

Mariusz Rosik

Prorocy starotestamentowi o Nowym Przymierzu

Wrocławski Przegląd Teologiczny 10/1, 101-114

2002

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.

KS. MARIUSZ ROSIK

PROROCY STAROTESTAMENTOWI O NOWYM PRZYMIERZU (Jr 31,31-34; 30,5-11; Oz 2,4-25)

Temat przymierza należy do centralnych zagadnień teologicznych Starego Testamentu. W. Eichrodt całość orędzia teologicznego Biblii hebrajskiej ujmuje w kategorii przymierza¹. Kontynuatorami tej linii interpretacyjnej są dziś m.in. P. Bovati i B. Costacurta. Temat ten ze szczególnym upodobaniem podejmują księgi prorockie. Prorocy widzą w zburzeniu Jerozolimy (zwłaszcza świątyni), wygnaniu i diasporze konsekwencje braku wierności Izraela wobec warunków przymierza zawartego z Jahwe. Doświadczeniu kary za złamanie relacji z Bogiem towarzyszą zapowiedzi nowego, doskonałego przymierza, gdyż Bóg nie zrezygnował z realizacji swych zbawczych planów. Wśród prorockich zapowiedzi nowego przymierza doniosłą rolę odgrywają trzy relacje, z których dwie zapisane zostały przez Jeremiasza (30,5-11; 31,31-34), jedna natomiast przez Ozeasa (2,4-25). Wszystkie one przyjmują literacką formę *rib*, gatunku ulubionego przez proroków². Jeremiasz relacjonuje zerwanie przymierza zawartego „z przodkami” (Jr 31,31), zapowiada realizację nowego związku pomiędzy Jahwe a Izraelem (Jr 31,31-34) oraz wyzwolenie ze strachu, które wiedzie ku zbawieniu (Jr 30,5-11); Ozeasz natomiast, posługując się metaforą małżeńską, zapowiada przymierze w formie zaślubin po-

¹ Tytuły wszystkich rozdziałów jego pracy *Theologie des Alten Testaments*, cz. I, (Stuttgart 1959), zawierają rzeczownik „przymierze”.

² B. Gemser, *The rib – or Controversy Pattern in Hebrew Mentality*, w: *Wisdom in Israel and the Ancient Near East*, V.T.S 3, Leiden 1955, 120; P. Beauchamp, *Propositions sur l’alliance de l’Ancien Testament comme structure centrale*, RSR 58 (1970) 161-163.

między Bogiem a Jego oblubienicą, narodem wybranym (Oz 2,4-25). Wyniki analizy egzegetyczno-teologicznej tych zapowiedzi pomogą wydobyć istotne aspekty nowego przymierza. Jego realizację należy dostrzegać w dziele Chrystusa, „Pośrednika nowego przymierza” (Hbr 12,24).

1. DAWNE I NOWE PRZYMIERZE (Jr 31,31-34)

Najbardziej znaną przepowiednią Starego Testamentu dotyczącą „nowego przymierza” jest fragment Jr 31,31-34. Właśnie tu została zapisana syntagma כְּרִיתִית הָרְשָׁה, stanowiąca *hapax legomenon* w Biblii hebrajskiej. „Nowe przymierze” ukazane jest przez Jeremiasza na zasadach kontrastu z dawnym przymierzem³. Egzegeci niemal jednym chórem twierdzą, że Jr 31,31-34 stanowi oddzielną jednostkę literacką, łatwo wyodrębniającą się z kontekstu, w który została włączona. W samej strukturze tej jednostki dostrzegalne są dwie części wyodrębnione przez powtórzenie formuły prorockiej „wyroczenia Pana”: ww. 31-32 i ww. 33-34. W obydwu częściach najpierw zamieszczono zapowiedź nowego przymierza, a następnie wykorzystano jednakową sekwencję podmiotów gramatycznych: Ja (Jahwe) – oni (Izrael) – Ja (Jahwe).

a. Dawne przymierze (ww. 31-32)

Przymierze zapowiadane przez Jeremiasza cechuje „nowość”, którą prorok definiuje na zasadzie kontapozycji w stosunku do przymierza zawartego „z przodkami” (לֹא כְּרִיתִית אֲשֶׁר כָּרַתִּי אֶת־אֲבוֹתָם; w. 32a). Historia Izraela zna liczne reformy religijne, które miały na celu odnowienie przymierza. Na czoło wysuwa się próba przywrócenia właściwej relacji Izrael – Jahwe po grzechu idolatrii popełnionym w akcie kultu złotego cielca (Wj 34). Wszystkie te wysiłki miały na celu przywrócenie pierwotnego przymierza. Inaczej ma się rzecz z „nowym przymierzem”: nie jest ono kolejną reformą religijną, lecz pozyskaniem przez Izrael zupełnie nowego typu relacji z Jahwe, odmiennej od relacji Jahwe z „ojcami” (termin ten nie odnosi się jedynie do patriarchów, Abrahama, Izaaka i Jakuba, lecz wskazuje na pokolenie świadków uwolnienia z Egiptu). Wykorzystując schemat literacki *rîb*, prorok wskazuje na trzy momenty dawnego przymierza: moment zawarcia przymierza, w którym Jahwe okazuje swą łaskawość i zaprasza Izraela do nawiązania z Nim relacji posłuszeństwa i miłości; moment złamania przymierza, w którym naród

³ Wyroczenia Jeremiasza stała się przedmiotem licznych studiów egzegetycznych. Wśród powstałych w ostatnich latach warto wspomnieć dwie publikacje: A. Schenker, *Der nie augehobene Bund. Exegetische Beobachtungen zu Jer 31,31-34*, w: *Der Neue Bund im Alten. Studien zur Bundestheologie der Beide Testamente*, red. E. Zenger, QD 146, Freiburg – Basel – Wien 1993, s. 85-112; J. Krašovec, *Vergebung und neuer Bund nach Jer 31,31-34*, ZAW 105 (1993) 428-444.

objawia swą buntowniczą naturę; chwila obecna, w której naród doświadcza „przekleństwa”, czyli braku opieki ze strony Boga, wobec którego popełnił grzech bałwochwalstwa.

Moment zawarcia dawnego przymierza widzi Jeremiasz nie w objawieniu na Synaju (Pwt 5,2-5) ani w wydarzeniach podczas pustynnej pielgrzymki Izraela (Pwt 32,10-14; Jr 2,2-3), lecz w samym wyzwoleniu spod jarzma egipskiego: „ująłem ich za rękę, by wyprowadzić z ziemi egipskiej” (w. 32a; por. 7,22; 11,4.7; 34,13). Zwrot „wziąć za rękę” (החזיק בְּרֶגְלָם) połączony z *obiectum personale* oznacza „wspomagać”, „wspierać”, „udzielać pomocy” (Iz 41,13; 51,18; Hi 8,20)⁴. Przy takiej interpretacji Jahwe jawi się jako ojciec prowadzący za rękę swego syna. Metafora ta powraca często w wypowiedziach prorockich: Ozeasz mówi, że Izrael jest dzieckiem, które trzeba nauczyć chodzić (Oz 11,1.3); Ezechiel przywołuje scenę porzucenia niemowlęcia (Ez 16,4-5); deuteronomista przypomina, że Bóg niósł Izraela przez pustynię, „jak człowiek nosi własnego syna” (Pwt 1,31). W niektórych wypadkach znaczenie zwrotu „wziąć za rękę” ubogacone jest o odcień jurydyczny uznania czy wybrania, który w aspekcie politycznym jest równoważny z gestem inwestytury wasala (Iz 42,6; 45,1; Ps 73,23). Potwierdzenia takiej interpretacji dostarczają starożytne dokumenty akkadyjskie i egipskie, w których bóstwo „bierze za rękę” wybrańca na króla, by go posadzić na tronie⁵. Izrael w momencie zawarcia przymierza zostaje więc wybrany na sługę (wasala) Jahwe i zostaje obarczony „jarzmem” (Ps 2,3; So 3,9; Lm 3,27; Syr 6,24-25.29; 51,26; Jr 2,20; 5,5) posłuszeństwa.

Złamanie przymierza Jeremiasz sygnalizuje lapidarnym stwierdzeniem: „ale oni złamali moje przymierze” (w. 32b). W świetle zasygnalizowanej wyżej metafory ojcostwa Jahwe wobec Izraela stwierdzenie to przypomina w swej treści frazę Izaiasza: „Wychowałem i wykarmiłem synów, lecz oni wystąpili przeciw Mnie” (Iz 1,2). Formuła „złamać przymierze” (הִפְרוּ אֶת-בְּרִיתִי) z czasownikiem w formie *hiphil*) często określa w Biblii formalny akt zerwania więzi Izraela z ich Bogiem, więzi nawiązanej pod przysięgą (Rdz 17,14; Kpł 26,15; Pwt 31,16.20; Iz 24,5). Akt ten dokonuje się zawsze z winy Izraela, i nie chodzi przy nim nigdy o okazjonalne przekroczenie nakazów przymierza, lecz o całkowite jego anulowanie (Jr 11,9-10). Sam Jahwe zaś pozostaje zawsze wierny warunkom przymierza (Kpł 26,44; Sdz 2,1), którego jest inicjatorem (wskazuje na to użycie zaimka dzierżawczego „mój” w określeniu בְּרִיתִי).

⁴ Zwrot ten może przyjmować także znaczenie konkretne, jak np. w wypadku oślepiego Samsona, który musi być prowadzony przez innych (Sdz 16,26).

⁵ P.R. Berger, *Der Kyrios-Zylinder mit dem Zusatzfragment BIN II Nr. 32 und die akkadischen Personennamen im Danielbuch*, ZA 64 (1975) 192-234; C. Westermann, *Isaia, Antico Testamento 19*, Brescia 1978, s. 193-194.

Zerwanie przymierza jest powodem gniewu Jahwe i Jego karzącego działania. Ponieważ ten aspekt znajduje się we wszystkich *rîb* prorockich, również i tu zaakcentowany został przez frazę: „אָנְכִי בְעַלְמֵי בָּם (w. 32b). Wydaje się, że najlepiej akcent kary uwypukla tłumaczenie: „sprawowałem (dawałem odczuć) swoją władzę nad nimi”. Załamanie się relacji przymierza pomiędzy Bogiem i Jego ludem rysuje przed Izraelem obraz karzącego oblicza Jahwe. Gniew jednak nie jest ostatnim Jego słowem, gdyż w obietnicy nowego przymierza pojawia się nadzieja na przebaczenie.

b. Nowe przymierze (ww. 33-34)

Obydwie części rozważanego fragmentu (Jr 31,31-34) odznaczają się nie tylko wewnętrzną spójnością, ale są wzajemnie ściśle powiązane. Kontynuacja pomiędzy dawnym i nowym przymierzem widoczna jest w używanej terminologii, w wyrażeniach czasowych i w określeniu adresata. Ta sama terminologia służy opisywaniu obydwu przymierzy („zawrzeć przymierze”, „prawo”, formuła: „Ja będę im Bogiem, oni zaś będą mi narodem”. Okolicznik czasu „po tych dniach” (הַיָּמִים הָהֵם) (אָחֲרַי) odnosi się bez wątplenia do przymierza zawartego „z przodkami”. „Nowe” przymierze może zaistnieć dopiero „po dniach” dawnego, zerwanego przymierza i „po” czasie karzącego gniewu Jahwe, w tym wypadku uobecnionego w wygnaniu. Adresatem obietnicy jest ten sam „dom Izraela” (בֵּית יִשְׂרָאֵל), pokolenie grzeszne, które sprzeniewierzyło się swemu Bogu. Temu właśnie pokoleniu przypisać mają w udziale trzy dary obietnicy: Prawo wypisane w sercach (w. 33a), poznanie Pana (w. 34a) i przebaczenie wykroczeń (w. 34b).

Optyka kontrapozycji pomiędzy dawnym i nowym przymierzem każe widzieć w Prawie wypisanym w sercach element odpowiadający wyjściu Izraelitów z Egiptu. Pierwsze przymierze akcentuje zewnętrzne wyzwolenie; nowe przymierze koncentruje się na „wewnętrznym” działaniu Boga. I choć wprost wspomina się jedynie o uwolnieniu z ziemi egipskiej, to czasowniki „dam” (נָתַתִּי) i „wypiszę” (אֶכְתֹּבֶנָּה) przywołują także Synaj, jako miejsce nadania Prawa. Obydwa te czasowniki są charakterystyczne dla terminologii przymierza („dać”: Pwt 29,3; Jr 24,7; 32,39.40; „pisać”: Wj 24,12; Pwt 5,22). Na Horebie Prawo wypisane zostało na kamiennych tablicach (Wj 31,18; 34,1-4). Kamień gwarantować miał trwałość zapisu⁶. Jednak materiał ten nie okazał się trwały, jak Izrael nie okazał się wierny słowom Prawa. Kamienne tablice były zewnętrznym znakiem, niedoskonałą figurą zapisu „w sercach” (עַל-לִבָּם): choć miały być trwałe, okazały się kruche; musiały być przechowywane w arce, a więc jako niewidoczne dla oczu mogły być łatwo zapomniane; wymagały powtarzania lektury w celu przypominania treści Prawa. Inaczej ma się

⁶ Kodeks Hammurabiego wypisany został na kamieniu.

rzecz z zapisem „w sercach”. Izraelici nie muszą już wypisywać słów Prawa na odrzwiach domów czy też przywiązywać ich do rąk lub umieszczać między oczyma (Pwt 6,4-9), gdyż w sercu przecież zawiera się pamięć człowieka⁷. Nie potrzeba więcej Arki Przymierza, gdyż serce stanowiąc będzie wystarczającą kustodię dla słów Prawa (Jr 3,17,24,7; 29,13)⁸. Sama metafora wypisania słów Pańskich w sercach nawiązuje do tradycji synajskiej, wedle której Bóg przeprowadzi „obrzezanie serca” (Pwt 30,6). „Obrzezanie” jest również formą inskrypcji na sercu (Rdz 17). Metafora ta posiada jasno określoną celowość: zapis Prawa w sercach zapewnić ma możliwość jego realizacji. Człowiek posiadający Prawo w sercu staje się zdolny do jego zachowania. Boże działanie uzdalnia więc człowieka do zachowywania przepisów Prawa, czego o własnych siłach człowiek nie byłby w stanie uczynić⁹.

Kolejny aspekt nowego przymierza, poznanie Pana (w. 34b), należy widzieć w powiązaniu z drugim członem struktury literackiej *rib*, a mianowicie z momentem zerwania dawnego przymierza. Czasownik *וַיִּדְעוּ* należy do technicznej terminologii relacji o przymierzu. Pierwsze przymierze staje się możliwe, ponieważ Jahwe „zna” Izraela i „daje się poznać” swojemu ludowi (Wj 3,13-15). Trwałość przymierza zasadzać się ma na wzajemnym poznaniu partnerów. Tymczasem historia dawnego przymierza pokazała, że Izrael nie poznał Pana (por. Iz 1,2; Jr 2,8; 9,5; Oz 2,10). Wysiłki tych, których zadaniem było doprowadzić Izraelitów do poznania Jahwe, nie okazały się skuteczne. Najpierw zadanie to zostało powierzone samemu Mojżeszowi (Wj 13,8; Pwt 4,1.5.14; 5,31; 6,1); kapłani nauczać mieli Prawa (Pwt 33,10; Jr 2,8); prorocy mieli je przekazywać (Jr 5,4-5). System, który się nie sprawdził, w nowym przymierzu zostaje zastąpiony przez dar doskonałego poznania Boga: „nie będą więcej musieli nauczać jeden drugiego, gdyż wszyscy poznają Pana” (w. 34b). Nie jest już potrzebny „zewnątrzny” nauczyciel Prawa, gdyż poznanie wynika z samego faktu posiadania Prawa wypisanego w sercach. „Poznanie” Jahwe naznaczone jest perspektywą uniwersalizmu: „od najmniejszego do największego” (por. Jr 6,13; Jon 3,5; Ps 115,13; Est 1,5.20; 2 Krn 34,30).

Istotnym aspektem nowego przymierza jest przebaczenie grzechów: „przebaczę ich występki, a o grzechach ich nie będę już pamiętał” (w. 34b). Wydaje się, że dar przebaczenia winien poprzedzać inskrypcję serc, a tym bardziej „poznanie Pana”. Często jednak w tekstach prorockich motyw przebaczenia pojawia się jako

⁷ B. Couroyer, *La tablette du coeur*, RB 90 (1983) 416-434; A. Schenker, *Die Tafel des Herzens. Eine Studie über Anthropologie und Gnade im Denken des Propheten Jeremia im Zusammenhang mit Jer 31,31-34*, w: *Text und Sinn im Alten Testament. Textgeschichtliche und bibeltheologische Studien*, OBO 103, Freiburg – Göttingen 1991, s. 68-81.

⁸ Według Duhma, Jeremiasz wskazuje na pobożnego uczzonego w Piśmie, którego zadaniem było by nauczenie się Prawa na pamięć; B. Duhm, *Das Buch Jeremia*, KHCAT 11, Tübingen 1901, s. 258.

⁹ B. Ego, *In Meinem Herzen berge Ich dein Wort. Zur Rezeption von Jer 31,33 in der Toraförmigkeit der Psalmen*, w: *Biblische Hermeneutik*, JBTh 12, Neukirchen 1998, s. 277-289.

końcowy w zapowiedziach (Ez 16,63; Mi 7,18-20). Poza tym sekwencja: zapis w sercach – poznanie Pana – przebaczenie grzechów, nie jest tu przypadkowy, gdyż odpowiada literackiemu schematowi *rîb*. Przebaczenie koresponduje z ostatnim elementem struktury *rîb*, a mianowicie z ukazaniem kary Bożej. Pierwsze przymierze zakończyło się objawieniem gniewu Jahwe; konkluzją nowego przymierza jest okazanie Jego łaskawości wyrażającej się w darowaniu występków.

2. WYZWOLENIE ZE STRACHU I DROGA KU ZBAWIENIU (JE 30,5-11)

Orędzie Jr 30,5-11 należy do większego bloku tematycznego (30,5-31,22), zapowiadającego pocieszającą perspektywę wyzwolenia z niewoli. Zazwyczaj zapowiedzi wyzwolenia znajdują się w zakończeniu orędzi prorockich. Ich pozycja w centralnych partiach Księgi Jeremiasza sprawia, że cały blok stanowi jakby „księgę w księdze”. Jego pierwsza część (Jr 30,5-11) wyraźną cezurą zmiany stylu (poezja i proza) i powtórzonym terminem początkowym (בְּיָוִם הַהוּא; w. 5 i 8) dzieli się na dwie jednostki literackie. Pierwsza (ww. 5-7) ukazuje strach jako konsekwencję złamania przymierza i zapowiada nadchodzące zbawienie, druga (ww. 8-11) zawiera zapowiedź wyzwolenia, ale także i kary.

a. Strach jako skutek złamania przymierza i zapowiedź zbawienia (ww. 5-7)

Czasownik „usłyszeliśmy” (שָׁמַעְנוּ; w. 5) pomimo użycia 1. osoby gramatycznej liczby mnogiej przyjmuje bezosobowy odcień znaczeniowy („słyszysz się”), który odnieść można bądź do Żydów deportowanych do niewoli, bądź do mieszkańców kraju, znajdującego się pod panowaniem asyryjskim, bądź też do mieszkańców Jerozolimy po 587 roku przed Ch¹⁰. Syntagma „krzyk bolesny” (קוֹל הַרְדָּה; w. 5), która stanowi *hapax legomenon* w całej Biblii, daje dwojaką możliwość interpretacji: z jednej strony jest to głos, który wyraża strach (trwogę), z drugiej zaś rodzi strach w tym, który go słyszy. Jako taki nie tylko sygnalizuje istniejące niebezpieczeństwo, ale jednocześnie ostrzega przed nim. Wyrażenie „trwoga bez pokoju” odnosi się w języku hebrajskim do strachu rozumianego kolektywnie, który można by oddać rzeczownikiem „panika”. Idea pokoju nawiązuje do tematyki prawdziwego i fałszywego proroctwa, obecnej w bezpośrednim kontekście omawianego fragmentu. To właśnie fałszywi prorocy zapowiadają pokój. Przepowiednia ta jednak nie może się spełnić, gdyż prorocy ci nie byli posłani przez Jahwe: „Prorok, który przepowiada pomyślność, będzie uznany za proroka prawdziwie posłanego przez Pana, gdy się spełni przepowiednia prorocka” (Jr 28,9). Wła-

¹⁰ B.A. Bozak, *Life „Anew”. A Literary-Theological Study of Jer. 30-31*, AnBib 122, Roma 1991, s. 35.

śnie wtedy, gdy inni prorocy zapowiadali pokój, sam Jeremiasz ostrzegał przed inwazją zbrojną od północy. Przez użycie wyrażenie „trwoga bez pokoju” wprowadzone została do tekstu pewne *crescendo* w stosunku do poprzedniej części wiersza.

Wezwanie: „dowiedzcie się i patrzcie” (שאלוּנָה וּרְאוּ; w. 6) wyraża powiązanie pomiędzy percepcją słuchową (w. 5) i wzrokową (w. 6b). Okazuje się, że krzyk pochodził od mężczyzn, ci jednak swym wyglądem przypominają rodzące kobiety. Pytanie retoryczne („czyż może rodzić mężczyzna?”; w. 6a) utrzymane jest w ironicznym tonie. „Mężczyzna, który rodzi” jest w oczach autora symbolem słabości¹¹; według niektórych egzegetów można tu jednak mówić o pojawiającej się nadziei, sam poród jest bowiem cierpieniem, które rodzi życie¹². Można więc dostrzec tu nawiązanie do orędzia Izajasza, w którym Izrael przedstawiony w obrazie bezdzietnej matki stwierdza: „Któż mi zrodził tych oto? Byłam bezdzietna, niepłodna, wygnana, w niewolę uprowadzona, więc kto ich wychowa?” (Iz 49,21; por 66,7-8). Kolejne retoryczne pytanie („Dlaczego widzę wszystkich mężczyzn z rękami na biodrach jak u rodzącej kobiety?”; w. 6b) wypowiedziane jest już przez samego proroka (w pierwszej osobie liczby pojedynczej), stąd całość zapisu sprawia wrażenie zarejestrowanego dialogu pomiędzy zbiorowością (w. 5) a pojedynczym lokutorem. Hebrajski rzeczownik נָבַר pochodzi z tego samego źródłosłowu, co czasownik „być silnym, mocnym”, stąd wyraźny staje się odcień ironiczny pytania. Wzmianka o „biodrach” (עַל-הַבְּיָדַיִם) pełni podwójną funkcję: z jednej strony nawiązuje do zachowania się rodzącej kobiety, która stara się wyprzeć ból, z drugiej natomiast – przywołuje terminologię militarną, w której „przepasać biodra” oznaczało przygotowanie do bitwy. To podwójne skojarzenie wzmacnia wyrażone w pytaniu zdziwienie z powodu bezsilności i braku odwagi ze strony „wszystkich mężczyzn”¹³. Zakończenie wiersza, „każda twarz pokryła się białością” (w. 6c), również nawiązywać ma do sytuacji rodzącej kobiety. Rzeczownik יָרַקוּ użyty jest w Starym Testamencie jedynie 6 razy i zawsze oznacza szkodę, która niszczy plony¹⁴. Pod jej wpływem rośliny żółkną, podobnie jak staje się blada z bólu i z wyczerpania twarz rodzącej kobiety. Tej samej metafory używał prorok już wcześniej, gdy o Jerozolimie stwierdzał: „Tak, słyszę głos niby rodzącej w bólach, trwożny jęk niby niewiasty rodzącej po raz pierwszy. To głos Córy Syjonu, która

¹¹ Obraz rodzącej kobiety jest typową metaforą u proroków na oznaczenie słabości i strachu; por. Iz 13,7-8; Jr 5,31; 6,24.

¹² B.A. Bozak, *Life „Anew”*, s. 36-37.

¹³ D.R. Hillers, *Treaty-Curses and the Old Testament Prophets*, BibOr 16, Rome 1964, s. 66-68.

¹⁴ Por. Pwt 28,22; 1 Krl 8,37; 2 Krn 6,28; Am 4,9; Ag 2,17; S.R. Driver, *Deuteronomy*, ICC Edinburgh 1902, s. 308.

wzdycha i wyciąga dłonie: Ach, biada mi, bo wycieńczona popadam w moc morderców” (Jr 5,31).

Życie w strachu, który staje się permanentną kondycją człowieka („trwoga bez pokoju”; w. 5), jest konsekwencją złamania norm przymierza. Motyw ten podkreślany jest wielokrotnie w klasycznych tekstach o błogosławieństwie i przekleństwie (Kpł 26, Pwt 28, zwłaszcza ww. 65-67). Utrata błogosławieństwa i urzeczywistnienie się przekleństwa realizuje się w strachu.

Kolejny wiersz (w. 7) wprowadza zupełnie nieoczekiwaną zapowiedź zbawienia. Zawołanie „ach!” (אֲחִי) w tekstach prorockich często wprowadza inwektywę („biada”), wydaje się jednak, że w tym przypadku wyraża lament. Sam wyraz zaczerpnięty został z rytuału pogrzebowego, gdzie często używany był przez wynajmowane płaczkę jako wzdychanie wyrażające ból i rozpacz¹⁵. Lament jest jednak zawsze pośrednim wołaniem o pomoc: w tym przypadku stanowi element tranzytywny pomiędzy wyrażeniem sytuacji nieszczęścia a przyszłym i oczekiwanym wybawieniem z niej. Podobną funkcję pełni wyrażenie wprowadzone tym wykrzyknikiem: „wielki to dzień”. Podobne wyrażenie występuje w Starym Testamencie sześciokrotnie. Poza Rdz 29,7, gdzie przymiotnik יָמִים przyjmuje znaczenie konkretne (Jakub zachęca pasterzy do pracy, gdyż „dzień jest jeszcze wielki”, czyli daleko jeszcze do zachodu słońca), wyrażenie to ma wydźwięk zapowiedzi nieszczęścia, zbawienia bądź obu tych rzeczywistości. U Ozeasza (1,5 – 2,25) „wielki dzień Jizreel” (2,2) jest jednocześnie zapowiedzią kary (1,5) i powrotu z niewoli (2,2). Prorok Joel, zapowiadając „wielki dzień Pański” (2,11), obwieszcza inwazję armii nieprzyjacielskiej. Wydźwięk pozytywny wyrażenia występuje u tego samego proroka w zapowiedzi daru ducha prorockiego (3,4). W zupełnie podobnym terminologicznym kontekście pojawia się „wielki dzień Pański” u proroka Sofoniasza (1,14). Mowa jest tam o ukaraniu Jerozolimy, powtarza się także tematyczne powiązanie pomiędzy krzykiem i lamentem. Malachiasz używa określenia „dzień wielki i straszny” (3,23) na oznaczenie dnia sądu, w którym jedynie bojący się Boga dostąpią zbawienia. Z powyższego zestawienia wynika, że temat „dnia Pańskiego” pojawia się u proroków w zapowiedziach interwencji Bożych, których skutki są zarówno zbawienne, jak i bolesne (zwłaszcza wtedy, gdy wyzwolenie Izraela powoduje nieszczęście innych ludów). Dokładnie taki wydźwięk ma kolejna fraza zapowiedzi Jeremiasza: „Będzie on czasem ucisku dla Jakuba, a jednak on zostanie zeń zbawiony” (30,7b). Tak więc doświadczenie przekleństwa staje się momentem objawienia się Boga jako wybawiciela. Zawarta tu zapowiedź zbawie-

¹⁵ P. Bovati, *La langage juridique du prophète Isaïe w: The Book of Isaiah. Le Livre d'Isaïe. Les oracles et leurs relectures. Unité et complexité de l'ouvrage*, red. J. Vermeylen, BEThL 81, Leuven 1989, s. 194-195.

nia, choć zaskakuje z punktu widzenia semantycznego, jest pośrednio przygotowana w stwierdzeniach ją poprzedzających: przez często wykorzystywany przez proroków schemat „wołanie Izraela – zbawienna odpowiedź Boga” oraz przez powołanie się na Jakuba, którego imię przywołuje obietnice patriarchalne.

b. Zapowiedź wyzwolenia i kary (ww. 8-11)

Wyrażenie „w tym dniu” (בַּיּוֹם הַהוּא; w. 8) pełni funkcję typowej formuły wprowadzającej o zabarwieniu czasowym, wzmocnionej formułą orędzia („wyrocznia Pana”). Ta ostatnia zawiera konotację wojenną („Pan Zastępów”), kontynuując tym samym merytoryczną oś całości perykopy¹⁶. Obydwa sformułowania wprowadzają w tematykę niewoli i wyzwolenia, do której prezentacji autor używa konwencjonalnej terminologii: „jarzmo”, „więzy”, „służyć”, „obcy” (por. Kpł 26; Iz 10). Wzmianka o „obcych”, choć ma tu przede wszystkim wymiar polityczny, wskazuje także na naturę grzechu Izraelitów, którzy złamali przymierze, oddając się idolatrii. Wyzwolenie polityczne zakłada bowiem oczyszczenie się z bałwochwalczego kultu zaborców. Wyrażenie „więcej nie” (לֹא עוֹד) jest typowym sformułowaniem prorockich zapowiedzi nowego przymierza, wskazującym na odmianę losu narodu.

Kolejne stwierdzenie (w. 9) zapowiada pozytywny aspekt służby wyzwolonego Izraela. W wymiarze religijnym będzie to służba Jahwe, w wymiarze politycznym służba naznaczonemu przez Boga potomkowi dynastii Dawida. Jak skutkiem wyzwolenia z Egiptu była adoracja Jahwe na „jego świętej górze” (Wj 3,12; 4,23; 7,16.26; 8,16), tak rezultatem uwolnienia spod jarzma Babilonii będzie nowa służba Bogu. Przez wzmiankę o Dawidzie wypowiedź nabiera cech typowych dla zapowiedzi mesjańskich, związanych z nastaniem eschatologicznego królestwa. Podkreślenie, że potomek ów będzie „ich królem” (w. 9b) służy wywołaniu kontrastu z postacią Nabuchodonozora, króla Babilonii. Imię Dawida często powraca u Jeremiasza w zapowiedziach królestwa mesjańskiego. Warto wspomnieć choćby o jednej z najbardziej znanych przepowiedni: „Oto nadejdą dni – wyrocznia Pana – kiedy wzbudzę Dawidowi Odrośl sprawiedliwą. Będzie panował jako król, postępując roztropnie, i będzie wykonywał prawo i sprawiedliwość na ziemi” (23,5; por. także 33,15).

Podwójna formuła pocieszenia („nie bój się”, „nie lękaj się”; w. 10) wzmacnia zapewnienie o zbawczej interwencji Jahwe i nadaje ton pozostałym wypowiedziom, po niej następującym. Wyzwolenie ze strachu dokonać się może tylko przez uwierzenie słowu Pana; akceptacja tego słowa jest konieczna do przyjęcia daru. Moty-

¹⁶ T.N.D. Mettinger, *In Search of God. The Meaning and Message of the Everlasting Names*, Philadelphia 1988, s. 123-130.

wacja uwolnienia od strachu wyrażona jest przez formułę asystencji „Ja jestem z tobą”, która jest najczęściej pojawiającym się motywem w obietnicach patriarchalnych. Następująca po niej obietnica: „Ja cię wybawię z dalekiej ziemi, twoje potomstwo z kraju jego wygnania” (w. 10b) jest jedyną bezpośrednią aluzją do wygnania. Cechuje ją rys uniwersalizmu. Bóg, który wybawia „z dalekiej ziemi”, jest Bogiem nad wszystkimi narodami, nie tylko nad Izraelem. Zapowiedź bezpiecznego zamieszkiwania kraju (w. 10b) należy do terminologii błogosławieństwa. Przekleństwo więc będzie odjęte od Izraela, jednak złamanie przymierza nie może pozostać bezkarne¹⁷. Stąd pojawia się przepowiednia oczyszczającej kary dla Izraela (w. 11c). Kara ta nie spowoduje wyniszczenia narodu, jak to będzie miało miejsce w przypadku narodów zaborczych (w. 11b).

Wybawienie ofiarowane przez Jahwe dokonuje się w wymiarze zewnętrznym (widzialnym) oraz wewnętrznym (duchowym). Zewnętrznie przejawia się w złamaniu jarzma niewoli i powrocie wygnańców do Jerozolimy. Jedynie Izrael zostaje ocalony, pozostałe narody giną. Aspekt duchowy wybawienia dotyczy przede wszystkim uwolnienia od strachu. Nie może być jednak mowy o pozbyciu się strachu, jeśli nie dąży się do rezygnacji z grzechu (w tym wypadku bałwochwalstwa), który jest podstawową przyczyną zerwania przymierza, a w konsekwencji wkroczenia na drogę przekleństwa realizującego się w zniewoleniu politycznym. Wybawienie to nastąpić może dopiero po „dniu wielkim”, który okaże się „czasem ucisku Jakuba” (w. 7). Historia narodu wybranego pokazuje jednak, że czas ucisku wcale nie skończył się z chwilą wydania edyktu Cyrusa zezwalającego wygnańcom na powrót do ojczyzny. Uwolnienie od strachu spowodowanego grzechem stało się możliwe dopiero dzięki Chrystusowi, który realizując nowe przymierze, przyszedł, „aby uwolnić tych wszystkich, którzy przez bojaźń śmierci podlegli byli niewoli” (Hbr 2,15).

3. NOWE PRZYMIERZE W METAFORZE MAŁŻEŃSKIEJ (Oz 2,4-25)

Wypowiedź Ozeasza wyjaśniająca symboliczne znaczenie jego małżeństwa, zawarta w Oz 2,4-25, jest jednym z najstarszych tekstów literatury prorockiej. Przyjmuje formę *rîb*, z szeroko rozwiniętą częścią oskarżenia. Już na początku prezentacji tego fragmentu trzeba zaznaczyć, że na starożytnym Bliskim Wschodzie powszechna była praktyka zawierania przymierzy między narodami na drodze małżeństw zawieranych przez członków i krewnych rodzin królewskich. Biorąc pod uwagę również fakt, że Baal, bóstwo Kananejczyków, nazywany bywa w tekstach literatury ugaryckiej „małżonkiem ziemi”, wykorzystanie metafory małżeń-

¹⁷ B.A. Bozak, *Life „Anew”*, s. 44-45.

skiej przez proroka wydaje się jak najbardziej uzasadnione. Izrael został poślubiony Jahwe i relacja ta jest ekskluzywna w swej naturze. Wszelkie kontakty z Baalem (baalami) są niczym innym jak tylko zdradą i cudzołóstwem. Bóg jednak pragnie ocalić swe „małżeństwo” i skłonić Izraela do powrotu.

a. Spór Jahwe z Izraelem (ww. 4-9)

Wezwanie „spór prowadźcie z waszą matką” (w. 4) ujawnia dwie istotnie cechy całego orędzia. Po pierwsze, przyjmuje ono gatunkową formę *rib*, pokrewną procedurze jurydycznej, która z założenia doprowadzić ma do pojednania dwóch zwąśnionych stron¹⁸. Po drugie, adresatami wezwania są synowie Izraela, który jest jednocześnie oskarżaną matką. Zdwojenie adresata powoduje identyfikację oskarżyciela z oskarżonym¹⁹. Zarzut wprowadzony przez spójnik וְ dotyczy zerwania więzi małżeńskiej: „ona bowiem nie jest już moją żoną, a Ja nie jestem już jej mężem” (w. 4b). Nakaz usunięcia „znaków nierządu” (נִשְׁבָּתִים) jest symbolicznym gestem oznaczającym zerwanie z praktyką nierządu. Rzeczownik (נִשְׁבָּתִים) stanowi *hapax legomenon* w całej Biblii. Niektórzy egzegeci tłumaczą go jako ogólne znaki nierządu, inni zaś wskazują konkretnie na naszyjniki noszone przez kobiety cudzołożne. W jednym i drugim przypadku jasna jest aluzja do konieczności odrzucenia przez Izraela bożków pogańskich²⁰.

Groźby zapowiadające karę (ww. 5-6) przyjmują formę *crescendo*: obnażenie, pozbawienie środków do życia, śmierć oraz brak litości wobec dzieci nierządu. Publiczne obnażenie przed ukamienowaniem było karą stosowaną wobec nierządnic. Jest to gest o znaczeniu przeciwnym do rytuały zaślubin, podczas których młody małżonek okrywa swą żonę płaszczem na znak, że będzie czuwał nad jej bezpieczeństwem. Obnażenie pozbawia ją tej ochrony. Nagość oznacza pohańbienie i upokorzenie. Pozbawienie wody na pustyni naraża na niechybną śmierć. Pragnienie jest tu także aluzją do wygnania, gdyż Baal, czczony przez Babilończyków jako mąż ziemi, nazywany był także bogiem deszczu²¹. Brak oznak litości wobec dzieci jest pośrednio karą wobec samej nierządnicy, gdyż skutki jej nieprawych czynów

¹⁸ F.I. Andersen i D.N. Freedman, *Hosea. A New Translation with Introduction and Commentary*, AncB 24, New York 1980, s. 222.

¹⁹ E.F.C. Rosenmüller, *Scholia in Vetus Testamentum*, VIII/I, Lipsiae 1812, s. 65.

²⁰ H.W. Wolff, *Dodekapropheten I. Hosea*, BK XIV/1, Neukirchen 1961, s. 40.

²¹ Wierzono, że Baal jako „Pan” czy „właściciel” mieszkał w drzewach, górach i źródłach. Od niego zależny był wzrost zboża i owoców, a także bydła (Sdz 6,25; 1 Krl 16,31; 18,26). W *Listach z Amarna* utożsamiany był z syryjskim bogiem grzmotów Adadem (lub Hadadem); por. hasło *Baal* w: F. Rienecker, G. Maier, *Leksykon biblijny*, red. W. Chrostowski, tłum. D. Irmiańska, Warszawa 2001, s. 58-59.

dotykają owocu jej grzesznej miłości. Jest to również motyw, dla którego samo potomstwo ma prawo ją oskarżać (w. 4).

Stwierdzenie, że kobieta nierządu „okryła się hańbą” (הַבִּישָׁה; w. 7) jest ironiczną aluzją do jej kochanka Baala, którego imię w tekstach prorockich niejednokrotnie zastąpiono rzeczownikiem „hańba” (Jr 3,24; 11,13; Oz 9,10). Autor rozwija motyw winy, którą stanowi nie tylko uprawianie nierządu, ale próba usprawiedliwienia takiego postępowania („ponieważ mówiła”; w.7b) przez błędne przypisywanie amantom dóbr, których dawcą był w rzeczywistości sam Jahwe. Droga zamknięta cierniami i mur (w. 8) nie oznacza zemsty ze strony Jahwe, lecz jest jedynie działaniem uniemożliwiającym grzech. Celem interwencji Bożej nie jest bowiem jedynie wymierzenie sankcji, której domaga się sprawiedliwość, lecz powtórna stabilizacja relacji z Izraelem, na wzór więzi małżeńskiej.

b. Zapowiedź kary (ww. 10-15)

Wszelkie dobra potrzebne do życia są zawsze darem Jahwe, stąd idolatria jawi się jako konsekwencja ignorancji. Ignorancja ta bierze się z mitów o Baalu, dawnym bóstwie Kananejczyków, którego literatura ugarycka przedstawia nie tylko jako bożka deszczu (o czym wspomniano wcześniej) i płodności, ale jako syna Dagona, boga winnic, oraz brata i małżonka Anat, która udaje się do podziemi, aby stamtąd wydobyć swego zmarłego męża²². Dzisiejsze badania tekstów z Ugarit wskazują raczej, że czczono jednego i tego samego Baala pod różnymi imionami. Autorzy biblijni byli jednak przekonani o wielości tych bóstw, stąd niejednokrotnie mówią o baalach (liczba mnoga). Przyczyną takiego rozumienia religii kananejkiej był prawdopodobnie fakt istnienia wielu sanktuariów ku czci Baala. Wspomniane w tekście środki konieczne do życia (zboże, moszcz, oliwa, wino, chleb, woda, wełna, len; ww. 11-12) były przez wyznawców kultu Baala uznawane za pochodzące od niego, w religii Izraela natomiast przywoływały na pamięć związaną z przymierzem obietnicę ziemi posiadanej na własność. Rozwijająca się przy niektórych sanktuariach prostytucja sakralna czyni metaforę nierządu jeszcze bardziej przemawiającą. Użycie spójnika לָכֵן („dlatego”; w. 11) uzasadnia konieczność wymierzenia kary, której przejawy wymieniane są powtórnie jako obnażenie (w. 12) i pozbawienie darów błędnie przypisywanych Baalowi (ww. 11 i 14) oraz

²² Obszerne studium kultu Baala przedstawia A.S. Kapelrud (*Baal in the Ras Shamra Texts*, Kopenhagen 1952), a także J. Gray (*The Legacy of Canaan*, VT.S 5, Leiden 1957) oraz N.C. Habel (*Yahweh versus Baal: A Conflict of Religious Cultures. A Study in the Relevance of Ugaritic Materials for the Early Faith of Israel*, New York 1964). Kult Baala z wierzeniami w inne bóstwa porównuje M.S. Smith (*The Early History of God. Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*, San Francisco 1990).

położenie kresu uroczystościom religijnym (w. 13). Terminologia w. 15 wskazuje, że były to uroczystości bałwochwalcze („palić kadzidła”, „iść za”).

Pierwsze dwie części *rîb* (2,4-15) ukazują odwróconą perspektywę wyjścia Izraelitów z niewoli w Egipcie. Podczas *exodusu* Jahwe rozdzielił wody Morza Sotawia, aby ocalić życie swego narodu; teraz zamyka drogę i wyprowadza na pustynię, aby narazić go na śmierć z pragnienia. Wtedy zlitował się nad niedolą swego ludu, teraz nie będzie miał litości nad jego dziećmi. Wówczas prowadził Izraela, aby „dać” mu ziemię obiecaną na własność; teraz pozbawia go środków do życia. Wówczas świętowano uwolnienie i przejście przez morze, teraz Jahwe kładzie kres wszystkim świętom, nowiom i szabatom. Wtedy prowadził naród do zasiedlenia ziemi „miodem i mlekiem płynącej”, teraz niszczy „winnice i sady figowe”. Paradoksalnie jednak te przeciwstawne działania mają jednakowy cel: ocalenie Izraela.

c. Winnice na pustyni i powtórne małżeństwo (ww. 16-25)

Pustynia jako miejsce, na którym niemożliwe jest życie, a więc miejsce przekleństwa, staje się momentem objawienia Jahwe, który właśnie na pustyni pragnie „mówić do serca” (w. 16). Jego słowo ma za zadanie najpierw przekonać i udzielić zrozumienia (gdyż serce jest siedliskiem inteligencji), potem zachęcić i dodać odwagi²³. Bóg powtórnie zaczyna „dawać” (w. 17); czasownik ten jest typowy dla narracji o wyjściu z Egiptu, które tu zostaje wspomniane wprost. Powtórne zawarcie małżeństwa (w. 18) dokona się „w owym dniu” (בַּיּוֹם הַהוּא); wyrażenie to naznaczone jest konotacjami eschatologicznymi. Przymierze „ze zwierzem polnym i ptactwem powietrznym, i z tym, co pełza po ziemi” (w. 20) jest przymierzem pokoju (por. Kpł 26,6). Przymioty Jahwe („sprawiedliwość i prawo”, „miłość i miłosierdzie”, „wierność”; w. 21-22) są udzielone oblubienicy w intymnej więzi, na którą wskazuje czasownik יָדַע („poznać”; w. 22). Więź ta owocuje w odnalezionej płodności, która cechować będzie ziemię (zboże, wino, oliwa; w. 24) i sam lud. Orędzie zamyka sformułowanie typowe dla formuł przymierza: „Powiem do Lo-Ammi: Ludem moim jesteś, a on odpowie: Mój Boże” (w. 25).

Rîb zapisany przez Ozeasza (2,4-25) ma dwa aspekty: oskarżenie (groźba, kara) i zachęta do powrotu do Jahwe (obietnica, pojednanie). Użycie metafory małżeństwa pozwala na ukazanie wielkości grzechu Izraela (idolatria) i zbawczej woli Boga. Zapowiedź nowego przymierza widziana w perspektywie bilateralnego sporu między Jahwe a Jego ludem ujawnia zbawczą miłość Boga do swego narodu, wyrażoną w obietnicy uwolnienia spod jarzma Babilonu.

²³ G. Fischer, *Die Redewendung dbr'1 lb im Alten Testament, Bib 65* (1984) s. 244-250.

4. KONKLUZJA

Przeanalizowane zapowiedzi nowego przymierza (Jr 31,31-34; Jr 30,5-11; Oz 2,4-25) należą do gatunku *rib*, formy najczęściej używanej przez proroków. Zamierzeniem owego „sporu” (hebr. *rib*) pomiędzy Jahwe a Izraelem jest doprowadzenie do pojednania pomiędzy stronami oraz zawarcie nowego, odmiennego do dotychczasowych, przymierza. Analiza egzegetyczno-teologiczna powyższych fragmentów orędzia prorockiego prowadzi do wydobycia istotnych aspektów zapowiadanego przymierza. Zapowiedź zapisana w Jr 31,31-34 ukazuje trzy dary udzielone z inicjatywy Bożej: Prawo wypisane w sercach (Jr 31,33b), poznanie Boga (Jr 31,34a) i przebaczenie (Jr 31,34b). Inny fragment Księgi Pocieszenia, utrzymany w tonie uniwersalizmu (Jr 30,5-11), zapowiada wyzwolenie z ucisku (Jr 30,7) i lęku (Jr 30,10), czego zewnętrznym znakiem w historii Izraela było wyzwolenie spod jarzma Babilonu i powrót z niewoli. Ozeasz (2,4-25) zapowiada, że nowe przymierze (przedstawione w obrazie więzi małżeńskiej) będzie przymierzem pokoju (Oz 4,20), zawartym „przez sprawiedliwość i prawo, przez miłość i miłosierdzie” (Oz 4,21). Dostęp do darów towarzyszących zapowiadанemu przez Jeremiasza i Ozeasza przymierzmu możliwy jest dzięki wcielonemu Synowi Bożemu, Chrystusowi, „który jest pośrednikiem nowego przymierza, ażeby przez śmierć poniesioną dla odkupienia przestępstw popełnionych za pierwszego przymierza ci, którzy są wezwani do wiecznego dziedzictwa, dostąpili spełnienia obietnicy” (Hbr 9,15).

Sommario

Tre testi profetici (Ger 31,31-34; Ger 30,5-11; Os 2,4-25), scelti tra i molti che contengono la promessa di nuova alleanza, sembrano di avere una grande importanza per quanto riguarda la presentazione dei doni divini di nuova alleanza. Tutti i tre sono stati messi nello schema di un genere letterario tipico dei profeti: il *rib* appartiene al mondo delle procedure giuridiche. Lo chema geremiano di nuova alleanza in Ger 31,31-34 si contrappone allo schema del *rib* della prima alleanza. Questa contrapposizione permette a vedere le promesse dei tre doni di Dio, i quali saranno consegnati al popolo d'Israele: il dono della legge nel cuore, la conoscenza di Dio, il perdono dei peccati. Gli altri doni divini preannunciati da Geremia (30,5-11) consistono nella liberazione dalla paura e dall'angoscia. Questa liberazione non si è realizzata pienamente con l'editto di Ciro, perchè anche nei secoli successivi Israele sperimentava la paura di essere distrutto dalla forza scatenata delle genti. Il profeta Osea nella metafora sponsale dimostra la volontà amorosa di YHWH nei confronti d'Israele. La nuova alleanza è la rivelazione perfetta dell'amore divino, è l'alleanza di pace stipulata „in giustizia e in diritto, in fedeltà e in benevolenza” (Os 2,21). La piena realizzazione delle promesse profetiche si comincia con la venuta di Cristo, „il Mediatore di nuova alleanza” (Ebr 9,15).