

Ks. BOGDAN WIKTOR MATYSIAK
Olsztyn

„A LUD (...) NIE WŁOŻYŁ OZDÓB SWYCH NA SIEBIE” — DEUTERONOMICZNE UJĘCIE KARY I POKUTY W WJ 33,1-6

1. Umieszczenie Wj 33,1-6 w strukturze Księgi Wyjścia – 2. Tematy literackie w Wj 33 – 3. Tradycje literackie tworzące perykopę Wj 33,1-6 – 4. Teologiczna wymowa perykopy – 5. Zakończenie

Księga Wyjścia, jak i pozostałe części tworzące Pięcioksiąg, ma za sobą długą i skomplikowaną drogę rozwoju, co odzwierciedla się w występowaniu różnorodnych źródeł literackich w jej tekście. Małym odbiciem tego skomplikowanego procesu tworzenia się Wj jest jej fragment 33,1-6. Czytając go pobieżnie, odbiera się wrażenie całości. Jednak przy dokładniejszej analizie tekstu zauważyć można nierówności występujące w nim oraz zwroty, które zdradzają przynależność do różnych tradycji. Do tych warstw literackich dochodzi nadto aspekt teologiczny fragmentu, który rodzi pewien problem natury interpretacyjnej. Można zatem zadać pytanie: Jaką postawę Izraela wobec JHWH chciał podkreślić autor Wj 33,1-6: pokutną czy żalobną? Tymi dwoma aspektami, literackim i teologicznym, zajmie się poniższe opracowanie. Celem zaś jego jest dojście do warstw literackich, które utworzyły tę małą jednostkę oraz teologiczne zinterpretowanie zdania umieszczonego w tytule artykułu.

1. Umieszczenie Wj 33,1-6 w strukturze Księgi Wyjścia

Na podstawie lektury Księgi Wyjścia można byłoby dokonać jej pobieżnego podziału na dwie podstawowe jednostki tematyczne: (1) pobyt Hebrajczyków w Egipcie i ich uwolnienie z niewoli (Wj 1–15,21) oraz (2) wędrówka ku Synajowi i wydarzenia mające tam miejsce (Wj 15,22–40,38). Niemniej jednak rozróżnienie takie byłoby zbyt wielkim uproszczeniem, stąd w historii badań nad Wj pojawiły się roz-

maite propozycje jej podziału. Do lat 70-tych XX w. egzegeci dzielili najczęściej księgę na dwie¹, trzy² lub cztery części³

W końcowych latach XX w. pojawiły się koncepcje podziału Księgi Wyjścia na więcej części niż wyżej ukazano. Przykładem tego może być siedmioczęściowy podział J. SCHARBERTA⁴ lub pięcioczęściowy podział R. RENDTORFFA⁵. Celem takiego wyróżniania części składowych Księgi Wyjścia było niewątpliwie wyraźniejsze podkreślenie także innych bloków tematycznych, występujących w omawianej księdze, a nie tylko faktu wyjścia Izraela z niewoli egipskiej oraz jego pobytu na Synaju. W wyniku dokładniejszego rozróżnienia części składowych Wj wyraźniej zatem wysuwa się na czoło różnorodność jej tematyki.

Przypatrując się jakiegokolwiek podziałowi księgi, stwierdzić można bezspornie, że interesujący nas fragment znajduje się w części mówiącej o pobycie Izraela na Synaju w czasie już po zawarciu przymierza. Kontekstem natomiast bliższym badanej perykopy jest Wj 32-34. Interesujące jest przy tym, że Wj 32-34 opowiada o odnowieniu przymierza opisanego wcześniej w Wj 19-24⁶. Do tego wydarzenia nawiązuje wyraźnie 32,1-6, gdzie podjęta jest tematyka z Wj 24,15a.18b oraz Wj 34,28, mówiące o ponownym pobycie Mojżesza na górze czterdzieści dni i czterdzieści nocy. W Wj 32-34 dominuje temat tablic przymierza. Wj 32 mówi o ich rozbiciu przez Mojżesza, co było reakcją na odstępstwo Izraela od JHWH, które uwiarydociło się w odlaniu złotego cielca. Temat ten został podjęty przez Wj 34, gdzie jest mowa o odnowieniu przymierza i sporządzeniu nowych tablic⁷. Znajdujący się zaś między tymi dwoma rozdziałami Wj 33 posiada motyw prowadzenia ludu przez JHWH. Oba tematy spotykają się w Wj 32,1 (początek opowiadania o złotym cielcu) oraz w Wj 34,9.17 (prośba Mojżesza o obecność Boga wśród ludu i zakaz odlewania posągów bóstw)⁸

Wiodący zatem temat obecności Boga wśród Izraela oraz jego prowadzenia był niewątpliwie podstawą dołączenia Wj 33 do rozdziału poprzedzającego. Mówiąc

¹ Np. E. SELLIN, G. FOHRER, *Einleitung in das Alte Testament*, Heidelberg 1965, s. 114.

² Zob. np. M. NOTH, *Das zweite Buch Mose. Exodus*, Göttingen 1968; R. SCHMID, *Mit Gott auf dem Weg. Die Bücher Exodus, Levitikus, Numeri*, Stuttgart 1977, s. 9; A. ROLLA, *Pentateuco*, w: *Messaggio della Salvezza*, Torino 1965, s. 27. Pod koniec XX w. podział na trzy części preferował F. CRAGHAN, w: W.R. FARMER (red.), *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego*, Warszawa 2000, s. 311.

³ Np. S. ŁACH, *Księga Wyjścia. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań 1964.

⁴ *Exodus*, Würzburg 1989.

⁵ *Das Alte Testament. Eine Einführung*, Neukirchen-Vluyn 1985, s. 149–151.

⁶ Dokładną analizę synchroniczną i diachroniczną zawarcia przymierza na Synaju Wj 19-34 zob. CH. OHMEN, *Der Sinaibund als Neuer Bund nach Ex 19-34*, w: E. ZENGER (red.), *Der Neue Bund im Alten. Studien zur Bundestheologie der beiden Testamente*, Freiburg–Basel–Wien 1993, s. 51–83.

⁷ NOTH, dz. cyt., s. 200.

⁸ R.G. KRATZ, *Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments*, Göttingen 2000, s. 140.

wyraźniej, chodziłoby tu o kontynuację tematu poruszonego w Wj 32,34a, gdzie Mojżesz otrzymał od JHWH rozkaz wyruszenia z ludem spod Synaju. Nie jest przy tym wykluczone, że Wj 32,34 jest już wtórnym uzupełnieniem redaktorskim względem pierwotnej warstwy literackiej Wj 32. Późniejszy redaktor, mówiąc w tym wierszu o karze, mógł mieć na myśli katastrofę z 721 r. przed Chr., kiedy zostało całkowicie zniszczone państwo północne — Izrael — ze stolicą w Samarii. Można więc w tej sytuacji przypuszczać, że owym redaktorem był ktoś pochodzący z kręgów deuteronomicznych⁹

Podobnie można myśleć o Wj 33, które jest zbiorem różnych fragmentów połączonych jednym tematem obecności Boga wśród Jego ludu. Był to bardzo ważny problem dla Izraela nie tylko w czasach Mojżesza, lecz także i w późniejszym okresie. Rodziło się bowiem wówczas pytanie: Jak będzie wyglądała obecność Boga wśród Izraela po wyjściu spod Synaju? Redaktor daje przy tym prostą odpowiedź: JHWH pośle swego anioła, który będzie szedł przed ludem (Wj 32,34b; 33,2a).

Z powyższych rozważań wynika, że zbadane fragmenty Księgi Wyjścia 32–34 podlegały w ciągu swego istnienia pracy redaktorskiej, która zostawiła wyraźne swe ślady. Najbardziej aktywnym był przy tym redaktor z kręgu deuteronomicznego, który interesował się wiernością Izraela wobec Boga oraz Jego obecnością wśród swego wybranego ludu. W takim kontekście literackim oraz teologicznym zwornikiem dobrze osadzonym w nim jest Wj 33,1-6¹⁰.

2. Tematy literackie w Wj 33

Bardzo dobrze umieszczony w kontekście Wj 32–34, za pomocą wspólnej tematyki, Wj 33 nie jest jednolity pod względem treści. Wyżej wspomniano, że tematem głównym fragmentu jest obecność JHWH wśród Izraela po popełnieniu grzechu odstępstwa przez Izraela. W całym jednak rozdziale można wyodrębnić mniejsze jednostki tematyczne, które są całością samą w sobie.

Pierwszą z nich jest interesujący nas fragment Wj 33,1-6. Akcent literacki został tu położony na wędrówce Izraela do ziemi, którą JHWH obiecał niegdyś jego praojcom. Po skierowaniu w stronę Mojżesza rozkazu (33,1), Bóg zapewnia o swej obecności wśród ludu nie we własnej osobie, lecz przez pośrednictwo anioła (wiersz 2a). Jednocześnie Bóg zapewnia Izraelitów, że wypędzi przed nimi wszystkie obce ludy zamieszkujące Kanaan (wiersz 2b), by Izrael mógł wejść do ziemi obfitującej we wszelkie dobra potrzebne do życia (wiersz 3a). Bóg zastrzega przy tym, że On

⁹ J. SCHARBERT, *Exodus*, Würzburg 1989, s.125.

¹⁰ Umieszczenie Wj 33 w kontekście zawarcia Przymierza oraz wzajemne powiązania tekstowe zob. na schemacie w: DOHMEN, *dz. cyt.*, s. 82.

nie idzie osobiście z ludem, który jest krnąbrny, by nie rozpałił się Jego gniew i nie wytępił Izraela (wiersz 3b). Na te słowa Izraelici poczuli wielki żal i zdjęli z siebie wszelkie ozdoby na znak żałoby (wiersz 4). W odpowiedzi na ten gest JHWH jeszcze raz podkreśla, że Izrael jest ludem o „twardym karku” i mógłby go zgładzić, gdyby sam szedł pośród niego. Zażądał przy tym, by wszyscy odrzucili ozdoby do czasu podjęcia przez Niego decyzji wobec Izraela (wiersz 5). Wiersz 6 mówi o wykonaniu rozkazu JHWH, polegającego na zdjęciu ozdób przez Izraelitów.

O obecności Boga wśród Izraela w odmienny sposób, niż zostało to przedstawione w poprzednim fragmencie, mówi kolejna jednostka literacka — Wj 33,7-11. Chodzi tu mianowicie o Namiot Spotkania, który Mojżesz rozbił poza obozem, by umożliwić każdemu chętnemu spotkanie z JHWH (wiersz 7). Podkreśla się przy tym, że w zasadzie tylko Mojżesz wchodził do namiotu, cały zaś lud stał u wejścia do swych namiotów (wiersz 8). Obecność Boga objawiała się wówczas w postaci słupa obłoku u wejścia do namiotu (wiersz 9), a lud oddawał w tym momencie Bogu pokłon (wiersz 10). Wiersz 11 podkreśla bezpośredniość, z jaką JHWH rozmawiał z Mojżeszem: „(...) jak się rozmawia z przyjacielem” (wiersz 11a).

Końcowa część Wj 33 składa się z dwóch dialogów między JHWH i Mojżeszem, które mówią o sposobie Boskiej obecności w Izraelu i wobec Mojżesza. Pierwszy z dialogów (Wj 33,12-17) nawiązuje do Wj 32,34, kiedy Mojżesz powtarza słowa Boga o rozkazie wyjścia spod Synaju. Ubolewa przy tym, że nie otrzymał od Boga pouczenia, kogo JHWH pośle jako prowadzącego (wiersz 12). Prosi zatem usilnie, by Bóg dał poznać swe zamiary, podkreślając jednocześnie, że Izrael jest także ludem JHWH, a nie tylko Mojżesza (wiersz 13). Odpowiedź Boga na jego prośbę jest zdecydowana: On sam pójdzie z ludem, co powinno uspokoić Mojżesza (wiersz 14). Usatysfakcjonowany tą odpowiedzią Mojżesz ukazuje obecność JHWH wśród Izraela jako znak wielkiej łaskawości i wyróżnienia wobec innych narodów (wiersz 16). Na koniec owego dialogu JHWH potwierdza wypełnienie życzenia o swą obecność w ludzie i zapewnia o spełnieniu każdej prośby Mojżesza, gdyż „zna go po imieniu” (wiersz 17).

Dialog drugi (Wj 33,18-23) jest logiczną kontynuacją poprzedniej rozmowy Mojżesza z JHWH. Przywódca Izraela domaga się wręcz od Boga, by ukazał mu całą swą chwałę (wiersz 18). Bóg zgadza się na to, podkreślając, że ukazanie swego oblicza jest wyrazem wielkiej łaski i miłosierdzia wobec tych, komu chce jej użyć (wiersz 19). Niemniej jednak musi być zachowana granica między tym, co Boskie, a tym, co ludzkie. Dlatego Mojżesz nie ujrzy bezpośrednio oblicza Boga, by nie być porażonym Jego wielkością (wiersz 20). Nakazuje zatem stanąć Mojżeszowi w rozpadlinie skalnej (wiersz 21), a kiedy Bóg będzie obok przechodzić, położy na Mojżesza rękę, dając tym samym znak o swej obecności (wiersz 22). Gdy Bóg rękę cofnie, wówczas Mojżesz będzie się mógł odwrócić, by ujrzeć Go od tyłu (wiersz 23). Człowiek bowiem nie może ujrzeć Boga bezpośrednio i pozostać przy życiu.

Przypatrując się treści powyższych czterech jednostek literackich zawartych w Wj 33, zauważyć można pewien schemat, prawdopodobnie zamierzony przez redaktora końcowego Księgi Wyjścia. Wiadomo już, że tematem głównym rozdziału jest obecność Boga w Izraelu, o której mówią wszystkie cztery jednostki literackie. Każda z nich opowiada jednak o doświadczeniu tej obecności przez inne podmioty: indywidualny bądź zbiorowy, które przeplatają się ze sobą. Chodzi tu zatem o odczuwanie obecności Boga przez Mojżesza lub przez całego Izraela:

33,1-6: obecność JHWH w ludzie;

33,7-11: obecność JHWH przed Mojżeszem;

33,12-17: obecność JHWH w ludzie;

33,18-23: obecność JHWH przed Mojżeszem.

Z drugiej strony zauważyć można jednocześnie swego rodzaju „stopniowanie” obecności Boga wobec doświadczających podmiotów. Najpierw Bóg zapewnia o swej bytności w Izraelu za pośrednictwem anioła (33,1-6), następnie lud widział Boga w słupie obłoku stojącym przed wejściem do Namiotu Spotkania (33,7-11). W kolejnym przypadku Bóg zapewnia o własnej obecności w ludzie (33,12-17), by wreszcie ukazać się bez żadnych ograniczeń osobiście, aczkolwiek od tyłu, Mojżeszowi.

Taki, a nie inny, sposób mówienia o obecności Boga w narodzie wybranym ukazuje jednocześnie jej teologiczny aspekt. Chodzi mianowicie o ukazanie różnorodności objawiania się Boga, które doświadczane jest przez człowieka w rozmaity sposób. Z jednej strony podkreśla się Jego namacalną wręcz bliskość wobec człowieka, z drugiej zaś strony — dystans między Nim a człowiekiem. Już w tym małym zestawieniu literackim podkreślone zostało także bogactwo natury Boga, nad którą teolodzy ciągle dyskutują¹¹

3. Tradycje literackie tworzące perykopę Wj 33,1-6

W toku badań nad Księgą Wyjścia egzegeci wyodrębnili warstwy literackie, które utworzyły treść księgi. Spotyka się zatem w niej te same tradycje, które występują w Księdze Rodzaju. Można zatem mówić o warstwie jahwistycznej, elohistycznej, jehowistycznej i o warstwie kapłańskiej oraz o redakcji kapłańskiej. Powyższe tradycje można dosyć dobrze wyodrębnić w Wj 1–19. Natomiast teksty, które mówią o zawarciu przymierza na Synaju i są w jakiś sposób powiązane z tradycją *J* oraz *Je*, zdradzają także związki z Deuteronomistą. Dokonał on takich ingerencji w tekst, że dziś trudno jest wręcz oddzielić *J* od *E*, podczas gdy *P* można względnie dobrze rozpoznać po jej specyficznym stylu¹²

¹¹ SCHARBERT, *dz. cyt.*, s. 127n.

¹² *Tamże*, s. 6.

Powyższe uwagi odnoszą się także do interesującej nas perykopy Wj 33,1-6, która zbudowana jest z różnych warstw literackich biorących udział w tworzeniu całej Księgi Wyjścia. Jednak ich wyróżnienie oraz określenie dokładnego ich zakresu nastęrczało oraz nastęrcza wiele trudności. Dlatego też poszczególni egzegeci rozmaicie przypisywali kolejne wiersze perykopy do konkretnych warstw. Można zatem wyróżnić wśród nich tych, którzy widzieli w niej, podobnie jak w przypadku podziału całej księgi na poszczególne części, tylko jedną, dwie lub trzy tradycje.

W sposób minimalistyczny podszedł S. ŁACH, widząc w badanej perykopie tylko warstwę *E*. Nie wdaje się on przy tym w szczegóły i nie uzasadnia swego twierdzenia, wyliczając jednym tchem kolejne części Wj oraz występujące tam tradycje¹³

Dwie tradycje w Wj 33,1-6 widzi inny egzegeta polski — J.S. SYNOWIEC. Wyróżnia on mianowicie tradycje *J* oraz *E*. Podkreśla przy tym, że pierwotną warstwą była jahwistyczna, do której zalicza wiersz 1 i wiersz 3a. Rękę Elohisty natomiast dostrzega w wierszach 3b-6¹⁴.

O trzech warstwach mówią egzegeci z lat 60-tych ubiegłego wieku. Oprócz wymienionych już wyżej dwóch warstw wspomina się bliżej niezidentyfikowaną warstwę sięgającą prapoczątków tradycji tworzącej badaną perykopę. Występuje przy tym różnica w jej nazwaniu. O. EISSFELDT nazywa ją *Laienquelle* — „źródło świeckie”, które wplecione jest pomiędzy *J* i *E*. Według zatem tego egzegety poszczególne wiersze w Wj 33,1-6 należą do następujących tradycji: *J* — wiersze 1-3a, *L* — wiersze 3b-4, *E* — wiersze 5-6¹⁵

Innej nazwy dla owego tajemniczego źródła używają E. SELLIN i G. FOHRER: *Nomadenquelle* („źródło nomadyczne”). I podobnie jak Eissfeldt przydzielają mu 33,3b-4¹⁶.

Po raz pierwszy o istnieniu czwartego źródła w badanej perykopie mówił M. NOTH w swym komentarzu do Księgi Wyjścia. Jak przystało na tego, który jako pierwszy mówił o „deuteronomistycznym dziele historycznym”, dostrzegł w Wj 33,1-6 deuteronomistyczne zwroty¹⁷. Nie wymienia jednak wyraźnie, o jakie tu wyrażenia chodziłoby. Jednakże można dostrzec wyraźnie w perykopie zwroty, które należą do języka deuteronomistycznego¹⁸. Jest zatem mowa o ziemi obiecanej pra-

¹³ ŁACH, *dz. cyt.*, s. 33n.

¹⁴ J.S. SYNOWIEC, *Na początku. Wybrane zagadnienia Pięcioksięgu*, Warszawa 1987, s. 30, 33.

¹⁵ *Einleitung in das Alte Testament*, Tübingen 1964, s. 257n.

¹⁶ SELLIN, FOHRER, *dz. cyt.*, s. 175n.

¹⁷ *Tamże*, s. 208.

¹⁸ O zwrotach charakterystycznych dla tradycji *D* oraz jej języku zob. szczegółowy wykaz w jednej z pierwszych prac na ten temat: S.R. DRIVER, *A Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy*, Edinburgh 1902, s. LXXII–XCV; także klasyczną już pracę C. STEUERNAGEL, *Das Deuteronomium*, Göttingen 1923, s. 41–47. Z nowszych prac m.in.: F. LANGLAMET, rec. A. DE PURY, *Promesse divine et légende culturelle dans le cycle de Jacob*, RB 84 (1977), s. 431–433; P. BOVATI, *Księga Powtórzonego Prawa*, Kraków 1998, s. 25–27.

ojcom Izraela i o przysiędze, co widać w wierszu 1. Dalej jest mowa o ludach zamieszkujących Kanaan (wiersz 2), który jest określony jako „mlekiem i miodem płynący” Wreszcie spotyka się charakterystyczną dla tradycji *D* nazwę góry — „Horeb” zamiast „Synaj” (wiersz 6).

R. RENDTORFF w wyrażeniu „anioł Pana” widzi także wyraźną wskazówkę na tradycję *D*. Nakaz wyruszenia do ziemi obiecanej patriarchom jest złączony z obietnicą, że Bóg pośle przed Izraelem swego anioła (wiersz 2a). Ta sama obietnica występuje w Wj 32,24 po wysłuchaniu prośby Mojżesza. Tak zatem motyw prowadzącego lud anioła należy bez wątplenia do deuteronomistycznej redakcji. Na tej podstawie można powiedzieć, że cała perykopa zawdzięcza swój ostateczny kształt deuteronomistycznemu redaktorowi¹⁹

Podsumowując dotychczasowe rozważania o tradycjach literackich w Wj 33,1-6, można stwierdzić, że chociaż wiersze 1-3a należą do najstarszej tradycji *J*, to jednak widać w nich także wpływy tradycji *D*. To samo dotyczy leżącego między nimi wiersza 2, który również byłby przepracowany przez redakcję *D*. Natomiast tradycyjne przypisanie wierszy 3b-6 tylko do tradycji elohistycznej byłoby zbyt prostym ujęciem zagadnienia. Podstawowa warstwa niewątpliwie należy do *E*, lecz z jednej strony wpleciony jest w nią jeszcze starszy przekaz, który dziś trudno zdefiniować. Z drugiej zaś strony ten mały fragment badanej perykopy został poddany nadto redakcji *D*, co widać zwłaszcza wyraźnie w wierszu 1.6b. Tak skomplikowana struktura tej jednostki literackiej jest odzwierciedleniem długiego procesu tworzenia się całej Księgi Wyjścia.

4. Teologiczna wymowa perykopy

Teologiczny aspekt perykopy nadają jej bez wątplenia charakterystyczne słowa i zwroty zawierające specyficzną treść. Obok słów powszednich, które spełniają w badanej perykopie swego rodzaju spoiwo językowe, spotyka się wyrazy nadające ton całej jednostce literackiej. Zaliczyć do nich można te, które mówią o Bogu oraz o Izraelu.

Na pierwszym miejscu należałoby wymienić te słowa, które mówią o działaniu Boga na rzecz Izraela. Chodzi tu o danie patriarchom izraelskim pod przysięgą ziemi, ku której ma wyruszyć teraz cały Izrael. Na oznaczenie tej czynności użyto podstawowego terminu *šab'a* – „przysięgać, składać ślub” W formie czasownikowej rdzeń występuje 185 razy w ST, z czego dwiema podstawowymi jego formami są *nifal* (154 razy) oraz *hifil* (31 razy)²⁰ Kiedy jest mowa o składaniu przez kogoś przysięgi,

¹⁹ RENDTORFF, dz. cyt., s. 152n, 178.

²⁰ Obok form czasownika spotyka się w ST także inne słowa związane z omawianym rdzeniem; w sumie 216 razy. Rozmieszczenie rdzenia w poszczególnych księgach zob. THAT 2, kol. 856.

używa się formy *nifal*. W tym wypadku podmiotem może być człowiek (80 przykładów) lub Bóg (75 przykładów). W odniesieniu do tego drugiego podmiotu zauważa się, że najczęściej termin *šab'a* użyty został w Ddh (40 razy), z czego 25 przykładów odnosi się do przysięgi Boga danej patriarchom, którym obiecał dać na własność ziemię Kanaan²¹

Uwolnienie bowiem z niewoli egipskiej nie byłoby pełne i nie miałyby sensu, gdyby Izrael nie miał dokąd pójść. Bóg przewidział już wcześniej całą sytuację i teraz przypomina ludowi stojącemu pod Synajem, że ma on ziemię obiecaną i podarowaną patriarchom oraz ich potomkom²². Motyw ziemi obiecanej patriarchom jest przy tym typowy dla tradycji deuteronomicznej. Charakterystyczne jest nadto, że chociaż Izrael zdąży jeszcze do owej ziemi, to już jest jej posiadaczem właśnie na podstawie Bożej obietnicy²³. Takie spostrzeżenie potwierdza wyżej postawioną tezę, że początek perykopy został także zredagowany przez tradycję *D*.

Teologiczny punkt ciężkości widać niewątpliwie także w wypowiedziach Boga skierowanych do Izraela. Na słowa, że JHWH nie pójdzie z ludem osobiście, Izraelici zareagowali pokutną postawą. Na oznaczenie tej czynności został użyty w tekście czasownik *'abal*, który posiada szerokie zastosowanie w języku ST. Zwyczajowo tłumaczy się go przez „smucić się, być w żałobie, opłakiwać”. Niemniej jednak w innych językach semickich posiada zupełnie odmienne znaczenie. W języku akkadyjskim występuje słowo *abâlu* ze znaczeniem „być suchym, wyschniętym”. Istniejące w języku arabskim słowo *'abala* posiada liczne znaczenia, które w jakiś sposób nawiązują do wielbłąda (*ibil*), nie wskazując przy tym na powiązania z ogólnosemickim rdzeniem *'abal*. Tak zatem przytoczony rdzeń hebrajski posiada podwójne znaczenie, które występuje także w kontekstach ST, gdzie czasami trudno jest się zorientować, o które z dwóch znaczeń chodzi²⁴

W interesującym nas kontekście Wj 33,4 termin *'abal* przybiera niewątpliwie znaczenie smutku, a nawet bólu wewnętrznego, który został spowodowany słowami JHWH, że nie pójdzie osobiście z Izraelem. Kontekst winy i kary, w którym występuje badany termin, wskazuje na głębokie przejęcie się Izraela słowami JHWH. Można zatem powiedzieć, że w tym przypadku *'abal* zostało użyte w wierszu 4 na określenie sądu. Termin ów nie wyraża więc w tym miejscu tylko smutku, lecz zawiera znacznie szerszy zakres znaczeniowy. Chodzi tu mianowicie o wyrażenie postawy skruchy i upokorzenia się. Przybranie takiej postawy jest nie tylko zewnętrznym

²¹ TWAT 7, kol. 978, 986n.

Analizę tekstów o obietnicy ziemi zwłaszcza w Rdz zob. C. WESTERMANN, *Die Verheißungen an die Väter*, Göttingen 1976, s. 133–138.

²³ O motywie obietnicy ziemi w tradycji *D* zob. szerzej J. SCHREINER, *Teologia Starego Testamentu*, Warszawa 1999, s. 76–80.

²⁴ J. SCHARBERT, *Der Schmerz im Alten Testament*, Bonn 1955, s. 47n.

okazaniem wewnętrznego nastroju, lecz także wyrażeniem nadziei na odwrócenie sądu i kary²⁵

Znakiem widocznym pokutnej postawy Izraela było zdjęcie i odłożenie na bok wszelkich ozdób. Był to jeden z rytów pokutnych, jakie przeprowadzano dla wyrażenia swej pokornej postawy wobec Boga oraz dla ubłagania Jego przebaczenia. Odłożenie ozdób miało na celu przybranie jak najskromniejszego wyglądu. Obok tego gestu istniały także inne zewnętrzne znaki pokuty, jak: zakładanie wora pokutnego, post, nacinanie skóry czy obcięcie włosów z głowy lub brody²⁶

Interesującym jest przy tym, że w badanej perykopie informacja z wierszy 3-4 powtórzona jest niemalże tymi samymi słowami w wierszach 5-6. Korzystając z wyników badań nad redakcją perykopy, należy przypomnieć, że końcowe jej wiersze zostały poddane redakcji deuteronomicznej. Polecenie Boga: „Odrzuć przeto ozdoby twe, a Ja zobaczę, co mam uczynić z tobą” bardzo przypomina słowa Jozuego skierowane do Izraela podczas zgromadzenia w Sychem (zob. Joz 24,14.23)²⁷. Można przypuszczać, że nie jest dziełem przypadku podobieństwo obu wypowiedzi. Należy bowiem pamiętać, że Księga Jozuego reprezentuje tradycję *D*, która zostawiła swe ślady w badanej perykopie Wj 33,1-6.

Nadto sytuacja historyczna w obu przypadkach jest także podobna. W Wj 33,1-6 Izrael obozuje na Synaju tuż przed rozpoczęciem nowego etapu marszu do ziemi obiecanej jego praojcom. Do ziemi, która w pewnym sensie, jako podarowana przez Boga, jest święta. Dlatego Izrael powinien wejść do niej oczyszczony i uświęcony. Stanie się to zaś wówczas, kiedy Izraelici usuną spośród siebie wszelkie obce elementy, które w tym przypadku symbolizowane są przez ozdoby. W Joz 24 natomiast zgromadzony w Sychem Izrael stoi także przed nowym etapem w swej historii: rozpoczyna swój pobyt w ziemi obiecanej, którą zdobyli pod wodzą Boga. Każdy z Izraelitów stoi przy tym przed momentem odejścia, wyruszenia „do swojej posiadłości” (Joz 24,28). Nie może jednak Izrael w niej przebywać, nie będąc wiernym Bogu i nie pełniąc Jego woli²⁸. Wyrazem oddania się Jemu, wyrazem posłuszeństwa jest uświęcenie się, oczyszczenie się. Dlatego też Jozue domaga się kategorycznie od Izraelitów, by usunęli spośród siebie obce bóstwa (Joz 24,14.23).

Aczkolwiek w Wj 33,5-6 nie ma wyraźnej mowy o obcych bóstwach, niemniej jednak zdjęcie ozdób może sugerować ich istnienie wśród Izraelitów. Mimo że oz-

²⁵ Zastosowanie omawianego terminu hebrajskiego w kontekstach ukazujących ból wewnętrzny zob. TWAT 1, kol. 48n.

²⁶ Podobne czynności wykonywano chcąc okazać smutek po bliskim zmarłym. Dlatego też rytury pokutne oraz rytury pogrzebowe bardzo często uzupełniają się; zob. R. DE VAUX, *Das Alte Testament und seine Lebensordnungen*, t. I, Freiburg–Basel–Wien 1960, s.106n; NBL 3, kol. 358.

²⁷ Egzegezę tekstów z Joz 24,14.23 zob. B.W. MATYSIAK, *Księga Jozuego i jej perykopy z gestami pokutnymi*, SW 39 (2002), s. 227n.

²⁸ *Die Landverheißung — ein Element der Bundestheologie im Alten Testament*, Kai 26 (1984), s. 57n.

doby jako takie nie były mocno krytykowane w ST, niemniej jednak widziano w nich także pewne niebezpieczeństwo. Z jednej strony mogły one prowadzić do pychy i zarozumiałości, z drugiej zaś strony mogły przypominać pogańskie amulety, co granoczyło już z bałwochwalcstwem²⁹

Ozdoby wspomniane w Wj 33,4.5 były zatem swego rodzaju wspomnieniem z Egiptu. Po objawieniu się Boga na Synaju i po usłyszeniu Prawa Izrael był świadom, że jego ozdoby są elementem pogańskim sprzeciwiającym się monoteistycznej religii. Usuwają więc Izraelici w formie rytu pokutnego spośród siebie swe egipskie ozdoby. Wykonanie tego aktu umożliwiło Izraelowi rozpoczęcie nowego etapu w jego relacji z JHWH. Występująca przy tym nie przypadkiem w tekście hebrajskim gra słów *'adî – jada'* — *'ohel mô'ed* (wiersze 5.6.7) wskazuje na stopniowe zbliżanie się, w aspekcie religijnym, Izraela do objawiającego się Boga³⁰ Izrael zatem, posiadając wśród siebie obce ozdoby (*'adî*), ma jeszcze swego rodzaju kontakt z niedawno minioną przeszłością. Bóg więc zastanowi się (*jada?*), co uczyni w tej sytuacji z Izraelem. Jeśli ten odrzuci obce elementy spośród siebie, będzie miał bezpośredni dostęp do Boga w Namioce Spotkania (*'ohel mô'ed*). Radykalne więc zerwanie z przeszłością oznaczałoby jednocześnie zdecydowane zwrócenie się ku Bogu Izraela — JHWH. Na taką postawę Izraela zdają się wskazywać wiersze 4 i 6, gdzie jest wyraźna mowa o odrzuceniu od siebie ozdób bez żadnego ociągania się.

Ten uczynek Izraelitów można jednoznacznie odczytać jako akt pokutny dokonany w celu przebłagania Boga. Izrael był bowiem świadom swego zaniedbania wobec Niego, które wyrażało się w noszeniu ozdób mogących nosić znamiona pogańskich elementów bałwochwalczych³¹. Dlatego też oświadczenie JHWH, że nie On osobiście, lecz Jego anioł pójdzie z Izraelitami, zostało odczytane jako kara. By jej uniknąć, cały lud odrzucił wszystkie pogańskie przedmioty, mając nadzieję, że w ten sposób uprosi u Boga odwrócenie kary. Problem zatem postawiony w tytule artykułu znalazł swe rozwiązanie na podstawie egzegezy przebadanej perykopy Wj 33,1-6.

5. Zakończenie

Przebadana pod kilkoma aspektami perykopa Wj 33,1-6 z jednej strony jest dobrze wkomponowana w szerszy kontekst Wj 32–34, które opowiadają o odnowieniu Przymierza. Z drugiej zaś strony jest dobrze osadzona w całej strukturze Księgi Wyjścia, stanowiąc swego rodzaju zwornik łączący temat Przymierza z obecnością

²⁹ NBL 13, kol. 495.

³⁰ Zob. TWAT 5, kol. 1075.

³¹ Ozdoby tego typu z wyobrażeniem bogini, znalezione w Megiddo, Lakisz oraz Tell el-'Ağul, zostały przedstawione i szczegółowo omówione w O. KEEL, CH. UEHLINGER, *Göttinnen, Götter und Gottessymbole*, Freiburg–Basel–Wien 1995, s. 60–63.

JWHW w ludzie. Jednostka ta ma za sobą długą i skomplikowaną drogę redakcyjnego tworzenia się. Prócz dwóch występujących w niej pierwotnych warstw — *J* i *E* — widać wyraźne ślady pracy redaktora z kręgu deuteronomicznego. Wskazują na to nie tylko charakterystyczne dla tej tradycji zwroty, lecz także teologia, która zawarta jest w przebadanej jednostce. Akcent teologiczny położony jest w niej przede wszystkim na obecność Boga w Izraelu oraz wyłączność Jego kultu. Zostało to wyrażone w symbolicznym akcie zdjęcia przez Izraelitów wszelkich ozdób.

**„Da trugen die Israeliten keinen Schmuck mehr...”
Der deuteronomische Begriff der Strafe und Buße in Ex 33,1-6**

Zusammenfassung

Die Perikope Ex 33,1-6 wurde unter drei Aspekten erforscht: redaktionell, literarisch und theologisch. Sie passt gut angepasst zu ihrem literarischen Kontext (Ex 32-34), der über die Erneuerung des Bundes berichtet. Die erforschte Perikope ist auch gut in die ganze Struktur des Buches Exodus eingebaut, in dem sie die Funktion einer Brücke erfüllt. Sie verbindet zwei Hauptthemen: den Bund und die Anwesenheit JHWHs im Volk. Die literarische Einheit Ex 33,1-6 hat einen langen und komplizierten Entwicklungsweg hinter sich. Neben den zwei ursprünglichen Traditionen — *J* und *E* — kann man in ihr auch Spuren einer deuteronomischen Redaktion feststellen. Darauf weisen die für diese Tradition charakteristische Redewendungen hin und vor allem die theologischen Gedanken. Die Theologie der Einheit betont vor allem die Anwesenheit Gottes bei seinem Volk und die Kulturausschließlichkeit. Letztere hat sich im symbolischen Verzicht auf den Schmuck geäußert.