X. Jahwe i przyszłość

W swoich świętach i uroczystych obchodach Izrael spogląda wstecz na to, co się wydarzyło, co otrzymał, co osiągnął. Uprzytamnia sobie, co Jahwe uczynił i co dał. Ale lud Pana patrzy nie tylko w przeszłość, lecz także, a może jeszcze bardziej, w przyszłość. Kiedy widzi Jahwe w działaniu, nie może poprzestać na tym, co było. Wiara w tego jego Boga obejmuje przyszłość[1]. Kiedy dochodzi do głosu ta wiara w Boga, nie może ona nie brać pod uwagę myślenia o tym, co przyszłe, nie może też lękać się, gdzie to jest możliwe, mówienia o tym, co przyszłe. Jest to najbardziej widoczne z pewnością podczas Święta Jesiennego[2]. Ale także Pascha, którą należy obchodzić w gotowości i przysposobieniu na nadchodzące Wyjście, pozwala rozpoznać ukierunkowanie na przyszłość.

W swoich pismach Izrael przedstawia obszernie swoją historię oczywiście w formie retrospekcji jako sprawozdanie i opowiadanie o wydarzeniach, które sobie przypomina, które miały dlań wartość i były ważne, by je zachować i zanotować. Ale jego piśmiennictwo nie kończy się na tym. Opisuje on i omawia także nie tylko problemy aktualne. Znaczna część jego pism zajmuje się przyszłością narodu, jednostki, narodów i świata. I czytając te teksty trzeba odnieść mimowolnie wrażenie, że nie ludzkie jedynie obawy i pragnienia kierują tutaj piórem, lecz jakiś impuls, który wychodzi od Jahwe, na różne sposoby daje się słyszeć i nalega na słowo. Prorocy znajdują się pod tym wpływem Pana, który ich określa i kieruje ich myślenie i głoszenie ku temu, co przyszłe. Ale również tak zwani pisarze historyczni nie zamierzali przekazywać wyłącznie zamkniętych w sobie

[1] Jak to sformułował O. Procksch, *Theologie des Alten Testaments*, Gütersloh 1950, 582.

[2] S. Mowinckel dał temu wyraz już w tytule swego ważnego dzieła „Das Thronbesteigungsfest Jahwäs und der Ursprung der Eschatologie", Kristiania 1922.

wydarzeń. Konstruują oni związki, które przebiegają ponad czasem i są otwarte na to, co przyszłe. Mówią bowiem odnosząc się do Jahwe, który działał, działa teraz i nie dał do zrozumienia, że nie zamierza już działać dalej. ST chce więc, aby także wtedy, gdy mówi o przeszłości, czytać go na przyszłość.

1. CZYN I SŁOWO JAHWE UKIERUNKOWANE NA PRZYSZŁOŚĆ

Starotestamentowa tradycja umieszcza zasadnicze i decydujące dla ludu izraelskiego objawienie się Jahwe bezpośrednio przed Wyjściem z Egiptu. Ma ono miejsce według starszej tradycji (Wj 3 n.) w Madian[3], według P – w Egipcie (Wj 6,2–13); jest to objawienie dane w obu przypadkach Mojżeszowi, zawsze jako obietnica przyszłego działania Jahwe na rzecz Jego ludu i dla pokonania jego nieprzyjaciół. Z tego zasadniczego miejsca swojej historii spogląda lud w przyszłość i cofa się myślą w przeszłość. Ten zasadniczy moment wskazuje sam Jahwe znamiennym zdaniem: „Jestem, Który Jestem" (Wj 3,14). Nie potrzeba korzystać z futurum, aby rozpoznać, co tkwi w tej wypowiedzi. Jest to ukierunkowana na przyszłość obecność Boga. Jest ona zwięźle i w sposób ważny raz na zawsze streszczona w imieniu, które nosi Bóg Izraela i które obwieszcza On w tej tak ważnej dla losu Izraela godzinie: Jahwe. Wokół niego obraca się i porusza historia tego narodu teraz i w przyszłości. Gdy ukazuje się On Mojżeszowi, mówi o przyszłości, którą spowoduje:

> Zstąpiłem, aby go wyrwać z ręki Egiptu i wyprowadzić z tej ziemi do ziemi żyznej i przestronnej (Wj 3,8).

Jahwe planuje przyszłość i sprowadza ją.

Od wydarzenia, które mu otworzyło spojrzenie na przyszłość z Jahwe, Izrael cofa się także myślą ku przeszłości. P formułuje wyraźnie ten związek. Wskazuje na ojców: Abrahama, Izaaka i Jakuba, którym Jahwe ukazał się już, jednak pod określeniem El Szaddaj (Wj 6,3). Tworzy ono to określenie, aby pokazać, że już patriarchom Jahwe obwieścił siebie jako Boga przyszłości. P bowiem wskazuje tu tylko na obietnicę tego Boga, że da ojcom ziemię Kanaan. Obietnica ta ma się wypełnić teraz w ich potomstwie. Jahwe mówi:

[3] Zarówno według J, jak i E, a w końcu według JE.

Potem wprowadzę was do ziemi, którą z ręką podniesioną przysiągłem dać Abrahamowi, Izaakowi i Jakubowi (w. 8).

Autor P nie był pierwszym, który przerzucił ów pomost z przeszłości w przyszłość, rozpatrując czas patriarchów w świetle przyszłego działania Jahwe. Nie musiał przy tym wcale w ów czas włączać jakiejś idei, która byłaby obca patriarchom. Z historycznoreligijnego punktu widzenia wszystko przemawia też za tym, że wędrowne rody owej epoki rzeczywiście trwały i postępowały w przekonaniu, że ich Bóg obiecał im kraj, w którym chciały się osiedlić i był gotów im go dać[4]. Takie obietnice „otwierają przyszłość w zagrożonym i niepewnym istnieniu"[5]. Bóstwo dające udział w tych obietnicach swoim czcicielom, stawało się i było odtąd Bogiem przyszłości. Dotyczy to także obietnic, które według przekonań i doświadczenia tych, którzy oddawali Mu cześć, Bóg złożył wobec rodziny, z myślą o jej trwaniu w potomstwie, o ochronie i prowadzeniu.

Do takich przekonań mogło nawiązać J: Jahwe, któremu oddawano cześć w Jerozolimie, który umożliwił zdobycie kraju i uczynił Izraela swoim ludem, jak to przyrzekł patriarchom, był Bogiem przyszłości. Dał ojcom, a potem swojemu ludowi przyszłość. Z Jego działaniem trzeba było i wolno było liczyć się także w przyszłości, co nie musi oznaczać, że jest ono możliwe do przewidzenia.

To, co J oraz autorzy idący za nim w przedstawieniu historii ojców, i tym samym prahistorii Izraela, ukazują od strony merytorycznej, deuteronomistyczna teologia mogła nazwać wprost na podstawie historii Izraela, zwłaszcza czasów królewskich. Istnieje według niej bardzo dobrze rozpoznawalny pomost od obietnicy do wypełnienia[6], od zapowiedzi do wydarzenia. Są to prorockie zapowiedzi, które padają z polecenia Jahwe i które się urzeczywistniają[7]. Analogie uwydatnione są zwłaszcza przez połączenie w adnotacji wypełnienia z zapowiedzią i niepodobna ich przeoczyć. Ich celem jest zwrócić uwagę na to, że także gdzie indziej, gdzie nie podlega to tematyzacji,

[4] Być może nie dotyczyło to ogólnie wszystkich rodów, które wówczas przemierzały kraj Kanaan, ale na pewno ludzi, którzy uciekali z miast i osiedlali się na jeszcze nie zamieszkanych terenach.

[5] C. Westermann, *Genesis. 2. Teilband, Genesis 12–36* (BK.AT I/2), Neukirchen 1981, 126.

[6] Ukazał to G. von Rad, *Die deuteronomistische Geschichtstheologie in den Königsbüchern*, w: tenże, *Gesammelte Studien zum Alten Testament* (ThB 8), München [4]1958, 189–204.

[7] G. von Rad, *tamże*, 193 nn. wymienia 11 przykładów.

należy liczyć się z takimi analogiami. „W rzeczywistości Pwt domaga się właśnie pod tym względem bardzo uważnych i wrażliwych czytelników, którzy także tam, gdzie wyraźnie się tego nie zauważa, jasno widzą wszędzie dochodzący do głosu stosunek odpowiedniości prorocko-boskiego słowa i historycznych faktów"[8].

Poza tym całe Deuteronomistyczne Dzieło Historyczne jest napisane w aspekcie Tory, którą Jahwe według Pwt kazał ogłosić przez Mojżesza[9]. Nie pozostawił on Izraela w niepewności co do tego, co stałoby się w przypadku zlekceważenia Bożych wskazań (por. Pwt 28). Również Tora zawierała Boże prorockie słowo, które chce kształtować przyszłość i w każdym przypadku będzie kształtować, tak w sytuacji jego przestrzegania, jak i naruszania[10]. Najwyraźniej występuje to, jednak w sensie negatywnym, w refleksji nad końcem państwa północnego (2 Krl 17,7–23), która rozpoczyna się słowami:

Stało się tak, bo Izraelici zgrzeszyli przeciwko Panu, Bogu swemu.

Jahwe także przez cały czas trwania królestw jest Bogiem, który sprawia to, co przyszłe.

Ale przyszłość nie zawsze i bezwarunkowo musi być zbawienna. Bóg Izraela nie wydaje siebie samego idei jakiejś zbawczej przyszłości w każdym przypadku, a tym samym ludzkim oczekiwaniom. Z drugiej strony grzech i wina, które się gromadzą – być może z przerwami, co jednak nie zmienia ogólnego trendu – nie muszą oznaczać końca jakiejkolwiek przyszłości, jak to pokazuje Jahwe na przykładzie Judy. Jednak to, co się dzieje, nie zmierza po prostu ku temu, co przyszłe. Jahwe czyni cezurę, która jest głęboka i bolesna. Czy, o ile i w jakim zakresie lud Jahwe ma potem jeszcze nadzieję, jest doniosłym pytaniem, które porusza wszystkich dotkniętych przez wydarzenia z 587 roku. Czy Jahwe będzie nadal działał dla swego ludu i wobec niego? W tej sytuacji jest pomieszczone słowo Pana (Jr 29,11): „By zapewnić wam przyszłość, jakiej oczekujecie". Nie zapomniał On o swoich zbawczych planach ani ich nie zaniechał.

[8] G. von Rad, *tamże*, 195.

[9] Występuje to zwłaszcza we fragmentach, które są przypisywane tak zwanemu nomistycznemu Deuteronomiście, ale dotyczy całego dzieła.

[10] Nie przypadkiem Pan nazywa tu Mojżesza prorokiem (Pwt 18,18), a Mojżesz określa tak siebie samego (w. 15).

Zadaje się pytanie, jak prorok dochodzi do tego, że formułuje słowo, jak Jr 29,11, i umieszcza je w najgłębszym punkcie istnienia ludu Jahwe. Zbawcze słowo jest dołączone do Listu Jeremiasza (w. 4–7), skierowanego do uprowadzonych do Babilonii. Nie może to być jakiś nagły pomysł, jakieś nie umotywowane twierdzenie. Umieszczenie tej obietnicy w miejscu, gdzie przyszłość i nadzieja jak się zdawało przepadły, musiało być na pewno przemyślane. Gdyby pozostawała ona bez przygotowania i bez uzasadnienia, nie byłaby pomocna, lecz raczej szkodliwa.

Śmiała ufność, która prowadzi autora, czerpie swą odwagę po pierwsze z doświadczenia, jakie według starotestamentowej tradycji zdobył Izrael podczas swej drogi do ziemi obiecanej.

Niejednokrotnie podczas wędrówki ludu przez pustynię miał Jahwe powód, by grozić swemu ludowi sądem karzącym i zgotować mu koniec. Taniec wokół złotego cielca (Wj 32) był taką sytuacją. Pan rzekł do Mojżesza:

> Zostaw Mnie przeto w spokoju, aby rozpalił się gniew mój na nich. Chcę ich wyniszczyć... (w. 10).

A po wielokrotnym szemraniu i ponownym nieposłuszeństwie Jahwe postanowił dotknąć i zniszczyć swój lud zarazą (Lb 14,12). Mojżesz jednak odwoływał się do Jego mocnej i stałej woli zbawczej (Wj 32,13; Lb 14,16), a Jahwe ze względu na poczucie własnej godności i swe imię gotów był ponownie zwrócić się ku swemu ludowi, najpierw jednak w sądzie, ale nie z karą, która znaczyłaby dla Izraela koniec. Pokazał, że i w przyszłości będzie działał, sądząc, ale również ratując i błogosławiąc. Obiecane danie ziemi nie zostało odwołane.

Po wtóre słowo prorockie o przyszłości i nadziei opierało się zapewne również na orędziu proroków sądu, łącznie z przepowiadaniem nieszczęścia przez Jeremiasza i Ezechiela. Niezmordowanie podkreślają oni, że Jahwe nie będzie się przyglądał bezczynnie uczynkom ludu. Nie wycofuje się On i nie będzie bierny wobec zła lub zaistniałej kary. Zabiera głos i mówi, co wkrótce się zdarzy, co On uczyni. Tak postępuje zawsze; jest to znak tego, że nie skończy swojego działania w Izraelu i dla niego. Poza tym nie jest zamiarem proroków spowodowanie przez głoszone przez nich słowo Boże końca ludu Jahwe. „Takie intencje były obce Amosowi, Izajaszowi i Micheaszowi", a także

innym prorokom sądu. „Chodziło im o to, aby wobec grożącego nieszczęścia nakłonić lud Jahwe do odwrotu od błędnej sytuacji i doprowadzić do tego, by przestrzegał prawa i sprawiedliwości"[11]. Tak więc dołączają do słów groźby napomnienia i ostrzeżenia[12], by przygotować lud na przyszłe zbawcze działanie jego Boga. W tym sensie sami też rozumieli swe zadanie. Późniejsza interpretacja, która do ich mów grożących – nierzadko według deuteronomistycznego ducha, jak to stało się zwłaszcza w Księdze Jeremiasza – dodała zapowiedzi zbawienia, nie wypaczyła ich, ale prowadzi je dalej w kierunku, który odpowiadał nowej sytuacji.

Deuteronomistyczny prorok Mojżesz czyni to jak najbardziej zdecydowanie[13], gdy spoglądając już na dokonany sąd karzący, widzi jednak przyszłość dla swego ludu. Deuteroizajasz jeszcze przed końcem wygnania może wyciągnąć wnioski dla Jerozolimy,

> ... że czas jego służby się skończył, że nieprawość jego odpokutowana, bo odebrało z ręki Pana karę w dwójnasób za wszystkie swe grzechy (Iz 40,2).

Prorok może i musi głosić, co zostało obwieszczone na niebiańskiej radzie: jest zbawienie dla powalonego ludu; Jahwe zwraca się do niego, działa, nie zostawia go (w. 3–11). Orędzie o sądzie proroków przedwygnaniowych jest dla proroka czasu wygnania podstawą pewności, że po sądzie karzącym będzie szedł dalej. Jahwe nigdy nie jest bierny na drodze swego ludu. Będzie nieustannie interweniował. Ma On zawsze wolę działania, jak to powtarzali niezmordowanie prorocy przed 587 rokiem. Izrael powinien mieć życie przed Nim i przez Niego[14]. Ten zamiar Boga przyświecał także prorockiemu orędziu groźby, o czym nie zapomniano po upadku Judy i Jerozolimy. Jeżeli tak, to lud Pana, tak ciężko teraz doświadczony, może oczekiwać Jego reakcji i pomocy. Tak więc właśnie orędzie sądowe proroków o Bogu, który nie zostawia po prostu swojego ludu, choćby niewiernego, i nie wypuszcza ze swego potężnego działania, jest warunkiem, podstawą i przesłanką głoszenia zbawienia. Jest On wciąż działającym Bogiem,

---

[11] O. Keel, *Rechttun oder Annahme des drohenden Gerichts? (Erwägungen zu Amos, dem frühen Jesaja und Micha)*, BZ NF 21 (1977) 200–218, 218.

[12] J. Schreiner, *„Durch die Propheten gelehrt, das Heil zu erwarten". Erwägungen im Anschluß an Jeremia 29*, w: tenże, *Segen für die Völker*, Würzburg 1987, 153–165, 155 n.

[13] W przeciwieństwie do Pwt 29,21–28 i 30,1–10.

[14] Pwt 30,15–20 wyciąga te wnioski także wobec gróźb (por. Pwt 28) wypowiadanych przez proroków.

który chce tworzyć wspólnotę ze swoim ludem jak niegdyś, kiedy tak właśnie rozpoczął. Ale jeśli jak na początku, to także jak wtedy – z łaski.

Związek między sądem i zbawieniem jako dwiema stronami Bożego działania uświadamia ST wyraźnie za pomocą formuły „w owym dniu"[15], o ile wyrażenie to, tak jak w przypadku zapowiedzi sądu i zbawienia, według których działa Pan, sięga formuły „dzień Jahwe"[16]. „Dzień Jahwe" był[17], jak wynika z Am 5,18–21, gdzie jest wymieniony po raz pierwszy, punktem czasowym, w którym oczekiwano zbawienia. Amos głosił go jako dzień sądu, a prorocy po nim[18] widzieli go tak samo. Jednak kiedy Jahwe występuje wtedy przeciw narodom – nieprzyjaciołom Jego i Izraela[19] – oznacza on dla Jego ludu ratunek i zbawienie. Wówczas dzień ten obraca się w zbawienie. Wydaje się jednak, że w tym przypadku wybiera się chętniej sformułowanie „w owym dniu"[20]. Nie oznacza to określenia jakiegoś punktu czasowego, chyba że wynika on z samej zapowiedzi przyszłości. Takie zapowiedzi często pozostają w niepewnej dali i jednocześnie oczekiwanej bliskości. Tak samo jest, gdy używa się podobnych sformułowań, również nie pozostających w językowym związku z „dniem Jahwe", jak „w owym czasie"[21], „w owych dniach"[22], „nadejdą dni"[23]. Określają one wprost

[15] E. Jenni, art. *jôm Tag*, w: THAT I, 707–726 wymienia dla wyrażenia „ów dzień" ponad 200 przykładów (715).

[16] E. Jenni, *tamże*, 724: „W odpowiednich kontekstach eschatologiczno-sądowych pobrzmiewa zapewne także w oryginalnie czysto przymiotnikowym zwrocie (...) szczególne wyobrażenie «dnia Jahwe» (...) Często wyrażenie to występuje jako formuła łącząca przy obietnicach". To, że „w owym dniu" łączy się z „dniem Jahwe", łatwo zauważyć, kiedy przy użyciu tej formuły (bardziej niż przy zapowiedziach zbawienia) ogłasza się sąd: nad ludem Jahwe Iz 7,18.20–23; 17,4 i in., nad narodami Iz 19,16; 24,21; Jr 48,41 i in.

[17] Zob. na temat tego pojęcia i jego historii m.in. Von Soden/Bergman/Saebo, art. *jôm*, w: ThWAT III, 559–586, 582–586 (lit.); H.D. Preuß, *Jahweglaube und Zukunftserwartung* (BWANT 87), Stuttgart 1968, 170–179; B. Zapff, *Schriftgelehrte Prophetie. Jesajа 13 und die Komposition des Jesajabuchs* (FzB 73), Würzburg 1994.

[18] Iz 2,12; 13,6.9; 22,5; 34,8; So 1,7.8.14–18; 2,2 n.; Jr 46,10; Ab 15; Jl 1,15; 2,1.11; 3,4; 4,14; por. Ez 7,7.19.

[19] Por. Jr 46,10; Ab 15; Iz 13,9–13, Jl 3,4 n.

[20] Zbawienie Izraela: Iz 4,2; 11,11; 17,7; 27,2.12 n.; 52,6 i in.; zbawienie narodów: Iz 19,18–24; Za 2,15.

[21] Por. Iz 18,7; Jr 3,17; 31,1; 33,15; 50,4.20; So 3,19 n. Zestawienie całego materiału w: J.G. Plöger, *Literarkritische, formgeschichtliche und stilkritische Untersuchungen zum Deuteronomium* (BBB 26), Bonn 1967, 218–225.

[22] Por. Jr 3,18; 33,15 n.; 50,4.20; Jl 3,2; 4,1; Za 8,6.23.

[23] Jr 16,14; 23,5.7; 30,3; 31,27.31.38; 33,14; Am 9,13.

lub domyślnie jakieś wydarzenie zbawcze lub stan zbawienia, które Jahwe sprowadzi we właściwym czasie odpowiadającym Jego planom. Ten zaś zna tylko On.

W przypadku formuły „na końcu dni" tylko pozornie jest inaczej[24]. Nie ma tu mowy o końcu czasu ziemi czy czasu świata ani o końcu ludu Bożego. Jeśli zbadać pod względem treści orzeczeniowej teksty, w których występuje ten zwrot[25], to wskazują one, że chodzi o „późniejszy czas, ciąg dalszy, następny okres, przyszłość"[26]. Formułę najlepiej byłoby przetłumaczyć przez „w przyszłości, w przyszłych dniach"[27]. „Wydarzenia znakowane z punktu widzenia «końca dni», znajdują się w przyszłości. Ale są w bardzo różnej bliskości lub oddaleniu". Formuła stwierdza, „że w jakiejś nie dającej się ustalić przyszłości wydarzą się rzeczy, których nie doświadcza się w obecnym biegu świata"[28]. Ale służy ona także do tego, by wydarzenia późniejsze przesunąć w zapowiedź[29], by podkreślić, że za nimi stoi kierowanie historią przez Pana. W coś nieosiągalnego i niemożliwego do urzeczywistnienia w żadnym wypadku nie można przesuwać wydarzeń, które określa ta formuła: Izrael powinien poznać, i pozna po pewnym czasie, że Jahwe „zrealizował i doprowadził do końca zamysły swojego serca"[30]. Również w przypadku tekstów o charakterze apokaliptycznym[31] „właściwie mowa jest tylko o przepowiedniach dotyczących późniejszej przyszłości"[32]. Nigdzie nie cofa się Jahwe za pomocą tak zwanych formuł eschatologicznych w coś niezobowiązującego.

Nie jest tak również tam, gdzie mówi się o „końcu" (*qes*). Słowo „określa często jakąś minioną albo przyszłą epokę" i „tylko w nielicznych późnobiblijnych przykładach spotyka się *qes* w kontekście es-

[24] Na temat tej i innych wyżej wymienionych danych zob. J. Schreiner, *Eschatologie im Alten Testament*, w: *Handbuch der Dogmengeschichte*, Band IV, Faszikel 7a, 1–43; Freiburg 1986, 15 nn.

[25] Rdz 49,1; Lb 24,14; Pwt 4,30; 31,29; Iz 2,2; Jr 23,20=30,24; 48,47; 49,39; Ez 38,16; Oz 3,5; Dn 2,28; 10,14.

[26] E. Jenni, art. *'ḥr danach*, w: THAT I, 110–118, 117.

[27] Tak E. Jenni, *tamże*, 117.

[28] J. Schreiner, *Das Ende der Tage. Die Botschaft von der Endzeit in den alttestamentlichen Schriften*, w: H.D. Preuß (wyd.), *Eschatologie im Alten Testament* (WdF 480), Darmstadt 1978, 198–216, 204. Por. Iz 2,2; także Jr 48,47; 49,39; Ez 38,16.

[29] Rdz 49,1; Lb 24,14; Pwt 4,30; 31,29.

[30] Jr 23,20; 30,24 w kontekście Bożego działania karzącego.

[31] Ez 38,8.16; Dn 2,28; 10,14.

[32] E. Jenni, art. *'ḥr danach*, 117.

chatologicznym[33]; tak w Dn 12. „Ale znaczenie «ustalonego z góry okresu historii» należy przedłożyć w interpretacji eschatologicznej". Dn 12,7 „ma na względzie jakąś przyszłą «wspaniałą epokę» w historii, której początek określa poprzedzający okres «dwu i pół odcinków czasu» (12,7)"[34]. Kiedy więc używa się pojęcia „eschatologiczny", aby scharakteryzować to, co zawiera ST z wypowiedzi czy zapowiedzi o przyszłości, należy stosować to słowo tylko w szerokim znaczeniu[35].

Decydujące jest to, że Jahwe działa, planuje, kształtuje, sprawia i pozwala stać się temu, co ma przyjść. Tylko z rzadka mówi się przy tym, że dzieje się coś nowego: „Tylko w czasie wygnania mówiono w Izraelu o nowym w historii Boga z Izraelem; nigdzie więcej w całej historii"[36]. Oznacza to, że Jahwe przedsiębierze coś zupełnie niezwykłego na korzyść swego ludu[37], w nim i w jednostce, co przeciwstawia się temu, co stało się wcześniej[38]. Jego działanie zbawcze znacznie przekracza to, co było wcześniej. Jako uwolnienie z niewoli babilońskiej przewyższy ono ocalenie narodu z egipskiego zniewolenia (Iz 43,19). To, że go dokona, ma pełne uzasadnienie w Jego własnej istocie (48,6.11).

Tak więc domaga się tego Jego honor i poczucie własnej godności wobec ludu, który ciągle jest „uparty" i nie kłania się Mu (w. 4 n.), Jego tylko uznając za Boga[39]. Nowe staje się widoczne nie tylko w niespodziewanie rozpoczętym działaniu Boga dla Izraela, lecz również w przekształceniu przyrody, kiedy Pan wyrównuje drogę swojego ludu na Syjon (43,19 n.). Może on stworzyć i nawet stworzy, jak formułuje to apokaliptyczne oczekiwanie, nowe niebo i nową ziemię (65,17) dla ludu Bożego (66,22). Na pewno „deuteroizajaszowa obietnica zbawienia pozostaje w granicach wydarzeń historycznych. Iz 66,22 – obietnica stworzenia nowego nieba i nowej ziemi – oznacza krok w kierunku apokaliptycznego sposobu mówienia, które przekracza historię. Czy tak myśli już 65,17, tego nie można powiedzieć

[33] Talmon, art. *qes*, w: ThWAT VII, 84–92, 88 n.

[34] Talmon, *tamże*, 89, który dodaje: „Tak samo oznacza (*haq*) *qes* w Ez 7,2–6 jakiś stojący przed narodem czas karania w historii".

[35] Na temat dopuszczalności i przydatności pojęcia do tekstów starotestamentowych por. J. Schreiner, *Eschatologie im Alten Testament*, 17–22; H.D. Preuß, *Theologie* II, 274–277.

[36] C. Westermann, art. *hadaš neu*, w: THAT I, 524–530, 526.

[37] Iz 41,15; 42,9; 43,19; 48,6; 62,2; Jr 31,22.

[38] Jr 31,22; 31,31–34; Ez 11,19; 18,31; 36,26.

[39] Na temat trudnego tekstu por. C. Westermann, *Das Buch Jesaja. Kapitel 40–66* (ATD 19), Göttingen 1966, 158–162.

z całą pewnością". Być może chodzi tam „jedynie o jakieś cudowne odnowienie wszystkiego, które niekoniecznie obejmuje wcześniejsze zniszczenie"[40]. Ponieważ przedtem (w. 16b) odsyła się do wcześniejszych udręk, a stworzenie (w. 18) łączy się potem z tym, że Jahwe czyni „z Jeruzalem radość", należy raczej pomyśleć o jakimś przekształceniu i nowym ukształtowaniu tego, co istnieje. „Odnowa świata dotyczy jedynie Jerozolimy i Judy"[41]. Autor i jego współobywatele oczekiwali tego nowego stania się miasta, a wraz z nim gminy, i na to odpowiada słowo Boże. Lm 5,21 wyraża to następująco: „Dni nasze zamień na dawne!" Choć nadzieja na zbawienie brzmi dobitnie, to uważana za osiągalną rzeczywistość jest skromna. A kiedy ona wkracza, jest przecież wielkim czynem Pana, prawdziwym odnowieniem. Słowo o stworzeniu nowego nieba i nowej ziemi „zostało później zrozumiane apokaliptycznie; dopiero tutaj nowe, które stwarza Bóg, nie oznacza już historycznej kontynuacji obecnej rzeczywistości, lecz jest względem niej tylko transcendentne"[42]. Ale jeżeli słowo „nowy" jest używane stosunkowo tak rzadko[43], aby określić przyszłe działanie Pana, to na pewno trzeba z tego faktu wyciągnąć dwa wnioski. W szczególny sposób za pomocą tego pojęcia zaakcentowane działanie Jahwe jest działaniem całkowicie nadzwyczajnym, uderzającym, przekraczającym to, co było wcześniej, i nieporównywalnym. Jak mógłby jakiś bóg, uważany przez swych wrogów za zwyciężonego, ponownie przywrócić swój rozbity lud? I gdzie jakiś bóg byłby w stanie przekształcić wnętrze człowieka, a nawet całej wielkiej wspólnoty, tak, by wszyscy zgadzali się teraz z Jego planem i wolą? Jahwe to może. I to jest nowe.

Z drugiej strony oszczędne używanie pojęcia „nowy" oznacza też jednak, że Izrael był przekonany o kontynuowaniu przez Boga Jego działania zawsze i bez końca. Mógł on, zainspirowany swoim pradoświadczeniem uwolnienia z niewoli, wierzyć także w to, że Jahwe – wierny samemu sobie – nie odstąpi na dłuższy czas od swego ówczesnego i wciąż na nowo udzielanego zbawczego wsparcia. Nadzieja na przyszłe zbawienie została dana ludowi Jahwe od samych

[40] C. Westermann, art. *hadaš neu*, 528.

[41] C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, 324. O odnowienie, ukierunkowanie swojego myślenia i chcenia na wolę oraz wskazanie Boga prosi Psalmista, gdy modli się: „Stwórz, o Boże, we mnie serce czyste i odnów w mojej piersi ducha niezwyciężonego" (Ps 51,12).

[42] C. Westermann, art. *hadaš neu*, 528 n.

[43] O nowym przymierzu i związanymi z tym darami Jahwe będzie jeszcze mowa. Zob. niżej 6.

jego początków[44]. Według przekonania Izraela była ona potwierdzana i umacniane przez słowo jego Boga. Jahwe obiecuje ze swej strony zbawcze działanie w przyszłości.

Dokonuje się to w różny sposób i pod różnym względem. Istnieją określone główne aspekty, które wciąż występują w odnośnych słowach o przyszłości, i to tak, „że te oczekiwania zbawcze można przeobrażać w najbardziej zewnętrznie zróżnicowane i zobiektywizowane formy" o odcieniu „polityczno-narodowym, naturalistycznym, kosmicznym i duchowym"[45]. Aspekty te omawia się przeważnie niezależnie, łącząc jeden z drugim, bądź nawet z wieloma. Chodzi bowiem o jednego i tego samego Boga, do którego kierują się oczekiwania i który daje obietnice na przyszłość. Poza tym złożona była sytuacja, w której „trzeba było uczyć się w najgłębszej niedoli trwania przy swej egzystencjalnej wierze w Boga jako jedynej mocnej podstawie życia"[46]. Miała ona różne aspekty, które jednak współgrały aktualnie i mogło tak być, że jakiś tekst chciał podjąć i omówić w zarysach w miarę możności wszystkie.

Takim tekstem jest Ez 37,21–28. Streszcza on to, co w Księdze Ezechiela i nie tylko tutaj występuje wcześniej jeśli chodzi o zapowiedzi zbawienia. Wobec takiego tekstu oraz innych, które podobnie umieszczają zapowiedzi zbawienia w tematycznym współdziałaniu i zostały ulokowane przez redakcję ksiąg prorockich w ważnych miejscach, tak że stanowią główny punkt kerygmatu, można[47] powiedzieć: postawienie obok siebie obrazów zbawienia starotestamentowych proroków byłoby mało pożyteczne. Chodziłoby bowiem tylko o niewiele mówiące odmiany tego samego tematu, a za pozyskanymi pojedynczymi obrazami historycznego procesu właściwy zamysł starotestamentowej teologii, pozyskanie całościowego obrazu zapowiedzi zbawienia starotestamentowego objawienia wypadłby nie najlepiej. Dlatego podajemy" przedstawienie według tematów ukierunkowanego na przyszłość orędzia o zbawieniu. Ez 37,21–28 wymienia następujące zakresy tematyczne: lud Pana, kraj, sługa Jahwe Dawid,

[44] W rzeczywistości „należy uważać wiarę w Boga za grunt, na którym wyrosło śmiałe oczekiwanie przyszłościowe Izraela"; W. Eichrodt, *Theologie* I, 341. „W wierze w Jahwe i jej specyfice, a to znaczy w centrum Starego Testamentu, przyszłościowe oczekiwanie Izraela ma swoje korzenie. Tak więc i dlatego jest ono istotne dla wiary w Jahwe, tzn. «od początku» założone", H.D. Preuß, *Jahweglaube und Zukunftserwartung*, 205 n.

[45] Th.C. Vriezen, *Theologie*, 306.

[46] Th.C. Vriezen, *Theologie*, 320.

[47] Za L. Köhler, *Theologie*, 225.

wieczne przymierze, powszechne uznanie Jahwe, na pewno z własnymi akcentami i we własnym rozwinięciu. Tematy te powinno się prześledzić dalej, mając do pomocy prorockie obietnice zbawienia[48].

3. PRZYSZŁOŚĆ DLA LUDU BOŻEGO

„Jahwe kształtuje swój lud na nowo". Tak można by[49] streścić to, co słowo prorockie miało do powiedzenia o przyszłości Izraela. Stosownie do tego podlega kontynuacji, urzeczywistnia się, osiąga wyższy stopień to, co Jahwe dotychczas uczynił i co On znaczy dla swojego ludu. W czynach i w istocie Pana leży przyszłość dla Izraela, narodów i każdej jednostki[50]. Po zdobyciu Judy i zburzeniu Jerozolimy zdawała się ona być przerwana. Uprowadzeni do Babilonii tak oceniają swoją sytuację: „Minęła już nadzieja nasza, już po nas" (Ez 37,11). Ale właśnie z nimi, nie z tymi, którzy mogli pozostać w kraju, i dla nich tylko przez zesłańców, będzie ciąg dalszy. Do Judejczyków i mieszkańców Jerozolimy na wygnaniu zwracało się słowo Jahwe, które obiecywało im przyszłość, przez obu proroków: Deuteroizajasza i Ezechiela.

Po tym wszystkim, co dotąd wydarzyło się w historii, a zatem według woli Jahwe, przyszłość była możliwa tylko w kraju, który dał On swojemu ludowi. Deuteroizajasz głosi, że Pan sprowadzi swój lud do domu[51]. Przesłanką jest to, że mu przebaczył[52] i wykupił go z niewoli[53]. Faktycznie nie zapomniał o nim (Iz 49,14), nie porzucił go (50,1 n.), wysłuchał go (41,17 n.), wciąż jest przy nim i mu pomaga (41,8–16).

[48] Por. też J. Schreiner, *Was verheißen Israels Propheten?*, w: tenże, *Segen für die Völker*, 279–294.

[49] Za St. Ohnesorge, *Jahwe gestaltet sein Volk neu. Zur Sicht der Zukunft Israels nach Ez 11,14–21; 20,1–44; 36,16–38; 37,1–14.15–28* (FzB 64), Würzburg 1991.

[50] „Imię Jahwe i Jego istota, Jego «gorliwość», objawienie i poznanie Jego imienia, Jego królewskie panowanie, walka o swój lud i jego wybranie, droga Izraela z Jahwe z błogosławieństwem i pod docelowym przewodem jego Boga w historii w ramach przymierza zawierają w sobie odniesienie do przyszłości i pragną dokonania oraz zakończenia"; H.D. Preuß, *Jahweglaube und Zukunftserwartung*, 206.

[51] Por. zwł. Iz 40,3 n. 9–11; 43,1–7; 48,20–22; 49,10–13.

[52] Iz 40,2–4; 44,21–23.

[53] Iz 43,1–7; 44,21–23; 48,20–22.

Pan pocieszył swój lud,
zlitował się nad jego biednymi (49,13),

przyjmując go ponownie. I obiecuje:

Miłość moja nie odstąpi od ciebie (54,10).

Temat powrotu nie został wyczerpany wraz z powrotem, który miał miejsce po 538 roku. Istniała bowiem i istnieje liczna diaspora, w której żyją Izraelici. Ją także Jahwe sprowadzi i przywiedzie do kraju. Ludzie ci jednak nie są jakąś zamkniętą grupą. Dlatego Pan musi ich zgromadzić i przyprowadzić z powrotem „ze wszystkich narodów i wszystkich krajów", które czasem się także wymienia. Zgromadzi ich mocną ręką i poprowadzi jak pasterz swoją trzodę (Iz 40,11), resztę Izraela (Jr 31,7) i rozproszonych z Judy (Iz 11,12), ze wschodu i zachodu (Iz 43,5), z krańców ziemi (40,11)[54]. Tak więc Jahwe odmienia ich los, zakładając, że pytają o Niego całym sercem (Jr 29,13 n.). Obiecuje:

Jeszcze mu innych zgromadzę, oprócz tych, którzy już zostali zgromadzeni (Iz 56,8)[55].

Dlatego jest nadzieja dla potomków tych, którzy muszą jeszcze mieszkać w obcym kraju (Jr 31,17); nie odrzuca On ich (w. 37).

Sprowadzenie Izraela do kraju według Ez 36,22 nn. nie dokonuje się jednak z powodu szczególnych zasług tego ludu, lecz ze względu na cześć Jego imienia. Kiedy rozproszył On go pośród narodów (w. 19), te mówiły:

To jest lud Pana, musieli się oni wyprowadzić ze swego kraju (w. 20).

Jakby Pan był zbyt słaby, by bronić ich i swojego kraju. Ze względu na swe święte imię, które w ten sposób znów uświęca, sprowadza ich i tak pokazuje, że ma władzę nad Izraelem i narodami.

Jednak tylko Resztę Jahwe ocala z karzącego sądu[56]. Ale doświadcza ona teraz zbawienia Boga. Jedność ludu Bożego zostanie ponownie przywrócona przez Pana[57]. Potomkowie Izraela będą po wszystkie czasy przed Jego oczami jednym ludem (Jr 31,36); za to ręczy On swoją stwórczą mocą. Lud Jahwe zostaje oczyszczony[58] z wszelkiej nieczystości, którą, jak to często podkreśla Ezechiel, ściągnął na siebie przez służenie bóstwom[59]. Teraz patrzą oni na Jahwe, już nie na bóstwa (Iz 17,7), i służą Mu (Jr 30,9.22). On natomiast pomnaża swój lud i czyni go licznym[60]. Zapewnia płodność, lituje się, uczy, wysłuchuje, leczy cierpienia swojego ludu (Iz 35,5–10), usuwa zło i zbawia (29,17–24), rozrywa ich więzy (Jr 30,8), kładzie kres uciemiężeniu (30,20), leczy również ich niewierność (Oz 14,5). Jahwe dogląda teraz swojej winnicy – Izraela (Iz 27,2–6), co oznacza oddalenie groźby z Iz 5,1–7. Bóg pośrodku Izraela jest przyszłym ocaleniem (So 3,17). Lud nie czyni już żadnego bezprawia i żyje w pokoju (w. 13). Pan zapewnia mu poważanie i sławę wśród wszystkich narodów ziemi (w. 20).

W szczególny sposób duch Boży (*ruʿh*) działa podczas restauracji ludu Bożego. Pan pozwala widzieć swemu prorokowi, jak duch wzbudza do życia martwego, zniszczonego Izraela, przypominającego wysuszone kości na polu walki (Ez 37,1–14)[61]. Swój lud, który wmawia sobie, że został odcięty od życia, Jahwe czyni zdolnym – ponownie i dalej – do życia, daje mu ducha życia. Daje mu możliwość i siłę do nowego życia.

Inaczej przyszłe działanie ducha Bożego w ludzie Pana widzi Joel. Duch Boży zostaje wylany na lud (3,1–3), tak że wszyscy „stają się prorokami". Jakkolwiek słabi z natury, zostają umocnieni przez ducha. Według tekstu dzieje się to dlatego, że głoszą słowa prorockie. Otrzymują oni objawienie Boże przez widzenia senne i wizje. Prorok Joel informując o tym jest „określony raczej przez ukanonizowaną w jego czasach Torę, w której sny i widzenia są prawomocnym środkiem objawienia (por. zwłaszcza Lb 12,6 – J). Tak więc to stosunek do Boga w nowym stworzeniu przez wylanie ducha uległ całkowitej zmianie"[62]. W obietnicy, którą głosi Joel, spełnia się życzenie Mojżesza (Lb 11,29):

---

[54] Por. Jr 23,3; 29,14; Ez 11,17; 20,41; 34,13; 36,24; 37,21; Mi 2,12; 4,6; So 3,19 n.; Za 10,8.10.

[55] Zob. też Iz 27,12 n.; Jr 3,14; 31,2.8–12.

[56] Iz 4,2–6; 11,11; Jr 31,7; Mi 5,6–8; So 3,13.

[57] Ez 37,15–20; por. Iz 11,12; Jr 3,18; Oz 2,2.

[58] Ez 36,25.29.33; 37,23; por. Iz 4,2–6.

[59] Ez 20,7.18.30.31.43; 23,7.13.20; 37,23.

[60] Iz 54,1–3; Jr 3,16; 31,27; Ez 36,26; Oz 2,1.

[61] Por. J. Schreiner, *Wirken des Gottesgeistes in alttestamentlicher Sicht*, w: tenże, *Leben nach der Weisung Gottes*, Würzburg 1992, 83–136, 83–98.

[62] H.W. Wolff, *Dodekapropheton 2. Joël und Amos* (BK.AT XIV/2), Neukirchen 1969, 79.

Oby tak cały lud Pana prorokował, oby mu dał Pan swego ducha!

Mojżeszowi nie o to chodzi, by mieć wokół siebie tłum ekstatyków. Można raczej go zrozumieć w następującym sensie: „Gdyby cały lud został doprowadzony przez ducha Boga do tego, że pełniłby wolę Bożą, nie szemrałby i nie buntował się przeciw Panu, lecz pozwoliłby się prowadzić za pomocą Jego przykazań; byłoby to prawdziwe prorockie istnienie w Duchu Świętym"[63]. Wtedy zwróci się do niego i Jahwe, który obiecuje:

I już nie będę na przyszłość ukrywał oblicza mojego przed nimi, kiedy Ducha mojego wyleję na Izraelitów (Ez 39,29).

Stosunek do Boga w owej przyszłości znów będzie prawidłowy. Kto przetrwał nawałnicę sądu, zostanie nazwany świętym, ponieważ Pan przez „Ducha oczyszczenia" usunął zbrodnię i zło, „ze środka Jerozolimy spłukał winę krwi" (Iz 4,2–6). Jest On zatem obecny w ludzie w swojej chwale, strzegąc go. Oznacza to dla ludu zbawienie w szerokim znaczeniu, ale dla Niego chlubę i cześć.

Jednak nie tylko lud Pana, ale także narody otrzymują i mają przyszłość dzięki Jahwe. Wszelako linia zbawczych obietnic wobec nich nie jest przerwana, a groźba przyszłego sądu, która całkiem nie omija również Izraela, nie jest w żadnym wypadku wykluczona[64]. Łączy się to zwłaszcza z wizją ataku narodów na Jerozolimę, którego oczekuje się[65] również (jeszcze) w przyszłości i który zostanie odparty przez Jahwe.

Oprócz tego ST zawiera mocne i w porównaniu z groźbą sądu silniejsze oczekiwanie zbawienia i zapowiedź zbawienia dla narodów i na ich korzyść. Fakt, że Izrael powstał z ludów Kanaanu pod określonym wpływem grupy Mojżesza oraz słowo o zbawieniu z Rdz 12,3[66] nie uległy zapomnieniu, jeśli chodzi o przyszłość. Jahwe panuje także nad narodami, a to znaczy również, że troszczy się o nie. Tak więc powołuje On Sługę Jahwe[67] także na „światłość dla narodów",

[63] J. Schreiner, *dz.cyt.*, 133.
[64] Por. zwł. Jl 4,1–21; Za 14; w wypowiedziach o przyszłości także Iz 19,16; 24,21; Jr 48,41; 49,26; 50,30; Ez 30,9; 39,11; Ab 8.
[65] Por. Ps 48; 76; Iz 14,24–27; 17,12–14; 29,5–8; Ez 38 n.; Jl 4; Za 14,12–16.
[66] Zob. w związku z tym J. Schreiner, *Segen für die Völker in der Verheißung an die Väter*, w: tenże, *Segen für die Völker*, 196–226.
[67] Iz 42,6; 49,6. Chodzi najpierw i konkretnie o Cyrusa; por. też Iz 54,4, gdzie Tora staje się światłością narodów.

aby im również przynieść wolność i oddać sprawiedliwość – zadanie, które wciąż wypełnia się i wciąż czeka na wypełnienie. Jahwe, jedyny „Bóg sprawiedliwy i zbawiający" (Iz 45,21 n.), chce także im zapewnić zbawienie w pełnym znaczeniu tego słowa. Także ich, a nie tylko Izraela, dotyczą słowa Pana:

Tak, przede Mną się zegnie wszelkie kolano,
wszelki język na Mnie przysięgać będzie (w. 23).

Narody wkraczają zatem w krąg czcicieli Jahwe i dlatego zostają zaliczone do tych, względem których Jahwe ma plany i inicjatywy zbawcze. Narody zwracają się do Niego[68], oddają Mu pokłon (So 2,11), szukają Go, aby udobruchać Jego gniew (Za 8,21 n.) oraz boją się Jego imienia i oddają mu cześć (Ml 1,14). Złożą Mu ofiary (Ml 1,11), będą świętować wspólnie w Jerozolimie Święto Namiotów i tam Go uwielbiać (Za 14,16). Ich uznanie Pana i okazanie Mu czci nie ma charakteru jedynie drugorzędnego – należą one rzeczywiście do Jego czcicieli. Na znak tego Pan wybierze nawet spośród nich kapłanów i lewitów (Iz 66,21). Utworzy im „czyste wargi",

aby wszyscy wzywali imienia Pana
i służyli Mu jednomyślnie (So 3,9).

Wiele narodów przyłączy się do Pana (Za 2,15). Zgromadzą się one

w imię Pana i nie będą już postępowały według zatwardziałości swych przewrotnych serc (Jr 3,17).

Że stanie się to „na końcu dni", a więc w odległej przyszłości, widzi prorok w Iz 2,2–5[69]. Narody szukają tam, na Syjonie, wskazówki na życie, która zawarta jest w Torze i jej wykładni w prorockim słowie Bożym[70]. „Tak jak niegdyś Izrael na pustyni szedł do góry Bożej, aby tam otrzymać Prawo (por. Wj 19 nn.), pielgrzymują teraz narody" na

[68] Ps 22,28; Tb 14,6; także Iz 45,14.
[69] Tekst ze znamiennymi różnicami znajduje się także w Mi 4,1–4.
[70] Według wszelkiego prawdopodobieństwa za w. 3 kryje się już ujęcie, które występuje w umieszczeniu ksiąg prorockich po Pięcioksięgu jako proroków wcześniejszych i późniejszych; por. J. Schreiner, *Gottes Forderung zum Heil der Menschen*, w: tenże, *Leben nach der Weisung Gottes*, 11–25, 11; i „wiersze ramowe" Joz 1,7 i Ml 3,22 do ksiąg prorockich.

Syjon, „do domu Boga Jakuba. Wiedzą bowiem, że tylko tam mogą znaleźć wskazówkę na życie, dzięki której ostoją się przed sądem Bożym"[71]. Jahwe załagodzi ich spór prawny i doprowadzi ich do pokoju, tak że zamienią swą broń na pokojowe narzędzia i nie będą więcej ciągnąć na wojnę. Mi 4,5 wie jednak zapewne, że daleka jest jeszcze do tego droga. Lud Boży nie powinien przeto czekać, aż obietnica stanie się prawdą, aby uzależnić od tego swoją decyzję służenia Jahwe całkowicie i niepodzielnie. Tu i teraz powinien kroczyć swoją drogą w imię Jahwe – swego Boga. W ten sposób wnosi wkład w zbawczą przyszłość narodów. Widzą one, jeśli lud Boży żyje tak, że Pan może mu okazać wszechwładnie dobro, co to znaczy zwrócić się całkowicie do tego Boga. Jaśnieje On jak światłość, jak zbawienie w Jerozolimie (Iz 60,2), tak że

pójdą narody do twojego światła,
królowe do blasku twojego wschodu (w. 3).

W tekście tym (w. 4–16) na pierwszy plan wysuwa się naturalnie służebna funkcja pielgrzymki narodów, jaką pełni ona wobec powrotu ludu Jahwe, oraz wzbogacenia Jerozolimy i jej sanktuarium skarbami. Jest to służba dla Jahwe, wykonywana dobrowolnie – wyraz uznania i czci. Jednak towarzyszy jej zwrócenie się Pana do narodów, które przynosi im zbawienie. Woła On do nich:

Bo ode Mnie wyjdzie pouczenie
i Prawo moje wydam jako światłość dla ludów (Iz 51,4).

Zbawienie Boże i jego dary na sposób apokaliptyczny, w jaskrawych barwach, przedstawia Iz 25,6–8. Jahwe na Syjonie wydaje dla wszystkich narodów wielką ucztę – która zapewne przypomina ucztę koronacyjną[72] – gdyż objął królowanie (24,23). Wystawna, niezwykła uczta oznacza wielką ofertę Bożej życzliwości i łaskawości w czynach, które umożliwiają życie w pełni, sprawiają je i wspierają. Smutek, który z powodu doświadczonego nieszczęścia okrywa i osłania narody, zostanie odjęty. Śmierć, która pożera ludzi, zniknie, ustąpi. „«Śmierć» to wszystko to, co podkopuje życie, ogranicza zakres życia człowieka, zmniejsza jego pomyślność, i to, co hamuje wspólnotę

[71] O. Kaiser, *Der Prophet Jesaja. Kapitel 1–12* (ATD 17), Göttingen 1960, 19.
[72] H. Wildberger, *Jesaja. 2. Teilband 13–21* (BK.AT X/2), Neukirchen 1978, 960 nn.

z ludźmi bądź z Bogiem". Jeśli zatem „Jahwe w czasach ostatecznych jest królem na Bożej górze, to Jego zakres władzy nie zna już żadnego ograniczenia. Śmierć jako moc zagrażająca życiu i kwestionująca życie przestała królować. Narodów zatem, które podlegają teraz władzy Jahwe, ale także Jego pieczy, nie może dotknąć żadne nieszczęście. Smutek został pochłonięty tak samo, jak sama śmierć"[73].

„Jeśli narody przystają na to, by służyć Jahwe, i jeśli doświadczają Jego zbawienia, to są w rzeczywistości równe Izraelowi. Czy należą one również do ludu Jahwe? ST nie wykręca się od odpowiedzi"[74]. W Księdze Izajasza znajduje się tekst (19,18–24), który za pomocą wyrażenia „w owym dniu" zajmuje stanowisko w kwestii sprowadzonej przez Pana przyszłości i daje pozytywną odpowiedź[75]. Jahwe wypowie wtedy swe błogosławieństwo:

Błogosławiony niech będzie Egipt, mój lud, i Asyria, dzieło moich rąk,
i Izrael, moje dziedzictwo (w. 25).

Dwa narody, zjednoczone z Izraelem w oddawaniu czci Jahwe (w. 21 nn.), określa się tytułami, które kiedy indziej przysługują tylko Izraelowi. Przez oddawanie czci temu samemu Bogu są one także złączone z nim. „Wiedzę o panowaniu Jahwe nad narodami potraktowano tu poważnie – i to nie tylko o tyle, że jako Pan nad narodami jest On ich sędzią, lecz że uważa je za swoją własność i włącza w nurt błogosławieństwa, które objawiło się najpierw w Izraelu, ale teraz ma objąć również «pogan»"[76]. W błogosławieństwie Boga mają one przyszłość – w czasie, kiedy Pan zaprowadzi swój dzień zbawienia.

Jeszcze dalej[77] idzie Za 2,15:

Wówczas liczne narody przyznają się do Pana i będą ludem Jego, i zamieszkają pośród ciebie.

[73] H. Wildberger, *tamże*, 967.
[74] J. Schreiner, *Der eine Gott Israels – das Heil aller?*, w: FS Philipp Kaiser, Würzburg 1994, 126–144, 141. Zob. tam również krótko na temat Ps 47,10 i Pwt 23,2–9 w tym kontekście.
[75] J. Schreiner, *tamże*.
[76] H. Wildberger, *Jesaja*, 746.
[77] Nawet jeśli w. 16 podkreśla: „Nie podważa się przez to pierwszeństwa Judy i Jerozolimy; Juda jest i pozostanie (por. w. 12b) dziedzictwem Jahwe"; W. Rudolph, *Haggai – Sacharja – Maleachi* (KAT XIII/4), Gütersloh 1976, 91.

Nie tylko wymienione są tutaj dwa określone narody, lecz nie zaznacza się nawet różnicy względem Izraela, na przykład za pomocą różnych określeń. Aby pisać relację wielu narodów do Jahwe, cytuje się z formuły przymierza: „I będą moim ludem". I przytacza się[78] jeśli chodzi o ich relację do Boga główną wypowiedź P na temat stosunku Izraela do Boga o mieszkaniu Jahwe „pośród swego ludu"[79]. Jeżeli Pan jest pośród nich, to daje również swoje zbawcze dary, związane z Jego obecnością.

W przyszłość ludu Bożego włączone jest także najpierw jeszcze nieśmiałe oczekiwanie i bardziej sugerująca aniżeli jasna obietnica zmartwychwstania. Na pewno już przed czasami Machabeuszy przypisywano Jahwe władzę nad śmiercią i królestwem zmarłych[80]. Ale zmarli, nie wykluczając być może także wyjątków[81], pozostawali w świecie podziemnym. Gdy jednak nastało prześladowanie religijne za syryjskiego króla Antiocha IV Epifanesa i pociągnęło za sobą ofiary, pobożny musiał pytać: czy Jahwe może swoich wiernych, którzy poświęcili dla Niego wszystko, nawet życie, i zostali zabici, ponieważ niezłomnie Mu służyli, pozostawić w Szeolu, gdzie „wypadli z Twojej ręki" i „o których już nie pamiętasz" (Ps 88,6)? Odpowiedź daje pieśń prorocka o sprawiedliwości Boga, która znajduje się w tak zwanej Apokalipsie Izajasza:

Ożyją Twoi umarli, zmartwychwstaną ich trupy,
obudzą się i krzykną z radości
spoczywający w prochu (Iz 26,19).

Być może także wizja Ezechiela traktująca o ponownym ożywieniu Izraela (Ez 37,1–14) przyczyniła się do głoszenia nadziei na zmartwychwstanie[82]. Wpływów spoza Izraela, poddanych modyfikacji zgodnie z wiarą w Jahwe, nie można wykluczyć[83]. Ale Izrael „złączył tę

[78] Jeśli wypowiedź ta wraz z resztą wiersza jest glosą (tak m.in. W. Rudolph, *dz.cyt.*, 88), to przecież do przedłożonego tekstu.
[79] Wj 25,8; 29,45 n.; Lb 5,3; 35,34.
[80] Am 9,2; Hi 26,6; Ps 139,8; 1 Sm 2,6.
[81] Jak Henoch i Eliasz. Por. też Ps 49; 73.
[82] Por. J. Schreiner, *Eschatologie im Alten Testament*, 27–31; H.D. Preuß, *Theologie* II, 160–163 (lit).
[83] Zob. dyskusję w F. Nötscher, *Altorientalischer und alttestamentlicher Auferstehungsglauben*, 1926, [2]1970 z dodatkiem J. Scharberta.

wypowiedź wiary ściśle i wyłącznie z Jahwe"[84]. Bez Niego nie ma życia, także życia po śmierci.

Z powstaniem nadziei na zmartwychwstanie i sytuacją, w której stała się ona żywa, łączy się to, że odnoszono ją najpierw do jednostki, właśnie do owego człowieka, który był Jahwe wierny całkowicie i do końca. Tak więc Daniel otrzymuje objawienie z nieba, że ma „iść do końca", odpocząć i na „końcu dni" zmartwychwstanie (Dn 12,13). Nadzieja jednostki na ostateczne, nie zagrożone już nigdy przez śmierć i moce śmierci życie i zbawienie, łączy się z przyszłym zmartwychwstaniem ludu Bożego. Również wtedy – i właśnie wtedy znajduje wyraz – kiedy Dn 12,2 prowadzi w kierunku jakiegoś ogólnego zmartwychwstania, podczas którego wielu powstanie do życia wiecznego, inni na wieczną odrazę.

W przekonaniu, że istnieje zmartwychwstanie, argumentuje 2 Mch[85]. W mowach uwzględnionych w relacji o męczeństwie siedmiu braci i ich matki „oczekuje się na pewno zmartwychwstania do życia, i ze względu na sprawiedliwą odpłatę (7,9.14.36), jak i w aspekcie teologii stworzenia (7,23.28 n.), w kilku istotnych rysach bliżej się je wyjaśnia: Bóg daje zmartwychwstanie tym, którzy umarli za Jego prawa (w. 9.11). Zmartwychwstanie oznacza tu przywrócenie ciała (w. 11.23; por. też 14.36). Dla bezbożnego prześladowcy nie będzie zmartwychwstania do życia (w. 14), lecz tylko sąd (w. 36). Przy zmartwychwstaniu pobożni łączą się ponownie (w. 29). Mają w nim udział także ci, którzy wprawdzie zgrzeszyli w życiu, ale bronili sprawy Bożej (12,43 n.)"[86].

O charakterze i sposobie wskrzeszenia oraz o nowym życiu zmartwychwstałych ST nie mówi nic. Tylko Dn 12,3 napomyka o jakimś uwielbieniu. Zmartwychwstali wkraczają w swym pełnym człowieczeństwie w wieczną wspólnotę z Bogiem, która jednak dana jest tylko pobożnym. „Jeżeli dotyczy to każdorazowo także jednostki, to przecież nie można przeoczyć, że intencją autorów starotestamentowych jest pozyskanie całego ludu Bożego dla zmartwychwstania przez życie według prawa Bożego. Zmartwychwstanie nie jest sprawą prywatną; zmierza ono ku wiecznej, doskonałej wspólnocie ludu z jego Bogiem"[87].

[84] H.D. Preuß, *Theologie* II, 161.
[85] Zob. 2 Mch 7; por. 12,43 n. Por. F. Nötscher, *dz.cyt.*, 167–171.
[86] J. Schreiner, *Eschatologie im Alten Testament*, 31.
[87] J. Schreiner, *tamże*, 37.

Również kraj, który Izrael otrzymał od Jahwe, pozostaje na początku jego historii jeszcze w obietnicy przyszłego posiadania (Wj 3,8), która wypełnia się dopiero po wyprowadzeniu z Egiptu i wędrówce po pustyni przez nadanie ziemi za Jozuego. Opowiadania o patriarchach przenoszą tę sytuację dopiero przyszłego posiadania w czasy ojców, w znaczeniu obietnicy danej patriarchom przez Jahwe[88]. Teologia deuteronomiczna przejmuje to ujęcie obietnicy ziemi i mówi o przysiędze Jahwe danej ojcom, że da im lub ich potomstwu kraj[89], kiedy groziła bądź już zaistniała jego utrata.

Zwłaszcza w deuteronomicznej obietnicy ziemi danej ojcom wysławiano kraj ze względu na jego piękno i żyzność[90]. Wygnaniowo-powygnaniowa nadzieja prorocka obiecuje powrót oraz w przyszłości piękno i wspaniałość ziemi. Jahwe ukształtuje ją tak dobrze i okazale. Ta zapowiedź przyszłości mogła powołać się na orędzie Deuteroizajasza, że Pan z okazji sprowadzenia do ojczyzny swego ludu przekształci nawet pustynię w żyzny i obfity w wodę kraj[91]. Dlaczego nie miałby On swego własnego kraju ukształtować tak samo wspaniale? Iz 35 zdaje się podejmować tę myśl i (w. 2) przenosi na kraj, w którym mieszka lud. Przekształcenia ziemi przez Boga Izraela oczekuje wizja prorocka: w odniesieniu do góry Pana, choć niewątpliwie tylko w symbolicznym znaczeniu świeckim, tak że staje się ona najwyższą z gór (Iz 2,2); w odniesieniu do całego kraju na południe od Jerozolimy, tak że stanie się równiną (Za 14,10).

Ważniejsza jest jednak przyszła żyzność kraju, którą często się obiecuje[92]. Liban zamienia się w ogród, a ogród – w las (Iz 29,17). Jahwe rozkazuje zbożu i sprawia jego wzrost (Ez 36,29), tak że nie ma już więcej głodu. Góry stają się zielone i wydają owoce (Ez 36,8). Klepiska są pełne zboża, a tłocznie opływają winem i oliwą (Jl 2,24). Kraj staje się jak ogród Eden (Ez 36,35). Ludzie będą tam mieszkać bezpiecznie; nie muszą już obawiać się żadnego nieprzyjacielskiego zagrożenia[93]. A jeśli nie czyni się więcej zła i kraj jest pełen poznania

[88] Obietnica ziemi w Rdz 12,7; 13,15; 15,7.18; 17,8; 24,7; 35,12; por. 26,3 n.
[89] Pwt 1,8.35; 6,10.18.23; 7,13; 10,11; 11,9.21; 26,3; 28,11; 31,7.20; 34,4.
[90] Zob. Pwt 8 i deuteronomiczną formułę „ziemia, która opływa w mleko i miód": Wj 3,8.17; 13,5; 33,3; Lb 14,8; 16,13 n.; siedem razy w Pwt.
[91] Iz 41,17–20; 43,14–20; 48,20–22; 49,9–13.
[92] Iz 4,2; 33,12; Ez 34,26.29; 36,8.30; Jl 2,21; 4,18; Am 9,13–15; Oz 2,17; Jr 31,5 n.8.
[93] Jr 23,6; 33,16; Ez 34,25.28; 39,26; Za 14,11.

Pana, to staje się rajem (Iz 11,6–9). Staje się ostoją sprawiedliwości (Jr 31,23). Jahwe swemu ludowi i krajowi będzie świadczył dobro (Jr 33,9). Jeśli można śpiewać:

> Wychwalajmy Pana Zastępów, bo dobry jest Pan, bo na wieki Jego łaskawość,

to odmienił On los kraju (w. 11).

W tej odmianie losu powinien on stać się taki jak dawniej (w. 11), a przecież inny. Jr 32,43 n. oczekuje, że będzie się znowu kupować pola po spustoszeniu i w ten sposób wznowione zostanie normalne życie gospodarcze. Ezechiel jednak widzi w wielce wymownej, wspaniałej wizji (Ez 47,13–48,29), której nie można mierzyć istniejącymi realiami, a więc wizji będącej eschatologiczną utopią, nowy podział kraju. Być może podział kraju za Jozuego (Joz 13,1–22,34) skłonił go do tego – jak o tym mówi również apokaliptyczny poeta Iz 26,7–19; zapewne wspominając państwo Dawida – że Pan rozszerza we wszystkie strony granice kraju (w. 15). Ale „prorokom powygnaniowym nie chodzi o sprawę politycznego zasięgu i wydzielenia kraju Izrael względem pozaizraelskiego obszaru krajów okolicznych"[94]. W ich wizji przyszłości można zauważyć idealną geografię, która uważa kraj za najlepiej przygotowany dar zbawczy dla ludu Jahwe. Ma on jako w szczególny sposób ukształtowana część ziemi światowe znaczenie, ponieważ nie tylko Izraelici wracają do tego kraju z krajów, do których zostali rozproszeni, ale także narody udają się tam, aby przyłączyć się do Jahwe i Mu służyć. Udręki czasów hellenistycznych, za Ptolemeuszy i Seleucydów, „jawią się w świadectwie Izraela przyćmione przez nadzieję ostateczną, według której udręczony w ten sposób kraj jest otwarty ku ziemi: całemu stworzeniu" i ku narodom[95]. Z drugiej strony obietnica zbawienia dla kraju koncentruje się na jego politycznym, duchowym i teologicznym centrum – na Jerozolimie, na Syjonie. Po wygnaniu babilońskim Jahwe ponownie obejmie w posiadanie kraj; staje się on ziemią świętą (Za 2,16), a Jerozolima staje się miastem świętym[96], Syjon – świętą górą[97]. Najpierw chodziło jednak,

[94] R. Hanhart, *Das Land in der spätnachexilischen Prophetie*, w: G. Strecker (wyd.), *Das Land Israel in biblischer Zeit*, Göttingen 1983, 126–140, 127.
[95] R. Hanhart, *tamże*, 126.
[96] Iz 52,1; Dn 9,24; Ne 11,1.18.
[97] Iz 56,7; 57,13; 65,11; 66,20; Jr 31,23; Za 8,3; Dn 9,16.20; Ps 2,6; 3,5; 15,1; 48,3; 87,2.

już w możliwym dla wygnańców i przez proroka wygnaniowego przybliżonym obrazie przyszłości, o odbudowę Jerozolimy i miast Judy. Deuteroizajasz oczekuje i głosi w słowie Jahwe, że Cyrus zbuduje je na nowo[98]. Restauracja miasta jest dla Jahwe tak wielką sprawą, że plan miasta, mury wrysował w swoje dłonie, w ten sposób ma je stale przed oczami (Iz 49,16 n.).

Miasto zostanie wzniesione na swych ruinach,
a pałace staną na swoim miejscu (Jr 30,18).

Zarządzenia dotyczące budowy są opisane w Jr 31,38 nn. i dodane jest rozporządzenie:

Nie zostaną już więcej zburzone ani zniszczone na wieki (w. 40).

Pan bowiem ma litość nad Syjonem, jego pustynię czyni niczym Eden, a jego pustkowie niczym ogród Pana (Iz 51,3). Żałobnikom syjońskim przez słowo swego proroka niesie radość; odbudowują oni ponownie prastare ruiny (Iz 61,3 n.). Jerozolima staje się znów miastem uroczystych świąt, w czasie których panują radość i wesele[99], miastem pokoju i spokoju. W końcu obietnica odbudowy zostaje przekroczona eschatologicznie, kiedy sam Jahwe buduje Jeruzalem z drogocennych materiałów (Iz 54,11 n.).

Ale to znaczy, że Jerozolima eschatologiczna jest oparta i zbudowana całkowicie na zbawieniu, które daje Bóg dla ochrony i obrony przed wszelkim uciskiem ze strony nieprzyjaciół (w. 14 n.). W tym miejscu jest ocalenie dla ludu Pana (Ab 17). W razie bowiem nieprzyjacielskiego zagrożenia Pan zstępuje na Syjon – obroni, osłoni, uwolni, oszczędzi i ocali (Iz 31,4–9). Narodom, które oblegają i szturmują Ariela – tzn. Jerozolimę – przygotuje Pan rychły koniec; zostaną rozwiane jak proch i plewy (29,1–8). Pokładając ufność w pieczy Boga apokaliptyk może śpiewać:

Miasto mamy potężne;
On jako środek ocalenia
sprawił mury i przedmurze (Iz 26,1).

I jeśli w przyszłości Jerozolima musi być otwartym miastem z powodu wielu ludzi i zwierząt, to Pan będzie go chronił:

[98] Iz 44,26-28; 45,13; 46,13; por. 49,17, gdzie mówi się o budowniczych Syjonu.
[99] Iz 33,20 n.; 65,18; 66,10; Jr 33,9.11.

Ja będę dokoła niej murem ognistym – wyrocznia Pana – a chwała moja zamieszka pośród niej (Za 2,9).

Pan bowiem wraca na Syjon i znów zamieszka w Jerozolimie (Za 8,3), i wstawia się żarliwie za miastem. Wybierze znów Jerozolimę (2,16). Nazywać ją będą „Miastem Wiernym" (Za 8,3) i „Tronem Pana" (Jr 3,17). Tam i stamtąd popłynie błogosławieństwo Pana. Znakiem tego jest źródło świątynne powiększone do eschatologicznej pełni. Według Ez 47,1–22 staje się ono potężną rzeką – „dokądkolwiek potok wpłynie, pozostają przy życiu" (w. 9) – a nawet wskrzesza do życia. Za 14,8 podejmuje Ezechielowy obraz i poszerza go. Żywa woda, która płynie z Jerozolimy, płynie nie tylko na wschód, ale także na zachód, i nie tylko przez jakiś czas, lecz latem i zimą. Wypływające z Syjonu błogosławieństwo pobiegnie daleko w świat. „A Pan będzie królem nad całą ziemią" (w. 9).

Zarazem jednak w wizji przyszłości widać zwrócenie się do samego Syjonu i jego przyszłej, zbawczej pomyślności. Wraz z powrotem z wygnania świątynia, w której Jahwe pozwala doświadczać swojej bliskości, staje się być może jeszcze ważniejsza, niż była przedtem. Jest ona centrum świętego miasta w ziemi świętej. Już sam Ezechiel (Ez 40–44*) w jednej ze swych wizji, którą później szeroko rozwinięto[100], zajmował się nową świątynią. Jej odbudowę popierali prorocy Aggeusz i Zachariasz. Jej skromny w rzeczywistości kształt i wyposażenie będą w przyszłości wspaniałe ponad miarę.

Poruszę wszystkie narody, tak że napłyną kosztowności wszystkich narodów, i napełnię chwałą ten dom, mówi Pan Zastępów (Ag 2,7).

Również skarby, które przynoszą (według Iz 60) narody, służą nie tylko do tego, by Jerozolima mogła rozbłysnąć wspaniałością, lecz na pewno nie mniej do tego, „aby upiększyć moje miejsce święte" (w. 13), jak mówi Jahwe. On jest promieniejącym blaskiem i chwałą swego miasta (w. 1 n.). Uświetnia On przez niezliczone ofiary swój wspaniały dom (w. 7). Nawet przyprowadzeni spośród narodów Izraelici (66,20) mogą być nazwani darem ofiarnym dla Pana.

To skupienie się na Syjonie w prorockiej wizji przyszłości, w której nie zapomina się rysu uniwersalistycznego, przybliża jeszcze bardziej

[100] Zob. na temat tekstu podstawowego H.F. Fuhs, *Ezechiel* II, 25–48 (NEB), Würzburg 1988, 224 n.; tam również na temat szczegółów tej wizji o nowej świątyni.

do Jahwe – Boga Izraela, do centrum Jego planu zbawczego i Jego realizacji zbawienia. Chodzi wciąż o Jego lud Izrael. Jego najpierw i przede wszystkim, a przezeń wszystkiego innego dotyczy to, co podejmie On w przyszłości. Czyny dla swej ziemi i dla Jerozolimy, dokonane w przyszłości, podejmuje On dla swego ludu. Tak więc mowy o Syjonie przechodzą w takie właśnie wypowiedzi i biegną dalej do ludu. Syjon utożsamia się z ludem Pana. Będzie to miało swoją zewnętrzną podstawę w tym, że w czasach powygnaniowych, zanim Machabeusze sięgnęli dalej, Izrael był tożsamy z mieszkającą w Jerozolimie i okolicy gminą – przynajmniej w mniemaniu panującej obcej władzy. P, jak się zdaje, przenosi ten stan za pomocą określenia „gmina Jahwe" na czas pustyni. Prorockie pieśni o Syjonie[101] przenoszą go w czasy przyszłe i zwracają się do ludu Pana przez „Syjon"[102]. Syjon (Iz 52,1), lud w niewoli (w. 2), zostaje wezwany, by przebudził się, by powstał, by rozwiązał więzy (w. 2) i by wyszedł z Babilonii pod wodzą Pana (w. 11 n.)[103].

Również nazwy, jakie otrzymuje chwalebne miasto Boże, wskazują na to, że chodzi o lud czasu zbawienia. Syjon, wspaniała korona w dłoni Pana, nie nazywa się już „Porzucona", a Jego kraj „Spustoszony", lecz nazywa się „Moja Rozkosz", a kraj – „Zaślubiony" (Iz 62,3 n.). Ta ostatnia nazwa wskazuje na odnowiony ścisły związek z Bogiem. Syjon jest związany z Jahwe jak kobieta ze swym mężem; jest wiernym miastem (Za 8,3). Więź ta zostaje ustanowiona przez Pana, kiedy

> w owym dniu wytryśnie źródło, dostępne dla domu Dawida i dla mieszkańców Jeruzalem, na obmycie grzechu i zmazy (Za 13,1).

Tym samym źródło świątyni[104] byłoby w swej funkcji dawcy zbawienia tylko dla Syjonu i jego ludu.

W końcu wszelkie zbawienie dla wszystkich narodów i całej ziemi skupia się tylko na Syjonie. W czasie niedoli mówi on pełen ufności:

[101] Iz 52,1–12; 54,11–17; 60,62; 66,8; por. też 40,9; 41,27; 49,14–50,3; So 3,16; Za 2,11.
[102] Jeśli chodzi o całą szeroką tematykę związaną z pojęciem Syjonu w ST, zob. E. Otto, art. *ṣiyōn*, w: ThWAT VI, 994–1028 (lit. 994–1005); por. tam na temat powygnaniowej teologii Syjonu 1021–1024; F. Stolz, art. *ṣiyōn Zion*, w: THAT II, 543–551.
[103] Personifikowany jest Syjon/Jerozolima także w Iz 51,17–23; 54,11 w kontekście deuteroizajaszowej obietnicy zbawienia.
[104] Por. 14,8; Ez 47,1; Jl 4,18.

> Wywiedzie mnie na światło,
> będę oglądał zbawcze Jego dzieła (Mi 7,9).

Ale w dniu, w którym Syjon zostanie odbudowany, przyjdą narody świata do niego, a cała ziemia stanie się pustynią (w. 11–13) – oczekiwanie, które być może odbiega najdalej od możliwości rzeczywistych wyobrażeń. Wyczuwa się tu to, co w znacznej mierze ma również miejsce przy innych tematach prorockich wypowiedzi o przyszłości, jednak szczególnie rzuca się w oczy przy zapowiedzi zbawienia dla kraju i dla Jerozolimy ze względu na mimowolnie nasuwające się porównanie z uwarunkowaniami naturalnymi: wizjonerskie obrazy i słowa zostają osadzone w czasie ostatecznym, po dokonaniu się tego świata, i okazują się możliwe tylko dlatego, że działa Jahwe, dla którego nic nie było zbyt cudowne i nie będzie.

> Jeżeli uchodzić to będzie za coś niezwykłego
> w oczach Reszty tego ludu
> w owych dniach,
> czy Ja również mam to uważać za coś niezwykłego? –
> wyrocznia Pana Zastępów (Za 8,6).

Za pomocą słowa-klucza „cud" wskazuje się na wcześniejsze czyny zbawcze Jahwe, których doznał Izrael[105]. „Ale spojrzenie, kiedy padają tego rodzaju wypowiedzi, nie wraca do jakiejś dawnej, utraconej przeszłości, do wieku złotego, który znikł, lecz wybiega w przód. Przyszłe zbawienie, ponieważ można je umieścić tylko w sferze Bożych możliwości i tylko od Boga Izraela i Jego postanowień zbawczych może uzyskać pełnię i kształt, jest wyrażalne jedynie w przekraczających motywach analogii, a zatem przez *via eminentiae* – zakładającej przewyższenie, albo *via negationis* – z wykluczaniem dotychczas doświadczonych negatywów"[106].

5. PRZYSZŁY MESJASZ

Na pewno wyrocznia Natana jest „równie prostym, jak i inspirującym historycznym rdzeniem oczekiwania mesjańskiego"[107]. Dotyczy to

[105] Por. Wj 3,20; 34,10; Sdz 6,13; Joz 3,5; Jr 21,2 i in.
[106] H.D. Preuß, *Theologie* II, 298.
[107] A. Alt, *Die Staatenbildung der Israeliten in Palästina*, w: tenże, *Kleine Schriften* II, München 1959, 1–65; M. Noth, *Gott, König, Volk im Alten Testament*, w: tenże,

niewątpliwie już najstarszej przypuszczalnie formy wyroczni: „Jahwe zbuduje ci dom; utwierdzę tron twój" oraz: „Wzbudzę po tobie potomka twojego i utwierdzę jego królestwo"[108]. Bez wątpienia jednak odnosi się to do przekazanego deuteronomistycznego ujęcia przepowiedni Natana (2 Sm 7,11–15). Była ona punktem wyjścia powygnaniowego oczekiwania mesjańskiego, które pojawia się już, choć nieśmiało, na końcu Deuteronomistycznego Dzieła Historycznego (2 Krl 25,27–30). Zdarzenie politycznie pozbawione znaczenia i do dalszego przebiegu historii nic nie wnoszące – ułaskawienie Jojakina – w świetle 2 Sm 7 staje się znakiem przyszłych możliwości, zakładając jednak, że planowanie Jahwe tak tego chce. Obietnica Natana jest wciąż jeszcze słowem na przyszłość, punktem wyjścia dla mesjańskiego oczekiwania.

Jednak przyszłego czasu zbawienia, o ile zapowiada się go w ST i dla jego obszaru, nie powinno się nazywać mesjańskim. Mesjasz nie zajmuje w nim takiego miejsca, by to było uzasadnione. Pojęcie *maši^ah* „namaszczony", w odniesieniu do króla, występuje w pismach prorockich tylko raz (Iz 45,1), gdzie nadto chodzi nie o dynastię Dawida, lecz o Cyrusa. Występuje ono częściej w Psalmach[109], przy czy nasuwa się pytanie, czy można odnieść je tam do przyszłego Mesjasza pierwotnie, czy dopiero w „eschatologicznej" interpretacji i sposobie czytania[110]. Roztaczając wizję przyszłości, prorocy posługują się innymi terminami, aby wskazać na mesjański kształt przyszłych czasów.

Ważne miejsce w mesjańskim oczekiwaniu ST zajmuje Iz 7. Po tym jak Izajasz, skonfrontowany z ukazaniem się prawdziwego króla Jerozolimy, Jahwe Zastępów, oznajmił, że jest gotów wziąć na siebie zadanie posłannicze (6,1–8)[111], zostaje on posłany do Achaza z rozkazem: „Wyjdźże naprzeciw Achaza i powiesz do niego" (7,3.4*); ma on dodać otuchy królowi zagrożonemu przez Aram i Izraela (w. 4*.5*.6.7) i zaproponować znak od Pana (w. 11). Gdy Achaz odmawia (w. 12), najwyraźniej aby się nie wiązać (w. 13), prorok zapowiada, że Jahwe sam da znak (w. 13.14) o treści następującej:

Gesammelte Studien zum Alten Testament (ThB 6), München 1960, 188–229, 224: „Jak wiadomo, treść przepowiedni Natana wywarła duży wpływ. Mesjańskie oczekiwanie nawiązuje do niej".

[108] Zob. J. Schreiner, *Unter Gottes Treue*, w: tenże, *Leben nach der Weisung Gottes*, 26–44, 31 n.

[109] Ps 2,2; 18,51; 28,8; 84,10; 89,39.52; 132,10.17.

[110] Por. Seybold, art. *mašah*, w: ThWAT V, 46–59, 55 n.

[111] Iz 6 i 7 zostały mocno przepracowane i dodatkowo rozszerzone.

Oto Panna pocznie i porodzi Syna,
i nazwie Go imieniem Emmanuel.
Bo zanim Chłopiec będzie umiał odrzucać zło,
a wybierać dobro,
zostanie opuszczona kraina.
Pan sprowadzi na ciebie i na twój lud,
i na dom twego ojca czasy,
jakich nie było od chwili odpadnięcia Efraima od Judy
(w. 14.16*.17*).

Groźba ta zapowiada Achazowi, że po krótkim czasie jego kraj zostanie spustoszony i że Jahwe nie musi trzymać się dynastii Dawida. Może On także przez kogo innego – jak to wyraża imię dziecka, które w sytuacji wojny syro-efraimskiej należy rozumieć jako wołanie o pomoc – wspierać swój lud i nieść mu pomoc.

W rzeczywistości przyszły, przez Jahwe uprawomocniony król, od którego oczekuje się błogosławieństwa i zbawienia[112], nie musi pochodzić z nie przerwanego ciągu pokoleń domu Dawida. Jahwe może też np. – kiedy zostało ścięte drzewo genealogiczne dynastii Dawida (por. Iz 10,33), jak to się stało w 587 roku przed Chr. – sięgnąć dalej, do korzenia Jessego (Iz 11,1), niezależnie od tego, o co konkretnie może tu chodzić. Być może chodzi jedynie o miejscowość Betlejem (Mi 5,1) i o judejskie pochodzenie przyszłego króla zbawcy. Także w Iz 9,5 n. nie mówi się, że przyszły władca, którego narodzenie jest zapowiadane, pochodzi z rodu Dawida, co można uważać za prawdopodobne, lecz tylko dlatego, że będzie panował nad swoim państwem na tronie Dawida. Nie można przeoczyć zastrzeżeń do bezpośredniej kontynuacji linii Dawida.

Można je znaleźć także w Jr 23,5 n., również późnym słowie o zbawieniu, za którym kryje się zapewne (por. Iz 11,1) obraz ściętego pnia drzewa: w przyszłych dniach Jahwe sprawi, że powstanie sprawiedliwa, tzn. prawowita odrośl (*semah*)[113]. Zostaje ona jednak wzbudzona „dla Dawida", jest odniesiona do niego i z nim porównywana. Będzie to król, którego należy uważać za prawdziwą odrośl Dawida, przynoszącą zaszczyt swojemu praojcu. Wypowiedź zostaje podjęta ponownie w 33,15. To mądry król, który umie rządzić sprawiedliwie. Będzie on troszczył się o prawo i sprawiedliwość, co jest zadaniem

[112] Ps 21,7; 72; Lm 4,20.

[113] LXX tłumaczy „odrośl" Jr 23,5; Ez 17,10; Za 3,8; 6,12 przez dwarołż; por. Łk 1,78.

panującego, zwłaszcza wobec ubogich i pokrzywdzonych. Jego działalność przynosi ludowi Bożemu ratunek i bezpieczeństwo. Jego imię brzmi „Jahwe jest naszą sprawiedliwością" lub „naszym zbawieniem", co oznacza przeciwstawienie go nieposłusznemu królowi Sedecjaszowi. Przez niego Pan daje swojemu ludowi zbawienie.

O „Odrośli" mówi także Zachariasz. W słowie do arcykapłana Jozuego, który ze swymi towarzyszami ma być tego znakiem, Jahwe mówi przez anioła Pańskiego: „Albowiem ześle sługę mego – Odrośl" (3,8).

W 6,12 Jahwe wskazuje na istniejącą Odrośl:

> Przyjdzie mąż, a imię jego Odrośl. Na miejscu swoim wyrośnie i zbuduje świątynię Pańską.

Aby zidentyfikować tę odrośl, przytaczano 4,9:

> Ręce Zorobabela położyły fundamenty tego domu i jego ręce go dokończą.

Dla Zachariasza zatem Odroślą byłby pochodzący z rodu Dawida Zorobabel, którego uważa się tutaj za postać mesjańską. Tak rzeczywiście widzi go Aggeusz (2,20–23): Jahwe obaliwszy trony królów, rozbiwszy moc królestw narodów i zniszczywszy potencjał wojenny, czyni swego sługę Zorobabela sygnetem. Znaczy to (por. Jr 22,24), że jest on przez Jahwe powołanym, ustanowionym i Jemu służącym królem. Ale niewykluczone, że również tutaj konkretna nadzieja, jaką niektórzy pokładali w pochodzącym od Dawida Zorobabelu – jak na to wskazuje wzmianka o poruszeniu nieba i ziemi w w. 21 i o usunięciu wszystkich mocy świata w w. 22 – zostaje już na stronie i mowa jest o eschatologicznym czasie zbawienia, dla którego także imię Zorobabel jest już tylko określeniem eschatologicznego Mesjasza, który przyjdzie w czasie zbawienia.

Co do Zachariasza, którego odnośne teksty są niejasne[114], nie można wnioskować z przedstawionych wizji, „by prorok uważał kiedykolwiek Zorobabela za messias designatus"[115]. Na pewno pochodzący z rodu Dawida Zorobabel, który jest jednocześnie namiest-

[114] Za 3,8–10; 4,6.10; 6,9–14. W. Rudolph, *Haggai – Sacharja – Maleachi*, 129, przytacza słowa św. Hieronima, który skarży się na niejasność tekstu zwłaszcza w 6,9–14.

[115] A.S.van der Woude, *Serubbabel und die messianischen Erwartungen des Propheten Sacharja*, ZAW 100 Suppl (1988) 138–156, 155.

nikiem w Judzie (Ezd 3,2.8), buduje obecną, skromną świątynię w Jerozolimie. W Za 6,12 nn. chodzi jednak najwyraźniej „o nowy, piękniejszy pałac świątynny czasów mesjańskich"[116]. Na znak tego, na „pamiątkę" dla Jahwe, że powinien być zbudowany i zostanie zbudowany, składa się mesjańską koronę (w. 11) w obecnej świątyni (w. 14 n.)[117]. „Z Za 6,11 nn., 3,8 i 4,14 mogłoby wynikać, że Zachariasz już podczas nocnych widzeń 519 roku połączył swą nadzieję z ukazaniem się dwóch przyszłych postaci zbawczych"[118]. Również Jr 33,17 n. mógłby wskazywać w tym kierunku: Jahwe obiecuje w jednym i tym samym słowie, że Dawidowi nie zabraknie nigdy potomka zasiadającego na tronie Izraela, a lewickim kapłanom potomka, który po wszystkie dni składał będzie ofiarę przed Jahwe. Jednak pełnią oni różne funkcje, a Odrośl jest wymieniana tylko pierwsza[119].

Także Ezechiel, który często porównuje królów z potężnymi drzewami[120], podejmuje słowo „odrośl"; posługuje się nim (w. 10) w swojej alegorii o dwóch orłach i krzewie winnym (17,1–10), za pomocą którego przedstawia niewierność i złamanie przysięgi przez króla Sedecjasza (w. 11–18). Po groźbie kary (w. 19–21) następuje obietnica zbawienia (w. 22 nn.), według której Bóg dokona odnowy, przypuszczalnie także z jakimś przyszłym królem. Ale zapowiadając mesjańskiego zbawcę dla ludu, Księga Ezechiela mówi kiedy indziej wprost, wymienia Dawida i mówi o pasterzach i o królu. Jahwe głosi:

> I ustanowię nad nimi jednego pasterza, który je będzie pasł, mego sługę, Dawida (34,23).

To, co tutaj jest wyrażone krótko, zostaje rozwinięte w 37,22–25. Chodzi o zespolenie wszystkich Izraelitów, których zbiera Pan ze wszystkich stron, w jeden jedyny naród. Wskazuje na to imię Dawida, który niegdyś oba królestwa, Izrael i Judę, zjednoczył we wspólny organizm państwowy. Za przyszłego Mesjasza, którego Bóg powoła i ustanowi po wszystkie czasy i którego „Dawid" jest imieniem symbolicznym, będzie istniał jeden lud Boży.

Tak samo Oz 2,2 wyraża nadzieję, że Judejczycy i Izraelici ponownie połączą się ze sobą „i ustanowią sobie jedną głowę". A jeśli

[116] A.S.van der Woude, *tamże*, 151.

[117] A.S.van der Woude, *tamże*, 150.

[118] A.S.van der Woude, *tamże*, 155.

[119] Pogląd gminy w Qumran jest późniejszym rozwojem.

[120] Ez 17,3; 31,1–18; por. 17,22–24.

Izraelici na końcu dni szukają nie tylko Pana, swego Boga, lecz także Dawida, swego króla (3,5), to mogłoby chodzić o to samo. Również Am 9,11, gdzie obiecuje się odbudowę upadłego szałasu Dawida, spoglądając w przyszłość wspomina dni wielkiego króla, kiedy także Edom i inne narody były poddane i włączone do jego królestwa. Wizja państwa Dawidowego pojawi się również w tle Jr 30,9, gdzie obiecuje się, że lud będzie służył Panu, swemu Bogu, i Dawidowi, swemu królowi. Te wypowiedzi proroków nie mogły mieć na myśli jakiegoś przywróconego, powracającego, osobowego Dawida. „Dawid" oznacza funkcję Mesjasza.

Jednak nie jest ona jedynie natury politycznej. Gdy on przyjdzie i za jego posłannictwa, lud będzie służył Panu. Podkreśla to autor Ez 37,21-28. Po pierwszej zapowiedzi, że ponownie zjednoczony Izrael będzie miał jednego tylko króla, przewiduje, że Izraelici nie zanieczyszczą się już więcej przez bożki, obrzydliwości i zbrodnie. Po drugiej dodaje w typowo deuteronomistyczny sposób:

> Żyć będą według moich praw i moje przykazania zachowywać będą i wypełniać (w. 24).

Warunkiem jest to, że przyszły król rządzi sprawiedliwie, a jego urzędnicy odpowiednio postępują (Iz 32,1). Jeśli to czynią, są ochroną i błogosławieństwem dla ludu (w. 2). Wtedy serce nieroztropnych uzyskuje poznanie i zrozumienie (w. 4); głupca nie nazywa się już szlachetnym, a krętacza nie uważa się za wielmożnego (w. 5). Przyszły król – Mesjasz – który wjedzie do Jerozolimy (Za 9,9 n.), jest w rzeczywistości wzorem właściwej postawy wobec Boga. On sam doświadczył pomocy Boga, jest sprawiedliwy i pokorny; ogłasza narodom pokój. Żyje i postępuje tak, jak jest słusznie przed Jahwe – całkowicie Mu oddany, jak można niewątpliwie interpretować „pokorny", uwzględniając częste w Psalmach odniesienie tego pojęcia do pobożnych.

Na pewno Mesjasza, z którym jest związany dom Dawida czy też od niego odłączony, należy widzieć jako kogoś, kto pochodzi z ludzi, z ludu Bożego i oczywiście mieści też w sobie uwarunkowania ludzkiego bytu. Ale pozostaje on przecież w szczególnej bliskości wobec Jahwe[121]. Już tytuł, jaki nosi ta postać czasu zbawienia, wskazuje na

[121] K.-D. Schunck, *Die Attribute des eschatologischen Mesias. Strukturlinien in der Ausprägung des alttestamentlichen Messiasbildes*, ThLZ 111 (1986) 841–851 zajmował się tym dwiema liniami strukturalnymi.

więź z Jahwe; jest on „Pomazańcem Jahwe", jest wyznaczony przez Boga, wybrany i przeznaczony do swego zadania[122]. Jahwe poza tym wyposażył go w szczególny sposób. Daje mu według Iz 11,2 swego Ducha, którego znaczenie i działanie przedstawia się w trzech dwumianach: w pierwszym – zdolność prawidłowej oceny i uporządkowanie życia i istnienia; w drugim – umiejętność dobrych i skutecznych rządów; w trzecim – postawa świadomej i prawdziwej religijności[123]. Ponadto w uzupełnieniu tego wszystkiego, co w ten sposób jest opisane, Mesjasz jest wyposażony w Ducha, w wewnętrzną moc Bożą, na zewnątrz działającą stwórczo i określająco. Nie jest mu ona dana tylko do jakiejś jednorazowej akcji, lecz na trwałe. Tak wyposażony przez Jahwe, uzdolniony i wiedziony, realizuje on swoje zadania wiernie i niezawodnie (w. 3–5), a można je znów ująć w dwumian: „prawo i sprawiedliwość". Cokolwiek miałby czynić ziemski król, realizuje on to mocą Boga, i to w doskonały sposób, jak z pewnością ma na to wskazywać dołączony opis raju (w. 6–9).

Także Iz 7,15 – dodatek, który czyni z pierwotnej groźby zapowiedź zbawienia – przypomina przez jedzenie „masła i miodu" o raju. Do niego jest przypisany Mesjasz i stąd, mianowicie z bliskości wobec Boga, czerpie zdolność wybierania dobra i odrzucania zła.

Mesjańską przepowiednią jest także Iz 9,1–6. W w. 5 do wiadomości o narodzinach dołącza się bezpośrednio słowo na temat intronizacji królewskiego dziecka. Mesjasz, jak potomek Dawida, jest dany przez Boga konkretnemu pokoleniu[124] i przeznaczony do panowania. Jak to wygląda, opisują imiona tronowe, co przypomina królewską tytulaturę egipskiego „boskiego króla". Nazywa się go Przedziwnym Doradcą, Bogiem Mocnym, Odwiecznym Ojcem, Księciem Pokoju. Ma on i urzeczywistnia plany niezwykłych zbawczych czynów. Działa jakby Bożą mocą. Troszczy się, zawsze i na wieki, o bezpieczeństwo i pomyślność wspólnoty ludu. Te trzy tytuły, zwłaszcza „Bóg Mocny", który najczęściej wskazuje na ich źródło i zakorzenienie w królestwie Bożym, silnie akcentują bliskość względem Boga. Ale wszystkie prowadzą do ostatniego – „Książę Pokoju". Nie bez powodu występuje tu nie tytuł „król", ale „powiernik urzędu" (*sar*), który oznacza krytycznie go się za władcę zaufanego urzędnika, obdarzonego określonym

[122] Por. Seybold, art. *mašiaḥ*, 52.

[123] Zob. na temat szczegółów jak i całego tekstu J. Schroiner, *Wirken des Geistes Gottes in alttestamentlicher Sicht*, w: tenże, *Leben nach der Weisung Gottes*, 85–136, 98–116.

[124] Por. także samo sformułowanie w Iz 8,18.

zadaniem. Na polecenie Jahwe Mesjasz ma wprowadzić pokój, pomyślność, zbawienie – właśnie *šalôm* w szerokim znaczeniu tego słowa. W. 6 podkreśla to jeszcze raz, nawiązuje do tronu Dawida i wymienia znów „prawo i sprawiedliwość" jako główną treść królewskiego panowania. Jahwe dokona tego wszystkiego z namiętną gorliwością; stoi On osobiście i z pełnym zaangażowaniem za swoim Mesjaszem. Mi 5, 3 n. wskazuje w tym samym kierunku: Mesjasz

powstanie i paść będzie mocą Pańską,
w majestacie imienia Pana Boga swego.

Panuje bezpieczeństwo, ponieważ jego władza sięga aż po krańce ziemi[125]. „A Ten będzie pokojem". Ogłosi pokój, ustanowi pokój na całym świecie, jak obiecuje Za 9,10.

Wreszcie w związku ze starotestamentowymi wyobrażeniami Mesjasza należy wskazać jeszcze na „Syna Człowieczego" (*bar 'enaš*) z Dn 7,13 n. Jest on najpierw – przychodząc z obłokami niebios – symbolem królestwa Bożego, tak jak cztery wyłaniające się z morza – wrogiej Bogu siły chaosu – zwierzęta są symbolem czterech światowych potęg. Zostaje przyprowadzony podobnie jak one. Ale potem zostaje mu dane przez Przedwiecznego, który stoi ponad wszystkim i sądzi, od Boga, Pana „panowanie, chwała i władza królewska" (w. 14) wraz z powszechnym, nieprzemijającym panowaniem. Nie jest on nazwany Mesjaszem ani określony żadnym innym tytułem mesjańskim. Jednak zdarzenie i wypowiedzi tak bardzo przypominają wcześniejszą starotestamentową tradycję o Mesjaszu, że trzeba przyjąć, że dochodzi ona do głosu także tutaj, być może w dalej rozwiniętej i ubogaconej formie[126]. Oczekiwanie mesjańskie mogło dołączyć i przeobrazić „Syna Człowieczego" w postać mesjańską. Z punktu widzenia ST będziemy ostrożni z przyznawaniem tytułu „Mesjasz" Danielowemu Synowi Człowieczemu, czy może wręcz odrzucimy taką możliwość, co uzasadnia[127] pytanie o starotestamentowy kompleks tradycji[128]. ST nie kreśli

[125] Por. Ps 2,8; 72,8–11; 89,26.28; 110,6; Za 9,10.
[126] Por. E. Haag, *Daniel* (NEB), Würzburg 1993, 13–16.59 n.
[127] Na ten temat zob. ostatnio K. Koch, *Messias und Menschensohn. Die zweistufige Messianologie der jüngeren Apokalypsik*, JBT 8 (1993) 73–102. Przegląd prób dotarcia do starotestamentowej tematyki Mesjasza przez NT podaje R.E. Clements, *The Messianic Hope in the Old Testament*, JSOT 43 (1989) 3–19.
[128] E.-J. Waschke, *Die Frage nach dem Messias im Alten Testament als Problem alttestamentlicher Theologie und biblischer Hermeneutik*, ThLZ 113 (1988) 321–332, 324, wskazuje na konieczność tego pytania.

jakiegoś jednolitego, ukształtowanego obrazu Mesjasza. Ukazuje jednak istotne rysy, z których na pewno jeden nigdy nie znika: Mesjasz jest dla ludu Jahwe.

6. NOWE I WIECZNE PRZYMIERZE

Lud Pana jest przedmiotem uwagi, kiedy mówi się w ST o „przymierzu". Teologia deuteronomiczna wybrała ten termin, by wyrazić relację Izraela do Boga. Wydawałoby się, że przymierze (*b'rît*) oznacza możliwość nawiązania i utrzymywania tej relacji na trwałe. Jahwe jako partner przymierza w każdym razie nie kwestionowałby go ze swej strony. Świadczyła o tym Jego dowiedziona wola zbawienia. Inaczej było z Izraelem. Teologia deuteronomistyczna musiała potraktować kult Baala, służbę innym bogom, ganione i potępiane przez proroków, jako pogwałcenie przymierza przez lud Jahwe. Ostrzega ona ustami Mojżesza, by nie zapomnieć o przymierzu (Pwt 4,23) i nie przestępować go (17,2); przypomina ludowi o przyjętym zobowiązaniu (29,11), grozi za porzucenie przymierza karą (29,24) i przewiduje już przyszłe złamanie przymierza (31,16.20), którego w rzeczywistości już doświadczyła. W Jr patrząc w przeszłość (11,1–10; 31,32) jednoznacznie orzeka, że Izrael złamał przymierze, odmawiając posłuszeństwa poleceniu Bożemu, zwłaszcza zaś i konkretnie przez to, że „oddawali cześć bogom obcym i służyli im" (22,9)[129]. Przymierze, które złamali, Jahwe zawarł z ojcami, gdy wyprowadził ich z Egiptu[130]. Autorzy deuteronomistyczni mają tu przed oczyma złamanie przymierza przez oddawanie czci innym bogom w Kanaanie. Przymierze jest zawsze skierowane na przyszłość; ma określać relację między partnerami w przyszłych czasach. Tak więc Izrael zerwałby jednostronnie więź z Bogiem, niwecząc sobie przyszłość, która według jego doświadczenia i przekonania zależy od Jahwe. Jahwe nie reaguje jednak w ten sposób, że przestaje interesować się swoim ludem. Obiecuje nowe przymierze (Jr 31,31–34). Treść, pole semantyczne, sposób mówienia i idea odsyłają tekst do deuteronomistycznego autora[131]. Obietnica jest wprowadzana za pomocą formuły „nadejdą dni", która przerywa

[129] Bałwochwalstwo jako złamanie przymierza także w Pwt 17,2 n.; 31,16.20; 29,24 n.
[130] Pwt 4,31; 29,24; 31,20; Jr 11,4–7.10; 31,32.
[131] Por. „przymierze", „Prawo" (*tôrah*), „pouczać", „zawarte z ojcami, gdy wyprowadziłem ich z Egiptu", podkreślenie „serca", „zapisać na".

moment jej realizacji na jeszcze nie określoną przyszłość. Nie chodzi o jakąś wzajemną umowę. Nigdy nie jest tak w przypadku przymierza z Bogiem w ST. Izrael nie może z własnej inicjatywy i sam od siebie zawrzeć przymierza z Jahwe. On jest zawsze – także i w tym nowym zawarciu przymierza – Panem przymierza. On określa i ustala zobowiązanie, któremu podporządkowuje lud lub które sam bierze na siebie. Naturalnie obaj mogą się też spotkać czasowo podczas zawierania przymierza, przy czym akcenty są rozłożone różnie, jak w przypadku przymierza pod Synajem i przymierza z Abrahamem. Również formuła przymierza (w. 33), która wyraża przez Jahwe ustanowioną i utrzymywaną przynależność, nie oznacza obustronnej umowy. Nie ma jej również w nowym przymierzu.

„Izrael zaciąga zobowiązania wobec Boga. Jego Prawo jest zadane do wypełnienia także w «nowym przymierzu». Swojemu ludowi, który sobie wybrał i przyjął za szczególną własność, Jahwe w nowy sposób nałoży swe zobowiązanie"[132]. Jahwe, który przez karę zburzenia Jerozolimy i wygnania musiał okazać się i okazał się Panem[133] przymierza, przejmuje ponownie inicjatywę. „Stare *b'rît* (zobowiązanie), które zostaje anulowane i zastąpione przez nowe, to zawarte w Dekalogu – z jego punktem głównym, pierwszym przykazaniem (Pwt 17,2 n.; 29,24 n.), i wykładnią tegoż w Pwt – polecenie (w. 33) (*tôrah* prawo) Jahwe"[134]. Nie jest już ono wypisane przez Boga na kamiennych tablicach[135], lecz na sercu człowieka. Nie składa się go już w Arce Przymierza[136], lecz we wnętrzu człowieka. Polecenie Pana, według ujęcia deuteronomicznego identyczne z przymierzem[137], zostaje przybliżone ludowi wewnętrznie.

Droga słuchania, którą obrał Bóg według Pwt, nie przyniosła sukcesu. Izrael nie wziął jej sobie do serca, by żyć dzięki temu (Pwt 30,11–20). „Teraz sam Pan umieszcza swoją objawioną wolę tam, gdzie może i musi zamienić się w czyn – w sercu, siedzibie myślenia, planowania i chcenia"[138]. Ma to ten skutek, że teraz nikt już nie musi pouczać drugiego, jak to Mojżesz według Pwt musiał czynić wobec

[132] J. Schreiner, *Jeremia II 25,15–52,34* (NEB), Würzburg 1984, 187.
[133] W. 32; por. też Jr 3,14, gdzie Jahwe okazuje się Panem przez doprowadzenie do ojczyzny i KBL³, 136.
[134] J. Schreiner, *Jeremia* II, 187. Tak również E. Kutsch, *Neues Testament Neuer Bund*, ²1978, 42.
[135] Pwt 5,22; 9,9–16; por. Wj 34,28 n. Prz 3,3, mówi o tablicach serca.
[136] Pwt 10,1–5; por. 1 Krl 8,9.21. Dlatego tak nazywa się Arka Boża.
[137] Por. Pwt 28,58.69; także 5,2–5.
[138] J. Schreiner, *Jeremia* II, 188.

Izraela. Nie będzie trzeba mówić: „Poznajcie Pana!" Lud Boży zrozumie w umyśle, w sercu i przez włączenie woli, co to znaczy, że Jahwe jest Bogiem Izraela; pozna drogę i prawo Boga[139], będzie kochał Pana i według tego żył. Nowe przymierze „polegać będzie wprawdzie na pełnieniu Tory, ale będzie różne od starego o tyle, że ludzie poznają i będą pełnić wolę Bożą z pobudki wewnętrznej"[140].

Formuła przymierza, która stwierdza istniejące przymierze, jest interpretowana w dwojaki sposób: wszyscy poznają Jahwe. Wybaczy On im ich winę i nie będzie więcej pamiętał o ich grzechach, a oni nie będą już oskarżać się nawzajem, tak że musiałby On na to zareagować. Jahwe w nowym przymierzu nie tylko zobowiązuje do wypełniania Jego wewnętrznie uprzystępnionej woli, lecz daje też niezbędny do życia dar: odpuszczenie grzechów.

Obietnica zbawienia w Jr podkreśla jeszcze raz, że Pan zawiera przymierze dla dobra swego ludu, aby obdarować go swymi darami:

> Zawrę zaś z nimi przymierze wieczne, mocą którego nie zaprzestanę im wyświadczać dobra (32,40).

Pan pokazuje, że w tym sensie zachowa swoje przymierze, zapewniając zawsze Dawidowi i lewickim kapłanom potomka na ich urzędzie i w ich służbie, z niezłomnością, z jaką podtrzymuje również porządek dnia i nocy (33,20 nn.). Z drugiej strony słowo Pana obiecuje, że „w owych dniach i w owym czasie" synowie Izraela i Judy w diasporze będą pytać o Syjon i podążą na Syjon, aby połączyć się z Panem „wiecznym przymierzem, które nie ulegnie zapomnieniu" (Jr 50,5).

Perspektywę przyszłości wyraża zwrot „wieczne przymierze": w P w odniesieniu do przymierza z Noem i Abrahamem[141], i określonych świadczeń Izraela w przymierzu (Wj 31,16; Kpł 24,8); w Ez 16,60 do Jerozolimy; w Iz 55,3 do ludu ze względu na trwałą łaskę, którą Pan okazał Dawidowi, a która teraz przechodzi na naród. Wieczne przymierze, które Jahwe zawrze ze swym ludem na przyszłość, jest przymierzem pokoju lub zbawienia (Ez 37,26; 34,25).

Aby jednak relacja ludu do Boga mogła być niezłomna po stronie Izraela, sam dar nowego i wiecznego przymierza nie wystarczy. Jeremiasz wiedział o zawodności ludzkiej woli (13,23), a późniejsza

[139] Por. w związku z tym Oz 2,22; 5,5; 6,3.
[140] Weinfeld, art. *b'rît*, w: ThWAT I, 781–808, 807.
[141] Rdz 9,16; 17,7.13.19; 1 Krn 16,17; Ps 105,10; por. też „przymierze kapłańskie" z Lb 25,12 n.; 18,19.

deuteronomistyczna interpretacja w jego księdze mówi o zatwardziałości serca[142]. Dlatego niezbędna jest bezpośrednia ingerencja Boga w samo centrum osoby człowieka; musi On dać serce do poznania (Jr 24,7) albo – jak mówią Ez 11,19; 36,26 – dać nowe lub inne serce, i w ten sposób sprawić, że ludzie będą przestrzegać Jego praw, zważać na Jego przykazania i wypełniać je (Ez 36,27). Wtedy będą oni rzeczywiście Jego ludem, a On będzie ich Bogiem (w. 28; Jr 24,7). Jednak muszą oni i sami, przez nawrócenie, przyczynić się do tego ukształtowania na nowo swego serca[143]. Wtedy przetrwa przymierze, które Pan zawarł podczas wyjścia z Egiptu (Ag 2,5), które zawarł na nowo i przeznaczył na wieczne trwanie. Wtedy Jahwe może okazać się rzeczywiście Panem i Władcą, Królem swojego ludu, jak odpowiada to Jego zamysłowi.

7. PANOWANIE I KRÓLESTWO BOGA

Według ST Izrael wyznawał, że Jahwe jest jego Panem, Władcą i Królem. Poznawszy, że jest On jedynym i wyłącznym Bogiem, musiał Go też odbierać i czcić jako Króla wszystkich narodów i całego świata. A jeśli tylko On był Bogiem, Jego królestwo nie mogło także nigdy mieć końca, a Jego panowanie nie mogło ani się zmniejszać, ani ustać. Wieczny Bóg jest także wiecznym Królem, i nie może być inaczej. W tym przekonaniu żyje lud Pana przynajmniej od czasu, gdy głosy prorockie sformułowały monoteistyczne wyznanie, obwieściły je, i tym, którzy wiernie trwali przy Jahwe, przybliżyły[144]. Właśnie na wygnaniu i w czasach powygnaniowych to przesłanie było dla ludu Pana ważne. Podtrzymywało jego samoświadomość, umożliwiało i wzmacniało trwanie przy Jahwe, dawało nadzieję na dalsze, nieustanne i ukierunkowane na zbawienie działanie Boga i ufność w Jego służbie mimo wszystkich, zwykle niekorzystnych, zmiennych zdarzeń historii. Tak więc teksty, które już w czasach przedwygnaniowych sławią Jahwe jako króla, ulegną poszerzeniu i otrzymają nowe akcenty. W hymnie na cześć króla Jahwe (Ps 47) wstęp (w. 2b–5), jak się wydaje, interpretuje „historię początków Izraela jako pole objawienia

[142] Jr 3,17; 7,24; 9,13; 11,8; 13,10; 16,12; 18,12; Pwt 29,18.
[143] Tak Ez 18,31; także Jr 24,7.
[144] Zob. wyżej rozdz. VII, s. 281–288.

królestwa JHWH", a dodatek w w. 10 „widzi uznanie Boga Izraela przez «książęta narodów» za jedynego i prawdziwego Boga"[145]. Także Psalmy o królowaniu Jahwe, 93[146], 95–99 – jeżeli i o ile ich forma podstawowa pochodzi jeszcze z czasów przedwygnaniowych – można było zrozumieć na nowo i uzupełnić. Czytano je i modlono się nimi odtąd na pewno w duchu orędzia Iz 52,7, gdzie zwiastun radosnej nowiny mówi do Syjonu: „Twój Bóg zaczął królować", aby powiedzieć, że królowanie Boga, którego teraz ponownie i jeszcze silniej można doświadczyć, przyniesie ocalenie, pokój i zbawienie. A jeśli Ps 2 został napisany jako psalm mesjański, to chce on podkreślić, że Jahwe „swoje powszechne panowanie Boże zrealizuje przez sprawowane z Syjonu królowanie"[147]. Deuteroizajasz wskazywał na Jahwe, który swój lud jak pasterz gromadzi i sprowadza, a przy tym pokonuje wszelkie przeciwności:

Oto Pan Bóg przychodzi z mocą
i ramię Jego dzierży władzę (Iz 40,10).

Jego ceną zwycięstwa są ci, których sprowadza na Syjon. On jest Bogiem wiecznym (40,28); Jego zwycięstwo staje się głośne w całym świecie (42,10–17). To Pan i Król Izraela mówi tutaj do swojego ludu przez proroków (44,6), a potem będzie działał dla jego zbawienia (52,7).

Późniejsza zapowiedź zbawienia[148] podejmuje ten szczególny sposób mówienia o królestwie Jahwe i stosuje go do nadziei Izraela, do oczekiwania Bożej pomocy i pomyślnej przyszłości w świecie, który stał się zagrożeniem dla istnienia ludu Bożego. „Kiedy nastanie królowanie Boga" (Iz 33,17), „Bóg nie będzie już w ukryciu"[149], jak skarży się Iz 45,15. Jego chwała i władza staną się jawne. Syjon doświadczy tego ku swemu zbawieniu. Nie będzie już więcej ograni-

[145] E. Zenger, w: F.L. Hossfeld/E. Zenger, *Die Psalmen*, 290.
[146] Zob. w związku z tym H. Irsigler, *Thronbesteigung in Psalm 93?*, w: FS Wolfgang Richter, St. Ottilien 1991, 155–190.
[147] E. Zenger, *dz.cyt.*, 50. Por. do Ps 72: E. Zenger, *„So betete David für seinen Sohn Salomo und für den König Messias"*, JBT 8 (1993) 57–72, 68: pierwsze miejsce zajmuje obraz ludzkiego króla, w tle znajduje się obraz Króla Boskiego, w zależności od którego król ludzki wykonuje swe zadanie".
[148] Można by mówić o protoapokaliptyce; tak H. Wildberger, *Jesaja. 3. Teilband*, Neukirchen 1982, 1314; do Iz 33,17–24.
[149] H. Wildberger, *dz.cyt.*, 1314.

czony; granice kraju rozszerzą się na jego korzyść. Lud żyje pod panowaniem swego Boga, które nie ogranicza się do kraju i Syjonu:

Albowiem Pan jest naszym sędzią,
Pan naszym prawodawcą,
Pan naszym królem!
On nas zbawi! (33,22).

Jahwe jest tak dalece i tak niezaprzeczalnie Panem, że w w. 17 można Go po prostu nazwać Królem bez bliższego określenia. Cały świat przyjdzie, aby oddać Mu hołd (66,23).

W dwóch uzupełniających zdaniach o zbawieniu (Mi 2,12 n.) obiecuje się, że Pasterz i Król Jahwe zgromadzi Resztę Izraela, rozproszonych, pójdzie na ich czele i wyprowadzi ich na wolność[150]. A według Mi 4,7 „zgromadzenie, umocnienie i sprowadzenie do ojczyzny wygnańców jest przesłanką, że Jahwe może rozpocząć swoje ostateczne królowanie «na górze Syjon»"[151]. Leczy On lud i umacnia go oraz obiecuje odnowienie królestwa Dawidowego (w. 7a.8).

Jeśli Jahwe w przyszłym czasie zbawienia „dowiódł" swej władzy nad narodami (Za 14,1–5) i nad przyrodą, to „dla każdego powinno być jasne, że jest On Panem świata. Wnioskiem z tego będzie, że tylko On liczy się w świecie i oprócz Niego nie wymienia się już żadnego innego boga. Do głosu dochodzi pierwsze przykazanie (Wj 20,3)", a wyznanie „Jahwe jedyny" (Pwt 6,4) staje się „wyznaniem narodów"[152]. Jeśli zatem Reszta Izraela mieszka w Jerozolimie jako ubogi, pokorny lud, który ucieka się do imienia Pana i nie czyni więcej żadnej nieprawości (So 3,9–13), to Król Izraela, Pan, jest pośród niego i nie musi on już obawiać się żadnego zła (w. 15). Tak potwierdza się królowanie Boga, a lud Pana może ufać, że spełnia się końcowe słowo Abdiasza: „I będzie dla Pana królestwo!" (Ab 21).

Jest to orędzie apokaliptycznej Księgi Daniela. Ludzkiemu państwu wielkiego króla przeciwstawia się w niej panowanie Najwyższego. Jest On Królem nieba i Panem nad ziemskimi królami (2,47; 4,34). On i nikt inny daje królestwo, władzę i świetność następującym po sobie królestwom światowym i wielkim królom, ustala ich zakres władzy i ich czas[153]. Zdarza się w historii świata, że pojawia się jakiś przeciw-

[150] H.W. Wolff, *Dodekapropheton 4. Micha* (BK.AT XIV/14), Neukirchen 1982, 45 n.
[151] H.W. Wolff, *dz.cyt.*, 90.
[152] W. Rudolph, *Haggai – Sacharja – Maleachi*, 236.

nik Jahwe i powstaje przeciw Niemu. Według ST nie jest to szatan, oskarżyciel i wrogo nastawiony kusiciel ludzi[154], lecz jeden z władców tej ziemi. Domaga się on z własnej, sobie samemu nadanej najwyższej władzy, panowania, ignoruje plany Jahwe, ustala w ich miejsce własne i ciemięży narody, zwłaszcza lud Pana. Można go nazwać po prostu „anty-Jahwe"[155]. Tak w Iz 10,5–15 jest już określony asyryjski wielki król[156], ale także Nabuchodonozor i Baltazar, a zwłaszcza król, którego przedstawia ostatni róg czwartego zwierzęcia (Dn 7). Najwyższy odbiera im panowanie i królestwo. A jeśli wielcy królowie sądzą, że panują aż po krańce ziemi, to Król niebios ma i sprawuje panowanie nad całym światem i aż po kres czasów.

„Wyraźnie oddzielone od historycznego panowania nad światem pogańskich wielkich mocarstw, a przecież na podstawie metahistorycznego przeciwieństwa znów z nimi złączone, jawi się w Księdze Daniela królowanie Boga, którego istotny eschatologiczny charakter coraz wyraźniej występuje w toku dalszego rozwoju biblijnej tradycji Danielowej. W świetle tego wiecznego królewskiego panowania Boga Księga Daniela ocenia suwerennie wartość i bezwartościowość wszelkiego panowania nad światem w historii; czy to w tym sensie, że opis księgi uwydatnia służebną rolę władcy doczesnego w realizacji zamysłu Boga w sądzie i zbawieniu (Dn 2,37 n.), a nawet uznanie Boga najwyższego przez pogańskiego króla (Dn 2,47; 3,95 n.; 4,31 n.; 6,27 n.; 14,41), czy o tyle, że opis biegu historii przed nastaniem wiecznego królowania Boga przedstawia bunt władcy doczesnego przeciw Bogu i Jego objawieniu (Dn 7,8.23–27; 8,9–12.23–25; 11,36–45)"[157]. Chodzi w tej księdze o przekazanie nadziei, wyznania, obietnicy zbawienia i uwielbienia wobec kerygmatu o wiecznym królowaniu Boga. Nikt nie powinien buntować się przeciw Panu niebios (por. 5,23), lecz przyjąć słowo Daniela:

Bóg Nieba wzbudzi królestwo, które nigdy nie ulegnie zniszczeniu (2,44).

Powinien wraz z Nabuchodonozorem wysławiać, wychwalać i uwielbiać Króla niebios,

[153] Dn 2,38 n.; 5,18 i 7,7.13 n. 24.27 i in. Por. do tego fragmentu K. Koch, *Das Buch Daniel* (EdF 144), Darmstadt 1980, 199 n.
[154] Zob. Hi 1–2; 1 Krn 21,1.
[155] Tak E. Haag, *Jesaja, Assur und der Antijahwe. Literar- und traditionsgeschichtliche Beobachtungen zu Jes 10,5–15*, TrThZ 103 (1994) 18–37.
[156] Zob. E. Haag, *dz.cyt.*, 32–37.
[157] E. Haag, *Daniel* (NEB), Würzburg 1993, 12.

Żyjącego na wieki,
bo Jego władza jest władzą wieczną,
panowanie Jego przez wszystkie pokolenia.
Bo wszystkie Jego dzieła są prawdą,
a drogi Jego sprawiedliwością (4,31.34).

Jest On bowiem, jak mówi król Dariusz (6,27 n.)

Bogiem żyjącym
i trwa na wieki.
Jego królestwo nigdy nie przeminie, Jego panowanie nie ma końca.

On ratuje i uwalnia,
dokonuje znaków i cudów
na niebie i na ziemi.

W rzeczywistości eschatologiczne myślenie Izraela koncentruje się coraz bardziej „na jakimś wielkim nowym, które przyniesie przyszłość: jest to spełnienie panowana Boga"[158]. A w tym oczekiwaniu świadectwo Izraela o Jahwe, jego Bogu, jedynym Bogu i Królu świata, mimo wszelkiego ucisku, jak pokazuje właśnie Księga Daniela, staje się coraz bardziej chwałą Boga.

Czym zatem, po tym wszystkim, co było do powiedzenia, może być teologia we właściwym i ścisłym znaczeniu tego słowa, jaki powinien być jej cel?

ST uczy: teologia jest najpierw i przede wszystkim wielbieniem Boga. Świat i ludzie, stworzeni przez Boga, którego należy wysławiać, który ich podtrzymuje i zachowuje, wspiera i prowadzi, nie wychodzą na tym źle.

Dlatego lud Boży zawsze, także w trudnych godzinach swej historii, może powtarzać to, co śpiewali młodzieńcy w piecu ognistym (Dn 3,51 n.):

Błogosławiony jesteś, Panie Boże naszych ojców –
pełen chwały i wywyższony na wieki.
Błogosławione niech będzie Twoje imię
pełne chwały i świętości –
chwalebne i wywyższone na wieki.

[158] W. Eichrodt, *Theologie* I, 344.

SKOROWIDZ BIBLIJNY

Rdz
1–11 258, 313
1 102, 163, 166, 168, 172, 179, 184–186, 188, 190, 192, 254, 258, 310, 311, 312
1,1–2,4a 206
1,1 287
1,3 187
1,4 163
1,5a 164
1,6–25 166
1,7 163, 166
1,8a 164
1,10a 164
1,11 167
1,14 n. 167
1,15 167
1,20 167
1,22 189
1,24 n. 166
1,26–28 187, 192, 195
1,27 220
1,28–31 189
1,28 189,193
1,30 167
1,31 173, 186
2–11 258
2–4 221
2–3 168, 170
2 168, 192, 258
2,2 n. 357
2,4b 168
2,5 n. 357
2,5b 254
2,7 168, 198, 199, 202
2,8 168
2,9 169
2,10–15 168
2,15 n. 168
2,16 n. 168
2,17 312
2,17b 169
2,18 168, 220
2,19 n. 168, 169
2,21 n. 168
2,23 168
2,24 n. 168
3 168, 258, 290, 310, 311, 312, 313
3,1–7 199
3,1 258
3,14 258
3,16–19 169, 312
3,16 220
3,19 168, 312
3,23 312
4 202, 299
4,1–6 313
4,7 220, 298
4,13 304
4,14 194, 200
4,17–26 44
4,17–24 229
4,23 n. 313
4,26 44

Skorowidz nie uwzględnia miejsc biblijnych wskazanych uzupełniająco w przypisach.