

# Andrzej Strus

---

## Jeremiasz - prorok modlitwy za swój naród

---

Collectanea Theologica 52/3, 35-56

---

1982

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ks. ANDRZEJ STRUS SDB, RZYM

## JEREMIASZ — PROROK MODLITWY ZA SWÓJ NARÓD

*Oniasz zabierając głos powiedział: To jest przyjaciel naszych braci, który wiele modli się za naród i za całe święte miasto, Jeremiasz, Boży prorok (2 Mch 15,14).*

Powyżej cytowany tekst dotyczy okresu wojen machabejskich. Sięga on okresu bohaterskich zmagañ Żydów z okupantem greckim. Judasz Machabejczyk, nie mogąc liczyć na przewagę militarną swoich żołnierzy, zagrzewa ich do wytrwania w walce, opowiadając pewne widzenie: owo widzenie lub — jak mówi tekst — „godny wiary sen” ma podtrzymać w wojsku wiarę w zwycięstwo. W widzeniu ukazuje się Judzie arcykapłan Oniasz, osoba ciesząca się za życia wielkim autorytetem we wspólnocie żydowskiej, który modli się za swój naród. Znakiem wysłuchania jego modlitwy jest pojawienie się drugiej dostojnej osoby, która wręcza Judzie złoty miecz jako zapewnienie zwycięstwa. Ponieważ Juda Machabejczyk nie wie, kim jest postać, pochodząca prawdopodobnie z odległej epoki, arcykapłan Oniasz przedstawia mu ją jako proroka Jeremiasza. Opowiadanie wprowadza więc postać wielkiego proroka z okresu tragicznych przemian w Izraelu, jako „przyjaciela swoich braci, który wiele modli się za naród i za całe święte miasto” i nadal interesuje się losem Jerozolimy i mieszkańców Judei, tak jak za swego życia przeżywał głęboko los swych rodaków wprowadzonych do niewoli babilońskiej.

Modlitwa wstawiennicza za naród była zjawiskiem znanym w religijności Starego Testamentu. Wystarczy przypomnieć modlitwy tak wielkich orędowników jak Abraham, Mojżesz, Samuel czy Dawid. Po niewoli ukształtowała się wiara w orędownictwo aniołów<sup>1</sup>. Nie znajdujemy jednak w ST żadnego świadectwa wiary w orędownictwo zmarłych. Pierwszym przejawem tej wiary jest właśnie przytoczony wyżej szczegół z wizji Judy Machabejczyka, 2 Mch 15,14. Ponadto sama modlitwa wstawiennicza jest tu przypisana prorokowi Jeremiaszowi. Jeremiasz był prorokiem bardzo aktualnym w okresie międzytestamentowym. Świadczą o tym chociażby teksty z ostatnich ksiąg ST<sup>2</sup>, teksty z NT<sup>3</sup> oraz

<sup>1</sup> Zob. np. Job 33,23; Zch 1,12; Księga Henocha 9,10; 15,2.

<sup>2</sup> 2 Krn 36,21; Dn 9,2; Ezd 1,1; 2 Mch 2,1nn.

<sup>3</sup> Mt 16,14.

świadczenia z literatury rabinistycznej<sup>4</sup>. Jednakże opowiadanie wizerunku Judy Machabejczyka jest nie tylko przypomnieniem proroka ciągle żywego w sercach swych współziomków, lecz także ukazaniem go jako orędownika przed Bogiem w własnym narodem. Jest to nowy aspekt w interpretacji orędzia proroka Jeremiasza: uważa się go nie tylko za tłumacza zamiarów Bożych wobec narodu wybranego (tak np. 2 Krn 36,21 i Ezd 1,1), lecz także za adwokata tego narodu przed Bogiem: jest on przyjacielem swoich braci i — jako taki — wstawia się w swoich modlitwach za nimi.

W niniejszym artykule pragnę pogłębić ten nowy aspekt misji prorockiej związanej z osobą proroka Jeremiasza, aspekt aktualny szczególnie w okresie prześladowań Seleucydów. Postaram się zwrócić uwagę na te elementy w jego orędziu, które pozwoliły określić go jako proroka modlącego się za innych; z kolei ukazać podstawy teologiczne, uzasadniające funkcję Jeremiasza jako proroka-orędownika.

## I. Kształtowanie się postawy modlitwy u Jeremiasza

Charakterystyczne rysy osoby i działalności proroka dają się zindywidualizować o tyle, o ile dany prorok dokonuje konfrontacji Słowa przezeń głoszonego z osobistymi doświadczeniami. Niektórzy prorocy ST zachowują raczej dystans do Słowa głoszonego, inni natomiast dążą do utożsamienia się ze Słowem, nasycając je własnym doświadczeniem.

Jeremiasz należy do tych drugich. W jego prorocत्वach i poematach możemy odnaleźć z łatwością ludzką osobowość, uczucia i przeżycia proroka. Co więcej, Jeremiasz sam wskazuje już od początku główną przyczynę owego splotu swojej bogatej osobowości i orędzia głoszonego w imieniu Boga: opowiada o tym w opisie własnego powołania.

### 1. Powołanie jako zapowiedź intymności życia z Bogiem

Powołanie Jeremiasza realizuje się w sposób różny od powołania Izajasza czy Ezechiela. Uroczysty akt wezwania rozpoczyna się orzeczeniem Bożym przypominającym powołanie wielkich przywódców charyzmatycznych, jak Samson czy Samuel<sup>5</sup>:

<sup>4</sup> H.-L. Strack — P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, t. 2, München 1924, 626nn.

<sup>5</sup> Powołanie tych dwu mężów Bożych dokonuje się jeszcze przed ich narodzeniem. Anioł zwiastuje matce Samsona, że porodzi syna, który będzie nazarejczykiem i w przyszłości wybawi Izraela (Sędz 13,3—5). W wypadku Samuela matka prosi Boga o dar macierzyństwa, obiecując w zamian, że ofiaruje syna na wyłączną służbę Bogu. Odpowiedź arcykapłana Helego ma charakter wyroczni potwierdzającej przyjęcie prośby i obietnicy matki Samuela (1 Sam 1,11—28).

„Nim utworzyłem cię w łonie matki, poznałem cię,  
nim z łona wyszedłeś, poświęciłem cię” — 1,5.

Słowa te są nie tylko stwierdzeniem faktu, że Bóg przeznaczył go od początku na urząd prorocki, lecz także potwierdzeniem szczególnej relacji Boga do proroka — relacji międzyosobowej, właściwej relacji dwojga małżonków. W rzeczy samej słowo *yada*<sup>6</sup> — „poznać” oznacza „posiąść, wziąć dla siebie”, a słowo *qadaš* — „poświęcić” konotuje wyjęcie z użytku powszechnego, wyjęcie ze środowiska „świeckiego”, by przeznaczyć całkowicie dla Boga. Jeremiasz poznaje, już w momencie swego powołania, że jest on wszystkim dla Boga, a Bóg jest wszystkim dla niego. Owa relacja zażyłości zostaje następnie wzmocniona gestem ze strony Boga i reakcją ze strony człowieka.

— Gest — dotknięcie ust proroka ręką Jahwe — jest znany z rytuału koronacji króla, z tą jednak różnicą, że zamiast konsekracji namaszczenia jest tu konsekracją przekazania słowa. W geście wyciągniętej ręki Boga, który kładzie swoje słowa w usta proroka, dostrzegamy szczególne zlanie się wszechmogącego i zawsze skutecznego Słowa Bożego ze słowem-głosem wypowiedzianym ustami człowieka<sup>6</sup>. Prorok wyraża w tej scenie przekonanie całego swego życia, że mianowicie Słowo Boże przebywa w nim ciągle, z całą swoją mocą i skutecznością.

— W momencie przekazania Słowa ma miejsce reakcja ze strony Jeremiasza: prorok czuje się niezdolnym do wykonania nałożonego nań zadania i pragnie się wycofać. Reakcja Jeremiasza pochodzi ze świadomości własnej egzystencji: jest on człowiekiem słabym, niezdolnym do udźwignięcia tak wielkiego zadania. On sam wyzna to później: „pod ręką Twoją siedzę samotnie” — 15,17. Samotność wobec zadania zbyt wielkiego na jego możliwości będzie nawet motywem lamentów i buntu proroka. Ale jak w przyszłości jego skargi, tak i teraz zastrzeżenia zostają odrzucone. Bóg przeciwstawia bojaźni proroka nakaz wyruszenia na drogę z misją herolda i dodaje, jako element drugorzędny, zapewnienie wybawienia go z niebezpieczeństw. W ten sposób Jeremiasz zostaje wezwany i jako prorok i jako człowiek. Prorok dowiaduje się, że część istotna zadania realizowanego przez niego i na jego drodze należy do Boga: ogarnięty bojaźnią człowiek otrzymuje zapewnienie, że Bóg będzie zawsze z nim. Należy uważać całą scenę powołania Jeremiasza za schematyczny model relacji Boga do człowieka, relacji charakteryzującej całe życie proroka.

<sup>6</sup> Gest opisany przez Jeremiasza jest interpretowany jako „konsekracja słowa” proroka. Słowo Boże przechodzi z ust Jahwe i zostaje złożone na ustach człowieka. „La Palabra ha salido de los labios de Yahvé y se ha posado en los labios Jeremías”. A. Garcia-Moreno, *Vocacion de Jeremias*, Estudios Biblicos 27(1968)55.

Oto podstawowe elementy tej relacji wykształtowanej w świadomości Jeremiasza:

- jest on świadom swego wyboru i wyłączenia na całkowitą własność Boga,
- posiada pewność, że otrzymał Słowo Boże z całą swoją skutecznością i mocą,
- mimo to przeżywa lęk własnej słabości i nieudolności.

## 2. Konflikty Jeremiasza i ich wymiar wewnętrzny

Powyższe elementy, determinujące świadomość Jeremiasza, pozostają między sobą w relacji dialektycznej: bowiem albo prorok jest świadom swego wybrania przez Boga, a zatem winien być wolnym od wszelkiej bojaźni, albo też pozwala się kierować uczuciami lęku i niezdecydowania, a zatem daje wyraz braku przekonania o swym wybraniu i o mocy posiadanego Słowa. Dialektyka wewnętrzna Jeremiasza zostaje jeszcze pogłębiona okolicznościami zewnętrznymi. Musi on bowiem głosić, przestrzegać i zapowiadać karę. Jednym słowem musi ratować to, co pozostało do uratowania w narodzie staczającym się ku przepaści. Konflikty rodzą się na wszystkich frontach: w spotkaniach proroka z królem i jego doradcami, z okazji wystąpień skierowanych przeciw kapłanom i przywódcom świątyni, w przepowiadaniu Słowa ludowi. Jeremiasz walczy w imię swego Boga i zostaje odrzucony w imię tegoż samego Boga, rozumianego w sposób odmienny przez przywódców religijnych i politycznych. Dialektyka proroka wyrastająca właśnie z faktu przepowiadania Słowa — pełnego mocy w samym sobie a nieskutecznego w ustach Jeremiasza — doprowadza do głębokiego kryzysu, o którym świadczą tzw. skargi Jeremiasza: 12,1—6; 15,10—21; 17,13—18; 18,19—23; 20,7—18. Przypomnijmy jedną z tych skarg, by uświadomić sobie głębię pęknięć zarysowanych w monolicie duchowym proroka.

W rozdz. 11 Jeremiasz każe domyślać się spisku przygotowanego przeciw niemu przez przyjaciół i krewnych. Chodzi prawdopodobnie o ludzi z Anatot, rodzinnej wioski proroka, a zatem ludzi najbliższych przeżyciom i przepowiadaniu Jeremiasza. Nie akceptują oni słowa proroka, uważając je nie za Słowo Boże, lecz za słowo niewygodnego maniaka; by pozbyć się go, przygotowują spisek. Jeremiasz musi uciekać nawet z własnego domu. W tym momencie wrogość słuchaczy do proroka i jego nauki osiąga punkt kulminacyjny: Jeremiasz opuszczony przez wszystkich zmuszony jest do ucieczki i do pozostawienia własnego domu i swoich najbliższych. Problemem jednak najboleśniejszym jest niepowodzenie misji, a zatem niepowodzenie samego Słowa Bożego. Problem ten wybucha w zawołaniu Jeremiasza:

„Ty, Jahwe Zastępów, sądzisz sprawiedliwie,  
nerki i serca próbujesz!  
Obym oglądał Twą pomstę nad nimi,  
bo Tobie zawierzyłem mą sprawę” — 11,10.

Prorok, wstrząśnięty nieczułością narodu wobec Słowa Bożego, w żarliwej obronie tego Słowa woła o pomstę nad przeciwnikami. Ale żądanie zemsty nie rozwiązuje problemu znajdującego się u podłoża konfliktu: jeśli Jeremiasz ma głosić zbliżające się zniszczenie, a naród reprezentowany przez jego przyjaciół odrzuca i odrękuje, i samego proroka, do kogo ma być skierowane jego przepowiadanie? Kto jest odbiorcą Słowa Bożego? W tych pytaniach dotykamy najgłębszych warstw konfliktowości Jeremiasza, a mianowicie samego sensu misji i wiarygodności powołania prorockiego. Aż dotąd Jeremiasz pozostał posłuszny Słowu Bożemu: poprzez konflikty z przywódcami religijnymi i politycznymi, poprzez napięcia między jego miłością do rodaków a karzącą sprawiedliwością Boga, poprzez odrzucenie ze strony przyjaciół i najbliższych. Obecnie prorok musi stawić czoło konfliktom z sobą samym i udzielić sobie odpowiedzi na pytanie o sens własnej misji i własnego powołania.

### 3. Rozwiązanie konfliktów w dialogu z Bogiem

Opuszczony przez wszystkich, Jeremiasz może przedstawić swoje trudności jedynie Bogu. Intymność z Bogiem, jakiej doświadczył w momencie powołania, popycha go nie tylko do stawiania pytań Bogu, lecz nawet do formułowania poważnych zarzutów przeciw Niemu<sup>7</sup>. Wołanie proroka wyrażone w formie lamentów i skarg podobne jest do modlitwy właściwej psalmom lamentacyjnym. Jeremiasz podejmuje i powtarza lamentsy tych, którzy już przed nim wypowiadali w Psalmach swój ból przed Bogiem. Uderza nie tylko podobieństwo treściowe, lecz również wyrażenia i schematy znane z Psalmów lamentacyjnych. Jeśli weźmiemy pod uwagę np. drugą skargę proroka, Jer 15,10—21, odnajdziemy tam z łatwością potrójny schemat znany z lamentacji Psalmów:

- a) wykazanie własnej niewinności jako podstawa skargi, ww.11. 16—17,
- b) oskarżenie nieprzyjaciół, w 10,
- c) prośba o pomoc, w. 15.

<sup>7</sup> „The so-called »confessions« of Jeremiah (...) have no parallel in any other prophetic book. In them the prophet speaks in his own name rather than God's and gives vent to his anguish, lamenting the abuse the prophetic office has brought him, bitterly cursing his enemies and crying out for his own vindication, and even accusing his God of having deceived him and failed him”. J. Bright, *A Prophet's Lament and Its Answer: Jeremiah 15: 10—21*, Interpretation 28(1974)59.

W schemacie Psalmów lamentacyjnych znajduje się jeszcze odpowiedź ze strony Boga i hymn wdzięczności ze strony cierpiącego, który został wysłuchany. Otóż w skardze Jeremiasza ta ostatnia część uległa modyfikacji: zamiast dziękczynienia jest tu oskarżenie Boga, w. 18, zamiast wysłuchania, odpowiedź-wezwanie do nawrócenia, ww. 19—21. Ponadto należy zwrócić uwagę, że odpowiedź ze strony Boga nie następuje po modlitwie proroka, lecz po oskarżeniu skierowanym pod adresem Boga. Ta modyfikacja znanej struktury Psalmów lamentacyjnych wskazuje na siłę elementów osobistych modlitwy proroka. Zdołały one narzucić się ogólnej strukturze modlitwy lamentacyjnej zmieniając jej tradycyjny układ. Świadczy to, że modlitwa Jeremiasza wzorowana na modelach znanych z liturgii świątynnej przerodziła się w modlitwę osobistą, improwizowaną w konkretnych okolicznościach.

Zażyłość z Bogiem stworzyła w Jeremiaszu nowy typ modlitwy, który w momentach doświadczeń stał się jego osobistym dialogiem z Jahwe. Jest to o tyle zrozumiałe, że prorok odrzucony przez swoich, przytłoczony głębokim kryzysem wewnętrznym, nie mógł znaleźć innego rozmówcy, przed którym mógłby odkryć siebie, jak tylko Tego, który był sprawcą jego trudnej misji i — pośrednio — jego niepowodzeń. Dialog osobisty z Bogiem zrodził się w Jeremiaszu z głębokiej refleksji nad własnym kryzysem. Punktem wyjścia owej refleksji było wewnętrzne zamieszanie, jej dalszą drogą — skomplikowana rzeczywistość własnych niepowodzeń nie tylko w odniesieniu do innych, ale i do siebie, zaś punktem docelowym — podanie w wątpliwość sensowności własnego urzędu prorockiego. W ten sposób Jeremiasz odkrył w sobie dychotomię między człowiekiem i prorokiem, między swoim człowieczeństwem i własną misją prorocką. Między tymi dwoma biegunami powstało napięcie zagrażające powołaniu prorockiemu. By przezwyciężyć to napięcie i przełamać barierę dychotomii, Jeremiasz musiał zadać sobie szereg pytań dotyczących woli powołującego Jahwe. Zrozumiałym jest, że na próżno szukałby odpowiedzi w środowisku religijnym swojego narodu: ten znajdował się już na progu ruiny. Zatraciła się pewność wiary związana ze sprawowaniem kultu i z wszelkiego rodzaju formami życia religijnego. Dlatego Jeremiaszowi nie pozostała inna droga, jak stanąć w obecności Boga i szukać u Niego odpowiedzi. Konieczność otrzymania odpowiedzi skłoniła proroka do skierowania ku Bogu wezwań osobistych, nasyconych pasją uczuć, przechodzących od ufności do arogancji. Lecz nawet zarzuty stawiane Bogu nie były u Jeremiasza aktorską recytacją słów patetycznych, lecz autentycznym głosem serca ludzkiego, które pragnie odczytać serce Boga. Jeśli prorok podniósł zarzuty przeciw samemu Bogu, znaczy to, że ugruntowała się w nim głęboka intymność życia z Bogiem. Ból

wyrażany w gwałtownych oskarżeniach zrodził się z całą pewnością z głębokiej miłości<sup>8</sup>.

Dialog z Bogiem wypełnia u Jeremiasza wszystkie sektory życia, doprowadzając do ponownego odkrycia tajemnicy powołania. Jeremiasz musi podporządkować wszystkie swoje doświadczenia, zarówno sukcesy, jak i niepowodzenia, działającemu w nim Słowu Jahwe. Musi przyjąć to Słowo do wnętrza swego jestestwa i utożsamić się z nim tak, by stanowić jedną, niepodzielną rzeczywistość:

„Jeśli zawrócisz, pozwolę ci wrócić,  
będziesz mógł znowu mi służyć:  
i jeśli będziesz dobywać, co cenne,  
bez tego, co bezwartościowe,  
moimi ustami znów będziesz” — 15,19.

To odkrycie, stanowiące odnowienie powołania proroka, daje początek nowej postawie Jeremiasza: całkowicie wyzuty z siebie prorok nawiązuje tak ścisłą więź z Bogiem, że odtąd będą się w nim wzajemnie przenikać świadomość człowieka i świadomość proroka, tworząc z jego życia ustawiczną, nieprzerwaną modlitwę<sup>9</sup>. Będzie to modlitwa dialogu. Najpierw konwencjonalna i oparta na utartych schematach oficjalnej modlitwy liturgicznej Izraela, potem coraz bardziej zażyła i bezpośrednia. Skarga otrzyma charakter żalu człowieka, który otwiera swe serce przed przyjacielem:

„Zaprawdę, Jahwe, służyłem Ci dobrze,  
prosiłem Cię nawet za wroga  
w czasie nieszczęścia i w czasie ucisku” — 15,11.

Nawet wewnętrzny niepokój, pochodzący z niezrozumienia prawa retribucji, zostanie wyrażony w sposób jakże bardzo odmienny od gwałtownych wyrzutów szamocącego się w niepewności Joba:

„Co wiecie, wiem także i ja.  
Nie ustępuje wam w niczym.  
Lecz mówić chcę z Wszchemogącym,  
bronić się będę u Boga” — Jb 13,2n.

<sup>8</sup> Warto przytoczyć tu interesującą refleksję G. von Rada: „Diese Konfessionen (...) zeigen eine Intimität des geistigen Umgangs mit Gott, eine Mündigkeit des Sichaussprechens und eine Freiheit im Eingestehen eigenen Versagens oder widerfahrenen göttlichen Tadel, die wohl als eine Manifestation edelsten Menschentums zu gelten haben”. *Theologie des Alten Testaments*, t. II, München 1965, 212.

<sup>9</sup> Por. J. Leclercq, *Les „Confessions de Jérémie”*, w: *Etudes sur les Prophètes d'Israël*, Paris 1954, 122. Autor cytuje słowa L. Bouyera, który tak charakteryzuje nowe oblicze Boga ukazane w orędziu Jeremiasza: „Le Dieu de Jérémie, c'est le Dieu du coeur de l'homme, le Dieu qui aime chacun, (...) qui connaît chacun par son nom, avec tout ce qu'il est, tout ce qu'il sent, tout ce qu'il souffre...”. *La Bible et l'Evangile*, Paris<sup>2</sup> 1953, 87.



Przemiana daje się zauważyć także w słownictwie i wyrażeniach Jeremiasza. Język proroka staje się jasny i precyzyjny, dialog nabiera mocy i czystości formy<sup>10</sup>. W określeniu inicjatywy Bożej odnośnie proroka:

„Zwiodłeś mnie, Jahwe, i dałem się zwieść,  
schwyciłeś mnie i przemożesz” — 20,7

znajdujemy sformułowanie niespotykane w żadnej modlitwie ST. W wezwaniu wstawienniczym za swoim narodem mamy do czynienia z nowym sformułowaniem modlitewnym, przewyższającym całkowicie modlitwy poprzedników czy współczesnych prorokowi:

„Wiem, Jahwe, los człowieka nie leży w jego władzy,  
nie dane jest mężowi kierować swym krokiem w wędrówce.  
Ukarz mnie, Jahwe, lecz wyrozumiale,  
nie w Twym zagniewaniu, byś mnie nie umniejszył” — 10,23n.

Te wzruszające wypowiedzi znaczą nowy etap w historii modlitwy. Jest to modlitwa rodzinnego dialogu, w którym Jahwe jest przyjacielem słuchającym i rozumiejącym ludzkie zwierzenia. Ze strony proroka zaś dialog ten odznacza się wolnością od schematów, spontanicznością prowadzącą do „ty przez ty” z Bogiem. Po raz pierwszy w historii zbawienia wewnętrzna modlitwa wpływa z tak wielkim żarem z serca ludzkiego i wznosi się w prostocie i szczerości do Boga, który na nią właśnie czeka.

## II. Modlitwa wstawiennicza proroka Jeremiasza

Późna tradycja judaistyczna widziała w Jeremiaszu orędownika za swoim ludem. Jakie były podstawy historyczne do takiej interpretacji roli tego proroka? Czy można znaleźć w jego orędziu te elementy teologiczne, które zdeterminowały modlitwę Jeremiasza jako wstawienniczą? Na pierwsze pytanie nietrudno odpowiedzieć: Jeremiasz kochał głęboko swój naród. Pobieźna analiza struktury treściowej wyroczni proroka ukazuje już z całą wyrazistością, że traktował on w inny sposób winę narodu niż winę jego przywódców. Oskarżenia i zapowiedzi kary uwidaczniają się z całą jasnością w wypowiedziach przeciw władcom w Jerozolimie, kapłanom, fałszywym prorokom. Zdecydowanie natomiast zmienia się ton, gdy wypowiedzi te są skierowane przeciw narodowi. Wyrocznie prorockie zebrane w drugim rozdziale księgi Jeremiasza wyraźnie ilustrują tę różnicę.

<sup>10</sup> Trafnie formułuje to spostrzeżenie E. Beaucamp: „Peu à peu, la plainte du Prophète se dégage des formules *katapeplouménai*, comme dit, de manière imagée, Platon”. *Les Prophètes d’Israël ou le drame d’une Alliance*, Québec 1968, 178n.

### 1. Ogólna ocena własnego narodu w perspektywie zbawczej 2,1—37

Wyrocznie zebrane w 2,1—37 zbliżają się treściowo i formalnie do skarg Jahwe w 8,4—17. Ma się wrażenie, jakoby prorok powtórzył tutaj niektóre elementy z lamentacji Jahwe nad swoim ludem, by wkomponować je w ogólne ramy historiozbawcze tego narodu. Rozdział jest skonstruowany według schematu procesu sądowego<sup>11</sup>. Motywem centralnym rozdziału jest miłość Jahwe doświadczona w pierwszej fazie historii narodu, ww. 1—4. Z kolei następuje żądanie oceny tej miłości, w. 5a, wyrzut niewdzięczności, ww. 5b—6, ponowny przykład miłości Jahwe, w. 7a oraz ponowne stwierdzenie niewierności i zdrady ze strony Ludu, ww. 7b—8.

Struktura treściowa tych pierwszych ośmiu wierszy przywołuje na pamięć początki dziejów narodu wybranego, w których uwiadaczają się podstawowe momenty zbawczej strategii Jahwe:

- On wyprowadził Izraela z Egiptu,
- On wiódł go przez pustynię,
- On wprowadził go do ziemi — żyznego ogrodu.

Przypomnienie przeszłości każe sformułować pierwsze dwie przesłanki, stanowiące podstawę do wszczęcia procesu:

- a) inicjatywa zbawcza wychodziła zawsze od Boga, który strzegł swego ludu,
- b) na tę inicjatywę naród powinien był odpowiedzieć wiernością i posłuszeństwem.

Przypomnienie postawy narodu w przeszłości zmusza do określenia następnych dwu przesłanek, zobowiązujących do wszczęcia procesu:

- c) naród wybrany zerwał więź ze Zbawcą, nie licząc się z Nim we własnym postępowaniu,
- d) ta postawa zlekceważenia domaga się sądu ze strony Boga. Prorok zapowiada sąd w w. 9:

„Dlatego ustanawiam sąd z wami — wyrocznia Jahwe;  
z synami waszych synów sąd ustanawiam”.

Motywy oskarżenia, rozwinięte w w. 8, są skoncentrowane wokół osób odpowiedzialnych za naród:

- kapłani zaniedbali nauczanie Prawa, które gwarantowało wierność,
- pasterze, tzn. przywódcy społeczno-polityczni, zbuntowali się przeciw Bogu, odrzucając naukę Jego wysłańców,
- prorocy zawiedli w wierności, przepowiadając w imię Baala.

<sup>11</sup> Taki schemat sugeruje C. Westermann, *Jeremia*, Stuttgart 1967. W niniejszym artykule cytuję za tłumaczeniem włoskim: *Profeta a prezzo della vita*. Geremia, Marietti 1971, 35nn.

Wobec tego dokona się sąd o wymiarach tak głębokich i rozległych, że echo jego rozejdzie się na cały świat. Wiersze 10—11 ukazują jak oskarżenie Boże przeciw narodowi wybranemu zostanie odczytane na trybunie wszystkich narodów: wyspy Kittim reprezentują nie tylko Cypr i jego mieszkańców, lecz wszystkie narody Zachodu, kraj Kedar jest nie tylko ojczyzną Arabów, lecz także wszystkich narodów Wschodu. Co więcej, wiersz 12 wzywa całe stworzenie do wzięcia udziału w tym olbrzymim procesie:

„Zadrżycie na to niebiosa, o ziemio, wzrusz się do głębi!”

Powtórzona motywacja w w. 13 podsumowuje w przepięknym obrazie wszystkie poprzednie zarzuty:

„Bo zbrodni podwójnej mój lud się dopuścił:  
opuścił mnie, źródło wody żywej,  
by sobie wykopać cysterny dziurawe,  
co wody utrzymać nie mogą”.

Topos wody jako źródła życia jest znany i często używany w poezji ST. Jego obecność w tym miejscu podkreśla z całym pięknem metafory poetyckiej, iż wszelkie życie pochodzi od Boga i w Nim bierze początek wszystko, co jest potrzebne do egzystencji człowieka. Chodzi konkretnie o pragnienie człowieka, o wszelkie pragnienie. Naród odczuwa pragnienie, a jednak nie chce ugasić go u źródła wody życia. Prorok woła wielkim głosem, wskazując na te źródła. Jego głos zatem nie jest potępieniem narodu, lecz wezwaniem do walki o życie narodu. Obraz wody, dającej życie, ukazuje podstawy misji Jeremiasza: dotyczy ona życia człowieka. Celem tej misji nie jest potępienie tych, którzy odeszli od prawdziwego Boga, lecz doprowadzenie ich do źródeł życia i egzystencji. Dlatego w całym opisie procesu sądowego Jahwe ze swoim ludem nigdzie nie spotykamy potępienia narodu, lecz pasjonującą dysputę przeplataną słowami gorącego wezwania: uznaj, powróć!<sup>12</sup>

## 2. Modlitwa Jeremiasza za naród

Jeremiasz jest świadkiem procesu, który logicznie zakończy się potępieniem narodu: sam jednak tego potępienia nie formułuje. Spełniając funkcję wysłannika obwieszczonego wolę Jahwe, musi on zapowiadać narodowi podjętą już przez Boga decyzję. W 2,36—37 rozpoczyna opisem gorzkiego zawodu, jakiego dozna

<sup>12</sup> Wezwanie to wyrażone jest przy pomocy takich synonimów jak: *czb* = porzucić, w. 13.17.19 *yd<sup>c</sup>* = rozpoznać, uznać, w. 19. 23, *šwb* = powrócić (lecz to ostatnie słowo występuje w formach bardziej ukrytych, np. ww. 19.31.35).

naród za swoją buntowniczą postawę wobec woli Jahwe. W 4,1—4 wzywa raz jeszcze do powrotu, ale za chwilę powraca znowu do tematu zbliżającej się kary. Posłuszny swej misji, Jeremiasz z bólem odmalowuje obrazy zbliżającego się najazdu, 4,5—10, odgłosy niszczycielskiej walki, 4,19—21, panoramę powszechnego zniszczenia, 4,23—26. Obrazy te musi powtarzać na nowo z coraz większą natarczywością. O tym, jak bardzo głęboko i boleśnie prorok musi przeżywać takie zadanie, świadczą skargi, którym daje upust w rozdz. 8:

„Ogarnia mnie przygnębienie, serce me tknięte boleścią.  
Słyszę błagalne wołanie  
Córy ludu mego z krainy dalekiej...  
Oby ma głowa zmieniła się w wodę,  
a oczy moje w źródło łez,  
abym mógł płakać we dnie i w nocy  
pobitych Cór mojego ludu!” ww. 18,23.

Jednak reakcja Jeremiasza nie ogranicza się tylko do płaszczyzny uczuciowej. Prorok angażuje w sprawę ratowania narodu cały arsenał swojej wewnętrznej modlitwy przed Bogiem. Modląc się za swoich, bierze na siebie winy narodu, utożsamia się z niewiernymi Bogu, uważa się za jednego z podległych karze:

„Choć grzechy nasze przeciwko nam świadczą,  
działaj, o Jahwe, przez wzgląd na Twe imię.  
Przeliczne bowiem są nasze występki,  
którymi zgrzeszyliśmy przeciwko Tobie.  
Nadziejo Izraela, wybawco w czasie nieszczęścia!” 14,7n.

Zaskakująca jest odpowiedź ze strony Boga: „A ty nie wstawiaj się za tym ludem, nie zanoś w ich sprawie błagania ni prośby i nie nastawaj na mnie, bo cię nie wysłucham” 7,16.

Zakaz modlitwy wstawienniczej powtarza się z kolei w kontekście skarg proroka. Co więcej, jest on jednym ze stałych elementów struktury tych skarg<sup>13</sup>. Oto schemat struktury, zawierający pewne motywy tematyczne, wspólne dla czterech skarg:

- A. 11,1—14 — zakaz modlitwy za naród
- 11,15—23 — napiętnowanie dwu przestępstw i zapowiedź kary
- 12,1—6 — skarga proroka
- 12,7—13 — skarga Boga (i na nowo proroka)
- B. 14,10—15 — zakaz modlitwy za naród

<sup>13</sup> Na pewien schemat tej struktury wskazał już C. Westermann, *dz.cyt.*, 56. Nie podkreślił on jednak dostatecznie poleceń Bożych jako jednego z podstawowych elementów całej struktury.

- 15,5—9 — skarga Boga  
 15,10—21 — skarga proroka  
 C. 16,1—13 — polecenie pozostania w samotności  
 16,14—21 — zapowiedź kary  
 17,1—11 — napiętnowanie jednego przestępstwa  
 17,12—18 — skarga proroka  
 D. 19,1—15 — polecenie złorzeczenia miastu  
 20,1—6 — napiętnowanie grzechu Paszchura  
 20,7—18 — skarga proroka.

Powyższa struktura pozwala na sformułowanie następujących wniosków:

a) we wszystkich czterech wypadkach skargę proroka poprzedza zadanie nałożone przez Boga: w pierwszych dwóch jest ono zakazem, w dwóch następnych — nakazem:

b) w pierwszych dwóch wypadkach — gdzie Jahwe zakazuje modlitwy wstawienniczej — do skarg proroka dołączają się skargi samego Jahwe:

c) w trzech wypadkach znajdujemy napiętnowanie jakiegoś przestępstwa i zapowiedź kary; dotyczą one: w pierwszym wypadku — krewnych i przyjaciół Jeremiasza, w trzecim wypadku — narodu jako takiego, w czwartym wypadku — kapłana stojącego na straży świątyni i odpowiedzialnego za nauczanie religijne.

Układ ten jest znamieny. Podkreśla bowiem, iż przestępstwa i związane z nimi kary stanowią główny motyw skarg proroka. Nie tylko proroka; gdyż słowa skargi słyszymy także z ust Bożych i to właśnie w tych wypadkach, w których zabrania się prorokowi modlitwy wstawienniczej za naród. Czy jest to zbieżność tylko przypadkowa? Wydaje się, że nie. W tych wypadkach, w których Bóg zakazuje prorokowi modlić się za naród i równocześnie dołącza skargę swoją do skarg Jeremiasza, paroksyzm bólu osiąga swój punkt kulminacyjny. Zakaz modlitwy wstawienniczej nie oznacza tu bezskuteczności tej modlitwy — Jeremiasz ponawia ją przecież pomimo zakazu — lecz nieodwołalną decyzję Boga ukarania narodu. Pośrednio nakaz ten chce podkreślić, iż powstała tak głęboka przepaść między narodem a Bogiem, że tylko kara może ją usunąć. Dlatego kara musi nadejść i nie może oddalić jej nawet modlitwa wiernego Bogu proroka<sup>14</sup>.

Pozostaje zatem na końcu zapytać, gdzie tkwi podstawa tego przekonania, które kazało Jeremiaszowi zachować do końca ufność w skuteczność swojej modlitwy wstawienniczej i w zrealizowanie się zbawczej woli Boga wobec już osądzonego narodu?

<sup>14</sup> To napięcie między zbawczą wolą Boga a koniecznością kary dla narodu niezdolnego do nawrócenia znajdujemy również w Księdze Lamencacji Lm 3,31—33.

3. Znaczenie teologiczne i zbawcze słowa *šwb*

Odpowiedzi na powyższe pytanie należy szukać w doświadczeniach osobistych Jeremiasza, których przewodnim zadaniem jest ułatwienie zrozumienia doświadczeń historycznych narodu wybranego. Syntetyczne ujęcie podstawowych elementów wiary, charakteryzujących te doświadczenia, znajdujemy w opisie powołania i jego odnowienia<sup>15</sup>. W obydwu wypadkach mamy podwójną obietnicę Bożą o charakterze pozytywnym: „uczynię ciebie murem spiżowym przeciw temu całemu krajowi”, 1,18 i 15,10, oraz „będę z tobą, ażeby cię wyrwać”, 1,19 i 15,20. Równocześnie znajduje się tu jednak ostrzeżenie o charakterze negatywnym: „będą walczyć z tobą”, 1,19 i 15,20. Relacja proroka do całego narodu ma więc charakter dynamiczny: atak ze strony słuchaczy, aktywny opór ze strony Jeremiasza, pomocna interwencja ze strony Boga. Jeremiasz znajduje się w sytuacji ciągłego wyboru drogi o sprzecznych kierunkach: przeciw ludowi a w stronę Boga lub z ludem a przeciw Bogu. Gwałtowna skarga proroka w rozdz. 15 świadczy, że w pewnym momencie wybrał on drugą możliwość. Słowa „Ty stałeś się dla mnie zwodniczym potokiem, w którym wysycha woda (= brak życia w Bogu)”, 15,18, świadczą, że porzucił on drogę w kierunku Boga. Dlatego też odpowiedź ze strony Boga żąda odeń przede wszystkim zmiany fałszywego kierunku. „Jeśli pragniesz wrócić do mnie, ja cię przyprowadzę i staniesz na nowo przede mną”, 15,19. Zwięzła konstrukcja gramatyczna oparta na dwu formach pochodnych od czasownika *šwb* — „powrócić”, podkreśla pierwszy warunek do kontynuowania zadań na dalszej drodze proroka: winien on zmienić kierunek tej drogi, winien powrócić. Podkreśliśmy, że ten warunek — tak jak jest on tutaj sformułowany — nie jest wnyikiem zwykłego wysiłku ludzkiego, lecz łaską Boga: „Ja cię przyprowadzę, ja ci pozwolę wrócić”. Termin *šwb* znaczy więc w tym wypadku i pragnienie powrotu ze strony człowieka, i dar powrotu udzielony człowiekowi przez Boga<sup>16</sup>. Lecz w naszym kontekście odnosi się on także do słuchaczy wrogich Jeremiaszowi:

„Oni wrócą (*šwb*) do ciebie,  
podczas gdy ty nie będziesz musiał wrócić (*šwb*) do nich” — w. 19.

Prawdziwy prorok nie może przyjąć kompromisu kontynuowania fałszywej drogi wspólnie z ludem. Taki kompromis jest właściwym fałszywym prorokom, ale to właśnie oni są oskarżeni

<sup>15</sup> Jer 1,1—19 i 15,10—21.

<sup>16</sup> Zob. P.-E. Bonnard, *Jérémie*, w: *Dictionnaire de Spiritualité*, t. 8, Paris 1974, kol. 883.

o zdeprawowanie narodu<sup>17</sup>. Jeremiasz zaś winien pozostać na drodze swego Boga, by w ten sposób być dla narodu i wezwaniem do powrotu i szansą do powrócenia z drogi kompromisu i niewierności. Ze taka funkcja prorocka nie była łatwą, a prorocy byli narażeni na pokusę kompromisów i znizenia się do poziomu moralności ich współczesnych, świadczy chociażby następujący tekst z Izajasza:

„Zaiste tak wyrzekł Jahwe do mnie,  
gdy Jego ręka mocno mię ujęła,  
by mię odwrócić od postępowania drogą tego ludu, mianowicie:  
Nie nazywajcie spiskiem wszystkiego, co ten lud nazywa spiskiem;  
i nie lękajcie się, czego on się lęka, ani się nie bójcie”, Iz 8,11n.

Tak więc wierność wymaganom moralnym i ustawiczny powrót (*šwb*) proroka do tych wymagań są podstawą nawrócenia się i powrotu (*šwb*) dla całego narodu<sup>18</sup>. Jeremiasz przenosi własne doświadczenia na płaszczyznę relacji między Bogiem i narodem. Kluczem do rozwiązania tajemnicy odstępstwa narodu i konieczności kary staje się dlań treść teologiczna słowa *šwb*. Słowo to jest użyte w różnych formach pochodnych aż 117 razy w księdze Jeremiasza. Jego funkcja w odniesieniu do relacji Bóg-naród ukazana jest wyraźnie w tzw. poemacie liturgii pokutnej, 3,1—4,2. Zwróćmy uwagę na funkcję treściową i znaczeniową słowa *šwb* w tym poemacie. Ma ono tutaj rolę słowa kluczowego i występuje na początku i na końcu poematu. Na początku funkcjonuje jego negacja: „Ty cudzołożyłaś z mnóstwem kochanków i wrócić chcesz do mnie?” w. 1. Na końcu poematu jest wezwaniem do powrotu: „Jeśli chcesz wrócić, Izraelu, do mnie musisz powrócić”, 4,1.

Natomiast w części centralnej poematu prorok używa słowa *šwb* w dwu znaczeniach przeciwstawnych: w w. 19 Jahwe wyraża nadzieję, że może lud nie odwróci się (*šwb* — „wróci do tyłu”) od wiernego postępowania za Nim, podczas gdy w w. 22 kieruje wezwanie do powrotu:

<sup>17</sup> Zob. Jer 14,15 n: „Dlatego tak mówi Jahwe o prorokach, którzy, nie będąc przeze mnie posłani, w moim imieniu przepowiadają, i którzy utrzymują: 'Miecza ani głodu nie będzie w tym kraju', od miecza i głodu poginą owi prorocy. A ludzie, którym oni przepowiadają, będą leżeli na ulicach Jeruzalem, powaleni od głodu i miecza, a nikt ich nie będzie grzebał, oni wraz z ich żonami, synami i córkami. Tak wyleją na nich własną ich złość”.

<sup>18</sup> G.-M. Behler przytacza interesujący komentarz św. Tomasza, który aktualizuje tekst Jer 15,19: „Dans la réponse ad 4<sup>m</sup>, saint Thomas dit que loin de nous faire amener descendre au niveau des pécheurs, la charité nous pousse à les amener à vouloir ce que nous voulons, et à se réjouir de ce qui fait notre joie. D'où la parole adressée à Jérémie: Eux doivent se tourner vers toi; mais toi, tu n'as pas à te tourner vers eux”. *Les confessions de Jérémie*, Tournai 1959, 43.

„Powróćcie synowie odstępni (*šob<sup>e</sup>bim*)  
a ja was ulecę od waszych wykroczeń (*m<sup>e</sup>šubah*)”.

*Šwb* znaczy więc w postępowaniu narodu o d w r ó t. Odwrót ten może zaistnieć zarówno z drogi wiernego postępowania za Jahwe, i wówczas nazywa się wykroczeniem, jak też z drogi niewierności ku Jahwe i wówczas nazywa się n a w r ó c e n i e m.

W dwu wyroczniach włączonych później do poematu, znajduje się kilka form pochodnych od czasownika *šwb* i wszystkie one posiadają pierwsze znaczenie. Prorok tworzy nawet z tego słowa epitet określający negatywnie postępowanie Izraela. Chodzi o zwrot *m<sup>e</sup>šubah yišra'el* — „zbuntowany Izrael”<sup>19</sup>.

Historia narodu wybranego, widziana w perspektywie własnych doświadczeń, posiada u Jeremiasza dynamiczny charakter: jest ona drogą o dwu przeciwstawnych kierunkach, przy czym pozostaje zawsze możliwość zmiany kierunku, odwracania się lub wracania. Tragedia historii Izraela polega na tym, że zmienił on kierunek od Boga ku obcym bóstwom, Izrael odwrócił się z drogi ku Bogu. Jego droga ma jednak ciągle charakter dynamiczny i daje możliwość ponownego zwrotu: odwrócenie się z drogi niewierności i powrócenia na drogę w kierunku Boga. Oczywiście, chodzi tu nie o zmianę drogi w sensie geograficznym, lecz w sensie moralnym: chodzi o zmianę serca, postawy, charakteru. Późniejsi interpretatorzy Jeremiasza rozumieją *m<sup>e</sup>šubah* w sensie niewoli babilońskiej do Ojczyzny<sup>20</sup>. W rzeczy samej, jakkolwiek Jeremiasz rozumiał powrót narodu w sensie moralnym, to jednak treść jego wyroczni, oparta na osi znaczeniowej słowa *šwb* i jego pochodnych, upoważniła następców proroka do interpretowania tego słowa w sensie „powrotu z niewoli”. Jego orędzie bowiem zawiera przekonanie, że nawrócenie narodu jest możliwe i że ono musi nastąpić, gdyż powrót do Jahwe jest łaską<sup>21</sup>.

<sup>19</sup> Pochodne od słowa *šwb* występują 10 razy w sekcji ww. 6—15: wśród tych 4 razy w epitecie *m<sup>e</sup>šubah yišra'el*, ww. 6.8.11.12; 3 razy w negatywnym stwierdzeniu „nie wrócił”, ww. 7 i 10, i dwa razy w wezwaniach „wróćcie”, „wróćcie synowie zbuntowani”, ww. 12 i 14.

<sup>20</sup> Zob. A. C. Welch, *Jeremiah. His Time and His Work*, Oxford 1955, 70.

<sup>21</sup> Powyższe stwierdzenie nawiązuje do złożonej problematyki relacji między teologią Jeremiasza a kerygmatem historii deuteronomistycznej. Długa dyskusja na temat perspektywy futurystycznej Izraela według kerygmatu historii deuteronomistycznej zdaje się znaleźć najbardziej prawdopodobne wyjaśnienie w hipotezie H. W. Wolffa, który sądzi, że kluczowym słowem tego kerygmatu jest słowo *šwb* — powrót do Jahwe, zob. *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, München 1964, 308—324. Zdaniem Wolffa historia deuteronomistyczna ogłasza narodowi orędzie nadziei: „Die deuteronomistischen Geschichtstheologen führen ihre Zeitgenossen mit dem gewaltigen und mit grosser Geduld gezeichneten Bild der Heilsgeschichte der erwarteten Umkehr entgegen als dem, wozu der Gott Gerichte und der Rettungen jetzt Israel zubereitet. Die Umkehr als Rückkehr in den Vä-



Stąd całe przepowiadanie Jeremiasza nie jest ukierunkowane ku zapowiedzi kary, lecz ku utwierdzeniu w nadziei, że powrót jest możliwy i nastąpi. Ta pewność jest sformułowana niedwuznacznie w wizji inauguracyjnej proroka:

„Patrz, ustanawiam cię dzisiaj nad narodami i nad królestwami, abys wyrywał i walił, niweczył i burzył, budował i sadił” 1,10.

Jeremiasz nie zapomina o niej nawet w chwilach zapowiedzi straszliwej kary:

„Bo tak rzecze Jahwe:  
pustkowieć się stanie cały kraj,  
choć nie dokonam pełnej zagłady”, 4,27<sup>22</sup>.

Szeroki horyzont nadziei powrotu do Jahwe jest ukazany z całą wyrazistością we wspomnianym wyżej dodatku do poematu liturgii pojednania, 3,12—15; tekst ten jest uważany za wyrocznie oryginalną proroka<sup>23</sup> — jak też w symbolicznej czynności garn-carza, przerabiającego na nowo nieudane naczynie, 18,1—10. Ta nadzieja nabiera pewności w tekstach mówiących o powrocie z niewoli, jak np. 16,15, gdzie słowo *šwb* występuje jako kategoria teologiczna, syntetyzująca zbawczy plan Boga wobec swego narodu:

„Bowiem ja ich przyprowadzę z powrotem (*šwb*) do ich ojczyzny, którą dałem w posiadanie ich ojcom” 16,14<sup>24</sup>.

Podsumowując pobieżną analizę funkcji znaczeniowej słowa *šwb* stwierdzamy, że u Jeremiasza stanowi ono *locus theologicus*, na którym opiera się relacja człowiek-Bóg-naród. Relacja ta jest uwarunkowana ciągłym wyborem, który jest zawsze „zwracaniem się ku”. Jeremiasz doświadczył tej prawdy we własnym życiu i dostrzega jej aktualność w życiu narodu. Wybór dokonany dotychczas przez Izraela zmusza proroka do określenia go słowem *mēšubah* — „zbuntowany”. Jest to wybór negatywny, zwrot „od”, a nie „ku”. Fakt ten jednak nie przesądza dalszych losów: w każ-

---

terbund, den Jahwe noch nicht vergessen hat, ist das einzige, was Israel zu tun übriggeblieben ist” (s. 322). Tenże autor uważa, że jeden z kluczowych tekstów historii deuteronomistycznej, Pwt 30,1—10, zdradza wyraźnie ślady wpływu teologii proroka Jeremiasza (s. 319).

<sup>22</sup> Niektórzy autorzy poprawiają tekst masorecki tłumacząc apozycję w. 27c *ad sensum contextus*, np. tłumaczenie włoskie Biblii TOB posiada „io compirò uno sterminio” zamiast „choć nie dokonam pełnej zagłady”. Podobnie oddaje to wyrażenie Biblia Jerozolimska i niektóre komentarze. Taka korekta nie znajduje jednak potwierdzenia w starożytnych świadkach tekstu. Zob. L. Stachowiak, *Księga Jeremiasza*, Poznań 1967, 136.

<sup>23</sup> Tak sądzi J. Touzard, *L'âme juive au temps des Perses*, RB 14(1917) 485.

<sup>24</sup> Podobną treść (i słowo *šwb* w tej samej formie) znajdujemy u Jer 12,15; 24,6 i Bar 2,34

dej chwili może nastąpić odwrót „od” i zwrot „ku”, Jeremiasz jest przekonany, że to nastąpi; naród usłyszy wezwanie do powrotu i Jahwe podejmie na nowo realizację swego dzieła na korzyść narodu. Ta pewność nawrócenia jest motorem jego modlitwy wstawienniczej, modlitwy nieugiętej i stałej, modlitwy nie ustającej nawet wobec wyraźnego zakazu Boga. Pewność kontynuacji dzieła zbawienia zamierzonego w planach Jahwe jest w nim silniejsza niż chwile głębokich kryzysów, nawet silniejsza od tych momentów załamania, w których prorok jest świadkiem pozornej bezradności i skarg samego Boga.

### III. Wpływ Jeremiasza na kształtowanie się modlitwy Izraela po niewoli

Zasygnalizowałem już poprzednio pewne zbieżności między modlitwą Jeremiasza a wezwaniami modlitewnymi Psalmów czy księgi Joba. Charakterystyczne elementy modlitwy proroka z Anatot zostały w rzeczy samej podjęte i zaktualizowane w późniejszych tekstach ST, a szczególnie w Psalmach z okresu po niewoli. Pragnę uwypuklić te elementy, ukazując ich obecność w tekstach wywodzących się z tradycji Jeremiasza. Przykłady ilustrujące późniejszą aktualizację modlitwy Jeremiaszowej zostały zaczerpnięte z pracy P.-E. Bonnarda, omawiającej zależność modlitwy Psalmów od tradycji proroka z Anatot<sup>25</sup>. Bonnard ujmuje duchowy model orędownika, ukształtowany według stylu Jeremiasza, w potrójnej perspektywie: w odniesieniu do Boga, w odniesieniu do siebie samego i w odniesieniu do swoich braci. Zmieniając nieco tę kolejność i zwracając uwagę na poszczególne etapy, kształtujące postawę orędowniczą Jeremiasza, wyodrębniam cztery zasadnicze elementy determinujące modlitwę proroka i uwypuklone w jego późniejszej aktualizacji:

- a) konflikty z odbiorcami orędzia i doświadczenie niezrozumienia,
- b) ufność w Bogu wzywającym do misji,
- c) oczyszczenie z konfliktów jako nawrócenie,
- d) zwycięstwo nadziei i zaufania.

Pierwsze dwa elementy działają dialektycznie i stanowią bodziec do dalszego sprecyzowania postawy proroka, pozostałe dwa tworzą fundament nowej postawy, odznaczającej się modlitwą prośby i wstawiennictwa.

<sup>25</sup> P.-E. Bonnard, *Le Psautier selon Jérémie*, Paris 1960. Jest to studium aktualizujące w pewnej mierze teologię Jeremiasza. Opiera się ono bowiem na tych tekstach, które powstały w środowisku uczniów dokonujących pierwszej aktualizacji orędzia ich mistrza: „Les membres de cette famille (tzn. grupy autorów Psalmów, które zdradzają powiązania tematyczne z Księgą Jeremiasza) présentent un certain nombre de traits communs que nous voudrions réunir et souligner maintenant, pour dégager leur spiritualité propre, pour composer le portrait de l'homme biblique selon Jérémie et son Psautier” (238).

## 1. Konflikty z odbiorcami i doświadczenie niezrozumienia

Jeremiasz jest oczywistym przykładem proroka, który zdaje się walczyć na próżno. Jego słowa i gesty często irytują tych, którym pragnie dopomóc. Jego gwałtowne zarzuty, oskarżenia, groźby stwarzają stan wrogości nie liczącej się ze środkami. Prorok doświadcza, jak przepowiadanie słowa Jahwe prowadzi do zerwania przyjaźni, do odwrócenia się odeń ludzi życzliwych, do oskarżeń, do uwięzienia, a nawet do wydania wyroku śmierci na proroka. Ponadto wrogość ta nie pochodzi jedynie od ludzi bezbożnych, jak to miało miejsce w działalności proroków sprzed stu lat, lecz także od ludzi światłych i pobożnych, którzy uważają naukę niewygodnego proroka za niebezpieczną. Wrogość w imię rzekomej wierności zasadom tej samej religii, którą on pragnie ratować, jest największym bólem, jakiego dane mu było doświadczyć. Ten pierwszy bolesny element, znany już z działalności wielkich orędowników ST, jak Mojżesz czy Samuel, nabiera szczególnej ostrości w późniejszych tekstach z okresu po niewoli. Świadczą o tym pełne cierpienia wezwania Joba:

„Proszę was, zważcie nieszczęście,  
połóżcie na szali zniszczenie:  
cięższe to od piasku morskiego,  
stąd nierozważne me słowa” Jb 6,2—3.

Ból z powodu niezrozumienia charakteryzuje wezwania modlitewne autorów Psalmów:

„Terror ze wszystkich stron” — Ps 31,14.

„Płacili mi złem za dobro, czyhali na moje życie” — Ps 35,12; 38,21; 109,5.

„Bez przyczyny bowiem zastawili na mnie sieć swoją, bez przyczyny kopią dół dla mnie” — Ps 35,7; 119,85.110.

„Oto ucieknę daleko, zamieszkać na pustyni” — Ps 55,8.

Kto pragnie prawdziwie miłować swoich braci, tzn. dopomóc im do nawrócenia, zbliżyć ich do Boga, musi przemierzyć trudny etap cierpienia, a nawet odrzucenia ze strony najbliższych. Na płaszczyźnie egzystencjalnej jest to niezbędny element modlitwy wstawienniczej. U proroka z Anatot nabiera on wymiarów wzorca.

## 2. Ufność w Bogu

Świadomość obecności Boga jest u Jeremiasza dialektycznym przeciwstawieniem cierpienia i odrzucenia ze strony odbiorców. Źródło tej świadomości znajduje się w wypowiedzi Boga, powołującego proroka „Zanim ukształtowałem cię w łonie matki, znałem cię...” Jr 1,5.

Jahwe uprzedził go w swej miłości, „poznał go”, tzn. ukochał, wybrał, wziął na swoją własność, zanim prorok został ukształtowany w łonie matki. Jahwe utkał jego ciało w tajemnicy ciała jego matki, wywiódł go na ten świat, wprowadził w krąg światła i nadal otacza go troską. Prorok jest świadom tej troski Boga i wie, że On zna wszystkie jego tajemnice. Co więcej, Jeremiasz chętnie poddaje się tej wszechwiedzy Boga, gdyż jest świadom swej niewinności. W chwilach konfliktów odwołuje się do Boga, jako świadka swej prawej postawy. Świadom tej postawy wyznaje, że starał się śledzić wiernie wolę Boga i uciekał od wpływu grzechu jak od zarazy.

Te współczynniki postawy ufności znajdują szerokie echo w modlitwie wiernych Izraela, uformowanych w szkole tradycji jeremiaszowej. Ben Syrach opiszę według wzorca Jeremiasza wspomniała postać proroka Samuela: „Ofiarowany Panu już w łonie swojej matki” — Syr 46,13.

Autorzy Psalmów będą określać Jahwe słowami podobnymi modlitwie jeremiaszowej: „moja ucieczka”, „moje dziedzictwo”, „moja nadzieja”, itd<sup>26</sup>. Ufność ta będzie tak silna, że jeszcze u schyłku życia autorzy Psalmów przypomną o zawsze troskliwej, pochylonej nad nimi dobroci Boga<sup>27</sup>.

Jednakże u Jeremiasza znajdujemy coś, czego nie ma w żadnych innych świadectwach modlitwy ST: zmaganie się w człowieku zaufania ku Bogu z nieufnością, a nawet z nienawiścią wobec wrogów. Wprowadzie nie brak w modlitwie Psalmów złorzeczeń i prośb o zemstę na wrogach, ale nie są one ukazane tak, jak to się dzieje u Jeremiasza, tzn. jako przeciwstawienie zaufania Bogu. Autorzy Psalmów złorzeczą ludziom wyśpiewując równocześnie hołdy wdzięczności Bogu. Jeremiasz zaś obwinia Boga za to, że musi złorzeczyć ludziom. Złorzeczenie implikuje wewnętrzny bunt, ale głębokie korzenie tego buntu tkwią w zachwianiu się relacji do Boga. Prorok odsłania tę prawdę z bolesnym realizmem. Dlatego wyłania się u niego z większą ostrożnością potrzeba nawrócenia jako warunek do zachowania ufności.

### 3. Nawrócenie jako oczyszczenie z konfliktów

U proroka z Anatot nawrócenie się jest doświadczeniem przewodnim dla zrozumienia zbawczej historii swego narodu. Jeremiasz uwypukla z całą wyrazistością własną przynależność do narodu grzeszników i nie waha się odkryć głębi, zasięgu i trwałości grzechu Izraela. Z drugiej strony, opierając swe orędzie na kategorii teologicznej słowa *šwb* = „nawrócenie”, utrwala pewność możliwości powrotu udzielonej każdemu z inspiracji i miłosierdzia

<sup>26</sup> Zobacz np. Psalm 1,16; 31; 36; 40; 71; 119.

<sup>27</sup> Np. Psalm 22; 71; 139.

Boga. Tę pewność ogłasza w zapowiedzi tzw. Nowego Przymierza. Dlatego też nawrócenie staje się u niego warunkiem każdej modlitwy, każdego powierzenia Bogu siebie i innych. Psalmiści, ukształtowani w szkole tradycji jeremiaszowej, wyrażą to przekonanie o odradzającym przebaczeniu i uświęcającym nawiedzeniu przez Boga w znanych wypowiedziach, zawierających przyznanie się do win: „me przewinienie przerasta moją głowę”, „wszystkie moje winy odsłonięte są przed Tobą”, „ukarż mnie, Panie, ale według Twojej miary”. Przeciwwstawienie grzechu, sięgającego swoimi korzeniami początków egzystencji człowieka i oczyszczającej mocy przebaczenia Bożego, wyraża — właśnie w duchu jeremiaszowym — autor Psalmu *Miserere* <sup>28</sup>.

Dar nowego serca jest następstwem daru nawrócenia. Za Jeremiaszem powtórzą obietnicę daru tego: prorok Ezechiel, Daniel <sup>29</sup> i autorzy wielu Psalmów. Podkreśli to szczególnie autor „rózańca uwielbienia Prawa”, powtarzając niezmordowanie wezwanie: „ożyw mnie”, „naucz mnie Twojej woli” <sup>30</sup>.

#### 4. Zwycięstwo nadziei i zaufania

Człowiek modlitwy — uczy prorok Jeremiasz — który doświadczył bólu z powodu odrzucenia, który się zmagał między zachowaniem wierności Bogu a poddaniem w wątpliwość skuteczności Jego zbawczego działania, który przeżył nawrócenie, odkrywając głębię przebaczonego miłosierdzia Boga, taki człowiek staje się świadkiem zwycięstwa nadziei i zaufania. W rozdz. 31—33 Jeremiasz ukazuje się jako zwycięzca, który ożywiony mocą nadziei zbawczej i bezgranicznym zaufaniem wyrasta ponad wszelkie przeciwności i konflikty. Jego misja osiąga punkt szczytowy: staje się misją orędownika, pragnącego przekazać wszystkim braciom swoje doświadczenie życia z Bogiem. Modlitwa proroka, który zasympilował w sobie cztery podstawowe elementy osobistego przeżycia Boga, staje się nie tylko pełnym zaufania dialogiem z Panem, lecz włącza w ten dialog wszystkich swoich braci; staje się ona modlitwą „przyjaciela swoich braci, który wznosi ku Bogu liczne modlitwy za swój naród”. Jeremiasz urasta do rangi modelu modlitwy wstawienniczej, ujmuje w sobie najpiękniejsze cechy tej modlitwy znane z życia Mojżesza czy Samuela. Równocześnie znać on drogę dla modlitwy wstawienniczej takich postaci jak Ezechiel, cierpiący Sługa Jahwe, i tych bezimiennych uczniów, którzy w Psalmach wyrażają tak wzruszające słowa solidarności z ludem, jak słowa Psalmu 106:

<sup>28</sup> Oprócz Psalmu 51 znajdujemy tę konfrontację grzechu i przebaczenia w Psalmach 6; 38; 40; 69; 86; 41.

<sup>29</sup> Zobacz Ez 36,26n i modlitwę Azariasza u proroka Daniela, 3,25—45.

<sup>30</sup> Psalm 119, wiersze: 12.26.33.64.66.68.108.124.135.171.

„Przyjdź nam z pomocą,  
abyśmy ujrzeli szczęście Twych wybranych,  
radowali się radością Twojego ludu,  
chlubili się razem z Twoim dziedzictwem” w. 4n.

Postać proroka z Anatót zadziwia nas dzisiaj, podobnie jak w okresie po niewoli zadziwiła owych bezimiennych uczniów, którzy interpretowali na nowo orędzie mistrza. Szczególnie jednak wymowny jest przykład jego modlitwy. Wyraża ona bowiem i autentyczne przeżycia, i cenne doświadczenia wielkiego proroka. Jest to modlitwa za innych wyrosła na podłożu przeżyć własnych. To nasycenie modlitwy osobistymi przeżyciami proroka sprawia, że jego modlitwa staje się dla nas nie tylko modelem, lecz także wezwaniem, jakże sugestywnym w słowach, wypowiedzianych w momencie wielkiego kryzysu i wielkiego nawrócenia:

„Jeśli wrócisz ku mnie, ja cię przyprowadzę ku sobie  
i staniesz znów przede mną...  
Oni wrócą do ciebie,  
a ty nie będziesz wracał, by im się przypodobać” — 15,19.

#### LA PRIÈRE D'INTERCESSION CHEZ LE PROPHÈTE JÉRÉMIE

L'actualité du prophète Jérémie dans la période postérieure à l'exil se distingue par un trait particulier attribué à la figure du prophète: il est l'intercesseur de son peuple. Dans un texte tardif, 2 M 15,14, Jérémie est appelé „ami de ses frères, qui prie beaucoup pour le peuple”. Cette caractéristique donnée à Jérémie plutôt qu'aux autres grands intercesseurs connus de l'AT (Abraham, Moïse, Samuel) contraint à se demander quels sont les préalables de son message qui caractérisent Jérémie comme intercesseur. La recherche d'une réponse constitue le but de cet article.

La première étape de la recherche concerne la formation et le développement du style de prière propre à Jérémie. La prière jérémiennne croît dans un climat d'intimité avec Dieu, intimité soulignée déjà dans la scène de la vocation du prophète. Or c'est justement cette intimité qui lui permet d'exposer devant Dieu tous les conflits qui se sont intensifiés au fil de sa dure mission. Jérémie est très spontané devant son Dieu: il ose même, comme aucun autre prophète, lui lancer des reproches. Toutefois une lecture plus attentive de son message démontre que le comportement de Jérémie relève de la forte conviction que Dieu est le partenaire réel du dialogue avec l'homme. La prière de Jérémie constitue le précieux témoignage d'un dialogue sincère et profond sans précédent dans la littérature vétérotestamentaire. On ne s'étonne donc pas du fait que la tradition juive tardive a vu dans la prière du prophète un modèle. Mais d'où sa fonction d'intercesseur lui vient-elle?

La réponse découle de trois observations complémentaires. Tout d'abord, en suivant l'analyse du chap. 2, on découvre l'attitude du prophète vis-à-vis de son peuple: il ne le condamne pas, mais l'invite à retourner chez Yahweh. Ensuite, en passant aux „Confessions” de Jérémie, on constate que l'interdiction de la part de Dieu de prier en faveur de son peuple ne signifie pas l'inutilité de la prière, mais la nécessité de la punition comme unique remède. Enfin le concept de punition-remède semble s'être formé sur la base de l'interprétation jérémiennne du verbe *šwb* (retourner) qui

est devenu un théologoumènon du message du prophète. Ce verbe apparaît bien cent dix-sept fois dans le livre de Jérémie et fonctionne comme signifiant du double choix de l'homme par rapport à Yahweh; il signifie „se détourner” de la route qui mène à Yahweh ou bien „se détourner” de sa route pour suivre Yahweh. Le prophète lui-même a éprouvé dans sa vie la double possibilité de se „détourner” par rapport à son Dieu.

Grâce à ses expériences personnelles il reste convaincu que le šwb du faux chemin est toujours possible et que Dieu veut que l'homme revienne auprès de Lui. Ayant transposé son expérience personnelle sur le plan national, Jérémie certifie que le retour du peuple est possible et qu'il aura lieu parce que chaque retour est grâce et que Yahweh ne refusera pas cette grâce à son peuple.

Cette théologie audacieuse de Jérémie n'a pas seulement fait de lui un prophète-intercesseur, mais elle a aussi influencé la prière d'Israël après l'exil. Les traits spécifiques de sa maturation spirituelle relevant de la nouvelle forme de prière du prophète d'Anatot, se rencontrent aussi chez les auteurs qui suivent Jérémie: chez Ezéchiel, le Deutéro-Isaïe, Daniel, Job et surtout dans la prière des Psaumes. De plus il faut dire que le type de prière de Jérémie n'a pas perdu de son actualité même pour les hommes d'aujourd'hui.