

pretują wszystko z perspektywy Jahwe. Próba ta powinna raczej w miarę możliwości przysłuchiwać się tym, którzy na swój sposób przedstawiają ją w Piśmie Świętym Starego Przymierza.

A. LUD JAHWE

1. „LUD JAHWE” (‘AM JHWH).

Treść pojęcia. Chcąc wyrazić stosunek Izraela do jego Boga krótko, zwięźle i w sposób istotny, jednym tylko pojęciem, ST posługuje się przeważnie słowem ‘am. Biblia grecka¹, kiedy słowo to odnosi się do Izraela, tłumaczy je przez „lud”. Ten przekład przywołuje pojęcie narodu, społeczności, które z pewnością jest trafne, jeśli myśli się przy tym o związku rodów i plemion, który określa się nazwą Izrael. Z nazwą tą łączy się również to, co zawiera pojęcie „lud” w potocznym rozumieniu: wspólne pochodzenie, rodowód, język, kulturę i historię oraz ewentualnie także wspólny ustrój państwowy. Jeśli spogląda się na ten stan rzeczy, rodzi się od razu pytanie: czym jest zatem „lud Jahwe”?

Określenie ‘am ma pierwotnie inne znaczenie niż to, które wyrażamy pojęciem „lud”. Oznacza zapewne najpierw brata ojca, potem krewnych z linii ojca, w końcu zostaje rozszerzone na wszystkich, którzy znajdują się z nimi w stosunkach pokrewieństwa². Znaczenie podstawowe uświadamiano sobie co najmniej jeszcze do czasów wygnania. Mówi się bowiem o ojcach Izraela, że przyłączają się oni po śmierci do swych bliskich³. Jeremiasz udaje do swej miejscowości rodzinnej Anatot, aby uregulować ze swoją rodziną (‘am) jakąś sprawę spadkową (Jr 37,12). Ez 18,18 wspomina przypadek, że ktoś w swej rodzinie uczynił coś, co nie jest słuszne. W prawodawstwie kapłańskim mówi się niejednokrotnie, że złoczyńca powinien być wytępiony albo wyłączony spośród swych krewnych⁴. A kapłan według Kpł 21,1.4

musiał się trzymać z dala nawet od swoich zmarłych krewnych, aby nie stać się nieczystym.

Wobec faktu, że dla pojęcia ludu dysponowano słowem *goj*, należy przyjąć, że przez ‘am rozmyślnie chciano uwydatnić pewien szczególny akcent w samorozumieniu Izraela: ten lud jest spokrewniony z Jahwe. Stanowi niejako rodzinę Jahwe⁵. Oczywiście od czasu, kiedy pokolenia połączyły się w większe związki, a wreszcie zrosły się jeszcze bardziej, tworząc państwo, treść pojęcia „lud” podkreśla się dobitniej. Zawsze jednak pozostaje świadomość szczególnego stosunku do Jahwe. Był on inny i ściślejszy aniżeli stosunek pozostałych ludów do tego Boga.

Próbowano zrozumieć znaczenie i treść wyrażenia ‘am *jhwh* z innej strony. Wśród tekstów, w których występuje ono w ST⁶, najstarszym jest według wszelkiego prawdopodobieństwa Sdz 5,11. Lud Jahwe jest tu przedstawiony jako walczący oddział. Stąd wyciągnięto wniosek, że pierwotnie wyrażenie to oznaczało drużynę wojenną. W rzeczywistości można przyjąć ten szczególny sens ‘am⁷, który jednak przylgął do słowa dopiero później.

Pokazuje to Pieśń Debory. W w. 23 anioł Pański każe przekląć Meroz,

bo nie przybyli na pomoc Panu,
na pomoc Panu wśród bohaterów.

Krewni pomagają członkom rodziny, którzy są prześladowani. Podczas wojennej zawieruchy krewni trzymają się razem, aby odeprzeć niebezpieczeństwo czy osiągnąć wytyczony cel. Tak więc według Pieśni Debory „lud” śpieszy na pomoc swemu Bogu Jahwe, bo On właściwie prowadzi wojnę i swój kraj, który dał „swoim”, uwalnia od innych narodów albo broni swojej własności przed nimi. Także ten stary tekst jest zatem świadectwem tego, że ‘am, w odniesieniu do Izraela, należy pierwotnie rozumieć w sensie pokrewieństwa. Lud ten to „krewni” Jahwe, także w niebezpieczeństwie i ucisku. Widać więc, jaka relacja istnieje między (tym) Bogiem a nimi. Ale też Izrael ze względu na więzy „rodzinne” jest także zobowiązany wstawiać się za swym Bogiem, kiedy i ilekroć jest to potrzebne, przynajmniej gdy stoi przy Nim i trzyma się Go mocno.

¹ O. Procksch, *Theologie des Alten Testaments*, Gütersloh 1950, 503 nn. mówi o „rodzinie Bożej”.

² Lb 11,29; 17,6; Sdz 5,11; 1 Sm 2,24; 2 Sm 1,12; 6,21; 2 Krl 9,6; Ez 36,20; So 2,10.

³ Na przykład w opowiadaniach o działaniach wojennych także wtedy, gdy nie mówi się wyraźnie o siłach zbrojnych (Joz 8,5.10; 11,7; por. Lb 20,20; 21,33).

⁴ Zob. Strathmann, art. *zaxos*, w: ThWNT IV, 29–57, 32 n.

⁵ KBL³, s.v.; A.R. Hulst, art. ‘am/*goj Volk* w: THAT II 290–325; Lipiński, art. ‘am, w: ThWNT VI, 177–194.

⁶ Rdz 25,8 n.; 25,17; 35,29; 49,29.33; por. Lb 20,24; 27,13.

⁷ Kpł 7,20; 17,4.9; 19,8; 20,18; 22,3; 23,29 i in.; Wj 12,15.19; 30,33.38; 31,14.

Jeśli pierwotnie wskazuje się tym wyrażeniem na więzy pokrewieństwa, to nie oznacza to, jakoby Izrael zakładał fizyczny związek pomiędzy sobą a swoim Bogiem. Nigdzie w ST nie mówi się ani nie wskazuje, by lud uważał, że pochodzi od Jahwe. Kiedy pytał on o swoje powstanie bądź zastanawiał się nad nim, spoglądał wstecz na swoją historię, nie wychodził od pojęcia 'am. Poprzez historię dochodził do interpretacji zawartej w tym słowie, aby je niezwłocznie znowu wypełnić historycznie przeżytymi treściami. Jahwe nadal działa dla niego, choć naturalnie działa też i lud; to zapewnia mu istnienie. „Lud Pana” to nie określenie etniczne czy państwowe, lecz wyraz relacji, teologiczna nazwa, sformułowana ze względu na Boga; Jahwe mówi „mój lud”; ludzie, którzy należą do Niego, mówią „Twój lud” względnie „Jego lud”⁸.

Jest znamienne, a dla pytania o powstanie ludu Jahwe szczególnie ważne, że pojawia się on po raz pierwszy w ST, i do tego jeszcze w mowie Boga w Wj 3,7.10. Objawiając się w krzaku ognistym Pan mówi:

Dosyć napatrzyłem się na udrękę ludu mego w Egipcie (J).

Wyprowadź mój lud, Izraelitów, z Egiptu (E).

W Egipcie znajdują się Hebrajczycy (Wj 2,13) – grupa przymusowych robotników, jak się zdaje wspólnego pochodzenia, „lud Izraelitów” (1,9), jak z pewnością nazywa się ich w odniesieniu do późniejszego Izraela. Jahwe, który pragnie wyzwolić ich z ich przykrego położenia, mówi o nich „mój lud”. Przyjmuje ich zatem jako swoich „krewnych”, aby potem zacząć dla nich działać. Zapowiada to najpierw Mojżeszowi, który ma powiadomić o przyszłym czynie Jahwe (J) względnie ma wyprowadzić lud na Boże polecenie (E). Po zapowiedzi następuje czyn. Jahwe prowadzi swoich ku wolności. W wydarzeniach Wyjścia powstaje lud Jahwe.

Wyjście z Egiptu jest jednocześnie znakiem, że Pan jest związany ze swym ludem, a ludzie są Jego „rodziną”. Inicjatywa wyszła od Jahwe. Początek wyznacza nie – jak często myślano – jakieś mityczne wyob-

⁸ Zob. miejsca podane w: N. Lohfink, *Beobachtungen zur Geschichte des Ausdrucks 'm jhwh*, w: FS G. von Rad, *Probleme biblischer Theologie*, München 1971, 275–305, 276.

rażenie o boskim pochodzeniu, lecz Boże działanie. Nawiązany zostaje w ten sposób stosunek, który prowadzi w zakres prawa w szerokim znaczeniu. Jeśli Jahwe tę grupę ludzi, których wyprowadza z niewoli, uważa i traktuje jako swoich „krewnych”, to zgodnie z tradycją i zwyczajem bierze też na siebie zadanie interweniowania w ich sprawach⁹.

Jahwe uczynił ich swoim ludem; nie pochodzą oni od Niego. Izrael zdaje sobie z tego sprawę. Pieśń Mojżesza wypowiada to w słowach nagany:

Więc tak odplacać chcesz Panu,
ludu głupi, niemądry?
Czy nie On twym ojcem, twym stwórcą?
Wszak on cię uczynił, umocnił (Pwt 32,6).

Pojęcie „ojciec”, wskazujące na pokrewieństwo, jest tutaj interpretowane w świetle terminologii stworzenia.

Tak samo jest w przypadku, kiedy Malachiasz pyta:

Czyż nie mamy wszyscy jednego Ojca? Czyż nie stworzył nas jeden Bóg? (Ml 2,10)¹⁰.

Nieco inaczej mógłby być położony akcent, kiedy Mojżesz w swoim psalmie opiewa ocalający czyn Jahwe nad Morzem Sitowia (Wj 15) i mówi o Egipcjanach, że zastygli jak kamienie przed mocą Boga,

...aż przejdzie lud Twój, o Panie, aż przejdzie lud, któryś sobie nabył (w.16).

Wyprowadzając lud z niewoli Pan nabył go w sposób prawny; należy on teraz do Niego, a nie do egipskich ciemżycieli, którzy niesłusznie zniewolili go, ale także nie należy do żadnego innego boga.

Pan sam go prowadził, nie było z nim boga obcego (Pwt 32,12).

Wskazując na powstanie Izraela Deuteroizajasz odwołuje się do wypowiedzi o stworzeniu: Jahwe „ukształtował” (*jsr*) swój lud¹¹.

⁹ O. Procksch, *dz. cyt.*, 506, mówi o stosunku prawnym. Także w prasemickim poglądzie o stosunku pokrewieństwa między Bogiem a człowiekiem trudno jest zakładać więzy krwi.

¹⁰ Podobnie brzmi starotestamentowe „Ojciec nasz”: „A jednak, Panie, Tyś naszym Ojcem. Myśmy gliną, a Ty naszym twórcą. Dziełem rąk Twoich jesteśmy my wszyscy” (Iz 64,7).

¹¹ Iz 43,1.21; 44,21; 45,11, por. 64,7.

Stwierdzenie to pojawia się u proroków wygnaniowych w związku z nowym Wyjściem, które sprawi Pan dla swego ludu. Izrael przypomniał sobie swoje pochodzenie. Wziął on początek z historycznie wielkiego czynu swojego Boga.

Pismo Kapłańskie wreszcie nie pozostawia żadnych wątpliwości co do tego, jak zaistniała relacja Bóg-Izrael. Bóg, który rozmawia z Mojżeszem, oznajmia swe właściwe imię, wypowiada w tej mowie objawieniowej to, co zasadnicze.

I wezmę sobie was za mój lud, i będę wam Bogiem, i przekonacie się, że Ja, Pan, Bóg wasz, uwolniłem was spod jarzma egipskiego (Wj 6,7).

3. FORMUŁA PRZYMIERZA LUB PRZYNALEŻNOŚCI

Przytoczony przed chwilą werset zawiera dwustronną wypowiedź, która ujmuje stosunek między Jahwe a Jego ludem w pewną formułę. Jest ona używana różnie, zależnie do tego, czy mówi Bóg, czy lud. Zawsze wyraża współprzynależność obu, a pochodzi z teologii deuteronomicznej. Użycie tej formuły w 2 Krl 11,17, gdzie Judejczycy obiecują, że pragną być ludem Pana, nie dowodzi, jakoby została utworzona już w VIII w. Włączono ją tu do tekstu jednostronnie z połową formuły, aby układ pomiędzy królem Joaszem a ludem przekształcić w odnowienie przymierza Jahwe¹².

Powstanie formuły można według wszelkiego prawdopodobieństwa zaobserwować jeszcze w Pwt 26,16-19, gdzie zawarte zostaje przymierze między Jahwe i Jego ludem. Padają tu dwie deklaracje odnośnie do stosunku Izraela do jego Boga. Jahwe oznajmia ludowi, że pragnie być jego Bogiem, a lud oświadcza, że chce być Jego ludem. Te deklaracje są przyjmowane każdorazowo przez drugą stronę. Obie zobowiązują Izraela do przestrzegania Bożych przykazań. Sam Jahwe nie podejmuje żadnych zobowiązań, które zmuszałyby Go do czynienia czegoś dla ludu. Przez przestrzeganie przykazań, które przyrzeka Izrael, wiąże On lud ze sobą i sprawia, że staje się on dla Niego „chwałą, sławą, chlubą”. Obustronne oświadczenia nie oznaczają zatem part-

¹² Zob. E. Würthwein, *Die Bücher der Könige*. 1. Kön 17 – 2. Kön 25 (ATD 11,2). Göttingen 1984, 345, który późniejsze uzupełnienie DtrN przypisuje nomistycznej warstwie w Pwt.

nerstwa osób równorzędnych, w ramach którego jeden mógłby zobowiązywać drugiego do przestrzegania przyjętego zobowiązania i tegoż dochodzić. Zobowiązany jest tylko lud, który według teologii deuteronomicznej nie wychodzi na tym naturalnie źle, lecz pełniąc wolę Bożą kroczy drogą, która wiedzie do życia, i otrzymuje błogosławieństwo. Z perspektywy jej powstania formułę przymierza – czy brzmi ona w swej podstawowej strukturze: „Wy moim ludem – Ja waszym Bogiem” względnie: „Tyś naszym Bogiem – my Twoim ludem”, czy też zawiera oba pojęcia w odwrotnej kolejności, należy więc rozumieć następująco: Jahwe przyjmuje Izraela za swój lud i tym samym zobowiązuje go do odpowiedniego postępowania.

O uroczystym zobowiązaniu się ludu wobec Jahwe donosi 2 Krl 23,3. Gdy w świątyni znaleziono „Księgę Przymierza”, zapewne swego rodzaju Pradeuteronomium, zawiera król Jozjasz

...przymierze przed obliczem Pańskim, że pójdą za Panem, że będą przestrzegali Jego poleceń, i przykazań i praw całym sercem i całą duszą, że w czyn zamienią słowa tego przymierza, spisane w tejże księdze. I cały lud przystąpił do przymierza.

Być może mamy w tym zobowiązaniu Sitz im Leben formuły przymierza¹³, jakkolwiek nie jest tu ona cytowana i nie pojawia się. Przestrzeganie przykazań i praw, o czym mówi najpierw król, bardzo przypomina Pwt 26,16 nn., gdzie akcentuje się je trzykrotnie.

W tekstach deuteronomistycznych i kapłańskich pojawia się wyrażona formuła ze swymi oboma członami. Łączy się ona z przymierzem (*b'rit*), zobowiązaniem, które bierze na siebie Izrael, przeklinając samego siebie; w ten sposób zostaje ustanowiony przez Pana Jego ludem, a Pan staje się Jego Bogiem (Pwt 29,11 n.). W nowym przymierzu stosunek pomiędzy Jahwe a Jego ludem zostaje odnowiony i utrwalony przez to, że pisze On swe prawo w sercu ludzi (Jr 31,33). Wielokrotnie formuła przymierza uzasadnia działanie Pana wobec Jego ludu i dla niego: podczas wyjścia z Egiptu¹⁴, w zamieszkiwaniu Boga pośród Jego ludu¹⁵, w powrocie do kraju¹⁶ i spowodowanym przez sąd (Ez 14,11) i działanie zbawcze odnowieniu Izraela¹⁷.

¹³ Tak R. Smend, *Die Bundesformel*, Zürich 1963. Por. 25 n.

¹⁴ Wj 6,7; 2 Sm 7,23; Jr 7,23; 11,4.

¹⁵ Wj 34,27; Kpl 26,12.

¹⁶ Jr 24,7; 32,38; Ez 37,23.

¹⁷ Jr 30,22; 31,1; Ez 36,28; Za 8,8.

Za pomocą formuły przymierza napomina się także lud, by był posłuszny poleceniu swojego Boga¹⁸.

W podobny sposób używa się przepołowionej formuły „Ja jestem ich (waszym) Bogiem”; pojawia się ona, kiedy wspomina się Wyjście¹⁹, niekiedy ze wskazaniem na przymierze (Kpł 26,45) i nadanie ziemi (Kpł 25,38). W ten sposób uzasadnia się żądanie przestrzegania Prawa (Pwt 26,17) oraz decyzję Jahwe, że chce „mieszkać pośród Izraelitów i być im Bogiem” (Wj 29,45).

Formuła ta służy na poparcie obietnicy Pana, że obdarzy Abrahama potomstwem i da im ziemię (Rdz 17,7 n.). Tam, gdzie Jahwe zawiera z patriarchą wieczne przymierze – a więc powodowany łaską zobowiązuje się wobec niego na stałe – może funkcjonować jedynie połowa formuły, ponieważ Izraela jeszcze nie ma. W P jest ona także znakiem, że wszelkie zbawienie pochodzi od Boga i wszelkie działania czy usiłowania Jego ludu powinny być skierowane na Niego.

Być może formuła przymierza jest odpowiedzią na orędzie Ozeasza, który musiał głosić (1,9):

Rzekł Pan: „Nadaj mu [chodzi o trzecie dziecko proroka] imię Lo-Ammi (Nie-mój-lud),
bo wy nie jesteście mym ludem,
a Ja nie jestem waszym Bogiem”.

W symbolicznym nadaniu imienia dochodzi do głosu myśl, że Jahwe dystansuje się od Izraela, który czci Baala, i nie uważa go już za swój lud. Konsekwencje wyciąga się poczynając od 2,4, gdzie zapowiedziany zostaje sąd karzący, ale i ponowne zabieganie o swój lud i przywrócenie ścisłej więzi pomiędzy nimi.

W formule przymierza deuteronomiczna teologia zwraca się do Izraela bezpośrednio przed i po katastrofie zburzenia Jerozolimy z przesłaniem, że jest ludem Jahwe, apelując jednocześnie o odpowiedzialność do tego życia: życie wedle tego, kim jesteście! Wtedy lud Pana przetrwa i będzie miał przyszłość. Nie warto zatem kłócić się o to, jak należy przetłumaczyć formułę przymierza: w czasie teraźniejszym, przyszłym czy jako rozkaz. W grę wchodzi wszystkie trzy aspekty. Kiedy pojawia się ta formuła, rozbrzmiewają wszystkie trzy. Jeśli chodzi o Jahwe, to formuła przymierza wyraża podjętą przezeń decyzję, wskazuje też na Jego wolę, by zgodnie z tym postępować.

¹⁸ Jr 7,23; Ez 11,20; por. Pwt 26,16 nn.

¹⁹ Kpł 11,45; 22,33; 25,38; 26,45; Lb 15,41.

Tym samym w ogóle pojawia się dopiero możliwość istnienia ludu Pana. Ale do jej urzeczywistnienia musi przyczynić się także Izrael. Jednak inicjatywa była i pozostaje przy Jahwe. On jest ciągle Panem w „przymierzu” i nie pozostawia co do tego żadnych wątpliwości.

Tak więc formuła przymierza, jeśli użyć współczesnego pojęcia, jest krótką formułą wiary, która streszcza główną treść wiary Starego Przymierza w aspekcie deuteronomicznym. Nie uwzględnia ona bynajmniej wszystkiego, co według ST można powiedzieć o Jahwe i Jego ludzie, który przecież należy także do ludzkości na tym świecie. Ale w odpowiedniej chwili może formuła przymierza zwrócić uwagę na to, co istotne, i czego nie wolno przeoczyć.

4. WYBRANIE IZRAELA

Wydarzenie, w ramach którego Jahwe ustanowił szczególny stosunek do Izraela, lud Pana określał i kwalifikował jako wybranie. Nie chodzi przy tym o tak zwane „tradycje o wybraniu” Izraela²⁰. Pod określeniem tym w mniejszym lub większym stopniu można rozumieć wszystko, co stanowi o szczególnym stosunku ludu do jego Boga. W tym szerokim znaczeniu Izrael nie mówi o wybraniu. Idea wybrania ludu przez Jahwe należy do zakresu teologii deuteronomicznej. Dopiero tu mówi się o tym. Dwa elementy znaczeniowe tkwią w samym słowie „wybrać, wybierać” (*bahar*). Wybiera się to, co najlepsze i najbardziej odpowiednie; człowiek decyduje się na to, co mu się podoba, co ceni lub kocha. Może tak być, że przy wyborze w centrum uwagi znajduje się bardziej przedmiot, ponieważ trzeba zaspokoić jakąś określoną potrzebę. Tak samo możliwe jest, że podmiotowa strona wybierania, a więc inklinacja osobowa, zajmuje pierwsze miejsce. Akcenty mogą być rozłożone różnie, zależnie od tego, czy coś jest potrzebne pilnie albo czy rozstrzyga upodobanie a nie rzeczywista potrzeba. Czy rzeczywiście Bóg musiał dokonać wyboru? Tym samym stawia się pytanie o powód i cel.

Wybranie Boże według ST przypada w udziale także królowi (Dawidowi i jego dynastii), miastu Jerozalem względnie Syjonowi i w końcu pokoleniu Lewiego względnie Aarona²¹. Wszyscy zostali

²⁰ Por. K. Galling, *Die Erwählungstraditionen Israels* (BZAW 48), Berlin 1928; H. Wildberger, *Jahwes Eigentumsvolk* (ThANT 37), 1960.

więcej z jakiejś większej całości na mocy decyzji – jednej z wielu możliwych. Myśl ta jako taka nie zawiera się w pojęciu „lud Jahwe”. Mowa o wybraniu przynosi zatem dodatkowo nowy aspekt. Nie jest on dopiero wypracowany w Pwt, lecz już wniesiony do teologicznej argumentacji. Wypowiedź o wybraniu występuje tu już jako oczywista i w taki sposób, jak gdyby nie trzeba jej było rozwijać czy uzasadniać. Zastanawiano się, skąd ona pochodzi i zwrócono uwagę na wspomniane już tradycje o wybraniu: zgodnie ze swą formułą głosi ona po prostu, że Jahwe jest Bogiem Izraela²¹. A ponieważ Pwt sięga do historii północnego państwa Izraela, z pewnością także tam dawno już mówiono o wybraniu Izraela. Teksty, które udowadniają tę tezę, są nieuchwytnie. Wskazuje się na tradycje hymniczne. Zainspirowałyby one i zrodziły wypowiedź o wybraniu. W hymnie (np. Ps 117) ludy ziemi wzywa się do oddania chwały, której przedmiotem są przede wszystkim czyny Pana wobec Jego ludu. To, czego On dokonuje dla Izraela, można poniekąd w akcie uwielbienia nazwać „wybraniem” (Ps 33,12)²². Jak doszło do tego „poniekąd”, nie jest jasne. Późny Ps 33 sięga już do deuteronomicznej teologii, mówi w każdym razie o „dziedzictwie” Jahwe. Także i tutaj wypowiedzi nie rozwija się, lecz to, co już funkcjonuje, włącza się do hymnicznego uwielbienia.

Istnieje tekst, który wskazuje, jak można rozumieć powstanie wypowiedzi o wybraniu. U Amosa mówi Pan w słowie groźby:

Jedynie was zmałem (*jd'*) ze wszystkich narodów na ziemi, dlatego was nawiedzę karą za wszystkie wasze winy (3,2).

Deuteronomistyczny dodatek (w.1b) odsyła przy tym do wyprowadzenia z Egiptu przez Jahwe. Czasownik „poznać”, który tutaj przetłumaczyć można też przez „wybrać”, odgrywa pewną rolę w wizji płonącego krzewu. Pan, który ujrzał nędzę swego ludu w Egipcie, mówi: „Znam więc jego uciemiężenie” (Wj 3,7 J).

On zna Efraima (Oz 5,3). O wybraniu w tych dwóch miejscach nie ma mowy; jednak inaczej jest w Oz 8,4, gdzie Pan zarzuca swemu ludowi, że ustanawia bez Niego królów i książąt, których On później nie uznaje. Słowo „znać” ma tutaj akcent wybierania. Dobór słów

w tej wypowiedzi wskazuje na pogląd, który był żywy w Mezopotamii. Mówi się tam, że bóg zna króla. On powołuje go, nazywa po imieniu i okazuje mu swoją życzliwość²³. Także Dawid używa w 2 Sm 7,20 tego pojęcia, aby wyrazić swoje wybranie:

Ty sam znasz swego sługę, Panie mój, Boże.

Poznanie (*jd'*) oznacza w starotestamentowym rozumieniu, że ktoś nie tylko drugiego przyjmuje do wiadomości, ale także troszczy się o niego, opiekuje się nim, zwraca się ku niemu w ciężkich sytuacjach i zapewnia pomocną obecność w życiu²⁴. Także i za to dziękuje Dawid w swej modlitwie. Ale ponieważ wcześniejsza obietnica Natana mówi o powołaniu króla przez Jahwe (w. 8), Dawid ma zapewne na myśli także swoje wybranie. Tym samym słowem „poznać” Pan oznajmia, że wybrał Jeremiasza na proroka. Wreszcie znajomość innych bóstw²⁵ nie jest zwyczajną wiedzą, że istnieją, lecz przyłączeniem się do nich, aktem pewnego wyboru.

Według wszelkiego prawdopodobieństwa istniał w Izraelu zwyczaj wybierania króla przez lud, i posługiwano się wtedy pojęciem *bhr* „wybierać”²⁶; pojęcie to wskazuje, że trzeba było znaleźć najbardziej zdatnego i najlepszego. Ponieważ jednak wyznaczał go także Jahwe, jak w przypadku Saula i Dawida – o ile prowadził owocnie wojny Jahwe – zaczęto przenosić to słowo na Boga Izraela. Właściwie to On wybierał króla²⁷. Środowiska deuteronomiczne jednak, jakkolwiek obstawiały przy wybraniu Dawida przez Jahwe, odnosiły się sceptycznie do monarchii, aż po odrzucenie jej. Przeniosły one pojęcie „wybrania” na stosunek Jahwe do Izraela. Liczyła się dla nich tylko wypowiedź, że Pan wybrał sobie swój lud²⁸. Mogło to stać się tym łatwiej, że słowo „poznać”, które wyrażało w ideologii królewskiej szczególnie stosunek panującego do bóstwa, zostało przeniesione w związku z wydarzeniem Wyjścia na Izraela i wyjaśniało zwrócenie się Jahwe do Jego ludu.

Jednak przeniesienie to nasuwało zarazem pytania teologiczne, które wymagały wyjaśnienia. Zainteresowanie wybierającego jest inne

²¹ Przykłady i ich omówienie w: H. Wildberger, art. *bhr erwählen*, w: THAT 1 275-300; Seebass, art. *bahar*, w: ThWAT 1 592-608.

²² Tak Wildberger, *dz.cyt.*, 283.

²³ Seebass, *dz.cyt.*, s. 606.

²⁴ Wildberger, art. *bhr erwählen*, w: THAT 1 275-299, 281.

²⁵ Schottroff, art. *jd' erkennen*, w: THAT 1 682-701, 692.

²⁶ Zob. Oz 13,4; Jr 7,9; por. Sdz 10,14 (*bhr*).

²⁷ Zob. 1 Sm 10,17-27 i 1 Sm 8,18; 12,13.

²⁸ 1 Sm 16,8-10; 2 Sm 6,21.

²⁹ Pwt 4,37; 7,6 n.; 10,15; 14,2; 1 Krł 3,8.

niż postępowanie tego, kto kogoś uznaje i troszczy się o niego. Czyni on to z sympatii i miłości. Kto wybiera, ma na uwadze określony cel i szczególną zaletę przedmiotu. Pojawia się zatem pytanie, czy tak jest również w przypadku Jahwe, i jakimi zamiarami kierował się On przy wyborze Izraela.

O celu, który przyswierał Panu, mówi Pwt 14,1.2. Deuteronomiczna wypowiedź o wybraniu obramowuje starszy zakaz (w.1b). Zabrania on Izraelowi nacinania ran po zmarłym i obcinania do skóry włosów nad czołem. Pogański zwyczaj żałobny, praktykowany przez inne ludy, symbolizujący umniejszenie siły życiowej rodziny i szczepu, które dotyczy wszystkich, także pojedynczych członków, nie może mieć miejsca w ludzie Pana. Bowiem siła życiowa ludu, jak i jednostki pochodzi od jego Boga. Ale deuteronomiczne ramy wznacniają jeszcze to uzasadnienie. Zwracają uwagę, że pomiędzy Jahwe a Izraelem istnieje jedyny w swoim rodzaju związek. Przeciągnął On go całkowicie na swoją stronę, rości sobie do niego pełne prawo; lud jest wyłącznie do dyspozycji Pana i w tym sensie jest święty. Należy do Niego osobiście, jest bardziej niż wszystko inne Jego własnością. Na tym szczególnym wyróżnieniu polega wybranie. Jahwe wziął i wyróżnił ten lud spośród wszystkich ludów ziemi, jak wyróżnia się święte miejsca, sprzęty i osoby z obszaru świeckiego.

Ponieważ lud Pana cieszy się tym szczególnym statusem, nie może czynić tego wszystkiego, co czynią inne ludy i musi żyć inaczej niż one. Oznajmia się fakt wybrania, aby podkreślić związany z tym cel: Izrael powinien iść za wskazaniem swojego Boga. Jest to zadanie, do którego został wybrany.

Na 14,1 n. powołuje się Pwt 7,6 nn.; tekst ten uzasadnia żadaną separację od innych ludów, które mogłyby skłonić do oddawania czci ich bogom i tym samym zniszczyć podstawę życia ludu Jahwe, wybraniem, które czyni Izraela ludem świętym, pozostającym bez reszty po stronie swego Boga. Oznacza to już faktyczne istnienie postulowanego wyodrębnienia i ustanowienie szczególnego stosunku własności: Izrael należy do Jahwe niczym własność, którą On rozporządza osobiście, a nie tylko jako Pan całego świata. Należy do Boga w sposób szczególny i bezpośredni, jednakże nie na podstawie swojej wielkości i znaczenia w świecie ludów, lecz z powodu przychylności i miłości Pana.

Prawdopodobnie wypowiedź ta powstała podczas wygnania, kiedy Izrael stał się małym i niepozornym. W tej sytuacji teologia deuteronomiczna usiłowała dodać ludowi odwagi i nadziei, osadzając jego istnienie całkowicie w miłującym zainteresowaniu i w niezastudnym,

laskawym wyborze Jahwe. Tylko one, a nie doczesne względy były i pozostają miarodajne dla wybrania, które sięga wstecz aż do „wykupienia” z niewoli egipskiej przez Jahwe, a nawet do epoki ojców. Zamknął On bowiem w sercu i pokochał już przodków Izraela, tak że ich potomków wybrał i wobec nich dokonał czynu wyzwającego (Pwt 10,15; 4,37)³⁰.

Wypowiedź o wybraniu Izraela znajduje się w kontekście postulowanej w Pwt separacji ludu Jahwe od innych ludów, ich kultu i ich bogów. Ponieważ Izrael został wybrany spośród wszystkich ludów, Bóg go wyróżnił (por. Pwt 4,20), musi się od nich oddzielić. W tym sensie wybranie jest wydzieleniem do szczególnego sposobu istnienia. Wybranie jest dla teologii deuteronomicznej pojęciem, w którym mogła wyrazić odpowiednio do swych szczególnych intencji, że i jak Izrael stał się ludem Jahwe.

Teksty nie mówią o tym, że Izrael chciał rozwiązać problem, w jaki sposób jest jeszcze ludem Jahwe, skoro jest On uważany i uchodzi za Pana całego świata i wszystkich ludów³¹. Argumentacja tekstów wychodzi raczej od faktu, że Izrael jest ludem Jahwe. Ponieważ działał On dla tych ludzi, którzy nie byli ani liczni, ani silni, a więc nie mogli okazać żadnych szczególnych zalet, podstawę wybrania postrzega się w pełnej miłości życzliwości Pana. Ponieważ On tylko i nikt inny tak postąpił wobec Izraela, ze względu na to doświadczenie nasuwało się, w kontekście wskazanie na wyjątkowość Jahwe. I przez deuteronomiczne oczekiwanie, że teraz po pobycie na stepach Moabu Jahwe da ludowi ziemię, spojrzenie kierowano także na ojców, którym obiecał On ziemię (Pwt 4,37 nn.).

Jednak na jeden aspekt, który od dawna był związany z wybraniem³², teologia deuteronomiczna kładzie szczególny nacisk. Dokonuje się to w określonym celu i niesie ze sobą dla tego, co wybrane, pewne zadanie. Jest ono dla Izraela opisane szczegółowo w sposób następujący:

...byś się bał Pana, Boga swojego, chodził wszystkimi Jego drogami, miłował Go, służył Panu, Bogu twemu, z całego swojego serca i z całej swej duszy, strzegł poleceń Pana i Jego praw (Pwt 10,12 n.).

Wybranie obejmuje dar i żądanie Pana; przypomina Jego ludowi o obu.

³⁰ Jahwe kocha Izraela: Pwt 7,13; 23,6; Jr 43,4; 31,3; Oz 11,1; 14,5; Ml 1,2 n.; ojców: Pwt 4,37.

³¹ Tak H. Seebass, art. *bahar*, w: ThWAT 1 592-608; 603 nn.

³² Por. 1 Sm 17,40; Wj 17,9; 1 Sm 8,18.

Gdy mówi się o stosunku Izraela do jego Boga – ujmując go za pomocą pojęć, nie zaś werbalnie, co właściwie lepiej odpowiadałoby deuteronomicznemu sposobowi prezentacji, trzeba zgłębić Wj 19,5 n. Na początku perykopy o Synaju (Wj 19–24) znajduje się tekst, który funkcjonuje jako pierwsze słowo wypowiedziane przez Pana z góry, słowo, które wprowadza całe zdarzenie i daje do niego klucz. Obrazowane przez polecenie głoszenia (w. 3b.6b), które wskazuje na podstawowe znaczenie dalszych słów, następuje odesłanie do Bożego czynu podczas Wyjścia, podanie celu Bożego przewodnictwa i wzwanie do posłuszeństwa wobec Pana. Tym znakiem i warunkiem wstępnym jest podporządkowane to, co Jahwe potem mówi:

„Będziecie szczególną moją własnością spośród wszystkich narodów, gdyż do Mnie należy cała ziemia. Lecz wy będziecie Mi królestwem kapłanów i ludem świętym (w. 5b.6a).

Te słowa Jahwe są tak ważne również dlatego, że cytuje się je i interpretuje w NT³⁵ i stąd historia teologii ukuła hasło „powszechne kapłaństwo” wiernych.

Związek w. 5.6, a także zawartego tu słowa obietnicy, z deuteronomiczną teologią jest łatwy do zauważenia³⁶, por. Pwt 7,6; 14,2: Izrael jest nazywany ludem świętym; jest on osobistą, szczególną własnością (*šgullah*) Pana, Jego własnością spośród wszystkich ludów, które należą do Niego jako Stwórcy świata, dobrem koronnym, które nabył sobie na własność i zarezerwował. Ale to określenie istoty jest tutaj w zamienny sposób wyjaśnione i uzupełnione. Dokonuje się to na dwa sposoby: jako lud występuje nie *‘am*³⁷, lecz *goj*, słowo, które zostało użyte świadomie. Łączy się ono wyraźnie z wyrażeniem „królestwo kapłanów” (*mamleket kohanim*). W związku z tym określeniem wskazuje się często na Iz 61,6: „Wy zaś będziecie nazywani kapłanami Pana, miennie was będą sługami Boga naszego”. W tym miejscu przyznaje się Izraelowi kapłański status i służbę wśród ludów. Oznacza to i powoduje szczególną bliskość względem Boga, a może także

i to, że Izrael powinien pełnić służbę Bożą w zastępstwie innych ludów, łącznie z orędownictwem i udzieleniem zbawienia, które w zdarzeniu kultowym były zadaniem kapłanów. Wj 19,6 jednak akcentuje co innego. Nacisk pada bez wątpienia na pojęcie „królestwo”, które bliżej określa „kapłani”. Lud (*goj*) i król (*melek*) stanowią według ST państwo. Za pomocą tych dwóch pojęć określa się i charakteryzuje samodzielny państwowy twór³⁸. Kiedy powstawał ten tekst, Izrael od dawna nie miał już króla i politycznie nie był niezależny, nie był rzeczywistością państwową. Ale w oczach Jahwe był nadal królestwem, jednak zupełnie innego rodzaju aniżeli twory państwowe gdzie indziej na świecie. Królem Izraela jest Jahwe, jak podkreśla z naciskiem deuteronomiczna teologia (Sdz 8,23; 1 Sm 8,7).

Pan nie mówi jednak: „Wy jesteście ludem, Ja jestem królem”, lecz: „Wy jesteście dla Mnie kapłańskim królestwem i ludem świętym”. Nie należy tego rozumieć tylko w ten sposób, jak gdyby treść obu wyrażań była identyczna: Izrael jest święty jak kapłani, pozostaje bez reszty po stronie Jahwe i jest dla Niego wybrany. Według starotestamentowego słownictwa królestwo oznacza tutaj zakres panowania i obszar, kapłanów panujących³⁹. Ich zadanie i pozycja jawią się wyraźnie, kiedy spojrzymy na Pwt, przede wszystkim na charakterystyczny tekst 17,8–20. Kapłani lewicy piastują ważną funkcję przewodzenia; ich kultycznymi zadaniami Pwt nie interesuje się. Ludem według deuteronomicznego ujęcia kieruje nie król, ale Boże polecenie (*torah*). Król wedle wszelkiego prawdopodobieństwa jest tylko do tego, by dawać przykład wiernego wypełniania Prawa (por. 17,19 n.). Wstępując na tron otrzymuje on odpis tego polecenia, które przechowują lewicy kapłani, aby według niego żyć i postępować.

Wobec ludu kapłani mają według deuteronomicznego spojrzenia zadanie przekazywania polecenia Boga; na tym polega ich panowanie w ludzie Jahwe. Tak więc Mojżesz i kapłani napominają Izraela, by zachowywał przykazania Pana (27,9 n.). Przez nich mówi Mojżesz do ludu. Dla nich spisuje polecenie, przekazuje je im i nakazuje im regularne głoszenie *torah* oraz przynaglanie, by było ono zachowywane (31,9 nn.). Gdy to się dzieje i Izrael wypełnia nakaz, wtedy Jahwe jest w swoim ludzie królem i sprawuje panowanie. Wtedy Izrael jest

³⁵ Por. już M. Noth, *Das zweite Buch Moses. Exodus* (ATD), Göttingen 1965, 126: królestwo „można by rozumieć w znaczeniu «państwa», podobnie jak narody na ziemi mają zwyczaj organizować się w państwa”. Por. A. Cody, *When is the Chosen People Called a goj?*, VT 14 (1964) 1–6, 3 n.

³⁶ Zob. np. Lb 2,33; Pwt 3,4.10.13.

³⁷ 1 P 2,9; Ap 1,6; 5,10; 20,6.

³⁸ Wskazał na to wyrażenie L. Perlitt, *Bundesheologie im Alten Testament* (WMANT 36), Neukirchen 1969, 173–181.

³⁹ Tak Pwt 7,6; 14,2.21; 20,18; 28,9: *‘am qados*.

ludem świętym, stojącym po stronie Jahwe, i wyróżnia się znajomością woli Bożej. Nie ustępuje państwom tego świata pod względem samodzielności i znaczenia.

Na pewno nie przesadza się w interpretacji Wj 19,6, zwracając uwagę również na podkreślone na początku wiersza „wy zaś”. Izraelici, cały lud, tworzy królestwo kapłanów o ile świadczy swoim życiem o poleceniu Pana, którego znajomość i przekaz były zadaniem kapłańskim (por. też Jr 18,18). Mówienie o powszechnym kapłaństwie wiernych ma tutaj swój punkt wyjścia. Być może już Septuaginta wskazuje w tym kierunku, kiedy tłumaczy to przez „królewskie kapłaństwo”. Także 2 P 2,8 n. zdaje się nie być obca ta wykładnia, tutaj, przeciwnie, wskazuje się na tych, którzy nie są posłuszni słowu. Rzeczywiście według Jr 31,31–34 wszyscy w nowym przymierzu obdarzeni są znajomością woli Bożej, ponieważ Pan składa swoje prawo w sercu każdego. Wypełnianie przykazań to ważna sprawa tego deuteronomistycznego słowa Jahwe. Na nie skierowane jest także określenie istoty Izraela w Wj 19,6. Na tym polega przywilej ludu Pana, że może czynić wolę Boga. Zgodnie z nią powinien żyć i tak należeć do swego Boga.

6. IZRAEL – GMINA PRZED JAHWE

Biblijne słownictwo przyzwyczaiło nas nazywać lud Jahwe (*am jhwh*) Izraelem. Właściwie uderza jednak to, że nosi on to imię i że tak sam siebie nazywa. Formuła imienia zawiera element teoforyczny *-el* („Bóg”), a nie jak wiele imion osobowych ST skróconą formę imienia Jahwe. Izrael była to nazwa państwa północnego, które ostatecznie odziedziczyło ją po pokoleniu czy terytorium, o którym jest mowa na zwycięskiej steli faraona Merenptaha (1234–1220). Nazwa Izrael została przekazana tworzącemu się za króla Saula państwu przez Jahwe; tak zwana grupa Mojżesza przyniosła kult tego Boga do kraju i jak się wydaje przekazała go mieszkającemu prawdopodobnie wokół Sychem „Izraelowi”. Jahwe stał się Bogiem Izraela. Samuel i Saul byli związani z tym Bogiem. Przekształcające się w monarchię pokolenia jednocyły się oddając część Bogu Izraela.

Kiedy państwo Izrael w 722 upadło, nazwa nie znikła. Przejęło ją Pwt i używa teraz w odniesieniu do ludu Jahwe – ponieważ nie wiązała się z nazwą żadną rzeczywistością państwową – co między innymi dało

powód do przypuszczenia, że pochodzący z państwa północnego lewiccy czciciele Jahwe miarodajnie uczestniczyli w Jerozolimie w kształtowaniu tej księgi. Pwt przenosząc nazwę Izrael w czasy Mojżesza, może tym samym zwrócić się do całego ludu Jahwe, potraktować go jako od początku istniejącą jedność, a formułując wypowiedź, że kraj Kanaan daje temu ludowi jego Bóg, może usytuować ów lud przed zajęciem ziemi obiecanej.

To przeniesienie nazwy Izrael w czasy Mojżesza było ułatwione i poniekąd przygotowane przez to, że już J jest zorientowane na cały Izrael. Jest to zrozumiałe, skoro pisał on jeszcze w państwie Dawidowym za Salomona. Wie on o przeniesieniu imienia Izrael na Jakuba (Rdz 32,23–33), właściwego ojca szczepu na obszarze państwa północnego, przedkłada jednak obu protoplastów z południa, Izaaka a zwłaszcza Abrahama związanego z Hebronem, pierwszym stołecznym miastem Dawida. Uwolnieni z Egiptu także dla niego są „synami Izraela”.

W Pwt jawią się oni jako zamknięta jedność, i to tak bardzo, że Mojżesz może do nich przemawiać przez „ty” i występuje jako nauczyciel mądrości, który swemu „synowi” wskazuje właściwą drogę życia. W rzeczywistości odnosi się wrażenie, że ta „sytuacja nauki” w Pwt ściśle łączy Izraelitów jako partnera rozmowy, a słuchanie tego, co Mojżesz ma do oznajmienia, ma dla Izraela charakter konstytutywny. Według deuteronomicznego widzenia stają się oni tutaj przed Jahwe i dzięki Niemu jednym. Tak rozpatrywana jedność ta nie jest owocem stosunków pokrewieństwa, które Pwt, nieustannie wskazując na ojców, niewątpliwie zna i poświadcza, lecz „zaistniała z zewnątrz”. Dochodzi ona do skutku i zaznacza się „we wspólnym słuchaniu Prawa, słów, poleceń i nakazów; powinna wciąż na nowo zaznaczać się w posłuszeństwie woli Jahwe”. Jest ona założona „w słowie Bożym, które wypowiada pośrednik, i wszystkich, którzy go słuchają, dotyczy tak samo, łącząc ich nawzajem”³⁸.

Do tej zwartej jedności przywiązuje Pwt szczególną wagę. Chodzi mu o to, że „cały Izrael” przeżył zasadnicze objawienie Boga na stepach Moabu i już wcześniej na Horebie (5,1–5). Podkreśla, że deuteronomiczne prawo, wszystko co znajduje się w Pwt, jest ogłaszane przez Mojżesza całemu Izraelowi. Dlatego księgę obramowują zdania:

³⁸ A. Hulst, *Der Name „Israel” im Deuteronomium*, OTS 9 (1951) 65–106, 72 n.

Tymi słowami przemawiał Mojżesz do całego Izraela (1,1);
...ani równy mocą ręki i całą wielką grozą, jaką wywołał Mojżesz na oczach
całego Izraela" (34,12).

Cały Izrael stał się przez zaciągnięcie zobowiązań wobec Prawa Pana ludem Jahwe (27,9) i powinien w czasie po Mojżeszu być pouczany przez kapłanów (31,11). Dotyczy go, gdy ktoś w taki czy inny sposób nawołuje do odejścia od swego Boga (13,12) albo jakiś krnąbrny syn zakłóca ustanowiony przez Boga porządek (21,21). Przeżywa on razem ustanowienie Jozuego (31,1.7), który z całym ludem ma wejść do ziemi obiecanej.

W Deuteronomistycznym Dziele Historycznym nadal utrzymuje się to spojrzenie. Wprowadzie „cały Izrael” oznacza tu często mieszkańców państwa północnego, jednak w ważnych, dla teologicznego rozumienia ludu znaczących tekstach przebija ujęcie deuteronomiczne. Cały Izrael, wbrew historycznym realiom, przekracza z Jozuem Jordana (Joz 3,1), zdobywa kraj³⁹, karze Beniamina (Sdz 20), walczy z Filistynami⁴⁰, uznaje Samuela za proroka i oplakuje jego śmierć (1 Sm 3,20; 25,1), spogląda na Salomona i świętuje z nim poświęcenie świątyni⁴¹, gromadzi się z Eliaszem na Karmelu, aby opowiedzieć się przeciw Baalowi a za Jahwe (1 Krl 18,19). Dzieło Kronikarskie kroczy tym śladem i jeszcze go pogłębia⁴², tak że nawet powracający z wygnania Żydzi są określani jako cały Izrael⁴³.

Dodatek w Ml 3,22, który daje do zrozumienia, że traktuje „wcześniejszych i późniejszych proroków”, księgi od Joz do Ml, jako wykładnię *torah*, spogląda jeszcze raz w duchu deuteronomicznym na cały Izrael pod Horebem. To jego dotyczy wciąż przekazane przez Mojżesza polecenie. Mojżesz zwołuje (Pwt 5,1) cały Izrael. Tworzy on zgromadzenie (*qahal*) przed Jahwe (5,22). Dzieje się to w dzień zgromadzenia (9,10; 10,4), kiedy Izrael usłyszał pod Horebem Dekalog, dziesięć słów przymierza, i otrzymał świadectwo przymierza. I wydarza się to na nowo, gdy Mojżesz uczy ustaw i przepisów prawnych, które otrzymał od Jahwe objawione jako wykładnię Dekalogu.

Jednak nie pozostaje on przy szczególnie ważnym zgromadzeniu pod górą Bożą. Mojżesz poleca, aby cały Izrael zbierał się każdego siódmego roku podczas Święta Namiotów i by to polecenie było czytane głośno wobec wszystkich (31,10 n.). Zgromadzenie jako jedność religijna – ludzie zeszli się, aby oglądać oblicze Pana, ich Boga, a więc świętować i oddać kultową cześć Jahwe – określa się tutaj jako powiernika podstawowych tradycji i zaleceń, które sam Bóg ustanowił na Horebie i które potem były wykładane przez Mojżesza. Jemu powierza się dalsze przekazywanie. I kiedy Mojżesz otrzymuje od Pana w swoim ludzie proroka jako następcę, zostaje on także uwierzytelniony od dnia zgromadzenia pod górą Bożą i ustanowiony dla zgromadzenia (18,15–18).

Wraz z pojęciem zgromadzenia otrzymała teologia deuteronomiczna możliwość obrony przed może zbyt ciasnym rozumieniem słowa *'am*, jeśli chodzi o Izrael. Izrael, jak widzi go Pwt, to nie po prostu „krewni”, tak jakby określały go tylko więzy krwi. Nie jest on też tylko „drużyną” Jahwe w tym sensie, że można by zaliczyć do niego tylko wojujących mężów, a przez nich i w łączności z nimi także pozostały lud. Rzeczywiście *'am* znaczy często oddział, który wyrusza do boju⁴⁴. Do zgromadzenia – czyli do ludu Pana – należą według Pwt 31,12

mężczyźni, kobiety i dzieci, i cudzoziemcy, którzy są w twoich murach.

Ci ostatni to ludzie, którzy osiedlili się na pewien czas w kraju i którym dlatego przyznaje się szczególny status⁴⁵. Wszyscy oni muszą słuchać i uczyć się na pamięć Prawa Jahwe. W ten sposób, jak w jakiejś „wspólnocie nauki”⁴⁶, tworzą oni jedno.

Zgromadzenie jest więc otwarte także dla obcych. Wypowiada się na ten temat tak zwane prawo gminy (23,2–9). Określa ono, kogo nie można przyjąć. Prawdopodobnie chodzi przy tym o względnie stare, z pewnością przedwygnaniowe postanowienia. Prawo to znajduje się między przepisami, które dotyczą sfery seksualnej (22,13–23,15)⁴⁶.

³⁹ Joz 3,7; 4,14; 7,23; 10; 23,2.

⁴⁰ 1 Sm 4; 7,5; 17,11; 19,5.

⁴¹ 1 Krl 3,28; 8,62.63.65.

⁴² Gdy cały Izrael i Dawid ruszają na Jerozolimę (1 Krl 11,4), Joasz zbiera od całego ludu pieniądze na odnowienie świątyni (2 Krl 24,5) i razem z Achazem upada, dopuszczając się bałwochwalstwa (28,23).

⁴³ Ezd 2,70; 6,16; 10,5; Ne 12,47.

⁴⁴ Jeśli chodzi o ten problem por. N. Lohfink, *Beobachtungen zur Geschichte des Ausdrucks 'm jhwh*, w: FS G. von Rad 1971, 275–305.

⁴⁵ R. Martin-Achard, *art. gur als Fremdling wellen*, w: THAT I 409–412, 410.

⁴⁶ Tak N. Lohfink, *Gottesvolk als Lerngemeinschaft. Zur Kirchenwirklichkeit im Deuteronomium*, BuK 39 (1984), 90–100.

⁴⁷ Zob. na temat prawa gminy F.-L. Hossfeld, *Volk Gottes als „Versammlung“*, w: J. Schreiner (wyd.), *Unterwegs zur Kirche. Alttestamentliche Konzeptionen* (QD 110).

Zabrania ono przyjmowania Izraelitów, którzy są okaleczeni i dlatego niezdolni do kultu, albo nieprawego łoża, ale też Moabitów oraz Ammonitów. Ci zostają wykluczeni zapewne najpierw z powodu kazirodczego pochodzenia (tak Rdz 19,30–38); w interpretacji późniejszej jednak z powodu ich nieprzyjaznej postawy wobec wyprowadzonego z Egiptu Izraela (w. 5,6). Ważne jest jednak, że obcy ludzie, Edomici oraz Egipcjanie, i to mimo ich wrogości do ludu Pana, mogą być przyjęci do zgromadzenia w trzecim pokoleniu, a więc po pewnym czasie zainteresowania Izraelem i kontaktowania się z nim. Prorok zabierający głos w Iz 56,1–8, który wyraźnie nawiązuje do deuteronomicznego prawa gminy, mógł jeszcze szerzej otworzyć granice i zinterpretować to prawo na nowo wręcz przeciwnie do zbawienia tam wyłączonych. Wygnaniowe i powygnaniowe proroctwo o zbawieniu, które opowiada się za przyjęciem ludów do ludu Bożego, mogło nawiązywać do wyobrażenia zgromadzenia przed Jahwe (por. Iz 2,2–4).

W Dziele Deuteronomistycznym i Kronikarskim zgromadzenie jest miejscem, gdzie głosi się prawo Mojżesza; głoszone jest ono przez Jozuego (Joz 8,35), Ezdrasza (Ne 8,2), podczas regulowania kwestii małżeństw mieszanych (Ne 13,1). Dawid upomina zgromadzenie, by przestrzegało Prawa (1 Krn 28,8). Ale przede wszystkim ma ono znaczenie kultowe: podczas poświęcenia świątyni Salomona⁴⁷, już przy przeniesieniu Arki do Jerozolimy (1 Krn 13,2 n.), przy ogłoszeniu budowy świątyni (29,1) z dołączonym uwielbieniem Boga przez Dawida (29,10.20), podczas objawienia się Boga Salomonowi w Gibeonie (2 Krn 1,3), podczas przygotowania do zwycięstwa Jozafata (20,5.14), podczas przywracania kultu przez Ezechiasza (29,23), przy obchodzeniu święta Paschy (30) i Święta Namiotów (7,8). Kto nie przychodzi na zgromadzenie, zostaje wyłączony (Ezd 10,8); podkreśla się przy tym, że należą do niego kobiety i dzieci (2 Krn 31,18). Również zwrot ziemi i pól ludziom zadłużonym, do których utraty nawiązuje być może późniejszy dodatek Mi 2,4 n., następuje na mocy postanowienia zgromadzenia podjętego w kontekście kultowym (Ne 5,1–13). A kiedy w zgromadzeniu wysławiano wielkie czyny Jahwe (31,30), jak choćby w Pieśni Mojżesza (Pwt 32), także jednostka mogła złożyć dzięki ocalającemu Bogu⁴⁸.

Freiburg 1987, 123–142, 128 n. Hossfeld/Kindl/Fabry, art. *qahal*, w: ThWAT VI 1204–1222, 1211 nn.
⁴⁷ 1 Krn 8,2.14.22.65; por. 2 Krn 6.
⁴⁸ Ps 22,26; 35,18; 40,10; 107,32.

Chwała Jego [niech zabrzmí] w zgromadzeniu świętych (Ps 149,1).

P, które oczywiście tak jak i Pwt mówi również o ludzie Jahwe, kładzie inny akcent. Używa ono słowa *'edah* (gmina). Jeśli czasem posługuje się także terminem *qahal*, to przejmuje prawdopodobnie pojęcie deuteronomiczne, aby je zinterpretować swoim własnym⁴⁹. Gmina składa się z „synów Izraela”; oni tworzą *'edah*. Spojrzenie kieruje się więc na zamkniętą społeczność pochodzących od Jakuba/Izraela. W tym, co według ujęcia P kroczy przez pustynię, działa kultowo i politycznie⁵⁰, nie uczestniczą obcy. Lud Jahwe występuje zawsze jako gmina Izraelitów. Rozumie się go jako spokrewnionych między sobą czcicieli Jahwe – perspektywa, którą tłumaczy sytuacja czasu wygnaniowego i powygnaniowego, kiedy to lud miał okazję lub musiał podkreślać swoją osobliwość i niezależność. Być może wybór pojęcia *'edah* nastąpił pod wpływem „Namiotu Spotkania lub Zgromadzenia” (*ohel mo'ed*), gdzie Mojżesz bądź Izraelici spotykają Jahwe, względnie On się z nimi spotyka⁵¹. Dla P jeszcze ważniejsze niż dla Pwt jest to, że „objawienie ST zgodnie z wybraniem ludu Izraela (...) dotyczy najpierw całkowicie i wyłącznie tego ludu”⁵².

7. SYJON/JERUZALEM – LUD BOŻY

Przez przeniesienie Arki i wzniesienie świątyni Jahwe Jerozolima stała się siedzibą króla i ośrodkiem ludu Jahwe⁵³. Dla środowisk oddających cześć Jahwe, które dochodzą do głosu ostatecznie w Pwt, przymioty te ostały się także i po podziale państwa; po upadku państwa północnego raczej jeszcze bardziej się uwidoczniły. Kiedy Juda została zdobyta a Jerozolima zburzona, nadzieja tych, którzy mimo katastrofy pozostali wierni Jahwe, skierowała się na ludzi, którzy zostali uprowadzeni z miasta na wygnanie, zwłaszcza że prze-

⁴⁹ Tak Kpl 4,13.21; 16,17.33; Lb 14,5; 20,6. Późniejsze dodatki wchodzą zapewne w grę w Lb 16–18, gdzie występuje *qahal* w 16,3.33; 17,12.

⁵⁰ Por. w związku z tym Levy/Milgrom, art. *'edah*, w: ThWAT V, 1079–1092, 1082 nn.

⁵¹ Jeśli chodzi o „Namiot Spotkania” por. Koch, art. *ohel*, w: ThWAT I, 128–141.

⁵² Bertram, art. *nāc* in LXX, w: ThWNT V, 889 n.

⁵³ Zob. w związku z tym J. Schreiner, *Sion – Jerusalem Jahwes Königssitz. Theologie der heiligen Stadt im Alten Testament* (StANT 7), München 1963, 46. 154–157.

mawiał do nich ich Bóg przez proroków Ezechiela i Deuteroizajasza. W wygnaniach leżała przyszłość ludu Bożego⁵⁴. Dzieło Kronikarskie odważa się nawet z tej perspektywy twierdzić, że wszyscy, którzy uniknęli miecza, zostali uprowadzeni do Babilonu (2 Krn 36,20 n.), kraj Izraela zatem całkowicie opustoszał. Lud Jahwe żył w niewoli.

Stamtąd według obietnicy Boga i na Jego wezwanie winien wrócić ponownie do swej ziemi. Deuteroizajasza zwraca się do wygnańców jako do Izraela, używając dawnego określenia lud Jahwe. Tak przypisuje się mu zarówno ciężar wcześniejszej winy, jak i wciąż istniejącą więź z Bogiem. Został on stworzony przez Boga (Iz 43,1; 44,2.21), wybrany (41,8), nazwany po imieniu (45,4; 48,12), odkupiony (44,23) i powróci do domu (49,5). Chociaż niewiele znaczy i jest ubogi, nie musi się obawiać (41,14). Amos (7,2.5) w swojej modlitwie wstawienia za zagrożony lud zwracał uwagę na to, że jest on mały i używał przy tym imienia patriarchy Jakuba. Prorok wygnaniowy stawia to imię równoległe z nazwą Izrael⁵⁵, aby wskazać na małość znajdującego się w niewoli ludu Jahwe. Prawdopodobnie jednak za pomocą słowa „Jakub” chce on też uczynić aluzję do tego, że lud, jak niegdyś patriarcha, musiał opuścić obiecaną przez Pana ziemię i pójść do Mezopotamii, ale teraz znowu jego Bóg sprowadza go do ojczyzny⁵⁶. Prorok wygnaniowy uprzedzając nazywa lud Pana również Syjonem⁵⁷. Pan, Stwórca świata, rzekł do Syjonu: Ty jesteś moim ludem (51,16), słowo, które jest ważne dla wątpiących (46,12) i spełnia się wobec powracających do ojczyzny (59,20).

Rzeczywiście, w perspektywie Księgi Ezdrasza i Nehemiasza gmina tych, co wrócili do Jerozolimy, tworzy lud Pana, a nawet „cały Izrael”. To, że także w diasporze są Izraelici, jak o tym mówią

zwłaszcza późniejsze warstwy Księg Jeremiasza i Ezechiela⁵⁸, nie jest przedmiotem zainteresowania Dzieła Kronikarskiego. Należą oni do Izraela, ponieważ są przyporządkowani do Jerozolimy, zaliczają się do jej „dzieci”. Chociaż miasto z jego świątynią i jego budowlami, gdy wymienia się Jerozolimę, także jest obecne, w czasie powygnaniowym chodzi o żyjącą tam gminę. Jej dotyczy wezwanie:

Chwał, Jerozolimo, Pana,
chwał Boga twego, Syjonie!
Obwieścił swoje słowa Jakubowi,
Izraelowi ustawy swe i wyroki.
Żadnemu narodowi tak nie uczynił (Ps 147,12.19 n).

B. BÓG IZRAELA

1. IMIĘ BOŻE I JEGO ZNACZENIE

Imię Boga Izraela brzmi JHWH. W taki sposób jest ono poświadczane w ST oraz w inskrypcjach, poczynając od steli króla Meszy z Moabu (ok. 850 r. przed Chr.)⁵⁹. Oryginalne brzmienie nie zostało przekazane, gdyż nie jest poświadczane pisemnie, a masoreci zastępowali je samogłoskami z Adonaj (Pan), Elohim (Bóg, tak obok istniejącego już w tekście „donai” czy „šma” (po aramejsku: imię), aby uniknąć wymawiania świętego imienia Bożego i zastąpić przez jeden z tych trzech terminów. Izrael zna i używa także form krótkich (jw, jh, wokalizowane jako jah, jahu, jeh, jo), które często pojawiają się w imionach osobowych, ale nie tylko (por. hallelu-jah). Na podstawie tradycji pozabiblijnej (imiona osobowe, poświadczenie imienia Bożego u autorów patrystycznych i klasycznych) dochodzi się do zgodnie utrzymywanego w badaniach twierdzenia, że pierwotna wymowa brzmi jahweh⁶⁰.

⁵⁴ Por. formułę „we wszystkich krajach i wśród wszystkich ludów rozproszeni”: w Jr i Ez częściej; Jl 4,2.

⁵⁵ Zob. w związku z tym Freedman – OConnor, art. JHWH, w: ThWAT III, 533–554, 536 nn., gdzie łącznie z tekstami z Elefantyny wylicza się ok. 19 przykładów.

⁵⁶ Freedman – OConnor, dz. cyt., 541 nn.; E. Jenni, art. Jhwh, Jahwe, w: THAT I, 701–707, 702.

⁵⁴ Por. Jr 24,1–10; 30; 31; także Ez 20; 36.

⁵⁵ Iz 40,27; 41,8.14; 42,24; 43,1.22.28; 44,1.5.21.23; 45,4; 48,12; 49,5.

⁵⁶ Jakub u Deuteroizajasza to „najwyraźniej Izrael jako lud Boży, jako gmina Jahwe”. Według niego i innych tekstów oddających wtórną interpretację ksiąg prorockich (por. Iz 41,6; 27,5; Jr 31,11; Ez 20,5; 39,25) patriarcha został „wybrany kiedyś” przez Boga i obdarzony wielkimi obietnicami błogosławieństwa, co niewątpliwie stanowi „istotę ubłogosławionego ludu Bożego. W nim już z góry zaznacza się wybranie Izraela i wciąż znajdują już wyraz jego wyzwolenie i uwolnienie, ocalenie i powołanie. Jest on kwintesencją wierności Boga względem swego ludu, dzięki czemu w najgłębszym przygnębieniu może on doznać podniecenia. Kiedy zatem lud, cały lud, ma być zagadnięty o swoją duchową egzystencję, można go nazwać Jakubem”; Zob. art. ja^{qo}(d)b, w: ThWAT III, 752–777, 772 n.

⁵⁷ Iz 46,13. Przede wszystkim w drugiej części księgi 49,14; 51,16; 52,1; przy czym za nim idzie Tritoizajasza 59,20; 66,8.