, traktują moje dziedzictwo a ziemię moją rozkoszną zamieniają w pusty ugór”. Wyraz „pasterze” nasuwa tu myśl o trzodzie”

B. Dziedziczenie własności Bożej

Drugi aspekt dziedzictwa, to wejście Izraela w posiadanie własności Bożej. I w tym ujęciu nastąpił z czasem rozwój pojęć w dwóch kierunkach 1° przedmiot dziedzictwa rozszerzył się i nabrał cech bardziej duchowych; 2° natomiast podmiot dziedziczący został bardziej zindywidualizowany.

a) Palestyna dziedzictwem Izraela:

Palestyna nazywa się w tekstach Starego Testamentu nie tylko „dziedzictwem Jahwe”, ale również i „dziedzictwem Izraela” (Wj 23, 30; 32, 13). Kiedy Izrael uzasadniał prawo do posiadania ziemi kananejskiej, nazywał ją „dziedzictwem Jahwe” wyrażając przekonanie, że dostał ją w spadku od swęgo Boga. Zarówno w cudownych opisach wydarzeń w księdze Jozuego (np. zdobycie Jerycha) jak i w terminologii hebrajskiej przejawia się myśl, że Jahwe sam oddał ten kraj Izraelowi jako dar niezasłużony. Czasowniki ~~nahcl~~ i ~~jaraś~~ używane są wyłącznie o posiadaniu Ziemi Obiecanej. W utartym zwrocie *jireśu'ares* — „posiada ziemię” (Ps 37, 9. 11. 22),

⁴ W Nowym Testamencie Jezus nawiąże do tej metafory, mówiąc o sobie że jest *prawdziwym* krzewem winnym (J 15, 1) jako wypełnienie typów i jako ten, co nie zawiedzie oczekiwania Bożego na zbiory. Synoptycy powiązali temat krzewu winnego z ucztą paschalną i z ustanowieniem Eucharystii (Mt 26, 29; Mr 14, 25; Łk 22, 16), podobnie i Jan (J 15, 4. 8. 9), ale z podkreśleniem istotnego dla idei zbawienia tematu o miłości i zjednoczeniu z Bogiem.

słowo *jaraś* wyraża wejście w posiadanie czegoś bez tytułu prawnego. Słowo *nahal* odnosi się do czynności, przez którą każdy otrzymuje przeznaczoną dla siebie część spadku (Wj 23, 30; 32, 13 itd.), a spadek otrzymany drogą dziedziczenia określa się urobionym od tego czasownika terminem *nahalah* (por. 1 Krl 21, 3). Odpowiednikami tych czasowników są greckie *kleronomein* i łacińskie *hereditare*⁵.

Wejście w posiadanie Ziemi Obiecanej i otrzymanie części z podziału to było w najbardziej konkretnym znaczeniu osiągnięcie „zbawienia” przez Izraelitów (Pwt 3, 20; Joz 1, 15; Ps 37, 34; 69, 36), zwłaszcza gdy łączyło się z długim życiem w „kraju dziedzictwa” przedłużonym jeszcze przez liczne potomstwo. A sam kraj bywa określany jako ziemia „opływająca w mleko i miód” *'eres zabhath halabh udhebhaś*: Wj 3, 8; 13, 15; 33, 3; Kpl 20, 24). Te płody naturalne uważane przez nomadów za wykwintne pożywienie są, być może, aluzją do czasów rajskich⁶. Piękny opis tej krainy podaje Pwt 8,7—10: „Albowiem twój Bóg Jahwe wprowadzi cię do ziemi pięknej, ziemi obfitującej w potoki, źródła i strumienie, które tryskają w dolinie i na górze; do ziemi pszenicy, jęczmienia, winnicy, fig i granatów; do ziemi oliwek, oliwy i miodu; do ziemi, gdzie nie odczuwając niedostatku, nasycisz się chlebem, gdzie ci niczego nie zabraknie; do ziemi, której kamienie są z żelaza, a z jej gór wydobywa się miedź. Najesz się, nasycisz i będziesz błogosławić twego Boga Jahwe za piękną ziemię, którą ci dał”. Co prawda Palestyna nie jest ogrodem rajskim, ale nie jest też ziemią zarosłą cierniem i ostem. Wszystko w niej natomiast jest zależne od woli Bożej, a nie od ludzkiej przeczności i pracowitości jak w Egipcie. Powyższy opis kraju miał utwierdzić Izraelitów w przekonaniu, że Bóg jest władcą tego kraju i że trzeba Mu zaufać, jak ongiś patriarchowie, którzy na tej ziemi żyli.

b) Dziedzictwo duchowe:

Stopniowo zaczęto pojęcie dziedzictwa Bożego rozszerzać poza granice Ziemi Obiecanej, podkreślając fakt, że Jahwe jest Bogiem całej ziemi (Iz 54, 1—5). Pozostały jeszcze elementy terytorialne na Ziemi świętej, jak święta i wywyższona góra Boża (Iz 2, 1—3) lub świątynia zbudowana na wysokiej górze, ale jak sama nazwa tej o-

⁵ W Wulgacie „hereditare” pojawia się w księdze Izajasza, w Psalmach i w Eklezjastyku. Sw. Hieronimowi nie bardzo odpowiadał ten czasownik, bo zbyt podkreślał regularną sukcesję prawną, gdy faktycznie chodziło o wyłączenie poprzednich posiadaczy przez Izraelitów. Dlatego też przekładał czasownik *jaraś* przez *possidere*, ale i tu zatraciła się cecha wejścia w czyjeś uprawnienia i darmowości wejścia w posiadanie.

⁶ Por. R. Pautrel, *La Bible de la terre*, 1941, s. 8—13; W. Eichrodt, *Theologie des A. T.*, Berlin⁸ 1948, s. 251, uw. 1.

statniej „Jahwe jest tam” (*Jahwe-šam*: Ez 48,35) wskazuje, mają one charakter idealny. Już Izajasz położył nacisk nie tyle na dziedziczenie ziemi, co na przystąpienie do chwały Jahwe (Iz 2, 2—4; 11, 6—8). U proroków z końca niewoli powracają także tematy tradycyjne o niezwykłej żyzności kraju dziedzictwa (Iz 65, 9 n.; 36, 24, 28—30), o świętej górze upodobnionej do Edenu (Iz 65, 25), o zebraniu się narodów wokół chwały Jahwe (Iz 66, 20) ale trudno było rozumieć je dosłownie, bo cóżby np. przyszło z tego, gdyby każdy miał otrzymać kawałek gruntu na zboczach Syjonu. Zatem dziedziczenie „góry Jahwe” wypadło interpretować o przeżyciach wewnętrznych.

Sytuacja historyczna walenie przyczyniła się do zmiany dotychczasowych perspektyw, bo gdy nastąpiła katastrofa kraju i świątyni, a z deportowanego narodu tylko mała grupka pozostała wierna Bogu, zaktualizowanie się obietnic Bożych zaczęto upatrywać w tym pokoju (*šalom*), który miał być udziałem sprawiedliwego, co pozostał wierny Bogu. Deuteroizajasz zwrócił uwagę na to, że Jahwe, który miał sanktuarium na Syjonie w „miejscu wyniosłym i świętym”, mieszka również w człowieku „skruszonym i upokorzonym”.

Ograniczenie podmiotu dziedziczącego zaznacza się u Ezechiela, według którego dziedzicami schedy Bożej miała być „reszta” wracająca z wygnania, oczyszczona przez poniesienie kary i odpokutowanie winy⁷. To, co przedtem odnosiło się do całego narodu, zaczęli autorzy ksiąg sapiencjalnych stosować do siebie. Indywidualne zastosowanie obietnic ułatwiło przemianę myśli o dziedziczeniu kraju w ideę dziedziczenia świętej góry Jahwe. Według Ps 69 Izraeliści przywróceniu z niewoli do dziedzictwa w Ziemi świętej, to „biedni” (*'ebhjonim*, w. 34) i „pokorni” (*canawim*, w. 33), a więc ci, których jedyną pomocą i opieką mógł być Jahwe, „słudzy Jahwe”, „kochający Jego imię”. Myśl o dobrobycie zgoła materialnym, chociaż już w połączeniu z nagrodą indywidualną przeznaczoną dla sprawiedliwych, jeszcze wiąże się z powtórным wejściem w posiadanie ziemi u autora Ps 37 (*jirešu 'ares* powraca jako refren w ww. 9. 11. 22. 26. 29. 34. 37)⁸.

Jeszcze bardziej uduchowione staje się pojęcie dziedziczenia, gdy dziedzictwem jest zachowywanie nakazów przymierza i spełnianie przykazań Bożych (por. Ps 119, 111: „*Dziedzictwem wiecznym są dla mnie Twoje nauki*” — *nahalti eeddhothekha lecolam*). Takie dziedzictwo może być „wieczne”, bo nikt nie potrafi go spr-

⁷ Co do „ubogich Izraela” zob. np. A. Gelin w przekł. włoskim: *Il povero nella Sacra Scrittura*, Vita e Pensiero, Milano 1956.

⁸ W. 11 tego psalmu jest identyczny z trzecim błogosławieństwem według Mt 5,5. Całkowita zgodność zachodzi, gdy porównujemy tekst Mateusza z przekładem LXX, w którym wyraz hebrajski *canawim* — „ubodzy” przetłumaczono przez *hoi praeis* — „łagodni”, „cisi”.

wiedliwemu odebrać. Tę samą myśl o dziedziczeniu wypowiada psalmista w Ps 119, 47: „Rzekłem, o Jahwe, działem moim (*helqi*) jest zachowywanie Twoich słów”. Wreszcie dochodzi pobożny Izraelita do szczytu uduchowienia pojęcia dziedzictwa, gdy stwierdza, że największym jego szczęściem jest żyć współ z Bogiem i przebywać w Jego bliskości (Ps 16, 5—6 i Ps 73, 23 n.). Od idei dziedziczenia Ziemi Obiecanej, która była własnością Boga, winien się więc pobożny Izraelita z czasem zwrócić do idei szukania kontaktu z samym Bogiem⁹, stosując do siebie to, co powiedziano o Lewitach (Lb 18, 20; Pwt 10, 9; 18, 2): „Ja, jestem twoją częścią i twoim dziedzictwem” (*'ani helqekha wenahalathekha*).

2. METAFORA PRZYMIERZA I MAŁŻEŃSTWA IZRAELA Z BOGIEM

Ścisły stosunek łączyć miał naród wybrany z Bogiem. Dzięki temu naród mógł być „dziedziczyć” własność Bożą a nawet samego Boga. Myśl o najbardziej intymnym związku z Bogiem wyraziła się w dwóch metaforach; przymierza i małżeństwa Izraela z Bogiem Jahwe.

A. Metafora przymierza

Pismo św. świadczy o tym, że Izraelici znali przymierze między poszczególnymi rodami i szczepami (Abrahama z Abimelechem: Rdz 22—32; Izaaka z Abimelechem: Rdz 26, 28; Jozuego z Gibeonitami; Joz 9; Achaba z Labanem: Rdz 31, 44—54). Celem zawierania przymierza była obrona przed wspólnym wrogiem, zawarcie pokoju lub przeprowadzenie wspólnych zamierzeń. Wzajemna obietnica potwierdzana była przysięgą wobec bóstwa jako świadka i gwaranta, nabierała więc charakteru religijnego (Rdz 31, 49 n.). Do rytuału zewnętrznego należało np. uściśnięcie rąk, wspólny posiłek po złożeniu ofiar, wzniesienie jakiegoś pomnika, zasadzenie gaju lub usypanie kopca z kamieni (Rdz 21, 33; 31, 45—54). Zwrot hebrajski *karath berith* — dosł. „przeciął przymierze” nawiązuje do zwyczaju rozcinania na pół ofiarnych zwierząt i przechodzenia między półkami (por. Rdz 15, 9 n. 17; Jr 34, 18 n.). Istotnym jednak ele-

⁹ W Nowym Testamencie będzie mowa o dziedzictwie w jasności (Kol 1,12) w chwale (Ef 1, 18), o dziedzictwie życia wiecznego (1 P 3,22). Stosownie do tego zbawieni mogą być nazwani „dziedzicami” (Rzym 8,17; 1 P 3,22), „dziedzicami świętych” (Kol 1,12), „współdziedzicami Chrystusa” (Rzym 8,17), „dziedzicami królestwa” (Jk 2,5), czy też „dziedzicami życia wiecznego” (1 P 3, 22). Św. Paweł temat o dziedziczeniu podejmuje w ten sposób, że nie pochodzenie cielesne od Abrahama decyduje o dziedziczeniu, ale ci są dziedzicami, co złożyli swoją nadzieję w obietnicach Bożych.

mentem każdego przymierza (*berith*, po grecku *diatheke*) jest wzajemne przyrzeczenie i zobowiązanie ¹⁰.

a) Teologiczne ujęcie przymierza:

Układ stosunków religijnych między narodem wybranym i Bogiem przedstawia Biblia w postaci przymierza. Jeśli za Jepsenem uwypuklimy w przymierzu element obietnicy jako istotny, to przymierze w znaczeniu teologicznym nie wiele różni się od przymierza w stosunkach międzyludzkich (2 Sm 23, 5; 2 Krl 23, 3; 2 Krn 13, 5 21, 7; 29, 10; Jr 33, 21; Ezdr 10, 3; Ps 89, 4) ¹¹. Termin *berith* w odniesieniu do przymierza z Bogiem szczególnie często pojawia się w literaturze deuteronomicznej, kapłańskiej, u proroków VI w. i w psalmach, co by wskazywało, że stał się on wtedy teologumenem, przy pomocy którego zaczęto przedstawiać historię a także przyszłe dzieje ¹². Wszystkie zdarzenia pomyślne w dziejach interpretuje się jako wypełnienie obietnic Bożych w odpowiedzi na wierność przymierzu, natomiast wszelkie nieszczęścia i klęski — jako karę za niedotrzymanie przymierza, przy czym jednak nie dochodzi, mimo niewierności narodu, do definitywnego zerwania przymierza ze strony Boga, ponieważ opiera się ono na miłości Bożej do Izraela (Pwt 7, 7 n.; 10, 21 n.; 11, 2—7; Am 2, 6—12; Oz 11, 1—4; Iz 5, 1—4) Jr 2, 2. 6 n.; 31, 3 Ez, 1—14 itd.). Treść tych obietnic Bożych była różna w poszczególnych przypadkach: niepowtarzalność popotu (Rdz 9, 11—17), nadanie ziemi i błogosławieństwo dla potomków (Rdz 15, 18; 17, 1. 3. 5. 15—22), opieka i bliskość Boga (Rdz 17, 2), przyjęcie narodu za „syna pierworodnego” (Wj 4, 22 i prawo do dziedzictwa (Wj 19, 5 n.), ale inicjatywa zawsze wychodzi od Boga ¹³, co znalazło swoje odbicie w terminologii: Bóg „ustanawia” przymierze (*haqim berith* — Rdz 17, 19. 21), „nadaje” przymierze (*nathan berith* — Rdz 17, 2) lub „wchodzi w przymierze” (*bo' bibhrith* — Ez 16, 8) ze społecznością, którą chce uczynić swym ludem ¹⁴.

I w opisie zawierania przymierza synajskiego inicjatywę ma Bóg, który powołuje się na wyświadczone już dobrodziejstwa i okazaną potęgę nad wrogami Izraela, by następnie zaprosić naród do wejścia z Nim w przymierze (Wj 19, 4—6). Tenor obietnic Bożych pod Synajem zawiera się w wypowiedzi: „Ja będę waszym Bogiem a wy będziecie moim ludem”. Obecność i bliskość Boga podkreślona została przez to, że starsi z Izraela ujrzeni na górze Boga i ocaleli od

¹⁰ A. Jepsen, *Berith. Ein Beitrag zur Theologie der Exilszeit, w: Verbannung und Heimkehr*, hrsg. A. Kusche, Tübingen 1961, s. 161

¹¹ A. Jepsen, *dz. cyt.*, s. 165, 176.

¹² A. Jepsen, *dz. cyt.*, s. 178.

¹³ P. Grelot, *Sens chrétien, dz. cyt.*, s. 331 n.

¹⁴ P. Grelot, *Sens chrétien, dz. cyt.*, s. 137.

śmierci: „On nie podniósł ręki na tych wybranych synów Izraela, oni zaś widzieli Boga i jedli i pili” (Wj 24, 11). Przymierze dało prawo do przebywania we wzajemnej obecności, bo naród zaciągnął szczególne pokrewieństwo z Bogiem: „Izrael jest moim synem, moim pierworodnym” (Wj 4,22) i stał się Mu bliski: „własnością Bożą” (*seghullah* — Wj 19,5; Pwt 7,6), Jego „świętym dobrem” (Jr 2, 3: „świętym dla Jahwe, pierwociny Jego płodów” — *qodheš Jišra'el la Jahwe re'šith tebhū'atho*). Jego „dziedzictwo” (*nahalah* — Pwt 9,26). Te wypowiedzi pozwalają lepiej zrozumieć znaczenie twierdzenia, że „Jahwe stał się Bogiem Izraela, a Izrael ludem Jahwe” (Kpł 26, 12; Pwt 29, 12; Iz 7, 23; Ez 11, 20 itd.).

b) Historyczno-prawny aspekt przymierza synajskiego:

Przymierze synajskie wyeksponowane zostało w Starym Testamencie jako centralny moment w historii narodu wybranego i przedstawione jako wydarzenie o cechach niewątpliwie historycznych. Z opowiadania w księdze Wyjścia można wnioskować, że miało ono podwójny skutek prawny: 1° powoływało do bytu naród izraelski jako osobę prawną (Wj 19, 5 n.) i 2° dawało mu Prawo (Torę) nie tylko jako dokument zawartego przymierza i szkielet organizacji społeczno-prawnej, ale też jako środek uświęcenia narodu (Wj 24, 7 n.), co wypływało z teokratycznego charakteru ustroju w Izraelu. Uroczysta lektura Tory była prawnie przepisana w określonych odstępach czasu (Pwt 31, 9—13) i stanowiła ważny punkt przy odnawianiu przymierza przez Jozuego (Joz 24, 1—28; 8, 30—35) czy przez Jozjasza (2 Krl 23, 3). Jako sankcje umieszczono w zakończeniu kodeksów prawnych błogosławieństwa (Wj 23, 22—33; 26,3—13); Pwt 28, 1—14) i przekleństwa (Wj 23, 21; Kpł 26, 14—43; Pwt 28, 15—68)¹⁵.

Od Dawida przymierze synajskie zostało zacieśnione do przymierza z dynastią dawidową tak, że zerwanie z tą dynastią równało się odstępstwu od przymierza synajskiego.

c) Przymierze jako metafora zbawcza:

Przymierze implikowało ze strony Boga tajemnicze udzielanie się narodowi i miało prowadzić naród do zjednoczenia z Bogiem (por. imię symboliczne *immanu-⁷ el* z Iz 7,14: „Bóg z nami”)¹⁶. Na metaforyczny charakter przymierza z Bogiem, mimo rysów i obrzędów zewnętrznych wziętych z przymierzy międzyludzkich, wskazuje uczuciowe zabarwienie wypowiedzi o skutkach przymierza i wciąż rozszerzający się zakres obietnic związanych z tym przymierzem.

O Jahwe powiada się, że jest On Ojcem, który kieruje swym dzieckiem z miłością (Oz 11,1—4), pokazuje szczególną czułość sy-

¹⁵ W. Zimmerli, *Sinaibund und Abrahambund*, w: TZ 1960, 268—280.

¹⁶ P. Grelot, *Sens chrétien*, dz. cyt., s. 140.

nowi pierworodnemu (Wj 4,22; Oz 11,1), że jest podobny do matki, która nie opuści nigdy swego dziecięcia (Iz 49,14—16).

Przymierze sprawia, że historia Izraela rozwija się etapami wyznaczanymi przez coraz to nowe obietnice, jako coraz to dalsze cele do osiągnięcia: rozmnożenie potomstwa Abrahama w wielki naród (Rdz 12,2; 15,3—5; 22,16 n.), umieszczenie go w kraju Kanaan po wyzwoleniu Egiptu (Rdz 13,15; 15,13—16; Wj 3,8—17; 23,23.27—31 itd.), umocnienie monarchi Dawidowej (2 Sm 7,10—16).

Obietnice zawsze pozostawiają jakiś margines dla nadziei wybiegających poza historyczne wypełnienie obietnicy, np. obietnica błogosławieństwa Bożego o zasięgu uniwersalnym (Rdz 12,2 n.; 49,25 n.; Lb 23,20), czy całkowitego zwycięstwa nad nieprzyjaciółni (Wj 23,31; 29 7,10), czy ustanowienia idealnej monarchii na wieczne czasy (2 Sm 7, 15 n.), czy obietnica niezmaconego szczęścia na ziemi „opływającej w mleko i miód” (Wj 3,18 23,25 n.; Lb 23,21; 24,6—8; Pwt 33,13—16; 2 Sm 7,10). Dopiero koniec dziejów ma przynieść doskonałą realizację tych wszystkich oczekiwań odsuwanych w coraz to dalszą przyszłość¹⁷. Zatem obietnice są zawsze metaforyczne, przynajmniej w zakresie tej rzeczywistości, która nie mieści się w dziejach Izraela.

Jeśli samo przymierze jest właściwie obietnicą Bożą, nic dziwnego, że to, co wyżej powiedziano, odnosi się i do przymierza. Prorocy traktują przymierze synajskie jako obietnicę, która dopiero zaczyna się realizować, a znajdzie pełny swój wyraz w przyszłości, gdy naród będzie lepiej odpowiadał na dary Boże. Według Jeremiasza (Jr 31,31—34) nowe przymierze umożliwi jednostkom rozpoznanie woli Bożej i wypełnianie jej, bowiem Prawo wyryte będzie na sercu człowieka. Ezechiel podkreślał, że Izraelci zostaną oczyszczeni przez Mesjasza i otrzymają Ducha Bożego, który umożliwi im zachowywanie prawa (Ez 36,25—28). Wreszcie Deutero-Izajasz ukazywał niewymowną szczęśliwość i płodność narodu wybranego, ale rozszerzonego o inne narody, bowiem wszystkie narody zostaną powołane do nowego przymierza (Iz 54,1.10; 55,3—5). Pierwsze przymierze było obrazem, metaforą nowego, ale i to nowe też wykacza treścią poza przeciętne ramy przymierza. Idea przymierza służy za obraz dla wyrażenia całości obietnic Bożych, dotyczących zjednoczenia Boga z narodem wybranym.

B. — *Metafora małżeńska Izrael z Jahwe*

Ozeasz dokonał przejścia od idei przymierza do metafory nowej i bardzo śmiałej. Ponieważ w przymierzu Boga z narodem główną rolę odegrał motyw miłości, przeto prorok przyrównał przymierze

¹⁷ Por. J. Coppens, w: *L'attente du Messie*, w dziele zbiorowym *Recherches Bibliques*, Bruges-Paris 1954, s. 36.

do stosunku miłosnego łączącego oblubieńców lub małżonków. Jahwe występuje jako oblubieniec, lub mąż, a Izrael jako jego oblubienica lub małżonka (tego rodzaju porównania występują u Oz 2,4; Jr 2,1 nn.; Ez 16,8; Iz 54,4—10). Pod wpływem tak ujętej przez proroków idei przymierza jako zaślubin zaliczona została do ksiąg świętych księga Pieśni nad Pieśniami, która pierwotnie była pieśnią miłosną. Deutero-Izajasz w dużym stopniu wykorzystał metaforę małżeństwa do rozwinięcia tematu zbawienia. Aluzje do przymierza na Synaju przedstawione w obrazie małżeństwa znajdujemy w Iz 54, 1—6 i 61,10: „Zaiste, jak niewiastę porzuconą i strapioną wezwał cię Jahwe i jakby do porzuconej żony młodości mówi twój Bóg”; „Weselić się będą serdecznie w Jahwe; rozraduje się dusza moja w Bogu moim, ponieważ przyodził mnie w szatę zbawienia, okrył mnie płaszczem sprawiedliwości, jak przepasuje się diademem oblubienca i jak oblubienice przyozdabia się jej klejnotami”¹⁸.

Do odrodzonego narodu izraelskiego zastosowana została metafora małżeństwa w Iz 62,4 n.: „Nikt ci już nie powie «Porzucona», twoja ziemia nie będzie się już nazywała «Spustoszona», ponieważ będziesz się nazywać «Moje upodobanie w niej», a twoja ziemia — «Zaślubiona», bowiem Jahwe znajdzie upodobanie w tobie i ziemia twoja otrzyma męża. Jak młodzieniec poślubia pannę, tak zaślubi cię twój Budowniczy; jak raduje się oblubieniec ze swej oblubienicy, tak twój Bóg będzie się radował z ciebie”. Skoro samo przymierze synajskie przedstawiono jako małżeństwo, zatem poprzedzający okres od wyprowadzenia z Egiptu odpowiada według Jeremiasza narzeczeństwu Izraela z Jahwe: „Idź i wołaj do uszu Jerozolimy tymi słowami: To mówi Jahwe. Wspomniałem na ciebie, litując się nad młodością twoją i nad miłością narzeczeństwa twego, gdy chodziłaś za mną na pustkowiu, na ziemi, w której się nie sieje” (Jr 2,2).

C. — Związek metafory przymierza i małżeństwa z ideą życia

Metafory przymierza i małżeństwa są obrazowym przedstawieniem historii zbawienia, czyli szeregu aktów skierowanych do zbliżenia między człowiekiem i Bogiem. Są one podporządkowane tematowi „życia” przez to że właśnie życie w ujęciu religijnym polega na łączności człowieka ze Stwórcą. A jeśli z kolei sens idei zbawienia mieści się w ocaleniu człowieka od zła, czyli w zachowaniu mu życia¹⁹, to podstawowa łączność przymierza czy małżeństwa ze zba-

¹⁸ Podrzedna metafora „szatę zbawienia” w tym miejscu łączy się z obrazem zaślubin, w innych dwóch miejscach występuje przy obrazie odpowiedź Bożego w czasach zbawienia (Ps 132, 9. 16) i symbolu tych czasów — Świątyni Salomona (2 Krn 6,41). Metafora „szatę zbawienia” wyraża radość i podniosły nastrój, jaki jest następstwem „zbawienia”.

¹⁹ Por. Ks. Cz. Jakubięc, *Stare i Nowe Przymierze*, s. 50.

wieniem polega na tym, że jest ono obrazowym pokazaniem związku człowieka z Bogiem gwarantującego człowiekowi intensywne życie religijne. I dlatego to Dekalog (Wj 34,27) i cała Tora, jako warunki zawartego przymierza, były też uważane przez autorów natchnionych za podstawę życia Izraela, oczywiście tego życia, które polega na religijnej łączności z Bogiem²⁰. Z czasem doszło do tego, że Tora, czyli Prawo, stała się symbolem życia i zbawienia. Prawo nadane na Synaju miało być źródłem życia dla tych, co będą go przestrzegać. A skoro to Prawo w nowym przymierzu opisywanym przez proroków miało być złożone „we wnętrzu” ludzi, znaczyło to, że będzie tam złożone źródło życia, czyli i samo życie. Zatem odnowienie przymierza miało polegać na wlaniu nowego życia (Jr 31, 31—34)²¹. Szczególny charakter Prawa w epoce zbawienia został podkreślony także przez Deutero-Izajasza (Iz 42,21; 51,4).

Po niewoli babilońskiej mędrcy izraelscy zwrócili większą uwagę na życie i szczęście jednostek. Podstawą mądrości jest „bojaźń Boża” (Przp 1,7; 10,16.27; 13,14: 14,27; Syr 41,28), czyli przestrzeganie przepisów Prawa. Autor księgi Syracha z kolei utożsamił tę mądrość z Prawem jako źródłem życia i szczęścia (Syr 24,23.32; por. Przp 8,34—36)²². U Zachariasza odnajdujemy wzmiankę o „krwi przymierza” w związku z wybawieniem z niewoli babilońskiej (Zach 9,11). Bóg wypuści na wolność resztę wygnańców babilońskich ze względu na przymierze zawarte na Synaju i potwierdzone przez złożenie ofiar i pokropienie ludu ich krwią (Wj 24,3—8). Następuje zaraz opis zwycięstwa zbawionych mieszkańców Jerozolimy nad wrogami symbolizowanymi tu przez Greków (Jawan). Sens połączenia jest ten, że Bóg wspominając na „krew przymierza” (a pamiętajmy, że krew jest symbolem życia!), niejako przypomina sobie o swej roli krewnego (Jako Go'el) i małżonka narodu, przeto nie tylko wybawia go z niewoli, ale daje mu zwycięstwo.

Na zakończenie wypada powiedzieć, że przymierze wyrzucić miało na naród wybrany obok skutków prawnych także i moralne, oczyszczając go z grzechów i uświęcając, dlatego też jego zawarcie było „zbawieniem” w sensie moralno-religijnym. Także odnowienie przymierza synajskiego przedstawił Ezechiel jako oczyszczenie z wszelkiej skazy grzechu (Ez 36,24—27). Chociaż według Jeremiasza i Ezechiela przymierze odnowić miał sam Jahwe, to jednak tak ujęte przymierze posłużyło za podstawę do rozwinięcia idei o zbawieniu mesjańskim.

O. JÓZEF WIESŁAW ROSŁON OFM Conv.

²⁰ Por. Ks. Cz. Jakubiec, *St. i N. Przym.*, s. 81.

²¹ Por. Ks. Cz. Jakubiec, *St. i N. Przym.*, s. 119.

²² Por. Ks. Cz. Jakubiec, *St. i N. Przym.*, s. 186.