

KS. ZDZISŁAW MAŁECKI

## MOWA JEREMIASZA W ŚWIĄTYNI

### 1. Jr 7, 1-34 w ocenie egzegetów

Mowa Jeremiasza w świątyni, zapisana Jr 7, 1-34, stanowi ocenę sytuacji religijno-moralnej Izraela dokonanej przez proroka. Jeremiasz stwierdza niewierność Izraela wobec Jahwe i Jego przykazań i wzywa lud do nawrócenia i pokuty.

Egzegeci różnie oceniają budowę literacką 7 rozdziału Księgi Jeremiasza. A. Weiser<sup>1</sup> i J. Bright<sup>2</sup> oceniają go jako tekst anty deuteronomistyczny i odmawiają mu charakteru historycznego, mówiącego o reformie Jozjasza. Bright<sup>3</sup> odrzuca styl deuteronomistyczny, a ocenia go jako prozę pochodzącą z 7/6 wieku. A. Weiser<sup>4</sup> mówi, że mowa proroka ma charakter liturgiczno-kultowy. H. Weippert<sup>5</sup> ocenia ją jako prozę pochodzącą od Jeremiasza, w której prorok przedstawia podstawowe prawo Jahwe do swojej świątyni, wobec nadużyć kultowych, jakich dopuszczali się kapłani. W. L. Holladay<sup>6</sup> w swoim komentarzu ocenia rozdz. 7 jako autentyczną biografię w orędziu Jeremiasza. Według niego rozdz. 7, 1-11 jest pierwszą autentyczną wypowiedzią proroka i stanowi początek szeregu mów Jeremiasza. W przeciwieństwie do Weipperta, który ocenia ją jako należącą do historycznych wypowiedzi, które stanowiły tekst czytań Jeremiasza w liturgii świątynnej<sup>7</sup>.

Spotykamy również egzegetów, którzy idą za Mowinckelem i uważają Jr 7 jako tekst deuteronomistyczny i określają go jako „źródło C”, pochodzące z okresu po Jeremiaszu. Za taką tezę opowiedzieli się: W. Rudolph<sup>8</sup>

<sup>1</sup> A. Weiser, *Das Buch Jeremia*, Göttingen 1966, 67.

<sup>2</sup> J. Bright, *Jeremiah*, Anc B 21, Garden City 1965, 54.

<sup>3</sup> J. Bright, *The Date of the Prose Sermons of Jeremiah*, JBL 70, 1951, 15-35, 21.

<sup>4</sup> A. Weiser, *Das Buch Jeremia*, dz. cyt., 63.

<sup>5</sup> H. Weippert, *Die Prosareden des Jeremiabuches*, BZAW 132, Berlin 1973, 26.

<sup>6</sup> W. L. Holladay, *Jeremiah 1 (Ch. 1-25)*, Philadelphia 1986, 235.

<sup>7</sup> W. L. Holladay, *Jeremiah...*, dz. cyt., 249..

<sup>8</sup> W. Rudolph, *Jeremia*, Tübingen, 1947.

i W. Thiel<sup>9</sup>, przyjmując deuteronomistyczną redakcję Księgi Jeremiasza. Przeciwnieństwo między deuteronomistycznym charakterem mowy świątynnej Jeremiasza i jej prawdopodobnie antydeuteronomistyczny charakter byłby do przyjęcia, że mowa proroka była autentyczna. W. Thiel<sup>10</sup> mówi o literacko – historycznym rozwoju tej mowy w stosunku do pierwotnego tekstu Księgi Jeremiasza. Przyjmuje on jako tekst pierwotny wiersze: 4. 9a. 10a. 11. 12. 14<sup>11</sup>. Rudolph uznaje ją za autentyczną mowę Jeremiasza, krytyczną wobec świątyni, a więc antydeuteronomistyczną. Teza ta, nie opierająca się na jakichś argumentach, mówi, że pochodzi ona z kół deuteronomistycznych okresu niewoli i zawiera krytykę Jeremiasza wobec świątyni. Jeremiasz zapowiadał zburzenie świątyni i chciał mu zapobiec, gdyż widział nadużycia w kulcie<sup>12</sup>. Thiel widzi deuteronomistyczny charakter Jr 7 w podobieństwie do myśli samego proroka, zwłaszcza w elementach krytyki kultu i zapowiedzi sądu<sup>13</sup>. Można więc powiedzieć, że najważniejsi zwolennicy elementów deuteronomistycznych w Jr 7 mówią, że pochodziły one od przeciwników proto Jeremiaszowego orędzia skierowanego przeciw kultowi. Dopiero deuteronomiści w Księdze Jeremiasza, na skutek zmienionej sytuacji antykultowej postawy orędzia Jeremiasza, wyrażali swoje poglądy i realizowali swoje cele, odpowiednio kształtując teksty proroka<sup>14</sup>. Należy więc powiedzieć, że w tej drugiej tezie przyjmuje się, że w Jr 7 można odnaleźć autentyczne słowa proroka, choć przedstawione przez deuteronomistycznych redaktorów.

Nowsze tendencje w badaniach nad Księgą Jeremiasza przyjmują istnienie w niej materiałów prozaicznych i dlatego mówi się o elementach historycznych w Jr 7.

E. W. Nicholson<sup>15</sup> jest przedstawicielem tych autorów i twierdzi, że elementy prozy w orędziu Jeremiasza reprezentują kazania dla wygnańców i Jr 7,1-8,3 mają taką deuteronomistyczną kompozycję i skierowane są do wygnańców, aby wzbudzić w nich nadzieję odzyskania utraconego kraju. W tej sytuacji Jr 7 traci swoją autentyczność i nie może być mowy o żadnych dowodach na antydeuteronomistyczną postawę historycznego Jeremiasza.

Podobnie jak Nicholson, również Holt<sup>16</sup> przyjmuje powstanie tego tekstu w niewoli i tych samych adresatów, ale jest bardziej optymistyczny w poglądach na deuteronomistyczne opracowanie mowy Jeremiasza, gdyż deuterono-

<sup>9</sup> W. Thiel, *Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 1-25*, Neukirchen-Vluyn, 1973.

<sup>10</sup> Tamże, 114.

<sup>11</sup> Tamże, 116.

<sup>12</sup> Tamże, 117.

<sup>13</sup> Tamże, 127.

<sup>14</sup> W. Zimmerli, *Vom Prophetenwort zum Prophetenbuch*, ThZ 104, 1979, 481-496, 492.

<sup>15</sup> E. W. Nicholson, *Preaching to the Exiles. A Study to the Prose Tradition in the Book of Jeremiah*, Oxford- New York 1970, 51.

<sup>16</sup> E. K. Holt, *Jeremiah's Temple Sermons and the Deuteronomists: an investigation of the redaktional relationship between Jer 7 and 26*, JSOT 36, 1986, 73-87, 76.

nomistyczna redakcja leży na jednej linii z prodeuteronomistyczną postawą samego Jeremiasza.

Pochodzące z 1986 roku komentarze do Księgi Jeremiasza: R. P. Carroll'a, Mckane i Herrmananna, zgadzają się z tezą, że tradycje w orędziu Jeremiasza prowadzą do jego osoby. Oznacza to, że nie można zaprzeczyć jakichś Jeremiaszowych tekstów, ale trudno jest mówić o pewnych tekstach proroka. Carroll pisze o pro Jeremiaszowych treściach i zebrał na ten temat obfitą literaturę<sup>17</sup>.

W Księdze Jeremiasza spotykamy doświadczenia i nadzieje wygnańców na powrót do opuszczonego kraju. Według Carrolla w Księdze Jeremiasza spotykamy nie tyle prorockie orędzie, co zredagowane oczekiwania wygnańców w niewoli i po niej na kształt prorocstwa. Tak wypowiadają się dzisiejsi egzegeci i badacze tekstów Jeremiaszowych. Wśród różnych redakcji spotykamy także redakcję deuteronomistyczną. Nie można więc, według Carrolla, dopatrywać się w świątynnej mowie proroka elementów historycznych i jako dokumentu antydeuteronomistycznego lub antyjozjańskiego proroka. Tendencje nowych badań do późnego datowania i redakcyjnego charakteru orędzia Jeremiasza są, wydaje się, dosyć jednostronne.

## **2. Jr 7: Budowa literacko-kompozycyjna i tematyczna rekonstrukcja**

### **2. 1. Ocena całego tekstu**

Na początku należy przyjrzeć się całemu tekstowi Jr 7, jego budowie, podziałowi i oddzieleniu od całego tekstu 7,1 – 8,3. Przedstawia się on jako dekompozycja mowy „Jahwe do Judy przez Jeremiasza” (Jr 7, 11n) lub „Jahwe do Jeremiasza” (Jr 7,16-20). Jr 7, 21 do 8,3 oceniany jest jako forma prozaiczna, która od 8,4 przechodzi w poezję. Można w tym tekście wyróżnić następującą strukturę:

- A. 7,1-3a – Wprowadzenie do mowy.
- B. 7,3-8,3 – Korpus mowy.
  - 1. 3b -15b – Jeremiasz przemawia do całego Judy.
  - 2. 16a- 20d – Jahwe do Jeremiasza.
  - 3. 21a- 28c – Jahwe do Judy.
  - 4. 29a- 34b – Jahwe do nieznanych adresatów.
  - 5. 8,1a- 3a – Słowo Jahwe o kościach królów, przywódców i mieszkańców Jerozolimy.

Z przedstawionego układu tekstu wynika, że Jr 7,1 – 8,3 jest rosnącą wielkością kompozycyjną. Wyodrębnione 5 podstawowych części pozwalają poznać budowę literacką tej jednostki. Tematycznie jest to wypowiedź proroka o zachowaniu prawa i kulcie świątynnym. Ogólnie prorok mówi o relacji:

---

<sup>17</sup> R. P. Carroll, *From Chaos to Covenant. Prophecy in the Book of Jeremiah*, New York 1981.

kult – etos, krytykuje ofiary i obcy kult. Nadużycia, o jakich mówi prorok, służą jako oskarżenia i dają podstawę do zapowiedzi o upadku świątyni, miasta i jego mieszkańców. Materiałem dla tej antologii są prawdopodobnie teksty prozy zawarte w orędziu Jeremiasza, a według autorów takich jak: Nicholson, Carroll, Holt, pochodzące z okresu niewoli.

Dlaczego upadła Juda, Jerozolima i jej przywódcy z pałacami i świątynią? Czy katastrofa były sprawiedliwa, czy też Jahwe wydał zbyt surowy wyrok? Czy może Jahwe za mało troszczył się o swój lud, aby go ratować od upadku? Odpowiedź wynika z Jr 7,6: „ Jeśli nie będziecie uciskać cudzoziemca, sieroty i wdowy i jeśli krwi niewinnej nie będziecie wylewać na tym miejscu i jeśli nie pójdziecie za obcymi bogami na waszą zgubę” (Jr 7,6). Kara Jahwe dla Judy i Jerozolimy była słuszna, gdy:

1. Juda miał możliwości nawrócenia i poprawy, Bóg przypominał mu obowiązek wierności, aby uniknął kary.
2. Juda lekcewał ciągle nakazy Prawa i nie chciał słuchać słów Jahwe.
3. Juda zaniedbał kult i swoje życie kierował ku obcym bogom, ufając, że świątynia Jahwe mimo to będzie dla niego miejscem zbawienia.
4. Juda pogłębiał swoje zaangażowanie w kulcie obcych bogów, uczestniczyli w nim także rządzący i kapłani.

Na skutek takiej całkowitej niewierności Jahwe i Jego prawa oraz wystąpienia przeciw obcemu kultowi, musiał przyjść wyrok powodujący katastrofę, która dotknęła świątynię, miasto i kraj (ww. 3-15) oraz ludzi, zwierzęta i naturę (w. 20), cały lud (w. 28), całe pokolenie (w.29). Kości przywódców, od króla do kapłanów, zostaną wydobyte z grobów i rozrzucone po ziemi (8,1.2). Lista obiektów, które zostaną zniszczone na sądzie, rozciąga się od urzędzeń i instytucji aż do ludzi, od poszczególnych grup ludzi aż do zwierząt i natury, wszystko zostanie zniszczone.

Drugim elementem tej kompozycji literackiej są zaniedbania ludu, one sprowadziły nieszczęścia na świątynię i miasto, lud i naturę i doprowadziły do katastrofy. Jako czas powstania tej kompozycji przyjmuje się okres niewoli. Przyczyną takiego wyroku była niewierność ludu wobec swego Boga Jahwe. Jahwe wydał sprawiedliwy sąd.

## **2. 2. Analiza literacka Jr 7, 1 – 15**

Na początku analizy należy zapytać o jedność literacką Jr 7,1-15, czy jest on jednolitą jednostką literacką, czy też trzeba mówić o jego rozwoju w wielką kompozycję? W dyskusji nad wewnętrzną jakością analizy należy uwzględnić pytanie o jego zasięg, czy sięga on do w.12<sup>18</sup>, czy do 15<sup>19</sup>, lub 14<sup>20</sup>. Występujące w w. 12a-ki i imperativus wskazywałby na jedność tego

<sup>18</sup> Tak twierdzi Holladay, *Jeremiah 1 (Ch. 1-25)*, dz. cyt., 236.

<sup>19</sup> Za taką tezę wypowiada się wielu autorów.

<sup>20</sup> W. Rudolph, *Jeremia...*, dz., cyt., 54.

urywku. Adresaci są ci sami. Przesadą będzie przyjęcie opracowanego tekstu wielkiej kompozycji na ostrzeżenie i wyrok. Tekst zawiera napomnienie do nawrócenia i wezwanie do zachowywania prawa. Po zaniechaniu tego wezwania, przyjdzie wyrok i jego wykonanie na świątyni i mieście. Mówi o tym cała kompozycja Jr 1-15. Przebrała się miara przestępstw, wyrok musi być wykonany, gdyż Juda i Jeruzalem przekraczały prawo Jahwe i nie chciały się nawrócić. Dlatego można uznać kompozycję Jr 7, 1-15 jako całość, jako jednolitą mowę proroka skierowaną do Judy i Jeruzalem.

Trudniejsza jest dyskusja z przeciwnikami tej tezy, którzy przyjmują złożoną budowę mowy. Szukają oni w całej kompozycji pierwotnego tekstu mowy i chcą go zrekonstruować i doszukiwać się deuteronomistycznego źródła. H. J. Stipp<sup>21</sup> i inni autorzy, powiadają, że szukanie tylko deuteronomistycznego tekstu nie wystarczy, aby opracować literacko pierwotny tekst Księgi Jeremiasza. W dyskusji z Thielem o budowie Jr 26, Stipp dochodzi do przekonującego wniosku. Stosownie do wymagań reguł badań literackich, trzeba zapytać o słownictwo deuteronomistyczne w tym tekście, czy jest ono bliskie słownictwu Jeremiasza. Czy należy przyjmować istnienie powtórzeń i sprzeczności dokonanych przez deuteronomistów? Badanie literackie tego tekstu stwierdza: można doszukać się powtórzeń w ww. 3 // 5 i 3a // 7a i w. 14, ale jego słownictwo nie należy do słownictwa deuteronomistycznego i dobrze wnika w treść całego wiersza. Podobnie możemy powiedzieć o słownictwie „świątynia.” Według Thiela są to wiersze: 4.9a.10a.11.12.14<sup>22</sup>. W w. 4 nie zmienia się ton mowy ani adresaci i kontynuuje napomnienie z 3b. Wołanie ludzi – „świątynia Pańska,” M. Görg<sup>23</sup> uznał nie jako pochodzące z tradycji, ale od wydawcy, który chce ostrzegać przed niebezpieczeństwem zagrażającym ludowi i miastu. Można próbować dokonania rekonstrukcji literackiej pierwotnego tekstu mowy świątynnej. Również tematycznie nie widać żadnego rozłamu między warunkowym napomnieniem, (w. 5-7), jego etycznymi implikacjami i ostrzeżeniem mowy przed zbyt wielkim zaufaniem do chroniącej funkcji świątyni (w.4.8). Napomnienia nie są odizolowane, ale połączone parami w etycznych wymaganiach Tory (w.9), przez łamanie których obciążali się Izraelici. Punkt ciężkości w napomnieniu i obciążaniu winą polegał na braku etycznych zachowań i przestrzegania Tory i na bezpodstawnym przesadnym zaufaniu w świątynię. Mowa świątynna w pierwszej części nie jest krytyczna wobec kultu i świątyni<sup>24</sup>. W.11 mówi przeciwnie o wielkim szacunku dla świątyni i jej znaczeniu dla kultu. Z tekstu wynika, że trzon prorockie-

<sup>21</sup> H. J. Stipp, *Jeremia, Jeremia im Parteienstreit. Studien zur Textentwicklung von Jer 26,36-43 und 45 als Beitrag zur Geschichte Jeremias, seines und jüdischer Parteien im 6 Jahrhundert*, Frankfurt 1992, 29.

<sup>22</sup> W. Thiel, *Die deuteronomistische...*, dz. cyt., 114.

<sup>23</sup> M. Görg, *Das Tempelwort in Jeremia 7,4*, BN 18, 1982, 7-14, 12.

<sup>24</sup> R. P. Carroll, *Jeremiah. Commentary*, Londyn 1986, 211.

go oskarżenia skierowany jest przeciw łamaniu prawa, a nie przeciw kultowi świątynnemu. Czyli można sformułować tezę, że Juda / Jerozolima będzie sądzona nie za nadużycia kultowe, ale za łamanie prawa. To załamanie się właściwej relacji między kultem i życiem było przedmiotem prorockiego napomnienia (w. 5-7).

W ramach tej dyskusji o jedności literackiej mowy świątynnej, Thiel i inni autorzy wypowiadają się za jej całością literacką z pewnym akcentem literatury deuteronomistycznej, zaliczają do niej ww: 3. 5-7. 13. 14<sup>25</sup>. Wskazują na to zwroty i poszczególne słowa w pierwotnym tekście mowy.

Wprowadzające - bth'il, zawiera ostrzeżenie przed zbyt dużym zaufaniem Izraela do swoich murów, (por. Pwt 28,52) oraz do mowy rabsaka w 2Krl 18,19, który przestrzegał Jerozolimę przed zaufaniem Bogu i Egipcjom. Są to teksty o charakterze deuteronomistycznym. W Księdze Jeremiasza takie teksty występują w polemice z fałszywymi prorokami (por. Jr 13,25; 17,25; 28,15; 39,18; 46,25). Podobne wyrażenia spotykamy w literaturze prorockiej (por. Ez 16,5; 33,13; Iz 42,17; 47,10; 50,10; 59,4). Występujące w mowie wyrażenie – hekal odnosi się do sanktuarium w Szilo (w.12) i do tradycji Szilo z 1Sm 1,9 i 3,3<sup>26</sup>. Służy ono też na określenie budowy architektonicznej świątyni jerozolimskiej ( 1Krl 6,7). Nie można więc wykluczyć, że Jr 7,4 pochodzi ze środowiska literatury deuteronomistycznej. Przyjmuje się, że również w. 9 pochodzi ze środowiska literatury deuteronomistycznej, nawiązuje on do deuteronomistycznego ujęcia Dekalogu w Pwt 6,17.18.19<sup>27</sup>. Ostatnim elementem deuteronomistycznym byłby tekst wyrażający zaufanie do świątyni ludzi w w. 10d - „oto jesteśmy bezpieczni,” przypominający elementy mowy rabsaka w 2Krl 19,11, który mówił o zaufaniu Ezechiasza pokładanym w Bogu i opartym na wierze w Jahwe.

Możliwe, że również pierwsze słowa mowy świątynnej: Jr 7,4. 9-11, mają zabarwienie deuteronomistyczne. Nie chodzi tu o określenie autentycznych słów Jeremiasza. O deuteronomistycznym charakterze świadczyłyby powtórzenia w tekście i wskazywałyby na deuteronomistyczną frazeologię. W dalszej argumentacji tego charakteru tekstu mówi się, że cały ciąg mowy nie zawiera tonu antykultycznego i antyświątynnego. Akcent położony jest raczej na łamaniu prawa i jego etycznych wymagań. Grzechem Judy i Jeruzalem było łamanie prawa, które sprowadziło sąd nad świątynią i miastem. Możemy mówić o jedności wierszy 12 – 15 z całym tekstem mowy.

Cały więc tekst mowy świątynnej Jeremiasza, zawarty w Jr 7, 3-15, ma deuteronomistyczny charakter i bliski jest tradycjom deuteronomistycznym

<sup>25</sup> W. Thiel, *Die deuteronomistische...*, dz. cyt., 117.

<sup>26</sup> A. Aguilera, *La Formula „Templo de Yahve, Templo de Yahve, Templo de Yahve” en Jeremias 7,4, EstBi 47/ 3,1989, 319-342, 334.*

<sup>27</sup> F. L. Hossfeld, *Der Dekalog. Seine späten Fassungen, die originale Komposition und seine Vorstufen*, Freiburg/ Schweiz 1982, 276n.

okresu niewoli. Dlatego oceniamy tę mowę jako wyraz krytycznej postawy historycznego Jeremiasza wobec świątyni i podjętej przez Jozjasza próby centralizacji kultu. Przyjmujemy zatem, że cały urywek mowy (Jr 7,1-15) stanowi całość literacką, pochodzącą z okresu niewoli, która chce wykazać, dlaczego świątynia i miasto musiały upaść. Układ materiału i tok myśli odpowiada całemu tekstowi: począwszy od warunkowego napomnienia (w. 3-7) przez wykazanie winy (w. 9-11), aż do zapowiedzi sądu i kary (w.12-15).

Mowa Jeremiasza w Jr 7 zawarta jest w grupie tekstów prozy Księgi Jeremiasza, które wyrosły z ducha literatury deuteronomistycznej, mówiącej o katastrofie, upadku państwa i miasta. Teksty te mówią o współwinie Jahwe i wielkich grzechach narodu, które były przyczyną katastrofy. Teksty te chciały również dodać otuchy swoim adresatom, że ich przyszłość ma jeszcze szansę i spełni się obietnica objęcia kraju, jeśli posłuchają napomnienia proroka i podejmą wypełnianie prawa zawartego w Torze<sup>28</sup>.

Dla całości tego tekstu należy jeszcze omówić dalsze jego części i przekonać się o całościowej jego budowie. Najpierw omówimy urywek Jr 7, 16-20. W. 16 zabrania prorokowi wstawiać się za narodem z uzasadnieniem, że Jahwe go nie wysłucha. Jahwe uzasadnia swoją postawę tym, że lud dalej nie zważa na swojego Boga, tylko zwraca się ze swoim kultem do obcych bóstw. W w. 19 Jahwe mówi o skutkach takiego działania, że czyniący to mieszkańcy Jerozolimy obrażają nie Boga, ale samych siebie. Dalej Jahwe zapowiada sąd i wylanie gniewu na mieszkańców ziemi.

### **Jr 7, 21 – 28**

Tekst ten zawiera krytykę kultu w kontekście etycznego napomnienia z wezwaniem do słuchania słowa Jahwe (23a) i Jego głosu (23b). Widać tu analogię do Jr 7,3-11 i 6,19.20, wyrażających krytykę kultu i wezwanie do słuchania Jahwe i wypełniania prawa. O jedności tego tekstu świadczą analogie do mowy świątynnej. Po ironicznym napomnieniu (w. 21) następuje obietnica Jahwe z nawiązaniem do formuły przymierza (w. 23.24.26) i postawieniem zarzutu, że nie słuchali słów Jahwe.

Wiersz 27 przynosi zwrot ku przyszłości. Naród nie będzie chciał słuchać proroka, ani mu odpowiadać: „Powiesz im wszystkie te słowa, ale cię nie usłuchają; będziesz wołał do nich, lecz nie dadzą ci odpowiedzi.” (Jr 7,27). Wołanie proroka będzie bezskuteczne. W w. 28 prorok wygłasza słowa stwierdzające całkowitą obojętność ludu dla swojego Boga: „To jest naród, który nie usłuchał swego Boga i nie przyjął pouczenia. Przepadła wierność, znikła z ich ust” (Jr 7,28). Izrael tkwi w swojej obojętności i głuchocie na wołanie Jahwe. Prorok zapowiada wyrok na niewierny lud, za jego niewierność wobec Jahwe. Również i w tej wypowiedzi nie widać wyraźnej krytyki kultu. Widać w niej

<sup>28</sup> E. Haag, *Zion und Schilo. Traditionsgeschichtliche Parallelen in Jer 7 und Ps 78*, Stuttgart 1990, 95.

pewne przejście od napomnienia przez warunkową zapowiedź zbawienia do ostatecznego odrzucenia. Literacko urywek ten stanowi jedność o charakterze deuteronomistycznym podobnym do słownictwa wierszy 12 – 15.

### **Jr 7, 29 - 34**

Urywki (Jr 7,29-34) i (Jr 8,1-3) słabo wskazują na literackie podobieństwo z poprzednimi tekstami, ale treściowo są z nimi związane i wskazują również na aspekt sądu i całkowitego odrzucenia. Liczne paralele do innych tekstów Jeremiaszowych wskazują na ich relatywną niezależność od Jr 7, 1-28<sup>29</sup>.

Wiersz 29 stanowi osobną dla siebie jednostkę literacką. Trzy wprowadzające imperatywy (29a.b.c.) żądają dokonania obrzędów żałobnych: „Ostrzyż swe włosy i odrzuć je i podnieś lament żałobny na wyżynach,” są one zapowiedzią odrzucenia przez Jahwe.

Wiersze 30 – 31 przypominają znów winy Izraela: „umieścili swe obrzydliwe bożki domu nad którym wzywano mojego imienia, aby go zbeczczyć. I zbudowali wyżynę w Tofet w dolinie Bet- Hinnom, aby palić w domu swoich synów i córki” (ww. 30-31)<sup>30</sup>. Wyrok zawarty w w. 32 wspomina dolinę Ben – Hinnom, podczas gdy w. 33 mówi o wyroku na śmierć narodu izraelskiego i trupy ich będą pożywieniem dla ptactwa drapieżnego.

### **Jr 8, 1 – 3**

Ostatnia jednostka najbardziej różni się od poprzednich i jest z nich najkrótsza. Zawiera słowa wyroku i mówi, że zostaną wydobyte z grobów kości królów judzkich i ich przywódców, proroków i mieszkańców Jerozolimy. Znakem ich kary i odrzucenia będzie naruszenie ich wiecznego spokoju. Kości zostaną „przed słońcem, księżycem oraz całym wojskiem niebieskim,” co wskazuje na aluzje kultyczne<sup>31</sup>. Jr 8,3 jest dodatkiem i rozciąga wyrok odrzucenia na wszystkich członków diaspory żydowskiej<sup>32</sup>. Jednostka ta różni się również literacko od poprzednich, terminologia bliska jest duchowi deuteronomistycznemu.

Literacki przegląd tych pięciu jednostek pozwoli wyprowadzić wnioski: Jr 7 nie jest tekstem odnoszącym się do zapoczątkowanej reformy Jozjasza. Nie jest również wyrazem rzekomej niechęci Jeremiasza do Deuteronomium i jego ruchu, ale jest tekstem, na który miały wpływy idee i intencje ruchu deuteronomistycznego okresu niewoli<sup>33</sup>.

Co to był za deuteronomistyczny ruch? Czy można go więcej opisać i poznać? Czy można mówić o Jr 7 w ramach tematu – „Jeremiasz i Deu-

<sup>29</sup> W. Thiel, *Die deuteronomistische...*, dz., cyt., 130n.

<sup>30</sup> J. Day, *Molech. A god of human sacrifice in the Old Testament*, Cambridge 1989, 31.

<sup>31</sup> R. P. Carroll, *Jeremiah...*, dz. cyt. 217.

<sup>32</sup> W. Rudolph, *Jeremia...*, dz. cyt., 59.

<sup>33</sup> R. P. Carroll, *Jeremiah...*, dz. cyt. 226.



teronomium”? Aby mówić o wpływach deuteronomistycznych w Jr 7, trzeba poznać i porównać z nim inny tekst. Jest nim Jr 26, bliski sytuacyjnie i tematycznie z Jr 7. Można nawet mówić, że jest tekstem paralelnym do Jr 7. Jr 26 wskazuje na to samo miejsce wydarzenia, jakim był dziedziniec świątynny. Nowym elementem tej mowy jest data - „na początku panowania Jojakima, syna Jozjasza, króla judzkiego” (w.1). W wyroku na świątynię, tekst nawiązuje do dziejów sanktuarium w Szilo (26,6.9). Mowa Jeremiasza miała wpływ na dalsze losy życia proroka. Pod względem literackim, widać w niej również wpływy deuteronomistyczne. Dlatego chcemy zapytać o specyficzne akcenty obu tych tekstów.

### 3. Jr 7 i 26 w porównaniu ich deuteronomistycznych elementów

#### 3. 1. *Tendencje nowych badań*

Nowoczesna egzegeza badająca teksty literackie Księgi Jeremiasza, wypowiadająca się za deuteronomistyczną redakcją, ma również swoich przeciwników. Jednymi z nich są W. Thiel<sup>34</sup> i E. K. Holt<sup>35</sup>. Wyrazili oni wątpliwości, czy obydwa rozdziały: 7 i 26, miały tego samego deuteronomistycznego wydawcę i czy można w nich poznać różne intencje włączenia ich w tekst Jeremiaszowy. Zachodzi pytanie, czy da się uyrzymać deuteronomistyczną edycję w Jr 7 i 26? Ile możemy znaleźć deuteronomistycznych elementów w obu tych rozdziałach?

#### 3. 2. *Paralelny tekst Jr 26*

Trzeba powiedzieć, że deuteronomistyczne wpływy w Jr 26 przyjęli wszyscy badacze tego tekstu z Thielem włącznie<sup>36</sup>. Nową tezę o deuteronomistycznym charakterze tego tekstu przedstawił H. J. Stipp.<sup>37</sup> Jest ona metodyczna i rzeczowo tak przekonująca, że nie można jej porównywać z tezami innych autorów. Stipp dokonał rekonstrukcji literackiej opowiadania i widzi pokrewieństwo literackie Jr 7 i 26. W swoich deuteronomistycznych poszukiwaniach odkrył deuteronomistycznego narratorka, nie wypowiada się za deuteronomistyczną redakcją, ale za deuteronomistycznym formowaniem prorockiej mowy. W Jr 26 jako deuteronomistyczne elementy wyróżnia: 26, 1-6. 8-9. 17-23<sup>38</sup>.

Na mowę Jeremiasza na placu świątynnym negatywnie zareagował lud i zażądał dla niego śmierci (8-9). Starsi wystąpili jednak w obronie proroka, powołując się na Micheasza z Moreshet, który był prorokiem w czasach Eze-

<sup>34</sup> W. Thiel, *Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 26-45*, Neukirchen-Vluyn 1981, 3n.

<sup>35</sup> E. K. Holt, *Jeremiah's Temple Sermon...*, dz. cyt., 78.

<sup>36</sup> W. Thiel, *Die deuteronomistische...*, dz. cyt., 11.

<sup>37</sup> H. J. Stipp, *Jeremia in Parteienstreit...*, dz. cyt., 17n.

<sup>38</sup> Tamże, 41.

chiasza i mówił do narodu słowa groźby przeciw świątyni i przeciw Jerozolimie (17-19). Dalej tekst mówi o zabiciu proroka Uriasza przez króla Jojakima (20-23). Stipp zauważa, że deuteronomistyczny narrator nie zwraca się do Jeremiasza, ale do Jahwe, do ludu i do przełożonych. Jahwe proponuje ludowi nawrócenie. Jego wyrok jest warunkowym napomnieniem, ale lud nie przyjął szansy. Lud jest winny wobec Boga, jest przestępczy i oporny i nie reaguje na ostrzeżenia i napomnienia oraz wezwanie proroka do nawrócenia (8-9). Starsi są najmniejszą częścią Judy, ale zbyt małą, by uratować lud od zniszczenia.

Według Stippa narratorowi chodziło o usprawiedliwienie Jahwe i stwierdzenie winy ludu, jako przyczyny sprawiedliwego wyroku. Podkreśla ostateczność wyroku i pewność katastrofy, która dotknie lud i przełożonych, gdyż odrzucili możliwość zbawienia Jahwe głoszonego im przez proroka. Za adresatów tego orędzia Stipp przyjmuje wygnańców, którzy znali całą sytuację ludu, a jednak nie w pełni odpowiadali na wezwania proroka do pokuty, w przeciwieństwie do króla Ezechiasza i jego poddanych na wołanie proroka Micheasza.

### **3. 3. Podobieństwa obu tekstów**

Zgodność obydwu deuteronomistycznych ujęć wydaje się oczywista. Jr 7 i 26 stanowiące wielką kompozycję, miały na celu ukazanie wszystkim kręgom deuteronomistycznym usprawiedliwienie Jahwe. Lud czuł się zgnębiony i pozbawiony nadziei i nie mógł zrozumieć i przeżyć całej sytuacji klęski. Oba te teksty przedstawiały napomnienia i groźby sądu Jahwe. Usprawiedliwiała to katastrofę. W obu ujęciach przewijała się nadzieja na dalsze dzieje Izraela. Jahwe będzie znów opiekował się swoim ludem, gdy ten będzie zachowywał warunki przymierza. Świadczą o tym warunkowe obietnice (Jr 7,5-7) lub warunkowe groźby (Jr 26,4-6) oraz powołanie się na przykład Micheasza w rozdz. 26. Warunkiem dalszej opieki Jahwe nad ludem będzie zachowanie Tory (26,4), słuchanie słowa (7,23). Oba ujęcia mało powołują się na Jeremiasza. Stipp<sup>39</sup> twierdzi, że Jr 26 nie jest opowiadaniem Jeremiaszowym. Występuje on na linii wielu proroków, których posyłał Jahwe, jako ostrzegających i napominających. Jego sytuacja podobna jest np. do Micheasza i Uriasza. Jeszcze mniej na osobę Jeremiasza wskazuje rozdz. 7. Jego los i niebezpieczeństwo przedstawione są dopiero po opisanu sytuacji. Nie mamy więcej danych o jego orędziu. Tekst chce mówić o konsekwencjach zapowiadanego wyroku. Deuteronomistyczny tekst nie mówi o postawie historycznego Jeremiasza wobec świątyni i kultu. Rozdział 7 zdaje się świadczyć o krytycznej postawie Jeremiasza wobec deuteronomistycznej reformy kultu.

---

<sup>39</sup> H. J. Stipp, *Jeremia in Parteienstreit...*, dz. cyt., 54.

### 3. 4. Różnice

Chcemy również wskazać na różnice zachodzące między tymi ujęciami. Można je zarysować według tematów:

Jr 7 ukierunkowany jest na Torę. Najbardziej znanym jest tekst powołujący się na Dekalog w Jr 7,9, który nie ma paraleli w rozdz. 26. Porównując oba te teksty, trzeba powiedzieć, że w Jr 7 spotykamy więcej zwrotów deuteronomistycznych niż w Jr 26, w którym również występują zapożyczenia z Pięcioksięgu.

1. Jr 7 w swoich deuteronomistycznych napomnieniach ukierunkowany jest na wartości społeczne: sprawiedliwe sądy, opieka nad biednymi, prawo azylu. Zachowanie prawa było warunkiem zdobycia kraju i potem odpowiedzialności za niego.

2. Drugą grupę stanowią tematy skupione wokół hasła „kraj.” W przeciwieństwie do obietnic z Jr 26,3, Jahwe żąda od ludu nawrócenia, pokuty i odmiany swojego życia.

W obu tekstach wspomniana jest też świątynia, choć żaden z nich nie ustawia jej w centralnym punkcie<sup>40</sup>. W Jr 26 Jeremiasz przemawiał na placu świątynnym, ale służyło to miejsce jakby dla podkreślenia wielkości audytorium. Prorok zapowiada zniszczenie świątyni (w. 6.9)

W Jr 7 świątynia nie jest pierwszorzędnym miejscem mowy, ale prorok wylicza występki ludu i niewierność wobec kultu<sup>41</sup>. Jr 7 zawiera silną krytykę „obcych bogów.” Prorok mówi o czci królowej nieba (16-20), Tofet (29-34), kulcie wojska niebieskiego (8,1-3).

Egzegeza poszczególnych tematów, jakie zawiera mowa proroka, pozwala stwierdzić, że deuteronomistyczny charakter tekstu Jr 7 zwraca uwagę bardziej na socjalne wymagania Tory niż na przepisy kultu. Podejmuje również ważne deuteronomistyczne tematy jak: kraj, przymierze, kult obcych bóstw. Niektórych tych elementów brakuje w Jr 26, choć widać wiele wspólnych tematów podjętych przez proroka. W obu tych tekstach trzeba uznać elementy deuteronomistycznej redakcji<sup>42</sup>.

### Wnioski

Reasumując dotychczasowe rozważania nad budową i charakterem literackim świątynnej mowy Jeremiasza, można powiedzieć:

1. Jr 7 nie jest autentycznym antydeuteronomistycznym albo anty Jozjaszowym tekstem z okresu życia proroka Jeremiasza. Jest raczej po Jeremia-

<sup>40</sup> K. M. O'Connor, „Do not Trim a Word”: *The Contributions of Chapter 26 to the Book of Jeremiah*, CBQ 51, 1989, 620.

<sup>41</sup> F. K. Kumaki, *The Temple Sermon. Jeremiah's Polemic Against the Deuteronomists*, New York 1980, 76.

<sup>42</sup> C. Hardmeier, *Die Propheten Micha und Jesaja im Spiegel von Jeremia XXVI und 2 Regnum XVIII-XX. Zur Prophetie-Rezeption in der nachjoschijanischen Zeit*, Leiden 1991, 176.

szową i wywodzącą się z okresu po niewoli kompozycją mowy, która w duchu Jeremiasza kierowana były do wygnańców. Taką tezę stawiają współcześni badacze Księgi Jeremiasza.

2. Jr 7 jest kompozycją deuteronomistyczną, która wraz z Jr 26 przedstawia katastrofę polityczną Judy i wyrok Jahwe za niewierność ludu.

3. Jr 7 jest pewnym wkładem dzieła deuteronomistycznego w redagowanie Księgi Jeremiasza, zwłaszcza w jej elementach historycznych i teologicznych. Autorzy dzieła deuteronomistycznego chcieli pozostawić w tej Księdze ślady swojej teologii i oceny katastrofy, jaką była niewola babilońska rozpoczęta po upadku Judy i Jerozolimy w 586 roku przed Chrystusem.