

PAN BÓG ZBROJNYCH ZASTĘPÓW

(Biblia i wojna)

Historyczne i religijne dokumenty Bliskiego Wschodu przekazują nadzwyczaj realistyczne wyrażenia struktury *universum* i regulujących nim sił. Centralnym modelem, który ma za zadanie wyjaśnić istotę świata i znaczenie tradycji współzawodnictwa, jest konflikt między przeciwstawnymi siłami i tendencjami. Heraklit mówił o istnieniu takiego rodzaju konfliktu w następujący sposób: „Trzeba wiedzieć, że wojna jest powszechna, podobnie jak prawo niezgody, i że wszystko dzieje się na gruncie niezgody i powinności”¹. Tradycyjną mitologię i symbolikę należy rozumieć w połączeniu z doświadczeniem i wiarą, że istnieje kosmologiczny konflikt między siłami porządku a siłami chaosu oraz moralny konflikt między prawym a nieprawym bytem racjonalnym. Bóg, względnie bogowie, mają naturę wojowniczą i kierują przeciwko sobie przeciwstawne siły niczym wojownicy. Fakt ten nasuwa dwa rozstrzygające pytania: Co jest motywacją, albo podstawą konfliktu? I co w konkretnym przypadku decyduje o proporcji między formą i funkcją motywu świętej wojny? Te kwestie stoją w centralnym punkcie rozważań. Jeśli przeanalizuje się odnośnie religie, zwracając uwagę na to, jak usprawiedliwiają one świętą wojnę, wtedy ujawni się radykalna różnica między dokumentami biblijnymi i pozabiblijnymi.

* Jože Krašovec urodził się w 1944 r. w Słowenii. Odbył studia biblijne w Papieskim Instytucie Biblijnym w Rzymie oraz w Ecole Biblique et Archeologique Francaise w Jerozolimie; w roku 1976 uzyskał doktorat z Nauk Biblijnych w Rzymie; otrzymał również doktorat z filozofii, religioznawstwa i teologii. Od 1976 jest wykładowcą egzegezy i teologii Starego Testamentu na Wydziale Teologicznym w Ljublanie/Mariborze; od 1990 r. jest profesorem zwyczajnym.

¹ Zob. Fragment 80 w: H. Diels — W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker I*, Zurich—Hildersheim 1989, 18, 169; G. S. Kirk, *Heraclitus; The Cosmic Fragments*, Cambridge 1986, 238.

1. Wojny bogów w wymiarze kosmicznym i rola Bożego zgromadzenia

Kosmiczne elementy, które od czasu do czasu charakteryzują działanie Boga Izraela, mocno przypominają rozpowszechnione w ościennych kulturach starożytnych historie o kosmogonicznych walkach. Kosmogoniczne podania opowiadają o czysto mitycznych, pierwotnych zmaganiach kosmicznego porządku z chaosem. Obie te siły występują pod postacią różnego rodzaju boskich istot. Chodzi o to, kto zdoła sobie zdobyć uznanie jako najwyższy autorytet, który przewycięży siły chaosu i innych bogów oraz utwierdzi swoją hegemonię w niebie i na ziemi. Teksty te ukazują najlepiej tło tego konfliktu i dlatego przytoczę tutaj (krótko streszczone) dwa przykłady z przekazów pozabiblijnych, które miały prawdopodobnie pośredni lub bezpośredni wpływ na literaturę biblijną: akadyjski *Epos o stworzeniu (Enuma eli)*² oraz ugarycki cykl mitów Baala³.

Akadyjski *Epos o stworzeniu* przedstawia stan pierwotny jako chaos wodny, zwany Tiamat (beładne morze pierwotne), i nadaje mu postać bogini, podczas gdy Apsu (pierwotna głębina nowych wód) jest uosobiony w postaci boga. Połączenie tej pary prowadzi do narodzin bogów. Młodszy bogowie wzniesają jednak rewoltę. Apsu postanawia ich zniszczyć, aby przywrócić spokój, jednakże w następującej potęg walce wschwiejący Ea (bóg wody, jak również mądrości i magii) pozbawia go władzy i zabija. Tiamat knuje zemstę, a tylko Marduk, syn Ea, waży się na walkę z potężnymi wojskami potwora. W jej wyniku Marduk zabija Tiamat i stwarza z jej ciała świat, a z krwi — Kingu, pierworodnego

² Jedni uczeni przypisują dzieło *Enuma eli* I-ej dynastii babilońskiej (1894—1712 przed Chr.), inni zaś okresowi panowania Kasytów (ok. 1750—1170). Dokumenty, które między 1929 a 1939 r. wydobyto na światło dzienne w jedenastu zestawach z archiwów i bibliotek starego ugaryckiego miasta, położonego na północy wybrzeża fenickiego, zostały napisane najpóźniej między (ok.) 1400 a 1350 r. przed Chrystusem. Jednakże uznaje się powszechnie, że legendy i mity powstały w bardziej odległych wiekach starożytności. Mityczne i epickie teksty mają wielkie znaczenie dla religii starożytnego Kanaanu i Izraela.

³ Oryginalny tekst i jego tłumaczenie zob.: C. H. Gordeon, *Ugaritic Literature: A Comprehensive Translation of the Poetic and Prose Texts*, Roma 1949; A. Herdner, *Corpus des tablettes en cuneiformes alphabetiques découvertes a Ras Shamra-Ougarit de 1929 à 1939*, Paris 1963; J. Aistleitner, *Die mythologischen und kultischen Texte aus Ras Schamra*, Budapest 1964; C. J. Gordon, *Ugaritic Textbook*, Rome 1965; H. L. Ginsberg, *Ugaritic Myths, Epics, and Legends*, ANET, 129—55; A. Caquot, M. Szyzler i A. Herdner, *Textes ougaritiques I*, Paris 1974; J. C. L. Gibson, *Canaanite Myths and Legends*, Edinburgh 1977.

Tiamat i przywódce boskich zastępów, stwarza też ludzi, którzy mają być sługami bogów. Po zwycięstwie odniesionym nad Tiamat, Marduk staje się „panem bogów nieba i ziemi” Z wdzięczności bogowie budują mu świątynię — taras Esagila w mieście Babilon. W końcu przyznano mu Enlil, tytuł księcia bogów i panowanie nad wszechświatem.

Ugaryckie dzieło mitologiczne o bogu Baalu (baal jest tytułem oznaczającym władcę), noszącym imię Hadad, przedstawia jego protagonistę jako uniwersalnego boga życia, deszczu i płodności. Jako uosobienie boskich sił, Baal odgrywa przewodnią rolę boga wojny w konflikcie z obcymi, boskimi siłami natury. Jest tu także El (czyli „Bóstwo” jako takie), który stoi na szczycie całego panteonu, mąż Ashery, ojciec wszystkich innych bogów (poza Baalem) oraz stwórcy świata i człowieka. El postanowił przekazać władzę królewską Yamie (bogowi morza), który jest nazywany także „sędzią” Nahar (czyli rzeką). Yam, który w ugaryckim micie odpowiada najbardziej babilońskiemu Tiamat, podlegany jest przez El, aby walczył ze swoim rywalem Baalem o utwierdzenie swojej władzy. Podobnie jak i w innych miejscach, staje się tu widoczna rywalizacja między El i Baalem. Młody i ognisty Baal znajduje poparcie u Kothar-i-Khasis, który grozi Yamie czarodziejską bronią i zabija potwora z dawnych czasów w ciężkiej potyczce. Jednakże nawet wtedy przywództwo Baala w panteonie nie jest jeszcze ugruntowane. Chociaż może on sprawować swoją królewską władzę nad bogami, to jednak potrzebuje pozwolenia od bóstwa El, aby wybudować sobie pałac czy świątynię. Jego siostra i towarzyska, gorącokrwista bogini wojny Anat, okazuje się doskonałym sprzymierzeńcem. Przekonuje ona El, aby dał swoją zgodę. Wkrótce budowla jest gotowa, Baal żąda od Mota (personifikacja śmierci), najgorszego nieprzyjaciela, żeby ten uznał jego suwerenność i wyzywa go dwa razy do walki: w pierwszej z nich Baal zostaje pokonany i musi zstąpić do świata podziemnego, ale zostaje ostatecznie uratowany przez połączone siły Anat i Shapasha; w drugiej walce, gdy tylko Mot się poddaje, najwyższy bóg El staje po stronie Baala.

Ugarycki mit o kosmogenicznej walce wywarł silny wpływ na późniejsze religijne wyobrażenia w Kanaanie i w okolicznych kulturach. Wyraźne przesłanki ku temu znajdują się w antycznej kosmologii fenickiej, przekazanej w dziele *Phoinikische Geschichte*. Dzieło to było napisane w języku fenickim przez Sanchuniathona i przetłumaczone w ośmiu tomach na grekę przez Filona z Byblos (II wiek po Chrystusie). Najprawdopodobniej dzieło Sanchuniathona było podstawą dla *Theogonii* Hezjoda, jednak jest ono nam

dostępne tylko w greckich fragmentach późniejszych autorów, opartych na tłumaczeniu Filona⁴.

Kosmogoniczne i podobne mity silnie odzwierciedlają określone ideologiczne założenia lub pokrewne kultury i religie, a także objawiają bardziej lub mniej wyraźne związki z biegiem natury. Nie ma w nich żadnej rzeczywistej podstawy teologicznej, uzasadniającej boskie panowanie nad wszechświatem i ludzką historią oraz motywującej czystą moralność. Bogowie walczą między sobą o władzę nad porządkiem świata, o królewskie panowanie i władzę nad płodnością. Jeśli nawet niektóre boskie imiona zdają się ich wynosić nad innymi, to jednak nie udaje im się przekroczyć natury i kolegialnej bazy swojego autorytetu wewnątrz zgromadzenia bogów czy rady bogów. Naczelne bóstwo jest przywódcą nieokreślonych zastępców, ale często siedzi w zgromadzeniu razem z innymi bogami i z nimi się naradza. Wojskowa władza naczelnych boskich wojowników zależy od wielkości ich zbrojnych zastępów. Ugarycka literatura czyni jednak wrażenie, jakoby wałki Baala nie miały wprost kosmogonicznego znaczenia, jak spory między Madrukiem i Tiamat: „Prowokację morza w owym tekście można dostrzec jako najwcześniejszą rebelię wewnątrz stworzonego porządku. Rebelia, jeśli to była właśnie rebelia, przedstawia zaburzenia pozytywnej i pozytywnej harmonii, która jest stworzeniem w dalszym sensie. Mówiąc krótko, Baal nie działa wprawdzie jako stwórciel, ale odnawia stworzenie”⁵.

W Biblii Hebrajskiej obrazowe przedstawienie Bożego zgromadzenia jest, wraz z obrazem niebieskich zastępów, ściśle powiązane z pozabiblijnymi dokumentami mitycznymi. Fakt ten stanowi prawdopodobnie najwyraźniejszy argument na to, że religia Izraela znajdowała się wcześniej pod silnym wpływem mezopotamskiej i kananejskiej mitologii. Świadczą o tym np. takie obrazy, jak wzburzone fale morza, porąbanie i pokonanie potwora morskiego Lewiatana przez Rahaba (Iz 27, 1; 51, 9-11; Ps 74, 12; 89, 6-14; 104, 26; Hi 40, 25-32). W radosnej pochwalie Boga-Stwórcy w Ps 104 wspomina się, że Lewiatan stworzony jest ku radości Stwórcy (w. 26). Ten fakt może pomóc w wyjaśnieniu pojawienia się w Bi-

⁴ Obszerne przedstawienie tego aspektu znajduje się szczególnie w: A. I. Baumgarten, *The Phoenician History of Philo of Byblos: A Commentary*, Leiden 1981. Według dzieła Rilona: *Die Phoinikische Geschichte*, Sanchuniathon musiał żyć przed Hezjodem. Porfyrios (ok. 234 — ok. 305 przed Chr.), datował go mniej więcej na czasy Wojny Trojańskiej, zaś Euzebiusz (ok. 260 — ok. 340), w *Preparatio evangelica*, na czasy przed Wojną Trojańską.

⁵ J. D. Levenson, *Creaton and the Persistence of Evil: The Jewish Drama of Divine Omnipotence*, London 1988, 10.

blii różnorodnych form Bożego zgromadzenia. Jednakże istotne pytanie brzmi: Jakie funkcje ma owo zgromadzenie w Biblii Hebrajskiej? Biblijne przekazy o Bożym zgromadzeniu pokazują, że „Synowie Boży/Boga” są podporządkowani, a nie odznaczają się całkowitą odrębnością. Mimo to są oni realni i niekiedy ważni. Uwaga koncentruje się na Bogu Izraela, który nie ma początku i sam panuje nad wszystkimi bogami, nad innymi zastępami niebieskimi i nad całym światem, co doprowadziło do śmiertelnego starcia z ościennymi kulturami⁶. Suwerenność Boga Izraela spoczywa w Nim samym, a hegemonia tej Istoty nad wszystkimi innymi bogami implikuje najwyższą boską władzę i dobroć. To nie przypadek, że nie tylko historyczne przekazy, lecz także opis stworzenia ściśle związany jest z obietnicą bezwarunkowego przymierza. Główny akcent historii stworzenia z tradycji Kapłańskiej (Rdz 1, 1 — 2, 4a) położony jest na pełną miłości opiekę nad uporządkowanym światem. Historia potopu wyraża uniwersalną demoralizację pierwszych ludzi, tzn. ich sprzeciw wobec boskiego porządku. Nurty wody, jako wyrok Boży, oznaczały powrót stworzenia do chaosu — na Boży rozkaz. Jednakże w końcu Bóg zawiera przymierze z Noem i obiecuje, że nigdy nie będzie już całkowitego wyniszczenia (Rdz 8, 21; 9, 9-17). Jest tu jeszcze wiele innych przykładów rebelii przeciw sprawiedliwej woli Boga, a Boże panowanie i Jego przychylność wydają się czasami zmniejszać siłę przekonania; jednakże Bóg ostatecznie zwycięża przeciwne siły i przywraca zakłócony porządek. Jego zachowanie jest możliwe tylko wtedy, gdy wierny i dobry Pan świata nieustannie nad nim czuwa. Między stworzeniem i chaosem stoi Boża troska o przymierze, która znalazła wyraz w uroczystej obietnicy złożonej Noemu⁷.

W Biblii Hebrajskiej mamy zagmatwany oddział boskich istot, które występują pod różnymi imionami: *'adat-el* — „zgromadzenie bogów” (Ps 82, 1); *bene 'elim* — „Synowie Boga” (Ps 29, 1; 89, 7); *elohim* — „bogowie” (Ps 82, 1. 6); *bene (ha) elohim* — „Synowie Boży” (Rdz 6, 2; Hi 1, 6; 2, 1; 38, 7); *bene 'elyon* — „Synowie Najwyższego” (Ps 82, 6); *kerubim* — „Cherubinowie” (Rdz 3, 24); *har-mo' ed* — „Góra (Bożego) zgromadzenia” (Joz 14, 13); *sod 'eloah* — „Boża rada” (Hi 15, 8); *sod yhw' h* — „Rada Pana” (Jr 23, 18; w. 22); *sod-qedoim* — „Zgromadzenie świętych” (Ps 89, 8); *seba' hammarom bammarom* — „Pan wysokości w górze” (Jes 24, 21); (kol) *eba' hamayim* — „wszystkie zastępy niebieskie”

⁶ Por. P. D. Miller, *The Divine Warrior in Early Israel*, Cambridge 1973, 73.

⁷ Por. stanowisko J. D. Levesona, dz. cyt., 12-13.

(Pwt 4, 19; 17, 3; 1 Krl 22, 19 i in.); *qehal qedoim* — zgromadzenie świętych (Ps 89, 6); *serapim* — „Serafini” (Joz 6, 2-6). Szczególnie interesująca jest eschatologiczna wizja Dan 7, 9-10. Bóg sprawuje sąd i zamierza wydać wyrok na ciemniźcyela Izraela: „...Tysiąc tysięcy służyło Mu, a dziesięć tysięcy po dziesięć tysięcy stało przed Nim. Sąd zasiadł i otwarto księgi”

Niektóre takie wyrażenia przechodzą w wyznania albo napomnienia, skłaniające do uwielbienia Pana jako jedyne Boga (Ps 29, 1; 89, 7-8; Hi 38, 7; Ne 9, 6). Istoty niebieskie nie są niezależne ani samowystarczalne, lecz zawsze poddają się woli Boga. Oddawanie im czci jest odstępstwem od wiary (Pwt 4, 9; 2 Krl 21, 5 = 2 Krn 33, 5) i domaga się bezlitosnego potępienia (Pwt 17, 3; 2 Krl 17, 16; Jr 8, 2; 19, 13; Za 1, 5). Wiara biblijna nie pozwala na przekroczenie stałych granic, albo na rebelie ze strony tych istot niebieskich. Według Rdz 6, 2, „Synowie Boży/Boga” zgrzeszyli, gdy wzięli sobie za żony „córci człowiecze”. Istotą tego grzechu było uderzenie w nieśmiertelność przez przekroczenie granic ustanowionych przez Boga. Kara powinna odpowiadać przestępstwu: pełne unicestwienie ludzkości przez potop. Psalm 82, który naśladuje styl wypowiedzi prorockich, podkreśla centralne znaczenie sprawiedliwości i najwyższego autorytetu Pana. Poemat w sposób dramatyczny przedstawia wyrok nad boskim zastępem, którego boscy członkowie tworzą niebieski trybunał i któremu przekazano władzę nad ludzkością. Ponieważ zaniedbują oni swoje obowiązki i nie pomagają słabszym, powstaje Pan „w zgromadzeniu bogów” i skazuje ich na śmierć, a ściśle mówiąc, na los śmiertelnych stworzeń. Tak zwana Apokalipsa Izajasza (Iz 24-27 i 34-35) opowiada o grożącej wojnie i ostatnim sądzie nad ludzkimi i nadprzyrodzonymi przestępstwami, którymi przekroczyli oni suwerenne prawo Boże (Iz 24, 21; 34, 4).

Boski sąd oraz zgromadzenie bogów odgrywa szczególną rolę w urzędzie prorockim. Prorok Micheasz, syn Jimli, przekazał Achabowi, królowi Izraela, i Jozofatowi, królowi Judy, swoją wizję: „Ujrzałem Pana siedzącego na swym tronie, a stały przy Nim po Jego prawej i po lewej stronie wszystkie zastępy niebieskie” (1 Krl 22, 19 = 2 Krn 18, 18). W tej sytuacji Bóg zsyła „fałszywego” ducha, który prowadzi Achaba na spotkanie swego przeznaczenia w Ramot-Gilead. Także Izajasz widzi w wizji, jak Pan siedzi na tronie, otoczony przez Serafinów, którzy wołają jeden do drugiego: „Święty, Święty, Święty jest Pan Zastępów. Cała ziemia pełna jest jego chwały” (Iz 6, 3). Gdy usta Izajasza zostają oczyszczone przez boską świętość, wtedy z całą gotowością świadczy, że jest posłany, aby ogłosić Izraelowi wyrok z powodu jego

buntowniczej postawy⁸. Jeremiasz z kolei poznaje, że prawdziwy prorok może pełnić swoją misję tylko w radzie Pana: „Kto bowiem stał w radzie Pana, widział i słyszał Jego słowo?... Gdyby stali w mojej radzie, ogłosiliby moje słowa mojemu narodowi...” (Jr 23, 18-22). Także u Deuteroizajasza znajdujemy wyobrażenie boskiego sądu albo rady, gdy używa on liczby mnogiej w formach czynnego trybu rozkazującego w formule pocieszenia (Iz 40, 1-3). Rzeczą znamioną było dla proroków to, że stali oni w radzie Pana. Język wyroków sądowych i styl pocieszenia pokazują, że dla proroków było sprawą decydującą to, że byli oni tylko i wyłącznie posłami⁹.

Na tym tle bardziej zrozumiałe staje się to, że anioł i szatan odgrywają w Biblii Hebrajskiej podobną rolę. O ile należące do zgromadzenia Bożego boskie istoty są anonimowe, o tyle wszystkie one, gdy ukazują się ludziom w różnych miejscach i sytuacjach, występują pod wyrażeniem *mal'ak yhwah*, „anioł Pana” i *mal'ak (ha) elohim*, „anioł Boży”, które oznacza pojedynczego, bezimiennego posłańca. „Aniołowie” (w liczbie mnogiej) są wzmiankowani niekiedy jako wspólne określenie. We wszystkich takich przypadkach aniołowie działają w pełnej zgodności z wolą Bożą, która często jest identyczna z samym Bogiem. Wiara w zgodność zgromadzenia świętych z wolą Bożą jest całkowicie ewidentna. Ukazuje to wezwanie na końcu Psalmu 103:

Pan w niebie tron swój ustawił,
a swoim panowaniem obejmuje wszechświat
Błogosławcie Pana, wszyscy Jego aniołowie (*mal'akaw*),
pełni mocy bohaterowie (*gibbore koah*), wykonujący Jego
rozkazy,
by słuchać głosu Jego słowa
Błogosławcie Pana, wszystkie zastępy (*kol-seba'aw*),
słudzy Jego (*mesaretaw*), pełniący Jego wolę!
(Ps 103, 19-21).

Przeciwieństwem do fenomenu anioła jest szatan; „szatan, oskarżyciel” występuje tylko w pojedynczych rozdziałach (Hi 1-2; Za 3, 1-2; 1 Krn 21, 1). Szatan jest podwładnym Boga, a nie Jego przeciwnikiem albo przywódcą jakiegoś rywalizującego Królestwa. Może on działać tylko z Bożym przyzwoleniem. Dopiero w późniejszych religijnych dokumentach judaizmu szatan występuje jako samoistna osobowość, bezpośrednia antyteza wobec Boga.

⁸ F. M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel*, Cambridge 1973, 187.

⁹ Por. tamże, 189.

2. Historyczne przypomnienie Świętej Wojny na storożytnym Bliskim Wschodzie i w Izraelu

Mityczne przedstawienia kosmicznej wojny między istotami boskimi i innymi siłami mają u swoich podstaw pewien zamiar: założenie królestwa i wprowadzenie *sacrum* na ziemi. To wydaje się ostatecznie utwierdzać główne bóstwo jako najwyższego wozdza nie tylko nad bogami i naturą, lecz również nad człowiekiem i jego historią. Pierwotne, czysto mityczne wojny między bóstwami służyły potem jako paradygmat dla walk, które toczyły się z polecenia ich ludzkich przedstawicieli, najczęściej królów. Wierżono, że bogowie ingerują w wojny, bronią przed zewnętrznymi wrogami określonego narodu czy królestwa, zachowują dobrobyt i porządek wewnątrz państwa. Wobec tego każde doczesne królestwo było ze swej istoty teokratyczne. Tutaj leży ideologiczny fundament boskiej (świętej) wojny jako historycznej rzeczywistości. W biblijnych i pozabiblijnych przekazach praktycznie wszystkie wojny traktowane są jako święte. Ludzki dowódca wojskowy musiał wręcz uważać wojnę za świętą misję, musiał dać się kierować w walce wolą, łaską i siłą boga, a po bitwie złożyć w ofierze boskim uczestnikom walki część łupu.

Co usprawiedliwiała świętą wojnę w pozabiblijnych kulturach antycznego Bliskiego Wschodu? W przeważających przypadkach rozprawy zbrojne były wywoływane zerwaniem umowy. Właściwym *raison d'être* wojny było naprawienie niesprawiedliwości zapoczątkowanej przez zerwanie umowy. Porażka wroga ukazywała, że bogowie opuścili stronę, która ponosiła winę. Przy czym wielkie katastrofy, takie jak upadek królestwa, nie były ewentualnie spowodowane ludzkimi grzechami, lecz były następstwem szczególnego, boskiego postanowienia. Postępowanie bogów religii pozabiblijnych objawiało się w zasadzie przez naturę, a wynik zdarzenia mógł być postrzegany jako przeznaczenie określone przez nieodmienne, boskie i kosmiczne prawa. Taki sposób patrzenia opiera się na cyklicznym pojmowaniu czasu i wyobrażeniu historii, które nie dopuszcza żadnego istotnego postępu, a tym mniej eschatologicznej czy mesjańskiej nadziei. Politeistyczna podstawa może pomieścić wiele bożych wojen. W Mezopotamii było ich od trzeciego do pierwszego tysiąclecia przed Chrystusem ponad 50¹⁰.

Biblia Hebrajska, w przeciwieństwie do religii politeistycznych, ma w swym punkcie wyjścia historycznie ukształtowane, religijne

¹⁰ Szczegółowy opis świętej wojny na Bliskim Wschodzie w Starożytności podaje S.-M. Kang, *Divine War in the Old Testament and in the Ancient Near East*, Berlin—New York 1989.

formy wyrazu i kult polegający na wspomnianiu Bożych czynów. Jej spojrzenie na historię jest linearne i postępujące poprzez długie okresy czasu od prehistorii stworzenia aż do eschatologicznego kamienia milowego nowego stworzenia. To właśnie na istotowo monoteistycznej bazie hebrajskiej wiary i długiego doświadczenia Bożej ingerencji rozwijała się pewna, długotrwała, historyczna tradycja, która staje się źródłem treści odpowiedniej do wyznawania w liturgii oraz podstawą różnorodnych nowych interpretacji typologicznych. Historyczne wspomnienie w kultycznym obrzędzie jest najbardziej istotnym znakiem wiary Izraelitów. Pana wielbi się jako Najwyższego Wodza wszechświata i tylko Jego uznaje się za Bożego Wojownika. Najistotniejsze, używane przy tym pojęcie *yhwh seba'ot*, „Pan Zastępów”, występuje 285 razy w Biblii Hebrajskiej, z czego większa część znajduje się w pismach prorockich (251 razy). Niekiedy wydłuża się to, składające się z dwóch słów, imię do *yhwh 'elohe(him) (has)seba'ot*, „Pan, Bóg Zastępów” (2 Sm 5, 10; 1 Krl 19, 10. 24; Jr 5, 14; 15, 16; 35, 17; 44, 7; Am 3, 13; 4, 13; 5, 14. 15. 16. 27; 6, 8. 14; Ps 59, 6; 80, 5. 20; 94, 9; 89, 9). Inne militarne przydomki brzmią: *yhwh 'izzuz wegibbor*, „Pan dzielny i potężny” (Ps 24, 8a), *yhwh gibbor milhamah*, „Pan potężny w boju” (Ps 24, 8b), *el gibbor*, „Bóg Mocny” (Iz 9, 5; 10, 21), *ha 'el haggadol haggibbor (wehannora')*, „Bóg wielki, potężny i straszliwy” (Pwt 10, 17; Jr 32, 18; Neh 9, 32), oraz niezwykle antropomorficzne wyrażenie *'i milhamah*, „mocarz wojenny” (Wj 15, 3). Nie jest więc zaskoczeniem, że zgromadzenie Boże opisuje się niekiedy przy pomocy słów zapożyczonych z pola bitwy.

Izraelici przez cały okres dziejów wystawieni byli na wpływy obcych mitów, w których mieli do czynienia z kosmicznymi konfliktami i wojnami. Prorocy i mędrcy nie wahali się używać ludowych, mitycznych obrazów w przedstawianiu historycznego modelu wyjścia z Egiptu, przymierza na Synaju i zdobycia Kanaanu. Jednak zmieniali oni przy tym świadomie lub nieświadomie przejęty przez siebie mityczny materiał. Tym sposobem utwierdzali Boga Izraela jako jedyne Pana całego świata, jako Sędziego nad wszystkimi siłami ziemi i nieba oraz jako Tego, który udoskonala stworzenie. Tak np. Deuteroizajasz w motywie stworzenia pokazuje, że Bóg już niebawem stworzy coś nowego. Nauczyciele mądrości, szczególnie autor księgi Hioba, opisują nieporównywalną potęgę Boga, aby tym sposobem przygotować do wyznania, że jedynie Bóg jest podstawą ludzkiej nadziei. Natomiast przy powstawaniu eschatologicznej i apokaliptycznej literatury metaforyka Bożej wojny rozwija się z wczesnych, teologicznych sformułowań

i opisuje uniwersalny sąd Boży nad wszystkimi siłami złych duchów. Pod wpływem znaczących zdarzeń historycznych i ich interpretacji mity otrzymują inne oblicze. Łączą się one z historycznym tematem, kształtując w dramacie zbawienia nurt eschatologiczny¹¹.

Decydujące akcenty Biblii są położone nie na Boże przywództwo na polu bitwy, skierowane przeciw innym boskim istotom i sile chaosu, lecz na kosmicznym sądzie nad siłami ciemności. Rzeczą istotną i charakterystyczną dla Izraela jest stałe wkraczanie Pana i wojsk niebieskich w sprawy świata, mające na celu pokonanie wrogów Izraela. Tu ukazuje się stapianie elementów kosmicznych i historycznych, spośród których przeważają te ostatnie. Pierwsze stworzenie osiągnie swój pełny sens w świetle nowego stworzenia, podobnie jak i wszystkie inne wydarzenia z historii stworzenia od samego początku aż do końca. Panowanie Boga nad światem oraz objawienie Jego Boskich planów i potęgi jest pierwszym i fundamentalnym przesłaniem Biblii. Kosmiczny wymiar historii jest tylko ramą dla historii ludzkości, a zwłaszcza dla historii Izraela. Ponieważ Izrael doświadczył potęgi Boga i poznał, że wyznacza On kierunek całej historii, mógł powiedzieć, że przez Boga został wybrany i otrzymał z Jego ręki ziemię obiecaną. W ramach uniwersalnej historii rola Izraela przełamuje wszelkie kosmiczne, geograficzne i ideologiczne granice. W związku z tym wybór Izraela, który nigdy nie postrzegał Wyjścia i zdobycia Kanaanu jako wydarzenia spowodowanego jego własną potęgą i motywem do swej wyższości, nigdy też nie mógł być odłączony od Bożego planu i Opatrzności.

Prawdą jest, że Biblia Hebrajska przyznaje się nie bez zastrzeżeń do aktywnego, Bożego uczestnictwa w wojnach Izraela. W różnych miejscach ujawnia się ono w kontaktach między Boskimi i ludzkimi osobami w kierowaniu walką, a także w pomocy, którą naród otrzymuje w zamętach swojej historii. Niektóre poematy o bohaterstwie ograniczają się do gloryfikacji ludzkich czynów. W innych przypadkach ważną rolę odgrywają poszczególni ludzie, ale decydująca jest Boża interwencja. Niekiedy jednak

¹¹ Należy zauważyć centralne znaczenie historycznego wspomnienia w Izraelu i ciągłego odżywiania mitycznych form i języka w biblijnej religijności. F. M. Cross ma rację, gdy z jednej strony przeciwstawia się tendencji szkoły rytu mitycznego, która opowiada się za rozwojem od przeważająco mitycznej do głównie historycznej nadbudowy, a z drugiej strony — szkole historiozbawczego sposobu widzenia rzeczywistości, według której historyczne wydarzenia Biblii nie są rzeczywiście historią, lecz konstrukcją *historii zbawienia*. Por. jego artykuł: *The Divine Warrior in Israel's Early Cult*, A. Altman (red.), *Biblical Motifs: Origins and Transformations*, Cambridge 1966, 11-30.

podaje się w wątpliwość wkład czysto ludzki. Faktów tych w każdym razie nie wykorzystuje się po to, aby na ich podstawie wykazać historyczny rozwój od czysto sekularystycznego bohaterstwa do całkiem teocentrycznych wyobrażeń historii Izraela, ponieważ u podstaw tego ludzkiego bohaterstwa znajduje się prawdopodobnie pierwotna wiara w to, że zwycięstwo w swej istocie było darem Boga. We wszystkich religiach starożytnych można odkryć przesłanki wskazujące na podwójną przyczynowość w interpretacji historii¹², jednak fundamentalna różnica między wyobrażeniami biblijnymi i pozabiblijnymi polega właśnie na tym, że pozabiblijne dokumenty zdają się odzwierciedlać „naturalną” wiarę w kosmiczny, utrzymywany moralnie porządek, podczas gdy Biblia uznaje również bezpośrednią interwencję Bożą. Ważną kwestią we wszystkich religiach nie jest też to, na ile bohaterstwo można przypisać przyczynie boskiej, a na ile ludzkiej; lecz czy ostatecznie w ogóle ma ono jakieś znaczenie w oczach boskich i czy ludzkość próbuje odpowiednio traktować Bożą wolę. Właściwą podstawą konfliktów w świecie są: ludzka zarozumiałość i samowola. Skoro tylko hebrajski monoteizm zyskał sobie uznanie, wymagał absolutnego, ludzkiego posłuszeństwa.

Charakterystycznym przykładem ludzkiej zarozumiałości jest tendencja do postrzegania boskich darów jako wynagrodzenia za ludzkie zasługi. Hebrajscy prorocy wyjaśniają dlatego, że wyboru Izraela, jego wyjścia z Egiptu i oddania mu Kanaanu nie można traktować w ten właśnie sposób. Tym bardziej przekonywająco brzmi wniosek, że odrzucenie jest następstwem zepsucia danej osoby czy całego narodu. W Pwt 9, 4-5 ostrzega się Izrael przed przechwałkami. Mojżesz wyjaśnia wydarzenia grzechami Kanaanejczyków i obowiązywaniem starej obietnicy Boga, a nie cnotami tych, którym muszą zwolnić „swoje” miejsce Kananejczycy: „Nie mów w sercu, gdy Pan, Bóg twój, pokona ich przed tobą: «Dzięki mej cnocie dał mi Pan tę ziemię w posiadanie», bo z powodu nieprawości tych ludów Pan wytepił je przed tobą. Nie dzięki twojej sprawiedliwości ani prawości serca twojego ty przychodzisz wziąć ich kraj w posiadanie, lecz z powodu niegodziwości tych ludów Pan, Bóg twój, wypędził je przed tobą, a także aby dopełnić słowa przysięgi danej twoim przodkom: Abrahamowi, Izaakowi i Jakubowi”.

Literackie wyznania Izraela, zawierające prawdę o Wyjściu i nadaniu mu ziemi, przywołują na pamięć powszechny charakter

¹² Zob. I. L. Seeligmann, *Menschliches Heldentum und göttliche Hilfe: Die doppelte Kausalität im alttestamentlichen Geschichtsdenken*, ThZ 19 (1963) 385-411.

i nawet pewne szczegóły instytucji świętej wojny¹³. Nie jest pewne, czy wojny Izraela miały zawsze charakter defensywny¹⁴, ale jest całkowicie jasne to, że zadaniem biblijnych historyków było chwalenie Bożej potęgi (*magnalia Dei*), jaka się objawia w zbawczej interwencji na rzecz Ludu Przymierza — przeciw głupocie ludzi i konfliktom ich samowoli oraz w udzieleniu łaski pomimo zatwardziałości Izraela. W centrum obrazu stoją cuda dokonane przez Jahwe przy pokonywaniu sił i wrogów zagrażających Izraelowi. Porażka wrogów jest ostatecznie zawsze zwycięstwem Boga.

3. Sprzymierzeniec: Bóg Izraela w konflikcie z ludami i ich bogami

Gerhard von Rad mówi o konflikcie między Jahwe a innymi narodami następująco: „W świętych wojnach nie Izrael powstał w obronie wiary w Jahwe, lecz sam Jahwe wychodził na pole walki dla obrony Izraela, ponieważ członkowie amfiktionii podlegali Jego opiece i dlatego, że Izrael był własnością Jahwe”¹⁵. Tę osobliwość świętej wojny w Izraelu da się zauważyć w większości biblijnych rozdziałów, które poruszają temat i używają form, języka i metaforyki świętej wojny. Na szczególną uwagę zasługują tutaj poematy *Pięcioksięgu*, niektóre części Ksiąg historycznych i cały szereg *Psalmów*. Takie wypowiedzi pełnią często rolę streszczenia wiary Izraela. Von Rad twierdzi, że fragmenty Pwt 6, 20-24; 26, 5b-9 i Joz 24, 2b-13, reprezentują bardzo starożytne jednostki literackie, „małe *Credo* historii zbawienia”, które stanowi sedno oraz fundament struktury *Sześcioksięgu*¹⁶.

Szczególne zainteresowanie wzbudza w tym kontekście archaiczna pieśń o przejściu Morza Czerwonego w Wj 15, 1b-18¹⁷. Pieśń ta jest hymnem na cześć Boga, obrazującym istotne mo-

¹³ Jeśli chodzi o szczegóły Świętej Wojny, por. zwł.: G. von Rad, *Der Heilige Krieg im alten Israel*, Göttingen 1958; P. C. Craignie, *The Problem of War in the Old Testament*, (Grand Rapids) 1978; S.-M. Kang, dz. cyt.

¹⁴ Warto zauważyć, że G. von Rad przypisuje biblijne dokumenty, które odnoszą się do Świętej Wojny, obronnym zachowaniom Izraela. Taki punkt widzenia spotkał się jednak z powszechną krytyką.

¹⁵ Dz. cyt., 32.

¹⁶ Por. *The Form-Critical Problem of the Hexateuch, The Problem of the Hexateuch and Other Essays*, Edinburgh—London 1965, 1-78.

¹⁷ Mamy wiele różnych poglądów odnośnie do wieku pieśni. Szczegółowa praca porównawcza F. M. Crossa, *The Song of the Sea and Canaanite Myth*, *JThC* 5 (1968) 1-25 = *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, 112-44, wskazuje na okres przedkrólewski (późny XII w. oraz wczesny XI w. przed Chr.) jako czas powstania pieśni. Poemat ten należałoby uważać za główne źródło dla opisów wydarzeń Wyjścia i podboju Kanaanu.

menty historii Izraela: wyzwolenie, zwycięstwo nad Egipcjanami nad morzem Czerwonym, marsz przez dzikie terytoria, podbój ziemi obiecanej, zbudowanie świątyni na „górze dziedzictwa” (co może dotyczyć każdego jahwistycznego sanktuarium) i utworzenie „wiecznego” królestwa Bożego. Bardzo jasno ukazuje się tu centralne znaczenie Bożej suwerenności: „Któż jest pośród bogów równy Tobie, Panie, w blasku świętości, któż Ci jest podobny, straszliwy w czynach, cuda działający” (w. 11). W dzisiejszym kontekście słowa te przypominają poprzedzający Wyjście ostry konflikt między Mojżeszem, przedstawicielem woli Bożej, a faraonem, który mimo licznych plag nie chce ustąpić. Po jednej stronie stoi Boży rozkaz, po drugiej zaś ekstremalna samowola ziemskiej władzy. Nawet jeśli faraon domaga się dla siebie boskiego przywileju, chodzi tu bez wątpienia o mitologiczną walkę między dwoma bogami; faraon jest historycznym, ludzkim wrogiem i jego oddziały zostały zwyciężone przez Bożą potęgę i sprawiedliwość. *Pieśń* ukazuje zatem teologiczne rozumienie historii zbawienia, która objawia się w teleologicznym świetle.

Pieśń o przejściu przez Morze Czerwone została skomponowana dla uczczenia historycznych wydarzeń w czasie różnych dni świątecznych, a zwłaszcza w czasie święta odnowienia Przymierza. Przy takich okazjach Izrael potwierdzał swoje istnienie jako historycznej wspólnoty. Jest więcej utworów poetyckich, które pokazują, jak Wyjście i inne doniosłe wydarzenia z przeszłości są uobecnianie w czasie świąt; np. Pwt 33, 2-5. 26-29 i Sdz 5. W centralnym punkcie stoi tu znów Boża suwerenność i potęga objawiająca się w ocaleniu ludu Izraela. W Pwt 33, 26 mówi się: „Do Boga Jezuruna nikt niepodobny, by tobie pomóc, cwałuje po niebie, po obłokach, w swym majestacie” Ramami pieśni zwycięstwa Debory (Sdz 5) jest konflikt między koalicją kananejskich królów i rozproszonymi Izraelitami a owymi Izraelitami, którzy uczestniczyli ochotniczo w świętej wojnie (por. ww. 2 i 9). Centralne miejsce zajmują tu *sidqot yhwh*, „dobrodziejstwa Pana” (w. 11).

Podbój Kanaanu wymagał dłuższej trwającej fazy prowadzenia agresywnej wojny. Relacje o świętej wojnie zajmują się podstawową kwestią: jej fundamentami i motywami usprawiedliwiającymi. Wszystkie opowiadania przekazują wiarę, że Bóg obiecał Izraelitom ziemię i dał ją im w posiadanie, nie bacząc na ich zasługi czy ich uczciwość, które zresztą okazały się niewystarczające w dalszej historii. Jednak suwerenny Boży plan zderza się z próżnymi wyobrażeniami ludu. Jego opór nie jest osądzany według wzoru zwyczajnych, ludzkich namiętności. Prorocy wskazują na głębsze, właściwe pobudki działania: na ślepy bunt prze-

ciw woli Bożej. Przeto biblijne, święte wojny nie odzwierciedlają w pierwszym rzędzie konfliktów między Izraelem i ludami, lecz o wiele częściej ukazują konflikt między Bożym autorytetem a ludzką wyniosłością. Boża „Rada” odmawia nieograniczonych praw ludziom i podkreśla wolność oraz suwerenność Boga. Ostatecznie przeto opowiadania biblijne, a zwłaszcza przekazy deuteronomiczne, mówią o fundamentalnym napięciu między posłuszeństwem i nieposłuszeństwem. Reakcja ludu jest naznaczona samowolą i prowokuje Boga do odpowiedzi i potępienia. Król Moabu nadużywa boskiego przywileju, kiedy próbuje przekląć zbliżające się oddziały Izraelitów (Lb 22-24). Amorycki król Sichon odmawia uporczywie spełnienia prośby Izraelitów i nie chce im pozwolić przejść w pokoju przez swój kraj, co stanowi podstawę do paradoksalnego brzmienia Bożego wyroku: „Lecz Sichon, król Cheshbonu, nie zgodził się na nasze przejście obok niego, gdyż Pan, twój Bóg, uczynił nieustępliwym jego ducha i twardym jego serce, aby go oddać w twe ręce jak to jest dzisiaj” (Pwt 2, 30). Opowiadania o prowadzeniu wojny przez Jozuego są streszczone w Joz 11, 20: „Taki był zamiar Pana, który uczynił upartymi ich serca, tak że prowadzili wojnę z Izraelem i popadli pod klątwę bez miłosierdzia aż do wyniszczenia, jak rozkazał Pan Mojżeszowi” Nie jest rzeczą przypadkową, że reakcję głównych wrogów Izraela określa się tutaj jako najgorszą formę buntu: zatwardziałość, albo wyniosłość.

Tym bardziej więc niezwykle są nieliczne dowody absolutnego posłuszeństwa Kananejczyków. Baalam czyni tylko to, co Pan poleca; zamiast przekląć Izraelitów, błogosławi im, przy czym wołuje się na Bożą suwerenność i wiarygodność: „Bóg nie jest jak człowiek, by kłamał, nie jak syn ludzki, by się wycofał. Czyż On powie coś, a nie uczyni tego, lub nie wykona tego, co oznajmił”? (Lb 23, 19). Rahab, nierządnicą w Jerycho, poznaje zwiadowców Jozuego: „Wiem, że Pan dał wam ten kraj, gdyż postrach wasz padł na nas i wszyscy mieszkańcy kraju struchleli przed wami. Słyszeliśmy bowiem, jak Pan wysuszył wody Morza Czerwonego przed wami, gdy wychodziliście z Egiptu, i co uczyniliście dwom królom amoryckim po drugiej stronie Jordanu, Sichonowi i Ogowi, których obłożyliście klątwą. Na wieść o tym zatrwożyło się serce nasze i zabrakło nam odwagi wobec was, ponieważ Pan, Bóg wasz, jest Bogiem wysoko na niebie i nisko na ziemi” (Joz 2, 9-11).

Opowiadania o podboju kraju odzwierciedlają wiarę w bezwarunkową Bożą obietnicę ziemi. Fakt ten wyjaśnia, dlaczego ludzie ani razu nie mogą odgrywać decydującej roli w dramacie wyda-

rzeń. Jest to tym bardziej zrozumiałe, że różnorodne ciosy losu w historii Izraela głęboko zasmucają wierzące serca: jak Bóg może pozwalać na wystawienie Izraela na cios mimo starej obietnicy, że wierność Boga będzie wiecznie trwała? *Locus classicus* tego jest Ps 89, obrazujący smutek i rozczarowanie ludu, który powstał wówczas, gdy został poniżony król izraelski. Co trzeba w takim razie sądzić o bezwarunkowej obietnicy danej domowi Dawida? (por. 2 Śm 7, 13-15; Ps 89, 20-38). Poeta nie ma żadnej ostatecznej odpowiedzi. W momencie sądu pozostaje tylko ból. Mimo to głównym motywem jego utworu jest wierność Boga, ponieważ — jak to wynika z pierwszej głównej części Psalmu (ww. 6-19) — autor wie o stojącej za tym potędze Boga. Akcent spoczywa na uwielbieniu: „Bo któż na obłokach będzie równy Panu, któż wśród synów Bożych będzie do Pana podobny? Bóg w radzie świętych przejmuje bojaźnią, wielki jest i straszny — ponad wszystkich wokół Niego” (ww. 7-9). Skarga psalmisty i jego uroczysty język przypominają Psalm 74, w którym podobnie narzeka się na porażki poniesione względem historycznego wroga, który znieważył nawet Boskie imię. Gdy powszechny upadek Bożego zwierzchnictwa podważa wiarę w Bożą suwerenność, wówczas przywołuje się na pamięć pierwotne zwycięstwa Boga, aby tym sposobem podkreślić, że wciąż należy wzywać Jahwe, prosząc Go o bezpośrednią interwencję¹⁸.

Gdy ludzie jęczeli w babilońskiej niewoli, bezimienny prorok znów ożywia prastare wydarzenia stworzenia, elementy kosmogonicznego mitu (Iz 51, 9-11) i historyczne motywy Wyjścia, aby upewnić ludzi, że Bóg nigdy nie zapomina swojego Ludu Przymierza. Iz 54, 7-10 przywołuje na pamięć obietnicę Boga, złożoną Noemu:

Na krótką chwilę porzuciłem cię,
ale z ogromną miłością cię przygarnę.
W przystępie gniewu ukryłem
przed tobą na krótko swe oblicze,
ale w miłości wieczystej
nad tobą się ulitowałem,
mówi Pan, twój Odkupiciel
Dzieje się ze mną tak, jak za dni Noego,
kiedy przysiągłem, że wody Noego
nie spadną już nigdy na ziemię;
tak teraz przysięgam, że się nie rozjątrzę na cię
ani cię gromić nie będę

¹⁸ Por. J. D. Levenson, dz. cyt., 18-19.

Bo góry mogą ustąpić
i pagórki się zachwiać,
ale miłość moja nie odstąpi od ciebie
i nie zachwieje się moje przymierze pokoju,
mówi Pan, który ma litość nad tobą.

4. Nauczyciel: Bóg Izraela w konflikcie z buntowniczym ludem Izraela

Skoro właściwym celem całego biblijnego orędzia jest głoszenie suwerenności Boga, Bóg Izraela staje w konflikcie nie tylko z innymi boskimi siłami i historycznymi wrogami Izraela, lecz także z samym Izraelem w momencie, gdy lud odwraca się od Boga i jest Mu nieposłuszny. W deuteronomicznych przekazach napisano: „Teraz jeśli pilnie słuchać będziecie głosu mego i strzec mojego przymierza, będziecie szczególną moją własnością pośród wszystkich narodów, gdyż do Mnie należy cała ziemia. Lecz wy będziecie Mi królestwem kapłanów i ludem świętym. Takie to słowa powiedz Izraelitom” (Wj 19, 5-6). Centralne znaczenie wymaganego posłuszeństwa ukazuje się w większości historycznych opowiadań i w mowach prorockich: jeśli Izrael odchodzi, to także Bóg odwraca się od niego i wzywa jego przeciwników, aby go ukarali. Podczas Wyjścia Izrael popełnia wielki grzech odstępstwa (Wj 32-34). Za karę Bóg postanawia wówczas odsunąć się od swojego ludu i nie prowadzić go dalej do kraju. Z tego względu usilne prośby Mojżesza mają na celu nie tylko powszechne przebaczenie, lecz także wyblaganie Izraelowi możliwie dużej pomocy Boga, tak aby Bóg nadal szedł ze swym narodem jako Wojownik: „Jeśli nie pójdziesz sam, to raczej zakaż nam wyruszać stąd. Po czym poznam, ja i lud mój, że darzysz nas łaskawością, jeśli nie po tym, że pójdziesz z nami, gdyż przez to będziemy wyróżnieni ja i Twój lud spośród wszystkich narodów, które są na ziemi?” (Wj 33, 15-16). Bunt przeciw Mojżeszowi, pełniącemu z woli Bożej rolę przewodnika, i Aaronowi (Lb 16) oraz zaniedbanie sakralnej instytucji świętej wojny (Joz 7; 1 Sm 15) karze się najcięższą karą, zarówno kolektywną, jak też indywidualną.

Właściwą podstawą sporów między prorokami a ziemskimi władcami była kwestia suwerenności Bożej. Najwięksi przewodnicy zlekceważyli radykalną teokratyczną naturę izraelskiej wspólnoty i faworyzowali religijny synkretyzm, w którym na czoło wybijał się kult Baala. Właśnie w tej sytuacji powstała w IX wieku klasyczna tradycja prorocka. Do punktu krytycznego dochodzi ona z chwilą wystąpienia pełnej wyrazu postaci Eliasza,

który wdaje się w burzliwy spór z królem Achabem i jego żoną Izebel, popierających apostatów (1 Krl 18-19). Eliasz gra rolę nowego Mojżesza, a przełomowe wydarzenie na górze Karmel odpowiada przebiegowi zawarcia przymierza dwunastu pokoleń (por. Wj 24, 4; Joz 4, 3; 1 Krl 17, 31). Godzina prawdy wybiła przy wyzwaniu, aby rozstrzygnąć spór między Jahwe i Baalem: „Dopókiż będziecie chwiać się na obie strony? Jeżeli Jahwe jest prawdziwym Bogiem, to Jemu służcie, a jeżeli Baal, to służcie jemu!” (1 Krl 18, 21; por. Wj 32, 26; Joz 24, 14-15). Potem Eliasz zabija proroków Baala, ucieka przed mściwą Izebel i dociera pod Bożym przewodnictwem aż do Synaju. Przy wejściu do jaskini spotyka go Bóg, ukazując się w podobny sposób jak niegdyś w czasie burzy (1 Krl 19, 9-14; por. Wj 33, 17-23; 34, 6-8). Jednakże narrator wspomina tu o nowej fazie: „...A oto Pan przechodził. Gwałtowna wichura rozwalająca góry i druzgocąca skały szła przed Panem; ale Pana nie było w wichurze. A po wichurze — trzęsienie ziemi: Pan nie był w trzęsieniu ziemi. Po trzęsieniu ziemi powstał ogień: Pan nie był w ogniu. A po tym ogniu szmer łagodnego powiewu (*qol demamah daqqah*)...” (1 Krl 19, 11-12). Późniejsze klasyczne świadectwa prorockie ukazują, że charakterystyczną cechą izraelskich proroków, w odniesieniu do zewnętrznych manifestacji Boga, jest Boskie objawienie się nie w burzy, lecz pełnej dyskrecji; akcent spoczywa tu na doświadczeniu Boga w ludzkim sercu, co z kolei zakłada skrajne posłuszeństwo.

Przemiana sposobu objawiania się Boga — z bezpośrednio kosmicznego na intymnie osobiste — wpływa też na prorockie przedstawianie świętej wojny. Taka przemiana staje się widoczna na przykładzie starego okrzyku: „Ojcze mój, ojciec mój! Rydwanie Izraela i jego jeźdźcze!” (2 Krl 2, 12). Elizeusz wydaje z siebie ten okrzyk przy wznoszeniu się Eliasza do nieba po drugiej stronie Jordanu, naprzeciwko Jerycha, i całkowicie identyczne słowa powtórzył Joasz przy łożu śmierci Elizeusza (2 Krl 13, 14). Ścisły sens tych słów jest niejasny. Najprawdopodobniej mają one znaczenie polemiczne. Świadomie wybrany militarny obraz określający rolę Eliasza i Elizeusza ma podkreślić to, że byli oni przedstawicielami niewidzialnych mocy, które są prawdziwym obrońcą Izraela¹⁹. Polemiczna postawa w relacji między władzą świecką

¹⁹ Por. interpretację Józefa Flawiusza, *Starożytności żydowskie*, 9. 179, dotyczącą 2 Krl 13, 14. Zob. także G. von Rad, dz. cyt., 55: „W każdym razie, jest to polemiczne słowo, bardzo radykalne hasło, które dotyczy najbardziej elementarnej, egzystencjalnej kwestii Izraela. Musi ono wywodzić się z kręgów patriarchalnej opozycji wobec technicyzowania taktyki wojennej. Obronę i pomoc gwarantował Izraelowi sam prorok”.

i religią jest szczególnie typowa dla Izajasza. W niebezpieczeństwie daje on radę Achazowi: „Bądź spokojny, nie bój się!...” (Iz 7, 4). Gdy władca chciał polegać na sile swojej broni, Izajasz zaznaczył: „W nawróceniu i spokoju jest wasze ocalenie, w ciszy i ufności leży wasza siła” (Iz 30, 15). Wobec prób króla, zmierzających do tego, by w Egipcie znaleźć sprzymierzeńców przeciw Asyrii, prorok mówi: „Biada tym, którzy zstępują do Egiptu po pomoc, pokładają nadzieję w koniach, mają ufność w mnóstwie rydwanów oraz w bardzo wielkiej sile jazdy, a nie pokładają ufności w Świętym Izraela, ani się nie radzą Pana... Egipcjanie to ludzie, a nie Bóg, ich konie to ciało, a nie duch!...” (Iz 31, 1. 3). Podobne przykłady, które przeciwstawiają militarnej sile zaufanie Bogu, znajdują się w Za 4, 6; Ps 33, 16-18; 44, 7-9; 60, 13 = 108, 13; 147, 10-11; Prz 21, 30-f31.

Zakończenie

Typologiczne albo fenomenologiczne potraktowanie starożytnych tekstów Bliskiego Wschodu, a zwłaszcza Biblii Hebrajskiej, pokazuje wyraźnie, że kwestia suwerenności bóstwa i jego królewskiego panowania ma zasadnicze znaczenie. Najwyższe bóstwo domaga się suwerenności zarówno nad wszystkimi boskimi istotami, jak też nad ludzkością. Istotnym punktem, w którym różnią się od siebie dokumenty biblijne i pozabiblijne, jest przesunięcie płaszczyzny mitu na płaszczyznę historii, a szczególnie na płaszczyznę historii Izraela. Suwerenność Boga Izraela występuje absolutnie na pierwszym miejscu. Jej fundamentem i podstawową racją jest stworzenie i fakt wybraństwa. Przez stworzenie Bóg tworzy kosmiczny i duchowo-moralny porządek oraz wszystkim innym istotom stawia określone granice. Boża suwerenność ma więc ontologiczne podstawy. To samo dotyczy takich fundamentalnych przymiotów, jak sprawiedliwość, wierność i miłość. Tutaj znajduje się faktyczna baza przymierza z ludzkością i z Izraelem, która wyraża się w przyrzeczeniu, że Bóg chce być bezwarunkowo wierny swojemu stworzeniu i Ludowi Przymierza.

Przeciw Bożej suwerenności buntują się przez wszystkie czasy ludzkie i ponadludzkie siły zła i na różne sposoby sprzeciwiają się Bogu. Dlatego pierwszym zadaniem „Pana Zastępców” jest, z jednej strony, manifestowanie Bożej potęgi i suwerenności, a z drugiej strony ponowne przywrócenie porządku i sprawiedliwości. Nadrzędność Bożej suwerenności nie narusza wolnego wyboru człowieka. Ponieważ jednak odkupienie jest możliwe tylko

w radykalnym odniesieniu do Stworzyciela i Pana historii, to odwrócenie się od Niego stanowi wystarczający motyw odepchnięcia, bądź też zniszczenia wszystkich, niektórych, lub ściśle określonych postaci. Ludzie jako całość, Izrael jako Lud Wybrany oraz pojedyncze osoby będą żyć tylko wtedy, gdy sami z siebie podejmą właściwy wybór. W świetle faktu stworzenia można z pełnym prawem twierdzić, że Izrael „zawdzięcza swą wolność i życie samemu Bogu, z którym nieustannie znajdował się w wiekuistym przymierzu, a które raz zawarte nigdy nie zostało zerwane”²⁰.

tłum. **Michał Kiedrowski**

²⁰ Zob. J. D. Levenson, dz. cyt., 147.