

R. 6 Nr 2(32) 1986

PANOWANIE I KRÓLESTWO BOGA W STARYM TESTAMENCIE

Chociaż pogląd Martina Bubera, że urzeczywistnienie uniwersalnego panowania Boga jest protonem i eschatonem Izraela¹, można terminologicznie udowodnić jako wiarę w „godność królewską” Jahwe zaledwie w odniesieniu do wczesnego okresu Izraela, to przecież nie można zaprzeczyć temu, że przedstawienie panowania i królestwa Boga, rozważane z teologicznego punktu widzenia, otrzymuje wewnątrz starotestamentalnej historii Objawienia znaczenie centralne². Jak wyrażenie „panowanie” wskazuje funkcjonalnie na sprawowaną przez Boga władzę, tak termin „królestwo” opisuje tu terytorialnie obszar będący przedmiotem panowania Boga. Między tymi dwoma wyrażeniami o tyle zachodzi wzajemny stosunek, o ile to urzeczywistnienie panowania Boga w Izraelu oraz we wszystkich narodach coraz bardziej wyjaśnia utworzenie rozumianego również przestrzennie Królestwa Bożego.

Ponieważ pojęcie panowania i królestwa Boga rozwinęło się historycznie przede wszystkim przy wybraniu i prowadzeniu Izraela przez Boga, zaś refleksja teologiczna nad tym wydarzeniem powstała dopiero na przestrzeni starotestamentalnej historii Objawienia, dlatego omówienie tematu należy przeprowadzić w dwu częściach: w pierwszej części zostanie ukazany historyczny aspekt pojęcia panowania i królestwa Boga na przykładzie trzech faz historii Izraela, zaś druga część ukaze teologiczny aspekt tematu na tle starotestamentalnej eschatologii.

¹ M. Buber, *Königtum Gottes*, w: *Werke II*, München 1964, s. 485—723. 538.

² Por. R. Schnackenburg, *Gottes Herrschaft und Reich*, Freiburg 1963³. N. Füglistner, *Strukturen der alttestamentlichen Ekklesiologie*, w: *Mysterium Salutis IV/1*, Einsiedeln 1972, s. 23—99. J. Coppens, *La Royauté, le Règne et le Royaume de Dieu, cadre de la Relève apocalyptique* (BETHL 50), 1979. E. Zenger, *Art. Herrschaft Gottes/Gottes Reich*, w: *Theologische Realenzyklopädie 14* (1986). Autor uprzejmie oddał mi do dyspozycji swój manuskrypt przekazany do druku.

I. WIARA W PANOWANIE I KRÓLESTWO BOGA W HISTORII IZRAELA

1. Okres przedpaństwowy

Chociaż brak politycznych, socjalnych i kulturalnych przesłańek ku temu, by mówić o Królestwie Bożym w czasach przed wprowadzeniem królestwa w Izraelu (kiedy plemiona nie złączyły się jeszcze w jedno państwo), to jednak źródła biblijne pozwalają, w tej wczesnej fazie dziejów Izraela, wyrobić sobie jasne pojęcie panowania Jahwe nad swoim ludem, nie wyłączając jego postaw religijno-społecznych³. Izraelici — jak jeszcze często się przypuszcza — w tym czasie nie prowadzili już życia nomadów. Wprawdzie grupy ludności specjalizujące się głównie w drobnej hodowli bydła nieraz wybierały jeszcze wędrowkę zamiast stałego pastwiska, to przecież dawno już porzuciły życie nomadów i osiedliły się we wsiach albo na skraju miast. W odróżnieniu od wspólnoty Kanaanu, zorganizowanej na sposób feudalnych miast-państw, Izrael okresu przedpaństwowego — ujmując rzecz socjologicznie — żył w segmentarycznej wspólnocie, tzn. bez takiej władzy politycznej, która by tworzyła centralną instancję. Życie polityczne, socjalne i kulturalne określał raczej związek plemion, oparty o jedno, obowiązujące wszystkich sądownictwo, które odbywało się zazwyczaj przy jakiejś uznanej świątyni. Władzę wśród ludu sprawowali sędziowie pełniący rolę sił kierowniczych. Wyróżniali się oni także niekiedy jako wodzowie i przez to uzyskiwali godność charyzmatycznego wybawcy Izraela.

Poznanie religijnej i socjalnej struktury przedpaństwowego Izraela wzbogaca tzw. prawo uprzywilejowania Jahwe (Wj 34, 10-26), które zostało proklamowane, prawdopodobnie w kulcie świątyni z Gilgal, jako obietnica i zarazem żądanie ze strony Jahwe⁴. Według tego prawa Jahwe jest zdecydowany wypędzić

³ Por. do tego poświęcony początkom Izraela 2 zeszyt „Bibel und Kirche” (1983) z artykułami H. Engela, rozdział o wczesnoizraelskich nomadach i o amfikcjonii z Jahwe (s. 43—46). Tenże, *Grundlinien neuerer Hypothesen über die Entstehung und Gestalt der frühisraelitischen Stammengesellschaft* (s. 50—53). N. Lohfink, *Die segmentären Gesellschaften Afrikas als neue Analogie für das vorstaatliche Israel* (s. 55—58). H. W. Jüngling, *Die egalitäre Gesellschaft der Stämme Jahwes* (s. 59—64). N. Lohfink, *Die Verbindung des gesellschaftlichen Willens mit dem Jahweglauben im frühen Israel* (s. 69—72).

⁴ Por. J. Halbe, *Das Privilegrecht Jahwes Ex 34, 10-26. Gestalt und Wesen, Herkunft und Wirken in vordeuternomischer Zeit*, Göttingen 1975. J. Scharbert, *Jahwe im frühisraelitischen Recht*, w: *Gott, der einzige. Zur*

przed Izraelem ludy Kanaanu (w. 11). Z tego względu Izrael nie powinien zawierać z mieszkańcami kraju jakiegokolwiek przymierza; w przeciwnym wypadku bowiem grozi mu niebezpieczeństwo odejścia od Jahwe. Raczej ma on niszczyć kananejskie symbole kultu i służyć wyłącznie Jahwe, który — pełen zazdrości — domaga się dla siebie wyłącznej czci (w. 12—17). Izrael powinien corocznie obchodzić pamiątkę wyjścia z Egiptu (w. 18) oraz zachowywać w każdym tygodniu dzień spoczynku (w. 21), który niezależny jest od podstawowego, naturalnego cyklu stosowanego w kananejskim kulcie płodności. Porządek życia Izraelitów, związany z panowaniem Jahwe, opiera się na historiozbowym prowadzeniu, które wykorzystuje ich własny kult do troski o wspólnotę z Bogiem i dlatego stanowczo domaga się odrzucenia bóstw Kanaanu (w. 22—26).

O wierze Izraela w stanowczy zamiar Jahwe, by nappełnić swe panowanie mocą skierowaną przeciw Jego wrogom i wrogom Jego ludu, świadczy pieśń Debory (Sdz 5, 1-31). Powstanie jej również przypada na czas przed zaprowadzeniem władzy królewskiej. Już na początku, w ramach opisu teofanii, pieśń przedstawia Jahwe, Boga Izraela, który jak wojownik wyrusza, by utwierdzić swe, objawione z mocą od chwili uwolnienia swego ludu z Egiptu, prowadzenie nawet wbrew oporowi (w. 2—5). Izrael, który nosi tutaj chwalebne miano „ludu Pana” (w. 11. 13), jest wezwany do przybycia „na pomoc Bogu” przez osobisty udział w wojnie (w. 23). Dla Izraela jednak celem Bożej interwencji nie jest pozyskanie władzy o charakterze politycznym, lecz objawienie dowodów „sprawiedliwości Pana” (w. 11), które są wyrazem zbawczej mocy Jahwe i dają ludowi wolność panowania Boga.

Na tle tych tekstów w nowym świetle ukazują się pośrednicy panowania Boga: jako sędziowie i wybawcy są mianowicie ci mężczyźni i te kobiety (do tego grona należy również Debora) reprezentantami troski Jahwe o swój naród wybrany, który On z osobistym zaangażowaniem (co zdradza wzmianka o „zazdrości” Boga) wybawił z ucisku i zależności oraz powołał do nowego życia w wolności.

2. Okres królewski

a) sytuacja historyczna

Gdy w okresie sędziów zjednoczenie plemion izraelskich coraz bardziej posuwało się w kierunku państwowej organizacji, wówczas *Entstehung des Monotheismus in Israel* (wydane przez E. Haag), Freiburg 1985, s. 160—183.

czas charyzmatyczne kierownictwo powoływanych w wyjątkowych sytuacjach sędziów okazywało się już niewystarczające, by skutecznie przeciwstawić się rosnącemu naciskom ze strony sąsiadów Izraela⁵. Uważano, że w tej sytuacji bardziej właściwa jest stała niejako misja charyzmatycznych przewodników, dozwolony — że tak powiem — urząd sędziego. Tylko z taką instytucją bowiem, która jednocześnie byłaby zobowiązana do przestrzegania także tradycji wybawienia, sięgającej okresu przedpaństwowości, można — jak sądzono — stworzyć podstawę do energiczniejszego zorganizowania pospolitego ruszenia plemion oraz do utrzymania go w sposób przekonujący przez dłuższy okres czasu.

Po klęsce Saula, który będąc królem w Izraelu nie dysponował jeszcze siłą organizacyjną, aby dostosować rozproszony terytorialnie związek plemion do potrzeb nowo powstającego królestwa, udało się Dawidowi po raz pierwszy w dziejach Izraela zjednoczyć naród w jedno państwo pod rządami jednego króla. Zdobyć przez Dawida władzy i godności królewskiej nie nastąpiło jednak bez oporu ze strony szerokich warstw społecznych, które widziały w monarchii ograniczenie swej wolności. O tym, że grały przy tym rolę problemy nie tylko polityczne, ekonomiczne i społeczne, lecz także religijne, świadczą nieprzyjemne królowi teksty pochodzące z pierwszych lat monarchii (Sdz 8, 22 nn; 9, 8-15; 1 Sm 8, 11-17), jak także powstanie Absaloma (2 Sm 15-18) oraz Szeby (2 Sm 20). To, co stanowiło argument opozycji przeciw królestwu, a czemu zagrażała monarchia, można krótko określić jako niemożność kierowania Izraelem przez Jahwe, które aż do tej pory wyrażało się symbolicznie poprzez arkę i wyrocznię, jak też niemożność zachowywania prawa Jahwe oraz wolności w starym związku plemion. Jednakże Dawid bardzo mądrze zareagował na ten wybuch opozycji: podbił jebusyckie dotąd miasto — Jerozolimę i z tego miejsca, niejako neutralnego dla wszystkich plemion izraelskich, uczynił swoją rezydencję. Zaraz potem przeniósł on arkę — stanowiącą dla Izraelitów symbol obecności Jahwe w czasie prowadzenia przez Niego swego ludu — do Jerozolimy, na Syjon, który w ten sposób stał się w Izraelu centrum kultu Bożego. Na koniec Dawid usiłował dowieść, że jego królestwo jest gwarantem starego porządku prawnego, wobec którego także on, zganiony przez krytykę prorocką, czuł się osobiście zobowiązany (2 Sm 12. 24). Najprawdopodobniej w tym to czasie powstała koncepcja dwunastu pokoleń, obejmująca cały Izrael. Ta kon-

Odnosnie do historycznej sytuacji por. S. Herrmann, *Geschichte Israels in alttestamentlichen Zeit*, München 1980². F. Crüsemann, *Der Widerstand gegen das Königtum*, Neukirchen 1978.

cepcja, zwracająca uwagę na związek królestwa Dawida z patriarchami i wykorzystująca w tym liczbę „dwanaście” na oznaczenie kompletności narodowej wspólnoty, przyczyniła się (zwłaszcza w Jerozolimie) w niemałym stopniu do tego, że spełnienie się Bożej obietnicy, a przez to ideał teokracji w imię Jahwe widziano w nowo utworzonym państwie.

Imponująca wielkość i zwartość monarchii Dawidowej osiągnęła jeszcze większy stopień za Salomona, syna i spadkobiercy Dawida. Również czas rządów tego króla, charakteryzujący się pokojem i dobrobytem, niemało przyczynił się do umocnienia królestwa oraz umożliwił w Jerozolimie budowę świątyni poświęconej Bogu Izraela. Jednakże już wkrótce po śmierci Salomona królestwo rozłamało się na dwa mniejsze państwa: Judeę i Izrael Północny. Ich tradycja plemienna okazała się silniejsza od unii politycznej utworzonej przez Dawida. Także ludność nieizraelska, ze swą zupełnie odmienną religijnością od wiary w Jahwe, wywierała w państwie destrukttywne wpływy. Poza tym kopiowanie przy odbudowie monarchii obcych wzorów i umacnianie istniejącego już synkretyzmu przez kontakty z innymi państwami stwarzało poważne niebezpieczeństwo dla teokratycznego ideału wiary jahwistycznej. W taki to sposób nieszczęśliwe przeobrażenia polityczne doprowadziły w końcu do upadku Izraela Północnego (721 r. przed Chr.) i Judei (587 r. przed Chr.).

b) opozycja prorocka

Przeciw grożącemu wprowadzeniem monarchii do Izraela niebezpieczeństwu wywrócenia teokratycznego ideału wystąpiła od początku opozycja prorocka. Prorocy w swoich mowach występowali przeciwko temu, że królowie swe wysiłki zmierzające do zdobycia władzy przykrywali ideą królowania Jahwe. Jednocześnie krytyka tych proroków zwracała się przeciw myśli pogańskiej, która już w samym powodzeniu widziała dowód na przychyłność Boga i legitymację dla wątpliwego ludzkiego przedsięwzięcia. Krótko mówiąc: prorocka opozycja z naciskiem zwalczała taką postawę całego narodu, która umyślnie traciła z oczu dynamikę przychodzenia Boga w historii, a w związku z tym również daną Izraelowi konieczność podejmowania decyzji.

Kiedy w połowie VIII w. przed Chr. na Bliskim Wschodzie zaczęły się polityczne przemiany mające swe odbicie również w Izraelu, a ludność Jerozolimy i całej Judei w niezrozumiały sposób zachowywała się tak, jakby była bardzo pewna siebie i spokojna, wtedy to Izajasz przy swoim powołaniu na proroka miał możliwość zobaczyć istotę oraz postępowanie Boga i z trwożliwym

wołaniem spostrzegł powagę tej historycznej godziny (Iz 6, 1-11). „Ujrzał” bowiem w tym spotkaniu świętego Boga, „Króla, Pana Zastępów” (w. 5), jako nieograniczenie wyniosłego, niedyspozycyjnego Pana całego swego stworzenia. Jednocześnie prorok rozpoznał, że ukazująca mu się przede wszystkim statycznie świętość Boga z całą mocą domaga się objawienia w historii, i że wobec tego nastania królewskiej władzy Pana w świecie grozi odrzuconemu przez Niego Izraelowi daleko idący sąd zagłady. Tym niejasnym rozpoznanem Izajasz jednak nie ujął jeszcze tego wszystkiego, co miało mu pośredniczyć w bezpośrednim spotkaniu z Jahwe. Wprawdzie prorok w strasznym dla niego poleceniu zatwardzenia serc ludu musiał doświadczyć tego, że grzech na razie jeszcze swój punkt kulminacyjny osiągnąłby w samozamknięciu się ludu przed Bogiem, a w związku z tym w samozniszczeniu (w. 9 n), jednakże wcześniejsze rozgrzeszenie go rozżarzonym węglem (w. 6 n) obrazowo pouczyło go o tym, że celem sądu Bożego nie jest zniesienie więzi z Izraelem, lecz oczyszczenie i nowe stworzenie wybranego na lud święty.

Opozycja prorocka przeciw wypaczeniu pojęcia panowania i królestwa Boga skorygowała nie tylko wiarę w samego Jahwe, lecz także w zadanie i znaczenie wybranego przez Niego ludu. Tak więc, jak już wzmiankowano, przy wprowadzeniu godności królewskiej w Izraelu zaistniał opór, który widział w instytucji monarchii jako takiej niebezpieczeństwo dla prawnego porządku Jahwe, a przez to i dla wolności izraelskich obywateli. Tak widzieli siebie prorocy VIII w. przed Chr. w konfrontacji z niewłaściwym rozwojem Izraela, spowodowanym przez urząd królewski, za który czynili oni odpowiedzialnymi już nie tylko reprezentantów monarchii, lecz także całą warstwę kierowniczą w państwie oraz całe społeczeństwo. Odpowiednio do tego w północnym królestwie Izraela Amos krytykował środki ucisku władających — jak np. zastosowanie z błahego powodu wymuszania grzywny, naginanie prawa wobec szkody słabego, wykorzystywanie zależnego i nadużycie prawa zastawu (Am 2, 6-8); piętnował on luksusowe życie warstwy panującej, nieubłagalnie ściągającej od bezradnych czynsz dzierżawczy oraz daniny, a przez to będącej powodem panowania przemocy (Am 4, 1 n; 5, 11; 6, 1-7). W Judei Izajasz i Micheasz oskarżali skumulowanie dóbr ziemskich w rękach nielicznych, demaskowali żądzę władzy i pieniądza wśród wyższej warstwy, która brzydziła się prawem, a Jerozolimę odbudowywała nieprawością (Mi 3, 9-12; Iz 5, 8). Prorocy ci szczególną złość takich nadużyć widzieli nie tylko w negatywnej postawie moralnej wspomnianej warstwy wyższej, w jej braku odpowiedzialności i ludzkiej

solidarności, lecz w (w związanym z tym) kwestionowaniu ustroju Izraela jako Ludu Bożego. Kto bowiem wyrzekł swoje „tak” wobec Jahwe, Boga Izraela, ten również powinien zgodzić się na tamto „tak”, które ten Bóg przy uwolnieniu Izraela z Egiptu rzekł z osobna do każdego uciśnionego człowieka. Według tych proroków, źródłem oraz obowiązującą także dla przyszłości miarą braterstwa i miłości bliźniego jest Jahwe, Zbawiciel ludu. Mierzając jednak tą miarą prorocy mogli jeszcze ogłosić tylko sądową zagładę całego narodu.

Okazja do podstawowego zajęcia stanowiska wobec fałszywych, ale także i wobec autentycznych starań ludu, by przez przemianę stosunków uniknąć grożącego sądu Bożego, nadarzyła się prorokom przy końcu VII w. przed Chr., niedługo przed oficjalnym upadkiem królestwa Dawidowego, gdy judzki król Jozjasz przedsięwziął ostatnią próbę reformy. Pobudką do tego był szybko postępujący rozpad państwa asyryjskiego, który spowodował na krótki czas polityczną próżnię na Wschodzie i pozwolił Jozjaszowi uwolnić się spod jarzma mezopotamskiego możnowładcy. Na ten czas przypadło odnalezienie Księgi Powtórzonego Prawa (2 Krl 22—23) i obwieszczenie jej jako programu określonej przez nią reformy (622 r. przed Chr.). Wydawcy tej księgi, która — jak wiadomo — zawierała bardzo stare historyczne i prawne tradycje, nakreślili jej przedstawieniem ustrój dwunastoplemiennego Izraela w kraju obietnicy i wystylizowali go jako testament Mojżesza dla Ludu Bożego. Szczególnie korzystna dla tego programu reformy okazała się ta okoliczność, że Jozjasz mógł na nowo przyłączyć do Judei utraconą wcześniej przy Assur przez Północny Izrael dalszą część obszaru królestwa. Teraz już wydawało się, że tłumione przez długi czas nadzieje na wskrzeszenie królestwa Dawida są bardzo bliskie spełnienia.

Reakcja proroków na to, tak bardzo oczekiwane, wydarzenie była niesłuchanie trzeźwa. Jeremiasz wystąpił jako wyznaczony przez Boga badacz metalu, który ma stwierdzić, że mimo daleko idących procesów topnienia w ludzie nie da się wytrącić zła (Jr 6, 27-30), że zepsucie moralne tkwi głęboko w ludzkim sercu (Jr 17, 9; 13, 23). Również współczesny Jeremiaszowi Ezechiel, który był deportowany do Babilonu już po pierwszym zdobyciu Jerozolimy w 598 r., zajął się pytaniem o negatywną postawę ludu wobec Bożego kierownictwa. Odmienne niż Jeremiasz, który z powodu odrzucenia jego osoby i doświadczeń związanych z upadkiem Jerozolimy o wiele bardziej znajdował się pod bezpośrednim naciskiem moralnego zepsucia współczesnych mu ludzi, Ezechiel patrzy na historię narodu wybranego niejako z dystansu. Podczas

gdy generacja Jozjasza z wielką dumą wskazywała jeszcze na bohaterów czasu sędziów oraz na blask królestwa Dawida, podczas gdy utopia Księgi Powtórzonego Prawa idealizowała przede wszystkim czas Mojżesza, to Ezechiel pokazywał, że cała historia Izraela od początku aż do jego czasów jest splamiona obrzydliwościami niewierności i przekory wobec Jahwe (Ez 20, 1-44). Również krytykował on pośrednictwo dynastii Dawida w urzeczywistnianiu ideału teokratycznego, przy czym krytyka ta zarzucała negatywną postawę i ciężką winę już nie tylko pojedynczemu królowi, lecz całej monarchii z jej aparatem urzędniczym (Ez 34, 1-10).

W obliczu powszechnej sądowej zagłady grzesznego ludu ocalenie teokratycznego ideału i funkcji Izraela w zbawczym planie Bożym prorocy widzieli najpierw w przyjęciu sądu Bożego oczyszczającego człowieka, potem zaś — przede wszystkim w akceptacji zawartej w tym sądzie Bożym szansy nawrócenia; w pierwszej linii byłoby to dokonana z pomocą Bożą przemiana człowieka, a w następstwie tego — także przemianą państwa i społeczeństwa. Zbawienie politycznie uzasadnione i zalecone, na które z wyczerpującą wyrazistością wskazywała opozycja prorocka, dla ludzi nigdy nie mogło oznaczać rzeczywistego zbawienia.

3. Czas po wygnaniu

Zwycięstwo perskiego króla Cyrusa nad Babilonem oraz ujarznienie terenów znajdujących się pod panowaniem babilońskim — łącznie z Syrią i Palestyną — stworzyło dla zaskoczonych Judejczyków znajdujących się na wygnaniu zupełnie nową sytuację. Z jednej strony nadarzyła im się możliwość powrotu do swej dawnej ojczyzny; z drugiej jednak strony wiadomo było, że nie można już myśleć o ponownym wzniesieniu monarchii Dawida, ponieważ Judea otrzymała na dwa następne dziesięciolecia status prowincji perskiej. W tym czasie, po zakończeniu wygnania, charakteryzującym się — gdy chodzi o politykę zagraniczną — utratą autonomii i jednocześnie niezależnością od centralnych rządów perskich, Lud Boży Judei, nie mający już zabezpieczenia ze strony państwa, wyrastał na wspólnotę wiary, która przybrała wyraźnie instytucjonalny charakter i swoim zasięgiem objęła także Izraelitów rozproszonych w diasporze.

Po poświęceniu w 515 r. przed Chr. wybudowanej w związku z oficjalnym zakończeniem wygnania świątyni i po zabezpieczeniu kontynuacji teokratycznej tradycji, utworzeniem społeczności judzkojeruzolimskiej zajął się w następnym okresie głównie Ezdrasz i Nehemiasz. Nehemiasz za aprobatą i na polecenie króla perskiego prowadził odbudowę muru wokół Jerozolimy (Ne 3—6)

oraz tworzył odpowiednią dla Ludu Bożego administrację w kraju (Ne 11—13). Ezdrasz zaś, pozostając bardziej na terenie religijnym, oddziaływał przez proklamację Tory Mojżesza (Ezd 9—10; Ne 8), a w związku z tym popierał podniesienie Pentateuchu do godności konstytucji Ludu Bożego.

Ta epoka perskiego panowania nad Judeą odznaczała się pod względem religijnym aktywną tolerancją, która po powrocie Izraelitów z wygnania pozwalała na dalekosiężną restaurację wiary jahwistycznej. Sytuacja zmieniła się nagle, gdy wraz z przybyciem Aleksandra Wielkiego i jego następców, diadochów, na Bliskim Wschodzie pojawił się hellenizm. Ta potęga duchowa tak w samej Judei, jak i w diasporze była dla późnego izraelizmu nie tylko zagrożeniem, którego nie można było sobie lekceważyć, lecz także wyzwaniem⁶. Źródłem zagrożenia w rzeczywistości było to, że hellenizm okazał się bardziej potęgą świecką o wielkim napięciu i w konfrontacji z wiarą w Jahwe wywoływał liczne konflikty. Z drugiej strony kultura hellenistyczna była wyrazem siły greckiego ducha, przenikającej wszelkie dziedziny życia. Oczarowanie tym duchem skłaniało reprezentantów wiary jahwistycznej również ku płodnej dyskusji teologicznej. Z tej dyskusji korzystał nie tylko późny izraelizm ze swą literaturą poważną, lecz potem również chrześcijaństwo i jego teologia.

Obraz Boga tego czasu jest naznaczony wiarą w Jahwe jako Stwórcę i Wybawiciela, ożywioną podczas niewoli babilońskiej przez Deuteroizajasza⁷. Prorok ów w obliczu kryzysu Ludu Bożego znalazł się wtedy przed problemem, który z dwóch względów dotyczył go jako teologicznego myśliciela. Z jednej strony, widząc nieciągłość historii zbawienia, spowodowaną w sposób oczywisty przez upadek królestwa Dawidowego, musiał podkreślić dominującą jedność Boga mimo zróżnicowanego Jego działania, z tego względu prorok starał się wykazać, że przyszłość Izraela jest w mocy Stwórcy i Władcy świata, który od samego początku dźwiga i utrzymuje całe stworzenie. Z drugiej zaś strony wiedział on, że jego zadaniem jest tak pogodzić dzieło wybrania Izraela z Bożym przebaczeniem, by nie stracić z oczu naznaczonej

⁶ Por. M. Hengel, *Judentum und Hellenismus*, Tübingen 1973². J. Maier *Geschichte der jüdischen Religion*, Berlin 1972.

⁷ Terminem „Deuteroizajasz” określa się w starotestamentalnych badaniach anonimowego proroka z okresu niewoli babilońskiej, którego przepowiednie zostały zawarte w Iz 40—55. Odnośnie do znaczenia Deuteroizajasza dla wiary w Boga jako Stwórcy i Zbawcy, por. K. Elleger, *Deuterojesaja*, Neukirchen 1978. E. Haag, *Gott als Schöpfer und Erlöser in der Prophetie des Deuterojesaja*, TThZ 85 (1976) 193—213. O. H. Steck, *Deuterojesaja als theologischer Denker*, KuD 15 (1969) 280—293.

przez sąd owej przerwy. Deuteroizajasz zawarte w tej problematyce rozumienie wiary wyraził pojęciem „wybawienia”, pochodzącym z prawa rodzinnego. Pojęcie to mianowicie oznacza tam, że na podstawie prawa zobowiązany jest ktoś oddać przez wykup pierwotnemu posiadaczowi tę własność rodzinną, która dostała się w obce posiadanie (Kpł 25, 23-24. 47-55). Proroka najbardziej interesuje motywacja podana razem z tym pojęciem: motywem postępowania wykupującego jest jego wewnętrzne ustosunkowanie się do dobra jako przedmiotu jego dążeń. Ponieważ zaś Jahwe, Bóg Izraela, posiada taki wewnętrzny i ostatecznie nierozzerwalny, ugruntowany w głębi Jego istoty stosunek do narodu wybranego (Oz 11, 8 n), dlatego Deuteroizajasz może określić „wykupienie” Izraela z mocy zła jako „wybawienie”, a przez to jako wydarzenie wyrażające zarówno przebaczenie ze strony Boga, jak i nowe stworzenie obdarzonych łaską (Iz 43, 1-7). Tą wiarą w Jahwe jako Stwórcę i Wybawiciela Deuteroizajasz zwalcza nie tylko rozpacz wygnanych do Babilonu; kieruje on również spojrzenie gotowych do wiary na wypełnienie się panowania Boga w tym świecie i na przybliżające się Królestwo Boże.

Spoczywające na tej wierze samozrozumienie Ludu Bożego zaznacza się w sformułowanym, zapewne dopiero wtedy, postanowieniu Boga, które nastąpiło przed zawarciem przymierza na Synaju, a które głosiło, że Izrael ma być „królestwem kapłanów i świętym ludem” wybranych (Wj 19, 6). Następnie ten Lud Boży, wyzwolony z niewoli i rozgrzeszony ze swojej winy, ma pełnić rolę pośrednika między Bogiem (do którego jako Stwórcy należy cały świat — w. 5) a całą ludzkością. Jednakże tę rolę ma pełnić jako święty lud, który wie, że został wybrany przez Boga i jest zobowiązany do przestrzegania Tory. Wierzący Izrael oddał się temu zadaniu nie z zarozumiałością wybranych, których Księga Jonasza ukazuje jako odstraszącą karykaturę prorockiego Ludu Bożego (Jon 1—4), lecz z całą pokorą i z wiernym przywiązaniem do Boga (Mi 6, 8). Po powrocie z wygnania wspólnota wiary Izraela, uwarunkowana utratą politycznej autonomii, określała siebie — pozytywnie oceniając drogę przez „pustynię narodów” (Ez 20, 35) — jako „ramię Jahwe” (So 3, 12; Iz 61, 1; Ps 22, 27), a tym samym stwierdzała wyraźnie, że zaprowadzenie Bożego panowania nie potrzebuje żadnego ziemskiego środka władzy (Dn 2, 45), ale za to domaga się przyłączenia się do Boga i Jego objawienia.

Pośrednictwo wiary w panowanie i królestwo Boga znajdowało się zasadniczo w rękach kapłanów, ponieważ oni z urzędu byli zobowiązani do przekazywania swojemu ludowi znajomości Boga,

tną. wiedzy o działaniu i słowie Jahwe (Oz 4, 1-6; Jr 2, 8; Ml 2, 7). Również należy do tego kult świątyni, zmieniony przez kapłanów na kult Jerozolimy, ponieważ miał on na celu, o czym uczy np. wiele psalmów, pogłębienie wspólnoty i pojednania z Bogiem. Wtedy to wśród duchowieństwa, ale i wbrew niemu, z biegiem czasu zarysowywał się coraz bardziej stan uczonych w Piśmie. Głębokiemu zakorzenieniu tych uczonych w Piśmie w praktyce prawa odpowiada, na tle ich gruntownej znajomości Objawienia, intensywne zainteresowanie dobrem ogólnym ludu oraz dobrze przemyślana wola współdziałania w służbie całości. Uczy o tym przede wszystkim idealny portret takiego mędrca, przedstawiony w Księdze Syracydesa (Syr 39, 1-11).

II. WYPEŁNIENIE SIĘ PANOWANIA I KRÓLESTWA BOGA WEDŁUG BOŻEGO PLANU STWORZENIA I ZBAWIENIA

1. Początek historii zbawienia

Punkt wyjścia dla wiary w wypełnienie się panowania i królestwa Boga tworzy, według starotestamentalnego opisu, prehistoria biblijna w związku z powołaniem Abrahama (Rdz 1—12). Przy czym nie jest tu ważne, czy bierze się za punkt wyjścia starszy opis (tradycję przedkapłańską), czy też młodszy — sporządzony już przez kapłanów⁸. W każdym przypadku powołanie Abrahama występuje na tle prehistorycznej wypowiedzi, w której Bóg wyraźnie potwierdza zaistniały w fakcie stworzenia początek pomimo zakłócenia spowodowanego przez grzech (Rdz 8, 21 n; 9, 8-17). Przy tym należy uwzględnić tę okoliczność, że Bóg prowadzi stworzenie od jego zaistnienia najpierw przez historię ku zaplanowanemu jego wypełnieniu się, i że powołanie Abrahama z tego powodu, iż swą podstawę ma w fakcie stworzenia zatwierdzonego łaskawie przez Boga, wyraźnie pojawia się jako ustanowienie nowego początku w świecie — mianowicie początku historii zbawienia, w której Bóg objawia się jako Stwórca i Zbawca.

Według starszej tradycji przedkapłańskiej, ustanowienie tego początku sprawia to, że Bóg wzywa Abrahama, by uwolnił się z łączących go dotąd ludzkich więzów i udał się do kraju, który

⁸ Obecna forma biblijnej prehistorii powstała z połączenia większych warstw przekazu przez końcowego redaktora Pięcioksięgu. Starsza — przedkapłańska tradycja swój ostateczny kształt uzyskała około 700 r. przed Chr., młodsza zaś — kapłańska — została zredagowana w czasie odnowy Izraela po niewoli babilońskiej, czyli ok. 500 r. przed Chr.

On mu wskaże (Rdz 12, 1). Słowa tego trzeba słuchać przede wszystkim w kontekście należącego jeszcze do prehistorii⁹ opowiadania o budowie wieży Babel, które w starszej tradycji przedkapłańskiej poprzedza powołanie Abrahama (Rdz 11, 1-9). Podczas gdy, według tego opowiadania, ludzkość przez koncentrację swej stworzonej mocy dąży własnymi siłami do udoskonalenia świata, podczas gdy, już w tym wydarzeniu, zapowiada się przenikający historię antagonizm między religią a kulturą, między wiarą a rozumem, nawet między buntem przeciwko Bogu a ofiarnym duchem oddanym Bogu, Abraham wkraczał na drogę, którą Bóg wskazał mu przez historię. Wyznaczony przez Boga na ojca nowej ludzkości i obdarzony mocą Bożego błogosławieństwa (Rz 12, 2 n) — tego błogosławieństwa, które wprawia w ruch historię zbawienia i które ma znieść przekleństwo spowodowane grzechem — stanie się Abraham nosicielem nadziei na wypełnienie się panowania i królestwa Boga tak, jak Bóg już na początku założył to wypełnienie się w akcie stworzenia człowieka i świata (Rdz 2, 4b-24).

Nic więc dziwnego, że z tej przyczyny tradycja biblijna do paradygmatycznej funkcji Abrahama w stosunku do Ludu Bożego wszystkich czasów (Rz 4, 1-25) dodawała raz po raz nowe teologiczne akcenty. Tak więc doświadczenie Izraela na wygnaniu uwypukliło „sprawiedliwość” Abrahama, która oznacza „postawę wiary”, odpowiadającą objawieniu Bożemu i Jego obietnicy (Rdz 15, 6). Pod pojęciem „wiary” należy tu rozumieć stałość powołanego w ogólnoludzkim przekazywaniu siebie Bogu na własność i zdanie się na Jego prowadzenie. Ta stałość uzdalnia go nie tylko do wyrzeczenia się wszelkiej doczesnej gwarancji życia (Rdz 12, 1), lecz nawet do ofiary (Rdz 22, 1-14). Jako ojciec wszystkich wierzących Abraham może więc być przykładem uosobienia postawy Ludu Bożego wszystkich czasów na jego drodze przez historię, w której i przez którą Bóg objawia swe panowanie oraz swe królestwo.

2. Wypełnienie się historii zbawienia

Wypełnienie się panowania i królestwa Boga odznacza się objawieniem królewskiej godności Jahwe¹⁰, które niesie sąd, gdy

⁹ Pradzieje biblijne nie są historycznym przeglądem prehistorii i wczesnej historii ludzkości, lecz opisem istoty objawienia Bożego w stworzeniu i historii zredagowanym pod kątem historyczno-teologicznym.

¹⁰ Por. W. H. Schidt, *Königtum Gottes in Ugarit und Israel. Zur Herkunft der Königsprädikation Jahwes*, Berlin 1966². Tenże, *Alltestamentlicher Glaube in seiner Geschichte*, Neukirchen 1982⁴.

jest mowa o grzesznikach (Iz 6, 5), albo zbawienie — gdy chodzi o odkupionych (Iz 41, 21; 43, 15; 44, 6; 52, 7). Ta dwuznaczność funkcji objawienia trafnie wyraża się w zastosowaniu tytułu króla. Mianowicie uważa się, że — zdaniem orientalnych mitów — tytuł króla zastosowany do Boga nie oznacza panowania nad człowiekiem, lecz nad innymi bogami oraz że przeniesienie tego tytułu na Jahwe jest z dwóch względów znaczące dla obwieszczenia Jego przybycia w historii. Z jednej strony mowa o godności królewskiej Jahwe (idąc konsekwentnie za roszczeniem przez Niego prawa do wyłączności) doprowadziła najpierw do wyrzeczenia się pogańskich bóstw. Jest to fakt, który przyczynił się do obwieszczenia sądu przez proroków, do podkreślania godności królewskiej Jahwe wobec grzesznika ubóstwiającego samego siebie (Iz 6, 5). Z drugiej strony Izrael sam posiadał teren władzy wolny od bóstw (Pwt 32, 8) i jako lud Jahwe stał się odbiorcą wszelkich dóbr i pełnomocnictw (Dn 7, 18), które Bóg obiecał wybranym jako skutek swego prowadzenia.

Objawienie godności królewskiej Jahwe dokonuje się w ludzie wewnątrznie przemienionym przez nowe stworzenie. Lud ten żyje w nowym (Jr 31, 31-34), wiecznym (Iz 55, 3) i utrwalonym w pokoju (Iz 54, 10) przymierzu ze swoim Bogiem. Nowe niebo i nowa ziemia (Iz 65, 17) przedstawia przestrzeń tego objawienia się godności królewskiej Jahwe oraz ukazuje Królestwo Boże zdążające ku wypełnieniu. Miejszem objawienia się zbawienia Jahwe jest nowy Syjon w przeminionej Jerozolimie. Tam już nie tylko Izrael, ale również wszyscy bojący się Boga poganie znajdą ważne dla swego życia wskazówki Boga (Iz 2, 2-4; 60, 1-22). W tej sytuacji wypełnienia się panowania i królestwa Boga musi zniknąć już wszelkie cierpienie i smutek (Iz 25, 8; 61, 1); tak samo na zawsze ustępuje śmierć jako przeszkoda i zagrożenie wspólnoty życia z Bogiem (Iz 25, 8; 26, 19; Dn 12, 1-3).

W roli pośrednika w wypełnieniu się panowania i królestwa Bożego powstaje mesjański Władca, którego znaczenie opisują prorocy, przeciwstawiając Go upadającej monarchii, ale jednocześnie nawiązując do obietnicy wiecznego panowania, udzielonej częściowo Dawidowi (2 Sm 7, 1-16). Prorocy, jeszcze w czasie niewoli babilońskiej, w postaci Sługi Jahwe nakreślili obraz pośrednika, który poświadcza historiozbawcze Boże prowadzenie — ujawniające się nawet w sądzie, a tutaj ukazane jako pokuta zastępcza (Iz 53, 1-12). Inni prorocy powiedzieli o nowym Dawidzie (Ez 34, 23 n; 37, 24 n), który — na co wskazuje Jego imię: Emmanuel — jest szczytem Bożej obecności przy wypełnianiu się Jego ludu (Iz 7, 1-17) oraz reprezentantem nowego człowieka (Iz

11, 1-9). Tak więc w punkcie kulminacyjnym tego rozwoju wizja Syna Człowieczego (Dn 7, 1-14) może identyfikować pośrednika w wypełnieniu się panowania i królestwa Bożego wprost z samym doskonałym człowiekiem (Rdz 1, 26-28), który jako prawdziwy obraz Boży będzie na wieki panował nad stworzeniem ¹¹.

Na zakończenie można by jeszcze powiedzieć, że urzeczywistnienie ogarniającego wszystko panowania Bożego jest istotnie protonem i eschatonem Izraela. Protonem — jako że Bóg przez to, iż powołał Abrahama, praojca nowej, odkupionej ludzkości, ustanowił także dla tego świata początek historii zbawienia, w której po grzechu pierworodnym obdarza On łaskami na nowo przyjęte stworzenie; eschatonem zaś — jako że teokratyczny ideał, zaczynający jaśnieć z chwilą powołania Abrahama, o którym Izrael, według starotestamentalnego opisu, złożył prorockie, wskazujące na własny lud świadectwo, uzyska swe trwałe i nieskończone wypełnienie dopiero w powszechnej manifestacji panowania i królestwa Bożego. Zajmowanie się tym świadectwem Izraela, złożonym w wierze w panowanie i królestwo Boga, ma więc również dla chrześcijan bezcenną wartość — nie tylko dlatego, że w Starym Testamencie jest wyraźnie i jasno określony fakt Chrystusa, lecz również z tego powodu, że tu możliwości i niebezpieczeństwa podjętego przez człowieka urzeczywistnienia panowania i królestwa Boga, tak samo jak Boże prowadzenie nieustannie inspirujące i korygujące Lud Boży, są wyraźnie paradygmatem biblijnym.

tłum. **Franciszek Mickiewicz SAC**

¹¹ W tym miejscu staje się jasne, że według biblijnego rozumienia „panowanie” nie oznacza ucisku czy wyzysku, lecz — w oparciu o obraz Boży w Jego historiozbawczym objawieniu — troskę i odpowiedzialność za powierzona dziedzinę stworzenia.