

Zdzisław Pawłowski

Bóg, Izrael i Przymierze w Księdze Wyjścia 19, 3-6

Studia Włocławskie 2, 191-200

1999

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. ZDZISŁAW PAWŁOWSKI

BÓG, IZRAEL I PRZYMIERZE W KSIĘDZE WYJŚCIA 19, 3-6

Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele* przypomina, że każda lektura Biblii odbywa się w określonej tradycji, tj. w kontekście pewnych wstępnych założeń. Ostrzega zarazem, że nie wszystkie one są dobre. Niektóre z nich mogą w sobie kryć niebezpieczeństwo jednostronnych i tendencyjnych uprzedzeń.¹ Takim jednostronnym i w jakimś stopniu także tendencyjnym jest zwyczaj czytania Pięcioksięgu przez pryzmat dwóch wydarzeń: stworzenia świata z początku Księgi Rodzaju i objawienia przykazań z Księgi Wyjścia. Problematyczność takiego ujęcia polega nie tylko na tym, że pomija się całą pozostałą część Pięcioksięgu, ale wyraża się również w fakcie, że stworzenie świata i objawienie przykazań nie należą do centralnych wydarzeń zbawczych, zawartych w historycznym *credo* w Pwt 26, 5-9. W samej Księdze Wyjścia najważniejszą rolę przypisuje się prawu (ściślej Dziesięciu Przykazaniom), objawionemu na Górze Synaj, w dużym stopniu ignorując wyzolenie Izraelitów z Egiptu i objawienie się Boga (nie przykazań).

Współczesna egzegeza zaczyna odczytywać Pięcioksiąg jako pewną, dobrze przemyślaną całość, skomponowaną w oparciu o jeden wiodący temat lub motyw. Tak więc D.J. Clines w ciągle aktualnej monografii o temacie Pięcioksięgu² usiłuje wykazać, że cały Pięcioksiąg zorganizowany jest tematycznie wokół potrójnej obietnicy: a) potomstwa (Księga Rodzaju), b) bosko-ludzkiej relacji (Księga Wyjścia i Kapłańska) oraz c) ziemi (Księga Liczb i Powtórnego Prawa).³ Dzięki temu możemy spojrzeć na Księgę Wyjścia i Księgę Kapłańską nie tyle z wąskiej perspektywy prawnych i kultycznych przepisów w nich zawartych, ile z punktu widzenia osobowej relacji między Bogiem i Izraelem. W ten sposób jednak zmienia się także znaczenie prawa: stanowi ono wyraz tej relacji, a nie jest tylko jednym z konstytutywnych elementów państwa (jak je dzisiaj pojmujemy)⁴. Ta osobowa więź między Bogiem a Izraelem, ujęta w kształt przymierza, znajduje swoją ścisłą definicję w programowym tekście Księgi Wyjścia 19, 3-6. B.S. Childs stwierdza, że na swoim obecnym miejscu spełnia on rolę streszczenia całej perykopy synajskiej.⁵ Natomiast T. Fretheim⁶ uważa go za rodzaj teologicznych soczewek, przez które można zobaczyć całą Księgę Wyjścia. Odpowiada on bowiem na najważniejsze dla współczesnego czytelnika

pytania, które rodzą się w nim podczas lektury Pięcioksięgu: kim jest Bóg? kim jest Izrael? i jaka jest ich wzajemna relacja?

1. Wprowadzenie: Wj 19, 1-2.3a

Tekst Wj 19, 1-2 stanowi bezpośrednie wprowadzenie do perykopy synajskiej, kładąc nacisk na przestrzenne usytuowanie opisywanych w niej wydarzeń. Czasowniki בוא (przybyć), נסה (wyruszyć), חנה (rozbić obóz, obozować) wraz z okolicznikami miejsca określają pozycję Izraela, która mieści między dwoma punktami odniesienia: poza obszarem Egiptu (w. 1) oraz naprzeciw Góry (w. 2).

Te geograficzne szczegóły wskazują nie tylko na położenie Izraela, lecz zaznaczają również pewną zmianę w jego tożsamości. Jej radykalnie nowym elementem jest wolność. Bóg nie objawia swojej woli, wyrażającej się w konkretnych przykazaniach, niewolnikom, ale ludziom wolnym, a raczej wyzwolonym z sytuacji niewoli. Izraelici wiedzą, od czego zostali wyzwoleni, jednak jeszcze nie wiedzą do czego zostali powołani. Stąd Izrael przebywa pod Górą – Górą Objawienia (por. Wj 3, 1.12) w oczekiwaniu na objawienie się Boga, który odśłoni przed nim jego posłannictwo.

Wiersz 3a (i w. 2b) wprowadza zatem na scenę wydarzeń synajskich jej głównych uczestników: Izraela, Mojżesza i Jahwe. Izrael przybywa na pustynię, gdzie właściwym miejscem jego pobytu jest obóz, rozłożony u podnóża Góry. Postać Mojżesza natomiast wprowadzona jest za pomocą inwersji,⁷ przerywającej łańcuch czasowników, opisujących położenie Izraelitów, przez co zaakcentowany zostaje fakt jego wstąpienia do Boga. W ten sposób poprzez kontrast pomiędzy ww. 1-2 i w. 3a ukazana zostaje szczególna rola Mojżesza jako pośrednika objawienia.

Mojżesz wstępuje do Boga z własnej inicjatywy, bez uprzedniego wezwania⁸, co nie jest czymś powszechnym w Pięcioksięgu. Raczej odwrotnie – to Bóg inicjuje spotkanie z człowiekiem.⁹ Sytuacje, w których ludzie pierwsi zwracają się do Boga, są nieliczne: mają miejsce wtedy, gdy występuje wyraźne zagrożenie przyszłości w obliczu jakiegoś niebezpieczeństwa.¹⁰ W szczególny sposób dochodzi ono do głosu na pustyni, która ma nie tylko znaczenie przestrzenne, ale także zawiera konotację czasową doświadczenia prowizorycznego, symbolizującego przejście od stanu negatywnego (niewola, wygnanie) do pozytywnego (ziemia obiecana, powrót).¹¹ Wypadki poprzedzające (15, 22 – 17, 16) oraz następujące (Lb 11, 1 – 25, 18) sprawiają, że pobyt w obozie na pustyni naprzeciw Góry staje się centralnym punktem odniesienia dla tego przejściowego doświadczenia w dziejach ludu.¹² Ukazują one bowiem przyszłość Izraela jako zagrożenie w kontraście do bezpiecznej przeszłości w niewoli egipskiej (Wj 16, 3). Podważają one jednocześnie wiarygodność samego Mojżesza oraz sens pobytu na pustyni (17, 3, por. 14, 11nn).¹³ Realność tego zagrożenia podkreśla fakt, że w całym kompleksie Wj 1-18 nie ma żadnej wzmianki wyjaśniającej ludowi cel i znaczenie jego wędrówki przez pustynię.¹⁴ Izrael znał swoją tożsamość jako niewolnik faraona, wie-

dział kim jest, i dlatego czuł się bezpieczny pomimo wszystkich cierpień, których doznawał w niewoli. Wolność okazuje się niebezpieczna, ponieważ Izrael nie zna jeszcze swojej nowej tożsamości.

Wstąpienie Mojżesza do Boga znajduje więc swoje uzasadnienie w doświadczeniu pustyni, które okazuje się dla Izraela sytuacją kryzysu tożsamości i braku orientacji. Izraelici przestali już być niewolnikami Egipcjan, ale jeszcze nie wiedzą, kim są, czyim są ludem. Podobne zastosowanie kategorii pustyni jako doświadczenia dezorientacji możemy spotkać u Jeremiasza, który, robiąc rozrachunek z przeszłością swego narodu, stwierdza: „Nie mówili: «Gdzie jest Pan, który nas wyprowadził z kraju egipskiego, wiódł nas przez pustynię, przez ziemię bezpłodną, pełną rozpadlin, przez ziemię suchą i ciemną, przez ziemię, której nikt nie może przebyć ani w niej zamieszkać?»” (2, 6) Dla niego pustynia jest przejściem od niewoli do wolności – sytuacją, której Izrael będzie musiał jeszcze doświadczyć w swej przyszłości: „Znajdzie łaskę na pustyni naród ocalały od miecza” (31, 2). Również Deuteroizajasz stosuje obraz pustyni, aby wyrazić przekonanie, że Izrael przez zniszczenie świątyni i niewolę babilońską poddany jest oczyszczeniu i dopiero w nowym przejściu przez pustynię może otworzyć się przed nim obietnica zbawienia (Iz 40, 1-2; 41, 18-19; 48, 21).

2. Formuła wprowadzająca mowę Boga: Wj 19, 3b

Pod względem stylu i treści formuła ta wykazuje uderzające podobieństwo do formuł prorockich. Zwrot wprowadzający podobny jest do formuły posłańca כה אמר יהוה (tak mówi Jahwe). Skierowany jednak tutaj do Mojżesza wyraża bardziej ideę pełnomocnictwa, zleconego pośrednikowi objawienia,¹⁵ choć nie można wykluczyć, iż przypisuje jednocześnie Mojżeszowi rysy prorockie. Z kolei zestawienie dwóch, występujących zazwyczaj oddzielnie, określeń: „dom Jakuba” i „synowie Izraela”, które oznaczają wspólnotę Izraela jako całość, przedstawia analogię do innej pary Izrael – Jakub, występującej aż piętnaście razy u Deuteroizajasza.¹⁶ Z pary czasowników אמר (mówić) i הגיד (oznajmić), wprowadzających mowę Boga, ten drugi znowu pojawia się kilkanaście razy właśnie u Deuteroizajasza, gdzie posiada własne znaczenie zapowiedzi przyszłości w mowach sądowych Jahwe.¹⁷ W ten sposób cała formuła wprowadza właściwą perspektywę odczytania mowy Boga: jej stawką jest nie tylko nowa tożsamość Izraela, lecz także jego przyszłość, wyrażona w kategoriach posłannictwa.

3. Mowa Boga: Wj 19, 4-6a

Mowa Boga zawiera niezwykle precyzyjne pod względem teologicznym sformułowania, które w wyborze terminów i starannie przemyślanym układzie syntaktycznym, nadają jej cechy wyjątkowej oryginalności w kontekście całego Pisma Świętego. Jej programowy charakter odślania się przede wszystkim w narracyjnej sekwencji, obejmującej przeszłość, teraźniejszość i przyszłość. Znajdują one wyraz w użytych czasownikach, które od strony formalnej dzielą

całą mowę na trzy części: wspomnienie wydarzeń zbawczych (przeszłość), wezwanie do posłuszeństwa (teraźniejszość) i określenie posłannictwa (przyszłość). Wszystkie te trzy momenty w mowie Boga składają się na dynamiczną, narracyjną tożsamość Izraela.¹⁸

A. Wspomnienie wydarzeń zbawczych: Wj 19, 4

H. Wildberger wyróżnia tutaj cztery elementy: formułę wprowadzającą, czyny Jahwe w Egipcie, Jego łaskawa opieka nad Izraelem na pustyni oraz przyprowadzenie do Jahwe, które wskazuje na teofanię na Synaju.¹⁹ W dwóch pierwszych wyrażeniach widzi on duże podobieństwo do sformułowań w tradycji deuteronomiczno-deuteronomistycznej,²⁰ zwłaszcza w Pwt 29, 1 („Widzieliście wszystko, co w ziemi egipskiej Pan na waszych oczach uczynił”) i Joz 24, 7 („Widzieliście własnymi oczami, co uczyniłem w Egipcie”). Formuła w Wj 19, 4a stanowi wśród nich najbardziej zwartą wypowiedź, w której inaczej rozłożono akcenty. Teksty z Pwt i Joz podkreślają bardziej to, co Jahwe uczynił w Egipcie, a więc akcent pada na *czyny* Boga, które tylko w sposób pośredni wskazują na Jego obecność. Natomiast w Wj 19, 4a chodzi o to, co Jahwe uczynił Egipcjowi, przez co nacisk położony jest na Jego osobistą konfrontację z Egiptem i Jego bezpośrednie zaangażowanie w wyzwolenie Izraela. Celem więc Bożego planu zbawienia nie jest wyłącznie wybawienie z niewoli, bez względu na to, jak bardzo jest to ważne, ale wprowadzenie także, a może przede wszystkim, w sferę Bożej obecności.²¹ Ta reinterpretacja Wj 1-15 za pomocą krótkiej, kerygmatycznej formuły, stosującej język osobisty, podejmuje problem identyfikacji Jahwe w historii. Podkreślają to również fragmenty Pwt 4, 34n. i 29, 1nn., gdzie obok terminu ראה (widzieć) występuje także czasownik ידע (poznać) w połączeniu z formułą samoprzedstawienia się Boga: „Ja jestem Pan, wasz Bóg” (4, 35; 29, 5). Wszystkie te wyrażenia można odnaleźć u Deuteroizajasza w podobnej funkcji: na podstawie uprzednich dzieł Jahwe rozpoznać aktualnie ukazującą się Jego obecność jako zapowiedź Jego nowych zbawczych czynów (Iz 45, 3.5; 49, 23.26).

Niezwykle oryginalny jest kolejny obraz, w którym Jahwe ukazuje się w metaforze orła, niosącego Izraela na swoich skrzydłach. W identycznym brzmieniu występuje on tylko w Pwt 32, 10-12 („Jak orzeł... rozwija swe skrzydła i bierze [pisklęta], na sobie samym je nosi”).²² Kluczową rolę w tym obrazie odgrywa czasownik נשא (nieść), który w analogicznym znaczeniu występuje w Iz 46, 3-4. Wszystkie te fragmenty podejmują kwestię rozpoznania obecności Boga i podkreślają Jego osobistą interwencję zbawczą bez żadnego pośrednictwa.

Wreszcie formuła ויבא אתכם אלי (aż przywiódłem was do mnie), kończąca cały wiersz 4, zdradza wyraźnie ślady tradycji deuteronomiczno-deuteronomistycznej. Termin בוא (w *Hifil*) wśród swoich wielu zastosowań użyty jest w tej tradycji jako techniczny zwrot na oznaczenie wprowadzenia Izraelitów do ziemi obiecanej lub na pustynię, zawsze jednak łączy się z okolicznikiem miejsca.²³ Deuteroizajasz nato-

miast mówi nie „dokąd” Jahwe wprowadzi lud, ale „skąd” go przywiedzie. Obydwa terminy נשא i בוא w jednej frazie występują tylko w Wj 19, 4 i Pwt 1, 31 oraz w Iz 49, 22. W tym ostatnim, narody, które uciskają Izraela, stają się narzędziem zbawienia w rękach Boga, niosąc Jego synów i córki.²⁴

Podsumowując więc, możemy potwierdzić unikalność brzmienia Wj 19, 4, który w całości odzwierciedla bardziej idee zawarte u Deuteroizajasza niż w pozostałych zakresach tradycji. Jako całkowicie oryginalna pod względem syntaktycznym kompozycja w swojej funkcji teologicznej bliska jest wymowie parenetycznych fragmentów Księgi Powtórzonego Prawa z formułami samoprzedstawienia się Jahwe, które podkreślają wyłączność zbawczego działania Jahwe wobec swego ludu. Metafora orła w szczególny sposób akcentuje ojcowski aspekt troski Boga o swój lud, obejmując swoim zasięgiem całość wydarzeń składających się na wyzwolenie Izraela z Egiptu. Ten wyjątkowy osobisty stosunek Jahwe do Izraela osiąga swój punkt kulminacyjny w ostatniej części zdania: dopełnieniem czasownika בוא nie jest miejsce (jak we wszystkich innych formułach), lecz zaimek osobowy אלי (do Mnie). Tak więc cała dotychczasowa historia Izraela zostaje ukazana w kategoriach wewnętrznej i osobistej relacji Jahwe do swego ludu. Wj 19, 4 nie ma zatem charakteru słownej deklaracji, lecz stanowi świadectwo rzeczywistych wydarzeń, w których Izrael mógł doświadczyć osobistego zaangażowania się Jahwe w jego wyzwolenie z niewoli egipskiej. Nie jest to również zwykła pareneza w stylu tekstów deuteronomistycznych, lecz wyraz rozpoznania obecności Boga w historii, które przygotowuje lud do spotkania z Nim w wydarzeniu teofanii.

B. Przymierze i wybranie: Wj 19, 5

a) formuła przymierza: 5a

Stanowi ona pierwszą część zdania warunkowego, która składa się z dwóch formuł, występujących niezależnie od siebie w innych częściach Starego Testamentu, tutaj natomiast połączonych w całkowicie oryginalnej konstrukcji. W swoim układzie syntaktycznym zachowuje ona charakter języka osobistego za pomocą dwukrotnego użycia sufiksu osobowego w בקלי (mojego głosu) i בריחי (mojego przymierza). Teologiczne znaczenie tej pierwszej części polega na tym, że w pewnym sensie definiuje ona biblijną koncepcję posłuszeństwa, stwierdzając, że w większym stopniu odnosi się ono do osoby (w tym przypadku, Boga), niż do konkretnych przepisów, traktowanych w oderwaniu od relacji osobowej. Ten osobisty charakter relacji między Bogiem i Izraelem nie pozwala widzieć w בקלי sensu prawnego postanowienia²⁵ ani w בריחי koncepcji kontraktu lub formalnej ugody.²⁶ Wezwanie do posłuszeństwa sytuuje się bowiem w kontekście uprzednio zaistniałej relacji; stąd właśnie kategorie więzi osobowych stanowią fundamentalne ramy dla właściwego ujęcia prawa i jego funkcji.²⁷ Być może do natury prawa należy pojmowanie go jako rzeczywistości bezosobowej. Wj 19, 5a koryguje jednak takie pojmowanie prawa, widząc w nim wyraz osobistej woli Prawodawcy.²⁸

W tym kontekście formuła *וּשְׁמַרְתֶּם בְּרִיתִי* (i strzec mojego przymierza) nie może oznaczać ani warunku przymierza, ani dostarczać opisu jego zawarcia.²⁹ Jest raczej wyjaśnieniem pierwszej części w. 5a niż oddzielnym i dodatkowym wymaganiem.³⁰ Wyraża ona wyjątkową relację Jahwe do Izraela, definiując Jego osobistą więź z ludem w kategoriach „mojego przymierza”. *אֶת-בְּרִיתִי*, podwójnie określone przez *nota accusativi* i sufiks osobowy, stanowi od strony Boga całym konkretną i już istniejącą rzeczywistość, a nie coś, co dopiero ma nastąpić. Nie jest to więc zapowiedź zawarcia przymierza, ale wezwanie do uznania już zaistniałej relacji, którą Jahwe związał się z ludem poprzez swoje działanie zbawcze w Egipcie. Relacja ta jako „moje przymierze” ma zatem oparcie w doświadczeniu historycznym Izraela. Tym samym stanowi uroczystą proklamację faktu, że całe dzieło zbawcze Jahwe wobec Izraela nie było czymś przypadkowym, lecz zmierzało do ustanowienia trwałej więzi z ludem. Obecność Boga odtąd wpisana jest w dzieje Izraela, zmieniając przez to w istotny sposób jego tożsamość.

b) *formuła wybrania: 5b*

Termin *סִלָּה* (szczególna własność) wydaje się być kluczem dla zrozumienia całej drugiej części wiersza 5. Pojawia się on jeszcze trzykrotnie w Księdze Powtórzonego Prawa (7, 6; 14, 2; 26, 18) w kontekście teologii wybrania, która wydaje się być obecna również w Wj 19, 5. We wszystkich trzech miejscach występuje zwrot *לֹא יִהְיֶה לָּכֵן לְעַמְּךָ סִלָּה* (abyście stali się ludem, będącym Jego wyłączną własnością), który łączy się z pojęciem wybrania *בָּחַר* (por. Ps 135, 4). Ich najbliższe konteksty zawierają również termin *קֹדֶשׁ* (święty), użyty w Wj 19, 6. Zarówno *בָּחַר* jak i *קֹדֶשׁ* nigdy nie znajdują się razem ze słowem *נַחֲלָה* (własność, dziedzictwo).³¹ To ostatnie odnosi się bardziej do ziemi jako własności dziedzicznej, podczas gdy *סִלָּה* nie ma żadnych skojarzeń z ziemią, oznaczając własność osobistą, która spośród innych wyróżnia się największą wartością i z tego względu nie jest przeznaczona do zwykłego użytku, lecz do specjalnych celów. E. Lipiński zauważa przy tym, że ta drogocенność nie wynika z wartości, jaką ma ona sama w sobie, ale z faktu zaangażowania w jej nabycie oszczędności właściciela.³² Tym samym Wj 19, 5b zbliża się swoim znaczeniem nie tyle do tekstów z *נַחֲלָה*, ile do wyroczni zbawienia u Deuteroizajasza, gdzie za pomocą innych terminów oddano podobną ideę (por. Iz 43, 4; 49, 5; 54, 11-12). M. Weinfeld wskazuje na jeszcze jeden ślad użycia *סִלָּה* jako uprzywilejowanego sługi.³³ Jednak nie hetycki wzorzec paktu wasalskiego, cytowany w ugaryckich tekstach, ale znowu właśnie Deuteroizajasz bardziej naświetla funkcję *סִלָּה* w Wj 19,5b, określając Izraela – Jakuba mianem uprzywilejowanego sługi, wybranego przez Jahwe (por. Iz 41, 8-9; 44, 1.2.21; 45, 4; 48, 20).

Jako szczególnie uprzywilejowany sługa, będący kosztowną własnością Boga, wykupioną przez Niego z niewoli egipskiej, Izrael jest przeciwstawiony wszystkim pozostałym narodom i wyodrębniony spośród nich. Z jednej strony bowiem termin

סלה występuje bez rodzajnika, przez co zyskuje swoją treść wyłącznie na podstawie swojej pozytywnej relacji do Jahwe, z drugiej zaś העמים (narody) z rodzajnikiem otrzymują swój sens bez tego odniesienia jako określone same w sobie wielkości etniczne, zajmując w porównaniu z Izraelem, krańcowo różną pozycję w stosunku do Jahwe.³⁴ To rozróżnienie między Izraelem a pozostałymi narodami ugruntowane jest w absolutnej władzy Jahwe nad całą ziemią, który strzeże całego świata i jest gwarantem porządku kosmicznego (por. Wj 9, 29; Joz 3, 11.13).³⁵

Izrael zatem na mocy zbawczych czynów Jahwe jest dla Niego wyjątkową wartością. Został nabyty, strzeżony i zachowany aż dotąd jako Jego uprzywilejowany sługa, przeznaczony do specjalnych zadań. Cała treść סלה skoncentrowana jest tutaj na wyjątkowym roszczeniu Boga do dysponowania swoją własnością według swej najbardziej osobistej woli. A to zakłada unikalną wręcz bliskość i bezpośredniość osobowej więzi między Jahwe a Izraelem. Tym samym, kluczowy dla teologii wybrania termin zdradza cechy języka relacyjnego, który, ze względu na programowy charakter mowy Boga, definiuje właściwą perspektywę dla całej perykopy synajskiej.

C. Tożsamość i posłannictwo: Wj 19, 6a

Obydwie formuły ממלכת כהנים (królestwo kapłanów) i נוי קדוש (naród święty) stanowią wyrażenia wyjątkowe w Starym Testamencie. Łatwo zauważyć istniejący między nimi ścisły paralelizm zarówno od strony językowej, jak i treściowej. H. Wildberger³⁶ w swojej analizie obydwu zwrotów kładzie główny nacisk na pojęcia ממלכת (królestwo) i נוי (naród), podczas gdy A.R. Hulst³⁷ uważa, że rozstrzygające dla znaczenia obydwu wyrażen jest użycie terminów כהנים i קדוש. Z kolei R. Mosis sądzi, iż dotychczasowe interpretacje ujmowały obydwie formuły wyłącznie w aspekcie funkcji lub zadania. Kontekst natomiast wskazuje na całkowicie bierną postawę Izraela.³⁸ Trzeba jednak zaznaczyć, że sens w. 6a zależy w jakimś stopniu od znaczenia סלה który użyty jest w w. 5b na oznaczenie nie tylko pewnego stanu, ale także możliwości zadysponowania nim wedle woli właściciela. Stąd nie można zupełnie wykluczyć aspektu funkcjonalnego analizowanych wyrażen, jak na to wskazuje użycie podobnej formuły w Iz 61,6, gdzie jest mowa o posłannictwie Izraela wobec narodów.

Tak więc ממלכת כהנים jako „królestwo kapłanów” jest stwierdzeniem, które z jednej strony wyznacza obszar panowania Jahwe w Izraelu w znaczeniu Jego szczególnej własności i w tym sensie jest to pewien stan (R. Mosis). Z drugiej zaś, przyznając decydującą rolę terminowi כהנים określa ono także pewną funkcję – posłannictwo wśród narodów.³⁹ Nie zawiera się w nim godność lub szlachectwo,⁴⁰ ale wyjątkowe przeznaczenie. Izrael wezwany jest tutaj do pełnienia funkcji kapłańskiej, ponieważ żaden naród nie doświadczył w takim stopniu zbawczej mocy Jahwe i nie ma tak bliskiego dostępu do Jego obecności (por. Pwt 4, 3.7.32-38). Jako ממלכת (królestwo) Izrael jest miejscem, w którym Bóg objawił swoją absolutną władzę nad historią i urzeczywistnił swoje zbawcze za-

miary (w. 4). Jako כהנים (kapłani), mający prawo zbliżania się bezpośrednio do Jahwe, Izraelici przeznaczeni są do spełnienia wyjątkowej roli, jaką jest służba owemu zbawczemu panowaniu Boga. Jest to więc określenie tożsamości Izraela od strony jego szczególnej relacji do Jahwe.

Jednak egzystencja Izraela ma także formę historyczną. Jest on narodem (ני) wśród innych narodów (גוים). Ale jest on wśród nich narodem świętym, tj. wydzielonym z obszaru profanum (Egiptu), ukonstytuowanym nie przez pokrewieństwo etniczne, struktury społeczne lub instytucje państwowe, jak wszystkie inne narody, lecz wyłącznie przez czyn zbawczy Jahwe i swoją relację do Niego, mającą kształt przymierza. Tutaj ני jest znowu pewnym stanem (tożsamością), który Izrael ma przyjąć jako dar od Jahwe. On sam bowiem ustanowił go jako naród, zarówno w jego społecznym, jak i politycznym aspekcie. Jedność ludu ugruntowana jest nie w więzach naturalnego pokrewieństwa, ale w zbawczym działaniu Jahwe.

קרוש z kolei określa funkcję Izraela: otrzymuje on zlecenie, aby uczestniczyć w świętości Boga, tj. być w świecie w tym, co należy do Jahwe, czyli w służbie Jego panowania w historii. Izrael nie jest więc ukonstytuowany przez wspólnotę krwi, instytucje polityczne lub terytorium, lecz przez historyczny czyn Boga. Bez tych podstawowych wielkości, określających tożsamość innych narodów, przebywając na pustyni, jeszcze przed zamieszkaniem w ziemi obiecanej, może być ני קרוש (narodem świętym). Tym samym Izrael otrzymuje tutaj swoją niepowtarzalną tożsamość historyczną; ale jest ona ze swej istoty tożsamością teologiczną. Egzystencja Izraela w Egipcie zawierała się całkowicie w tożsamości niewolnika faraona, który był jego „bogiem”, sprawującym nad nim absolutną władzę. Teraz natomiast przez wyzwalający czyn Jahwe i Jego przymierze tożsamość Izraela przekształca się w tożsamość „królestwa kapłanów i narodu świętego”.

Wiersz 5a jako kulminacyjny moment mowy Boga definiuje także sposób urzeczywistniania się tej nowej tożsamości. Nie zdobywa on jej przez swoje własne działanie. Podobnie jak wybranie, tak również i posłannictwo jest dziełem Boga. Izraelowi pozostaje zajęcie postawy bezwarunkowego posłuszeństwa wobec Jahwe, aby On sam mógł działać i realizować swoje zbawcze zamiary mocą swojej absolutnej władzy nad historią.

4. Uroczysta formuła końcowa: Wj 19, 6b

Mowę Boga w ww. 3b-6 kończy uroczysta formuła końcowa: „Oto słowa, które ogłosisz synom Izraela”. Wraz z formułą wstępną tworzy ona rodzaj klamry, spinającej mowę Boga w całość i nadaje jej przynaglający ton polecenia Jahwe, jaki możemy spotkać w literaturze prorockiej. Wykazuje ona duże podobieństwo do Jr 26, 2nn.12nn, gdzie podwójne użycie terminu דבר (mówić), raz w formie czasownika, drugi raz w formie rzeczownika, akcentuje fakt, że właśnie z takim orędziem i w tym czasie Jahwe posyła proroka do ludu.⁴¹ Analogia jest tym większa, że po-

dobnie jak w Wj 19, 3-6, treścią tego orędzia jest wezwanie do posłuszeństwa głosowi Jahwe jako punkt zwrotny, mogący odwrócić kierunek historii narodu, zmierzającej nieuchronnie ku katastrofie (ww. 12-13).

W świetle obydwu formuł – wstępnej i końcowej – mowa Boga nie ma tutaj aspektu zobowiązania prawnego w sensie określenia warunków przymierza. Jej zobowiązujący charakter wynika raczej z faktu, iż sama jej treść domaga się w sposób przynaglający odpowiedzi Izraela „tu i teraz”. Dlatego brzmi ona bardziej jak kerygmat niż zwykła proklamacja. Wj 19, 3b-6 można więc nazwać kerygmatem przymierza, ponieważ obejmuje on zarówno proklamację wybrania, jak i posłannictwa – kategorie, które definiują narracyjną tożsamość Izraela. Określa ona nie tylko to, kim Izrael jest w relacji do Jahwe, ale także to, kim on jest w stosunku do świata. Szczególnie w swej kapłańskiej funkcji staje się on rzecznikiem zbawczych zamiarów Boga wśród narodów. Uniwersalna wymowa tego powołania zbliża się do horyzontu wyznaczonego przez Iz 49, 6: „Ustanowię cię światłością dla pogan, aby moje zbawienie dotarło aż do krańców ziemi”.⁴² W ten sposób Izrael jest odpowiedzią Jahwe na potrzebę zbawienia w świecie i w tej roli nikt nie może go zastąpić.

PRZYPISY

¹ *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele*, tł. bp K. Romaniuk, Poznań 1994, s. 73-74.

² D.J. Clenes, *The Theme of the Pentateuch*, Sheffield 1978.

³ Tamże, s. 29.

⁴ Fakt chrześcijańskiej (w szczególności protestanckiej) tendencyjności w interpretacji całego korpusu prawa w Księdze Wyjścia i Kapłańskiej podkreśla D. Damrosch, *The Narrative Covenant. Transformations of Genre in the Growth of Biblical Literature*, San Francisco 1987, s. 261.

⁵ Por. B.S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, London 1983², s. 174.

⁶ *Thw Pentateuch*, Nashville 1996, s. 111nn.

⁷ W normalnym szyku zdania w języku hebrajskim czasownik stoi na pierwszym miejscu, na drugim zaś podmiot, przez co zaakcentowana jest czynność lub przebieg zdarzeń. Kiedy natomiast nacisk położony jest na podmiot, to zwykle poprzedza on czasownik (inwersja), por. P. Joüon, T. Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew*, II, Roma 1991, s. 155nb.

⁸ Por. U. Cassuto, *A Commentary of the Book of Exodus*, Jerusalem 1983, s. 225n.

⁹ Zob. konteksty obietnic w Rdz oraz bezpośrednie mowy Boga w Wj 3, 4; 6, 1; 7, 14 itd.

¹⁰ Por. przede wszystkim próby na pustyni, gdzie szemranie i bunt ludu każe szukać Mojżeszowi pomocy u Jahwe: Wj 15, 25; 17, 4; Lb 11, 11nn.

¹¹ Por. Lb 14, 33n; 32, 13; Pwt 1, 3; 2, 7; 8, 2, itd. Żadna inna kategoria przestrzenna nie posiada znaczenia czasowego, S. Talmon, בְּרִיבָר, w: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* (TWAT), IV, s. 679nn.

¹² Tamże.

¹³ Nie są to jednoznaczne przykłady buntu Izraela wobec Boga, jak w Lb 11, 4nn.; 14, 1nn.; 16, 1nn. itd.; raczej ukazują problem kryzysu tożsamości ludu, spowodowany wędrówką przez pustynię, co potwierdza całkowity brak wzmianek o gniewie Jahwe, występujących w sekwencji Lb 11-25, por. tamże, s. 687n; B.S. Childs, *Exodus. A Commentary*, London 1974, s. 258nn.

¹⁴ Wszystkie miejsca dotyczące służby Jahwe i złożenia ofiary na pustyni znajdują się w kontekście plag egipskich i są użyte przez Mojżesza jako argument wobec faraona, nigdy zaś

jako uzasadnienie pobytu Izraela na pustyni, por. Wj 5, 1-3; 7, 16.26; 8,1 6.23 itd., zob. S. Talmon, art. cyt., s. 688.

¹⁵ Tak uważa m.in. H. Wildberger, *Jahwes Eigentumsvolk*, Zürich 1960, s. 15.

¹⁶ Iz 40, 27; 41, 8.14; 42, 24; 43, 1.22.28 itd.

¹⁷ Iz 40, 21; 41, 22.23.26; 42, 9.12; 43, 9.13 itd.

¹⁸ Pojęcie tożsamości narracyjnej wprowadził P. Ricoeur, *Oneself as Another*, Chicago 1994, s. 113-168.

¹⁹ H. Wildberger, dz. cyt., s. 14.

²⁰ Pwt 4, 3.9.34nn; 10, 21; 11, 7; Joz 23, 3; Sdz 2, 7.

²¹ Por. T. E. Fretheim, dz. cyt., s. 113.

²² Sama metafora orła pojawia się jeszcze w Pwt 28, 49 oraz w kilku tekstach proroczych (Jr 48, 40; 49, 22; Ez 17, 3.7; Ha 1, 8), tym razem jednak jako symbol potęgi babilońskiej, będącej narzędziem gniewu Jahwe. Tak więc symbol orła w pozytywnym znaczeniu (w odniesieniu do Jahwe) występuje jedynie w Wj 19, 4 i Pwt 32, 11.

²³ Por. Pwt 4, 38; 6, 10.23; 7, 1 itd.

²⁴ Por. także Iz 43, 5.6; 46, 11; 60, 9.11.17.

²⁵ Jak sugeruje R. Mosis, *Ex 19,5b.6a: Syntaktischer Aufbau und Lexikalische Semantik*, „Biblische Zeitschrift” 22(1978) s. 7.

²⁶ Por. T.E. Fretheim, dz. cyt., s. 113; Podkreśla to szczególnie D.J. McCarthy (*Treaty and Covenant. A Study in Form in the Ancient Oriental Documents and in the Old Testament*, Rome 1963, s. 156), który stwierdza: „It is something different from the precisely defined legal relationship of the covenants. It is more a question of a demand for a particular attitude than the proclamation of the detailed norms of conduct”.

²⁷ Tamże.

²⁸ Tamże, s. 113n.

²⁹ Wnioski, do których doszli D.J. McCarthy, dz. cyt., s. 156n. oraz E.W. Nicholson, *Exodus and Sinai in History and Tradition*, Oxford 1973, s. 67.

³⁰ Jak dowodzi w starannej analizie syntaktycznej R. Mosis, art. cyt., s. 6.

³¹ H. Wildberger (dz. cyt., s. 78n.) sądzi, że jest ono stosowane zamiennie z פְּנִילָה w literaturze deuteronomiczno-deuteronomistycznej (Pwt 4, 20; 9, 26.29; 1 Krl 8, 51). נְהִילָה jednak nie wydaje się być synonimem פְּנִילָה. W swoim podstawowym znaczeniu wiąże się ono zawsze z prawnym roszczeniem trwałego posiadania ziemi, zdobytej na własność w wyniku darowizny, spadku lub z powodu wydziedziczenia poprzedniego właściciela. Natomiast w tradycji deuteronomiczno-deuteronomistycznej נְהִילָה łączy się z wyprowadzeniem z Egiptu i żądaniem uznania wyłączności Jahwe, por. G. Wanke, נְהִילָה, w: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament* (THAT), II, s. 56nn.

³² E. Lipiński, פְּנִילָה, w: TWAT, V, s. 752.

³³ Por. M. Weinfeld, *The Covenant of Grant in the Old Testament and the Ancient Near East*, „Journal of the American Oriental Society” 90(1970) s. 195, przyp. 103.

³⁴ כָּל־הָעַמִּים (wszystkie narody) oznacza „cały świat”, a nie tylko grupę narodów zamieszkujących Kanaan, jak trafnie zauważa R. Mosis, art. cyt., s. 19n.

³⁵ Zob. także Iz 40, 12.22n; 54, 5.

³⁶ H. Wildberger, dz. cyt., s. 80nn.

³⁷ נִי/עַם, w: THAT, II, s. 313nn.

³⁸ R. Mosis, art. cyt., s. 11n.

³⁹ Termin כֹּהֵן występuje w Starym Testamencie głównie w aspekcie funkcjonalnym jako „urząd”, a nie godność, por. W. Dommershausen, כֹּהֵן, w: TWAT, V, s. 68-79.

⁴⁰ Jak sądzi R. Mosis (art. cyt., s. 25), rozpatrując znaczenie całej formuły w w. 6a wyłącznie w kategoriach stanu.

⁴¹ Por. L. Stachowiak, *Księga Jeremiasza*, Poznań 1967, s. 298nn.

⁴² Por. W. Brueggemann, *Theology of the Old Testament. Testimony, Dispute, Advocacy*, Minneapolis 1997, s. 430-434.