

PROROCY

Wprowadzenie

1. Żywe słowo: stworzenie i historia

„Za pomocą ludzi i na sposób ludzki przemawia do nas Bóg, ponieważ mówiąc szuka nas.” (św. Augustyn).

W koncepcji Augustyna na początku jest komunikacja Boga z człowiekiem poprzez słowo; ta komunikacja jest poszukiwaniem. Co oznacza wyrażenie: na sposób ludzki? Odpowiedź uzależniona jest od koncepcji naszego języka. Kto pojmuje język jedynie jako zwykłe narzędzie informacyjne, powie, że Bóg zabiera głos, by zakomunikować nam pewne fakty, by objawić nam prawdę, której człowiek nadaje sens wytyczając swój umysł. Tak, więc należy zapytać, czy komunikowanie o różnych sprawach nowych i zamierzonych jest rzeczywiście poszukiwaniem? Czy komunikowanie się według ludzkich sposobów wyczerpuje się w przekazywaniu informacji? Ludzie, o których mówi św. Augustyn to przede wszystkim prorocy. Gdy czytamy ich słowa musimy postawić sobie pytanie: co mówią oni do nas o ludzkim sposobie komunikowania się, którego używa Bóg.

Gdy czytamy pierwszy rozdział Księgi Rodzaju odnajdujemy prawdę, o tym, że na początku wszystkiego, każdej akcji, było słowo. Na innym miejscu Biblii czytamy, że: *Przez słowo Pana powstały niebiosy i wszystkie ich zastępy przez tchnienie ust Jego* (Ps 33). Jeszcze inny fragment mówi nam, że: Na słowa Pana powstały dzieła Jego. Jeśli wsłuchamy się uważnie w prolog do Ewangelii wg św. Jana zrozumiemy, że przed aktem stworzenia, czyli pierwszą akcją w dziejach świata istniało inne słowo, bardziej radykalne, które wywołało ów pierwszy akt stwórczy: To Słowo zwróciło się do Boga i za jego sprawą i wstawiennictwem wszystko się stało co się stało.

Możemy, więc odkryć dwa ludzkie sposoby realizowania czy sprawiania rzeczy: pierwszy za pomocą akcji i inny za pomocą słowa. Czyli albo coś realizujemy wykonując konkretną pracę lub zadanie albo też wydajemy polecenia czy instrukcje, które wywołują określone działania lub do nich pobudzają. Obydwa aspekty w odniesieniu do samego Boga prezentuje początek Księgi Rodzaju. Z jednej strony Bóg ukazuje się nam jako ten który pracuje, możemy powiedzieć jako rzemieślnik, który wypełnia swój tydzień konkretną pracą, z drugiej strony Bóg jawi się nam jako ten, który wydaje polecenia i są one respektowane i wypełniane. Można więc stwierdzić, że na początku rzeczywiście była akcja stwórcza wywołana mocą słowa.

Zależność aktu stworzenia od żywego słowa jest bezsporna. Powstaje jednak pytanie jaka jest relacja słowa do historii. Stwarzając raz człowieka Bóg uczynił go całkowicie wolnym. Księga Mądrości Syracha stwierdza, że *On na początku stworzył człowieka i zostawił go własnej mocy rozstrzygnięcia* (Syr 15,14). Możemy powiedzieć również, że Bóg uczynił człowieka panem swoich akcji i działania. Historia świata jest zatem wielką i wspólną akcją wszystkich ludzi. Jeśli zatem historia świata jest dziełem człowieka czy oznacza to, że Bóg nie jest nią zainteresowany lub nie chce w nią ingerować i interweniować? Odpowiedź na to pytanie pada z ust samego Jezusa w J 5,27: *«Ojciec mój działa aż do tej chwili i Ja działam»*. Zatem Bóg działa nadal w historii tyle, że nie sam, lecz podobnie jak to jest w akcie stworzenia apelując i uruchamiając ludzką wolność. Środkiem czy inaczej narzędziem, którego używa on, by zaapelować do naszej wolności, w pełni ją przy tym respektując, jest właśnie **słowo**. Bóg kieruje do nas słowo i w ten sposób nas szuka. Nie ulega wątpliwości, że Bóg mógłby znaleźć inną drogę komunikacji z człowiekiem: mógłby zastąpić człowieka innym stworzeniem lub zgładzić go z powierzchni ziemi i z historii za brak komunikacji, za złe używanie wolności. Jednak Bóg cierpliwie i skutecznie ponawia propozycję dialogu z człowiekiem i kieruje do niego ciągle nowe **słowo**. Czyni to w

sposób szczególny, bo za pomocą człowieka i przez człowieka chce trafić do innych ludzi.

W tym miejscu pojawia się owa szczególna osobowość w historii, którą nazywamy **prorokiem**. Stary Testament przedstawia nam proces, w którym Bóg co jakiś okres czasu kieruje swoje słowo do wybranych posłańców, by ci przekazali je później ludowi. Stąd tak częsty w ustach proroków zwrot: *Tak mówi Pan*. Na innym miejscu Bóg mówi do Jeremiasza proroka: *Spójrz, daję ci dzisiaj władzę nad narodami i nad królestwami, byś wyrywał i obalał, byś niszczył i burzył, byś budował i sadził* (Jr 1,10). Bóg działa jak król i władca, aby wydawać swoje polecenia, jest też sędzią, który ogłasza słuszne wyroki, jest także lekarzem, który zniża się ku ludziom, by ich uzdrowić i podnieść. Wszystko to dzieje się przez słowo, którego sługami są prorocy. To oni są posłańcami Bożego Słowa w historii i dla historii. Kolejni władcy w narodzie wybranym nie są marionetkami, które Bóg porusza pociągając za odpowiednie sznurki. Bóg prowadzi kolejnych królów działając w ich wnętrzu w ich sercu: *Serce króla w ręku Pana jak płynąca woda, On zwraca je, dokąd sam chce* (Prz 21,1). Aby dotrzeć do serca człowieka Bóg używa za narzędzie słów proroka.

2. Na sposób ludzki: niedoskonałość słowa

Jeśli Bóg zdecydował się ingerować w historię człowieka za pomocą słowa to możemy powiedzieć, że jego działanie jest nieomyślne i niezawodne: *Trawa usycha, więdną kwiat, lecz słowo Pana trwa na wieki* (Iz 40,8). Z drugiej strony wiadomo, że nie ma nic słabszego i bardziej ulotnego niż słowo. Jest ono ograniczone odległością, różnorodnością języków, którymi posługują się ludzie. Jest słabe, bo słaby jest człowiek, który je głosi, jeśli nie posiada wystarczających środków (często materialnych), które są jego rekomendacją lub trybunałów, które w jego imieniu sankcjonują słowo i wprowadzają je w życie. Słowo jest słabe, ponieważ kierowane bywa do serc ludzkich, zamkniętych, gnuśnych i drętwych. Słowo jest słabe bo ten,

który ma je głosić może uciec jak to zrobił prorok Jonasz lub będzie milczał tak jak Jeremiasz. Słowo Boże stając się ludzkim (humanizując) się również traci swoją moc i chociaż Izajasz mówi: *Trawa usycha, więdną kwiat, lecz słowo Pana trwa na wieki*, to jednak na innym miejscu mówi Pismo, że *każde ciało jest jak kwiat na łące, zaledwie wiatr go muśnie już znika ...*. Prawdą jest, że Bóg, autor słowa kierowanego do proroków, jest wszechmogący, lecz fakt powierzenia słowa człowiekowi (wybranym ludziom) spowodował nieodwołalne osłabienie mocy słowa. Jednak właśnie ta słabość słowa ukazuje jednocześnie jego siłę, słowo Boga głoszonego przez proroków można przyjąć lub odrzucić, ale nie można przejść wobec niego obojętnie.

Głosicielami czy inaczej pośrednikami Bożego słowa są bardzo często osobowości paradoksalne. Należą one do osób o najbardziej silnym i wyrazistym charakterze w ST, ale ich życie i postępowanie bywa zabarwione słabością czy wewnętrznymi sprzecznościami. Miedzy prorokami spotykamy właściciela ziemskiego i hodowcę, którego Bóg odrywa od zwykłych zajęć i zaprasza do głoszenia proroctwa poza granicami swego kraju (Amos); miedzy prorokami jest również zdradzony małżonek, który odkrywa Boga we własnym upokorzeniu (Ozeasz); jest tam prorok, który kropla po kropli zanurza się w całkowitym niepowodzeniu swojej misji (Jeremiasz); spotykamy typ proroka „*na siłę*” (Jonasz); w końcu pojawia się również Ezechiel - milczący prorok, któremu mówienie sprawia ogromną trudność.

Obok tych zaskakujących osobowości odrębną grupę godną zauważenia stanowią tzw. fałszywi prorocy, którzy poprzez swoje wyszukane kłamstwa wprowadzają zamieszanie społeczne, dyskredytują autentycznych proroków i neutralizują skuteczne działanie słowa. Dokładne świadectwo o nich znajdujemy u Ezechiela: Oglądają rzeczy zwodnicze i prorokują kłamstwa ci, którzy mawiają: *"Wyrocznia Pana". Pan ich nie posłał, a mimo to oczekują spełnienia słowa. Czy nie*

mieśliście widzeń zwodniczych i nie opowiadaliście proroctw fałszywych, gdyście mówili: „Wyrocznia Pana” - a Ja nie mówiłem? (Ez 13,6-7).

Omawiając tajemnicę słowa w ustach proroków nie można nie wspomnieć o licznych słabościach tych, do których słowo to jest kierowane, a więc słuchaczy: przywódców Izraela i prosty lud. Jedni mówią do proroków: ... *mówią do jasnowidzów: «Nie miejcie widzeń!» i do proroków: «Nie prorokujcie nam nagiej prawdy! Mówcie nam pochlebstwa, prorokujcie złudzenia!» (Iz 30,10); inni odraczają spełnienie się proroctwa (Ez 12, 21–28):*

21 Pan skierował do mnie te słowa:

22 «Synu człowieczy, cóż to macie za przysłowie o ziemi izraelskiej, które głosi: "Dłużą się dni, a wszystkie proroctwa zawodzą".

23 Dlatego powiedz im: Tak mówi Pan Bóg: Ja sprawię, że przypowieści tej zostanie położony kres i nie będą jej więcej powtarzać w Izraelu. Co więcej, powiedz im: "Nadchodzą dni, gdy każde widzenie stanie się rzeczywistością".

24 Nie będzie już bowiem wśród pokoleń izraelskich żadnego fałszywego widzenia ani żadnego złudnego proroctwa,

25 gdyż Ja, Pan, przemawiam, a to, co mówię, to stanie się niechybnie; już za dni waszych, ludu zbuntowany, ogłoszę wyrok i wykonam go» - wyrocznia Pana Boga.

26 Potem Pan skierował do mnie te słowa:

27 «Synu człowieczy, oto Izraelici powiadają: "Widzenie, jakie on ma, odnosi się do dni bardzo odległych. Prorokuje o dalekiej przyszłości".

28 Przeto powiedz im: Tak mówi Pan Bóg: Już więcej żaden z moich wyroków nie dozna zwłoki. Cokolwiek mówię, to mówię i wykonam» - wyrocznia Pana Boga.

Jeszcze inni biorą proroka za modnego śpiewaka lub wieszczą zaciemniając dla własnych korzyści sens jego przepowiedni (Ez 33,31-33):

31 I przychodzą do ciebie jak na zebranie ludowe, siadają przed tobą i słuchają twoich słów; jednakże według nich nie postępują, bo kłamstwa są w ich ustach, według nich oni postępują, a serce ich ciągnie ich do zysku.

32 *Oto jesteś dla nich jak ten, co śpiewa o miłości, ma piękny głos i doskonały instrument: słuchają oni twoich słów, jednakże według nich nie postępują.*

33 *Kiedy jednak wszystko się wypełni - oto już się spełnia - wtedy poznają, że pośród nich był prorok».*

Bywa i tak, że prorokowi zostaje zabronione przemawiania w imię Pana. Najbardziej znaczącym przykładem jest w tej mierze prorok Amos (Am 7). Bywa też i tak, że prorok bywa prześladowany i skazany na więzienie lub śmierć (Jr 20).

Próbując dokonać pewnego bilansu możemy stwierdzić, że słowo proroka w większości wypadków nie spełnia się oraz, że misja kolejnych proroków kończy się z reguły niepowodzeniem: *Po co wyszedłem z łona matki? Czy żeby oglądać nędzę i utrapienie i dokonać dni moich wśród hańby?* (Jr 20,18). Jednak tajemnicza słabość słowa Bożego w szerszej perspektywie pokazuje swoją moc i siłę.

3. Za pomocą ludzkich pośredników

Bóg powołując proroka bierze go jednocześnie niejako w posiadanie. Jeśli trzeba ingeruje drastycznie w jego dotychczasowe życie przerywając zwykłe powołanie, zajęcia, życie rodzinne i przyjaźnie. Nie jest również tak w życiu proroka, że dedykuje on swój czas na głoszenie słowa tylko sporadycznie wybierając sam określone fazy i okresy aktywności jak to czynią zawodowi urzędnicy służący magii czy przepowiedniom: *Masz już dosyć mnóstwa twoich doradców. Niechaj się stawia, by cię ocalić, owi opisywacze nieba, którzy badają gwiazdy, przepowiadają na każdy miesiąc, co ma się z tobą wydarzyć* (Iz 47,13). Prorok Jahwe musi nieustannie, w każdym momencie życia i niezależnie od treści przesłania, stawiać się do dyspozycji tego, który go powołał: Pan zaś odpowiedział mi: *«Nie mów: "Jestem młodzieńcem", gdyż pójdziesz, do kogokolwiek cię pośle, i będziesz mówił, cokolwiek tobie polecę* (Jr 1,7). Jakkolwiek prorok jest przede wszystkim sługą słowa to jednak może się zdarzyć, że samo powołanie, jego świadectwo jego osobistego życia może stać się

wymownym proroctwem lub częścią przepowiedni. W tych momentach prorok prorokuje nie tyle swoim słowem, co swoim żywym ciałem: swoim celibatem (Jer 16); smutkiem i pokutą po nagłej śmierci żony (Ez 24).

Jednym słowem prorok zachowuje swoją autentyczność, można powiedzieć przejrzystość, jeśli przyjmuje i współpracuje z przesłaniem, jakie kieruje do niego Bóg, zachowuje swoją wolność, jeśli stawia się do dyspozycji Jahwe. Żaden z proroków nie pozwala nam poznać niepewności prorockiej egzystencji tak jak Jeremiasz. Chociaż nie możemy do losu Jeremiasza przyrównać dziejów innych proroków to właśnie księga tego proroka daje nam najwięcej ogólnych informacji i rzuca światło na specyfikę fenomenu prorockiego w historii zbawienia.

4. Na służbie słowa

Prorocy są ludźmi słowa, a co za tym idzie muszą postawić do dyspozycji Jahwe przede wszystkim swój język tak jakby stawiali do dyspozycji swoje ciało, krew czy życie. W ich wypadku właśnie poprzez język ucieleśnia się słowo Boże: słowo Jahwe staje się w ich ustach ciałem. Istnieją opinie mówiące, że prorocy ST słuchali słowa, uczyli się go na pamięć i w końcu odtwarzali je mechanicznie dokładnie tak jak im to było przekazane. Jest to błędne rozumienie prorockiej misji. Wiele obrazów z ksiąg prorockich pozwala zauważyć, że Bóg niejako ucieleśnia się w ludzkich słowach, które wychodzą niejako z wnętrza, z serca człowieka: Ezechiel musi zjeść zwój; Jeremiasz odczuwa wewnątrz siebie słowo Boże jakby strumień gorącej wody. Prorok musi koniecznie współpracować z Bożym Słowem, musi je obrabiać i przepracowywać w pocie czoła tak jak wytrawny artysta pracuje nad wspaniałym dziełem sztuki musi włożyć część siebie w wykonywane powołanie.

Jako słudzy słowa i mistrzowie języka prorocy używają go jako instrumentu już opracowanego, lecz kontynuują jednocześnie jego ubogacanie. Używają

tradycyjnych form i rodzajów literackich a jednocześnie tworzą nowe na ich podobieństwo. Prorocy są zatem twórcami literatury w obrębie pewnej tradycji. Są oni również wielkimi artystami w obrębie języka, pomimo, że bardzo często zaprzeczają tej prawdzie: Jermiasz choć zapiera się, iż nie potrafi przemawiać (Jr 1) jest wielkim poetą. Większość z proroków wytworzył swój własny styl literacki: Jermiasz jest wielkim romantykiem piszącym z wielkim lirycznym rozmachem; Izajasz charakteryzuje się stylem wyważonym i prostym; Ezechiel jest mistrzem upiększeń i niemal barokowych przerostów; Deuteroizajasz lubuje się w paralelizmach a Zachariasz w surrealistycznych wizjach. Micheasza charakteryzuje prostota i zwięzłość stylu, a Nahum to wielki twórca figur literackich i impresjonista. Prorocy to także bardziej poeci niż pisarze.

I. Uwagi terminologiczne

5. Prorocy – Pośrednicy

Prawdopodobnie w każdej kulturze, zarówno w antycznych jak i współczesnych, możemy odnaleźć wybrane osoby, których funkcja społeczna wyraża się w tworzeniu pomostu łączącego świat boski ze światem ludzi. Współczesna antropologia nazywa takie osobowości: pośrednikami. Wśród nich możemy odnaleźć zarówno tych dobrych jak i złych, akceptowanych i zakazanych. To rozróżnienie jest bardzo istotne dla świata Biblii. Izraelici nieustannie musieli wybierać między tymi, którzy są pośrednikami z mandatu Bożego i tymi, których pośrednictwo między Bogiem i człowiekiem jest zakazane. ST podaje liczne przykłady zagrożeń, jakie czyhały w tym względzie na Izraelitów ze strony innych kultur: kapłani i wróżbici u Filistynów (1Sm 6,2); magowie, wróżbici, wieszczki i astrologowie babilońscy (Iz 44,25; 47,13; Ez 21,26); wróżbici, czarodzieje i czarnoksiężnicy egipscy (Iz 19,3). Dla nas wszystkie wyżej wymienione grupy mają negatywny wymiar. Niestety w świecie antycznym było inaczej, gdzie wszyscy owi pośrednicy posiadali charakter religijny. Biblijni Izraelici pozbawieni odpowiedniej formacji religijnej, w wielu wypadkach, uznawali ich przepowiednie nie tylko za istotne i ważne, ale również jako same w sobie dobre i pomocne do zbawienia.

Oficjalna religia Izraela oparta na Torze podąża jednak w zupełnie innym kierunku. Neguje fakt jakoby pośrednicy między Bogiem i człowiekiem w innych kulturach mogli być jednocześnie akceptowani na tym urzędzie przez Jahwe. Dlatego prawo Tory precyzuje z wprost ekstremalną jasnością, że:

Nie znajdzie się pośród ciebie nikt, kto by przeprowadzał przez ogień swego syna lub córkę, uprawiał wróżby, gusa, przepowiednie i czary; nikt, kto by uprawiał zaklęcia, pytał duchów i widma, zwracał się do umarłych. (Pwt 18,10-12).

Tora nie neguje jednak faktu istnienia odpowiednich pośredników między Jahwe a ludem Izraela, ale Ci muszą posiadać odpowiedni do tego mandat Boży:

Pan, Bóg twój, wzbudzi ci proroka spośród braci twoich, podobnego do mnie. Jego będziesz słuchał. (...). Wzbudzę im proroka spośród ich braci, takiego jak ty, i włożę w jego usta moje słowa, będzie im mówił wszystko, co rozkaże. Jeśli ktoś nie będzie słuchać moich słów, które on wypowie w moim imieniu, Ja od niego zażądam zdania sprawy. Lecz jeśli który prorok odważy się mówić w moim imieniu to, czego mu nie rozkazałem, albo wystąpi w imieniu bogów obcych - taki prorok musi ponieść śmierć. (Pwt 18,15.18-20).

Izraelici, by poznać wolę Jahwe muszą adresować swoje prośby głównie za pośrednictwem proroków. Historia Zbawienia zna jednak, obok proroków, dwa inne typy pośredników: Aniołowie Jahwe i kapłani.

W szczególnych wypadkach wolę Jahwe może przekazywać **Anioł Pana** (hw"hy > %a;l.m; - *malak Jahwe*): lub **Anioł Boży** (~yhi{a/ %a;l.m; - *malak Elohîm*): Hagar (Rdz 16,7-12; 21,17-18; 22,11-12.15-18); Gedeon (6,11-24); Manoach i jego żona (Sdz 13); anonimowy prorok w Betel (1Krl 13,18); Eliasza (1Krl 19,5-7); prorok Zachariasz (1,9.12.14; 2,7; 3,5-6; 4,1.5; 5,5; 6,5). Przesłanie, jakie przekazuje Anioł Pana jest bardzo różnorodne: krótkie słowa pocieszenia, obietnice, rozkaz Boży lub długi wywód interpretujący historię. Najważniejszą różnicą między Aniołem Pana a prorokiem jest jednak fakt, że misja Anioła nie wyczerpuje się w przekazywaniu słownych pouczeń. Anioł Pana jest również zdolny działać, głównie jako ten, który chroni: sługę Abrahama (Rdz 24,7.40); Jakuba (Rdz 48,16); lud Izraela (Lb 20,16) lub wymierza karę: Dawidowi (2Sm 24,16-18); wojsku Senacheryba (2Krl 19,35); prześladowcom sprawiedliwego (Ps 35,5-6; 78,49).

Inną postacią, która w wyjątkowych wypadkach może spełniać rolę Bożego pośrednika jest **kapłan** (!heKo – *kohen*). Najstarsze tradycje literackie z epoki Saula

i Dawida podają ciekawe przykłady kapłanów, którzy spełniają funkcję pośredników w przekazywaniu woli Jahwe. Chodzi tu zwłaszcza o konsultację w kwestiach militarnych: (Sdz 1,1-2); Saul (1Sam 14,36-37); Dawid (1Sm 22,10; 23,2-4; 9-12; 2Sam 5,19-24). Obok tematyki militarnej kapłani bywają pytani o konsultację w sprawach wyboru miejsca zamieszkania (2Sm 2,1), czy o rezultat podróży (Sdz 18,5-6). Należy zaznaczyć, że mamy tu do czynienia z autentycznym Słowem Bożym, które bywa zapowiedziane przez uroczystą formułę: *Tak mówi Pan* lub *Pan odpowiedział*: Sdz 1,2; 20, 18. 23.28; 1Sam 23,2.4.11.12; 2Sm 2,1; 5,19.23.

Szczególną rolę w konsultacjach i pośrednictwie kapłańskim odgrywają również pewne przedmioty, których nie spotykamy w posłudze prorockiej. Mowa tu o tzw. *urim i tummim* oraz o *efodzie*. Fundamentalnym w tym względzie zdaje się być tekst 1Sam 28,6 oraz teksty należące do bardzo późnej tradycji literackiej: Ezdr 2,63 i Ne 7,65. Bardzo trudno jest skonkretyzować dzisiaj, co oznaczały te przedmioty. **Gressmann** twierdzi, że chodziło tu o dwa kamienie i dwa patyki o różnych kolorach, na których, w zależności o barwy, widniał napis: tak i nie. Według **Döllera** mowa tu o dwóch kamieniach, z których jeden posiadał wrytą literę aleph - a, a drugi tau – T. Wiązało się to z pierwszymi literami słów: *urim* i *tummim*. Istnieje również pogląd, iż chodziło o jeden płaski kamień, który posiadał wryte wspomniane wyżej hebrajskie litery. **Garcia de la Fuente** podaje natomiast, iż mówiąc o *urim* i *tummim* należy rozumieć je jako kawałki trzciny, na których zapisywano różnorakie słowa i nazwy i rozpatrywano ich znaczenie w obrębie uroczystego zgromadzenia. W każdym razie nie posiadamy do dzisiaj precyzyjnego i jednoznacznego wyjaśnienia kwestii *urim* i *tummim* w ST. Ogólnie można stwierdzić, że chodziło o niewielki przedmioty (patyki, kamyki, żdźbła), które kapłan miał ukryte w swoim pektorale i w odpowiednich okolicznościach rzucał nim losy na zasadzie, znanych nam z życiowej praktyki, rzutów monetą lub kostką do gry.

Wykorzystanie *efodu* w funkcjach kapłana jako pośrednika między Jahwe a kapłanem i ludem opisują dobrze teksty 1Sm 23, 9-12; 30,7-8 (konsultacja Dawida u kapłana Abiatarą). Próbując wyjaśnić, czym był ów *efod* **Garcia de la Fuente** podaje trzy definicje: 1) rodzaj ubioru, który nakładano na osoby poświęcone Bogu; 2) rodzaj rzeźby lub posągu przedstawiającego bóstwo lub 3) inny rodzaj przedmiotu wykorzystywanego do praktyk kultowych o niezidentyfikowanym charakterze. Inne teorie głoszą, iż *efod* to rodzaj relikwiarza służącego do przechowywania specjalnych przedmiotów kultu zwanych *terafim* - ~ypir'T. (wyobrażenia bóstw domowych lub rodzinnych: Rdz 31,19-35). Jeszcze inne teorie głoszą, że *efod* był miniaturowym przedstawieniem świątyni jerozolimskiej.

Nie ulega jednak wątpliwości, że zarówno w mentalności Izraelitów jak i w naszej tradycji głównymi pośrednikami w przekazywaniu woli Jahwe ludowi jak również w kierowaniu próśb ludu do Boga byli **prorocy**. Wspomniany wcześniej tekst Pwt 18,14-18, chociaż używany bardzo często do wyjaśniania teorii, iż Bóg wzbudzi Izraelowi w przyszłości proroka równego w przymiotach charakteru Mojżeszowi, odnosi się w do całej serii proroków, którzy spełniali urząd posłańca Jahwe i przekazywali ludowi jego Słowo.

Na początek kilka uwag, co do terminologii odnoszącej się do postaci i funkcji proroka w ST. Najczęściej używanym przez nas terminem w odniesieniu do osób powołanych do pośredniczenia między Jahwe a ludem jest greckie słowo: **profh,thj** (prorok). Problem polega na tym, że termin ten jest uogólnieniem i odnosi się do osób, które tekst hebrajski nie zawsze nazywa prorokami. Punktem wyjścia może być tekst 1Sm 9, które opisuje dzieje Saula, a przede wszystkim spotkanie z prorokiem Samuelem. Tekst 1Sm 9,6 nazywa jednak Samuela *mąż Boży*: (~yhil{a/h' vyai - îš elohîm):

«*Oto w mieście tym żyje mąż Boży, człowiek poważny: co powie, wszystko się staje; chodźmy tam teraz, aby udzielił nam pouczenia w tej sprawie, dla której jesteśmy w drodze*». Podobnym imieniem nazwany jest Samuel w 1Sm 9,10. Jednak 1Sm 9,9

wspominający spotkanie Saula z dziewczętami z miasta nie nazywa Samuela mąż Boży lecz *widzący*. (ha,ro – *roeh*). By jeszcze bardziej skomplikować sprawę w wierszu 1Sm 9,9 spotykamy glose mówiącą, iż dzisiaj *widzącego* określa się mianem prorok (aybin" - *nabî*). Mamy więc trzy różne terminy na oznaczenie tej samej postaci i tej samej funkcji: *mąż Boży*, *widzący* i *prorok*. Inne teksty biblijne jeszcze bardziej precyzyjnie potwierdzają, że wszystkie trzy terminy określają tę samą funkcję: 1Krn 29,29 potwierdza, że *dzieje króla Dawida, pierwsze i ostatnie, były już spisane w Dziejach Samuela "Widzącego", w Dziejach Natana Proroka i w Dziejach Gada "Widzącego"*, przy czym tekst ten wprowadza jeszcze jedno rozróżnienie mówiąc o Samuelu *widzący* (*roeh*), a o Gadzie *hozeh* (hz<xo) co tłumaczymy raczej jako wizjoner niż jako *widzący*. Wszyscy wymienieni mężowie są uznawani w naszej tradycji jednogłośnie za proroków jednak BH nadaje im trzy różne imiona. Kwestia ta wymaga bliższego rozpatrzenia.

A) **Widzący (ha,ro – *roeh*)**

Termin ha,ro – *roeh* – *widzący* został użyty w ST tylko 11 razy. Sześć razy odnosi się on do Samuela (1Sm 9,9.11.18.19), jeden raz do kapłana Sadoka (2Sm 15,27), natomiast u proroka Izajasza w 30,10 mowa jest o tzw. *widzących* (~yairo). Również tradycje literackie po niewoli babilońskiej, zwłaszcza Księgi Kronik aplikują ten termin do proroka Samuela (1Krn 9,22; 26,28;29,29). Pozostałe dwa przypadki odnoszą się do niejakiego Chananiego, proroka, którego misją było oskarżenie judzkiego króla Asy (2Krn 16,7.10).

Epizod w którym Saul spotyka Samuela przed swoim namaszczeniem (1Sam 9) dostarcza dość ciekawych informacji na temat osoby zwanej *ro'eh*. Jest to człowiek wprawiony w okultyzmie (obserwuje wnętrzości zwierząt ofiarnych i z nich wyrokuje 1Sm 9,23) i można zaciągnąć u niego konsultacji w tych sprawach składając mu przy tym stosowne wynagrodzenie. Ponieważ Samuel jako *widzący*

pojawia się w mieście (prawdopodobnie w Szilo) w momencie składania ofiary, można suponować także jego godność kapłańską. Składanie ofiar było nieodłączną funkcją *widzącego*.

Widzący w kontekście kultu pojawia się również w związku z osobą kapłana Sadoka (2Sam 15,27). Jest on najwyższym kapłanem w domu Dawida a jednocześnie bywa nazywany ro'eh. Co jednak należało do obowiązków Sadoka jako ro'eh tekst nie precyzuje. W przeciwieństwie do tekstów narracyjnych ciekawe informacje na temat funkcji spełnianych przez *widzących* podaje tekst proroka Izajasza. Widzący pojawiają się wraz z wizjonerami (~yzIxo – *hozîm*). Tworzą oni grupę, która za pomocą słów i wizji przypominają Izraelowi o odpowiedzialności przed Panem. Powołania są do głoszenia przepowiedni w ważkich sprawach dla całego narodu, w przeciwieństwie do Samuela, który musiał zajmować się poszukiwaniem zaginionych oślic Saula. Lud Izraela nie do końca jest zadowolony z posługi *widzących* u Izajasza, gdyż ci nie przepowiadają im rzeczy miłych dla ucha lecz stawiają ich czyny w świetle prawdy *przed majestatem Świętego Izraela*. Sam Izajasz wskazuje na precyzyjny paralelizm między przeznaczeniem i posługą *widzących* a swoim własnym powołaniem.

B) Wizjoner - (hz<xo – *hozeh*)

Termin hebrajski **hz<xo – *hozeh*** występuje tylko 16 razy w ST, z czego 10 przypadków użycia tego terminu ogranicza się do późnych tradycji literackich zawartych w Księgach Kronik: 1Krn 21,9; 29,29; 2Krn 9,29, 12,15; 19,2; 25,5 29,25.30; 35,15. Osobą najczęściej określaną tym tytułem w Biblii jest prorok Gad. Poza tym spośród znanych osobistości ST tytuł ten posiada także prorok Amosa, nazwany tak przez kapłana z Betel, Amazjasza. Wyjątkowe określenie spotykamy w tekście 2Sam 24,11 gdzie prorok aybiN" - *nabi*", nazwany jest jednocześnie *wizjonerem Dawida* (dwId' hzExo). Chodzi tu o wspomnianego wcześniej proroka Gada, który służył królowi zwłaszcza poprzez swoje szczególne wizje. Wzmianka o

wizjonerze Dawida nie pozwala jednak na stwierdzić, czy prorok Gad był oficjalnym urzędnikiem na dworze królewskim i w ogóle wizjonerzy pełnili funkcje państwowe lub dworskie. Przeczy temu także wypowiedź Amazjasza do Amosa. Według Amazjasza (Am 7,12) wizjonerzy utrzymują się dzięki swoim wizjom i słowom i nie są na utrzymaniu dworu. Wśród tekstów na temat wizjonerów należy wspomnieć także wypowiedzi negatywne. Znamienny jest w tym względzie jeden tekst Mich 3,5-7 gdzie potępieni są jednocześnie prorocy, wizjonerzy i guślarze (*qosmîm*).

Przeważa jednak pozytywna ocena wizjonerów. W tekście Iz 29,10 są oni postawieni na równi z prorokami (*nebî'im*) jako drogowskazy, na które winien baczyć lud Judy, by postępować właściwie. Największa kara, jaka może spotkać lud Judy to właśnie pozbawienie go osobowości które napominają czyli proroków i tych, którzy mają wizje (por. 2Krl 17,13; 2Krn 33,18).

Brak większej ilości tekstów biblijnych na temat wizjonerów każe przypuszczać, że była to grupa raczej grupa nieliczna, a ich specyficzną funkcją było otrzymywanie wizji, ich kontemplacja i interpretacja ludowi. Wykorzystując skąpe dane tekstów biblijnych możemy przypuszczać, że kilku znanych nam proroków było wizjonerami. Otrzymywał je prawdopodobnie Samuel (1Sam 3,1), natomiast tekst Ozeasza 12,11: *Mówilem do proroków, mnożyłem widzenia i przez proroków głosiłem przypowieści*, wskazuje, że do proroków wizjonerów możemy zaliczyć Izajasza, Amosa; Micheasza, Nahuma, Abdiasza, gdyż ich przesłanie zachowane na kartach ST prezentuje się jako owoc licznych wizji (Iz 1,1; 2,1; 13,1; Am 1,1; Na 1,1; Ab 1,1; Hab 1,1).

C) Mąż Boży (~*yhil{a/ vyai - 'iš Elohîm*)

Tytuł ten jest o wiele bardziej rozpowszechniony od omawianych wcześniej terminów: **hz<xo – hozeh** i **ha,ro – ro'eh**. Występuje on w ST 76 razy, z czego 55 w

Księgach Królewskich. W większości wypadków odnosi się on do osobistości bardzo znanych w ST: Elizeusz 29 razy; Eliasz 7 razy; Mojżesz 6 razy; Samuel 4 razy; Dawid 3 razy. Bywa również używany w odniesieniu do osób anonimowych: prorok, który przybył do Helego w Szilo (1Sam 2,27) i prorok z Judy, który przybył do Betel, by oskarżyć Jeroboama (aż 17 razy w 1Krl 13), również inni anonimowi prorocy bywają określanii mianem *mąż Boży* (1Krl 20,28; 2Krn 25,7.9).

Wyłączając te przypadki, w których tytuł *mąż Boży* odnosi się do Dawid i Mojżesza, pozostałe teksty, 67 fragmentów, używają go w odniesieniu do proroka lub jako synonim tego urzędu. Ciekawe również jest to, że większość tych przypadków dotyczy okresu historycznego, którego początkiem jest podział monarchii ok. 931r. przed Chrystusem a koniec wyznacza śmierć Eliasza i Elizeusza (ok. 150 lat). Jest ich w sumie 59. Pozostałe dotyczą Samuela w epizodzie z oślicami Saula i jego namaszczeniem (1Sm 9,6.7.8.10), anonimowego proroka u Helego 1Sam 2,27; Chanana, męża Bożego, o którym wspomina Jermiasz (Jr 35,4) i anonimowego posłańca, który przybył do rodziców Samsona (Sdz 13,6.8).

Można powiedzieć, że mamy tu do czynienia z terminem bardzo rozpowszechnionym w konkretnej epoce i w konkretnej tradycji literackiej. Ciekawym jest również fakt, że tytuł *mąż Boży* używa cała seria postaci ST: sługa Saula w odniesieniu do Samuela; wdowa w odniesieniu do Eliasza; urzędnicy do Ochozjasza; Eliasz używa go w odniesieniu do siebie samego; Elizeusz bywa tak nazywany przez nieplodną kobietę; przez wspólnotę proroków; przez odźwiernego króla Syrii itp. Z tych tekstów nasuwa się jeden wniosek: osoba, która nosi tytuł *męża Bożego* jest w ścisłej relacji z Bogiem, który uzdalnia ją do czynienia cudów w jej imieniu. **Również temat przekazywania słowa nie jest obcy mężom Bożym, lecz inna jest specyfika tego przekazu: dotyczy ona przede wszystkim tego co dzieje się tu i teraz a nie jak u większości proroków, przyszłości (1Krl 17,24).** Najczęściej słowo to jest poparte konkretnym cudem (Sdz 13; 1Krl 13; 20,28), są

tylko dwa przypadki gdzie słowu męża Bożego nie towarzyszy cud (1Krl 12,22; 2Krn 11,2).

Konkludując możemy powiedzieć, że osoby w Biblii określane tytułem mąż Boży są jednocześnie największymi prorokami ST: Samuel, Eliasz, Elizeusz. Są oni również prawdziwymi pośrednikami słowa Bożego i jego sługami, a posługa dla słowa zajmuje naczelne miejsce w ich działalności. Jedyna różnica z prorokami późniejszymi jest taka, że słowo w ustach męża Bożego ma cudowne zdolności, nie ogranicza się do oskarżania i przepowiadania przyszłości, lecz jest zdolne do przemiany teraźniejszej rzeczywistości.

D) Prorok (aybin" - nabî')

Termin (aybin" - nabî') w odniesieniu do proroków występuje w ST 315 razy. Przede wszystkim wiek VII i VI przed Chr. odznacza się w literaturze biblijnej szerokim zastosowaniem tego tytułu. Potwierdzają to liczne fragmenty Deuteronomicznego Dzieła Historycznego oraz księgi prorockie: Jeremiasza, Ezechiela i Zachariasza. Właśnie owo bogactwo wykorzystania terminu (aybin" - nabî') stwarza wiele problemów interpretacyjnych, gdyż bardzo często stosowany jest w odniesieniu do osobowości o bardzo przeciwstawnym charakterze.

1) Termin aybin" - nabî' w różnych księgach ST

a) Pięcioksiąg i Księgi Historyczne

W Pięcioksięgu termin (aybin" - nabî') odnosi się do Abrahama podkreślając jego funkcję pośredniczenia (Rdz 20,7 – Abraham i Abimelek); Miriam siostra Mojżesza ukazuje się jako *nebi'ah* - ha'ybiN> czyli prorokini, gdy śpiewa hymn po przejściu M. Czerwonego (Wj 15,20). Jest to bardzo ważne świadectwo, które łączy element prorocki z muzyką. Sam Mojżesz również bywa nazywany prorokiem przez antonomazję, czyli zastąpienie imienia pospolitego przez imię własne lub odwrotnie (Pwt 18,15; 34,10) i bywa wywyższany ponad innych proroków.

Obraz Pięcioksięgu na temat osób z tytułem *nabî'* byłby pozytywy gdyby nie tekst Pwt 13,2-6, gdzie osoby noszące to miano bywają określane jako wyjaśniacze snów (BP). Mogą oni czynić cuda, ale i sprawują funkcje prorockie, ale według Pwt, działania te skierowane są przeciwko Jahwe, dokładnie głoszą oni słowa odstępstwa od Pana (hr's'-rB,dI – *dibber sārāh*). Prawo nakazywało zabijać takie osoby.

W tekście Pwt 18,9-22 prorok *nabî* występuje jako alternatywa dla wszelkiego rodzaju magów, czarodziejów, guślarzy itd. **Jest przede wszystkim pośrednikiem ustanowionym przez Jahwe, by przekazywać jego Słowa ludowi Izraela:** *Wzbudzę im proroka spośród ich braci, takiego jak ty, i włożę w jego usta moje słowa, będzie im mówił wszystko, co rozkażę.* Księga Pwt ostrzega jednak, że *nabî* może odważyć się mówić w moim imieniu to, czego mu nie rozkazałem, albo wystąpi w imieniu bogów obcych, wówczas, podobnie jak w przypadku tych, którzy wyjaśniają sny i podburzają do odstępstw, - *taki prorok musi ponieść śmierć.*

W Pięcioksięgu termin *nabî* został użyty tylko 14 razy. Odmierna sytuacja występuje w Deuteronomicznym Dziele Historycznym, zwłaszcza w Księgach, które dotyczą dziejów Izraela po zajęciu Ziemi Kanaan. Tytuł *nabî* odnosi się do następujących osób: Debora (Sdz 4,4); Samuel (1Sam 3,20); Gad (1Sam 22,5); Natan (2Sam 7,2; 12,25); Achisz z Szilo (1Krl 11,29); Eliasz (1Krl 18,22); Elizeusz (1Krl 19,16; 2Krl 5,3; 6,12; 9,1); Izajasz (2Krl 19,2; 20,1.11.14; 37,2; 38,1; 39,3) oraz prorokini Chulda (2Krl 22,14). Zaskakuje brak na tej liście proroka Micheasza, któremu 1Krl poświęca sporo miejsca (1Krl 22). Być może autor 1Krl 22 celowo pominął w odniesieniu do Micheasza ów tytuł odróżnić go od grupy fałszywych proroków, którzy również określani byli jako *nabî*. W Księgach Samuela i Królewskich nie odnajdziemy również wzmianki o użyciu terminu *nabî* w odniesieniu do wielu ważnych proroków ST: Amosa, Ozeasza, Micheasza, Sofoniasza, Habakuka, Jeremiasza i Ezechiela. W zamian poświęcają one sporo miejsca tzw. grupom prorockim. Ich obecność w Izraelu notuje już historia Samuela i Saula ok. IX w. przed Chrystusem (1Sam 10,5.10.11; 19,20).

Mówiąc o grupach czy grupie proroków mówimy tu o tzw. ~yaiybiN> ynEB. – *benê nabî'im*, co można przetłumaczyć jako stowarzyszenie lub korporacja prorocka. Błędne jest tłumaczenie tego wyrażenia jako synowie proroków. W tym wypadku słowo !Be – ben nie oznacza syna w sensie fizycznym. Ich funkcja w czasach

monarchi izraelskiej jest dwojaka. Wśród przykładów działalności pozytywnej *benê nebi'îm* należy wspomnieć ich funkcje pomocnicze u boku Elizeusza (2Krl 2,3.7.7) ale i negatywną gdy jako popiecznicy królewscy, pobierający od niego utrzymanie, bardziej zabiegają o względy monarchy niż o wierność Słowu Bożemu (1Krl 22; por. 2Krl 3,13).

b) Księgi Prorockie

Bardzo ciekawe świadectwo na temat *nebi'îm* zawiera Księga Lamentacji, która stawia ich na równi z kapłanami i potwierdza, że zostali oni zabici w tej samej świątyni Jahwe (Lm 2,20). Z drugiej strony ta sama księga zarzuca, że to właśnie grzechy proroków i kapłanów doprowadziły do upadku Jerozolimy: *Nie wierzyli królowie świata i nikt z mieszkańców ziemi, że ciemiezca i wróg się wedrze do bram Jerozolimy. Z powodu grzechów jej proroków i przestępstw jej kapłanów, którzy w jej środku rozlali krew sprawiedliwych po ulicach błędzili jak ślepi, krwią obryzгани; tak iż nie można było dotknąć ich ubrań* (Lm 4,12-13). Całkowicie negatywną oceną *nebi'îm* w Księdze Lamentacji uzupełnia wzmianka o fałszywych widzeniach miewanych przez proroków w sprawie Jerozolimy (Lm 2,14).

Prorok **Amos**, choć bez wątpienia był prorokiem (*nabi'*) to jednak nie przynależał ani do samych proroków (*nebi'îm*), ani do grup prorockich (*benê nebi'îm*). Wzmiankę na ten temat odnajdujemy w tekście Am 7,14. Mimo to Amos wypowiada się pozytywnie na ich temat. Podkreśla, że są oni, obok innych wybrańców Bożych – nazirejczycy, darem Jahwe dla narodu Izraela (Am 2,11-12). Są również osobami, które cieszą się zaufaniem Pana i mają dostęp do jego sekretów (3,7).

U **Ozeasza** za wzór proroka (*nabi'*) stawiany jest Mojżesz: to właśnie dzięki prorokowi Jahwe wyprowadził Izraela z Egiptu (Oz 12,14): *Lecz Pan wyprowadził*

Izraela z Egiptu przez proroka, i również przez proroka otoczył go opieką. Ta fraza podkreśla nie tylko rolę proroka jako mediatora, czy pośrednika ale wskazuje również na funkcję wybawiciela.

Prorok **Izajasz** łączy w swej księdze bardzo różne tradycje na temat proroka (*nabi*). Interesujące jest to, że wypowiedzi Izajasza o sobie samym jako o proroku - *nabi* znajdujemy tylko w krótkich tekstach narracyjnych (Iz 37,2; 38,1; 39,3). Poza tym prorok ten używa terminu *nabi* mówiąc o swojej żonie ha'ybiN> - *nebi*'ah (8,3). Inne cztery przypadki zastosowania tytułu *nabi* u Izajasza mają zawsze charakter kolektywny i odnoszą się do grupy proroków (Iz 3,2; 9,14; 28,7; 29,10). Istotne jest to, że grupy te u Izajasza stanowią bardzo istotną część społeczeństwa i wraz z innymi osobistościami jak książęta, oficerowie, sędziowie, politycy niosą na barkach największą odpowiedzialność za kraj i naród. Niestety ich związek z wieszczami, o którym mowa w Iz 3,2 stawia ich w złym świetle. Bardzo ważny szczegół wynikający z lektury Księgi proroka Izajasza wskazuje na całkowity brak użycia terminu *nabi* w trzeciej części tego dzieła, a więc w rozdziałach 40-66.

Micheasz wspomina o *nabi* tylko 3 razy, zawsze w sensie grupy i zawsze w znaczeniu negatywnym. Są oni przekupni, czyhają na najlepsze części z ofiar i prorokują za pieniądze (3,5-7.11). Podobnie jak u Izajasza prorocy wraz z książętami i kapłanami ponoszą największą odpowiedzialność za stan życia społecznego i religijnego Izraela (3,11).

Księga proroka **Habakuka** to jeden z najciekawszych przykładów użycia terminu *nabi* ST. Habakuk posłużył się nim dwukrotnie i w obu wypadkach w sensie pozytywnym, gdyż odnoszą się one bezpośrednio do samego autora księgi i głównego bohatera zarazem. Jest to również jedyny przykład w całej Biblii, gdzie słowo *nabi* zostało użyte w tytule księgi: *Widzenie wieszce, które miał prorok Habakuk*. Takie podkreślenie urzędu Habakuka już w tytule księgi sugeruje, że mamy

tu do czynienia ze szczególną osobowością prorocką. Wnikliwa analiza pozwala stwierdzić, że Habakuk reprezentuje typ „proroka kultu”.

W dziele proroka **Jeremiasza** odnajdujemy dość liczne przykłady użycia terminu *nabî*. Jest ich w sumie 99. W większości wypadków mają one pozytywny charakter. Wynika to być może z faktu, że termin ten został użyty przez samego Jahwe w odniesieniu Jeremiasza w momencie jego powołania (Jer 1,5): «*Zanim ukształtowałem cię w łonie matki, znałem cię, nim przyszedłeś na świat, poświęciłem cię, prorokiem dla narodów ustanowiłem cię*». W wypowiedziach negatywnych na temat *nabî* Jeremiasz nie odbiega zasadniczo od stylu i tematyki poruszanej już u proroków: Izajasza i Micheasza. Używa on tytułu prorok w znaczeniu zbiorowym w odniesieniu do osób o sporym autorytecie społecznym, którzy wraz z królami, księżętami i kapłanami decydują o różnych wymiarach życia danej narodowości (Jer 2,26; 32,32; 18,18; 23,33-34). Poza tym interesujące są dwa przykłady *nebî'im*, którzy pojawiają się jako słudzy Jahwe aby nawrócić lud, który zbłądził (Jer 25,4; 26,5).

Prawie identyczny profil użycia terminu *nabî* jak u Jeremiasza spotykamy także u **Ezechiela**. Najpierw tytuł ten odnosi się do osoby samego proroka (Ez 2,5; 33,33), następnie określa grupy czy korporacje prorockie w łączności z doradcami (7,26), księżętami, kapłanami, starszymi i właścicielami ziemskimi (Ez 22,23-31). Według przesłania księgi, tym prorokom Ezechiel winien się radykalnie przeciwstawić (Ez 13,1-16). W zakończeniu księgi odnajdujemy element, który bardzo pozytywnie ocenia całość ruchu prorockiego w historii Izraela (Ez 38,17): Tak mówi Pan Bóg: *Ty jesteś przecież tym, o którym w dawniejszych czasach mówiłem przez moje sługi, proroków Izraela, którzy wtedy przepowiadali ...*

Pozostali prorocy posługują się terminem *nabî* zasadniczo w pozytywnym sensie. U **Zachariasza** mowa jest o antycznych prorokach i moich sługach prorokach, których wybrał sam Jahwe (Zach 1,4.6). **Malachiasz** za wzór *nabî* stawia

Eliasza (Ml 3,23). Także **Daniel**, choć nie jest do końca autorem księgi prorockiej ukazuje wizje idealnych proroków: *Nie byliśmy posłuszni Twoim sługom, prorokom, którzy przemawiali w Twoim imieniu do naszych królów, do naszych przywódców, do naszych przodków i do całego narodu kraju*. Jak widzimy, w tekście Daniela prorocy nie stanowią już grupy powiązanej z innymi przedstawicielami narodu wybranego: królami, książętami, kapłanami, starszymi itd., którym Izajasz, Micheasz czy Jeremiasz zarzucają doprowadzenie Izraela do ruiny społecznej, politycznej i religijnej.

Wnioski

- a) Tytuł *nabî* nie jest terminem pozytywnym w ST. Bywa aplikowany do proroków Baala (1Krl 18,20-40) jak i do fałszywych proroków. Termin *nabî* w znaczeniu negatywnym występuje zasadniczo w tekstach, gdzie przedstawia proroków w sensie kolektywnym, w liczbie pojedynczej tytuł ten na raczej wydzwięk pozytywny (tytuł ten, w l. poj. przynależy takim osobistościom prorockim ST jak Izajasz, Amos czy Micheasz)
- b) Znaczenie i funkcja *nabî* zmieniają się w zależności od epoki przy czym dominującym zadaniem proroka w każdej niemal czasie jest komunikowanie słowa innym osobom: Aaron staje się *nabî* Mojżesza i funkcjonuje jako interpretator jego słów; ludzie stają się prorokami Baala lub Jahwe i przekazują ich słowa.
- c) Osoba z tytułem *nabî* działa samodzielnie lub organizuje się w grupy o podobnym profilu. Jeśli chodzi o najstarsze świadectwa na temat działalności *nabî* to przeważają te, które prezentują grupowy charakter działalności tych osób.
- d) Osoby z tytułem *nabî* zorganizowani w grupy prorockie koncentrują się wokół pewnego centrum. W królestwie północnym jest nim król wraz z dworem, a w

królestwie południowym świątynia w Jerozolimie. Centrum prorockie w świątyni Jerozolimskiej wywierało wpływ na ścisły kontakt *nabi'* kręgami kapłańskimi. Można mówić w niektórych przypadkach o prorokach kultu (Habakuk), chociaż nie jest słuszne określać osoby z tytułem *nabi'* jako funkcjonariuszy kultu.

- e) Tytuł *nabi'* przysługuje także kobietom (Chulda; żona Izajasza). Jest to fakt szczególnie znamienny jeśli przypomnimy, że kobiety w Izraelu nie miały przystępu do funkcji kapłańskich.
- f) W niektórych prądach czy szkołach prorockich (Izajasz, Micheasz) sam termin *nabi'* czy czasownik *prorokować* (*nb' - ab'n*) nie cieszą się dużym uznaniem. W tych przypadkach zamiast słowa prorok czy prorokować preferuje się termin kontemplować, mieć wizję (*hazah*)

Podsumowanie

Dokonałiśmy analizy czterech terminów ST, które używane są przez autorów biblijnych na oznaczenie funkcji pośrednika między Jahwe a ludem Izraela: **widzący**, **wizjoner** (mający wizje), **mąż Boży** i **prorok**. Samuel jest jednocześnie: mężem Bożym, widzącym i prorokiem; Eliasz i Elizeusz są mężami Bożymi i prorokami; Jehu nazywany jest w 1Krl 16,7 prorokiem, a w 2Krn 19,2 widzącym. Gad otrzymuje obydwa tytuły jednocześnie w tym samym tekście (2Sam 24,11); wizjonerzy i widzący pojawiają w tekstach ST paralelnie do tytułu prorok (Iz 29,10).

Wielu egzegetów traktuje te tytuły jako synonimy tej samej funkcji, inni próbują wskazać na drobne różnice nie tyle w samym sprawowaniu funkcji prorockich co w otrzymywaniu przesłania, które należało przekazać dalej. **Holscher** uważa, że widzący otrzymywał od Jahwe słowo podczas nocnych widzeń, snów czy poprzez nawiedzenia duchów, natomiast *nabi'* był bardziej ekstatykiem. **Lods** widzi widzącego jako osobę samotną, wiodącą pustelniczy tryb życia, natomiast *nebi' im* to osoby kultywujące tryb życia wspólnotowy. W odróżnieniu od tych opinii **Orlinsky**

uważa, że widzący przynależał zawsze do jakiejś grupy prorockiej, natomiast *nabî'* oznacza proroka indywidualistę.

Jedną z ostatnich interesujących prób wyjaśnienia drobnych różnic między pojęciami dotyczącymi proroków podjął **D. L. Petersen**¹. Według jego teorii widzący czyli *ro'eh* jest osobowością miejską, działa w sanktuariach, służy tam swoimi umiejętnościami przepowiadania przyszłości i otrzymuje za to wynagrodzenie (1Sam 9). Mąż Boży (*'îš Elohîm*) a wraz z nim *benê nabî'îm* posiadają następujące charakterystyki: powoływani są najczęściej w czasach kryzysu (głód, susza, wojna, napięcia wewnętrzne); sposób, w jaki mężczyzna wykonuje swoją funkcję jest mocno związany z grupą prorocką jak np. Elizeusz.; Mąż Boży służy Bogu, który nie jest związany z centralnym ośrodkiem kultu, ale z sanktuariami leżącymi na peryferiach kraju. Pozostałe dwa terminy: wizjoner (*hozeh*) i prorok (*nabî'*) są związani z centralnym sanktuarium. Bardzo często pojawiają się w czasach zagrożenia społecznego i politycznego, zwłaszcza z zewnątrz np. inwazja asyryjska; decydują o publicznej moralności; wizjonerzy i prorocy działają raczej indywidualnie, chociaż są świadectwa, że posiadają grono swoich uczniów.

Pojawienie się różnic terminologicznych w rozpoznawaniu powołanych do stanu prorockiego swoje korzenie znajduje w podziale politycznym Izraela. Według Petersena *nabî'* jest związany z Królestwem Północnym a *hozeh* z Judą i Jerozolimą.

¹ D. L. PETERSEN, *The Roles of Israel's Prophets*, (Sheffield 1981)

II. Historia ruchów prorockich: Izrael i kultury sąsiednie

Każde zjawisko historyczne może być dobrze zrozumiane tylko wtedy, gdy zbadamy jego początki. Odnosi się to także do profetyzmu (F. Ellermeier). Historycy widzą punkty styeczne profetyzmu izraelskiego z czterema kulturami starożytnego Wschodu: Egipt, Mezopotamia, Mari i Kanaan. Jako początek zorganizowanego ruchu prorockiego w Izraelu przyjmuje się świadectwa o istnieniu tzw. społeczności proroków (grupach, korporacje proroków), czyli biblijnych *benê nebi'îm*.

A) Kultury starożytnego Wschodu a profetyzm

a) Egipt

Jako pierwszy problematykę profetyzmu egipskiego podjął, w roku 1903, **H. O. Lange**. Jako punkt wyjścia posłużył mu papyrus z Muzeum w **Leidzie** (Leida). Jego badania posłużyły jako impuls do uznania Egiptu jako kolebki i prototypu wszelkiego profetyzmu w historii ludzkości. W związku z tym Izrael i jego prorocy nie byłiby niczym innym jak tylko przedłużeniem i pogłębieniem źródła profetyzmu, które znajdowało się w Egipcie. Znaleziony w muzeum w Leidzie papyrus egipski nosi nazwę: Maksymy **Ipu-wera**. Jest on przedstawiony jako **egipski mesjasz, który zjawia się jako wybawiciel**. Jego przybycie poprzedza sąd nad wszystkimi mieszkańcami Egiptu.

Wnikliwe analizy tego dokumentu, które przeprowadził Gardiner, każą jednak sceptycznie spojrzeć na mesjańskie obietnice zawarte w papyrusie Ipu-wera. Podobieństwa z prorokami Izraela widać jedynie w **lamentacjach** nad stanem

moralnym mieszkańców ziemi i w **słowach umocnienia** Ipu-wera, które kieruje on do sprawiedliwych w czasach kryzysu. Niektóre bratnie idee pomiędzy papirusem z Leidy i dziełami proroków izraelskich widać również w zastosowaniu tych samych rodzajów literackich, których najbardziej charakterystycznym motywem jest zestawienie tekstów oskarżenia i obietnicy tzw. **rîb prorocki**. Inne ważne motywy podobne w obu kulturach to: przepowiednie Ipu-wera kierowane do Egipcjan w czasie opresji ze strony przeciwników zewnętrznych oraz idea doskonałego władcy, który, umocniony Bożym błogosławieństwem odrestauruje porządek i prawo. Różnica jaka rysuje się tu w ostatnim punkcie między Izraelem i Egiptem dotyczy porządków: Izrael oczekuje mesjasza i władcy nie tylko ziemskiego, w Egipcie doskonały władca utrwali swą sprawiedliwą władzę tu i teraz.

Ostatnie badania, prowadzone głównie przez **H. Bonet** prowadzą do stwierdzenia, iż prorocy egipscy nie byli prorokami w pełnym tego słowa znaczeniu. Stajemy tu raczej wobec grupy pisarzy mądrościowych, których powołaniem było odkrywać sekrety tajemnej mądrości i wiedzy i w ten sposób penetrować tajniki związane z przyszłością władców, narodu egipskiego i innych nacji ościennych. Z pisma **Ipu-wera** wynika jednak, iż owi mędrcy nie umieli wyjść poza obszar doczesności. Byli raczej wyrazicielami uczuć i pragnień narodowych i politycznych swojej epoki bez odniesienia do rzeczywistości mesjańskiej wykraczającej poza obszar ludzkiej percepcji.

b) Mezopotamia

Według **Grayson – Lamberta** Słowo prorocstwo, prorokować, ma w Mezopotamii bardzo szczególne znaczenie. W literaturze akkadyjskiej termin ten odnosi się do bardzo wąskiej grupy tekstów, **które prezentują temat anonimowych monarchii. Służą one jako symbol i fundament wyroczni.** Dzieła profetyzmu mezopotamskiego, które wykorzystują ten temat są następujące: Prorocstwo Sulgi;

Proroctwo Marduka; Przepowiednie Asarhaddona; Sen proroczy Assurbanipala. Królestwa przedstawione w tych proroctwach określane są jako czasy tzw. „dobre” i czasy „złe”. Osoby proroków, jakie występują w dziełach mezopotamskich noszą nazwę mahhū. Są to osobowości raczej ekstatyczne i prezentują w wymienionych tekstach zbyt mało szczegółów, by mogły stać się przedmiotem naukowych poszukiwań.

c) Mari²

Największym autorytetem jeśli chodzi o profetyzm z Mari jest F. Ellermeier³. Pod uwagę brane są trzy teksty napisane ok. Roku 1700 przed Chr: *Przesłania, które wymagają ofiary*; *Przesłania dotyczące budowy bramy*; *Przepowiednia boga Adada dla króla Kallasu*. Mówią one o bożym objawieniu, które jako proroctwo skierowane jest do króla Mari. Teksty te wykazują liczne podobieństwa z tekstami biblijnymi. Do najważniejszych tematów, które upodabniają teksty z Marii z proroctwami biblijnymi należą:

1. Słowo od Boga kierowane jest do ludzi (nie do posłańców z nieba);
2. Posłańcy mają świadomość, że są wybrani i posłani przez Boga;
3. Kierują ustne przesłanie do króla, są Bożymi ambasadorami wobec monarchy;
4. Najczęściej przesłanie proroków Izraela i z Mari kierowane jest w czasie jakiegoś kryzysu.

Najważniejszym podobieństwem jest jednak kwestia zawierzenia Bogu. Król nie może poprzestać tylko na składaniu ofiar i lojalności np. w życiu religijnym i kultowym. Ufność w opatrność Boga ma się wyrażać we wszystkich dziedzinach życia. Bóg w Mari, podobnie jak Jahwe w Izraelu żąda od króla złożenia w jego ręce

² Miasto na prawym brzegu środkowego Eufratu. Obecnie terytorium Syrii, oddalone kilka kilometrów od granicy z Irakiem. Dzisiejsza nazwa tego miejsca brzmi tell haḥiri. Od 1933 oprowadzone są tam wykopaliska archeologiczne, które dostarczyły cennych informacji o kulturze Mezopotamii i Babilonu.

³ Por. F. ELLERMEIER, *Prophetie in Mari und Israel* (Herzberg 1968)

całego swego losu i przeznaczenia. W zamian król otrzymuje wiecznie trwałą opiekę ze strony bóstwa.

Jeśli chodzi o podstawowe różnice między profetyzmem z Mari i Izraelskim to główna jawi się na poziomie zasięgu prorockiego przekazu: w Mari odbiorcą przesłania prorockiego jest jedna osoba, czyli król, w Izraelu natomiast cały naród. Następnie prorok Izraela nie zadowala i poprzestaje na zewnętrznej reakcji odbiorców, ale wymaga zmiany wewnętrznej postawy. Proroctwa z Mari nie dotyczą raczej kwestii społecznej w przeciwieństwie do Izraela gdzie etyka i moralność króla i ludu są na jednym z pierwszych miejsc wśród poruszanych zagadnień. Nic nie wiemy ryzyku utraty życia jako wypadkowej posługi proroków z Mari, co u proroków Jahwe jest na porządku dziennym. Jeśli chodzi o formę przekazu prorockiego to warto zauważyć, że w Mari brak jest całkowicie akcji symbolicznych podczas przekazu woli boga przez proroka.

d) Kanaan

Obecność profetyzmu kananejskiego dobrze dokumentuje Biblia hebrajska. Wystarczy wspomnieć epizod z 1Krl 18 o konfrontacji Eliasza i 450 proroków Baala na górze Karmel. Mowa jest tam o fałszywych prorokach, którzy praktykują samookaleczenia (18,28). Wielu egzegetów: **Kuenen, Wellhausen, Smend widzą w profetyzmie kananejskim absolutny początek tzw. profetyzmu ekstatycznego.** Opis ekstazy jest również najważniejszym gatunkiem literackim w profetyzmie kananejskim. Należy wymienić tu następujące świadectwa literackie: *Podróż Wen-Amona; Stelle z Zakir.*

B) Początki profetyzmu Izraelskiego – społeczności prorockie (*benê nebî'im*)

Najstarsze świadectwa o zorganizowanych strukturach profetyzmu izraelskiego, ok. X – XI w. przed Chr. wskazują właśnie na tzw. *benê nebi'îm* czyli w dosłownym tłumaczeniu, na synów proroków, aczkolwiek przypadki stosowania terminologii prorockiej odnoszą się do postaci biblijnych żyjących znacznie wcześniej niż owe konsorcja prorockie (Abraham, Mojżesz).

Ogólną charakterystykę *benê nebi'îm* proponuje A. Gonzales⁴:

1. Są to grupy, które formowały struktury organiczne. Samuel był ich przedstawicielem lub żył w ścisłym kontakcie z nimi;
2. termin *nebi'îm*, który BH aplikuje do tych społeczności pozwala umieścić przedstawicieli tych grup w ogólnym fenomenie profetyzmu izraelskiego lecz bez uszczegółowienia ich posłannictwa;
3. profetyzm izraelski rozwijał się przede wszystkim w związku z kultem i na obszarze religijnym, stąd analogicznie do innych kultur *nebi'îm* działający w tym obszarze stosowali charakterystyczne dla niego techniki przekazu np. taniec, śpiew, okrzyki zachwytu, muzyka (1Sam 10,5);
4. elementem wyróżniającym *nebi'îm* jest duch Jahwe, który na nich spoczął, i który dokonuje w nich transformacji osobowości, by byli zdolni *prorokować*;
5. zasadniczo widzimy *nebi'îm* żyjących w ścisłym związku z sanktuarium lecz nie można zacieśniać ich posługiwania tylko do obszaru religijnego.
6. *nebi'îm* pojawiają się na scenie historii biblijnej wraz z pierwszymi ideami o utworzeniu monarchii w Izraelu (1Sam 9-10). Samuel wykorzystuje ich autorytet w ukonstytuowaniu się tej instytucji w Izraelu. Duch *nebi'îm* jest niezbędny, by pierwszy król Izraela – Saul posiadał pełnię prerogatyw monarchy. Można więc przyjąć, że w tym

⁴ A. GONZALES, *Profetismo y sacerdozio, sacerdotes y reyes en el antiguo Israel* (Madrid 1969) 51 - 106

okresie historii tworzyli oni ważną grupę społeczno-polityczną, która uwidaczniała konkretną obecność Jahwe pośród swego ludu.

Wnioski

Możemy przyjąć za prawdopodobne, że profetyzm izraelski u swoich korzeni posiadał pewne cechy wspólne z ruchem prorockim w Mari i Kanaanie. Być może profetyzm tamtych kultur dał absolutne podstawy do pojawienia się fenomenu prorockiego w Izraelu w ogóle. Z czasem nastąpiło niewątpliwe zerwanie z wpływami obcych kultur, co widać choćby na przykładzie konfrontacji Eliasza i proroków Baala (1Krl 18). Ten dystans pogłębił się jeszcze bardziej w epoce największego splendoru profetyzmu w Izraelu tj. w VIII wieku przed Chr. (Izajasz, Amos, Ozeasz, Micheasz).

Ostatecznie problemem do rozwiązania na dzisiaj wydaje się ustalenie relacji pomiędzy pierwszymi prorokami biblijnymi i ich następcami. Jest bowiem możliwe, że np. prorocy Gad i Natan, a może i Samuel bardziej upodabniali się do proroków z Mari aniżeli do np. Jeremiasza czy Ezechiela. Najważniejszym elementem, który wyróżnia profetyzm izraelski od innych tego typu zjawisk polega na przejściu od tzw. proroctwa na żądanie ludu do proroctwa danego przez samego Jahwe na sposób tylko jemu wiadomy i od niego zależny. Jest to słowo, które obejmuje wszystkie obszary ludzkiego życia. Ten fenomen ma miejsce także w Mari lecz w dużo mniejszym stopniu. W każdym razie nie wątpliwości, że profetyzm izraelski rozwinął się na skalę i na sposób nie spotykany w żadnej innej kulturze świata.

III. Funkcje prorockie

Prorok to pośrednik między Bogiem a ludem, to ten który przekazuje wolę Jahwe za pomocą **słowa**. Trzeba jednak pamiętać, że prorocy Izraela nie zachowywali w życiu jednego stałego miejsca działania, a ich funkcje nie ograniczały się tylko do głoszenia słowa i przepowiadania. Obok funkcji nauczyciela głoszącego słowo Jahwe wyróżniamy cztery inne, istotne dziedziny działalności prorockiej: kultową (prorok a kapłan), polityczną (prorok a król), społeczną (prorok a lud), opozycyjną (prorok Jahwe a fałszywy prorok).

A) Funkcja kultowa (prorok a kapłan)

Działalność proroków Jahwe oznaczała w życiu Izraela sprzeciw wobec oficjalnym formom kultu, który przesiąknięty był formalizmem i powierzchownością. W kontekście kultu działalność proroków to przede wszystkim wstawiennictwo i głoszenie Bożej woli:

Tak mówi Pan do domu Izraela: Szukajcie Mnie, a żyć będziecie.

Nie szukajcie zaś Betel i do Gilgal nie chodźcie! I Beer-Szeby nie odwiedzajcie! Albowiem Gilgal pójdzie do niewoli, a Betel zniknie.

Szukajcie Pana, a żyć będziecie! Gdyż inaczej jak ogień nawiedzi On dom Józefa i strawi go. Nikt nie będzie mógł zagasić ognia w Betel. (Am 5,4-6)

Nie można jednak oddzielać życia i działalności prorockiej od życia religijnego Izraela. Widzimy bardzo często na kartach Biblii ścisły związek między prorokiem a kultem i sanktuariami Izraela (1Sam 3; 10). Heli, a przede wszystkim Samuel spełnia funkcję tzw. **proroka świątynnego**. Szczególną rolę proroków świątyni spełniali również prorocy piszący, zwłaszcza Habakuk, Nahum i Joel. Proroków aktywnych w

zakresie kultu spotykamy również przy okazji celebrowania funkcji liturgicznych w tzw. **kulcie chorych**. Postacią zasługującą na wyróżnienie jest tu osoba Elizeusza (2Krl 4,29-37; 5).

W Szczególną rolę proroków świątyni spełniali również prorocy piszący, zwłaszcza Habakuk, Nahum i Joel. Niektóre fragmenty ksiąg prorockich uznawane są za pisma wybitnie liturgiczne i służące jako teksty wykorzystywane podczas sprawowania funkcji kultowych: Hab 3 (hymn brewiarzowy); Jl 1-2; Oz 6. Na podstawie tych fragmentów możemy suponować również aktywną rolę proroków podczas sprawowania funkcji liturgicznych, być może kilka szczególnych funkcji kultowych przynależne było tylko prorokom.

Nie należy jednak utożsamiać funkcji prorockich z kapłańskimi, choć niekiedy prorok łączy w jednej osobie oba urzędy np. Samuel (1Sam 7,7-11; 9,14; 16,5). O wiele częściej prorocy ukazywani są w opozycji do urzędujących kapłanów. Początki takiego nastawienia widać właśnie w działalności Samuela kiedy Bóg objawia mu wszystkie grzechy synów – kapłanów Helego w Szilo (1Sam 3). Podobna tematyka przebija z fragmentu prezentującego konflikt między prorokiem Amosem a kapłanem Amazjaszem w Betel (Am 7,10-17). Nie brak krytyki stanu kapłańskiego u takich proroków jak Ozeasz, który podnosi przeciw nim skargę (4,4) i nazywa ich mordercami (6,9); Micheasz, krytykujący przekupstwo kapłanów (3,11); Jeremiasz, który popada w konflikt z kapłanem Paszchurem, któremu zarzuca kłamstwo i fałszywe przepowiadanie (Jer 20,6) za co jest biczowany i zakuty w dyby. Innym kapłanom Jeremiasz zarzuca również brak zainteresowania sprawami Bożymi i działalność w oderwaniu od woli Pana (2,8; 5,31) oraz nieprawość i haniebne postępowanie (Jer 23,11). Izajasz chociaż sam był wielkim przyjacielem kapłana Zachariasza (Iz 8,2) nie ukrywa przestępstw innych kapłanów nazywając ich pijakami, którzy zamykają się na wolę Pana Boga (Iz 28,7-13). Słów krytyki wobec kapłanów nie szczędzi również prorok Sofoniasz, który zarzuca im profanacje rzecz

świętych oraz nadużycia wobec prawa (Sof 3,4). Podobna tematyka pojawia się u proroka Ezechiela (22,26).

Mówiąc o funkcji proroków Izraela w zakresie kultu nie sposób nie poruszyć zagadnień, które ukazują ich aktywność na polu zwalczania wszelkiego rodzaju zagrożeń, związanych z **idolatrią**. Chodzi tu o odrzucenie lub zastąpienie wiary i kultu jedyne Boga Jahwe, wierzeniami i czią oddawaną innym bóstwom. Księga Wyjścia i Powtórnego Prawa jasno precyzuje wymagania stawiane przez Jahwe Izraelitom: *Nie będziesz miał bogów cudzych przede mną* (Wj 20,3; Pwt 5,7).

Tradycja biblijna przypisuje już Samuelowi ostrą walkę przeciwko różnym formom idolatrii: *«Jeśli chcecie się nawrócić do Pana z całego serca, usuńcie spośród siebie wszystkich bogów obcych i Asztarty, a skierujcie wasze serca ku Panu, służcie więc tylko Jemu, a wybawi was z rąk Filistynów»*. (1Sam 7,3). W tym samym duchu walka z różnymi bóstwami pogańskimi: Mardukiem, Ozyrysem, Asztarte, zajmuje istotne miejsce w nauczaniu Ozeasza, Jeremiasza, Ezechiela i Deuteroizajasza.

W świetle tego przykazania na innym miejscu Bóg przez usta proroka nakazuje każdemu udzielenie jasnej odpowiedzi co do swojej wiary i posłuszeństwa: *Jeżeli Jahwe jest prawdziwym Bogiem, to Jemu służcie, a jeżeli Baal, to służcie jemu!* (1Krl 18,21). Chrystus jak prorocy ST ten sam warunek stawia każdemu z ochrzczonych: *Nikt nie może dwom panom służyć. Bo albo jednego będzie nienawidził, a drugiego będzie miłował; albo z jednym będzie trzymał, a drugim wzgardzi. Nie możecie służyć Bogu i Mamonie.* (Mt 6,24).

Nie jest naszym celem wnikliwa analiza walki proroków z poszczególnymi bóstwami. Stanowi to raczej przedmiot badań dla historii religii. Bardziej istotną dla naszych obserwacji kwestią jest reakcja proroków Izraela na różne dziedziny i rzeczywistości życia ludzkiego, które z biegiem czasu zaczęły przybierać formę

bóstwa i odbierać różnorakie przejawy kultu. Trafnie sformułował ten problem F. König: *Jakakolwiek rzeczywistość, jaką oferuje świat może zostać ubrana przez człowieka w szaty bóstwa, a następnie jako bóg adorowana i uwielbiana. Może nią być autonomiczny, ludzki rozum, idealizm, materializm, socjalizm, czy wreszcie sam człowiek postrzegany jako nad człowiek.*⁵ Inny teolog T. Steinbüchel stwierdza natomiast, że: *Ktoś kto neguje istnienie Boga zawsze tworzy sobie, na własny użytek, obraz bożka. W ten sposób człowiek zawsze zaspokaja w sobie naturalną potrzebę oddawania czci komuś. Jeśli nie czyni tego przed prawdziwym Bogiem to robi to przed całą plejadą bóstw, które oferuje mu świat i jego kultura: przed władzą, państwem, królem, wojskiem, pieniądzem, ciałem ludzkim itd.*⁶

Badając teksty biblijne, a prorockie w szczególności zauważamy aktualność wyżej wspomnianych stwierdzeń także w różnych epokach ST, które odznaczały się jednocześnie wzmożoną aktywnością proroków. Rywalami Jahwe na przestrzeni dziejów były nie tylko bóstwa kananejskie, egipskie, asyryjskie czy babilońskie, wspomniane wyżej z nazwy. Pierwsze przykazanie dekalogu łamane było w biblijnym Izraelu także w inny sposób. Z tekstów prorockich wynika, że zagrożeniem dla Jahwe w wielu okresach historii zbawienia stało się **ubóstwianie dóbr materialnych** oraz **potęg militarnych danej epoki**.

a) ubóstwianie dóbr materialnych

Pierwszym z proroków, który otwarcie atakuje lud Izraela zarzucając mu pokładanie ufności w bogactwie i złe wykorzystanie dóbr materialnych jest Ozeasz.

Izrael był jak dorodny krzew winny, przynoszący wiele owoców: lecz gdy owoc jego się mnożył, wzrastała liczba ołtarzy; im lepiej działo się w kraju, tym wspanialsze

⁵ Por. F. KÖNIG, «El hombre y la religion», w *Cristo y las religiones dala tierra*, I, (Madrid 1961) 53.

⁶ Por. T. STEINBÜCHEL, *Christliche Lebenshaltungen* (Frankfurt 1949) 177

budowano stele. (Oz 10,1). Bogactwo prowadzi do zapomnienia o prawdziwym bogu i do praktyk, które w oczach Jahwe są obrzydliwością.

Jeszcze straszniejszą obrzydliwością jest w oczach Boga całkowite oddanie się na służbę bogactwu i uczynienie z dóbr ziemskich jedynej wartości życia, jedyne go punktu oparcia i jedyne go celu. Dobrobyt walczy w tym wypadku z Bogiem zajmując w sercu człowieka miejsce jemu należne. Jesteśmy przyzwyczajeni, że to Chrystus w Ewangelii po raz pierwszy czyni z mamony rodzaj bożka, który w konkretny sposób staje się rywalem Boga, do tego stopnia, że człowiek chcąc być zbawiony musi opowiedzieć się, po której stronie stoi (Mt 6,24). Jednak wnikliwe badania egzegetyczne ukazują, że problem ubóstwiania bogactwa i dóbr materialnych tak dalece, że zastępują one jedyne go i prawdziwego Boga po raz pierwszy podnosili właśnie prorocy.

Bogactwo zaskakuje swoją wielką mocą i siłą oddziaływania. Wywiera na człowieka wpływ większy niż oddawanie czci konkretnym bóstwom znanym z historii religii. Oddawanie czci Baalowi, czy innemu bóstwu ograniczało się do dziękczynienia za deszcz, owoce ziemi, płodność zwierząt i ludzi. Ubóstwianie mamony ma dużo większy zasięg niż wiara w to, że bóstwo dostarcza człowiekowi tzw. **pierwsze materie**. Ubóstwianie mamony to przejawia się w posiadaniu ogromnych bogactw: pałaców, kosztowności, w spożywaniu najbardziej wykwintnych potraw, w picciu najszlachetniejszych win i namaszczeniu ciała najwyborniejszymi olejkami i perfumami (Am 6,1-6; por. Jk 5).

Prorocy widzą przede wszystkim ogromne zagrożenie, które płynie z ubóstwiania bogactw: za pieniądze sprawowany jest kult, wypowiedane są proroctwa, zmieniane polityczne deklaracje, obojętnieją kwestie społeczne. Jeremiasz, podobnie jak cała późniejsza tradycja mądrościowa, wyjaśnia, co dzieje się z tym, który całą ufność pokłada w bogactwie i skupia siły na gromadzeniu go: *Kuropatwa wysiaduje*

jajka, których nie zniosła; podobnie czyni ten, kto zbiera w nieuczciwy sposób bogactwa: w pośrodku dni swoich musi je opuścić i gdy nadejdzie jego koniec, okazuje się głupcem (Jer 17,11). Podobnie problematykę tą widzą inni prorocy: Amos, Izajasz, Micheasz. Droga na której bogiem jest mamona to droga, która wiedzie do zniszczenia własnej ojczyzny, to droga kłamstwa i zdrady.

W pismach prorockich występuje jeszcze inny rodzaj mamony. Należy wspomnieć tu teksty jakie znajdujemy u proroka Jeremiasza. Jeremiasz sam posiada dobra materialne co poświadcza fragment o majątku, które miał zamiar podzielić między swoich krewnych (Jer 37,12), czy tekst o kupnie gruntu (Jer 32,7). Innymi słowy dobra ziemskie, bogactwo są wartością obojętną. Przygodny kontakt z nimi nie ma większego wpływu na psychikę czy moralność człowieka. Decydujące znaczenie ma tu nastawienie człowieka, który doprowadza do ubóstwiania wartości materialnych. Owocem takiego ubóstwiania bogactwa w życiu człowieka jest: **pycha i egoizm**.

Na koniec warto wspomnieć o ofiarach kultu bogactwa w Izraelu. Są to przede wszystkim sieroty i wdowy, biedni, emigranci. Ofiarami kultu bogactw nie są jednak tylko osoby ale również cały porządek społeczny, w którym zachwiane są takie wartości jak sprawiedliwość, prawo, miłosierdzie (Iz 1,1-20; Jer 6,9-30; Ez 33,30-33). Wreszcie najważniejszą ofiarą kultu bogactw jest sam człowiek, który ten kult praktykuje. Ubóstwianie bogactwa niszczy go wewnątrz, zamyka na działanie słowa Bożego i na obecność drugiego człowieka. Ten ostatni rodzaj ofiar znajduje również swoje barwne odbicie w tradycjach prorockich. Mowa tu o narracji zawartej w 1Krl 21, czyli historii Nabota i jego winnicy. Pożądanie, chęć posiadania i zysku pchnęła króla Achaba do zamordowania Nabota przez ręce swej żony Izebel. *Achab usłyszał, że Nabot umarł, zaraz wstał, aby zejść do winnicy Nabota z Jizreel i wziąć ją w posiadanie* (1Krl 21,16). Jak demonstruje tekst opowiadania zginął nie tylko Nabot sam król Achab stał się ofiarą swej żądzy bogactwa co obnaża bezlitośnie

prorok Eliasz mówiąc mu : *sprzedaleś się* (1Krl 21,20). Ta idea zostanie powtórzona przez proroka w oskarżeniu Achaba (1Krl 21,25). Wielki kontrast, jaki pojawia się pomiędzy tymi, którzy biorą tylko coś w posiadanie jak Jeremiasz i tymi którzy zaprzędają się mamonie ukazuje głęboką ironię tragedii tych, którzy decydują się na ubóstwianie bogactwa.

b) ubóstwianie potęg militarnych

Problem dotyczy sojuszy politycznych i militarnych zawartych z Asyrią, Egiptem i Babilonią w VIII i VII w. przed Chr. W epoce historycznej, która zdominowana była przez wspomniane imperia, dążące do rozciągnięcia swoich wpływów, na co raz dalsze terytoria, małe państwa jak Izrael i Juda myślały, że jedyna droga ratunku polega na podpisywaniu traktatów ze wspomnianymi potęgami i na płaceniu trybutu. Najczęściej taka decyzja, podjęta z inicjatywy króla lub ludu jest całkowicie sprzeczna z wolą Jahwe. Grzech polega na pokładaniu większej nadziei w człowieku i jego sile, które jest przecież ulotna i przejściowa, aniżeli w zbawczym działaniu Jahwe. Problem ten znajduje szczególne miejsce w nauczaniu następujących proroków: Ozeasza (5,12-14; 7,8-12; 8,8-10; 12,2;14,4); Izajasza (30,1-5; **31,1-3**); Jeremiasza (2,18.36) i Ezechiela (16,1-27). **Krytykują oni naród wybrany za to, że miejsce, które zarezerwowane było dla Boga zajmują teraz konkretne imperia, a wiara w ich niezniszczalną potęgę zaczyna przybierać formy aktów liturgicznych, prowadzących do ubóstwiania ich.** Jak w każdej idolatrii, także w przypadku ubóstwiania potęg militarnych przez naród wybrany możemy wyróżnić charakterystyczne elementy: a) **symbol bożka** (w tym wypadku konkretne imperium: Assyria, Egipt, Babilonia); b) **dary które bożek ofiaruje w zamian za kult**; c) **postawa znamionująca cześć i oddanie**, d) **ofiary idolatrii** (niewola narodu wybranego).

Symbole bożków, czyli wielkie imperia epoki same w sobie są obojętne (podobnie jak dobra materialne). Ich charakter zmienia się w momencie niewłaściwego zachowania Izraelitów, którzy zaczynają przypisywać im atrybuty przynależne tylko Bogu. Przede wszystkim widzą w nich potęgi zdolne **wyzwalać, pomagać, uzdrawiać i zbawiać**. Jeremiasz i Ezechiel porównują potęgi militarne do kochanka czy stręczyciela podkreślając aspekt uczuciowy, przede wszystkim sterylność i bezpłodność w ich kontaktach z Izraelem, w przeciwieństwie do płodności jaka wypływa z kontaktów z Jahwe.

Zwracając się o pomoc do wielkich potęg naród wybrany szukał możliwości przeżycia i zachowania swojej tożsamości. Okazując swoją lojalność i posłuszeństwo na wzór czci religijnej każda z potęg ofiarowała w zamian konkretną pomoc. Prorocy mówią tu w sensie metaforycznym o **cieniu**, który dana potęga rozciąga nad Izraelem lub o **wodach**, w których Izrael może się zanurzyć, by skryć się przed wrogiem. Bywa jednak, że prorocy mówią o bardzo konkretnych darach bożka czyli którejs z uwielbianych przez Izraela potęg: o **koniach, jeźdźcach** czy **rydwanach**.

Pokładanie ufności w potęgach godzi w odwieczne przymierze z Jahwe, który gwarantował Izraelowi wyjście z Egiptu i pomoc w walce z każdym wrogiem. Izrael pokładając ufność w ziemskich potęgach od nich uzależnia swoją egzystencję, to nie Jahwe wyprowadza teraz z ucisku, lecz Assyria, Egipt lub Babilon. Izrael zapomina jednak, że potęga tych królestw jest przejściowa a gwarancje obrony dla Izraela *są próżne a konie i rydwany Egiptu i Assyrii tylko ciałem bez ducha*.

Postawa znamionująca oddawanie się praktykom idolatrii uwidacznia się w Izraelu dwojako. Po pierwsze **uczuciowo**: Izrael oddaje cześć obcym potęgom jako swoim kochankom a sam akt idolatrii przez proroków bywa nazywany cudzołóstwem lub prostytutką. Po drugie poprzez **zawierzenie**: wielki potęgi są tu punktem oparcia i miejscem ucieczki. W pierwszym przypadku następuje obraza Jahwe jako **małżonka** dla którego Izrael poprzez zawarte przymierze stał się wybranką, w drugim

przypadku obraża się Jahwe jako **ojca**, który zawsze jest gotowy stanąć w obronie swego dziecka.

Jeśli chodzi o konkretne akcje, które mogą zobrazować cześć oddawaną potęgom militarnym jako bożkom to na pierwszy plan wysuwają się wszystkie czasowniki określające ruch w ich stronę: **iść, posyłać, maszerować, wspinać się, wchodzić, schodzić**. Do nich należy dodać te czynności, które mówią o **podpisywaniu paktu, umowy, sojuszu**, za którym stoi konieczność zawierzenia drugiej stronie swego losu. Wreszcie bardzo konkretne czynności jak **wylewanie płynnej ofiary, płacenie daniny** czy **transport oliwy** są wyrazem czci dla danej potęgi.

Co do ofiar kultu potęg militarnych, możemy śmiało powiedzieć, że jest nią lud Izraela w sensie **teraźniejszym i przyszłym**. Nie ma wątpliwości, że rozpoczęty przez Izraela proceder składania ofiar, danin czy trybutów różnym potęgom domagał się wciąż nowych wyrazów czci i uwielbienia. Tym samym terażniejszość Izraela na piętnowana była ciągłym staraniem o zaspokojenie zachcianek silniejszego, który gwarantował tymczasowy pokój i bezpieczeństwo. Jak wskazują na to teksty 2Krl 15,20 i 23,35 nie tylko bogaci byli zmuszeni do płacenia podatków na rzecz bożków-potęgi ale i biedne warstwy ludu.

W sensie przyszłym Izrael stał się ofiarą owych potęg, które uwielbiał i którym zawierzył, gdyż to one dokonały na nim sądu Jahwe za grzechy niewierności deportując najpierw północne pokolenia do Asyrii (722 przed Chr.) a następnie południowe – Judę do Babilonii (586 przed Chr.).

B) Funkcja polityczna (prorok a król)

Dziedzina, w której prorocy prezentowani są czytelnikowi Biblii ze szczególną uwagą i starannością to właśnie **polityka**. Związki proroków z tą sferą życia publicznego sięgają korzeniami samych początków profetyzmu izraelskiego, że wspomnimy tu rolę proroka Samuela w namaszczeniu Saula (1Sam 9-10) i Dawida (1Sam 16), czy też funkcję tzw. *benê nebi'im* w obdarowaniu pierwszego monarchy Izraela darem ducha prorockiego (1Sam 9-10) oraz podczas namaszczenia Jehu na króla (2Krl 9). Generalnie od momentu powstania monarchii, aż do końcowych lat działalności proroka Amosa, czyli do ok. 730r. przed Chr., egzegeza współczesna wyróżnia **trzy zasadnicze etapy rozwoju** stosunków między prorokami i królami Judy i Izraela.

1. **Bliska współpraca** między prorokami i królami z elementami krytyki proroka w relacji do króla;
2. **Okres poróżnienia** i zaniechanie bliskiej współpracy pomiędzy królem i prorokiem;
3. **Całkowite oddalenie** się proroków od dworu królewskiego i zwrócenie się w stronę ludu Izraela.

Ad 1)

Najbardziej znanymi reprezentantami pierwszego nurtu są dwaj prorocy związani z dworem Dawida, **Gad Widzący** i **Natan**. **Gad** pojawia się trzykrotnie: doradza Dawidowi interwencję w Judzie (1Sam 22,5); oskarża Dawida o dokonanie spisu powszechnego (2Sam 24,11); rozkazuje mu konstrukcję ołtarza na klepisku Aruny Jebuzyty (2Sam 24,18). Wykonuje on funkcję doradcy militarnego, funkcję

sędziego oraz pośrednio wpływa na kult. W swojej działalności nigdy nie zwraca się do ludu, lecz zawsze bezpośrednio do króla.

Rola proroka **Natana** wydaje się bardziej znacząca. Pełni on funkcję najważniejszego proroka na dworze Dawida w trzech najistotniejszych momentach życia tego króla: gdy składa on propozycję budowy świątyni (2Sam 7); gdy popełnia grzech cudzołóstwa z Betszebą i morduje Uriasza Hetytę (2Sam 17); gdy na łożu śmierci przekazuje władzę królewską Salomonowi (1Krl 1,11-48).

Nazywając Gada, Natana, a także w niektórych przypadkach Samuela, prorokami dworskimi nie oznacza stawiania wobec nich oskarżenia służalczości. Egzegeci proponują określać ich pozycję jako *bliskość fizyczną z zachowaniem koniecznej dozy krytycyzmu wobec królewskich poczynań*.

Ad 2)

Najbardziej charakterystycznym przykładem drugiej tendencji jest osoba proroka **Achiasza z Szilo**, o którym ST zachowuje podwójne świadectwo: 1Krl 11,29-39; 14,1-20. W obu przypadkach Achiasz staje do konfrontacji z tym samym królem, **Jeroboamem I**. Mamy tu do czynienia z **bezpośrednim** (11,29-39) i **pośrednim** (14,1-20) kontaktem między królem i prorokiem. W pierwszym przypadku rzecz dotyczy obietnicy tronu dla Jeroboama I w królestwie północnym, drugi fragment przedstawia oskarżenie Achiasza kierowane do Jeroboama za pośrednictwem jego żony. Teksty związane z działalnością proroka Achiasza z Szilo za panowania Jeroboama demonstrują dobitnie ścisły związek proroka ze słowem Jahwe a nie z osobą króla. Prorok staje się jednocześnie **zwolennikiem** i **oskarżycielem** tego samego króla.

W porównaniu do roli Gada i Natana, czyli typowych proroków dworskich, w przypadku Achiasza nie posiadamy żadnych świadectw o jego **zamieszkaniu**, a nawet **przygodnej bytności na dworze królewskim**. Widać, więc wyraźnie na podstawie życia i działalności tego proroka zmianę profilu w kontaktach z królem. Przede wszystkim zaznacza się osłabienie fizycznej bliskości między prorokiem a monarchą. Chociaż pierwszy fragment mówiący o namaszczeniu Jeroboama na króla podaje informacje o bliskim spotkaniu z kandydata z prorokiem (11,29-39), to drugi wyraźnie wskazuje na zerwanie bliskich relacji między królem i prorokiem. Do ich nawiązania potrzebny jest emisariusz. Prorok musi być wierny swojej misji, czyli słowu Jahwe. Dopóki król przejawia dobrą wolę współpracy ze słowem Jahwe prorok nawiązuje z nim kontakt. Jeśli brak u monarchy woli słuchania i nawrócenia prorok oddala się.

Jako inny, koronny przykład tej sekcji możemy wskazać interwencję proroka **Micheasza syna Jimli**, który pojawia się wyłącznie w tekście 1Krl 22, 1-28a. Micheasz jest ukazany jako jedyny prorok wierny Jahwe. Nie jest łasy na pochwały i korzyści płynące z prorokowania, które ma łechtać ucho króla. W sprawie wygłoszenia przez niego proroctwa trzeba nakazać poszukiwania. Choć jest dobrze znany na dworze monarchy, żyje w znacznym oddaleniu tak fizycznym jak i duchowym od dworu królewskiego. Niczego nigdy nie obiecuje za ewentualne korzyści lecz mówi tylko wtedy *gdy powie Pan* (1Krl 22,14).

Ad 3)

Przykładem trzeciej tendencji w relacjach prorok a polityka, lub inaczej prorok i król, czyli całkowitego oddalenia się proroka od dworu królewskiego jest osoba **Eliasza**. W poprzedniej kategorii, w wypadku Achiasza z Szilo i Micheasza syna Jimli, gdy król szuka proroka, znajduje go. Chociaż prorok nie żyje i nie utrzymuje się na dworze króla pozostaje łączność między tymi instytucjami. W

przypadku Elisza jest inaczej. Najlepiej ilustrują to słowa **Obadiasza**, sługi króla Achaba, przeciwko któremu występował Eliasza: *Nie ma narodu ani królestwa, do którego by nie posłał mój pan, aby cię odszukać. Gdy zaś powiedziano: «Nie ma», to kazał przysięgać każdemu królestwu i każdemu narodowi na to, że ciebie nie można znaleźć* (1Krl 18,10). Według relacji ST Eliasza nigdy nie wszedł do pałacu królewskiego Achaba. Tylko jeden raz umyślnie spotkał króla, by w winnicy Nabota przedstawić mu Boży wyrok za grzech, który popełnił (1Krl 21). Gdy czyni to drugi raz żąda obecności całego narodu (1Krl 18,19).

Jego relacje nie ulegają większej zmianie, gdy do władzy dochodzi król Ochozjasz. Nic i nikt nie może zobligować go stawienia się przed majestatem króla. Jeśli to czyni to tylko z własnej inicjatywy, by obwieścić królowi śmierć (2Krl 1). Z drugiej strony epizod Eliasza z wdową w Sarepcie Sydońskiej (1Krl 17,9-24) a także wydarzenie na Górze Karmel (1Krl 18,19) skierowanie zainteresowania proroka w stronę potrzeb ludu. Kontynuację tej tendencji odnajdziemy u kolejnych proroków ST. Nie znaczy to, że prorocy całkowicie zaprzestali kontaktów z królem i jego dworem. Trzeba zaznaczyć, że nie chcieli i nie mogli tego uczynić, bowiem król zajmował w ówczesnej hierarchii społecznej centralne miejsce. Od niego brało początek większość przedsięwzięć politycznych, religijnych, militarnych i społecznych. Istotne jest jednak to, że od czasu Eliasza **następuje wyraźne wzmocnienie związków proroka z ludem, a o kontakcie króla z prorokiem decyduje tylko i wyłącznie prorok na rozkaz Jahwe.**

W kontekście relacji proroka do polityki, osoba Eliasza i jego ucznia Elizeusza wymaga większej uwagi. Eliasza prowadzi swoją działalność za panowania dwóch monarchów północnego królestwa **Achaba** i **Ochozjasza**. Możliwe jest dość precyzyjne ustalenie dat, które wyznaczają tę epokę: 874-852 przed Chr. Eliasza jest typem proroka wędrowca, który nie wiąże się z żadnym konkretnym sanktuarium izraelskim. Pojawia się nagle i równie nagle znika. W pewnym sensie można go

nazwać **nowym Mojżeszem**, gdyż w dużej mierze odtwarza on w swoim życiu drogę, którą przebył wyzwoliciel Izraela z niewoli egipskiej. Eliasza, podobnie do Mojżesza, ucieka na pustynię; chroni się w pogańskim kraju (Sarepta Sydońska); podążą w stronę góry Horeb czyli Synaj, gdzie dochodzi do Epifanii. Podobnie jak Mojżesz, również Eliasza kończy swoje życie, po drugiej stronie Jordanu. **Wreszcie znaczną część życia jeden i drugi spędził na konfrontacjach z władcami ziemskimi: Mojżesz z faraonem, a Eliasza z królami Izraela.** W egzegezie dzisiejszej istnieje pogląd, że obie historie umyślnie w ten sposób spreparowane. Chodziło, bowiem o stworzenie typu bohatera, który w danej epoce byłby bezwzględny obrońcą wiary w Jahwe.

Faktycznie polityka Omriego i Achaba, przede wszystkim ich przymierze z władcami Tyru (małżeństwo Achaba z córką króla Tyru: 1Krl 16,31) spowodowała rozprzestrzenienie się zwyczajów kananejskich w religijności izraelskiej. Przede wszystkim doszło do wymieszania wiary monoteistycznej w Jahwe z kultem Baala. Walka o czystość wiary jest głównym problemem Eliasza i wyraża się na trzech poziomach: kultowym (1Krl 18); społecznym (1Krl 21) i politycznym (2Krl 1).

Nie jest naszym celem badanie zgodności historycznej cyklu Eliasza w Biblii (1Krl 16-2Krl 1). Jedno jest pewne, że wśród proroków zajmuje on jedno z najważniejszych miejsc. Wynika to przede wszystkim z ogromnego wpływu jaki wywarł on na lud w momencie wielkiego kryzysu wiary (1Krl 18), realizując w pełni swój prorocki charyzmat, który wynikał poniekąd także z imienia jakie nosił: *WhY"liae Eljachu* – moim Bogiem jest Jahwe.

Elizeusz, uczeń Eliasza zasługuje na uwagę przede wszystkim ze względu na detronizację królów z domu Omriego i ustanowienie Jehu ich następcą (2Krl 9). Wraz z nim na uwagę zasługuje również aktywna rola tzw. *benê nebî'im* w tym przedsięwzięciu, jako towarzyszy Elizeusza. Wydaje się, że wyeliminowanie tej

dynastii, która przyczyniła się do rozpowszechnienia religii Baala w Izraelu było kulminacyjnym punktem działalności tego proroka. Po usunięciu wyznawców Baala przez Jehu (2Krl 10) dowiadujemy się tylko o jego śmierci (2Krl 13,14.20) po czym jego osoba znika z kart ST.

W przypadku proroków piszących, ich zainteresowanie problematyką polityczną jest bardzo zróżnicowane. U **Amosa** i **Ozesza** odnajdujemy tylko fragmentaryczne wzmianki na ten temat. U Amosa aktem na wskroś politycznym jest konfrontacja z kapłanem Amazjaszem, który reprezentuje bezpośrednio interes króla Jeroboama II (Am 7,10-17), Ozeasz natomiast tematykę polityczną porusza w tekście Oz 5,13. Odnosi się on do prób zawarcia przymierza przez królów północnej monarchii z władcami asyryjskimi. Ciekawe inklinacje w stronę problemów politycznych widać także w tekstach Oz 7,3 i 8,10.

Prorokiem, który mocno angażuje się w sprawy polityki jest Izajasz. Można stwierdzić, że ten prorok stworzył prawdziwą teologię polityki. Widać to na podstawie tekstów: Iz 2,12-22; Iz 7; **Iz 20**. Izajasz podejmuje przede wszystkim temat sojuszy politycznych, w których Izrael pokłada więcej ufności aniżeli w pomocy Jahwe. Chodzi o branie na serio słów Bożych obietnic, które są sprawdzianem wiary w trudnym położeniu politycznym. Tekst Iz 7 stawia dwóm królewskim przed alternatywą: ugiąć się przed armią królestwa północnego sprzymierzoną z armią Damaszku, wezwać na pomoc wojska asyryjskie. Juda i król Achaz wybrali pomoc Asyrii jako najlepsze rozwiązanie. Prorok widział inną drogę: zaufać Jahwe i jego obietnicom, iż atak nieprzyjaciół nie dojdzie do skutku.

Bywa, że prorok sugeruje wprost stronę sojuszu politycznego, która może być także wolą Jahwe. Takie rozwiązanie przebiega z tekstów proroka Jeremiasza, który proponuje królom Jojakimowi i Sedecjaszowi zawarcie układu politycznego z Babilonią i poddanie się woli króla tego imperium i sugeruje jednocześnie odrzucenie

wszystkich propozycji pokojowych i sojuszniczych ze strony Egiptu. Takie stanowisko proroka w sprawach politycznych ściąga na niego gniew monarchów Judy i karę w postaci więzienia za zdradę stanu (Jer 37-38).

Monarchia jako system polityczny w Izraelu nie sprawdził się. Ostateczną klęską tego systemu była niewola asyryjska i babilońska. Monarchia jako system polityczny miała prowadzić do utrwalenia **teokracji** w narodzie wybranym. Kolejne sojusze sprzyjały jednak raczej napływowi obcych kultur i wpływów, a co za tym idzie skłaniały także do synkretyzmu w dziedzinie kultu i religii. Stąd krytyka monarchii u proroków i zapowiedź Mesjasza (Iz 7,10-16), który przyjdzie, by uporządkować skompromitowany system monarchiczny w Izraelu i utrwalić panowanie Jahwe, szczególnie po babilońskiej refleksji dziejów.

C) Funkcja społeczna proroka (prorok a lud)

Jednym z najistotniejszych aspektów przesłania prorockiego jest wystąpienie przeciw stosunkom społecznym danej epoki oraz wysiłki czynione na rzecz społeczeństwa bardziej sprawiedliwego i praworządnego. Prorocy byli tymi, którzy pobudzili religię Izraela do nowego spojrzenia na problemy etyczne, w stopniu dotąd nie znanym.

Już w epoce sędziów, która wprowadziła pierwsze zasadnicze podziały społeczne i ekonomiczne w narodzie wybranym, pojawiła się jednocześnie idea pomocy najbardziej potrzebującym i słabym. Pierwsze zasady spisane, które poruszają tematykę społeczną odnajdujemy w tzw. **Kodeksie Przymierza** (Wj 21,22-23,19). Kodeks ten porusza wiele aspektów, które z czasem podejmą w swym nauczaniu także prorocy. Najważniejsze z nich to: **Troska o najsłabszych** (Wj 22,20-21); **Prawa dla niewolników** (22,1-10.26-27); **Troska o sprawiedliwą**

administrację (Wj 23,1-9); Przepisy dotyczące przedmiotów wziętych pod zastaw i pożyczonych (Wj 22,24-25).

Z biegiem czasu Kodeks Przymierza stał się niewystarczający i wymagał uzupełnień. W ten sposób doszło do poszerzenia i odnowienia dawnych przepisów, które przybrały formę nowego kodeksu *Deuteronomium* (Pwt 12-26). W tym bardzo obszernym materiale legislacyjnym odnajdujemy najważniejsze normy życia społecznego: Obrona najsłabszych grup społecznych (dzieci, sieroty, wdowy i niewolnicy: Pwt 23,25-26; 24,19-21; Pwt 23,16-17); Fundamentalna zasada funkcjonowania trybunałów sprawiedliwości społecznej (Pwt 16, 18-20); Nowe przepisy dotyczące pożyczek i rzeczy wziętych w zastaw (Pwt 23,20-21); Nowe normy zapłaty dla tych, którzy stracili ziemię i muszą pracować na rzecz drugih (Pwt 21,14-15); Nowe prawo rynku i handlu (Pwt 25,13-15).

Jeśli chodzi o proroków i ich działalność w zakresie spraw społecznych to wyraża się ona w serii konkretnych problemów, będących tematami ich wypowiedzi pouczeń. Mowa tu o kwestiach: przesadnego luksusu, latyfundiów, niewolnictwa, ucisku najsłabszych i najbiedniejszych przez warstwy zamożnych. Omówienie sytuacji społecznej w Izraelu z epoki prorockiej ukazuje najpełniej przegląd tej problematyki w poszczególnych stolicach: **Samarii i Jerozolimie.**

a) Sytuacja w Samarii

W czasie dwóch wieków swego istnienia (931-721r. przed Chrystusem), królestwo północne posiadało trzy wspaniałe stolice: Sychem, Tizrę i zbudowaną w IX w. przez Omriego, Samarię. To ostatnie miasto było bez wątpienia najważniejsze w historii północnej monarchii i doszło do największego rozkwitu. Rozkwit ten wiązał się również z osiągnięciem pewnego poziomu luksusu niektórych warstw społecznych, a jednocześnie był on wynikiem ucisku i wykorzystywania

biedniejszych warstw społeczeństwa, zwłaszcza chłopów, którzy w VIII w. przeżywali szczególnie trudny okres w historii.

Ozeasz, typowy przedstawiciel proroków piszących w królestwie północnym nie dedykuje szczególnego materiału tymże kwestiom. Lukę tę wypełnia twórczość pisarska proroka Amosa, który, chociaż pochodził z Judei, podczas swego pobytu w Betel (Am 7) dobrze rozpoznał najbardziej palące problemy społeczne w Izraelu. Temat ten najlepiej obrazuje tekst **Am 3,9-10**:

*Głoście w pałacach w Aszdodzie i na zamkach w ziemi egipskiej! Mówcie: «Zbierzcie się na górach Samarii, zobaczcie wielkie w niej zamieszanie i gwałty pośród niej!»
Nie umieją postępować uczciwie - wyrocznia Pana - gromadzą nieprawość i ucisk w swych pałacach.*

Na pierwszy rzut oka tekst wydaje się trochę enigmatyczny. Amos prezentuje nam Samarię jako wielką scenę, na której nabrzmiewają od lat liczne problemy. Te problemy może pojąć tylko ten, kto zagłębi się nieco w tematykę epoki. Amos zaprasza na scenę również ludy ościenne: Filistynów i Egipcjan. Dla Izraelitów te dwa ludy są odwiecznymi wrogami, ideą wszelkiego ucisku i zła. Egipcjanie uczynili z narodu wybranego niewolników jeszcze przed wyjściem z Egiptu, Filistyni zrobili to samo gdy Izrael rozpoczynał swój pobyt w ziemi Kanaan. Te dwa ludy, eksperci w dziedzinie ucisku, zostają niejako zaproszone przez Amosa do obejrzenia spektaklu nieprawości jako rozgrywa się w Samarii.

Cała akcja w Samarii rozpoczęła się długo przed przybyciem widzów: Egipcjan i Filistynów. Tę szczególną akcję ucisku i deprawacji Amos definiuje dwoma terminami: tmoWhm. *mehûmot* i tABr; *rabbôt*. Oznaczają one w kolejności *wielkie zamieszanie (nieporządek)* i *wielki gwałt*. Sytuacja opisana przez Amosa przypomina stan kraju po wojnie. Na scenie pojawiają się dwie zasadnicze grupy

bohaterów: uciskani i ci, którzy się bogacą. Aktywną stroną w cytowanym fragmencie są ci, którzy żyją w bogatych pałacach. **Uciskani natomiast nie są w stanie wykonać żadnego ruchu.**

Ocena postępowania Amosa nie tylko podkreśla nieprawość postępowania bogatych ale także całkowitą nieznamość prawości i sprawiedliwości: *Nie umieją postępować uczciwie*. Są oni natomiast bardzo wprawieni w powiększaniu swoich zasobów i bogactw, szczególnie w oparciu o przemoc i niezgodne z prawem, drogi zysku. Archeologia i inne teksty Amosa dostarczają nam przykładów przedmiotów, które miał na myśli prorok pisząc ten tekst. Chodzi tu o łoża z kości słoniowej, wyszukane instrumenty muzyczne, wykwintne napoje (wina) itp. Cały ten zbiór jest jednak według Amosa owocem gwałtu i nieporządku. Według J. L. Sicre terminy *mehûmot* i *tABr*; *rabbôt* należy tłumaczyć jeszcze drastyczniej: **morderstwa i rabunki.**⁷

Słów Amosa nie należy jednak rozumieć w sensie dosłownym tzn. potępienie konkretnych morderstw w celu wzbogacenia się lecz jako **definicję kananejskiego modelu przemocy, który polegał na ekonomicznym wykorzystaniu słabszych i biedniejszych, usankcjonowanego przez odpowiednie przepisy prawa**. Amos nie boi nazwać się tego prawa **morderczym i złodziejskim**.

Faktem zadziwiającym w prorocztwie Amosa jest to, że pisał on ten tekst na zasadzie wspomnień **turysty**. Jego pobyt w Samarii był krótki. Z reguły człowiek będący przygodnie w jakimś miejscu czy mieście zapamiętuje rzeczy pozytywne. Prawdopodobnie inny autor tego okresu opisał by przede wszystkim luksus i przepych stolicy północnego państwa: wspaniałe budowle, sprawną administrację, zdolności finansowe zamożniejszych rodów itp. Dla Amosa jednak jedyna słuszna definicja tego miejsca to terror. Dlatego też prorok nie lęka się wypowiedzieć

⁷ J. L. SICRE, *Profetismo in Israele*, (Roma 1995) 418

słusznego wyroku, który dotknie wszystkich dopuszczających się nieprawości w sferze społecznej i ekonomicznej: Am 2,6-8

Tak mówi Pan: Z powodu trzech występków Izraela i z powodu czterech nie odwrócę tego wyroku, gdyż sprzedają za srebro sprawiedliwego, a ubogiego za parę sandałów;

w prochu ziemi deptają głowy biednych i ubogich kierują na bezdroża; ojciec i syn chodzą do tej samej dziewczyny, aby znieważać święte imię moje.

Na płaszczach zastawnych wylegają się przy każdym ołtarzu i wino wymuszone grzywną piją w domu swego Boga.

Z tekstu wynika, że najslabsi, najbiedniejsi są maltretowani i wykorzystywani, włącznie ze zmianą swego statusu prawnego: stają się niewolnikami bogatych i są sprzedawani jako prywatna własność. Styl życia bogaczy, czyli tych, którzy żyją żerując na biedzie innych opisuje Amos barwnie w innym fragmencie **Am 6,4-8**:

Leżą na łóżach z kości słoniowej i wylegają się na dywanach; jedzą oni jagnięta z trzody i cielęta ze środka obory.

Falszywie śpiewają przy dźwiękach harfy i jak Dawid obmyślają sobie instrumenty do grania.

Piją czasami wino i najlepszym olejkiem się namaszczają, a nic się nie martwią upadkiem domu Józefa.

Dlatego teraz ich poprowadzę na czele wygnańców, i zniknie krzykliwe grono hulaków.

Poprzysiągł Pan Bóg na swoje życie - wyrocznia Pana, Boga Zastępów: Brzydzę się pychą Jakuba i nienawidzę jego pałaców, wydam, więc wrogom miasto i to, co się w nim znajduje.

Tekst tego proroctwa do złudzenia przypomina ewangeliczną przypowieść o bogaczu i Łazarzu (Łk 16,19-31). Postępowanie żyjących w zbytkach nacechowane jest pychą, która prowadzi do odrzucenia Boga i nie liczenia się z bliźnim. W gruzach leży więc najbardziej podstawowe prawo miłości Boga i bliźniego. W tym totalnym chaosie społecznym Amos wskazuje drogę wyjścia, która wiedzie przez oczyszczenie i reaktywowanie odpowiednich instytucji administracji publicznej, gdzie będzie praktykowana sprawiedliwość. Tam biedny i wyzyskiwany człowiek musi znaleźć oparcie i pomoc. Tekst Am 5,7.10-12 wskazuje jak bardzo konieczna była gruntowna reforma tych instytucji.

Prawość obracacie w piotun, a sprawiedliwość deptacie po ziemi

W bramie nienawidzą dowodzącego słuszności, nie cierpią tego, który mówi prawdę.

Ponieważ deptaliście biednego i daniny w zbożu braliście od niego, możecie zbudować sobie domy z kamienia ciosanego, lecz nie będziecie w nich mieszkali; możecie piękne winnice zasadzić, lecz nie będziecie pili z nich wina.

Albowiem poznałem mnogie wasze złości i grzechy wasze liczne, o wy, ciemiężcy sprawiedliwego, biorący okup i uciskający w bramie ubogich! (Brama jako miejsce sędownicze i administracyjne: Por. Rdz 23,10-16).

Większość komentatorów tekstów prorockich Amosa dotyczących sprawiedliwości społecznej widzi zakończenie wszystkich nieprawości, o jakich mówi prorok w tragicznym wyeliminowaniu wszystkich **biednych rolników Izraela**. Zredukowanie ich do klasy niewolniczej, pogłębianie ich nędzy prowadziło do przejmowania przez najbogatszych coraz większych połaci ziemi i rozrost latyfundiów. Trzeba jednak również stwierdzić, że zniszczenie najbiedniejszych nie jest jedynym aspektem tych tekstów. W tle rysuje się wielki problem religijny, który rozwinie później Izajasz: chodzi o prawość kultu i religii w Izraelu. Bogu-Jahwe nie można składać miłej ofiary, przybywać do niego z pielgrzymką czy mnożyć

całopalenia jeśli w tym samym czasie najbiedniejsi są prześladowani i redukowani do poziomu niewolnika.

b) Sytuacja w Jerozolimie.

O ile problem niesprawiedliwości społecznej w Samarii porusza zasadniczo tylko Amos, o tyle podobną problematykę na terenie Jerozolimy omawiają różni prorocy. Wystarczy wspomnieć tu klasyczny tekst rozpoczynający Księgę Izajasza (Iz 1,1-20). Oprócz tego proroka podobną tematykę spotykamy u Micheasza, Sofoniasza, Jeremiasza i Ezechiela. Mając na uwadze fakt, że problematyka ta została częściowo omówiona w związku z analizą tekstu Iz 1,1-20 oraz to, iż tak obszerny materiał nie pozwala na omówienie wszystkich tekstów, ograniczymy nasze studium do ujęcia jakie proponuje prorok Micheasz. Fundamentalnym tekstem jest tu fragment **Mi 3,9-12**:

Słuchajcież tego, książęta domu Jakuba i wodzowie domu Izraela! Wy, którzy brzydzicie się sprawiedliwością i przekręcacie wszystko, co proste.

Wy, którzy krwią budujecie Syjon, a nieprawością Jeruzalem.

Książęta jego sądzą za podarunki, rozstrzygają kapłani jego za zapłatę, prorocy jego wieszczą za pieniądze, powołują się jednak na Pana, mówiąc: «Czyż Pan nie jest wśród nas? Nie spadnie na nas nieszczęście».

Przeto z powodu was Syjon będzie jak pole zorany, Jeruzalem rumowiskiem się stanie, a góra świątyni - szczytem zalesionym.

Powyższy tekst prezentuje jedną z najostrzejszych przepowiedni w ST, która dyskredytuje wszystkie najważniejsze autorytety biblijnego Izraela. Rozpoczyna się od oskarżenia różnych grup społecznych za ich uczucia: **brzydzicie się sprawiedliwością** oraz za ich ogólne, negatywne nastawienie: **przekręcacie wszystko, co proste**. Do tych słów dodaje nowy element, który stoi w centrum jego

zainteresowania: **Syjon–Jerozolima**. Dla prostego rolnika jakim był prawdopodobnie Micheasz, Jerozolima winna była przedstawiać coś nieporównywalnego i wspaniałego (por. Psalm 48,13-14 i Psalm 122). Niestety porządek jaki panuje w stolicy nie pozwala Micheaszowi kochać tego miasta i darzyć go takim uczuciem jak to obrazują psalmy. Nie wierzy on w trybunały jakie orzekają w Jerozolimie i nie podziwia budowli, w których one się mieszczą. **Nie pragnie nawet pokoju dla Jerozolimy**, gdyż jest świadomy, iż rozwój miasta i jego splendor są zbudowane na krwi niewinnych.

Nie wiemy, do jakich konkretnych aktów przemocy i niesprawiedliwości odnosi się Micheasz. Możliwe, że chodzi tu o roboty przymusowe (wiemy, że kilkadziesiąt lat później rządy króla Jojakina (2Krl 24) charakteryzowały się takimi przedsięwzięciami i zostały mocno skrytykowane przez Jeremiasza), możliwe, że chodziło o ogromne podatki, które zapewniały rozwój stolicy i powodowały nędzę i zacofanie prowincji. W każdym razie chodziło o bardzo brutalne rzeczywistości, które bazowały na przestępstwie i przelaniu krwi. Najgorsze jest to, iż w przestępczy proceder zamieszane były także religijne warstwy społeczne: kapłani i prorocy. Wynika z tego, że w Jerozolimie wszystkie warstwy społeczne, nawet te o największym autorytecie moralnym, tańczyły w rytm pieniądza.

Jeszcze wyraźniejszy sposób oskarżenia klasy rządzącej, która krzywdzi społecznie licznych współbraci mniej zamożnych spotykamy w tekście **Mi 3,1-4**. Ten fragment wprowadza wyraźną cezurę i dzieli już ludu na ciemężonych i ciemężców ale między **sprawującymi władzę** i tzw. *moim ludem*:

Śłuchajcie, proszę, księżęta Jakuba i wodzowie domu Izraela! Czy nie waszą jest rzeczą znać sprawiedliwość?

Wy, którzy macie w nienawiści dobro, a miłujecie zło, którzy zdzieracie z nich skórę, a ciało ich aż do kości.

*Bo ci, którzy jedzą ciało **mego ludu** i skórę z niego zdzierają, a kości mu łamią i tną na kawałki, jak w garnku, jak mięso w środku kotła, wołać będą wówczas do Pana, ale im nie odpowie, lecz zakryje wówczas oblicze swe przed nimi za występki, które popełnili.*

Micheasz, jak i inni prorocy, podkreśla, że w Jerozolimie są grupy społeczne, które ponoszą szczególną odpowiedzialność za praktykowanie sprawiedliwości. W tekście 3,9-12 wymienia dokładnie: książąt, sędziów, proroków, kapłanów, a więc autorytety cywilne, sądownicze i religijne. **Ezechiel** bazując na tym tekście dokładnie opisuje **stan wojny między bogatymi i biednymi (Ez 22,23-31)**. Jego język jest bardzo drastyczny. Jerozolima przedstawiona jest tam jako miasto, które pożera ludzi, pomnaża liczbę wdów, zabija ludzi i przelewa krew. Jako odpowiedzialnych za te rzeź Ezechiel podaje: książąt (22,25); kapłanów (22,26); przywódców (22,27); fałszywych proroków (22,28), właścicieli ziemskich (22,29). Interesujące jest również to, w jaki sposób każda z tych grup uczestniczy w masakrze opisanej przez Ezechiela: książęta są jak **lwy**, kapłani jak **wilki**. Chociaż Ezechiel nie oskarża kapłanów i proroków o to, że zabijają i kradną to jednak wina ich jest bezsporna gdyż przymykają oczy i milczą widząc jawną nieprawość. Ich wina polega na tym, że w miejsce prawdziwej religii, która wychodzi z prawa miłości Boga i bliźniego, postawili służbę na rzecz tych, co uciskają i wyzyskują najbiedniejszych.

Cała przyczyna zła leży, u Ezechiela (podobnie u Micheasza) w *chęci osiągnięcia niesprawiedliwych zysków* (Ez 22,27). Ta wypowiedź odnosi się bezpośrednio do przywódców, ale nie ulega wątpliwości, że można ją przypisać także innym grupom. Tym samym prorocy chcą zaznaczyć, że korzenie wszelkiego zła i bezprawia znajdują się w **sercu** człowieka gdzie rodzą się jego najintymniejsze pragnienia. **Zło ma jednak swoje korzenie także w religii: człowiek odrzuca wiarę w prawdziwego Boga, a służbę dla niego zamienia na cześć dla Mamony (Mt 6,24)**.

Analizowane przez nas problemy związane z nauczaniem społecznym proroków miały do tej pory charakter ogólny. Obecnie chcemy przyjrzeć się niektórym problemom w sposób bardziej szczegółowy. Tematy, które wymagają bliższej analizy są następujące: administracja w służbie sprawiedliwości społecznej, handel i rynek, niewolnictwo, obszarnictwo ziemskie, wypłata wynagrodzenia, podatki i świadczenia, kradzieże, morderstwo, pożyczki, luksus i przepych.

a) Administracja w służbie sprawiedliwości społecznej

Od urzędów administracji zależało i zależy życie wielu osób. Liczni prorocy potwierdzają jednak, że w biblijnym Izraelu funkcjonowała ona bardzo źle. Często oskarżają oni urzędników o korupcję, która prowadziła do uniewinnienia przestępcy i oskarżenia niewinnych. Takie zachowanie prowadziło generalnie do krzywoprzysięstwa, do braku zainteresowania problemami biednych oraz do naginania przepisów prawa na rzecz zamożnych. Wszystkie te aspekty dobrze obrazuje tekst proroka Izajasza 10,1-4:

Biada prawodawcom ustaw bezbożnych i tym, co ustanowili przepisy krzywdzące, aby słabych odepchnąć od sprawiedliwości i wyzuć z prawa biednych mego ludu; by wdowy uczynić swoim lupem i by móc ograbiać sieroty!

Lecz co zrobicie w dzień kary, kiedy zagłada nadejdzie z dala? Do kogo się uciekniecie o pomoc, i gdzie zostawicie wasze bogactwa?

Nic, tylko skulić się wam pomiędzy jeńcami albo paść wśród pomordowanych. Po tym wszystkim nie uśmierzył się gniew Jego i ręka Jego - nadal wyciągnięta.

Z tekstu wynika jasno, że istnieje w Izraelu grupa (*prawodawcy ustaw*), która dysponuje środkami oddziaływania na przepisy prawa, może nim manipulować i

zmieniać w zależności od okoliczności. Te zabiegi mają na osiągnięcie poczwórnego celu:

1. Wykluczenie najbiedniejszych i najsłabszych ze wspólnoty prawnej;
2. Ograbienie najuboższych z należnej im rekompensaty;
3. Uczynić wdowy niewolnicami;
4. Przejąć w posiadanie majątek sierot.

W podanym tekście zwraca uwagę metoda ucisku i dochodzenie do majątku. Nie ma potrzeby posługiwać się morderstwem, by przejąć cudzą własność jak to czyni Achab z Nabotem (1Krl 22), wystarczy zmienić przepisy prawa dotyczące majątku i jego dziedziczenia. Klasa rządząca chce zmienić przepisy legislacyjne, które służyłyby rozszerzeniu ich kapitału i majątku.

b) Handel i rynek

Problem ten wiąże się najpierw z potępieniem zachowania kupców fenickich. Krytykę tę podejmuje przede wszystkim prorok Ezechiel w rozdziale 27 i ukazuje go jako bezwzględny i bezprawny imperializm ekonomiczny. Inni prorocy np. Am 8,4-8, Os 12,8; Mi 6,9-11; Sof 1,10-11; Jer 5,27 odchodzą od krytyki Fenicjan ale dostrzegają nadużycia w zakresie handlu na własnym podwórku. Wymienieni prorocy dostrzegają przede wszystkim problem niewłaściwego bogacenia się kupców kosztem biednych poprzez sprzedaż produktów o wątpliwej jakości (Am 8,6), chęcią zdobycia zysku kosztem nieprzestrzegania szabatu (8,5), oraz demaskują oszustwa i nieuczciwość w miarach i wagach (Oz 12,8; Mi 6,10-11).

c) Niewolnictwo

W starożytnym świecie istnienie stanu niewolniczego było czymś normalnym i naturalnym. Istniały zasadniczo dwa sposoby, które mogły sprowadzić pozycję człowieka do stanu niewolnika. Obydwa sposoby podaje prorok Amos:

- 1) Niewolnicy wywodzący się spośród jeńców wojennych;
- 2) Niewolnicy wywodzący się spośród ludzi zadłużonych.

Właśnie Amos jest prorokiem, który najbardziej upomina się o prawa dla niewolników i o ludzkie ich traktowanie. Trzeba bowiem pamiętać, że człowiek zredukowany do stanu niewolniczego przestawał być właściwie człowiekiem. Również Jeremiasz staje w obronie niewolników domagając się dla nich prawa łaski co 7 lat. Prawo gwarantowało bowiem wolność dla niewolników hebrajskich w każdym roku szabatowym (Jer 30,8-20; Wj 21,2-11; Pwt 15,1.12-18). Możliwe również, że problem niewolnictwa podejmują Izajasz i Micheasz gdy mówią o wdowach i sierotach, które stały się ofiarą silniejszych (Iz 10,1-2) i o dzieciach, którym na zawsze została odebrana ich godność (Mi 2,9).

d) Obszarnictwo (latyfundia)

Problem ten wiąże się nierozzerwalnie z typem gospodarki Izraela opartej na kulturze rolnej. Szczególne nasilenie tej tematyki pojawia się w VI i V wieku po powrocie narodu wybranego z niewoli babilońskiej. Istniała wtedy spora grupa ludzi, którzy nielegalnie weszli w posiadanie dóbr ziemskich należących wcześniej do deportowanych i do ich rodzin. Kwestie te podejmuje prorok Zachariasz (Za 5,1-4), a tło tego problemu wyjaśnia Księga Nehemiasza (Ne 5).

e) Wyplata wynagrodzenia

Najbardziej wymownie podejmuje ten problem prorok Jeremiasz gdy zarzuca królowi Jojakinowi odmawianie zapłaty dla robotników zatrudnionych przy budowie jego pałacu (Jer 22,13-19). Podobnie czyni Malachiasz z nieuczciwymi właścicielami, którzy nie płacą swoim najemnikom (Mal 3,5).

f) Luksus i bogactwo

Temat ten pojawia się bardzo często w tekstach prorockich. W analizowanych wcześniej tekstach proroka Amosa podkreślony został wyraźny kontrast między żyjącą w zbytkach klasą wyższą, która korzysta z wszelkiego typu przyjemności oraz klasą biedoty (Am 3,10.15; 4,1; 5,11; 6,4-7). Bardzo podobnie problem bogactwa rozumie prorok Izajasza rozszerzając jednakże perspektywę bogactwa i luksusu o niezdrowe ambicje i pychę jaka towarzyszy zdobywaniu go przez klasę polityczną (Iz 3,18-21; 5,8,8-10.11-13). Również Jeremiasz porusza problem luksusu i patrzy na niego dwojako: jako energiczny prorok i krytyk (Jer 5,25-28) i jako mędrzec-asceta (Jer 17,11). U Ezechiela bogactwo i luksus jest wynikiem ucisku i wyzysku bliźnich i współbraci (Ez 22,12).

Konkluzja

Podsumowując zaangażowanie proroków w kwestii społecznej swojej epoki, można stwierdzić, że tworzyli oni grupę reformatorów życia socjalnego i gospodarczego. Byli do tego zdolni gdyż towarzyszyła im wiara w Jahwe, który domagał się od nich konkretnego działania na tym polu. Nie bali się kierować zarzutów w stronę klasy rządzącej w celu zmiany praw społecznych, by umożliwić swoim rodakom mniej uprzywilejowanym godne życie. Prawa najbiedniejszych i odsuniętych na margines życia społecznego znalazły w prorokach najlepszych

obrońców. Poruszali oni najistotniejsze kwestie socjalne: prawo do wynagrodzeń, prawo do własności czy konieczność ustanawiania władzy mającej na celu dobro drugich. Można powiedzieć, że ich celem była równość i braterstwo w dobrym tego słowa znaczeniu. Jeśli postrzegamy proroków zaangażowanych w kwestie społeczne jako swego rodzaju rewolucjonistów to tylko w obszarze wewnętrznego życia ludzkiego, w wymiarze sumienia. Towarzyszące prorokom w ich działalności społecznej: gniew Boży, krytyczne słowa, negatywne przepowiednie, są niczym innym jak wyrazem ich zatroskania i miłości o lud i wiary w konieczność realizacji programu, jaki zlecił im Jahwe. Ostatecznie przenikała ich również wiara w to, że jedynym budowniczym sprawiedliwego społeczeństwa będzie sam Jahwe, i że to on dokona realizacji wszystkich marzeń i pragnień w tym zakresie (Za 8; Iz 11,6-9; 19,23-25). To był fundament ich nadziei i optymizmu, z jakim realizowali swoją misję.

D) Prorocy Jahwe i fałszywi prorocy

W jednym z pism Orygenesa odnajdujemy następujące stwierdzenie: *Nie każdy, kto leczy jest lekarzem, jak i nie każdy, kto buduje jest murarzem. Podobnie rzecz ma się z prorokami, gdyż nie każdy, kto prorokuje jest zaraz prorokiem Pańskim.* Podejmując próbę usystematyzowania kryteriów, które umożliwiają odróżnienie prawdziwych proroków Jahwe od fałszywych proroków, musimy zauważyć, że mamy tu do czynienia z problemem bardzo złożonym i do końca nie rozwiązywalnym. Przede wszystkim trzeba stwierdzić, że fałszywy profetyzm nie jest problemem jednolitym i właściwie każdy przypadek takiego proroka należałoby rozważać osobno. Słowo Jahwe, które stoi u początków stworzenia, jest w ustach człowieka zawsze narażone na skażenie, manipulacje i nadużycia w jego interpretacji. W tym należy upatrywać korzeni fałszywego profetyzmu.

Według danych najnowszej egzegezy początków fałszywych proroków należy poszukiwać, podobnie jak w przypadku prawdziwych proroków, w grupach tzw. **synów prorockich**, czyli w ich korporacjach (~yaiybiN> ynEB. – *benê nebî'îm*), o których pierwsze informacje czerpiemy z tekstu 1Sam 10. Ich absolutnym prototypem byłoby **72 starszych ludu** (~['h' ynEq.ZImi vyai ~y[ib.vi) prorokujący w obozie izraelskim w Lb 11,24-30. Nie sposób jednak ustalić, kiedy nastąpiło wyraźne ukonstytuowanie się urzędu fałszywych proroków w historii Izraela. Wielu egzegetów przyjmuje, iż ostatecznym sygnałem do utworzenia takiej instytucji było małżeństwo króla Achaba z fenicką (sydońską) księżniczką Izebel, a wraz z nim utworzenie urzędu nadwornych proroków jak to było w zwyczaju na dworze króla Sydonu Etbaala, ojca Izebel. W wyniku małżeństwa Achaba z Izebel, fałszywi prorocy występowali w Izraelu w łączności z kultem Baala, taka bowiem była ich funkcja na dworze sydońskim (profetyzm kananejski). Ten zwyczaj został

przeniesiony wraz z nową królową także na dwór w Samarii. (por. 1Krl 16,26-34; 18).

Wydaje się, więc, że wraz z dynastią Omriego, którego synem był Achab zapoczątkowany został tzw. profetyzm pałacowy, który odznaczał się przede wszystkim ślepyim posłuszeństwem na rzecz monarchy i prorokowanie wyłącznie na jego korzyść. Od tego momentu fałszywych proroków nazywa się również *zawodowymi prorokami*. Kontynuację tej chorej polityki dworskiej widać wyraźnie w dalszych losach władców Izraela, ale też i Judy np. (1Krl 22), gdzie ten sam król Achab wciąga w swoje niezdrowe układy z fałszywymi prorokami judzkiego króla Jozafata. Ich nieprawość demaskuje w tym wypadku Micheasz syn Jimli.

Dane biblijne na temat fałszywych proroków są dość obszerne i pozwalają dość dokładnie podać charakterystyczne cechy tych, którzy urząd prorocki traktowali wyłącznie jako profesję zawodową, a nie powołanie z nakazu Jahwe. Oto podstawowe dane na temat fenomenu fałszywych proroków w historii Izraela:

- a. są członkami zorganizowanej grupy kobiet i mężczyzn (Ez 13,2.7);
- b. mają wizje i sny prorocze (Jer 14,14; 23, 16.25-27; Ez 13,6);
- c. zapewniają o posiadaniu *słowa Jahwe* (Jer 5,13; Ez 13,6; 22,28);
- d. głoszą własne słowa jako słowa Pańskie (Jer 28,2.11; Ez 22,28);
- e. prorokują w imię Jahwe, choć ten ich nie posłał (1Krl 22,5);
- f. twierdzą, że posiadają duch Pańskiego (1Krl 22,23-24);
- g. ukazywani są często jako klasa rządząca (1Krl 22; **Jer 28**).

W konfrontacji z prawdziwymi prorokami Jahwe Biblia ukazuje kilka innych ważnych aspektów, które pozwalają jeszcze dokładniej poznać to zagadnienie. Można je uszeregować w dwóch najważniejszych kategoriach:

1. Falszywość ich przesłania

- rozpowszechniają fałszywe zapewnienia o bezpieczeństwie i pokoju (Jer 6,14; 28,15; 29,31; Mi 2,7; 3,11);
- utwierdzają lud w grzechu przeciw Jahwe (Jer 8,11; 23,17);
- namawiają do buntu przeciw Jahwe (Jer 29,32);
- przeszkadzają ludowi Izraela w nawróceniu się do Jahwe (Jer 23,22; Ez 13,17-22);
- prowadzą naród wybrany na zatracenie (Jer 23,13-22.32; Lm 2,14);

2. Falszywość ich postępowania

- pragną przypodobać się władcy i ludowi (1Krl 22,6);
- noszą stroje, które fałszują ich prawdziwe oblicze i przesłanie (Za 13,4),
- prorokują w zamian za korzyści materialne (Ez 13,19; Mi 3,11);
- wykorzystują i łupią lud Izraela (Ez 13,21);
- kochają się w ziemskich przyjemnościach i mnożą praktyki niemoralne: pijaństwo, przemoc, kłamstwo, chciwość, cudzołóstwo, popieranie przestępców, ucisk najsłabszych i najbiedniejszych (Iz 28,7; Jer 6,13; 23,14; 29,23; **Mi 2,8-10**).

Zadaniem prawdziwych proroków Jahwe było demaskowanie przeciwników i wykazywanie ich fałszywego postępowania. Biblia wyraźnie wskazuje na specjalne dary, jakimi Bóg wyposaża swoich proroków dla obrony siebie i ludu przed zgubnymi wpływami fałszywego profetyzmu:

«A oto Ja czynię cię dzisiaj twierdzą warowną, kolumną żelazną i murem spiżowym przeciw całej ziemi, przeciw królom judzkim i ich przywódcom, ich kapłanom i ludowi tej ziemi.

Będą walczyć przeciw tobie, ale nie zdołają cię zwyciężyć, gdyż Ja jestem z tobą - wyrocznia Pana - by cię ochraniać» (Jer 1,18-19).

Kryterium, które weryfikowało prawdziwość danego proroka było **spełnienie się** lub **niewypełnienie się** wypowiedzianych przez niego proroctw. Fundamentalną zasadę na ten temat odnajdujemy w tekście Pwt 18,20-21:

Jeśli pomyślisz w swym sercu: «A w jaki sposób poznam słowo, którego Pan nie mówił?» - gdy prorok przepowie coś w imieniu Pana, a słowo jego będzie bez skutku i nie spełni się, znaczy to, że tego Pan do niego nie mówił, lecz w swej pysze powiedział to sam prorok. Nie będziesz się go obawiał.

Jest faktem oczywistym, że wiele proroctw nie mogło się spełnić za życia danego proroka. Wystarczy wspomnieć tu proroctwa o charakterze mesjańskim. Nie mniej prawie każdy ze znanych nam proroków piszących i ci, którzy ukazani są w ST jako prorocy Jahwe prezentują epizody gdzie ich przepowiednia spełnia się prawie natychmiast: **1Krl 22, 28. 34-35.38; Jer 20,4-6; 28,15-17; 1Krl 21,19; 2Krl 9,36; 2Krl 20,1-11; 1Krl 13,1-6.**

Bezkompromisowa postawa prawdziwych proroków w przekazywaniu słów Pańskich, a jednocześnie ostra krytyka wszelkich przejawów łamania przymierza z Jahwe w Izraelu ukształtowały sześć zasad, które pozwalają rozpoznać czy dana osoba jest prorokiem posłanym przez Boga:

1. Przemawianie w sposób prowokujący i krytyczny (Mi 2,11);

2. Przepowiadanie w pokorze, bez śladów arogancji i pewności siebie, poparte najczęściej formuła: ***Kô 'âmar Jahwe*** czyli *Tak mówi Pan* lub *To mówi Pan* (Jer 1,6; 27; Am 7,14);
3. Prawdziwi prorocy nie żyją z prorokowania, dlatego są wolni i niezależni (Mi 3,5; Am 7,10-17);
4. Sposób życia prawdziwych proroków koresponduje ściśle z ich przepowiadaniem (np. Jer 23,14);
5. Prawdziwi prorocy nie biorą sami tego urzędu, lecz są zawsze powoływani przez Jahwe, często wbrew swojej woli (Iz 6; Jer 1; 20,7-18).
6. Krytyczny stosunek do rzeczywistości i otwarte przekazywanie prawdy o nieuniknionych nieszczęściach (Mi 2,11).

IV. Literatura prorocka

Podobnie jak Jahwe powoływał proroków do mówienia i do przepowiadania w jego imię, podobnie w pewnym momencie historii zbawienia powołał niektórych z nich do zapisywania jego słów (**Jer 36**). W pierwszym etapie tej działalności, jak wynika z tekstu Jeremiasza, chodziło o skarcenie narodu wybranego za odstępstwa od Prawa. Prorok Izajasz podaje natomiast, iż spisanie słów Jahwe ma na celu weryfikację prawdziwości słów Bożych w przyszłości (**Iz 30,8**):

Teraz pójdz, wypisz to na tabliczce, przy nich, i opisz to w księdze, żeby służyło na przyszłe czasy jako wieczyste świadectwo.

Należy przypuszczać, że najstarsze świadectwa działalności pisarskiej proroków, w postaci pojedynczych fragmentów, nie zachowały się do dziś w oryginalnej formie. Współczesna egzegeza wyróżnia **trzy etapy** tworzenia się pism prorockich.

- a. pojedyncze utwory
- b. zbiory pism
- c. właściwe księgi prorockie

Panuje również zgodne przekonanie, że w większości przypadków ostatnie dwa etapy dokonywały się po śmierci danego proroka (w przypadku proroków większych możliwe jest, że niektóre zbiory pism zostały spisane przez samego proroka). Skomplikowanego procesu, który konieczny był do ostatecznego wydania ksiąg prorockich dokonywali najczęściej **uczniowie proroków**. To im zawdzięczamy dzisiejszy podział zbiorów pism na kolejne części danej księgi i ogólną przejrzystą strukturę pism, jakie pozostawił mistrz.

Generalny podział materiału spisane go przez proroków odpowiada podstawowemu podziałowi rodzajów literackich znanych w literaturze. Jaka wiadomo wyróżniamy trzy podstawowe rodzaje literackie: **lirykę**, **epikę** i **dramat**.

Liryka to zasadniczo teksty wierszowane, wyrażające wewnętrzne uczucia i przeżycia autora. U proroków utwory te mają przeważnie charakter monologów o silnym osobistym i emocjonalnym zabarwieniu.

Epika to różne rodzaje opowiadań oddanych zarówno prozą jak i poezją. Przedstawiają one dzieje ludzi, wydarzenia i stany zewnętrzne, które obserwuje i opisuje pisarz.

Dramatem określamy te utwory literackie, które nadają się do realizacji scenicznej i teatralnej. Cechami charakterystycznymi dramatu są dialogi połączone z działaniem występujących w nich postaci.

A) Liryka

Najczęściej reprezentowanym rodzajem literackim w literaturze prorockiej jest oczywiście liryka, a gatunkiem literackim **wyroczenia** lub inaczej **przepowiednia**. W tekstach wyroczeni chodzi o uroczyste oświadczenie, które prorok przekazuje w imię samego Jahwe. Dotyczą one przyszłości, zarówno tej najbliższej jak i dalszej np. Jer 19,11; 28,16 i są wzorowane na dawnych formułach przepowiedni wypowiedzianych przez świeckich heroldów w czasie publicznych wystąpień. Im młodsza księga prorocka tym przepowiednie są dłuższe i bardziej złożone. Zwykle mają one dość przejrzystą strukturę literacką:

- a. Formuła wstępna posłańca ze słowami: *Tak mówi Jahwe* (Am 1,3.6); Jahwe powiedział (Oz 3,1); *Słuchajcie słowa Jahwe* (Jer 21,11; Oz 4,1);
- b. Wypowiedź posłańca, która stanowi główną część wyroczeni (Jer 38,2).

- c. Zakończenie wyroczni ze słowami potwierdzenia: *wyroczenia Jahwe* (Jr 23,1.4.7) lub wypowiedź: poznacie, że Ja Jestem Pan (Ez 35,15; Iz 44,24).

Ze względu na treść wyroczni można je podzielić na trzy zasadnicze grupy: **napomnienia, zapowiedzi kary i obietnice.**

- a. **Napomnienia** mają zwykle charakter groźby, która ma nakłonić do porzucenia grzechów, zmiany postępowania i wyboru woli Jahwe. Napomnienia te mają zmusić Izraela do jakości tej decyzji zależy przyszły los narodu wybranego:

Szukajcie dobra, a nie zła, abyście żyli. Wtedy Pan, Bóg Zastępów, będzie z wami, tak jak to mówicie. Miejcie w nienawiści zło, a miłujcie dobro! Wymierzajcie w bramie sprawiedliwość! Może ulituje się Pan, Bóg Zastępów, nad Resztą pokolenia Józefa (Jer 5,14-15). (Por. także: Jer 25,5- 6; 26,12-15).

- b. **Zapowiedzi kary** dzielimy na dwa rodzaje: zapowiedzi kary bez uzasadnienia i napomnienia połączone z zapowiedzią kary wraz z jej uzasadnieniem np.: Jer 28,15-17:

I rzekł prorok Jeremiasz do proroka Chananiasza: «Słuchaj, Chananiaszu! Pan cię nie posłał, ty zaś pozwoliłeś żywić temu narodowi zwodniczą nadzieję.

Dlatego to mówi Pan: Oto usunę ciebie z powierzchni ziemi. Umrzesz w tym roku, bo głosiłeś bunt przeciw Panu». I zmarł Chananiasz prorok w tym roku, w siódmym miesiącu.

Przykłady przepowiedni o charakterze zapowiedzianej kary zawiera wiele tekstów prorockich. Oto najważniejsze przykłady: Jer 8,1-3; 20,3-6; Ez 39,18.

- c. **Obietnice**, które jak wynika z nazwy, wskazują na pomyślność, błogosławieństwo lub dobro, jakiego mają w przyszłości doświadczyć członkowie narodu wybranego. Np. : Iz 1, 18-20

Chodźcie i spór ze Mną wieźcie! - Mówi Pan. Choćby wasze grzechy były jak szkarłat, jak śnieg wybieleją; choćby czerwone jak purpura, staną się jak wełna.

Jeżeli będziecie ulegli i posłuszni, dóbr ziemskich będziecie zażywać.

Ale jeśli się zatniecie w oporze, miecz was wytepi». Albowiem usta Pańskie to wyrzekły. Kolejne znaczące przykłady to: Jer 39, 16-18; Iz 10,24-27 oraz właściwie wszystkie proroctwa i zapowiedzi mesjańskie np. Iz 7. 9. 11. Do nich należy także wyrocznia dotycząca narodów pogańskich w Iz 66.

Większość wyroczeni była wypowiedzana raczej pod wpływem chwili, gdy prorok uświadamiał sobie, że Jahwe akurat do niego mówi lub daje mu znak. Bywały jednak przypadki, gdy prorok wypowiadał swoje wyrocznie na życzenie króla lub ludu w sprawie wojny, choroby czy podróży: np. 1Krl 14.

W pismach prorockich oprócz wyroczeni spotykamy u proroków prawie wszystkie gatunki literackie występujące w poezji: **hymny** (Iz 42 10-17; 52,9-12); **lamentacja** (Jer 9,16-21); **satyra** (Iz 14, 4-21; Ez 27,2-36; 28,12-19), **modlitwa** (Iz 51; Jer 17,14-18; Ha 1,2-4); **przemówienie** (Iz 40, 9-11; 49,1-7; 62); różne pieśni: miłosna (Iz 5,1-7); pokutna (Jl 1-2); weselna (Jer 33,11); pielgrzymów (Iz 2,3; 26). Monumentalnym dziełem lirycznym proroków jest Księga Lamentacji proroka Jeremiasza. Natomiast szczególnie ciekawym gatunkiem literackim poezji prorockiej jest tzw. **Rîb prorocki** czyli mowa oskarżycielska wzorowana na mowie sądowej charakterystycznej dla trybunałów (Iz 1,2-20; 42,18-25; 48,12-19; 57,3-13; Mi 6,1-8; Jer 2,4-13.29; Ml 1,6-2,9).

B) Epika

Trzon epiki prorockiej tworzą przede wszystkim **teksty biograficzne** (tzw. On – elementy np. Oz 1; Iz 7; 36-46 Ez 1,2-3) i **teksty autobiograficzne** (tzw. Ja – elementy np. Oz 3; Iz 6,1-11; Jer 1,4-10; Ez 1,1.4-3,13). Te trzy elementy składowe materiału pisarskiego proroków, a więc lirykę epikę i dramat spotykamy u Amosa; Ozeasza; Izajasza i Jeremiasza. Tylko do pierwszego elementu ograniczają się: Joel, Abdiasz, Nahum, Sofoniasz i Zachariasz, ale tylko w materiale Za 8-14. U Micheasza i Habakuka spotykamy, obok pierwszego elementu także wyraźne ślady trzeciego: Mi 3,1; Hab 1,2-2,4). U Ezechiela jak i u Zachariasza 1-7 przeważa element autobiograficzny. Jeśli chodzi o Aggeusza to prawie cała jego księga oddana jest przez drugi element, czyli biografię. Należy również zauważyć, że fragmenty apokaliptyczne u proroków, z małymi wyjątkami, przynależą do elementów autobiograficznych i nigdy nie występują pośród przepowiedni, czyli w elemencie pierwszym. **Apokalipsę prorocką, alegorię** (Iz 11,1; 14,29; Jer 5,6; Ez 16,3-50) i **przypowieść** (Iz 5,1-7) należy, więc zaliczyć do epiki.

Teksty autobiograficzne charakteryzują się klarowną strukturą: wstęp, opis teofanii, opis posłania, znak, umocnienie, zakończenie (por np. Jer 1). **Teksty biograficzne** pochodzą od redaktorów ksiąg prorockich, którzy należeli do jego szkoły, grona sympatyków lub do kręgów mniej lub bardziej związanych z jego osobą (por. 1Krl 17-19;21; 2Krl 1; 1Krl 19,19; 2Krl 2-9). Wnikliwa analiza wymaga oddzielenia w nich elementów legendarnych i ludowych od rzetelnej prawdy historycznej.

Szczególną formą epiki są teksty apokaliptyczne (od grec. słowa *apokalypsis* czyli *objawienie*). Różnią się one od prococtw tym, że odnoszą się do przeszłości a nie do przepowiadania przyszłości, jak to jest w przepowiedniach prorockich. Drugi

charakterystyczny motyw apokaliptyk prorockich to niezrozumiała symbolika, często niezrozumiała dla współczesnych i zagadkowe dla dzisiejszego czytelnika. Absolutnie nie oznacza to, że autorzy apokaliptyk biblijnych nie zajmowali się przepowiadaniem przyszłości. Dotyczy to zwłaszcza tematyki związanej ze sądem ostatecznym. Najważniejsze przykłady apokaliptyk prorockich odnajdujemy w następujących tekstach: Iz 24,1-27; 13; 34,1-35; Dn 7-8; 10-12.

C) Dramat

Dramat prorocki właściwie nie istnieje. Słowem dramat można bardziej określić całe ich życie i publiczną działalność aniżeli twórczość pisarską. Do dramatu prorockiego zalicza się niekiedy czynności symboliczne proroków, które demonstrowane w różnych sytuacjach życia, przed szerszym gremium. Wykorzystywali przy tym elementy charakterystyczne dla teatru: mimikę, odpowiednie rekwizyty i szaty np. Ez 4.

Do pism dramatycznych u proroków egzegeci zaliczają tzw. Liturgie prorockie. Chodzi w nich o dialog ludu Bożego z samym Jahwe (podobnie jak w Psalmach). Przykładami takich dzieł literackich są teksty: Iz 33; Mi 7, 7-20; Jr 14,12-15.

V. Poezja Proroków Izraela

Dominującym rodzajem literackim u proroków jest liryka. Większość przekazu prorockiego, jaki zachował się w Biblii ma formy poetyckie, które różnią się znacznie od poezji znanej z utworów literatury powszechnej. Wypada, więc przyjrzeć się niektórym, najważniejszym formom poezji proroków Izraela.

a. Paralelizm

Paralelizm w poezji biblijnej wśród żydów został usystematyzowany już w XI wieku po Chrystusie jednak na gruncie europejskim przyjął się dopiero w XVIII wieku. Było to zasługą anglikańskiego duchownego **Lowtha**. Poprzez paralelizm poeta wyraża swoje uczucia za pomocą dwóch, czterech lub więcej połączonych ze sobą równolegle członów wiersza. W oparciu o jego badania wyróżniamy trzy rodzaje paralelizmu: synonimiczny, antytetyczny i syntetyczny.

1. **paralelizm synonimiczny**: zachodzi wtedy gdy drugi człon wiersza powtarza za pomocą innych słów myśl wyrażoną już w pierwszym członie wiersza:

2Krl 19,31(por. Iz 37,32):

*Albowiem z Jeruzalem wyjdzie Reszta,
i z góry Syjon garstka ocalałych.*

Jer 2,6

*wiódł nas przez pustynię,
przez ziemię bezpłodną, pełną rozpadlin,*

*przez ziemię suchą i ciemną,
przez ziemię, której nikt nie może przebyć ani w niej zamieszkać?*

2. **paralelizm antytetyczny**: zachodzi wtedy, gdy drugi człon wiersza wyraża myśl przeciwną do myśli zawartej w członie pierwszym:

Iz 1,18

*Choćby wasze grzechy były jak szkarłat,
jak śnieg wybieleją;
choćby czerwone jak purpura,
staną się jak wełna.*

3. **paralelizm syntetyczny**: zachodzi wtedy gdy drugi człon wiersza poszerza lub uzupełnia treść wyrażoną w pierwszym wierszu:

Iz 2,7

*Kraj jego pełen jest srebra i złota,
a skarby jego są niezliczone.
Kraj jego pełen jest koni,
a wozy jego nieprzeliczone.*

Iz 5,6

*Zamienię ją w pustynię,
nie będzie przycinana ni plewiona,
tak iż wzejdą osty i ciernie.
Chmurom zakazę spuszczać na nią deszcz.*

4. **paralelizm klimaktyczny** (od greckiego słowa klimax): zachodzi, gdy drugi człon wiersza powtarza najistotniejsze słowa pierwszego członu, wypowiadając je w sposób pełniejszy i dosadniejszy. W tekstach prorockich ten typ paralelizmu spotykamy najczęściej w tzw. przysłowiaach liczbowych, gdzie drugi człon wiersza wymienia liczbę o jeden wyższą od tej podanej w pierwszym wierszu.

Am 2,4

*Z powodu trzech występków Judy
i z powodu czterech nie odwrócę tego wyroku,
gdyż odrzucili Prawo Pana
i przykazań Jego nie strzegli;*

Sof 1,15

*Dzień ów będzie dniem gniewu,
dniem ucisku i utrapienia,
dniem ruiny i spustoszenia,
dniem ciemności i mroku,
dniem chmury i burzy.*

b. Figury retoryczne

Inną ważną cechą poezji hebrajskiej są liczne **figury retoryczne**. Najważniejsze z nich to: personifikacja, porównanie, pytania retoryczne, chiasm, elipsa, anafora, epifora, antropomorfizm, hiperbola, inkluzja i inne (np. antropopatyzm, symploka, metonimia, synekdocha czy aliteracja).

1. **personifikacja** – jest to rodzaj przenośni, która używa pojęć związanych ze zwierzętami lub martwymi rzeczami tak jakby były one ludzkimi osobami:

Iz 10,15

Czy się pyszni siekiera wobec drwala?

Czy się wynosi piła ponad tracza?

Iz 10,17

Światłość Izraela stanie się ogniem,

a Święty jego - płomieniem,

który pożre i pochłonie jego ciernie

i jego głogi w jednym dniu,

2. **prównanie** – polega ono na zestawieniu pojęć na podstawie zachodzącego między nimi podobieństwa przy użyciu słów: *jakby, jak, podobnie jak, podobnie do*.

Ez 16,44

Jaka matka taka córka.

Iz 53,3

Wzgardzony i odepchnięty przez ludzi,

Mąż boleści, oswojony z cierpieniem,

jak ktoś, przed kim się twarze zakrywa,

wzgardzony tak, iż mieliśmy Go za nic.

Iz 53,7

*Dręczono Go, lecz sam się dał gnębić,
nawet nie otworzył ust swoich.*

***Jak baranek na rzeź prowadzony,
jak owca niema wobec strzygących ją,
tak On nie otworzył ust swoich.***

3. **pytania retoryczne** – są to zwroty w formie zdania pytającego, na które mówiący nie oczekuje odpowiedzi, bo zakłada, że jest ona dobrze znana słuchaczowi lub czytelnikowi tak samo jak jemu:

Am 3,3-8

Czyż wędruje dwu razem, jeśli się wzajem nie znają?

Czyż ryczy lew w lesie, zanim ma zdobycz? Czyż lwiątko wydaje głos ze swego legowiska, jeśli niczego nie schwytało?

Czyż spada ptak na ziemię, jeśli nie było sidła? Czyż się unosi pułapka nad ziemią, zanim coś schwytała?

Czyż dmie się w trąbę w mieście, a lud się nie przelęknie? Czyż zdarza się w mieście nieszczęście, by Pan tego nie sprawił?

Bo Pan Bóg nie uczyni niczego, jeśli nie objawi swego zamiaru sługom swym, prorokom.

Gdy lew zaryczy, któż się nie ulęknie? Gdy Pan Bóg przemówi, któż nie będzie prorokować?

4. **chiasm** – powstaje w wyniku przestawienia kolejności składników gramatycznych w sąsiadujących ze sobą zdaniach lub częściach zdania:

Jer 4,5

Opowiadajcie w Judzie i w Jerozolimie rozgłaszajcie.

Iz 22,22

Gdy on otworzy, nikt nie zamknie, gdy on zamknie, nikt nie otworzy.

5. **elipsa** – jest to pominięcie w budowie gramatycznej zdania jakiejś części, której znaczenia można się łatwo domyślić:

Am 5,12

*Albowiem **poznałem** mnogie wasze złości
i grzechy wasze liczne.*

6. **anafora** – polega na tym, że sąsiadujące ze sobą zdania, wiersze lub człony zdań rozpoczynają się od tego samego wyrazu lub układu wyrazów:

Iz 2,7

*Kraj jego pełen jest srebra i złota,
a skarby jego są niezliczone.
Kraj jego pełen jest koni,
a jego wozy nieprzeliczone.*

7. **epifora** – występuje wtedy gdy kilka kolejnych zdań, wierszy lub zwrotek kończy się tym samym słowem lub układem słów

Iz 53,7

*Dręczono Go, lecz sam się dał gnębić,
nawet **nie otworzył ust swoich**.*

*Jak baranek na rzeź prowadzony,
jak owca niema wobec strzygących ją,
tak On **nie otworzył ust swoich**.*

8. **antropomorfizm** – jest to tzw. uczłowieczające przedstawienie zjawisk świata pozaludzkiego, także mówienie o Bogu w taki sposób, jakby miał On ludzkie kształty i wykonywał ludzkie czynności:

Iz 1,1

W roku śmierci króla Ozjasza ujrzałem Pana siedzącego na wysokim i wyniosłym tronie, a tren Jego szaty wypełniał świątynię.

9. **Hiperbola** – powstaje w wyniku wyolbrzymienia w wypowiedzi cech przypisywanych przedmiotom lub osobom. Inna nazwa tej figury literackiej to **przesadnia**. Przesada dotyczy zwykle liczb, płodności czy niebezpieczeństw.

Iz 4,1

Siedem niewiast uchwyci się jednego mężczyzny w ów dzień, mówiąc: «Swoją chleb będziemy jadły i we własną odzież się ubierały. Dozwól nam tylko nosić twoje imię. Odejmij nam hańbę».

Am 5,3

Gdyż tak mówi Pan Bóg: Miastu, które wysłało tysiąc wojska, pozostanie stu; które wysłało stu, ocali dziesięciu dla domu Izraela.

10. **inkluzja** – powstaje ona przez powtórzenie tego samego zwrotu lub zdania na początku i na końcu zwrotki lub poematu.

VI. Śmierć i życie po śmierci w pismach prorockich.

A) Kult zmarłych w kulturze Bliskiego Wschodu.

Stary Testament przekazuje na różne sposoby pojęcie trwania ludzkiej egzystencji po śmierci ludzkiego ciała. Idea ta zaczerpnięta została prawdopodobnie z kultur, które znacząco wpłynęły na historię i kulturę starotestamentalnego Izraela. Szczególnie istotna jest tu religia i kultura egipska, w której kult zmarłych odgrywa centralną rolę. Spotykamy w niej całkowite przekonanie, o tym, że ludzka egzystencja trwa dalej, poza bramami śmierci. Przykładem tego są różne przedsięwzięcia znamionujące tego typu praktyki np.

- a.** Budowa grobowców (piramidy, groby królewskie i urzędnicze);
- b.** Mumifikacja zwłok ludzkich;
- c.** Zaopatrywanie zmarłych w pokarm i napój w drodze do innego świata;
- d.** Literatura o zmarłych (np. największe dzieło literackie starożytnego Egiptu czyli „Księga Zmarłych”; teksty piramid, teksty nagrobne z czasu średniego królestwa; teksty, w które zaopatrywano mumie), która zorientowana jest na opis życia i funkcjonowania świata poza bramami śmierci;
- e.** Dziedziczenie życia wiecznego poprzez włączenie zmarłego do świata bogów (identyfikacja zmarłego z Ozyrysem, wspólna podróż przez tzw. świat zmarłych z bogiem słońca Ra na tzw. barce słońca);
- f.** Świadomość i rozwój nauki, szczególnie w czasach starego królestwa, nauki o sędzię podsumowującym historię całego świata;

Bardziej negatywnie życie po śmierci przedstawiane jest w religii i kulturze Mezopotamskiej. Z pomocą przychodzi na tu epos o Gilgameszu. Życie po śmierci określone jest tam jako „Dom Ciemności”. Charakteryzuje się go jako miejsce pełne kurzu i piachu (czyli miejsce pustynne bez życia). Zmarli przedstawiani są w owym piśmie jako istoty skrzydlate, niepodobne do ludzi. Inne dzieła literackie Mezopotamii ukazują świat zmarłych jako miasta otoczone murem złożonym 7 warstw. Podobnie jak w Egipcie znana jest tu praktyka zaopatrywania zmarłych w pokarm na drogę do świata zmarłych. Istniało również przekonanie, że kult zmarłych zapewnia opiekę i ochronę członkom rodziny zmarłego, jeśli kultywowali pamięć o przodkach. Znano również praktykę wyrocni, które kierowano do zmarłych przodków, którzy wsławili się za życia szlachetnością.

Także teksty syryjsko-ugaryckie opisują podobne zasady kultu zmarłych. Świat zmarłych znajduje się w nich pod ziemią i przedstawiany jest jako miejsce pełne mułu i błota. Wejście do tegoż świata identyfikowane jest z jakąś bliżej niezidentyfikowaną paszczą (gardzielą) boga o imieniu Mot. W kulturze ugaryckiej znany jest również kult tzw. świętych, nazywanych *rapiu'ma*, którzy po śmierci otrzymują cechy bóstw i królów. Praktyki te opisuje tzw. „*Przysięga Cieni*”.

B) Pojęcie *Szeolu (Królestwa Zmarłych)* w ST.

Umieranie w ST ukazywane jest najczęściej jako podróż, odjazd do Szeolu, czyli Królestwa Zmarłych (Rdz 37,35). Szeol możemy określić, ze względu na etymologię tego słowa, jako *pustynię, pustkowie* czy *odludzie*. Takie miejsce miałyby się znajdować pod dnem pradawnego oceanu (Hb 26,5). Byty zamieszkujące ciemności Szeolu nazywane są w ST terminem *r^epha'im* (~yaip'r>) por. Prz 9,18; **Iz 14,9; 26,14**; Ps 88,11; Hi 26,5. Pojęcie to można przetłumaczyć jako *cienie zmarłych*. Rdzeń tego hebrajskiego słowa wyraźnie nawiązuje do ugaryckiego terminu *rapiu'ma*. Większość tekstów ST wskazuje jednak na fakt, iż byty te w żaden sposób nie mogą kontaktować się z Bogiem JHWH. Prorok Izajasz mówi wprost: *Zmarli nie*

mogą więcej chwalić Pana (Iz 38,18; por. także Ps 6,6). Biblia stwierdza również, że JHWH nie zwraca na nich więcej uwagi i o nich nie myśli (Ps 88,6) oraz nie czyni względem nich żadnych znaków i cudów (Ps 88,11).

Według ST Szeolu nie doświadcza się tylko sposób biologiczny, kończąc ziemskie życie. Mędrcy Izraela wskazują w swoich tekstach, że już w czasie choroby, prześladowania, doświadczenia beznadziejności i sensu życia wprowadzają człowieka w doświadczenia Szeolu (Ps 18,6; 30,4; 88,4).

C) Starotestamentalne ograniczenia kultu zmarłych.

Jak ukazuje opowiadanie o Saulu, który kieruje zapytanie do zmarłego proroka Samuela, za pośrednictwem wróżki (czarownicy) z Endor, istniał w dawnym Izraelu zwyczaj kontaktowania się ze zmarłymi, przebywającymi w krainie cieni – Szeolu (1Sm 28). W związku z tym tekstem i badaniami nad innymi tekstami dotyczącymi zasięgania wyroczni u zmarłych, egzegeza zwraca uwagę na trudności ze zrozumieniem hebrajskiego słowa *Ob* (Kpł 19,31; 20,6.27; Pwt 18,11; 1Sam 28,3.7-9). Słowo to wyjaśniane jest najczęściej za pomocą terminu „duch zmarłego” i nosi on cechy boskie. Inni komentatorzy tłumacza to słowo jako jama, loch, jaskinia zaprzysiężenia czy ślubowania zmarłych. Słowo to miało by pochodzić od akkadyjskiego terminu *apu*. Słowo to określało miejsce, w którym świat ziemski i świat zmarłych stykał się ze sobą.

Wskazane wyżej praktyki związane ze zmarłymi w Izraelu epoki przed niewolą babilońską zostały zarówno w prawie deuteronomicznym (Pwt 18,11 – uprawianie wszelkich kultów; Pwt 26,14 – składanie pokarmów zmarłym) jak i w prawie świętości (Kpł 20,27) ostro potępione i obwarowane karą śmierci. Jednocześnie w prawie kapłańskim ustanowiono prawo, które każdy kontakt ze zmarłym uważało za nieczysty. Oczyszczenie wymagało kultycznego rytuału i użycia specjalnej wody oczyszczającej, sporządzanej przez kapłanów (Lb 19,11-13).

D) Akceptacja granicy śmierci.

W tekstach pochodzących z tradycji kapłańskiej istnieje przekonanie, że człowiek żyje w swoich potomkach. Tym samym śmierć w podeszłym wieku, po owocnym życiu, bogatym w potomstwo, oceniana jest bardzo pozytywnie. Dlatego też np. o patriarchach Biblia opowiada, że umarli doczekawszy „*pięknej starości i syty swego życia*” (Rdz 25,8; 35,29; także Hi 42,17; 1Krn 29,28). Jednocześnie pisma tradycji kapłańskiej określają śmierć jako „*bycie połączonym z ojcami*” (Rdz 25,8; 35,29; 49,33; Lb 20,24 i Pwt 32,50).

Negatywny obraz śmierci ukazuje się w ST tylko w przypadku przedwczesnej śmierci, która oceniana jest jako kara Boża (1Sm 2,32 – czyli wyrocznia śmierci dla Helego i jego synów tak iż żaden z potomków Helego nie osiągnie podeszłego wieku, a więc pozbawi go błogosławieństwa i pozytywnej oceny jego życia. Także tekst 2Sm 3,33 ukazuje ten problem, mówiąc o Abnerze, generale Saula jako umierającym na wzór bezbożnych, gdyż jest to śmierć przedwczesna).

E) Przewycięzenie granic śmierci w literaturze z okresu po niewoli babilońskiej.

1) Moc Boża nad światem zmarłych – Szeolem.

Świadectwa na temat innego postrzegania śmierci i jej granic odnajdujemy dopiero w tekstach pochodzących z czasu po niewoli babilońskiej. Podkreślony jest w nich przede wszystkim indywidualny wymiar śmierci (Wj 18).

Psalmy, szczególnie Ps 22,28-32, podkreśla, że Królestwo Jahwe rozciąga się nie tylko nad narodami żyjącymi teraz i tymi, które będą żyły w przyszłości, lecz także nad tymi, *którzy śpią w ziemi* (Ps 22,30). W przeciwieństwie do wcześniejszych tekstów np. Ps 6,6 i Iz 38,16, gdzie zmarli nie mieli po śmierci żadnego kontaktu z JHWH, tutaj zmarli są w stanie nadal modlić się do Boga, z nim rozmawiać i

wykonywać inne czynności kultyczne (oddawanie pokłonu). Także inny tekst z epoki po niewoli babilońskiej, mianowicie Psalm 139,8 podkreśla, że obecność JHWH doświadczana jest także w Szeolu. Podobną myśl zawiera tekst wyjęty z Księgi proroka Amosa (Am 9,2), gdzie mowa jest o władzy Boga sięgającej aż do Szeolu, skąd ręka JHWH jest w stanie wydobyć wszystkich przeznaczonych na sąd.

2) Wspólnota z Bogiem po śmierci.

Ze względu na doświadczenie powodzenia bezbożnych na tym świecie, psalmy 49 i 73 prezentują przekonanie ludzi wierzących, co do prawdy o prawdziwym szczęściu zbawionych we wspólnocie z Bogiem po śmierci. W obu tekstach beznadzieja bezbożnych w obliczu śmierci jest przeciwstawiona oczekiwaniu i nadziei sprawiedliwych, iż JHWH wezwie ich po śmierci do siebie (weźmie ich do siebie – *lāqah*). Jako przykłady potwierdzające tę prawdę przywoływani są dwaj bohaterowie ST: Henoch (Rdz 5,24) i Eliasz (2Krl 2,3). Jak dalece autor tekstu w Psalmie 49 i 73 oraz fragmentów o Henochu i Eliaszu wierzył w nieśmiertelność duszy ludzkiej (autor Ps 49,16 używa tu terminu *nefeš*) nie możemy jasno stwierdzić. Jednakże Ps 73,23-26 ukazuje nam oczekiwania co do trwania po śmierci we wspólnocie z Bogiem. Wiersz 73,23 przedstawia nam obraz Bożej prawicy, która ujmuje zmarłego i na wieki zachowuje go w jego obecności, natomiast wiersz 73,26 podkreśla przemijalność ludzkiego ciała i jednocześnie mówi o wiecznym udziale zmarłych u Boga. Wyraźnie podkreślone jest również przekonanie i nadzieja, że przekroczenie granicy śmierci w pokoju i radości związane jest nierozdzielnie ze sprawiedliwością Bożą.

3) Nadzieja zmartwychwstania.

O Bożą sprawiedliwość jest również podstawą nadziei i wiary w zmartwychwstanie w apokaliptycznym tekście prorockim księgi Daniela 7 i 12,1-3.

Są to najbardziej dojrzałe teksty prorockie na temat wiary w zmartwychwstanie w ST. Na tym miejscu należy wspomnieć także prorocstwo Ezechiela 37,1-14, które dotyczy zmartwychwstania Izraelitów, a nawet przekonania o indywidualnym zmartwychwstaniu każdego z członków narodu izraelskiego. Jednakże ta nadzieja na zmartwychwstanie i życie po śmierci ograniczona jest tylko dla Żydów (nacjonalizm). Księga proroka Daniela, inaczej niż prorocstwo Ezechiela mówi o zmartwychwstaniu „wielu” Izraelitów, ale nie wszystkich. Pograżeni w śmierci na wieki, według Daniela pozostaną grzesznicy, którzy już za życia ponieśli zasłużoną karę (Henoeh Etiopski 22,8-14). Natomiast bezbożnicy, którym udało się uniknąć kary za życia zostaną wydani na wieczny wstyd i potępienie. Najważniejsza prawda dotyczy jednak tych, którzy cierpieli dla prawdy i sprawiedliwości. Otrzymają oni nagrodę, która Daniel nazywa wiecznym blaskiem na podobieństwo ciał niebieskich (Dn 12,2). Podobne stwierdzenia zawiera 2Mach 7,9-36; 12,44-45. (Nowy Testament wykorzystuje Księgę Daniela również w kontekście zmartwychwstania umarłych – por. Ap 20,11-15). Warto zwrócić uwagę również na tekst proroka Izajasza tzw. Apokalipsę Izajasza 24-27. Najpierw w pieśni oskarżenia przeznaczonej dla narodu wybranego prorok stwierdza: *„Umarli nie ożyją, nie zmartwychwstaną cienie, dlatego że Tyś ich skarał i unicestwił i zatarłeś wszelką o nich pamięć”* (Iz 26,14) ale kilka wierszy dalej w sprawiedliwej wyroczni dla Izraela stwierdza, że: *Ożyją Twoi umarli, zmartwychwstaną ich trupy, obudzą się i krzykną z radości spoczywający w prochu, bo rosa Twoja jest rosą światłości, a ziemia wyda cienie zmarłych* (26,19). W podobnym duchu należy zrozumieć wypowiedź proroka w wierszu 25,6-8 iż śmierć zostanie zniszczona raz na zawsze.

V. Sylwetki proroków większych

Izajasz

a) Księga Izajasza i jej problemy

Ze swoimi 66 rozdziałami Izajasz (*zbawienie pochodzi od Jahwe; Jahwe jest zbawieniem*) jest najobszerniejszą księgą prorocką. Dla uważnego czytelnika nie jest jednak trudno zauważyć, iż księga ta składa się z kilku różnych części, powstałych w innych epokach, prezentujących odmienną tematykę i teologię. Zgodność egzegetów, co do pierwszej dużej części księgi proroka Izajasza jest dzisiaj prawie bezsporna. Obejmuje ona rozdziały **1-39**. Pierwsze naukowe uzasadnienie i separację tej części księgi od rozdziału 40 i reszty księgi wprowadził w XVIII w. niemiecki egzegeta **J. C. Eichhorn**. Najistotniejszym kryterium jest datacja wydarzeń w rozdziałach 1-39, które rozgrywają się w VIII w. przed Chr., a więc za życia samego Izajasza, podczas gdy rozdział 40 i pozostałe wyraźnie nawiązują w swej treści do rzeczywistości historycznych z VI wieku. Rozdziały **40-66** również nie są jednolite w swym przekazie. Ostatnia część księgi czyli rozdziały 56-66 wyraźnie nawiązują do wydarzeń związanych z odrestaurowaniem świątyni i kultu w Jerozolimie po niewoli babilońskiej, a więc do okresu ostatnich lat VI w. przed Chr. Ze względu na trzy podstawowe sekcje literackie jakie wyróżnia współczesna egzegeza w materiale przekazanym w Księdze proroka Izajasza mówimy o trzech różnych autorach, którzy wpłynęli na powstanie tego dzieła: **PrortoIzajaszu – VIII w.; DeuteroIzajaszu – początek i połowa VI w.; TritoIzajaszu – koniec VI w. przed Chr.**

Powstaje pytanie, dlaczego trzy różne dzieła noszą generalnie nazwa od imienia autora pierwszego dzieła. Odpowiedź nie jest prosta. W przeszłości wskazywano na istnienie jednej szkoły, która kontynuowała pierwotną myśl i idee samego Izajasza i dbała o zachowanie imienia proroka, które niewątpliwie dodawało

jej splendoru. Ostatnie badania przeprowadzone przez niemieckich egzegetów **R. Rendtorffa** i **W. Brueggemanna**, choć potwierdzają potrójny podział całej księgi, to jednak wskazują na centralną pozycję drugiej części, czyli tzw. DeuteroIzajasza, który byłby osnową dla pozostałych rozdziałów z części I i III. Należy również pamiętać, że Księga Izajasza jako całość składająca się z 66 rozdziałów została wspomniana dopiero w Księdze Syracydesa (48,20-25), a więc w dziele deuterokanonicznym, pochodzącym z II w. przed Chr. Podobną wersję do zawierają zwoje znalezione w grotach qumrańskich tzw. **I QIs^a** i **I Qis^b**. Jak widać generalny podział Księgi proroka Izajasza stwarza także współczesnym egzegetom spore problemy i nadal jest otwarty. Dla naszych potrzeb, nie zapominając o badaniach Rendtorffa i Brueggemanna, uznajemy za słuszny pogląd o istnieniu szkoły Izajasza w epoce wygnania babilońskiego i po powrocie z niewoli, która kontynuowała myśl mistrza z VIII w. przed Chr.

b) Osoba i epoka proroka Izajasza

Biografię i osobowość proroka Izajasza znamy dzięki informacjom zawartym zwłaszcza u dwóch innych proroków: Amosa i Ozeasza, którzy byli jego bezpośrednimi następcami. Sam Izajasz informuje nas natomiast dokładnie już w pierwszym wierszu swej księgi o korzeniach rodzinnych (ojciec ma na imię Amos) oraz o dacie rozpoczęcia swej działalności: rok śmierci króla Judy, Ozjasza (Iz 6,1). Ponieważ jednak scena powołania nie jest chronologicznie pierwszym opisem w księdze, być może trzeba przesunąć datę rozpoczęcia działalności Izajasza o kilka lat przed śmiercią Ozjasza, a za świadectwo tej aktywności prorockiej uznać pierwsze pięć rozdziałów księgi.

W każdym razie data śmierci króla Ozjasza oscyluje między rokiem 742 a 736 przed Chr. i ten czas należy przyjąć jako podstawowy wyznacznik początków publicznej działalności proroka Izajasza. Co do zakończenia jego misji, to informację

o tym fakcie przekazuje tekst o inwazji króla asyryjskiego Sennacheryba ok. roku 701 przed Chr. Jest to ostatnie wydarzenie historyczne, które da się odszyfrować z tekstu ProtoIzajasza. Fakt ten pozostaje w zgodzie ze wstępem do księgi, który podaje imię króla Ezechiasza jako ostatniego z władców Judy, panującego podczas działalności Izajasza (Iz 1,1). Możliwe, że był jednym z inspiratorów jego reformy religijnej (2Krl 18,1-13).

Generalnie działalność proroka Izajasza obejmuje pięć okresów:

1) **Okres wczesnej działalności ok. 740-733r.** Przyjmujemy, że o tym okresie działalność proroka wspominają rozdziały Iz 1-5 i podejmują przede wszystkim temat krytyki socjalnej państwa judzkiego.

2) **Czas wojny syro-efraimskiej ok. 733r.** Podłożem wojny syro-efraimskiej była próba utworzenia koalicji antyassyryjskiej przez króla Rezina z Damaszku i króla Pekacha Izraelskiego. Do tej koalicji próbowali oni wciągnąć także królestwo Judy. Ponieważ Ahaz król Judy nie przejawiał ochoty na przystąpienie do owego antyassyryjskiego paktu, Rezin i Pekach wtruszyli zbrojnie przeciwko Judzie, próbując ustanowić tam własnego króla-wasala tzn. syna Tabeela (Iz 7,6). Materiałem literackim dla tych wydarzeń są przede wszystkim rozdziały Iz 7-8.

3) **Czas przed upadkiem królestwa północnego ok. 722r.** Izajasz zwraca uwagę w swojej księdze również na wydarzenia związane z zajęciem przez Asyrię stolicy państwa północnego Samarii. Tym zagadnieniom poświęca teksty w rozdziałach Iz 9 i Iz 28 (przepowiednia upadku Samarii).

4) **Czas powstania filistyńskiego miasta Aszdod przeciwko Asyrii 713-711r.** Powstanie przeciwko okupantowi asyryjskiemu jakie wszczęto w filistyńskim mieście Aszdod wiązało się prawdopodobnie z obietnicami jakie złożyli władcom tego miasta faraonowie nowej etiopskiej dynastii, która objęła rządy w Egipcie. Jej założycielem był niejaki Szabak (716-702). Do tej koalicji przystąpiła

prawdopodobnie także Juda pod berłem króla Ezechiasza. Stanowisko Izajasza było przeciwne owej koalicji czego wyraz dał on w materiale literackim zawartym w Iz 20. Podobne treści można odnaleźć także w Iz 18. W praktyce okazało się, że Izajasz miał rację, gdyż Aszdod został doszczętnie zniszczony przez Asyrię, a pozostałości tego miasta wraz z przyległym terytorium przekształcono w asyryjską prowincję. Egipt całkowicie zawiódł jako koalicjant Aszdodu, a swoje apogeum owa słabość Egiptu osiągnęła wtedy, gdy faraon musiał wydać władcę Aszdodu, który schronił się u faraona, w ręce Asyryjczyków.

5) Czas powstania Ezechiasza przeciwko królowi Senacherybowi ok. 705-701r.

Jest to ostatni okres działalności największego z proroków piszących. Ten okres pracy proroka ukazują dobrze następujące rozdziały jego księgi: Iz 28-32; 1,4-9 oraz 22,1-14. Materiał ten dotyczy przede wszystkim historii oblężenia, jakie rozpoczął w roku 701 król Senacheryb pod murami Jerozolimy. Godnym zauważenia jest fakt, iż tekst samego proroka Izajasza różni się od informacji, jaką na temat tej samej kampanii Senacheryba odnajdujemy w 2Krl 18. Również tam przemawia do nas prorok Izajasz, który odstąpienie Asyrii spod murów Jerozolimy pojmuje jako wypełnienie się Bożej obietnicy. Natomiast sam tekst Księgi proroka Izajasza nic nie wspomina o wypełnieniu się Bożych zapewnień. Prorok koncentruje się raczej na opisie zatwardziałości postępowania mieszkańców Jerozolimy, których beznadziejna sytuacja oblężenia nie nakłania absolutnie do nawrócenia, a odstąpienie wroga przypisują swoim zasługom. Stąd przepowiednia proroka o zbliżającej się zagładzie Jerozolimy, mimo, iż uniknęła ona chwilowa zagłady z rąk króla Senacheryba.

Na podstawie informacji, jakie czerpiemy z tekstu Księgi Izajasza (1-39) możemy w miarę dokładnie określić stan rodzinny proroka. Wiemy, że jego żona nazywana jest prorokinią: ha'ybiN> - *nebi'ah* (8,3). Nie jesteśmy jednak w stanie ustalić czy żona Izajasza nazywana jest prorokinią, bo sama wykonywała ten urząd czy też, dlatego, że była żoną wielkiego proroka. W księdze mowa jest również o dwóch

synach Izajasza, z których jeden nazywał się *Szear-Jaszub* (czyli *reszta powróci do Jahwe*), a drugi nosił imię *Maher-Szalal-Chasz-Baz* (czyli *szybki napad – błyskawiczna zdobycz*). Imiona te wzmiankowane są odpowiednio w Iz 7,3 i 8,3. Maja one oczywiście znaczenie całkowicie symboliczne, co też podkreśla sam prorok wyjaśniając je w dalszych rozdziałach księgi (por. Iz 10,6), przepowiadając tym samym, jaki los spotka mieszkańców Judy i Jeruzalem: dla złych sąd i zguba a dla wybranej reszty nawrócenie, przebaczenie i zbawienie. Uwzględniając informację zawartą w tekście Iz 28,7-13, który dotyczy polemiki z kapłanami i fałszywymi prorokami (*nebî'im*), nic nie przemawia za tym, aby Izajasz należał do grupy noszącej miano proroków. Warto zauważyć, iż w pierwszych 35 rozdziałach księgi proroka Izajasza nigdzie nie znajdujemy terminu prorok (*nabî'*), który odnosiłby się do samego Izajasza. Poraz pierwszy Izajasz określony jako *nabî'* pojawia się w tekście Iz 37,2. Pierwsze wiersze jego księgi wskazują, że charakter jego działalności należy określić jako wizję - *hazah*.(Iz 1,1). Stąd bardziej do osoby Izajasza pasuje termin wizjoner - *hōzeh* aniżeli prorok - *nabî'* (por. Am 7,12-15).

Jeśli chodzi o środowisko, w jakim działał prorok Izajasz, to śmiało można stwierdzić, że była to elita państwa Judzkiego. Potwierdzają to zwłaszcza liczne kontakty z królem i dworem, choć z pewnością Izajasz nie był tzw. nadwornym prorokiem żadnego z monarchów wymienionych w Iz 1,1. Warto zaznaczyć również, że choć Izajasz był bardzo radykalny w swoich poglądach i całą surowością karmił grzechy króla, dworu i ludu to musiał cieszyć się wielkim respektem i uznaniem. W odróżnieniu od Amosa i Jeremiasza nigdzie nie znajdujemy wiadomości o przykrościach, jakich miałyby doznać ze względu na swoją bezkompromisową postawę. Według niezbyt sprawdzonej tradycji poniósł śmierć męczeńską za panowania bezbożnego Manassesza około roku 690 przed Chr. Geograficznie działalność Izajasza należy zawęzić do samej **Jeruzolimy** i jej okolic. O innych miejscach aktywności tego proroka księga i nic nie mówi.

c) Podział i treść księgi ProtoIzajasza (1-39)

Ogólnie akceptowany podział materiału literackiego zawartego w Iz 1-39 pochodzi od, pracującego pod koniec XIX w. w Bazylei szwajcarskiego egzegety B. Duhma. Jego badania pozwoliły na wyróżnienie w Iz 1-39 następujących części:

1. 1-12 – przepowiednie skierowane do ludu Bożego;
2. 13-23 – przepowiednie przeciwko obcym narodom;
3. 24-27 – wielka eschatologia;
4. 28-33 – druga część przepowiedni do ludu Bożego;
5. 34-35 – mała eschatologia;
6. 36-39 – dodatek historyczny, paralelny do 2Krl 18-21.

e) Teologia księgi Izajasza 1-39

Główną myślą teologiczną Izajasza jest przeświadczenie o zatrwającym majestacie, sprawiedliwości, a nade wszystko **świętości** Jahwe. Jahwe u Izajasza jest tym, który kieruje, krzyżuje i unicestwia wszelkie plany i myśli człowieka o naśladowaniu ideału świętości Boga. Prorocy przed Izajaszem nieczęsto przypisywali Jahwe atrybut świętości. Izajasz czyni tak, gdyż sam jej doświadczył podczas wizji, w której mógł poczuć bliskość samego Boga, o którym serafini dawali świadectwo, iż jest on po trzykroć święty (por. Iz 6).

Drugą ważną myślą teologiczną tego proroka jest wiara w odkupieńczą **moc Jahwe**. Izajasz podkreśla w swojej księdze, że Jahwe będzie kiedyś odkupicielem swego ludu (**goel** - odkupiciel) i wyzwoli go od utrapień tak jak się wykupuje niewolnika lub kawałek gruntu. Ta metafora pochodzi z prawa handlowego, choć samo pojęcie **goel** jest terminem kananejskim i wskazuje na tego, który miał obowiązek pomścić krew swoich najbliższych zamordowanych niewinnie.

Innym ważnym tematem w teologii Izajasza 1-39 jest problem tzw. **Reszty Izraela**. Prorok sięga wzrokiem, ponad pełnymi wad, współczesnymi mu współbraćmi, do czasów, kiedy owa wybrana i nieskazitelna Reszta ludu Jahwe przetrwa wszystkie nieszczęścia i wkroczy tryumfalnie w nową epokę szczęśliwości (por Iz 1,9; 9,1-6; 11,10-16). Idea ta przebija także z faktu nadania pierworodnemu synowi imienia Szear – Jaszub czyli reszta powróci do Jahwe, co miało wskazywać, że Izajasz wyobrażał sobie ową resztę jako maleńką wspólnotę, pełną wigoru i życia, która zwróciwszy się ponownie do Jahwe zdoła ocalić dziedzictwo Izraela i zamieszka na powrót w ogrodzie Eden.

Izajasz obok proroka Amosa jest jednym z najbardziej zaangażowanych proroków w **kweszie społeczne**. Krytykuje on przede wszystkim samozadowolenie i pychę ludzi zamożnych, którzy nie widzą krzywdy wielkich mas uciskanych i poniżonych przez biedę. Przeciwno nim wystosował prorok swoje pierwsze teksty, szczególnie Iz 1,1-20 oraz 2,12-17, gdzie dobitnie zaznacza, że w dniu sądu Jahwe wszyscy pyszniący się swoim bogactwem zostaną upokorzeni i poniżeni. W innym tekście Iz 5,8 krytyka Izajasza dotyczy przede wszystkim wielkich obszarników ziemskich, którzy wzbogacają się dzięki korupcji urzędników i całego aparatu administracyjnego Judy, żyjąc w zbytkach kosztem najbiedniejszych w społeczeństwie. Podobnie do Amosa (5,24) Izajasz krytykuje nadużycia w „Prawie” i „Sprawiedliwości” (1,21.27; 5,27). Najwyraźniej widać to w tzw. „Pieśni o winnicy” (5,1-7), gdzie swój niepokój o nadużycia w zakresie tych dwóch wielkich wartości wyraził on piękną grą słów w Iz 5,7: *„Otóż winnicą Pana Zastępów jest dom Izraela, a ludzie z Judy szczepem Jego wybranym. Oczekiwał On tam sprawiedliwości, a oto rozlew krwi, i prawowierności, a oto krzyk grozy”*.

Ostania wielka idea teologiczna Izajasza wiąże się z **Mesjaszem i myślą o jego powszechnym królestwie**, które obejmie wszystkie narody. Fundamentem jego

działalności będzie idealna **sprawiedliwość** (Iz 9,6). Koncepcja ta dominuje zwłaszcza w tzw. Księdze Emanuela (Iz 7-12), gdzie przede wszystkim za pomocą szeregu imion: Bóg Mocny, Książę Pokoju, Odwieczny Ojciec czy też samo imię Emanuel wskazują na idealnego władcę z rodu Dawida, który obdarzony wszelkimi przymiotami umysłu i woli utwierdzi wieczne królestwo.

Hellenistyczna transkrypcja terminu Mesjasz wywodząca się od aramajeskigo tytułu *m^ešîhā'* (hebr. *māšî^ah*) czyli „**namaszczony**” przywodzi nam na myśl Ewangelię wg. Św. Jana (1,41; 4,25), gdzie apostoł tłumaczy ów tytuł greckim terminem *christos*. Tym terminem określano eschatologicznego króla. Bardzo podobnie hebrajski termin *māšî^ah* interpretują teksty z Qumran (1QSa II,11-21 oraz 1QS IX,11) oraz Księga Psalmów (18,5).

Trzeba jednak pamiętać, że termin „**namaszczony**” w ST ma wielu kontekstach całkowicie inne znaczenie np. odnosi się do panującego króla – pierwszego króla Saula (1Sm 24,7) czy w Księdze Lamentacji 4,20 do ostatniego króla Judy Sedecjasza. Również perski imperator Cyrus bywa określany w Biblii terminem „namaszczonym Jahwe” (Iz 45,1). W Księdze Daniela termin *namaszczony* odnosi się do najwyższego kapłana, prawdopodobnie Oniasza III (190 -174 przed Chr.).

Nie ma wątpliwości, że ST zna pojęcie eschatologicznego Króla, namaszczonego przez Jahwe, jednak nie precyzuje dokładnie, kiedy ów bohater miałaby przybyć i objąć rządy. Częściowo prorocy odnoszą swoje teksty na ten temat do rzeczywistości bieżącej (np. Iz 7,1-14), nie ma jednak wątpliwości, że w swoich przepowiedniach zawarli także idę eschatologicznego Mesjasza-Króla, które przyjdzie po raz pierwszy, aby założyć nowe królestwo, a następnie przybędzie na sąd ostateczny. Szczególnie istotne w tym względzie są następujące teksty prorockie: Iz 9,1-6; 11,1-9; 23,5-6; 40,1-10. Ez 34,23-24; 37,24; Mi 5,1-5; Agg 2,21-23; Za 4,1-14; 6,9-15; 9,9-10.

Już w czasach Dawida istniało przekonanie, że Jahwe zamieszkał w Jerozolimie i objął to miasto, Judę i dynastię dawidową w szczególne posiadanie. Można się zapytać jak dalece ta idea rozprzestrzeniła się w Izraelu, mając na

względnie istniejące w Izraelu anty-królewskie idee np. amfinktonii czyli związku 12 pokoleń Izraela, które były jednocześnie ideami anty-mesjańskimi, gdyż odrzucały całkowicie możliwość skupienia silnej władzy w jednym ręku, szczególnie w ręku Dawida i jego rodu. Być może trudno było zaakceptować te idee ludowi prowincji, głównie północnych pokoleń (rewolucja Jeroboama przeciw Salomonowi na czele rodu Józefa, czyli pokoleń Efraima i Manasses). Jednak idea królewsko-mesjańska była zawsze żywa w Jerozolimie i na dworze królewskim. Widać to zwłaszcza podczas lektury psalmów Salomona: Ps 2; 72; 110.

U proroków szczególnym przedłużeniem tych idei są właśnie teksty proroka Izajasza, zwłaszcza prorocstwo Iz 11,1-8. Najpierw warto zauważyć, że przeszły Mesjasz – „różdżka z pnia Jessego” wyposażony jest w szczególne charyzmaty, nie jeden charyzmat, jak to było dotychczas w Izraelu: „*I spocznie na niej Duch Pański, duch mądrości i rozumu, duch rady i męstwa, duch wiedzy i bojaźni Pańskiej*”. Stwierdzenie proroka o tym, iż Duch Pański „**spocznie**” na Bożym wybrańcu podkreśla przede wszystkim trwałość daru, jego nieprzemijalność. Wcześniejsze idee np. Samson obdarzony Duchem Pana (Sdz 13-16), pod pewnymi warunkami mógł ten dar utracić.

Podobnie jak to podkreśla Psalm 72,12-14, eschatologiczny Mesjasz zatroszczy się o wprowadzenie na ziemi Bożego Prawa. Temu działaniu towarzyszyć będą boskie atrybuty Mesjasza: wszechwiedza i śmiertelna moc jego słowa, czy też przepowiadania: „*Różgą swoich ust uderzy gwałtownika, tchnieniem swoich warg uśmierci bezbożnego*”.

Nie ma wątpliwości, że w tekście Iz 11,1-8 mamy do czynienia z całkowicie nową ideą Mesjasza. Prorok odstąpił od wiązania idei mesjańskich z aktualnie panującym królem z dynastii dawidowej, wskazał natomiast na całkowitą nowość postaci: nowa, świeża „różdżka z pnia Jessego”. Używając tego stwierdzenia Izajasz, chce powiedzieć, że będzie to nie tylko kolejny władca z rodu Dawida na tronie w Jerozolimie, ale całkowicie „nowy Dawid”, który wskrzesi królestwo Dawida w pierwotnej, nieskazitelnej postaci.

Podobne treści czytamy w proroctwie Micheasza (Mi 5,1), proroka współczesnego Izajaszowi, który wskazuje w swojej księdze przede wszystkim na szczególne miejsce narodzin Mesjasza. Jeśli przyszły Mesjasz ma odnowić pierwotne i nieskalane królestwo Dawida, to miejsce tej odnowy nie może być inne od tego jakie było u zarania pierwszej dawidowej dynastii, a więc Betlejem.

Trzeba zauważyć, że tego typu wypowiedzi proroków w czasach im współczesnych, w czasie gdy na tronie w Jerozolimie ustabilizowała się dynastia Dawida, były bardzo śmiałe, by nie powiedzieć rewolucyjne i prorokujące. Trudno powiedzieć, czy prorocy mówili otwarcie o zmianie dynastii na tronie Dawida. Forma literacka tych proroctw raczej zaprzecza takiej ewentualności gdyż w tekstach Izajasza 11,1-10 czy Micheasza 5,1-5 brak jest wzmianki o słuchaczach przepowiedni. U swego zarania przepowiednie te miały prawdopodobnie bardzo prywatny, prawie ezoteryczny charakter, gdyż uderzały w aktualnie panujących przedstawicieli dynastii Dawida i przepowiadali ich upadek.

W bezpośrednim kontekście, szczególnie prorok Izajasz łączy pojawienie się nowej postaci, oczekiwanego Mesjasza, z trudnymi czasami najazdów i okupacji Asyryjskiej. Inwazje Tiglat-Pilegara III w 722r. nazywa on w tekście Iz 8,23-9,6 czasem ciemności, a przyjście Mesjasza porównuje do wschodzącego światła.

Najważniejsza prawda o przyszłym Mesjaszu dotyczy przekazania i sprawowania władzy. W proroctwach Izajasza ta czynność ma specyficznie orientalny, bliskowschodni charakter. Otóż w tekstach Izajasza „namaszczony” przez Jahwe w określany jest jako rf; (šar) czyli *przywódca, dowódca, zarządca* a jego władza określana jest terminem hr'f.Mi (misrāh), który oznacza *panowanie i dominację kogoś nad kimś*. Użyta terminologia, szczególnie tytuł rf; (šar) wskazują, iż przyszły Mesjasz nie jest władcą absolutnym, lecz tylko wykonawcą dzieła. Można to pojęcie rozumieć jako tytuł królewski, ale jest to królowanie ograniczone i kontrolowane przez polecenia władzy wyższego szczebla. W orientальnym rozumieniu można go porównać do wezyra, który przyjmuje polecenia od sułtana, a w relacjach świata zachodniego te relacje można porównać do stosunków panujących między

królem i stojącym nad nim cesarzem-imperatorem. Również prorok Micheasz zachowuje to rozróżnienie mówiąc o Mesjaszu, który będzie władał (IveAm) w nowym królestwie. Nie ma tu jednak słowa o nieograniczonym panowaniu „namaszczonego”.

W tekstach tych widać wyraźnie polemikę z późniejszymi władcami, wywodzącymi się z rodu Dawida, którzy mimo wewnętrznych słabości swego państwa, nikłego znaczenia gospodarczego, militarnego i geograficznego Judy oraz przeciętnych zdolności osobistych uzurpowali sobie prawa do bycia władcami absolutnymi. Największe konsekwencje zachowanie takie miało to w obszarze kultu i religii, gdzie kolejni królowie (Ahaz, Manasses, Amon) stawiali siebie w miejscu Boga i próbowali odwrócić całkowicie porządek monoteistycznej religii, gdzie tylko Jahwe był absolutnym Panem swego ludu Izraela.

Idea Mesjasza podporządkowanego wyższej władzy, nie miała u proroków na celu ponizenia jego osobowości, lecz wskazywała na konieczność doskonałej harmonii, jaka będzie musiała zapanować w relacjach między nim i Jahwe, jeśli dzieło odnowy narodu wybranego ma przynieść owoc. Mesjasz – „namaszczony” ma pozostawać w stałym dialogu z Bogiem Jahwe (*„Ja i Ojciec jedno jesteśmy”*), szczególnie w kwestiach dotyczących kierowania światem. Podstawą tej doskonałej i zharmonizowanej władzy Jahwe i Mesjasza są dwa atrybuty „Prawo (słuszne wyroki) i Sprawiedliwość” (Iz 9,6; 11,4).

Jeremiasz

a) Życie dzieło proroka

Drugim, obok Izajasza, wybitnym prorokiem pochodzącym z monarchii południowej w Judzie był Jeremiasz (*namaszczony przez Jahwe* lub *niech Jahwe podniesie*). Księga nazwana jego imieniem składa się mniej więcej z dwóch równych objętościowo części: **1-25** i **26-52**. Wstęp informuje nas, że prorok pochodzi z małej miejscowości Anatot w pokoleniu Beniamina (ok. 4 km. na północy wschód od Jerozolimy). Był synem kapłana Chilkiasza (być może syn wielkiego kapłana wzmiankowanego w 2Krl 22). Według Jr 16,1-9 możemy przypuszczać, że prorok był celibatariuszem, przez całe życie, co było też Bożym poleceniem i znakiem dla całego ludu południowej monarchii). Księga bardzo często ukazuje jego osobę jako człowieka stojącego na marginesie życia społecznego i prześladowanego: Jr 11,21; 20,2; 26,11; 36,26; 37,11-39,14; 43,4-7. Księga proroka Jeremiasza ukazuje także kilka osób, które są jego pomocnikami i przyjaciółmi. W tekście Jr 26,24 mowa jest o Achikamie, który był synem Szafana, wysokim urzędniku dworskim, który ochraniał proroka. Natomiast tekst Jr 36,4 mówi o Baruchu, najbliższym przyjacielu i współpracowniku Jeremiasza, który z czasem stał się jego sekretarzem. Według niektórych uczonych odnaleziona w Jeruzalem pieczęć z napisem „*Berekjahu syn Nerijahu, pisarz*” potwierdzałyby, że również Baruch, sekretarz Jeremiasza był wyższym urzędnikiem państwowym. Księga proroka Jeremiasza obfituje w liczne fragmenty biograficzne i autobiograficzne, które pozwalają podzielić czas życia i działalności Jeremiasza na trzy najważniejsze okresy:

1. w czasie panowania **króla Jozjasza** – w trzynastym roku panowania tego króla otrzymuje on swoją misję czyli ok. roku 630 – 625 przed Chr.;
2. w czasie panowania **króla Jojakima** czyli od roku 609 gdy ginie Jozjasz jego poprzednik;

3. w czasie pierwszej i drugiej deportacji mieszkańców Jerozolimy do Babilonii (597-586r.) oraz w czasie pobytu w Egipcie gdzie znalazł się Jeremiasz po zabiciu przez pozostałych w Jerozolimie mieszkańców Judei gubernatora babilońskiego.

Wiadomość o początkach działalności za czasów Jozjasza każe umiejscowić datę jego narodzenia za czasów panowania bezbożnego króla Manassesesa, ojca Jozjasza.

Pierwsza część księgi obfituje w liczne wizje, w formie gróźb, przestróg i lamentacji adresowanych w Imieniu Jahwe do mieszkańców Judei. **Rozdział drugi** demaskuje grzechy Izraela i Judy, **rozdziały 4 i 6** zawierają z kolei przepowiednię najazdu nieprzyjacielskiego i jego katastrofalnych konsekwencji oraz oskarżają wszystkie warstwy społeczne za ich grzechy i występki. **Rozdział 7** to kazanie proroka pisane prozą, które jest wymierzone przeciwko tym którzy afiszują się fałszywą religijnością w świątyni oraz praktykują formalizm w religii i kulcie. W rozdziale 11 odnajdujemy słowo Jahwe skierowane do Jeremiasza, który wzywa go do nawoływania mieszkańców Judy do przestrzegania Przymierza i podaje drobiazgowy opis występków panoszących się po całym kraju.

Od końca **rozdziału 11** (11,18) następuje część biograficzna księgi, w której na pierwsze miejsce wysuwa się informacja o spisku na życie proroka w rodzinnym Anatot. To wydarzenie nasuwa prorokowi na myśl pytanie o ciągłe powodzenie grzeszników i cierpienia sprawiedliwych (Jr 12). Opis klęski suszy w Jr 14 rozpoczyna jeden z kilku fragmentów księgi nazywanych „wyznaniami Jeremiasza”. Ostatnie fragmenty pierwszej części księgi poświęcone są refleksji nad rychłą i nieuniknioną niewolą babilońską (Jr 21) oraz ocenie pierwszych konsekwencji zaistniałej deportacji. Szczególnie istotne są tu **rozdziały 21**, który jest będąc odpowiedzią na pytanie ostatniego króla Judy, Sedecjasza jest zapowiedzią upadku Jerozolimy i **rozdział 24**, gdzie prorok wspomina o swych rodakach uprowadzonych do Babilonu i ocenia ich wyżej od tych, którzy pozostali w kraju.

Druga część Księgi proroka Jeremiasza prawie w całości poświęcona jest biografii Jeremiasza i jego różnym doświadczeniom na dworze królewskim, jednakże nie opowiedziano ich w porządku chronologicznym. Ta obszerna część dzieła proroka rozpoczyna się od obszernego przemówienia proroka w rozdziale 26, za czasów króla Jojakima (608-598r.) w Jerozolimie, którego prorok o mało nie przypłacił życiem. W następnym rozdziale Jeremiasz jeszcze raz powraca do czasów króla Sedecjasza (596-586r.). Dowiadujemy się w nim, że prorok, włożywszy dobrowolnie drewniane jarzmo na szyję, obchodził Jerozolimę, co miało symbolizować konieczność rychłego poddania się mieszkańców Judy pod jarzmo Babilonu. Następne rozdziały 27-28 opisują konflikt Jeremiasza z Chananiaszem z Gideonu, który wystąpił przeciw niemu z wielką gwałtownością. Tekst Jr 28,17 wzmiankuje zwycięstwo Jeremiasza w tym konflikcie i gwałtowną śmierć Chananiasza. W rozdziale 29 prorok zawarł rady dla wygnańców, którzy razem z królem Jojakimem zostali uprowadzeni do Babilonu.

Od rozdziału 30 do 33 rozciąga się fragment tekstu Jeremiasza zwany **Księgą Pocieszenia**. Prorok zawarł w niej bardzo ważną przepowiednię o tym, że wygnańcy powrócą do ojczyzny po 70 latach niewoli. Mamy tu także informację o nowym Prawie i Przymierzu, które będą potrzebować powracający z wygnania. Kolejne rozdziały 34-39 są jednym wielkim przekleństwem ostatniego króla Judy, Sedecjasza, który wtrącił Jeremiasza do więzienia oskarżając go o defetyzm i zdradę. W rozdziale 39 pojawia się wzmianka o propozycji złożonej Jeremiaszowi, by ten udał się na dwór do Babilonu. Prorok tę propozycję odrzucił i postanowił pozostać w Jerozolimie.

Końcowe rozdziały Księgi proroka Jeremiasza począwszy od 40 poświęcone są opowieści o losach mieszkańców Judy pod panowaniem Babilończyków pod wodzą gubernatora Godoliasza. Jeremiasz informuje o zabójstwie gubernatora rezydującego

w mieście Micpa i o ucieczce części mieszkańców Judei do Egiptu w obawie przed zemstą Babilonu. Prorok ucieka wraz z innymi, choć wbrew swojej woli. W Egipcie ślad po Jeremiaszu się urywa. **Rozdział 44 to ostatnie przemówienie Jeremiasza skierowane przeciw Egiptowi, ale przede wszystkim przeciw idolatrii Żydów.** W rozdziałach 45-51 zawarte są krótkie proroctwa przeciwko licznym narodom oraz zapowiedź uratowania życia sekretarzowi Jeremiasza Baruchowi. Cała księga kończy się opisem wielkiego upadku Jerozolimy, który stanowi odpowiednik 2Krl 25 i epilogu proroctw Izajasza choć w nieco krótszej formie (Jr 52).

Teologia proroka Jeremiasza

1) Myśl o Bogu

Jeremiasz jest wyznawcą absolutnego monoteizmu, co przejawia się w następujących ideach: całkowite odrzucenie bożków (Jer 1,16; 2,5.11.27); wiara w Boga Jahwe Stwórcę wszechświata (słońca, księżyca, gwiazd, ziemi wraz z jej stworzeniami), który rządzi nimi według swoich niezmiennych i ostatecznych praw (Jer 27,5; 31,35-37; 33,25).

Bóg kieruje narodami, ich losami i całą historią. W niektórych tekstach Jeremiasz uważa, że władcy ziemscy np.: Nabuchodonozor są narzędziami rąk Jahwe dla wykonania jego woli (Jer 27,6-8). Bóg Jahwe kieruje także losami samego proroka od momentu powołania (Jer 1,4-10) poprzez wszystkie chwile doświadczeń i trudności (Jer 20,7-8).

Wielkość i wszechmoc Boga wyraża Jeremiasz poprzez specyficzne użycie tytułów. Przede wszystkim **Jahwe Sabaoth – Pan Zastępów** (Jer 2,19; 5,14; 8,3; 19,15; 20,12). Jahwe Sabaoth jest nie tylko wszechmocny, ale i sprawiedliwy, a więc jest wzorem dla każdego władcy Izraela. Wynagradza za dobro i każe za zło. Ta zasada odnosi się zarówno do całych narodów (Jer 46,25; 48,44) jak i jednostek

(12,1; 32,19), a przede wszystkim Izraela (14,10), który jest szczególną własnością Jahwe (Jer 2,6).

2) **Obowiązki Izraela wobec Jahwe.**

Pierwszym obowiązkiem Izraela jest kroczenie drogą Jahwe (Jer 7,23), przy czym drogą Jahwe były zgodnie z Psalmem 119,5 Boże przykazania. Dlatego też u Jeremiasza nie znać drogi Jahwe znaczy tyle, co nie znać jego przykazań i Prawa (Jer 5,4). W wyborze Bożej drogi Izrael jest jednak całkowicie wolny. Podobnie każdy człowiek według Jeremiasza sam wybiera drogę życia lub ją zmienia zgodnie ze swoim upodobaniem, które nie zawsze jest zgodne z tym, co wyznacza Jahwe (Jer 2,23; 3,19.21; 4,18; 19,4).

Podstawowym obowiązkiem człowieka, Jeremiasz mówi to w kontekście mieszkańców Anatot, winien znać Jahwe tzn. nie tylko czytać Jego Słowo, ale przede wszystkim postępować zgodnie z tym, co Bóg mówi do człowieka w swoim słowie. Związek Izraela z Jahwe Jeremiasz porównuje do małżeństwa (podobieństwo z Ozeaszem). Ma być to trwały związek na zasadzie przymierza (*B e r i t*). Według Jeremiasza tylko na początku swej historii Izrael umiał wywiązywać ze zobowiązań przymierza. Późniejsze losy narodu wybranego, zwłaszcza czas monarchii to pasmo wielkich niepowodzeń zerwania przymierza (Jer 2,2-3.13).

Współczesnych sobie Izraelitów (Mieszkańców Judy), Jeremiasz przyrównuje do małych dzieci, które kierują się w życiu jedynie zachciankami. Oddają oni cześć Baalom pod każdym zielonym drzewem (Jer 2,23-25; 3,1-3.6) oraz innym bóstwom które nie są i nie będą bogami (Jer 2,11-13) np. Asztarte (7,18; 44,19); Molochowi, któremu w ofierze składano nawet dzieci w dolinie Ben-Hinnom (7,30; 19,4-6; 32,35; por. 2Krl 21,6; 23,10). Oddawanie czci obcym bogom, głównie Baalowi nazywa Jeremiasz technicznym terminem: **uprawiać nierząd** (3,6.9).

3) Odnowa przymierza

Rzecz nową, którą zapowiada Jeremiasz będzie polegała na odnowieniu przymierza, czyli związku Jahwe Izraelem, przy czym to nie Jahwe, jak dotychczas będzie szukał Izraela, lecz Izrael Jahwe. Fundamentalnym tekstem w tym temacie jest proroctwo o niewieście, która zatroszczy się o męża (Jer 31,9.21-22).

Jerozolima, według Jeremiasza, musi upaść, a niewola babilońska musi nadejść, przy czym Jeremiasz nie zostawia Izraela bez nadziei (Jer 31,31-34). Według ojców Kościoła tekst Jer 31 o nowym przymierzu jest zapowiedzią Eucharystii. Terminami Jeremiasza posługuje się w NT autor 1Kor 11,25, a przede wszystkim Hbr 8,6-12.

4) Mesjanizm Jeremiasza

Mesjanizm Jeremiasza ogranicza się właściwie do jednego tekstu: **Jer 23,1-6**. Mówi on o sprawiedliwym władcy z królewskiego rodu Dawida. Samo imię przyszłego Mesjasza mieliby nadać sami Izraelici. Miało ono brzmieć: ***Jahwe naszą sprawiedliwośćią***. Mesjanizm Jeremiasza ogranicza się również do narodu wybranego. Prorok nigdzie nie mówi o tym, że Mesjasz ma być oczekiwany przez inne narody. Jest to stanowisko przeciwne w stosunku do większości tekstów mesjańskich ST (Iz 8,23-9,6; 11,1-9; Rdz 49,8-9; Lb 3-9.15-19; Ps 2. 72. 110).

Do szczególnych motywów mesjańskich Jeremiasza należy, podobnie jak u Izajasza, **idea reszty**. Mimo, że Jeremiasz często nawoływał do zaakceptowania warunków zastanych w niewoli babilońskiej, do osiedlenia się tam, poddania się losowi, to jednak bardzo często używa terminu reszta ocalonych. W sumie Jeremiasz użył tego sformułowania aż **20 razy**. Żaden inny prorok nie stosował tego zwrotu z taką częstotliwością (Jer 6,9; 23,3; 27,19; 31,7; 39,9; 40,11.15; 41,16; 42,2.15.19;

43,5; 44,7.12.14.28; 47,5; 49,9; 52,15). Reszta Izraela ma wrócić i zamieszkać w ziemi rodzinnej. Była to teologia koniecznej pociechy po niewoli babilońskiej.

DeuteroIzajasz

A) Ogólna charakterystyka postaci

Dwaj prorocy po niewoli babilońskiej: Aggeusz i Zachariasz zniecierpliwieni brakiem postępu w pracach nad odrestaurowaniem świątyni wystąpili ze zdecydowanym wezwaniem o przystąpieniu do koniecznych prac. W tym samym czasie, w diasporze babilońskiej, pojawił się prorok większego formatu nieznanego z imienia, dlatego przyjęło się, by nazywać go DeuteroIzajaszem. Według klasycznego podziału księgi proroka Izajasza jest on autorem rozdziałów 40-55 tejże księgi. Jak wielu mieszkańców Starożytnego Wschodu pozostawał pod przemożnym wpływem perskiego króla Cyrusa, którego przyrównywał nawet do długo wyczekiwanego mesjasza (Iz 44,28) i z nim wiązał zasadnicze nadzieje wyzwolenia narodu wybranego z niewoli. Wraz z wyzwoleniem Izraela z niewoli babilońskiej DeuteroIzajasz przepowiada również upadek bogów babilońskich, choć ten temat jest prawdopodobnie retrospekcją proroka dokonaną po upadku Babilonii po najeździe Cyrusa.

Najistotniejszą częścią księgi DeuteroIzajasza są tzw. Pieśni o Słudze Jahwe, których tematem jest posłannictwo, przeciwności, udręki, spełnienie misji i wreszcie chwała wybranego przez Jahwe Sługi. Całe dzieło DeuteroIzajasza nazywamy *Księgą Pocieszenia* w nawiązaniu do słów jakimi rozpoczyna się jego dzieło *Jahwe* (40,1). W pismach DeuteroIzajasza nie ma żadnej wzmianki o miejscu działalności tego proroka. Współcześni komentatorzy przyjmują, że całe swoje życie spędził on w diasporze babilońskiej. Księga DeuteroIzajasza nigdzie nie wymienia również

imienia jej autora. O przemilczeniu tego faktu zdecydowały być może względy bezpieczeństwa. Prawdopodobnie część księgi Deuterolzajasza, gdzie wychwala on zasługi Cyrusa, została napisana jeszcze pod panowaniem Babilończyków. Pochwała władcy, który okazał się w przyszłości ich pogromcą była wielkim ryzykiem. Stąd wnioskujemy, że prawdziwe imię Deuterolzajsza znała bardzo wąska grupa zaufanych przyjaciół, do których adresował on też bezpośrednio swoje dzieło.

B) Budowa Księgi Deuterolzajasza

Prolog: Słowo Jahwe i powrót do ojczyzny (Iz 40,1-11)

I. Cyrus i Babilon (Iz 40,12-48,22)

II. Zbawienna przyszłość dla Jerozolimy (Iz 49,1-55,5)

Epilog: Słowo Jahwe i powrót do ojczyzny (Iz 55,6-13)

C) Język i forma tekstów Deuterolzajasza

W porównaniu do prostego i w miarę nieskomplikowanego języka ProtoIzajasza, język Deuterolzajasza odznacza się kwiecistością wyrażeń, mnogością figur retorycznych i rozwlekłym stylem literackim. Szczególną cechą literacką Deuterolzajasza jest używanie specyficznych terminów, których całkowicie brak w rozdziałach Iz 1-39. Należą do nich następujące słowa: **b a r a** – stworzyć (40,26); **s a m a h** – kielkować (43,19) i **b a h a r** – wybierać (41,8), a także zwrot: **ja jestem pierwszy i ostatni** (44,6). Znakiem, że mamy w Iz 40-55 mamy do czynienia z tekstem stosunkowo młodym, powstałym w czasie i po niewoli babilońskiej jest użycie terminów aramejskich, np. **s a g a d** – wybielić (44,15.17.19) i **s e g a m i m** – satrapowie (41,25). O stosunkowo późnym pochodzeniu księgi świadczą również wzmianki o Cyrusie, które muszą pochodzić przynajmniej z epoki, gdy rozpoczynał on swoje panowanie tj. ok. 547r. przed Chr.

Informacja w drugiej pieśni o Słudze Jahwe (Iz 49,1-12): *Ustanowię cię światłością dla pogan, aby moje zbawienie dotarło aż do krańców ziemi*. Świadczy o uniwersalnym powołaniu Sługi Jahwe. Jeżeli przyjmujemy koncepcję autobiograficzną, gdzie tajemniczym Sługą byłby sam prorok, to widać tu zasadniczą zmianę koncepcji charyzmatu prorockiego w stosunku do ProtoIzajasza, którego działalność ograniczała się do jednego ludu, do jednego pokolenia (Iz 6,9).

W 2Krn 36,22 i w Ezd 1,1-4 teksty Iz 41,2; 44,26-28 i 45,1.13 przedstawiane są jako wypowiedzi proroka Jeremiasza. Dowodzi to faktu, że około roku 300 przed Chr, czyli w przypuszczalnym okresie formowania się Ksiąg Kronik i Ezdrasza pisma DeuteroIzajasza nie stanowiły jednej księgi z ProtoIzaszem Iz 1-39.

C) Teologia DeuteroIzajasza

DeuteroIzajasz, podobnie jak większość proroków, jest żarliwym obrońcą **monoteizmu**. W czasach przed DeuteroIzaszem prorocy również bronili wiary w jednego Boga, lecz dopiero ten prorok jest tak jednoznaczny w swoich sformułowaniach, gdy mówi: *Ja jestem Pan Bóg i nie ma innego*.(Iz 45,21-22).

Drugą ważną ideą DeuteroIzajasza jest mesjanizm. Autor tekstu Iz 40-50 obietnice mesjańskie wiąże z królem Persów, Cyrusem. To on najdoskonalej miał wypełnić obietnice Jahwe, mówiące o zakończeniu niewoli Izraelitów (46,11; 44,24-45,5). Według DeuteroIzajasza Cyrus to nowy Dawid, który kieruje Izraelem jak dobry pasterz (44,28). To przychylne nastawienie DeuteroIzajasza do Cyrusa wynikało prawdopodobnie także z osobistych korzyści proroka i starszyny Izraela w diasporze. Chodziło o pozyskanie przychylności potężnego władcy, który mógł zagwarantować wolność i powrót do Jerozolimy.

TrytoIzajasz

A) Ogólna charakterystyka proroka i pochodzenie dzieła

Mianem TrytoIzajasza, według klasycznego podziału Księgi proroka Izajasza przez B. Duhma (1892), nazywamy autora rozdziałów: Iz 56-66. Przyjmujemy, że dzieło to powstało około roku 450 przed Chr.

B. Duhm wyróżnił dzieło TrytoIzajasza jako odrębną całość w Księdze Izajasza ze względu na inkluzję literacką dotyczącą tematycznie przyszłego wejścia pogan do wspólnoty wyznawców Jahwe. Inkluzje tworzą następujące fragmenty: Iz 56,2-8 i 66,18-21.

Liczne elementy literackie wskazuje, że dzieło TrytoIzajasza jest stosunkowo młodym dodatkiem do pozostałych dwóch części Księgi proroka Izajasza. Oto one:

- a) naród wybrany w tekście Iz 57,5.7 przebywa już we własnej ojczyźnie, a nie w diasporze babilońskiej;
- b) Jerozolima i inne miasta są spustoszone i zniszczone, ale autor 60,10; 61,4; 64,9 ma pewność, że zostaną odbudowane;
- c) rozdziały Iz 56-66 nie mówią już o ucisku Izraela ze strony nieprzyjaciół lecz o wewnętrznych sporach samych żydów (66,5) i o odnawiającym się bałwochwalstwie (57,3-13 i 65,3.11);
- d) tekst Iz 60,10 mówi wyraźnie o odbudowanych murach Jerozolimy co wskazuje, iż tekst ten musiał powstać po reformie Ezdrasza w roku 443 przed Chr;
- e) TrytoIzajasz zna dobrze teksty DeuteroIzajasza i cytuje go w kilku miejscach: 57,21=48,22; 60,13=41,19; 60,16=49,23.

B) Forma literacka TrytoIzajasza

Tekst Iz 56-66 jest raczej antologią utworów bez specjalnego porządku literackiego. Nie ma w nich chronologicznego planu, a okoliczności historyczne wspomniane w Iz 56-66 dotyczą różnych zdarzeń i epok.

Zbiór utworów w Iz 56-66 odznacza się pomieszczeniem idei nacjonalistycznych (zbawiony ma być tylko Izrael) i uniwersalistycznych. Taki układ każe traktować wspomniane teksty, jako zbiór pochodzący od kilku różnych autorów. Podobieństwo idei między niektórymi tekstami DeuteroIzajasza i TrytoIzajasza np. 57,14-16 i 66,1-16 pozwala sądzić, że teksty Iz 56-66, w dużej mierze, pochodzą od uczniów DeuteroIzajasza. Szczególną cechą tekstów TrytoIzajasza jest ich pokutny i modlitewny charakter np. psalm pokutny w Iz 59,1-20 i 63,7-64.

C) Teologia TrytoIzajasza

Nauka TrytoIzajasza uzależniona jest od położenia gminy w Jerozolimie po powrocie z niewoli babilońskiej. TrytoIzajasz krytykuje przede wszystkim gnuśność, przekupstwo, pijaństwo, czyli odnowione **bałwochwalstwo**, które podobnie do innych proroków określa mianem cudzołóstwa i nierządu (57,3-13; 66,17).

Ważnym tematem TrytoIzajasza jest problem **społeczny**, który od początku wymagał sprawiedliwego uregulowania w odradzającej się państwowości po powrocie z diaspory. Dlatego w tekstach Iz 56-66 wiele miejsca poświęcono kwestii ubogich, głodujących oraz niesprawiedliwie więzionych, w obronie których stają autorzy tekstów Iz 58,4-12 czy **61,1-3** (tekst programowy Jezusa Chrystusa).

Ezechiel

A) Ogólna charakterystyka proroka

Według hebrajskiego źródłosłowa imię Ezechiel oznacza: **Bóg jest mocny**. Był prorokiem i prawdopodobnie kapłanem gdyż pochodził z rodu kapłańskiego. Jego ojcem był niejaki Buzi z syjońskiej kasty kapłanów (Ez 1,3). Prawdopodobnie podczas pierwszej deportacji do Babilonu, gdy królem był Jojakin został przesiedlony wraz z pierwszą falą uprowadzonych. Działo się to ok. roku 597 przed Chr. W Babilonii osiedlił się w okolicach miejscowości Tel-Abib, w pobliżu potoku Kebar. W piątym roku swego wygnania został powołany na proroka. Towarzyszyła temu szczególna wizja, którą opisuje obszerny tekst Ez 1,1-3,15. Przez ok. 20 lat działał w Babilonii pośród swoich rodaków, którym często twardo się sprzeciwiał, krytykując ich niemoralność (Ez 8,1; 14,1; 20,1).

Nauczanie Ezechiela, styl jego przemówień jako kapłana, proroka i nauczyciela dały podwaliny pod gatunek literacki zwany **apokaliptyką**. Wielu egzegetów uważa, że przyczyną stworzenia tego stylu przez Ezechiela był głęboki żal po stracie ukochanej żony, który prorok opisuje na kartach swej księgi, nie mogąc pogodzić się do końca ze swoim losem i stratą (Ez 24,15-19). Jego przepowiadanie i zaangażowanie zmierzało do odnowy i stworzenia nowego ludu wybranego (Ez 34-37) wraz z odrestaurowaną służbą kapłańską w nowej świątyni (Ez 40-48). Jest również prekursorem nauki o **indywidualnej odpowiedzialności** (Ez 18) oraz gorliwym przeciwnikiem fałszywych proroków (Ez 13).

B) Księga proroka Ezechiela: jej forma i przesłanie

Dzieło proroka Ezechiela możemy podzielić na trzy duże części:

1. Mowy sądowe (1-24);
2. Mowy skierowane do ludu Bożego (Ez 25-32);

3. Mowy eschatologiczne (Ez 33-48).

Dokładna datacja prorockich mów, w których wzmiankowany jest zawsze dzień, miesiąc i rok, powtarzająca się z taką samą regularnością w różnych fragmentach księgi każe sądzić, że autorem całej Księgi proroka Ezechiela jest jedna i ta sama osoba.

Charakterystycznym elementem Księgi proroka Ezechiela jest ciągle powtarzanie znaków, tzw. *Ot*. Prawie każdy czyn Ezechiela poprzedza ów znak, który prorok wykonuje na polecenie Jahwe.

Księga obfituje również w nieprzeliczone, mieniające się wszelakimi barwami sceny wizjonerskie, w których zawsze wielką rolę odgrywa ogień. Ekstaza o charakterze transu należała już wcześniej do tradycji prorockiej, ale nikt do tego czasu nie opisał jej z takim malarskim rozmachem. Jednocześnie prorok był przekonany, że łączy go silny związek z Jahwe. Tam brały również wszystkie dramatyczne przeżycia, które towarzyszyły jego misji. Ezechiel aż 78 razy w swojej księdze powtarza słowa: *I poznacie, że ja jestem wasz (twój) Pan*. Pamiętać jednak należy, że prorok nie domaga się serdecznej miłości do Jahwe. Dla niego jest on raczej tajemniczy i niedostępny. Nie oznacza to jednak, że Jahwe odrzucił istoty ludzkie i wyrzekł się ich. Przeciwnie, podobnie jak Jeremiasz, Ezechiel głosi, że w efekcie upadku Judy jej mieszkańcy stali się samodzielni jak nigdy dotąd i ponoszą pełną odpowiedzialność za swoje uczynki i muszą odpokutować za wszystkie grzechy i przewinienia, jakich się dopuścili przeciwko nakazom religii.

Doniosłe znaczenie mają również dwie inne idee teologiczne Ezechiela: Zapowiedź powstania z martwych w wizji wysuszonych kości (Ez 37,1-14) oraz idea mesjańska zawarta w teście Ez 37,24, gdzie odnajdujemy jedyny tekst ST, w którym Mesjasz (nowy Dawid, pasterz i Król) musi trzymać się nakazów prawa, by spełnić swoją misję. Żaden inny tekst ST takiej zależności nie prezentuje.

Daniel

Ogólna charakterystyka

Imię Daniel możemy przetłumaczyć dwojako: Bóg sądzi lub Bóg jest moim sędzią. Warto dodać, że w przeciwieństwie do innych proroków imię daniela nie jest typowo hebrajskie, lecz można je spotkać także w innych językach semickich. Według autora 1Kronik Daniel był synem Dawida i Abigail (1Krn 3,1). Nie zgadza się to z 2Sm 3,3, gdzie zamiast Daniela, drugim synem Dawida jest niejaki Kileab. Wreszcie późne księgi napisane po niewoli babilońskiej: Ezdrasz i Nehemiasz nazywają go kapłanem z czasów restauracji państwowości po niewoli (Ezd 8,2; Neh 10,7).

Bohaterem Księgi Daniela, która w kanonie hebrajskim należy nie do ksiąg prorockich, lecz do tzw. pisarzy (ketubim), jest młodzieniec imienia Daniel. Został on wraz innymi żydami deportowany do Babilonu za czasów króla Nabuchodonozora. Kolejne rozdziały księgi opowiadają o zdarzeniach, które chronologicznie zgadzają się z postaciami historii, głównie z następcami Nabuchodonozora: Baltazarem (Dn 5,1; 7,1); Dariuszem Medem (5,31; 9,1); i Cyrusem (10,1). Jednak te daty i postacie nie odpowiadają ściśle historii, czego przykładem jest Baltazar, który właściwie nigdy nie był władcą Babilonii, natomiast Dariusz był Persem, nie Medem i rządził po Cyrusie, a nie przed nim.

Księga nie pozwala na dokładne ustalenie, czy główny bohater o imieniu Daniel żył naprawdę pod koniec babilońskiego wygnania Izraelitów. Wspominany u Ezechiela Daniel nie jest tym samym Danielem z Księgi Daniela. Przeczą temu zwłaszcza chronologiczne argumenty. W czasie działalności Ezechiela, Daniel prawdopodobnie jeszcze nie żył lub był bardzo młody. Poza tym Ezechiel stawia go w swojej księdze obok legendarnych postaci Noego i Hioba. W tekstach ugaryckich

bywa wspominany słynny król i sędzia Daniel. Jest bardzo prawdopodobne, że Ezechiel w 14 rozdziale swojej księgi odnosi się do tego bohatera, a nie do bohatera Księgi Daniela.

Księga rozpoczyna się od opowieści o deportacji Daniela z Judy do Babilonu wraz z dwoma swoimi towarzyszami: Ananiaszem, Miszealem i Azariaszem. Dalej opisuje wychowanie Daniela na dworze Nabuchodonozora i wyjaśnienie snu przez Daniela temu władcy. Następne rozdziały opisują dzieje Daniela za panowania Baltazara i wyjaśnienie snu także temu królowi.

Druga część została poświęcona czterem wizjom Daniela, w których opisuje on, posługując się bardzo skomplikowaną symboliką bieg historii od VII do II wieku przed Chr, poczynając od upadku imperium babilońskiego po kres jego państw sukcesyjnych: Medii, Persji i imperiów hellenistycznych.

Podsumowując można powiedzieć, że księga Daniela to zbiór ludowych legend z różnych czasów, zebranych przez nieznanego nam dokładnie z imienia autora lub kompilatora, który spisał je po aramejsku około 160 roku przed Chr. Część z nich w tym właśnie języku zachował się do dzisiaj Biblii hebrajskiej (Dn 2-5). Niektóre opowieści o Danielu nie weszły do kanonu biblijnego, ale szacunek, jakim darzono tę legendarną postać, spowodował włączenie do Biblii głównej części księgi nazwanej jego imieniem, która w ten sposób stała się jednym z najpóźniejszych pism uznanych za kanoniczne.

Apokaliptyka prorocka

Ogólnie mówiąc apokaliptyka (od grec. *apokaliptein* – *odslaniać, odkrywać*) to system poglądów, wyrażanych w literaturze specjalnym rodzajem literackim apokalipsą, który dąży do wyjaśnienia za pomocą symbolicznych obrazów, znaków,

figur ze świata ludzi i zwierząt oraz liczb, najbardziej ukrytych tajemnice Boga i świata. Tajemnice te dotyczą: prapoczątków wszechświata, końca wszechświata, istnienia świata pozazmysłowego, istnienia aniołów, ustalenia miejsca zbawienie i wiecznej kary. Tego typu poglądy znane są wielu kulturach, nie tylko w judaizmie. Najważniejszym przykładem są tu wyrocznie grecko-rzymskie związane z Sybillą (w mitologii greckiej wieszczka przepowiadająca przyszłość).

W judaizmie czas rozkwitu apokaliptyki przypada na okres od II wieku przed Chr. do II wieku po Chr. Najważniejsze przykłady tego prądu w Biblii zawierają księgi prorockie: Iz 24-27; Ez 37-48; Zach 9-14. Dlatego w wielu komentarzach egzegetycznych utrzymywany jest pogląd, iż Apokaliptyka jest przedłużeniem albo kontynuacją dzieła prorockiego. Trzeba jednak pamiętać, że w Apokaliptyce spotykamy bardzo dużo materiału, który nie pochodzi z tradycji judaistycznej. Apokaliptyka lubuje się w przedstawianiu alegorycznych obrazów, symbolizujących rzeczywistość historyczną (głównie symbole zwierząt, chmur, gór, czy mórz). Wielką rolę odgrywają liczby, które podają przybliżony przebieg historii świata, liczony okresami, epokami, czasami itp. Istnieje ważne rozróżnienie, co do tzw. liczb pełnych (dobrych: 1000; 1000 000; 9; 7, czy wielokrotności liczb np. 12 razy 12 = 144 itp.) i liczb niepełnych (złych: 6, połowa liczby itp). Wynikało to z dualizmu, który jest dominujący w apokaliptyce. Chodzi o ciągłą walkę dobra i zła. Ten element Apokaliptyka judaistyczna zaczerpnęła z perskich ruchów mądrościowych.

Objawienia ukazwane są w Apokaliptyce pod postacią wizji lub testamentów znanych bohaterów z historii, która już przeminęła np. Henoch (Rdz 4,17), choć prawdziwym autorem byli żydzi żyjący w II wieku przed Chr. Technika pisania polegała na tym, że autor danej apokalipsy, czyli „objawienia” lub testamentu opisywał dzieje wielkiej postaci np. Mojżesza, Abrahama czy Henocha aż do czasów sobie współczesnych, używając przy tym wielu symboli, tajemniczych znaków itp. tu widać największą różnicę z pismami stricte prorockimi, które bazują na wydarzeniach współczesnych prorokowi, który w swojej księdze opisuje siebie, siebie przedstawia i wokół siebie skupia najważniejsze wątki dzieła (np. Jeremiasz i

jego księga-biografia). Owa postać – bohater i tylko ona za pomocą kolejnych wizji opowiada i przepowiada historię, często również ostatnie wydarzenia jak sąd na d świecie, zagładę ziemi czy losy zbawionych. Dzieła apolityczne wpłynęły znacząco na sposób myślenia i pojmowania historii i rzeczywistości w późnym judaizmie i literaturze rabinackiej. Apokaliptyka służyła przede wszystkim umacnianiu tzw. pobożnych w chwilach wielkich katastrof: ekspansji hellenizmu oraz zagłady świątyni i tożsamości narodowej po roku 70 po Chr (4Ezd; Apokalipsa Barucha; 3-4Mach). Wydaje się, że wśród licznych stronnictw żydowskich tego okresu najbardziej podatni na prądy apokaliptyczne byli Esseńczycy czyli tzw. pobożni (w Biblii nie są wzmiankowani, istniejący jako sekta od ok. 150r. przed Chr. do ok. 70r. po Chr.), przeciwnicy kapłaństwa świątynnego, żyjący na pustyni na M. Martwym. Przestrzegali oni surowo nakazów prawa, celibatu, rytualnych obmyć w oczekiwaniu na dzień Jahwe. Po roku 70, z nastaniem czasu wielkiego rozproszenia Apokaliptyka żydowska zaczęła zanikać dając miejsce Apokaliptyce chrześcijańskiej. Jej fundamentalnym przykładem jest ostatnia księga NT, czyli Apokalipsa św. Jana.

Najbardziej ulubionym tematem Apokaliptyki jest eschatologia. Świat współczesny, zdaniem autorów apokaliptycznych, popadł pod panowanie zła, ducha ciemności, który czasem przybierał konkretne, cielesne formy np. Antioch IV Epifanes. Jeśli światem zaczął rządzić zły duch to ten świat musi ulec zagładzie na wskutek wewnętrznego determinizmu. Po prostu pierwiastek zły w Apokaliptyce nie może się ostać. Stąd bieg historii, podzielony na kilka przeciwstawnych sobie okresów, toczy się wśród walk krwawych przewrotów. Dopiero jednak powszechna katastrofa spowoduje przejście do nowego, lepszego wieku. Dokonuje się to w walce przeciwstawnych sobie sił: dobra i zła; światła i ciemności; prawdy i fałszu. Te siły staną w czasach eschatologicznych do rozstrzygającej rozprawy, w której Bóg się zaangażuje i dokona zniszczenia zła.

Wszystkie te cechy Apokaliptyki zawiera Księga Daniela: posąg ulany z różnych metali, zniszczony następnie przez ogromny głaz (Dn 2) oznacza historię świata podzieloną na okresy, wizja zaś Syna Człowieczego, który przychodzi na

obłokach (7,13) odsłania tajemnicę zbawienia w ujęciu odbiegającym od przepowiedni mesjańskich tradycyjnych proroków. U Daniela Mesjasz to postać transcendentna.

Tragiczne wydarzenia i przeżycia ludzi w czasach hellenizmu i prześladowań Antiocha IV (175-164 przed Chr.) skierowały umysły ludzi ku poszukiwaniom głębszych wyjaśnień tych klęsk i nieszczęść, niedostępnych dla człowieka, w świecie poza ziemskim, aby wzbudzić nadzieję w Bożą Opatrzność czuwającą nad światem i kierującą nadal losami narodu wybranego. Wzrasta w Apokaliptykach rola aniołów, którzy występują jako pośrednicy objawienia i wyjaśniający wizje. Często jednak lektura utworów apokaliptycznych jest bardzo niebezpieczna dla mało wytrawnego lektora. Charakteryzują się one, ogólnie rzecz ujmując barkiem umiaru w przedstawianiu katastrof, masakry, zabitych itp. Ulegają też tendencjom ezoterycznym tzn. stają się księgami wiedzy tajemnej, graniczącej z magią, którą mogą poznać tylko wtajemniczeni.