

Antoni Tronina

"Oto lud, który mieszka osobno i nie zalicza się do narodów" (Lb 23,9b)

Verbum Vitae 10, 25-42

2006

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

**„OTO LUD, KTÓRY MIESZKA OSOBNO
I NIE ZALICZA SIĘ DO NARODÓW”
(LB 23,9B)**

Ks. Antoni Tronina

Mówiąc o relacji pomiędzy biblijnym Izraelem a otaczającymi go narodami, trzeba sięgnąć do samych korzeni jego państwowości, ukazanych w Księdze Liczb. W niniejszej refleksji proponuję zatrzymać się najpierw nad treścią pierwszej z wyroczni Balaama, a zwłaszcza nad jej centralnym stwierdzeniem (Lb 23,9b) dotyczącym tajemnicy Izraela (1). Następnie wnikniemy głębiej w zawarte tam orędzie, zestawiając zawartą tam formułę z paralelnymi tekstami Starego Testamentu (2). Na koniec poczynimy pewne uwagi na temat rozróżnienia pomiędzy pojęciami „lud” i „naród” w odniesieniu do Izraela (3).

1. WYROCZNIE BALAAMA (LB 22–24)¹

Odkrycia archeologiczne w Deir Alla (biblijne Sukkot) potwierdziły historyczność postaci wieszczka Balaama²,

¹ Spośród obfitej bibliografii odsyłamy zwłaszcza do nowszych opracowań: J.L. Barré, *The Portrait of Balaam in Numbers 22-24*, *Interp* 51(1997), 254-266; W. Gross, *Bileam. Literar- und formkritische Untersuchung der Prosa in Num 22-24* (*StANT* 38) 1974; P. Leks, *Bileam a zbawcza wierność Jahwe*, w: *Studia z biblistyki V*, red. J. Łach, Warszawa 1990, 87-141; M.S. Moore, *The Balaam Traditions. Their*

który według tradycji biblijnej był sławnym prorokiem pogańskim, działającym w Zajordaniu w czasach Mojżesza. Jego przepowiednie dotyczące Izraela mogą zawierać sporo informacji historycznych na temat samych początków osiedlania się ludu wybranego po wschodniej stronie Jordanu. Tzw. „szkoła amerykańska” (W.F. Albright i jego uczniowie) zawsze opowiadała się za wczesnym datowaniem tych wyroczni³. Ich zdaniem, kryteria językowe pozwalają przypuszczać, że wyrocznie Balaama zostały spisane już w XI wieku, podobnie jak Testament Jakuba (Rdz 49) i Mojżesza (Pwt 33). Przeciwna opinia H. Rouillarda⁴ nie zyskała aprobaty wśród uczonych. Powszechnie przyjmuje się, że opowiadanie prozą jest dziełem Elohisty (VIII w.), natomiast włączone do niego wyrocznie zostały przejęte z tradycji ustnej i mogą pochodzić od samego Balaama. Inskrypcje z Deir Alla, datowane na VIII w. przed Chr., poświadczają istnienie silnej tradycji o tej postaci poza Izraelem. Można więc przypuszczać, że redaktor opowiadania Lb 22–24 chciał przedstawić spotkanie Izraela z Moabitami w świetle słów wielkiego proroka z Transjordanii. W tym celu wplótł on te starożytne

Character and Developments (SBL.DS 113) 1990; M. Rösel, *Wie einer vom Propheten zum Verführer wurde. Tradition und Rezeption der Bileamgestalt*, *Bib* 80(1999), 506-524; A. Rofé, *The „Book of Balaam” (Numbers 22,2-24,25). A Study in Methods of Criticism and the History of Biblical Literature and Religion*, *JBS* 1(1979); L. Schmidt, *Die alttestamentliche Bileamüberlieferung*, *BZ* 23(1979), 234-261; H. Seebass, *Zur literarischen Gestalt der Bileam-Perikope*, *ZAW* 107(1995), 409-419; G. Wallis, *Bileam-Lieder und Bileam-Erzählung*, w: E. Blum (ed.), *Die hebr. Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte (Fs R. Rendtorff)* 1990, 141-154.

² Zob. A. Lemaire, *Aramejska inskrypcja wróżbity Balaama syna Beora (Lb 22-24)*, *RBL* 40(1987), 105-110.

³ W.F. Albright, *The Oracles of Balaam*, *JBL* 63(1944), 207-233; F. M. Cross, D.N. Freedman, *Studies in Ancient Yahwistic Poetry*, *Missoula* 1975, 47 i 65; R.G. Boiling, *The Early Biblical Community in Transjordan*, *Missoula* 1988, 57n.

⁴ H. Rouillard, *L’anesse de Balaam. Analyse littéraire de Nomb 22,21-35*, *RB* 87(1990), 211-241; por. tenże, *La péripécie de Balaam. La prose et les „oracles”* (*EtB NS* 4) 1985.

wyroczenie w opowiadanie o podboju Kanaanu, czyniąc sławnego wróżbitę „pogańskiego” narzędziem Bożego błogosławieństwa dla Izraela⁵.

Wyroczenie Balaama (Lb 23–24) są bowiem potwierdzeniem obietnicy błogosławieństwa, które stanie się udziałem Izraela pomimo jego niewierności Bogu w czasie wędrówki na pustyni. Dwie pierwsze spośród tych wyroczeni (Lb 23,7b-10 i 23,19-24) w odróżnieniu od późniejszych (Lb 24,3b-9.15b-24) dobrze łączą się z kontekstem opowiadania Lb 22, do którego wprost nawiązują. „Teologia rozwijana w wyroczeniach Balaama podkreśla wybranie Izraela, ludu oddzielonego od innych narodów. Przepowiedanie to potwierdza fakt, że wypowiada je cudzoziemiec, który zostaje dosłownie zmuszony do wypowiedzenia, jako rzecznik Boga, błogosławieństwa nad Izraelem”⁶.

Zatrzymamy się teraz nad pierwszą z siedmiu wyroczeni, skoncentrowaną na tajemniczej relacji pomiędzy ludem (*‘am*) Izraela, a narodami (*gojim*), wśród których przyjdzie mu zamieszkać zgodnie z odwiecznym planem Jahwe, Boga Przymierza. Zanim podamy przekład tej wyroczeni (Lb 23,7b-10), należy pokrótce przypomnieć kontekst narracji, w którą redaktor księgi włączył przepowiednie Balaama. Sławny wróżbita, znany dziś lepiej dzięki odkryciu inskrypcji z Deir Alla w Zajordaniu, został zaproszony przez króla Moabu, aby przeklinać Izraela. Tak zaczyna się trzecia część Księgi Liczb (22–36). Związek rozdziałów 22–24 z kontekstem wcześniejszym (podbój Zajordania) i późniejszym (Izrael w Peor) jest dosyć luźny: Mojżesz jest tu zupełnie nieobecny, a jego miejsce zajmuje Balak, król Moabitów. Przerażony perspektywą konfrontacji z „mnóstwem” Izraela, postanawia wydać mu walkę i wypędzić go z kraju (22,2-6).

Werset 6 wymienia powód zaproszenia: Balaam winien ów lud przekląć, aby Moab miał szansę go pokonać i prze-

⁵ Szerzej omawia te tradycje J. Lemański, *Historia Balaama*, w: *Pięcioksiąg dzisiaj*, Kielce 2002, 294-302.

⁶ O. Artus, *Księga Liczb*, w: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego*, red. W.R. Farmer, Warszawa 2000, 395.

gnąć. Tu dopiero zaczyna się mówić o wojnie. Przekonanie, że przekleństwo (i błogosławieństwo) ma moc realną, Izrael podzielał z sąsiadami (Rdz 27,33). W. Schottroff⁷ wykazał, że wyrocznia przekleństwa nie była aktem przemocy; raczej szczególnie uciążliwa sytuacja wymagała nadzwyczajnych środków zaradczych. Moab, leżąc na krańcach pustyni, musiał się zresztą liczyć z zagrożeniami od tej strony.

Następna perykopa (22,7-13) zaczyna się wzmianką o starszyźnie, która niosła „strzały wyroczni” (w. 7a)⁸. Ciekawe, że dalej tekst już nie wspomina o nich; może to one miały ściągnąć gniew Boży na Balaama (por. 23,23 i 24,1). Zaczyna się typowa scena posłania (w. 7b). Balaam okazał się wierny posłannictwu Jahwe. Bóg nie tylko zakazał mu iść z wysłannikami Balaka, ale także przeklinać „lud, który wyszedł z Egiptu”, gdyż jest on błogosławiony (w. 12). To ostatnie przypomina tradycję patriarchów, według której raz obiecane błogosławieństwo nie może być cofnięte (Rdz 27,33). Obok Melchizedeka (Rdz 14,19), Balaam jest jedynym „obcym”, który otrzymał nakaz błogosławienia Izraela (por. Rdz 12,1-3). Ten nakaz był też powodem, że Balaam po drugiej prośbie Balaka ruszy w drogę (ww. 19n.). Poprzednio (w. 13) Balaam kazał księżętom wracać bez niego, gdyż Jahwe zakazał mu iść z nimi.

Teraz pojawia się nowy element: Balak nie tylko obiecuje hojną nagrodę, ale także spełnienie wszystkiego, co wróżbita rozkaże (w. 17). Balaam odpowiada w duchu proroków izraelskich. Jest to nie tylko piękne wyznanie wiary w szczególną rolę Boga Izraela, ale zapewnienie ze strony „obcego”, że nie przekroczy nakazu Jahwe, swego Boga. Balaam jest tu antytezą Izraela, zagrożonego od wewnątrz (14,41; 25,1-15). Balak wezwał właśnie jego, związanego z Jahwe, aby dzięki niemu przekląć Izraela. Przez obecność Balaama, Balak staje w obecności Jahwe.

⁷ Der altisraelitische Fluchspruch (WMANT 30) 1969, 202-205.

⁸ Hebr. *gesamim* zwykło się dawniej tłumaczyć jako „dary dla wieszczka” (BT), bądź też „zapłatę za wieszczbę” (S. Łach, Księga Liczb, Poznań 1970, 210). Zob. jednak TWAT VII, 78-84 (Ruppert).

W nocy Bóg przychodzi do Balaama⁹, by zmienić swe żądanie: pozwala mu przyjąć zaproszenie, pod warunkiem jednak, że spełni dokładnie wszystko, co Bóg mu polecił. Jest to wyraźne nawiązanie do w.12b i zamknięcie pierwszej sekcji narracji: upór Balaka prowadzi go do nieoczekiwanego doświadczenia Boga. Skoro Bóg zmienia swą decyzję w tym punkcie, to także może zmienić przekleństwo w błogosławieństwo. Przywiązanie proroka do słowa Jahwe pozwala tego oczekiwać. Rano faktycznie Balaam osiodłał oślicę i wyruszył z książętami do Moabu. Następujący teraz epizod z oślicą Balaama możemy tutaj pominąć jako odrębną jednostkę literacką, która nie wnosi nowych elementów do omawianego w tym artykule zagadnienia. Natomiast obszerny blok tematyczny, który teraz nastąpi, (22,36–23,12), budzi wiele domysłów¹⁰.

Zarzut króla, że prorok nie chciał przyjść na jego wezwanie (w. 37), stawia Balaama w korzystnym świetle: jest on bezinteresowny i zdany tylko na słowo Boże. Nazwa Kiriat-Chusot („miasto targowe”) wskazuje na skrzyżowanie dróg handlowych, na północ od rzeki Arnon. Narrator akcentuje urzędowe akty króla: zaprasza on proroka na ucztę kultową (ku czci swych bóstw!), choć czyni to na odległość. Dopiero nazajutrz zaprowadzi go na miejsce akcji (w. 41). Bamot Baal nie da się dokładnie zlokalizować: czy chodzi tu o Bamot Arnon z 21,28 czy Bet Bamot z inskrypcji Meszy?

Początek następnego rozdziału (23,1-2) mówi o siedmiokrotnej ofierze ku czci Jahwe. Jediną biblijną paralelą do tego rytuału jest Hi 42,8 (ciekawe, że akcja tej księgi rozgrywa się również w Transjordanii!). Paralele mezopotamskie wskazują na ryt oczyszczenia przed spotkaniem z Bogiem. Balaam oświadcza, że jest to jego ofiara dla Jahwe (w. 4b), tylko ona „może” (w. 3a) umożliwić spotkanie z Bogiem. Prorok nie może jednak zmusić Jahwe do działa-

⁹ Podobnie jak w inskrypcji aram. z Deir Alla: zapewne chodzi o pewien topos literatury wróżbiarskiej. Zob. H. Seebass, Numeri Bd. 3, Neukirchen 2004, 74(BK IV/3).

¹⁰ Zob. Seebass, dz. cyt., 79.

nia, lecz winien uszanować Jego wolność. W takim właśnie kontekście narracja zostaje przerwana pierwszą wyrocznią, którą Balaam otrzymał od Jahwe, aby przekazać ją królowi Moabu. Tekst biblijny określa ją terminem *maszal*, który w Biblii hebrajskiej ma szerokie znaczenie „pouczenia” mądrościowego¹¹.

Pod względem struktury literackiej pouczenie to zdradza cechy starannego opracowania, które dowodzi jego szczególnej roli w narracji. A. Tosato¹² za H. Kosmałą¹³ włącza w. 10b w strukturę poetycką wyroczni, wskazując przy tym na jej koncentryczną budowę (A – B – A’). Wprowadzenie do tej wyroczni (w. 7bá) zawiera także chiasm, którego zewnętrznym elementem jest miejsce pochodzenia, a wewnętrznym – tożsamość adresata: „Z Aramu sprowadził mnie Balak // król Moabu z gór Kedem”. Właściwa wyrocznia składa się z trzech strof, przy czym ostatnia (A’) jest krótsza od pozostałych:

7bβ-8 Strofa A: dwa wersety antytetyczne z aliteracjami (*jiśra ’el*)

9-10a Strofa B: centralna wizja odrębnego, licznego ludu (*‘am*)

10b Strofa A’: życzenie osobiste Balaama (*jeszarim*).

Jest to najstaranniejsza konstrukcja pośród wszystkich siedmiu wyroczni Balaama. Dwa stychy w. 10b odpowiadają w takim układzie dwóm wersetom strofy A, i tak jak one są powodem rozdrażnienia Balaka. Możemy teraz podać przekład całej wyroczni, wprowadzonej – podobnie jak sześć następnych (23,18; 24,3.15.20.21.23) – za pomocą formuły: „i wygłosił swoje pouczenie mówiąc” (*wajjiśśa’ meszalo wajjomar*)¹⁴.

¹¹ Zob. S. Łach, Sens określenia prorocत्व Balaama wyrazem *maszal*, w: Księga Liczb, dz. cyt., 309-313.

¹² The literary Structure of the First Two Poems of Balaam (Num. 23,7-19.18-24), VT 29(1979), 98-106.

¹³ Form and Structure of Ancient Hebrew Poetry, VT 14(1964), 423-445.

¹⁴ Zauważmy na marginesie, że podobna formuła wstępna towarzyszy słowom Hioba (Hi 27,1; 29,1); zapewne i tym razem wskazuje to na środowisko literackie wspólne obu księgom.

7b Z Aramu wyprowadził mnie Balak,
 Król Moabu – z gór Wschodu¹⁵:
 Przyjdź tu, przeklinaj mi Jakuba,
 Przyjdź tu, złorzecz Izraelowi!
 8 Jakże mogę przeklinać? El go nie przeklął¹⁶.
 Jakże mogę złorzeczyć? Jahwe nie złorzeczy!
 9 Zaiste, widzę go ze szczytu skał,
 Ze wzgórz go dostrzegam:
 Oto lud, który mieszka osobno
 I nie zalicza się do narodów.
 10 Któż zdoła zliczyć proch Jakuba,
 Kto zliczy krocie¹⁷ Izraela?
 Obym mógł umrzeć śmiercią prawych¹⁸.
 Oby moje potomstwo było podobne do nich!

Paralelizm synonimiczny utożsamia Izraela z Jakubem (w. 7c.10), a jednocześnie kładzie znak równości pomiędzy Jahwe, Bogiem Izraela, a głową panteonu amoryckiego. El był bóstwem plemiennym przodków Izraela, jak świadczy sama nazwa teoforyczna, wywodzona od czasownika *jaszar* (względnie *śarah*) oraz imienia boskiego El¹⁹. Również imię Jakub poświadczane jest w onomastyce amoryckiej II tysiąclecia w formie dłuższej z elementem El (*ja 'qub-el*)²⁰. Po

¹⁵ Góry Wschodu (*qedem*) są tu synonimem Aramu, podobnie jak w historii Egipcjanina Sinuhe (XI w.), który obejmuje tą nazwą północną Fenicję (ANET 19).

¹⁶ Hebr. *qabbōh*, aliteracja imienia Jakub (*ja'aqob*) z czasownikiem *qbb*, „rzucić kłatwę”.

¹⁷ Paralelizm „proch//krocie” tłumacze LXX oddają bez uwzględnienia metafory: „potomstwo Jakuba// lud Izraela”. Metafora „prochu” (*'apar*) nawiązuje do archaicznej nazwy plemion koczowniczych (*'apiru*), zaś zniekształconą lekcję drugiego stychu BHS poprawia (za Albrightem) na: *tarbu 'ot*, „tumany kurzu” (zapożyczenie z akadyjskiego).

¹⁸ Hebr. *jeszarim* Albright proponuje czytać w l. poj. (*jaszar*) i widzi tu aluzję do imienia Izrael. Zob. też A. Tronina, „Księga Jaszar” i jej ślady w Biblii hebrajskiej, RBL 40(1987), 186-190.

¹⁹ Zob. mój art. Świadcstwa epigraficzne o początkach Izraela, RBL 42(1989), 21-27. Liczne imiona teoforyczne z elementem El poświadczają jego kult wśród dawnych Izraelitów.

²⁰ H. Cazelles, DBS VII, 132; R. De Vaux, *Histoire ancienne d'Israel I*, Paris 1971, 192n.

połączeniu się z przybyszami z Egiptu, znającymi już objawione imię Jahwe, przodkowie Izraela przenieśli bez trudności atrybuty dawnej głowy panteonu na jedyne Boga przymierza.

Balaam nawiązuje do obydwu imion Izraela poprzez grę słów w paralelnych strofach zewnętrznych (A i A') swej wyroczni. Natomiast strofa centralna (w. 9-10a) zawiera ważną charakterystykę tego ludu, który dopiero teraz pojawił się na arenie historii, obdarzony od początku błogosławieństwem swego Boga. Wieszczyk pogański, przybyły na wezwanie Balaka z dalekiego Aramu, jest tu ukazany jako sługa Jahwe. Miejscem pochodzenia Balaama mogło być Pitru w płn. Syrii, odległe ponad 600 km od Arnonu. Zapraszając proroka, wskazuje król Balak na istotny fakt z historii zbawczej Izraela, na wyjście z Egiptu. Czytelnik znajduje w tym fakcie zapowiedź pomyślnego zakończenia sprawy.

To, co czytelnika wyroczni Balaama najbardziej uderza, to ich upodobnienie do sprawozdania z bieżących wydarzeń. Bardziej niż błogosławieństwo dla Izraela, opisują one dokładnie sytuację ludu Bożego pośród miejscowej ludności. Izraelici w Zajordaniu mieszkają osobno, jako odrębna wspólnota (*'am lebadad jiszkon*). Oznacza to, że nie zawarli oni, ówczesnym zwyczajem, przymierza z bezpośrednimi sąsiadami²¹. Bóg Izraela to Jahwe (Lb 23,8.19; 24,6.8), który objawił się Mojżeszowi na Synaju. Balaam zna to imię i przedstawiony jest w narracji elohistycznej jako czciciel Jahwe. Równocześnie jednak w wyroczniach przewijają się inne poetyckie określenia Boga, znane z najstarszych pieśni Izraela: El, Eljon, Szaddaj i Melek. W ten sposób redaktor biblijny zwraca uwagę na fakt, że Bóg Izraela jest tym samym Bogiem, którego czciły sąsiednie narody pod różnymi imionami. Jahwe zatem nie jest wrogo nastawiony do „narodów” (*gojim*); chce jednak swój „lud” (*'am*) zachować w izolacji, aby mógł on czasem stać się „światłem na oświecenie pogan” (Łk 2,32).

²¹ A. Malamat, *'amm lebadad jiszkon: A Report from Mari and an Oracle of Balaam*, JQR 76(1985), 47-50.

2. REINTERPRETACJA FORMUŁY „LUD MIESZKAJĄCY OSOBNO” (‘AM LEBADAD JISZKON)

Szczególnie charakterystyczna jest centralna fraza wyroczni, która powróci niemal w dosłownym brzmieniu w końcowej części „błogosławieństwa Mojżesza” (Pwt 33). Jest to pieśń równie archaiczna jak wyrocznie Balaama, choć jej końcowa redakcja dokonała się nieco później, w szkole deuteronomistycznej. Koncentryczna budowa tego utworu opiera się na imieniu Jahwe, umieszczonym na początku (w. 2), w środku (w. 21) i na końcu pieśni (w. 29)²². Przedostatni werset pieśni (28a) podejmuje niemal dosłownie treść omówionej wyżej frazy Lb 23,9b. W przekładzie, po uwzględnieniu krytyki tekstu, można go oddać następująco: „I zamieszkał Izrael bezpiecznie, w samotności przebywał Jakob-el”. Paralelizm synonimiczny obydwu stychów pozwala nie tylko dostrzec starszą formę imienia Jakuba, z którego uformował się w Transjordanii późniejszy Izrael. Ciekawsza jest propozycja odczytania (za LXX) zagadkowego słowa ‘ên („oko”?) jako czasownika równoznacznego z *szakan*: „zamieszkał//przebywał”.

Najważniejsze jednak dla naszych rozważań jest rozbicie frazy z Lb 23,9b (‘*am lebadad jiszkon*) na dwa stychy: *wajjiszkon jisra’el betach// badad ‘an jaqob*. Dzięki temu rzadki przysłówek *badad* („osobno”) zyskuje znaczenie rzeczownikowe, podobnie jak *betach*, „bezpieczeństwo/samotność”²³. Źródłem bezpieczeństwa dla żyjącego samotnie Izraela jest Jahwe, Bóg Przymierza; On to sprawia, że ziemia wydaje plony zboża i moszczu, a niebo zsyła ożywczą rosę (w. 28b). Jego poetyckie imiona (w. 21b: ‘*am-jisra’el*; w. 26a: ‘*el ješurun*) przypominają prawdę o ścisłym związku Jahwe ze swoim ludem (‘*am*), związku opartym na Przymierzu. Przymierze to nie wyklucza by-

²² Zob. A. Tronina, Psalm Mojżesza (Pwt 33,2-5.21b.26-29), RTK 32/1(1985), 19-32.

²³ Por. D.J.A. Clines (ed.), *The Dictionary of Classical Hebrew II*, Sheffield 1995, 94b.

najmniej innych narodów (*gojim*) spod władzy Jahwe, zapewnia natomiast Izraelowi szczególną opiekę Bożą w konfrontacji z nieprzyjaciółmi (w. 29).

Rozważając frazę „lud mieszkający osobno” (*‘am lebadad jiszkon*), trzeba jeszcze zwrócić uwagę na dwie dalsze paralele, tym razem z tekstów prorockich: Mi 7,14 i Jr 49,31. Ostatnia część Księgi Jeremiasza (Jr 46–51) to zbiór wyroczni skierowanych przeciw narodom obcym. Pomiedzy Egiptem a Babilonią znalazł się wykaz siedmiu bezpośrednich sąsiadów Izraela, którym prorok zapowiada karę Bożą: (Jr 47–49: Filistyni – Moab – Ammon – Edom – Damaszek – Kedar – a wreszcie Elam).

Krótką wyrocznia o plemionach arabskich (49,28-33) wiąże się z wydarzeniami roku 599/598, kiedy to Babilończycy podbili plemiona arabskie żyjące w Transjordanii²⁴. Strukturalnie wyrocznia ta dzieli się na dwie paralelne strofy (ww. 28b-30//31-32), z których pierwsza dotyczy nomadów Kedaru, a druga – osiadłych członków tego plemienia²⁵. Początek drugiej strofy to zapowiedź kary, jaką Jahwe zamierzył zesłać na osiedla Kedaru za sprawą Nabuchodonozora: „Dalej, wyruszmy przeciw beztroskiemu narodowi (*goj*), który mieszka bezpiecznie (*joszeb labetach*) – wyrocznia Jahwe – nie posiada bram ani rygli, pędzi życie samotne” (*badad jiszkonu*: w. 31). Łatwo zauważyć, że w proroctwie tym wykorzystano tekst przytoczonej wyżej frazy z „Pieśni Mojżesza” w jej deuteronomistycznej redakcji (Pwt 33,28a). Prorok zamienił tylko honorowy tytuł „lud” (*‘am*), przynależny Izraelowi, na ogólne określenie narodów obcych (*goj*). Wyrażna jest ironia zawarta w tych słowach: „Synowie Wschodu” (Jr 49,28), którzy wyparli Izraela z jego

²⁴ „In the sixth year in the month of Kislev the king of Akkad mustered his army and marched to the Hatti-land. From the Hatti-land he sent out his companies, and scouring the desert they took much plunder from the Arabs, their possessions, animals and gods” (D.J. Wiseman, *Chronicles of Chaldean Kings*, 71).

²⁵ W. Holladay, *Jeremiah* vol. 2, Philadelphia 1990, 384. Szczegółowe omówienie całej perykopy daje W.J. Dumbrell, *Jeremiah* 49,28-33. *An Oracle against a Proud People*, *AJBA* 21(1972), 99-109.

zajordańskich siedzib, sami staną się wkrótce łupem króla Babilonii, zanim jeszcze zdobędzie on Jerozolimę.

Księga Micheasza kończy się zapowiedzią odbudowy Jerozolimy, ujętą w formę liturgii pokutnej (7,8-20). Zawarty tu obraz zburzonej stolicy, jak też podobieństwa słowne z Deuteroizajaszem, każą datować tę końcową część księgi na okres po powrocie z wygnania²⁶. Syjon jako uosobienie narodu wyraża tu pełną nadziei prośbę o odnowienie więzi przymierza z Jahwe: „Paś lud (*'am*) Twój łaską Twoją, trzodę dziedzictwa Twego, co mieszka samotnie (*szokni lebadad*) w lesie, pośród ogrodów. Niech wypasają Baszan i Gilead jak za dawnych czasów. Jak za dni Twego wyjścia z ziemi egipskiej ukażę mu dziwy!” (w. 14n). Końcowa forma słowna (*'ar'ennu*) przypomina czasownik *'er'ennu* z wyroczni Balaama (23,9; 24,17): „dostrzegam go”. Tam jednak była to osnowa prosta rdzenia *r'h*, „widzieć, dostrzegać”, tu natomiast prorok epoki perskiej posłużył się osnową sprawczą Hifil: „sprawię, że (Izrael znów) będzie widział” cuda epoki Wyjścia.

Można w tym zabiegu redakcyjnym dostrzec reinterpretację tekstu wyroczni Lb 23,9, gdyż powracają tu wszystkie trzy elementy formuły *'am lebadad jiszkon*. Baszan i Gilead to współczesne redaktorowi Księgi Micheasza nazwy terenów Transjordanii, gdzie przed wiekami dokonała się pierwsza konfrontacja Izraela z Moabem. Po powrocie z wygnania babilońskiego wspólnota repatriantów znalazła się w podobnej sytuacji osamotnienia, co wówczas, gdy Izraelici przybyli tu po raz pierwszy pod wodzą Mojżesza. Obecnie także lud Boży musi zadowolić się skrawkiem jałowych ziem wokół Jerozolimy, podczas gdy żyzne tereny dawnego Izraela znajdują się pod obcą władzą. Prorok prosi więc „Pasterza Izraela” (Ps 80,2), aby objawił swemu ludowi (*'am-meka*) dawną wierność (w. 20) i zawstydził narody (*gojim*), które zagarnęły jego dziedzictwo²⁷. Formuła „lud mieszka-

²⁶ Zob. T. Brzegowy, *Z Betlejem przyjdzie Książę Pokoju* (Księga Micheasza), w: *Wielki świat starotestamentalnych proroków I*, Warszawa 2001, 117 (Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych 4).

²⁷ Por. M. Gołębiowski, *Modlitwa w Starym Testamencie*, Warszawa 1996, 303.

jący osobno”, ironicznie odwrócona przez Jeremiasza, odzyskała teraz swe pierwotne znaczenia.

Pośród pism wspólnoty qumrańskiej formuła ta pojawi się zaledwie jeden raz, w kontekście wydarzeń żywo przypominających dawne próby wiary Izraela. Chodzi tu o tzw. „Słowa Świąteł” (4Q 504-506), zachowany fragmentarycznie tekst modlitw wspólnoty na każdy dzień tygodnia. Kolejne etapy takiej liturgii to wspomnienie wydarzeń historycznych, prośba o przebaczenie oraz błogosławieństwo kończące się podwójnym „amen” wspólnoty. Najlepiej zachowany rękopis (4Q 504 frg 6,9) nawiązuje do wyroczni Balaama (Lb 23,9), odnosząc znaną nam frazę do aktualnej sytuacji wspólnoty: „pozostaliśmy osamotnieni i nikt nas nie zalicza do narodów”²⁸. Rękopis ten datowany jest na połowę II w. przed Chr.²⁹, podczas gdy gmina w Qumran została założona dopiero ok. roku 100. Stąd wniosek, że modlitwa odzwierciedla nie tyle specyficzne odczucia esseńczyków, co całej wspólnoty (*'am*) Izraela, osaczonego przez pogan (*gojim*), jeszcze przed powstaniem machabejskim.

3. LUD (*'AM*) IZRAELA POŚRÓD NARODÓW (*GOJIM*)

Na koniec naszych rozważań należy więc powrócić do rozróżnienia, które ustawicznie towarzyszyło nam podczas dotychczasowych analiz. W przeciwieństwie do pojęcia *'am*, które było szeroko znane w środowisku Starego Testamentu, słowo *goj* poza językiem hebrajskim spotykamy tylko w tekstach z Mari (w podwójnej formie: *ga'um/gawum*): „pokolenie, naród, grupa (robotników)”³⁰. A. Malamat twierdzi, że „termin ten pierwotnie oznaczał jednostkę

²⁸ Przekład P. Muchowski, Rękopisy znad Morza Martwego, Kraków 2000, 386. Rekonstrukcję tekstu hebrajskiego zob. D.T. Olson, w: *The Dead Sea Scrolls. Hebrew, Aramaic and Greek Texts with English Translations* (ed. J.H. Charlesworth), vol. IV A, Tübingen 1997, 110-143.

²⁹ P. Muchowski, Komentarz do rękopisów znad Morza Martwego, 207.

³⁰ R.E. Clements, art. *goj*, TWAT I, kol. 966.

rodu, choć w Mari używa się go już w kontekście organizacji terytorialnej i administracyjnej”³¹. Natomiast inny orientalista, D.O. Edzard, widzi tu określenie „części pokolenia”³². Bliższe określenie znaczenia jest więc sporne; utrudnia to wyjaśnienie biblijnego słowa *goj*. Nie wiadomo nawet, czy termin *goj* wywodzi się od zachodniosemickiego *gawum/gajum* (Clements), czy też *ga'um* jest zapożyczeniem kanańskim (AHw 284a). Możliwe też, że oba słowa mają wspólne pochodzenie; o ich etymologii nie da się jednak nic pewnego powiedzieć.

Co do różnic pomiędzy terminami *'am* i *goj*, można tylko stwierdzić, że pierwszy z nich (*'am*) jest pojęciem wyrażającym pokrewieństwo, zakłada więc przynależność od wewnątrz, natomiast *goj* oznacza jednostkę w społeczności, przy czym nie jest istotne, czy wchodzi tu w grę jeszcze inne czynniki (terytorialny czy też polityczny)³³. Rozróżnienie w przekładzie (*'am*, „lud”; *goj*, „naród, ludność, państwo”) nie jest jasne; dopiero kontekst może je potwierdzić. Podobnie jest z interpretacją pojęcia *'am* jako wspólnoty religijnej, a pojęcia *goj* – jako jednostki politycznej³⁴.

Słowo *goj* na oznaczenie Izraela zachodzi często w obietnicach prorockich („naród święty/wielki/mocny”). W porównaniu z częstym w Pwt (7,6; 14,2.21; 26,19; 28,9) zwrotem *'am qadosz*, „lud święty”, termin *goj qadosz* pojawia się tylko raz (Wj 19,6) w odniesieniu do Izraela. Nie wiadomo, czy należy go łączyć z terminologią deuteronomiczną; raczej wiąże się on z Bożymi obietnicami dla patriarchów. Abraham, a po nim Izrael, Jakub i Mojżesz otrzymali obietnice, że staną się wielkim narodem. Prosta forma *goj gadol* zachodzi w Rdz 12,2; 17,20; 21,18; 46,3;

³¹ Mari and the Bible: Some Patterns of Tribal Organization and Institutions, JAOS 82(1962), 143n.

³² Mari und Aramäer?, ZA 56(1964), 144.

³³ E.A. Speiser („People” and „Nation” of Israel, JBL 79(1960), 157-163) dostrzega między nimi różnicę formalną: *'am* – subjective and personal, *goj* – objective and impersonal.

³⁴ Zob. bliżej A.R. Hulst, art. *'am/goj Volk*, THAT II, kol. 293.

Wj 32,10. Formuła rozszerzona dodaje *we 'acum*, „naród wielki i mocny” (Rdz 18,18; Lb 14,12, a także „wielki, mocny i liczny” (*warab*): Pwt 9,14 i 26,5. Wreszcie prorocy (Mi 4,7 i Iz 60,22) nawiązują do tej terminologii, mówiąc o „mocnym narodzie” (*goj 'acum*)³⁵.

W cytowanych tekstach przymiotniki (*gadol*, *'acum*, *rab*) wskazują wyraźnie na relację Izraela jako narodu (*goj*) do innych narodów czy grup ludzkich. Jasny jest tu przykład Lb 14,12 („większy i silniejszy”); por. też Lb 22,6 („ten lud jest silniejszy ode mnie” – mówi Balak) i Wj 1,9 (Izraelici mocniejsi i liczniejsi od Egipcjan). Uzasadnienie obietnicy Rdz 12 znajduje więc echo w opowiadaniach o patriarchach. Ta sama terminologia pojawia się dalej w Księdze Wyjścia (Wj 1,7.9.20); już w Egipcie widać spełnienie obietnic danych ojcom (Rdz 46,3 i Pwt 26,5). Terminologia obietnic musiała być szczególnie miła Izraelowi w czasach królestwa Dawida i Salomona. Prosta formuła *goj gadol* może być nawet starsza; uzupełnienia „silny” (*'acum*) i „wielki” (*rab*) można datować na wiek X³⁶.

Z tego, co dotąd powiedziano, wynika, że przymiotniki typu *gadol* wskazują tu na terytorium i państwo jako wielkość polityczną. Dopiero gdy Izrael utracił swą potęgę na rzecz innych mocarstw, formuła obietnic nabrała realnej siły. Naród karmił się podczas niewoli nadzieją na przyszłość, gdyż Jahwe nigdy nie cofa danego słowa.

W czasach tworzenia historii deuteronomistycznej powstała jednak inna interpretacja. Pwt 4,6n. mówi o Izraelu jako *goj gadol* w inny sposób; sam Izrael i okoliczne narody są świadome tej wielkości. Chodzi tu oczywiście nie o polityczną, lecz religijną wielkość Izraela, widoczną w jego mądrości, sprawiedliwych prawach, a zwłaszcza w tym, że sam Bóg jest mu bliski. Pwt 4,32n. wywodzi wielkość narodu właśnie z potęgi jego Boga. Izrael jest *'am Jhwh*, gdyż Jahwe jest Bogiem Izraela. W relacji do „po-

³⁵ Por. Hulst, art. cyt., kol. 310.

³⁶ R. P. Merendino (Das deuteronomische Gesetz, 1969, 361) przesuwają je na czas redakcji deuteronomistycznej.

gan” (*gojim*), Izrael jest *goj gadol*, gdyż Jahwe objawił swą wielkość i moc przez to, że cudownie wybawił swój naród i wybrał go spośród innych narodów. „Wielkość” Izraela polega właśnie na tym, że należy on wyłącznie do Jahwe.

W świetle terminologii obietnic należałoby też interpretować Wj 19,6: skoro termin *goj* należy tu do słownictwa obietnic, to również *qadosz* należy tu tłumaczyć w łączności z myślą deuteronomistyczną. Wj 19,6 nazywa Izraela także *mamleket kohanim*, „królestwem kapłanów”. Błędnie próbowano wyjaśnić ten tekst wychodząc z założenia, że *goj* i *mamleket* są tu głównymi pojęciami. Trzeba jednak uwzględnić paralelizm obu terminów, a zwłaszcza fakt, że w zwrocie *goj qadosz* decydujący jest przymiotnik (podobnie jak drugim stychem – *kohanim*). M. Noth opisuje to następująco: „Izrael winien być szczególną własnością Jahwe, do którego należą ziemia i wszystkie narody (w. 5); winien też być narodem *świętym*, czyli odłączonym od innych narodów (w. 6) [...]. W szeregu ziemskich państw Izrael ma pełnić rolę kapłańską. Winien on *zbliżyć się* do Boga, co jest szczególnym zadaniem kapłana [...], bo do tego został przeznaczony”³⁷. W podobnym kontekście należy wyjaśniać sławny tekst Iz 61,6 („wy będziecie się nazywać kapłanami Jahwe, zwać was będą sługami naszego Boga”).

Naród Izraela został wyodrębniony spośród innych narodów do służby Bożej w świecie; Jahwe wyświęcił ich sobie na „kapłanów”, by sprawowali Jego kult w świecie. W ten sposób staną się oni błogosławieństwem dla narodów świata. Takie wyjaśnienie Wj 19,6 leży więc na linii Rdz 12,2 i trzeba tu zakładać wpływ teologii obietnic. Ten lud nie jest powołany do panowania, lecz do służby³⁸.

Rozważania nad pojęciem *‘am qadosz* i *goj qadosz* wykazały, że mimo więzi pokrewieństwa jedność narodu opiera się ostatecznie na jednoczącym działaniu Boga. Izrael nie jest „świeckim” narodem jak inne; otrzymał on szczególną pozycję. Samoświadomość Izraela jest jednak nie-

³⁷ Das zweite Buch Mose, Göttingen 1968⁴, 126 (ATD).

³⁸ Zob. Hulst, art. cyt., kol. 314.

bezpieczna dla jego misji religijnej, jeśli się ją myli ze świeckim nacjonalizmem. Decyduje tu bowiem nie element etniczny, lecz wyłącznie relacja do Jahwe.

Należy to podkreślać, ponieważ właśnie obietnice mówiące o wielkości i wybraństwie Izraela na „lud święty” (*'am/goj qadosz*) łatwo mogą go prowadzić do przekonania o swej wyższości. A przecież celem obietnic Bożych było przygotowanie Izraela do służby względem narodów, aby cały świat mógł poznać wielkość i chwałę Boga. Jasno trzeba stwierdzić, że Izrael mógł błędnie pojmować swe zadanie: być narodem obok innych to nie to samo, co zrównać się z nimi. Jeśli Izrael bardziej liczy na własne siły niż na Boga, łatwo wpada w pokusę pokonywania trudności ludzkimi sposobami; w tym względzie królestwo oznacza groźbę sekularyzacji ludu Bożego (por. 1 Sm 8).

Izrael jest od początku „ludem Jahwe” (*'am Jhwh*, *'am qadosz*, *goj qadosz*, *'am segulla*, *'am nachala*): nie tyle „narodem” w sensie neutralnym, co raczej wspólnotą wiary. Pamiętając o tym, łatwiej zrozumieć, że pokrewieństwo i wspólnota terytorialna, choć ważna w tych okolicznościach, nie była jednak istotna dla „ludu Bożego”. Izrael zawdzięczał swą egzystencję nie ziemi, lecz działaniu Jahwe³⁹.

Pomiędzy *'am*, „ludem”, a *goj*, „narodem” istnieje różnica znaczeniowa, którą A. Cody tak streścił: „o ile *'am* zawsze w Starym Testamencie odnosi się do ludu lub narodu w aspekcie koncentrycznej jedności i spójności, to *goj* wiąże się ściśle z terytorium i władzą oraz tym, co dziś nazywamy relacjami zagranicznymi”⁴⁰. Problem tylko, na ile ta różnica wyrażana jest doborem pojęć, i czy autor był tego świadom? Na to pytanie nie ma jasnej odpowiedzi. Oba terminy używane są często paralelnie, co utrudnia uchwycenie różnic. Termin *goj* może też łączyć się z *mamlaka* („królestwo”: Ps 105,13); widać stąd, jak ważny przy interpretacji pojęcia *goj* był aspekt państwowości (por. 1 Krl 18,10; Jr 18,7.9; 27,8; Iz 60,12). Cody pisze dalej: „Pojęcia *goj* na

³⁹ Por. N.A. Dahl, *Das Volk Gottes*, Oslo 1941, 19.

⁴⁰ When is the Chosen People called a goy?, VT 14(1964), 5.

określenie ludu wybranego używa się tylko z konieczności semantycznej jako dopełnienia słowa wyrażającego władzę i relację z innymi *gojim*⁴¹. Uwagi te nie zawsze wystarczają, gdyż użycie słowa *goj* w terminologii obietnic wyraża również relacje wertykalne, teologiczne.

Na szczególną uwagę zasługują teksty, w których termin *gojim* oznacza narody zamieszkujące dawniej Kanaan, wygnane jednak przez Jahwe, aby Izrael mógł zamieszkać w ziemi obietnic (Pwt 4,38; 7,1.17.22 i in.). Wielkie zagrożenie ze strony tych narodów dla Izraela polega według tradycji deuteronomistycznej na tym, że odwoziły one lud Boży od Jahwe. Toteż Izrael nie powinien okazywać im łaski, zawierać z nimi „przymierzy” ani związków rodzinnych (Pwt 7,1n.)⁴².

Stopniowo dochodzi do ostrego podziału na „żydów” i „pogan” (por. problem małżeństw mieszanych w Ezd 9 i Ne 13,23n.). Wiara w wybraństwo Izraela prowadziła do przekonania, że Jahwe jest wyłączną własnością Izraela i na odwrót. Pwt nie wspomina nawet o tym, że Izrael ma zadania wobec *gojim*. Są jednak w Starym Testamencie teksty ukazujące inną linię: Jahwe po to wybrał sobie lud, aby za jego pośrednictwem doprowadzić cały świat do poznania Chwały Bożej. Począwszy od podstawowej obietnicy Rdz 12 i późniejszych słów Wj 19, linia ta prowadzi aż do Iz 60. Ale i tu niełatwo Izraelowi pokonać świadomość religijnej wyższości. Trzeba wejść głębiej, aby zdobyć właściwe spojrzenie na błogosławione zadania Izraela względem *gojim*. Niewola i diaspora odegrały tu pozytywną rolę. Sługa Jahwe jest światłem dla *gojim* (Iz 49,6), dla całej ludzkości; cierpienie dla zbawienia świata dochodzi tu do świadomości narodu wybranego bardziej niż kiedykolwiek.

Aby być ludem Bożym, świętym, nie można zamykać się w egoizmie i nienawiści do pogan; potrzeba do tego wiary i służby zbawieniu pogan. Nie można tu być samotnym, lecz należy iść zawsze razem z Jahwe. Bóg zachowuje wolność nawet w wyborze swego ludu: chce ostatecznie

⁴¹ Tamże.

⁴² Szerzej zob. Hulst, art. cyt., 321n.

udzielić zbawienia także obcym i wrogom. Do tego właśnie jest Mu potrzebna posługa Izraela. Taka postawa służby „oznacza coś największego, co Izrael mógł dać w swej relacji do innych narodów: otwarcie na nowe dzieło Boże, leżące poza zasięgiem możliwości Izraela”⁴³.

Tak doszliśmy od starożytnych wyroczni Balaama do progu Ewangelii; dalsze pytania wkraczają już w zakres orędzia Nowego Przymierza na temat stosunku Kościoła do świata.

Sommario

„Ecco un popolo, che dimora solo e tra le nazioni non si annovera” (Nm 23,9b)

Partendo dal primo oracolo di Balaam, l'autore si concentra sulla differenza tra „il popolo” di Israele e „le nazioni” pagane. La riflessione corre in tre tappe: A. Il contesto letterario e storico degli antichissimi oracoli „pagani” Nm 22-24); B. Le riletture bibliche della frasi „il popolo solitario” (Dt 33,28; Ger 49,31; Mi 7,14). Infine (3) si aggiungono alcune questioni teologiche riguardanti la relazione „Israele – genti”.

Ks. Antoni Tronina
ul. Św. Barbary 41
42-200 Częstochowa

ANTONI TRONINA, ur. 1945, habilitacja na podstawie pracy *Bóg przybywa z Synaju. Staroizraelskie formuły teofanijne a początki religii Izraela*, Lublin 1989, prof. KUL w Katedrze Egzegezy Ksiąg Historycznych i Dydaktycznych Starego Testamentu na Wydziale Teologii KUL, wykładowca w WSD w Częstochowie.

⁴³ G. Schmitt, *Du sollst keinen Frieden schliessen mit den Bewohnern des Landes*, 1970, 162.