

KS. JÓZEF HOMERSKI

ROLA PROROKÓW W ŻYCIU POLITYCZNYM IZRAELA W OCENIE WSPÓŁCZESNYCH EGZEGETÓW

Przeglądając bibliografię naszych czasów na temat profetyzmu izraelskiego nietrudno zauważyć, że egzegeci nie podjęli bezpośrednio tematu o narodach obcych u proroków¹. Zajęli się natomiast najpierw zagadnieniem roli owych charyzmatyków w życiu politycznym kraju, starając się dać odpowiedź na pytanie, kim byli prorocy, gdy chodzi o ich przekonania polityczne i co mieli oni do powiedzenia na temat polityki, zwłaszcza

¹ Tematowi wyroczni o narodach w księgach prorockich poświęcili swe monografie: C. Schmerl (*Die Völkerorakel in den Prophetenbüchern des Alten Testaments*, Würzburg 1939 — teza doktorska na Wydz. Teol. w Heidelbergu; liczy 45 stron druku), J. H. Hayes (*The Oracles against the Nations in the Old Testament. Their Usage and Theological Importance*, Princeton 1964 — praca doktorska na Wydz. Teol. w Princeton; maszynopis liczy 334 strony), B. B. Margulies (*Studies in the Oracles against the Nations* — teza doktorska na Brandeis University; maszynopis liczy 433 strony) oraz R. W. de Haan (*Israel and the Nations in Prophecy*, Grand Rapids 1968 — praca liczy 146 stron druku). Mimo starannych poszukiwań nie udało mi się żadnej z tych prac ani widzieć, ani też znaleźć o nich jakiejś recenzji. Poza wymienionymi wyżej monografiami temat obcych narodów w pismach prorockich omawiają w krótkich artykułach: G. E. Wright (*The Nations in Hebrew Prophecy*, „Encounter”, 26 (1965), z. 2, s. 225—237) i J. H. Hayes (*The Usage of Oracles against Foreign Nations in Ancient Israel*, JBL 87 (1968) 87—92). G. E. Wright uważa, że rola proroków w „imperium” Jahwe (królestwo Judy) była w większym stopniu polityczną niż kultyczną. Narody sąsiednie w zasadzie zawierały z królestwem Judy przymierze, gdyż nie chciały mu się całkowicie podporządkować. Myśli te nie pochodzą w całości od autora. W dużej mierze przejął je on od G. Medenhalla (*Covenant Forms in Israelite Tradition*, BA 17 (1954) 50—76; *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East*, Pittsburgh 1955). J. H. Hayes, nie analizując szczegółowo wypowiedzi Starego Testamentu o narodach, zestawia ich treść z podobnymi tekstami pozabiblijnymi Bliskiego Wschodu i wyraża przekonanie, że mają one instytucjonalny charakter. „Sitz im Leben” biblijnych wyroczni o narodach tkwi w wojnie (sąd nad nieprzyjaciółmi przed lub w czasie bitwy) i w kulcie (lamentacje lub wyrocznie pomyślności skierowywane do modlącej się wspólnoty lub króla). Autor twierdzi, iż nie stanowią one odrębnego rodzaju literackiego oraz, że zostały ogłoszone dla społeczności izraelskiej.

zagranicznej, swoich monarchów. Badania skoncentrowali na tym — biorąc od strony teologicznej — drugorzędnym zagadnieniu, bo jasna i wyczerpująca odpowiedź nań miała ułatwić — ich zdaniem — poprawną i obiektywną interpretację samych wyroczni o narodach obcych, które uważali za wyraz politycznej aktywności proroków. Oto krótki przegląd wypowiedzi wybitniejszych egzegetów w tej sprawie.

Na początku naszego stulecia postawiono tezę, że prorocy byli politykami. Pierwszym uczonym, który w ten sposób określił działalność proroków był H. Winckler². Według jego przekonania prorocy byli przede wszystkim politykami, pracującymi na rzecz obcego mocarstwa, od którego otrzymywali pewne zlecenia do wykonania. Jeśli mieli jakieś zadania religijne do spełnienia, to był to cel drugorzędny w stosunku do ich zasadniczej funkcji agentów wrogiego sąsiada. Wielu egzegetów, a wśród nich F. KÜchler³, sprzeciwiło się kategorycznie tezie H. Wincklera. Wielu natomiast podzielało jego poglądy, ale w trochę zmodyfikowanej formie. Tak więc F. Wilke⁴, akceptując pozytywny stosunek proroków do polityki, mocno akcentował to, iż prorocy podporządkowali politykę religii. W. Staerk⁵ stanął na stanowisku, że prorocy z konieczności angażowali się w wir socjalno-politycznych kontrowersji swoich czasów, ale jasną i dobrze ustawioną orientację polityczną zawdzięczali swemu religijnemu powołaniu. Poglądy te nie przyjęły się wśród egzegetów. Rzeczywistość bowiem wyglądała trochę inaczej. Polityka monarchów Judy i Izraela nie była aż tak zależna od religii. Jahwizm zaś nie odgrywał w niej tej roli, jaką mu F. Wilke przypisywał. Historia Izraela z okresu proroków informuje nas, że spięcia między zasadami,

² Por. H. Zimmermann und H. Winckler, *Die Keilinschriften und das Alte Testament von E. Schrader*. 3. Auflage mit Ausdehnung auf die Apokryphen, Pseudepigraphen und das Neue Testament, Berlin 1903, s. 170—175.

³ *Die Stellung des Propheten Jesaja zur Politik seiner Zeit*, Tübingen 1906. Autor sądzi, że pogląd H. Wincklera o prorokach, jako agentach politycznych, jest niezgodny z rzeczywistością. Jego zdaniem prorocy podejmowali decyzje polityczne w oparciu o całkowicie religijny punkt widzenia. Zdanie to podzielał również E. König (por. *Bezeichnet der nabû' in Jes. 3, 2 usw. den „Sachwalter“?*, ZAW 27 (1907) 67—68; tenże, *Die alttestamentlichen Propheten und die Politik*, TLBl 27 (1907) 51).

⁴ *Jesaja und Assur. Eine exegetisch-historische Untersuchung zur Politik des Propheten Jesaja*, Leipzig 1905, s. 51—54. Te same poglądy, ale na szerokiej platformie, tj. w odniesieniu do innych proroków wypowiedział F. Wilke w swojej następnej publikacji *Die politische Wirksamkeit der Propheten Israels* (Leipzig 1913).

⁵ *Das assyrische Weltreich im Urteil der Propheten*, Göttingen 1908. Autor podziela poglądy P. Beantscha (*Altorientalischer und israelitischer Monotheismus. Ein Wort zur Revision der entwicklungsgeschichtlichen Auffassung der israelitischen Religionsgeschichte*, Tübingen 1906) i P. Volza (*Mose. Ein Beitrag zur Untersuchung über die Ursprünge der israelitischen Religion*, Tübingen 1907).

które głosiła religia, a tzw. „praktyczną” racją stanu, były w obydwóch królestwach na porządku dziennym.

Teza E. Troeltscha⁶, którą później rozpracował F. Weinrich⁷, że prorocy byli religijnymi utopistami, stanowi skrajne przeciwieństwo lansowanej opinii o politycznym angażowaniu się proroków. Utopizm religijny proroków w rozumieniu E. Troeltscha miał swe istotne źródło w ich nauczaniu, które „politykę” opierało na starej, objawionej wierze i płynącej stąd niezachwianej, niemal magicznej pewności, że między Izraelem a Jahwe została nawiązana ścisła łączność oraz, że owocem tej łączności jest absolutna niezniszczalność Izraela, trwająca tak długo, jak długo ów związek z Jahwe istnieje. Gdy chodzi o punkt widzenia F. Weinricha, już sam cudzysłów w tytule jego pracy przy słowach „prophetische Politik” wskazuje, że autor nie uważał proroków za polityków we właściwym tego słowa znaczeniu. Według niego prorocy wykluczali siłę, całą zaś ufność pokładali w cudzie jako tym czynniku, który zastępuje siłę. Utopijność proroków, w jego mniemaniu, polegała na wierze, że w oczach Jahwe prądy kulturowe i polityka światowa wielkich zdobywców nic nie znaczą wobec ludu, który, chcąc do Niego należeć, chodzi Jego drogami; że życie religijne i moralne może odwrócić od narodu polityczną katastrofę oraz, że Bóg w wielkim cudzie (niekiedy w formie mesjańskiej) może zmienić losy tego świata. W przekonaniu obydwóch wyżej wspomnianych autorów treść przepowiadania prorockiego była czysto religijna. Ponieważ zaś wiara w Przymierze z Jahwe stanowiła źródło ich „prorockiej polityki”, dlatego właśnie tak jeden, jak i drugi posłużyli się przymiotnikiem „utopijny” na jej określenie.

Zdecydowanie krytyczne stanowisko wobec tezy o utopizmie religijnym proroków zajął K. Elliger⁸. Rzecznik tzw. duchowego realizmu (pneumatischer Realismus) proroków uważał, że gdy chodzi o stosunek proroków do otoczenia, dysponowali oni mało docenianą, a często nawet niedostrzeganą przez wielu egzegetów siłą specjalnych do-

⁶ *Das Ethos der hebräischen Propheten*, „Logos” 6 (1916) 1—28.

⁷ *Der religiös-utopische Charakter der „prophetischen Politik”*, Giessen 1932. W tezie F. Weinricha o utopizmie prorockim daje się zauważyć dualizm. Jego zdaniem profetyzm przyjmował istnienie dwóch różnych światów: ciała (bāšār) i Boga (‘ēl). Prorocy żyli światem Boga i na nim bazowali, bo według nich był to jedyny prawdziwy świat. Świat ciała był dla nich fałszywym światem i dlatego byli do niego nastawieni negatywnie. Przepowiadali jednak jego zbawienie, gdyż nie widzieli możliwości jego współistnienia ze światem Boga. Por. dz. cyt., 66 nn.

⁸ *Prophet und Politik*, ZAW 53 (1935) 3—22. Ten sam artykuł jest przedrukowany w *Theologische Bücherei* 32 (München 1966, s. 119—140). Autor po raz wtóry przedstawia swój punkt widzenia w art. *Nochmals Prophet und Politik* (ZAW 55 (1937) 291—296), odpowiadając na krytyczne uwagi J. Hempela zamieszczone w książce *Gott und Mensch im Alten Testament. Studie zur Geschichte der Frömmigkeit* (Stuttgart 1936², 321—322).

świadczeń, na których się opierali, przepracowując dawne tradycje. To doświadczenie prorockie objawiało się w podwójnej formie: 1. W „autentycznym” przewidywaniu przyszłych wydarzeń. W tym przypadku znajomość przyszłości, pochodząca z owego tajemniczego doświadczenia, bardzo często pokrywała się z aktualnym biegiem politycznych wydarzeń⁹; 2. W zażyłości z Bogiem, która dawała im zdumiewającą trzeźwość i obiektywność w ocenie wszystkich spraw ludzkich, włączając w to politykę. W rozumieniu zatem autora „polityka” proroków była bezsprzecznie religijna. Religijność ta jednak w swej istocie nie była ani systemem, ani wyrazem jakiegoś dogmatu, ani też nie była sumą przyjętych elementów wiary czy moralnych nakazów, które wciskały się między Boga a jego sługi. Była to raczej bezpośrednia łączność (Verbundensein) z żywym Bogiem, która wyciskała swe piętno tak na funkcjach ich wewnętrznego życia, jak również na ich ustosunkowaniu się do drugich, na poglądach dotyczących życia publicznego i wzajemnego współżycia ludzi między sobą, słowem: na ich „polityce”, która dzięki temu nabierała cech niesłychanej obiektywności.

Wszystkie wyżej wymienione opinie swą oryginalnością bije teza M. Bubera¹⁰. W rozumieniu M. Bubera Izrael był społecznością tworzącą królestwo Boże na ziemi, dlatego wszelka jego aktywność w odniesieniu do innych narodów miała charakter *teopolityczny*, to znaczy, że każde jego posunięcie było Boże i polityczne zarazem. Naród słuchał słowa prorockiego jako słowa, które określało równocześnie naturę Boga i naturę Izraela, nie zaś jako wniosek o charakterze politycznym, który wynikał z tej czy innej religijnej zasady. Wszelki wysiłek zrozumienia prorockiej polityki bez uwzględnienia tego, że w Izraelu widzieli oni załazek królestwa Bożego, jest zdaniem autora nieporozumieniem¹¹. Godny podkreślenia u M. Bubera jest tzw. egzystencjalizm gminy (communal existentialism), który — zdaniem autora — dawał Izraelowi wielki potencjał do sterowania przyszłością. W każdym *teopolitycznym* momencie historii Izrael opowiadał się za lub przeciw Bogu. Przyszłość kształtowały też różniejsze decyzje wspólnoty. Autor podkreśla słowo „wspólnota”, gdyż tam, gdzie prorok wymieniał jednostkę, w zasadzie chodziło o realizację

⁹ K. Elliger zdaje się być przekonany, że wcześniej zanim nastąpiło jakiegokolwiek teoretyczne poznanie, prorok okazyjnie poprzez momentalną intuicję odkrywał to, co się zdarzy. Dopiero zaś na podstawie późniejszej refleksji dawał okolicznościowe moralno-religijne wyjaśnienia. Por. N. K. G o t t w a l d, *All the Kingdoms of the Earth*, New York 1964, s. 358 n.

¹⁰ *The Prophetic Faith*, New York 1949. Doskonałe streszczenie poglądów M. Bubera, gdy chodzi o stosunek proroków do politycznych wydarzeń ich czasów, dał H. J. Kraus w art. *Glaube und Politik bei M. Buber* (*Studia Biblica et Semitica* T. C. Vreizen [...] *dedicata*, Wageningen 1966, s. 181—192).

¹¹ Por. *The Prophetic Faith*, s. 135—137.

celów odnoszących się do życia publicznego całości. Polityka proroków w opinii autora opierała się na tym, co H. J. Kraus nazwał u niego „teologicznym monizmem”, a mianowicie, że królestwo Boże musi się zrealizować w tym Izraelu, który faktycznie istnieje. Należy przyznać, że M. Buberowi w dużej mierze udało się powiązać w jedną całość polityczne dyrektywy prorockie z głównym tematem ich przepowiadania, a mianowicie ideą królowania Jahwe i w ten sposób uchwycić ów teopolityczny realizm profetyzmu.

H. J. Kraus¹² należy do grona tych egzegetów, którzy w całej działalności proroków odkrywali konsekwentnie prowadzoną linię *eschatologiczną*. Ocenivszy krytycznie dotychczasowe wypowiedzi egzegetów na temat zasadniczego kierunku i charakteru aktywności prorockiej, sam stanął na stanowisku, że prawdziwi prorocy byli posłańcami Jahwe — Króla. Rzeczywistość, w której wypadło im działać, była wyjątkowo trudna. W pracy swojej musieli się liczyć z dwulicowością monarchów Ludu Bożego, którzy z jednej strony starali się trzymać tradycji Przymierza i uznawali zwierzchność Jahwe, z drugiej jednak strony w zasadniczych założeniach łamali porządek sakralny, mający w tymże Przymierzu swoje źródło i nie dotrzymywali wierności Jahwe, którego byli reprezentantami. Drugą przeszkodę ich działalności stanowiła dwulicowość dworskich proroków, którzy proklamowali wprowadzie prawowite rządy Jahwe przez Jego regenta, ale czynili wszystko, aby króla uwolnić od osobistego posłuszeństwa względem Jahwe i uzależnić go od ludzi. W ten sposób mogli oni utrzymać króla przy władzy techniką kultyczną i zależnie od okoliczności lub potrzeb tą samą techniką ujmować albo dodawać mu należnego splendoru. Pracując w tych warunkach prawdziwi prorocy kreślili swój własny obraz monarchii w oparciu o amfiktjonijne koncepcje Jahwe, który obrał sobie Jerozolimę za stolicę i Arkę Przymierza w świątyni za tron. Prawdziwi prorocy nie byli oficjalnymi doradcami politycznymi królów ani też nie stawali w obronie jakiejś wielkiej idei politycznej. Ich zadanie, w przekonaniu H. J. Krausa, polegało na tym, że eksponowali wszystkie polityczne błędy wybranego króla i jego państwa w tym celu, aby w formie gróźb głosić koniec starej polityki, w pocieszających zaś wyroczniach dać nowe perspektywy. H. J. Kraus, podobnie jak M. Buber, stanął na gruncie zdrowej tradycji i zdołał uniknąć idealistycznego dualizmu poprzedniej koncepcji. Jego pogląd ma jednak tę ujemną stronę, iż zdaje się sugerować, że prorocy mieli zawsze negatywne nastawienie do spraw politycznych. Bardzo też wątpliwe jest inne twierdzenie, a mianowicie że profetyzm izraelski zamierzał całkowicie usunąć politykę z życia publicznego w Izraelu. To uogólnienie jest tak samo mało prawdopodobne, jak owe poglądy na rolę proroków w ży-

12 *Prophetie und Politik*, Theologische Existenz Heute 36, München 1952.

ciu publicznym narodu wybranego, które głosili H. Winckler, E. Troeltsch czy F. Weinrich. Natomiast wypowiedź, że autorytet proroków opierał się na pewnych elementach zaczerpniętych z idei Przymierza, wydaje się słuszna.

Opinie, jakie na temat publiczno-politycznej roli proroków izraelskich wypowiada N. K. Gottwald¹³, podziela dziś bardzo wielu egzegetów. Autor ten uważa, iż prorocy byli pełnymi dynamizmu, roztroprnymi duchowymi przywódcami narodu i głęboko w tradycję Przymierza wkorzenionymi mężami Bożymi. Znali się oni na sprawach politycznych lepiej niż dobrze w tej dziedzinie zorientowany laik. Chociaż byli doradcami królów (np. Izajasz i Jeremiasz), żaden z nich nie pozwolił się wciągnąć do służby dyplomatycznej tak dalece, żeby był zmuszony brać na siebie odpowiedzialność za decyzje polityczne. Ich znajomość wydarzeń politycznych, nieraz bardzo dokładna, jak to widać z pism, pochodziła z ogólnej znajomości bieżących wydarzeń, a nie ze źródeł oficjalnych. Kilka bowiem szczegółowych opisów, dotyczących wydarzeń politycznych ich czasów, z jakimi się w tych księgach spotykamy (np. Iz 36-39; Jr 52), pochodzi od redaktorów, nie zaś od nich samych. To, co prorocy mówili na tematy polityczne, wyrażali językiem prostym, bazując na staroizraelskich formach literackich i motywach religijnych. Nie stworzyli oni jakiejś nowej formy, chyba że złorzeczenia, upomnienia czy groźby będzie się uważać za formy nowe¹⁴. Gdy chodzi o stosunki z innymi państwami i powiązanie międzynarodowe, prorocy — zdaniem N. K. Gottwalda — nie zajmowali postawy ani czysto praktycznej opartej na politycznym, utylitarnym realizmie, bazującym na narodowym szowinizmie, ani czysto utopijnej, wynikającej z ciasnych przesłanek religijnych. Ich postawę można nazwać roztropnością opartą na szerokich horyzontach i bogatym doświadczeniu religijnym. Autor określa to zdaniem „an experimental and contextual position”, nadając wyrazom „experience” i „context” treść opartą na historycznych tradycjach jahwistycznych i tym głębokim doświadczeniu, gdy chodzi o rozumienie Boga, jakie prorokom dało nieustanne z Nim obcowanie. To właśnie doświadczenie, nabyte przez ścisłą łączność z Bogiem, stanowiło czynnik, który decydował o ich duchowej sylwetce. W oparciu o nie dawali ocenę bieżącej rzeczywistości socjalnej i politycznej¹⁵. Prorocy byli elastyczni i dostosowywali się do nowej sy-

¹³ *All the Kingdoms*, s. 388—392.

¹⁴ W sprawie osobnego rodzaju literackiego, za jaki krytycy uważają teksty złorzeczeń i błogosławieństw starotestamentalnych, zob. J. H e m p e l, *Die israelitischen Anschauungen von Segen und Fluch im Lichte altorientalischer Parallelen*, ZDMG 4 (1925) 20—110; J. S c h a r b e r t, *Solidarität in Segen und Fluch im Alten Testament und in seiner Umwelt*, Bonn 1958.

¹⁵ E. H a a g (*Prophet und Politik in Alten Testament*, TrierTZ (80) 1971) 239) uważa, iż prorocy zabierali głos w sprawach politycznych przede wszystkim dlate-

tuacji zależnie od tego, jak rozumieli słowo Boże. Dla nich wola Boża nie była teorią albo ogólną zasadą, którą można było stosować bez trudności. W każdej sytuacji należało jej szukać, a znalazłszy, według niej się kierować. To tłumaczy, dlaczego mogli oni wolą Bożą nazywać raz zwycięstwo obcej potęgi militarnej, innym zaś razem jej klęskę. Rzeczywiste posłuszeństwo wobec woli Boga, który ustanowił czasy i bieg historii, było dla nich ważniejsze i bardziej istotne niż ludzka logika postępowania. Skutek takiego rozumowania był ten, że prorokom udawało się w dużym stopniu nadawać kierunek wydarzeniom politycznym. Na instytucje polityczne, a nawet na państwa suwerenne, prorocy patrzyli jedynie jako na narzędzia wielkich planów Bożych; narzędzia, które mają wartość czasową. Myśleli zbiorowymi terminami etnicznymi, ale zwykle nie politycznymi lub lepiej: pozapolitycznymi. Partykularne formy polityczne uważali przeważnie za nieistotne, gdy chodzi o wypełnienie Bożych zamiarów względem Izraela. W nauczaniu proroków jest pewna dotąd nie wyjaśniona dwuznaczność albo nieścisłość wypowiedzi. Dali oni bowiem oficjalną i jednolitą interpretację upadku królestwa Izraela i Judy twierdząc, że zostały one skreślone z kart historii ze względu na grzechy narodu wobec Boga. Nie podali natomiast równie jasnej i jednolitej wizji przyszłości Izraela i jego odrodzenia się, zwłaszcza zaś nie ujawnili jego przyszłego stosunku do narodów. Zwiastowali wprawdzie lepszą przyszłość i nowy układ stosunków z obcymi narodami. Ale ich wyrocznie raz mówią o przyszłej supremacji militarnej i politycznej Izraela nad narodami, kiedy indziej zapowiadają, że Izrael będzie przez narody zwyciężony lub że wejdzie do wspólnoty narodów na prawach konfederacji i będzie w niej stanowił osobną klasę społeczną kapłanów, jakby jakąś kapłańską enklawę¹⁶. Ten brak jednolitości pochodzi częściowo z po-

go, że byli świadkami ingerencji Jahwe w dzieje Izraela i Jego panowania w Izraelu. Por. także R. Martin-Achard, *Esaïe et Jérémie aux prises avec les problèmes politiques. Contribution à l'étude du thème: Prophétie et politique*, PPHPilRel 47 (1967) 208—224; L. Rost, *Jeremias Stellungnahme zur Aussenpolitik der Könige Josia und Jojakim*, CuW 5 (1929) 69—78; F. L. Moriarty, *Hezekiah, Isaiah and Imperial Politics*, BiTod 19 (1956) 1270—1276.

¹⁶ Gdy chodzi o eschatologiczną przyszłość Izraela, w pismach proroków można wyróżnić trzy poglądy. Według jednych przepowiedni Izrael będzie jakby punktem zbornym i swego rodzaju miejscem azylu dla tych wszystkich obcokrajowców (gērīm), którzy zechcą dobrowolnie przyjąć jahwizm lub, zamieszkawszy pośród narodu wybranego, z konieczności przyjmą kult i dostosują się do zwyczajów i obyczajów mieszkańców ich nowej ojczyzny (Wj 12, 38; 2 Krl 5, 15-19; Iz 56, 3. 6-8; Zach 8, 20—23. Por. także: A. Bertholet, *Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden*, Tübingen 1896, s. 27—50; M. Guttmann, *The Term „Foreigners” (nkrj) Historically Considered*, HUCA 3 (1926) 1—20; M. Weber, *Ancient Judaism*, Glencoe 1952, s. 362—364, 418—421). Inne teksty zapowiadają, że Izrael będzie jednym z członków federacji mocarstw światowych, uznających Jahwe za swego Boga. Gdy chodzi o stronę polityczną Izrael nie będzie miał żadnych

zornego braku logicznych powiązań w toku wypowiedzi prorockiej, głównie zaś ma swe źródło w słabości proroków, wynikającej ze zbyt silnego powiązania ze społeczeństwem. Prorocy byli na tyle wpływowi, że mogli utrzymać przy życiu ocalałą z katastrofy w roku 586 resztę dawnej społeczności, ale równocześnie byli zbyt słabi, aby dać jej jednolity plan przyszłości, wskazać nową, prostą formę organizacyjną taką, która odróżniałaby ją od dawnej, reprezentowanej przez monarchię. Gdyby im się to udało, nie wiadomo czy wspólnota poszłaby za nimi, bo historia zna różne wypadki, w których ludzie krzyżują sobie wzajemnie najlepsze plany. Ale godne podkreślenia jest to, że prorocy byli w ogóle zdolni myśleć o życiu społecznym niezależnym od starych form, jakie stanowiły monarchie Judy i Izraela przed niewolą oraz, że awizowali, iż inne narody przyjmą tę nową formę współżycia na tych samych co dawniej warunkach. Prorocka interpretacja stosunków między państwami wyrosła na gruncie religijnym i była przeniknięta w wysokim stopniu wiedzą i znajomością polityczną. Oni położyli fundament pod internacjonalizm oparty na wierze w jednego Boga, który miał objąć wszystkie państwa i narody, a nie tylko te, które pozostawały z Nim w specjalnym przymerzu¹⁷.

specjalnych uprawnień w stosunku do pozostałych aliantów. Z uwagi jednak na to, że jego stolicą będzie nadal Jerozolima, stanowiąca centrum jahwizmu i siedzibę jahwistycznych tradycji, cieszyć się będzie większym autorytetem moralnym niż pozostali członkowie federacji (Rdz 12, 3; Am 9, 11-12; Mich 4, 1-3; Iz 19, 19-25. Por. także M. N o t h, *Das System der zwölf Stämme Israels*, Stuttgart 1930). W księgach proroków można nadto znaleźć jeszcze wypowiedzi, według których w nowej eschatologicznej rzeczywistości będzie tylko jedno wielkie mocarstwo polityczne. W jego skład wejdą liczne narody i państwa z Izraelem włącznie. Pod względem samostanowienia zatem Izrael będzie jedynie jedną z prowincji owego wielkiego imperium i jego znaczenie polityczne nie będzie większe niż każdej innej prowincji. Natomiast wartości duchowe, jakie reprezentuje jego religia, sprawią, że kraj Izraela stanie się ośrodkiem, jakby stolicą religijną całego imperium. Naród zaś izraelski będzie nauczycielem i zarazem kapłanem całego świata. Nie mając kłopotów związanych z administracją państwa odda się całkowicie sprawie królestwa Bożego (Iz 41, 2-4. 25-29; 44, 28; 45, 1-7. 13-17; Zach 14, 16-21. Por. także: G o t t w a l d, *All the Kingdoms* [...], s. 383—387).

¹⁷ E. Haag wypowiada tę samą myśl, ale w trochę innej formie: „Die gesellschaftskritische Funktion der prophetischen Botschaft besteht dann nicht in der Begründung eines neuen Theorie-Praxis-Verhältnisses, indem das eschatologische Kriesenbewusstsein zum historischen Bewusstsein seiner selbst kommt, sondern in der Ermöglichung des notwendigen Freieitsraumes, den der Mensch für seinen Glauben an Jahweh, den kommenden Gott, braucht” (*Prophet und Politik*, TrierTZ 80 (1971) 246. Warto na tym miejscu zwrócić uwagę na dwie pozycje bibliograficzne, które zajmują się wciąż aktualnym tematem uniwersalizmu w księdze Deutero-Izajasza i w zasadzie reprezentują ten sam punkt widzenia, mimo iż dzieli je ponad 70 lat. Chodzi mianowicie o pracę M. L ö h r a, *Der Missionsgedanke im Alten Testament* (Freiburg i. Br. 1896) i artykuł D. E. H o l l e n b e r g a, *Nationalism*

Ten krótki szkic współczesnych poglądów na temat roli proroków w życiu politycznym Izraela pozwala zauważyć, że opinie egzegetów naszych czasów, gdy chodzi o to zagadnienie, przeszły bardzo wyraźną ewolucję od sformułowań skrajnych, czysto laickich z jednej i rzekomo ortodoksyjnych z drugiej strony aż do wypowiedzi umiarkowanych, bliskich tezie tradycyjnej. Idąc za przekonaniem większości współczesnych egzegetów można twierdzić, iż — ogólnie biorąc — wszyscy uważają proroka za męża Bożego, który działał wyłącznie w oparciu o misję Bożą mającą swe źródło w powołaniu. Charyzmatyk taki uwzględniał w swej nauce przesłanki prawdziwego jahwizmu i zabierał głos również w sprawach politycznych, a zwłaszcza w kwestii stosunku Izraela do obcych narodów. Zawsze jednak w granicach tego, co podsunęło mu natchnione słowo Boże. To stwierdzenie ma zasadnicze znaczenie przy interpretacji wyroczeni prorockich o narodach. Nakreśla bowiem granice, w jakich współczesny egzegeta winien zamknąć autentyczny sens ich natchnionych wypowiedzi.

THE PART PLAYED BY THE PROPHETS IN THE POLITICAL LIFE OF ISRAEL IN THE OPINION OF CONTEMPORARY EXEGETES

Summary

The article is part of the introductory chapter of a monograph on the subject: *The Word of Jahwe about Nations in the Books of the Prophetic Writers*. The author gives a review of the opinion of the exegetes of our century, on the question of whether the prophets were interested, and to what a degree, in political matters especially in those which concerned the relationship of the chosen people to its neighbours. The opinions of the exegetes in this matter are of a very wide range, from the extremity (the prophets are agents of foreign powers or they are utopians) — to level — headed opinions generally prevailing today, according to which the prophets were men of God engaged in political affairs in so far as the necessity of taking an interest in those problems was dictated by their mission and calling. The author considers that this statement is of great importance for further studies, because it should facilitate the correct interpretation of the prophecies of those men of God as to foreign nations.

and „the Nations” in *Isaiah XL—LV* (VT 19 (1969) 23—36). A. Löhr wyraził przekonanie, że uniwersalistyczne myśli Deutero-Izajasza zgasił palestyński partykularyzm okresu po niewoli. Dopiero żydostwo hellenistyczne podjęło myśli Deutero-Izajasza i poczęło je dalej rozpracowywać. D. E. Hollenberg natomiast jest zdania, że nauka Deutero-Izajasza w zasadzie była uniwersalistyczna. Ponieważ jednak prorok mówi, że zbawienie i przymierze są dobrami, które mógł posiadać tylko Izrael, nie zaś obce narody, dlatego uniwersalizm Deutero-Izajasza można śmiało nazwać rozszerzonym nacjonalizmem. Gdy chodzi o Cyrusa, autor uważa, iż prorok patrzy nań jako na takie samo narzędzie w ręku Jahwe, jakim była niegdyś Assyria (Iz 10, 5), i chce pouczyć, że Izrael nie powinien i nie może wnikać w to, dlaczego Bóg dopuszcza, by pogański władca przejmował prerogatywy pomażanca Pańskiego. Jahwe bowiem jedyny i prawdziwy Pan całego stworzenia jest w swoim działaniu absolutnie wolny i nieskrępowany.