

KS. LECH STACHOWIAK

HISTORIA I ESCHATOLOGIA U PROROKÓW

Prorocy żyjąc w określonym miejscu i czasie, głosili posłannictwo przede wszystkim dla świata sobie współczesnego, dotyczące zadań aktualnych rozwijającej się historii narodu. Zwracając się do współczesnego sobie Ludu Bożego, musieli z konieczności nawiązywać do problemów nurtujących go w danych czasach, a nawet w danej chwili. Nierzadko chodzi im także o bezpośredni skutek bądź to w sensie zmiany usposobienia narodu, bądź też w sensie odwrócenia aktualnego niebezpieczeństwa.

Oczywiście, prorocy spoglądają również ku przyszłości, głoszą zbawienie, karę lub sąd dla następnych pokoleń lub nawet dla jeszcze bardziej odległych czasów. Z perspektywy Nowego Przymierza ich działalność dotycząca przyszłości wysuwa się nawet na pierwszy plan. Ważne jest jednak to, że punktem wyjścia ich refleksji będzie zwykle zdarzenie lub osoba im współczesne, które nabierają w przyszłości specjalnego znaczenia, o wiele bardziej eksponowanego niż w teraźniejszości¹. Co więcej, dokładna perspektywa czasowa między teraźniejszością a przyszłością zaciera się częściowo lub całkowicie: prorok widzi jednocześnie zdarzenie współczesne i przyszłe, przechodząc z łatwością od jednego do drugiego. W tej perspektywie prorockiej czas trwania zdarzeń czysto historycznych między poszczególnymi interesującymi go etapami zbawczo-historycznymi jest poza jego polem widzenia, jest dlań obojętny².

¹ Jako typowy przykład mogą tu służyć proroctwa mesjańskie, choć nie wyczerpują one bynajmniej długiego szeregu proroctw pomyślnych w Starym Testamencie. Najdawniejsze z nich sięgają, być może, okresu świętej wojny, kiedy to prorok lub inny charyzmatyk przepowiadał w imię Jahwe pomyślny obrót walki. W okresie monarchii już wcześniej zapowiedzi o znaczeniu ogólnonarodowym zdradzają perspektywę bardzo daleką; jednocześnie spełniają one określoną funkcję w teraźniejszości. N. F ü g l i s t e r (*Prophet*, [W:] *Handbuch Theologischer Grundbegriffe*, II, München 1963, s. 363) pisze słusznie na ten temat: „Vor allem ist zu sagen, dass auch die prophetischen Zukunftsaussagen immer auf diese oder jene Weise eine Gegenwartsfunktion zu erfüllen haben”.

² Stąd prorok przedstawia dwa zdarzenia, niekiedy bardzo odległe historycznie, jako bezpośrednio następujące po sobie. Apokaliptyka będzie kontynuowała tę linię, toteż mówi często o bliskim wypełnieniu się zapowiadanych zdarzeń. Podobną perspektywę zna dobrze NT — por. Łk 18, 8; Apok 1, 1; 22, 6 i często.

To „skrócone” spojrzenie wynika stąd, że prorok związany jest z terażniejszością, chce dać spojrzenie na przyszłość zrozumiałe i bezpośrednio uchwytnie dla swego słuchacza. W ten sposób daje on jednak zapowiedzi często bliżej nie sprecyzowane, podkreślające jedynie pewien aspekt lub aspekty przyszłości; tym samym stają się one podatne na dalszy rozwój i interpretację³.

Rozwój ten, odbywający się w pismach kanonicznych zawsze pod kierownictwem natchnienia Bożego, dokonywał się w wielu kierunkach. Niektóre tematy dotyczące przyszłości podejmowali i aktualizowali kolejni prorocy, nadając im coraz wyraźniejsze kontury⁴. Inne nabierały nowej treści w świetle nowych danych objawienia, nowej sytuacji zbawczo-historycznej lub nowych prądów teologicznych. Niekiedy tę aktualizującą interpretację podejmował już sam prorok⁵, częściej jednak była ona dziełem jego uczniów, kolektorów lub redaktorów. Ta podatność na rozwój prorocत्व dotyczących przyszłości stanowi klucz do zrozumienia nader trudnego i dyskutowanego zagadnienia eschatologii prorockiej⁶.

Celem pełniejszego zrozumienia spojrzenia prorockiego w przyszłość

³ Tak np. zapowiedź powrotu Judejczyków z niewoli babilońskiej (Jr 30—31) jest echem analogicznych — wcześniejszych — zapowiedzi dla mieszkańców państwa północnego, wprowadzonych przez Asyryjczyków do niewoli. Z kolei odnowienie życia narodowo-religijnego w Judei nabiera u proroków późniejszych sensu powszechnego i eschatologicznego odnowienia religijnego. Podobnie spekulacje Jeremiasza na temat okresu trwania samej niewoli (25, 11-12; 29, 10), podjęcie Zach 1, 12 oraz Dn 9, 2, nadając prorocत्वu o „siedemdziesięciu latach” coraz to nowe znaczenie (por. C. F. Whitley, *The Term Seventy Years of Captivity*, „Vetus Test.”, 4 (1954) 60—72, por. tamże, 7 (1957) 416—418; P. R. Ackroyd, *Two Old Testaments Historical Problems of the Early Persian Period*, „Journal of the Near Eastern Studies”, 17 (1958) 23—27 oraz L. Stachowiak, *Księga Jeremiasza*, Poznań 1967, s. 289—291 i 321 n.).

⁴ Do takich tematów należą np. „dzień Jahwe” i „reszta Izraela”, które zostaną szczegółowo omówione niżej. Podobnie Jeremiasz zapowiada zniesienie odpowiedzialności moralnej kolektywnej, a wprowadzenie indywidualnej w okresie odnowienia (Jr 31, 29-30), Ezechiel stosuje to samo rozwiązanie już dla współczesnej sobie społeczności przebywającej w niewoli (Ez 18, 1 nn.).

⁵ Najdobitniejszym przykładem służy tu słynne prorocत्व o nieprzyjacielu z północy u Jeremiasza. Najpierw mówi on o nieokreślonym bliżej nieprzyjacielu (1, 14-15), nawiązując — być może — do biegu współczesnych sobie wypadków (nawładz Scytów?), następnie (4-6) dopatruje się w nim jednoznacznie Babilończyków, którzy stali się w międzyczasie groźną potęgą. Wreszcie Jr 50, 41-46 (opracowanie znacznie późniejsze) dopatruje się w tym nieprzyjacielu przyszłego niszczyciela Babilonu. Natomiast dla Sofoniasza analogiczny opis wydaje się jedynie tłem dla „dnia Jahwe”. Obszerniej zob. Stachowiak, dz. cyt., s. 519—523.

⁶ Zob. niżej. Ogólniejsze informacje na ten temat podaje T. C. Vriezen (*Prophecy and Eschatology*, „Vet. Test. Suppl.”, I, Leiden 1953, s. 202—227).

niezbędne jest omówienie prorockiej historii⁷. Jak każdy Izraelita uważał prorok, że terażniejszość stanowi bezpośrednią konsekwencję przeszłości. U najstarszych proroków chodzi o reminiscencje poszczególnych etapów historii zbawienia⁸, które słudzy słowa u schyłku monarchii komponują w jeden klasyczny obraz: podkreśla on szczególne momenty niewierności i zatwardziałości Izraela⁹.

Godny uwagi jest fakt, że prorocy wiedzą bardzo dużo o historii nie tylko własnego narodu, ale i swoich bliższych i dalszych sąsiadów. Wnioski wyciągane z biegu tej historii nie należą u nich wcale do rzadkości¹⁰. Nigdy prorocy nie zachowują się biernie wobec historii, podobnie jak nie przekazują jej jako czcigodnej pamiątki. Jako najważniejsze swoje zadanie wobec historii narodu uważają czuwanie nad jej właściwą kontynuacją. Karcącymi mowami i groźbami kierują naród na właściwą drogę, rzutując ją jednocześnie w coraz dalszą przyszłość.

Nie zmienia tego fakt, że prorocy chcą przede wszystkim oznajmić, że Jahwe ukarze naród, i wyjaśnić, dlaczego to uczyni. Kara i zagłada nie stanowią ostatniego słowa proroków o przyszłości tak narodu własnego, jak i narodów obcych. Po okresie kary zapowiadają oni — i to już przed niewolą babilońską — nowy okres pomyślności, przedstawiany dość różnie u poszczególnych proroków¹¹. Perspektywa czasowa tego odnowienia nie jest wyraźna¹²; zasadniczo łączy się ona z bliższymi lub dalszymi wydarzeniami historycznymi, ale głównym jej czynnikiem jest zbawcza interwencja Boża. Dla proroków wiąże się ona zawsze z nawróceniem narodu, z zerwaniem z dotychczasowym grzesznym życiem. O ile bowiem najstarsze tradycje teologiczne wyrażały oparty na obietnicach Bożych i Przymierzu optymizm i pomyślne perspektywy historyczne, profetyzm nie podziela takiego punktu widzenia. Jahwe

7 Por. H. W. Wolff, *Das Geschichtsverständnis der alttestamentlichen Propheten*, „Evang. Theologie”, 20 (1960) 218—235; G. Fohrer, *Prophetie und Geschichte*, [W:] *Studien zur alttestamentlichen Prophetie*, Berlin 1967, s. 265—293; t e n ż e, *Geschichte der israelitischen Religion*, Berlin 1969, s. 277—279.

8 Najczęstszym tematem jest wędrówka i pobyt na pustyni, wierność i niewierność Izraela (Oz 2, 17; 9, 10. 15; 12, 3 nn. i często).

9 Por. Jr 2—3 oraz Ez 16 i 20, stanowiące przegląd (symboliczny i bezpośredni) historii Izraela.

10 M. in. punktem wyjścia krytyki przymierzy politycznych z narodami obcymi jest smutne doświadczenie historyczne — por. Iz 30, 1-5; Jr 2, 36-37. Zob. także F o h r e r, *Prophetie...*, s. 266.

11 Tamże, s. 281 n. oraz niżej uw. 15—18.

12 Wyrażają ją specjalne formuły, jak np. „Oto nadchodzą dni” (np. Jr 30, 2; 31, 27 i często), „tamtego dnia stanie się” (Iz 11, 10-11), „przy końcu dni” (Mich 4, 1; Iz 2, 2; Jr 30, 24), „w tamtych czasach” (Jr 31, 1 i często), które stwierdzają jedynie, że opisane zdarzenia należą do innego okresu historii zbawienia; nie posiadają natomiast technicznego znaczenia eschatologicznego. Niektóre z tych formuł nawiązywały do koncepcji „dnia Jahwe” — zob. niżej.

będzie darzył swój naród jedynie wtedy opieką, jeżeli będzie on pełnił Jego wolę; w przeciwnym wypadku czeka go sąd i kara. Ta ostatnia może sięgać bardzo daleko, aż do zaprzeczenia zasadniczej zbawczej sytuacji Izraela¹³, pociągającego za sobą zniszczenie narodu.

Jednocześnie ci sami prorocy zagłady i zniszczenia zapewniają o zbawczej interwencji Bożej, nawet po rozpoczęciu kary, gdy tylko zostanie spełniony zasadniczy warunek: powrót do Jahwe¹⁴. Zakres zbawczych zapowiedzi prorockich zmieniał się w miarę rozszerzania się teologicznej koncepcji winy i kary. Początkowo miał on sens bardziej indywidualny, ale już u najstarszych proroków „piszących” pojawia się koncepcja winy ogólnonarodowej i coraz wyraźniejsza zapowiedź takiej interwencji Bożej.

Mówiąc o pomyślności narodu jako wyniku zbawczej woli i działania Jahwe, prorocy nie zamierzają tylko powrócić do stanu poprzedniego, przed odejściem od Jahwe. Co prawda nader często przedstawiają oni przyszłe odnowienie jako powrót do życia w ogrodzie Eden¹⁵, do sytuacji wędrówki na pustyni¹⁶ lub zajmowania ziemi Kanaan¹⁷, wreszcie do sytuacji Przymierza u stóp góry Synaj¹⁸. Te zbawczo-historyczne przykłady działania Bożego nabierają u proroków cech idealnych: zapowiedzi przewyższają znacznie historyczne reminiscencje i sytuacje nie tylko intensywnością, ale i samą treścią zbawczą. Podobną cechę posiadają zresztą obietnice Boże także w wielkich tradycjach teologicznych: przerastają one niemal zawsze wypełnienie, stając się tym samym punktem wyjścia dalszych, konkretniejszych obietnic¹⁹.

¹³ Por. Am 1, 9 oraz 1, 6; 2, 1; Jr 18, 13-17.

¹⁴ Jedną z najczęstszych zapowiedzi pomyślnych o charakterze ogólnym jest „odmiana losu” (Oz 6, 11; Am 9, 14; Jr 29, 14; 30, 18; 31, 23; 32, 44; 33, 7. 11. 26; 48, 47; 49, 6. 39; Ez 16, 53; 29, 14; 39, 25). Ten idiomatyczny zwrot hebrajski (*šûb šebût*) wyraża zasadniczą odmianę lub przywrócenie stanu pierwotnego. Najstarsze tłumaczenie greckie zrozumiało ten zwrot w sensie powrotu z niewoli (apostrepto ten apoikian), Vg jako nawrócenie wewnętrzne (convertam conversionem). Czy źródłem jego jest dialekt akkadyjski, używany na dworze asyryjskim w czasach Assarhaddona, należy wątpić — por. H. C a z e l l e s, *L'expression „šebût šûb” viendrait-telle de l'accadien d'Assarhaddon?*, „Groupe Linguistique d'Etudes Chamito-Sémitique”, 9 (1961/62) 57—60 oraz P. A u b i n, *Le problème de la conversion*, Paris 1963, szczeg. s. 34—36.

¹⁵ Iz 11, 6 nn. (tekst mesjański).

¹⁶ Por. Oz 3; 12, 10; Jr 2, 2 i często.

¹⁷ Oz 2, 16-17. 23-25.

¹⁸ Jr 31, 31-33 oraz Ez 36, 26-27 (o wielkim oczyszczeniu w ramach Nowego Przymierza). W podobny sposób czerpią prorocy przykłady kary z tradycji narodowej (np. Oz 11, 8; Iz 28, 21 — por. 1, 10, Jr 7, 12-14).

¹⁹ Tak np. Abraham otrzymuje obietnicę potomstwa licznego jak gwiazdy na niebie (Rdz 15, 5), wędrujący ku ziemi Kanaan lud obietnicę „kraju płynącego mlekiem i miodem” (Wj 3, 8. 17; 13, 5 i często).

Takie ujęcie historii zbawienia stanowiło jedynie klimat sprzyjający właściwemu rozwojowi eschatologii²⁰. Ułatwia ono jednak znacznie zrozumienie jej genezy, której nie można doszukiwać się ani w linearnej koncepcji historii²¹, tym mniej zaś w mitologicznych cyklach „wiecznego rozpoczynania na nowo”²². Czynnikiem istotnym jej rozwoju była koncepcja interwencji Bożej w bieg historii, zdążającej ku wypełnieniu. Ponieważ religie pogańskie narodów bliższego i dalszego otoczenia Izraela nie znały takiej koncepcji, nie mogła się rozwinąć u nich teologia przyszłości w sensie późniejszej biblijnej eschatologii.

Interwencję Bożą rozumiano najpierw doraźnie, jako wybawienie z konkretnego niebezpieczeństwa, nadzwyczajną pomoc lub opiekę. Już jednak starsi prorocy, działający przed niewolą babilońską, rozszerzają ją czasowo i przestrzennie. O właściwych tendencjach eschatologicznych można by mówić u nich wtedy, gdyby rzutowali oni swe zapowiedzi w przyszłość o charakterze definitywnym, odróżnianą ostro i wyraźnie od rzeczywistości teraźniejszej. Występujący pod koniec monarchii prorocy rozwijają swoją myśl w tym kierunku, jednak wyraźnie formułuje ją dopiero piszący pod koniec niewoli Deutero-Izajasz, uważany za pierwszego proroka „eschatologicznego”²³.

Rozwój myśli prorockiej w kierunku eschatologicznym można najlepiej obserwować na przykładzie dwóch tematów teologii prorockiej: „dnia Jahwe”²⁴ i „reszty Izraela”²⁵.

²⁰ Do najbardziej spornych, wśród krytyków, zagadnień należy problem ewentualnego eschatologicznego charakteru historii zbawienia, przedstawianej przez wielkie tradycje teologiczne. Nie ulega wątpliwości, że ST jako religia obietnic zawsze zakładała wypełnienie ich w przyszłości. Chodzi tylko o to, czy tę przyszłość rozumiano jako bezpośrednio bliską i związaną z konkretnymi wydarzeniami historycznymi, czy też od początku miała ona znaczenie bliżej nieokreślone. Współczesna egzegeza stoi na stanowisku, że dalekie spojrzenie w przyszłość nie jest obce najdawniejszym tekstom biblijnym, choć dopiero w czasach późniejszych przyszłość ta zaczyna nabierać cech definitywnej interwencji Bożej. Tym niemniej już prorocy przed niewolą babilońską wykazują refleksje w tym kierunku (Iz, Jr). Toteż zdanie G. Fohrera („Der Grundzug der Verkündigung der grossen Einzelpropheten war, wie immer man ihn kennzeichnen will, durchaus nicht-eschatologisch”) w jego *Geschichte...* (s. 335) wydaje się zbyt ogólne.

²¹ Por. J. N é l i s, *Eschatologie*, [W:] *Bibel-Lexikon* (Einsiedeln 1968²), kol. 429 oraz L. R. S t a c h o w i a k, *Teologiczno-biblijna problematyka czasu*, „Ruch Bibl. i Liturg.”, 17 (1964) 296 n.

²² Por. M. E l i a d e, *Traktat o historii religii*, Warszawa 1966, s. 381 nn. Na podobnej koncepcji opierały się także naturalistyczne mity kananejskie.

²³ Por. F o h r e r, *Geschichte...*, s. 330—337.

²⁴ Por. G. v o n R a d, *The Origin of the Concept of the Day of Yahweh*, „Journal of Semitic Studies”, 4 (1959) 97—108; K. D. S c h u n c k, *Strukturlinien in der Entwicklung der Vorstellung vom „Tag Jahwes”*, „Vetus Testamentum”, 14 (1964) 319—330; M. W e i s s, *The Origin of the „Day of the Lord” Reconsidered*,

Określenie „dzień Jahwe” (*jôm jahweh*) przeszło dość długą ewolucję, nim stało się synonimem eschatologicznego sądu Bożego. Pierwotnie łączyło się ono z głębokim przeświadczeniem o zbawczym działaniu Bożym na rzecz Izraela i jako takie sięgało — być może — okresu wojny zdobywczej (Sdz 5)²⁶. Oczywiście, ta interwencja Boża miała jednocześnie charakter klęski i zagłady dla nieprzyjaciół narodu wybranego. Wędrujący ku ziemi obietnic naród wyobrażał sobie Jahwe jako wojownika walczącego po stronie Izraela, który w chwili decydującej bitwy — czyli w dzień obrachunku z wrogami — okazywał swoją moc. Już w najdawniejszych czasach decydująca ingerencja Boża nabrała cech teofanii, czyli widzialnego objawienia się potęgi Jahwe²⁷. Gdy w okresie monarchii dawne wspomnienia bohaterskich czasów zdobywania ziemi Kanaan zaczęły się powoli zacierać, idea „dnia Jahwe” pozostała nadal żywa: wyrażała ona cudowną opiekę Bożą nad narodem i niejako opartą na historii zbawienia gwarancję triumfu Izraela nad wszystkimi wrogami i przeciwnościami.

Najstarsze teksty prorockie (Am 5, 18-20) nawiązują wyraźnie do tego znaczenia *jôm jahweh*, poddają je jednak zdecydowanej krytyce. Jahwe nie odmawia wprawdzie swemu narodowi zbawczej pomocy i tę pomoc świadczyłby niewątpliwie, gdyby Izrael zachowywał związane z tym nakazy religijno-moralne. Ponieważ jednak rozumie on „dzień Jahwe” jednostronnie, w sensie własnego triumfu i wywyższenia ponad inne narody, ponieważ odrzuca posłuszeństwo wobec swojego Boga, przyjmując postawę buntowniczą, dzień triumfu i chwały stanie się dla niego dniem gniewu Jahwe i kary. Bóg wystąpi jako osobisty wróg swego narodu (Am 5, 19; Iz 2, 12-17; Sf 1, 14-16; 2, 1-3; por. Jr 13, 16), zsyłając nań bezpośrednie i pośrednie kary. Rzecz charakterystyczna, już dawne teksty prorockie wykazują tendencję do rozszerzania wymiarów czasowych i przestrzennych „dnia Jahwe”. I tak sąd nad Babilo-

„Hebrew Union College Annual”, 37 (1966) 29—71; J. Nélis, *Tag Jahwes*, [W:] *Bibel-Lexikon*², kol. 1700—1702.

²⁵ Por. S. Garofalo, *La nozione profetica del „Resto d'Israele”*, Roma 1943; J. C. Campbell, *God's People and the Remnant*, „Scott. Journal of Theology”, 3 (1950) 78—85; E. W. Heaton, *The Root „š'r” and the Doctrine of the Remnant*, „Journal of Theological Studies N. S.”, 3 (1952) 27—39; F. Dreyfus, *La Doctrine du Reste d'Israel chez le Prophète Isaïe*, „Revue de Science Philosophique et Théologique”, 39 (1955) 361—386; J. Morgenstern, *The Rest of Nations*, „Journal of Semitic Studies”, 2 (1957) 225—231; H. Gross, *Rest*, [W:] *Bibeltheologisches Wörterbuch*³, II, s. 1190—1193.

²⁶ Mniej prawdopodobne wydaje się mitologiczne (H. Gunkel) lub kultowo-liturgiczne (S. Mowinkel — święto intronizacji) pochodzenie pojęcia „dnia Jahwe” i związanych z nim skojarzeń eschatologicznych. Zob. bibliografię w przyp. 24.

²⁷ Por. J. Jeremias, *Theophanie. Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung*, Neukirchen 1965.

nem przedstawiony jako *jôm jahweh* u Iz 13 nabiera zasięgu ogólnoludzkiego i ogólnoświatowego (w. 11), a nawet kosmicznego (w. 5. 9-13). Uniwersalizmowi terytorialnemu odpowiada jednocześnie rzutowanie w nieograniczoną przyszłość (w. 20 — Babilon pozostanie nie zamieszkanym na wieki; por. Iz 34, 10 o Edomie). Podobny charakter posiadają zapowiedzi dnia Jahwe u Jr 46, 12 i u Ez 30, 1-8, który przechodzi bezpośrednio od klęski Egiptu do powszechnej kary na narody. Różnica między „dnem Jahwe”, który nadejdzie na narody i na Izraela, polega na tym, że wybrany Lud Boży może odwrócić jego straszne skutki przez nawrócenie i pokutę, zmieniając w ten sposób dzień zagłady na pierwotnie przez Jahwe zamierzony dzień pomyślności (Jl 2, 13-14).

Naturalnie, trudno mówić u proroków o jednolitej koncepcji „dnia Jahwe”: niekiedy występują u nich równoległe pierwotne cechy tego pojęcia (kara na narody obce) i jego specyficznie prorockie ujęcie (kara na Izrael). Należy też liczyć się z reinterpretacją niektórych wypowiedzi o „dniu Jahwe” w świetle późniejszych założeń eschatologicznych. Najbardziej charakterystycznym przykładem jest Jl, u którego występuje jednocześnie klęska szarańczy jako zapowiedź katastrofy, możliwej jeszcze do zażegnania (1, 15; 2, 1. 11 nn.), oraz pierwotne pojęcie tego dnia jako dnia walki Jahwe na czele potężnych zastępów²⁸.

Prorocy po niewoli babilońskiej (lub pod koniec jej trwania) widzieli „dzień Jahwe” w zupełnie innej perspektywie. Nie wykluczając zeń idei sądu nad światem, dopatrywali się jego wykonania w upadku państwa judzkiego i niewoli babilońskiej. Dla Izraela więc dzień ten rozumieli w świetle rozwijającej się eschatologii (zob. niżej) jako okres definitywnego zbawienia; dozna go święta „reszta”, która ocalała z zagłady²⁹.

Mniejszą rolę w rozwoju eschatologicznej myśli prorockiej odegrała idea „reszty”. U proroków oznacza ona tę część narodu, która jako ocalała z kary Jahwe jest właściwym podmiotem Jego zbawienia. W tym sensie mówi Iz 4, 2 (por. Jr 6, 9; Mich 3, 12; Sf 3, 13) o „reszcie Izraela”, Mich 5, 6-7 o „reszcie Jakuba”, Am 5, 15 o „reszcie Józefa” oraz Jr 40, 15 (42, 15) o „reszcie Judy”. W związku z „dnem Jahwe” naród izraelski uważa się za „resztę” narodów, która dzięki łaskawości Jahwe dozna ocalenia (Rdz 45, 7?). Jednocześnie „reszta” już w poleceniu Jahwe dla proroka Eliasza (1 Krl 19, 18)³⁰ oznacza „siedem tysięcy takich,

²⁸ Por. J. Bourke, *Le Jour de Jahvé dans Joël*, „Revue Biblique”, 66 (1959) 5—31; 191—212, który pokazuje proces kształtowania się i zależność myśli eschatologicznej księgi.

²⁹ Por. Fohrer, *Geschichte...*, s. 273.

³⁰ O tym urywku por. G. Fohrer, *Elia*, Zürich 1968², s. 22—24.

których kolana nie ugięły się przed Baalem oraz których usta nie ucałowały go”

U proroków przed niewolą babilońską pojęcie „reszty” związane jest niemal zawsze z sądem i karą: Am 5, 15 rozumie ją jako zdziesiątkowanych karami Bożymi mieszkańców państwa północnego, symboliczne imię jednego z synów Izajasza (*š'ār jašûb* — Iz 10, 22, por. Am 5, 3) oznacza najprawdopodobniej, iż tylko reszta ocaleje (zob. jednak 10, 21 o nawróceniu lub powrocie „reszty”) ³¹. W każdym razie Jr 50, 20 (por. Sf 3, 12) stwierdza wyraźnie, że Jahwe nie tylko ocali pewną „resztę” Izraela, ale udzieli jej przebaczenia win. Identyfikacja jej pozostaje w ścisłej zależności od historycznej sytuacji narodu: prorocy pod koniec monarchii rozumieją ją jako wygnańców judzkich w Babilonii (Jr 23, 3; 31, 3, w okresie niewoli Iz 46, 3-4), natomiast prorocy odnowienia jako tych, co powrócili z wygnania, by rozpocząć nowe życie w kraju (Zach 8, 6. 11-12). W każdym razie i w tym pojęciu teologicznym ³² można stwierdzić podobną linię rozwojową, co w koncepcji „dnia Jahwe”: w kierunku ponadhistorycznym, ku przyszłemu odnowieniu.

Ogólnie mówiąc, tak „dzień Jahwe”, jak „reszta Izraela” stanowią teologiczne próby określenia kierunku interwencji Bożej w bieg historii. Dla rozwoju eschatologii ważne jest to, że kierunek ten wskazuje zdecydowanie w przyszłość, najpierw bliższą, następnie coraz to dalszą. Oczywiście, oba omówione tematy nie wyczerpują bynajmniej ponadhistorycznych refleksji prorockich. Idea Wybawcy-Odkupiciela narodu, określana zwykle jako „mesjanizm”, odgrywa wielką rolę w kształtowaniu poglądów prorockich na historię zbawczych interwencji Bożych; jej teologiczne znaczenie wykracza jednak daleko poza ramy niniejszych rozważań historyczno-eschatologicznych, wymagając oddzielnego omówienia. To samo należy powiedzieć o takich tematach, jak specyficznie prorocka idea „zbawienia z Syjonu” ³³ lub jak „nowy Exodus” ³⁴. Zresztą rozwój wszystkich tych tematów przypada już na okres właściwej eschatologii.

Współcześni krytycy są zgodni w ustalaniu pierwszego etapu rozwojowego właściwej eschatologii na okres niewoli babilońskiej. Myśl teologiczna zaczęła wtedy nabierać — i to już począwszy od pierwszych

³¹ O spornej interpretacji tego imienia zob. S. H. B l a n k, *The Current Misinterpretation of Isaiah's „š'ar jašûb”*, „Journal of Bibl. Literature”, 57 (1948) 211—215.

³² Ponadto prorocy używają także pojęcia „reszta” w znaczeniu potocznym, jako niedobitki, pozostałe z bitwy lub katastrofy, a także z innej klęski (Iz 1, 8; 6, 11 n.; Jr 24, 8-9; 42, 2-3; Ez 9, 8 i często).

³³ Por. S. H e r m a n n, *Die prophetischen Heilserwartungen im Alten Testament*, Stuttgart 1965, s. 141—143.

³⁴ Tamże, s. 69 nn.

dziesiątków lat pobytu Judejczyków w Babilonie — orientacji zdecydowanie ku przyszłości. Już Ez 38-39 zdradza ujęcie wyraźnie eschatologiczne, a Deutero-Izajasz wykazuje dojrzałą myśl teologiczną tego typu. Właśnie u niego dokonał się tak charakterystyczny dla późniejszej eschatologii rozdział między dwiema zasadniczo różnymi epokami: przeszłości i pełnej chwały przyszłości. Ważne jest także to, że prorok stawia siebie na przełomie okresu dawnego i nadchodzącego (Iz 40, 1-8). Mówiąc bardziej teologicznie, u Deutero-Izajasza dokonała się przemiana dawnego prorockiego punktu widzenia, zmuszającego współczesny naród do opowiedzenia się za Jahwe lub przeciw Niemu, na bardziej historyczny lub raczej eschatologiczny, stawiający przed narodem perspektywę wspaniałej przyszłości zbawczej, a pozostawiający za sobą mglisty okres przeszłości³⁵. W upadku państwa, zniszczeniu Jerozolimy i długiej niewoli dokonał się sąd Jahwe (Iz 40, 1-2), po nim staje naród Boży u progu ery definitywnego zbawienia (Iz 55, 3. 13 — por. 45, 17; 51, 6. 8. 11; 54, 8). Jej symptomami są: upadek Babilonu-ciężyciela za sprawą Jahwe (Iz 43, 14-15), oswobodzenie z niewoli i powrót przez pustynię (Iz 55, 12-13), powrót Jahwe na Syjon (Iz 40, 9-11), odnowa życia w kraju (Iz 44, 1-5. 26; 51, 3) i prawdziwe nawrócenie do Jahwe (Iz 51, 4-5)³⁶.

Jako punkt zwrotny oczekiwania, a może nawet inaugurację nowego okresu rozumiała społeczność po powrocie z niewoli położenie kamienia węgielnego pod nową świątynią (Agg 2, 15-19). Przyspieszając jej odbudowę, czynią Judejczycy ten okres świetności bliższym. Aggeusz i Zachariasz nawiązują przy tym do tradycyjnych cech „dnia Jahwe”: ogólnego wstrząsu sił natury (Agg 2, 6. 21), skruszenia potęgi narodów obcych (Agg 2, 22; Zach 2, 1-4), powszechnego oczyszczenia (Agg 2, 10-14; Zach 5, 5-11) i osadzenia na tronie mesjańskiego władcy (Agg 2, 23 — o Zorobabelu; Zach 3, 1-7; 4, 1 nn. i 6, 9-15). Te same cechy wykazuje tzw. Apokalipsa Izajasza (Iz 24-27), która pochodzi w pierwszej swej wersji z tego okresu; obecną swą formę otrzymała jednak w okresie kwitnącej apokaliptyki³⁷. Godną uwagi jest jej myśl o powszech-

³⁵ Już u Deutero-Izajasza okres ten jest wyraźnie okresem grzechu i upadku, zgodnie z groźnymi i karcącymi mowami proroków sprzed niewoli babilońskiej. W trakcie dalszego rozwoju eschatologii i apokaliptyki okres ten otrzymuje coraz wyraźniejsze cechy radykalnego zepsucia i panowania szatana.

³⁶ Por. G. Fohrer, *Die Struktur der alttestamentlichen Eschatologie*, [W:] *Studien zur alttestamentlichen Prophetie*, Berlin 1967, s. 32—58 oraz tenże, *Geschichte...*, s. 346—349.

³⁷ Por. F. Dinger mann, *Die Botschaft von Vergehen dieser Welt und von den Geheimnissen der Ewigkeit. Beginnende Apokalyptik im Alten Testament*, [W:] *Wort und Botschaft*, Würzburg 1967, s. 329—342; P. von der Osten - Sacken, *Die Apokalyptik in ihrem Verhältnis zu Prophetie und Weisheit*, München 1969.

nym nawróceniu się narodów (lub ich „reszty”) — por. Iz 24, 21 — 25, 12 i Zach 2, 15; 8, 20-22 — które będzie towarzyszyło zbawieniu Izraela.

Wymienione refleksje prorockie przyczyniły się w znacznym stopniu do rozwoju właściwej perspektywy eschatologicznej, zmierzającej już nie ku zdarzeniom historycznym, ale ku nie kończącej się szczęśliwej przyszłości. Oczekiwania rychłego nastania eschatologicznego przełomu czasów ulegały zwłoce. Odwlekanie się motywują późniejsi prorocy zaniedbaniem obowiązków religijno-moralnych, a nawet liturgicznych, (Mal) lub też nowymi grzechami (Iz 59, 1 nn.), zapowiadając jednocześnie nadejście nowych czasów w coraz to innych wydarzeniach. Poprzez częściowe wypełnianie się zapowiedzi w bieżącej rzeczywistości historycznej sięgano wzrokiem dalej ku jakiejś bardziej zasadniczej interwencji Bożej i gruntownej przemianie. Z kolejnych ucisków imperiów babilońskiego, perskiego i hellenistycznych Seleucydów, zaczyna przechodzić myśl teologiczna do jakiegoś bliżej nieokreślonego czasowo ucisku eschatologicznego, skupiającego wszystkie siły wrogie Jahwe i Jego narodowi. Eschatologiczną interwencję Jahwe oswobodzającą Lud Boży rozumiano bądź to w sensie partykularno-nacjonalistycznym, bądź też uniwersalistycznym; ta ostatnia, znacznie rzadsza niż pierwsza, dominuje tylko u Sf 3, 9-10 i u Iz 51, 4-6. Charakterystyczne dla myśli prorockiej jest natomiast powiązanie obu aspektów, wyczuwalne już u Iz 2, 2-2; 25, 6 nn.; Jr 3, 17; Zach 8, 20 nn. (zbawienie narodów pod przewodnictwem Izraela, na Syjonie).

Prorockie tradycje eschatologiczne nie mówią wyraźnie o końcu świata; wielka przemiana nastąpi na tym świecie, wśród znanych historycznie narodów. Odnowiony świat, jaki zapowiadają, nosi wszelkie cechy świata współczesnego prorokom i ich słuchaczom. Inna rzecz, że w proces odnowienia zostaje włączony cały kosmos, a także ponosi on skutki eschatologicznego działania Bożego, w sensie dnia Jahwe³⁸. To zaś może spowodować koniec obecnego świata (Iz 34, 4 (?); 51, 6), o czym jednak wyraźniej mówią dopiero ostatni prorocy ST, przeciwstawiając mu świat nowy (Zach 14, 6), nieprzemijalny (Iz 65, 17-18; 66, 22). Spekulacje na ten temat należą już do apokaliptyki, kontynuującej eschatologiczną linię prorocką³⁹. Sprowadzi ona dwie epoki Deutero-Izajasza, przeszłości i przyszłości, do innych dwóch okresów: popadłej pod sąd Jahwe doczesności, która musi ulec zniszczeniu, i wieczności „nowego stworzenia”; między nimi nastąpi dokonanie eschatologiczne świata. Tę fazę przejściową między profetyzmem a apokaliptyką reprezentuje

³⁸ Por. Jr 4, 23-26; Agg 2, 6. 21. Wyraźnie występuje ten motyw eschatologiczno-apokaliptyczny w Nowym Testamencie (1 Kor 7, 31).

³⁹ Por. B. V a w t e r, *Apocalyptic: its Relation to Prophecy*, „Catholic Biblical Quarterly”, 22 (1960) 33—46; F o h r e r, *Geschichte...*, s. 380—383.

księga Daniela ze swymi kolejno zmieniającymi się epokami pełnymi prześladowań, ale zmierzającymi ku wieczności. Walka eschatologiczna już trwa i uzewnętrznia się w prześladowaniach; ci, którzy tracą w niej życie, mają zapewniony udział w przyszłym odnowionym świecie przez zmartwychwstanie (Dn 12, 1-3).

GESCHICHTE UND ESCHATOLOGIE BEI DEN PROPHETEN

Zusammenfassung

Sind die grossen Strukturlinien der prophetischen Botschaft eschatologisch oder nur heilsgeschichtlich bedingt? Dies ist die Hauptfrage, mit welcher sich die zeitgenössische Forschung des Prophetismus beschäftigt. Die endgültige Antwort auf diese Frage hängt freilich mit dem allgemeineren Verständnis der Eschatologie eng zusammen. Wenn man diese als eine allgemeine Schau in die Zukunft als eine Erfüllungsperiode versteht, müsste die gesamte Heilsgeschichte als „eschatologisch“ bezeichnet werden. Im übrigen wären in diesem Falle auch die grossen theologischen Traditionen „eschatologisch“, da sie weitgehend den Verheissungscharakter aufweisen. Fasst man aber die Eschatologie als spezifisches Zeitverständnis auf, als eine Trennung der Geschichte in zwei grundverschiedene Zeitperioden, die der sündigen Vergangenheit und die der heilsvollen Zukunft, dann wäre die Eschatologie erst bei den Propheten der Exilszeit (Deuterocesaja) nachweisbar. Nähere Analyse der prophetischen Texte ergibt aber, dass bereits die Propheten der Königszeit eschatologisierende Züge besitzen, die während des Exils und bei den späteren Propheten zu einer ausgesprochenen Enderwartung ausgebaut werden. Die ältere eschatologische Prophetie nimmt gewöhnlich auf geschichtliche Ereignisse bezug; mit Rücksicht auf die Verzögerung und auf das Ausbleiben der endzeitlichen Ereignisse aber, werden diese in eine immer fernere Zukunft und sodann in eine unbestimmte Zeit verlegt. Dies geschieht unter Einfluss der Apokalyptik, die in der Makkabäerzeit den Prophetismus in der Endzeiterwartung allmählich ablöste.