

JANUSZ NAWROT  
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza  
Wydział Teologiczny

## Teologiczne skutki pychy władców i narodów w Biblii greckiej

Theological Effects of the Pride of Rulers and Nations in the Bible

W drugiej części opracowania dotyczącego pychy władców pogańskich w Biblii greckiej<sup>1</sup> należy zastanowić się nad teologicznymi skutkami pychy. Badania wykazują, że autorzy natchnieni nie chcieli pozostawić tego zjawiska bez konkretnej odpowiedzi ze strony samego Boga. Można spodziewać się, że skutki takiej postawy ocenione zostaną zdecydowanie negatywnie w postaci kary, która może jednak przybrać różnorakie formy przejawiające się w skutkach natury indywidualnej oraz społecznej. Pierwsze dotyczą samego winowajcę ograniczając się do osobistego jego cierpienia, zawstyżenia lub upokorzenia. Natomiast drugie dotyczą całość społeczności poddanej królowi popełniającemu grzech pychy. Najważniejsze z nich podane zostaną poniżej.

### 1. KONKRETNA KARA DLA JEDNOSTKI

Jednym z dwóch przedstawicieli tej grupy jest tekst 1Mch 1,5:

καὶ μετὰ ταῦτα ἔπεσεν ἐπὶ τὴν κοίτην  
καὶ ἔγνω ὅτι ἀποθνήσκει  
*Po tym zaś padł na łożo  
I zrozumiał, że umiera.*

Tekst dotyczy końcówki życia młodego Aleksandra Macedońskiego, który rzeczywiście zmarł w 33. roku życia, u szczytu swej kariery politycznej i mili-

<sup>1</sup> Część pierwsza została opublikowana pt. *Pycha króla jako problem teologiczny w 1Mch 1,3* w „Poznańskich Studiach Teologicznych” (t. 24, 2010 s. 81-99).

tarnej, gdy właśnie zagarnął dla siebie cały ówczesny świat. Diodor Sycylijszyk pisze w swej *Bibliotece Historycznej* o otruciu króla przez Kassandra, syna Antypatra, stratega Europy i przeciwnika króla. Ten to Kassander za pośrednictwem swego młodszego brata, Jollasa, miałby podać śmiertelną dawkę trucizny monarsze (nr 118). Podobnie myśli Flawiusz Arrian (*Anabasis Alexandri* VII, 27), jakkolwiek wspomina, że sugeruje się wcześniejszymi podaniami. Natomiast Plutarch odrzuca tę hipotezę pisząc o nadmiernym pijaństwie Aleksandra, z czego miałby się nabawić gorączki, by ostatecznie po dwunastu dniach choroby zejść z tego świata (*Alexandros* 77). Teoria ta, zarzucona wcześniej, powróciła jednak w jednym z najnowszych opracowań naukowych w związku z badaniem działania tzw. kalicheamycyny, organicznego związku chemicznego wyodrębnionego z pewnego wysoko toksycznego gatunku bakterii, zdolnego zabijać żywe komórki organizmu. Bakteria ta znajduje się w mitycznej rzece Styks (dzisiaj Mavroneri) na Peloponezie. Zawartą w fiołce wodę z tej rzeki, zmieszana zapewne z winem, prawdopodobnie mu podano<sup>2</sup>. Inne teorie głoszą śmierć z powodu malarii, gorączki tyfusowej oraz wielu innych<sup>3</sup>. Jakiegokolwiek przyczyny nie można by się doszukać, śmierć rzeczywiście nastąpiła dość gwałtownie i niespodziewanie dla wszystkich.

Hagiograf 1Mch – jakkolwiek nie pisze tego w sposób wyraźny – łączy śmierć króla z wcześniej wzmiankowaną pychą i wyniosłością jego serca. Pozwala to uważać śmierć Aleksandra za karę Bożą z tego właśnie powodu, zgodnie z teologią biblijną. Wydaje się, że autor biblijny użył tu celowo konstrukcję gramatyczną  $\pi\acute{\iota}\pi\tau\omega \acute{\epsilon}\pi\acute{\iota}$ , która często w LXX oznacza upadek z braku sił lub choroby<sup>4</sup>, stan bezwładności i niemożności utrzymania się na nogach<sup>5</sup> lub nawet stan śmierci<sup>6</sup>. W każdym z tych przypadków chodzi o popadnięcie w okoliczności, które przerastają w jakiś sposób możliwości obronne człowieka, pozwalające stawić opór zaistniałym warunkom. Szczególną bliskość teologiczną manifestuje to cytatem Wj 19,21 stanowiący ostrzeżenie Boga skierowane do Mojżesza, by ten powiadomił z kolei lud, iż nie powinien zbliżać się zbyt blisko do Boga, by Go poznać. Mogłoby to zakończyć się upadkiem wielkiej liczby społeczności ( $\mu\acute{\eta}\rho\tau\epsilon \acute{\epsilon}\gamma\gamma\acute{\iota}\sigma\omega\sigma\iota\nu \pi\rho\delta\acute{\iota}\nu \theta\epsilon\acute{\omicron}\nu \kappa\alpha\tau\alpha\nu\omicron\eta\sigma\alpha\iota \kappa\alpha\iota \pi\acute{\epsilon}\sigma\omega\sigma\iota\nu \acute{\epsilon}\xi \alpha\upsilon\tau\acute{\omega}\nu \pi\lambda\acute{\eta}\theta\omicron\varsigma$ ). Tekst zawiera dwa połączenie  $\theta\epsilon\acute{\omicron}\varsigma$ , jako możliwej przyczyny  $\pi\acute{\iota}\pi\tau\omega$ , upadku ludzi pra-

<sup>2</sup> Szczegóły, por. <http://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/europe/greece/7924855/Alexander-the-Great-poisoned-by-the-River-Styx.html>

<sup>3</sup> Ich zestawienie, por. [http://en.wikipedia.org/wiki/Alexander\\_the\\_Great](http://en.wikipedia.org/wiki/Alexander_the_Great)

<sup>4</sup> Szczególnie bliski jest tu cytat Jdt 8,3 mówiący o Manassesie, mężu Judyty, który zmarł padłszy na swe łożo po nabawieniu się udaru słonecznego ( $\acute{\epsilon}\pi\epsilon\sigma\epsilon\nu \acute{\epsilon}\pi\acute{\iota} \tau\acute{\eta}\nu \kappa\lambda\acute{\iota}\nu\eta\nu$ ).

<sup>5</sup> Por. m.in. Joz 7,10; 1Sm 21,14; Mt 21,44; Mk 9,20; Dz 9,4; w relacji do bożków pogańskich, por. Sdz 5,3-4.

<sup>6</sup> Por. np. Sdz 3,25; 1Sm 17,49; 31,8; 2Krn 20,24; Mdr 18,23. Śmierć zwierzęcia, por. 1Mch 6,46.

gnących zbyttno przybliżyć się (ἐγγίξω) do Boga. Otóż jeśli metaforycznie rozumiane „przybliżenie” potraktować jako wyraz pychy, którą zdecydowanie można przypisać Aleksandrowi, być może autor 1Mch celowo użył także dla zaznaczenia, iż obecny stan choroby króla spowodowany jest karą Bożą za uważanie siebie za boga lub jego syna<sup>7</sup>.

Kolejnym ważnym zwrotem jest w tekście 1Mch również czasownik γινώσκω występujący jako rezultat sytuacji określonej przez πίπτω. Autor biblijny ukazuje stan zmieniającej się świadomości, który rodzi się w człowieku na skutek zaistniałych, zwykle niekorzystnych warunków, w jakie popadł on nagle i niespodziewanie. Podobną sytuację notuje także wyrocznia Ez 28,23 skierowana przeciw mieszkańcom Sydonu, którzy uświadomią sobie działanie Boga Izraela, gdy będą padać, mordowani przez wojska najeźdźcze<sup>8</sup>. Kolejny przykład świadomości postępowania Jahwe stanowi zapowiedź przeciw faraonowi i mieszkańcom Egiptu, pokonanym przez króla babilońskiego w wyroczni Ez 30,25<sup>9</sup>. Wreszcie w myśl Ez 39,23 ludy pogańskie poznają, że ciężki los Izraelitów na wygnaniu jest karą zesłaną od Jahwe za niewierność narodu wybranego Jego prawu i przymierzu<sup>10</sup>. Powyższe trzy przykłady, odniesione zawsze do działania Jahwe pozwalają przypuszczać, że w przekonaniu autora 1Mch, również w przypadku Aleksandra Wielkiego, owo działanie Jahwe się uwidacznia poprzez chorobę, czego ma on być świadom.

Drugim przykładem kary dla króla za jego pychę jest 2Krn 26,19 w następującym brzmieniu:

<sup>7</sup> W 1Sm 5,3-4 Jahwe powoduje upadek monumentu bożka Dagona w świątyni filistyńskiej (Δαγών πεπτωκώς ἐπὶ πρόσωπον αὐτοῦ ἐνώπιον κιβωτοῦ τοῦ θεοῦ). W 1Krn 5,22 na skutek Bożej interwencji padły (πολλοὶ ἔπεσον ὅτι παρὰ τοῦ θεοῦ ὁ πόλεμος) wojska pogańskie w starciu z Izraelitami. Podobną myśl zwierają także: Jr 27,15 oraz Ap 16,19. Pycha Aleksandra uwidoczniła w przypisaniu sobie prerogatyw boskich ukazana została w moim art. wzmiankowanym powyżej, w przyp. 1. Nieco dalszym przykładem, niezawierającym już rzeczonych terminów, lecz równie przekonującym, jest także starożytny opis próby budowy wieży Babel z wierzchołkiem aż do nieba, na co Bóg musiał zareagować również karą pomieszania języków.

<sup>8</sup> Mimo, że Sydon został zniszczony dwukrotnie (677 przez Asyryjczyków oraz w 594 przez Babilończyków), co potwierdza historyczność relacji prorockiej, „formułę rozpoznania” należy uznać za typowo symboliczną i redakcyjną, jakkolwiek teologicznie całkowicie zgodną z retoryką Ezechiela, por. M. Greenberg, *Ezekiel 21-37. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 22A, Doubleday, New York – London – Toronto – Sydney – Auckland 1997, s. 596.

<sup>9</sup> Por. D.I. Block, *The Book of Ezekiel. Chapters 25-48*, NICOT, Eerdmans Publ. Comp., Grand Rapids – Cambridge 1998, s. 177.

<sup>10</sup> Sens jednak tego zwrotu ukazuje bardziej uznanie przez nie braku uzasadnienia własnych pretensji wobec narodu wybranego i własnych przechwałek z tego tytułu wobec potęgi chwały Boga Izraela, który ostatecznie weźmie swój lud w obronę, por. L.E. Cooper, *Ezekiel. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, NIV NAC 8, Broadman & Holman Publ., Nashville 1994, s. 345.

καὶ ἐθυμώθη Οζζιας  
καὶ ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ τὸ θυμιατήριον τοῦ θυμιάσαι ἐν τῷ ναῶ  
καὶ ἐν τῷ θυμωθῆναι αὐτὸν πρὸς τοὺς ἱερεῖς  
καὶ ἡ λέπρα ἀνέτειλεν ἐν τῷ μετώπῳ αὐτοῦ  
ἐναντίον τῶν ἱερέων ἐν οἴκῳ κυρίου ἐπάνω τοῦ θυσιαστηρίου τῶν θυμιαμάτων  
*I rozgniewał się Ozjasz,  
w jego zaś ręce była kadzielnica do ofiary kadzielnej w świątyni,  
a w jego ogromnym zagniewaniu na kapłanów  
pojawił się trąd na jego czole  
w obecności kapłanów w domu Pana ponad ołtarzem kadzeń*

Jak zostało to już wcześniej stwierdzone<sup>11</sup>, werset ów należy do bliższego kontekstu w. 16-21 przedstawiających postępek judzkiego króla Ozjasza, który pod wpływem pychy własnego serca bezprawnie próbował złożyć ofiarę kadzenia w świątyni Pańskiej. Po serii udanych przedsięwzięć na polu militarnym (w. 6-8.11-15) oraz ekonomicznym (w. 9-10) stał się na tyle potężnym, że popadł w pychę próbując targnąć się na funkcje kultyczne, domenę wyłącznie kapłanów świątyni (w. 16-18)<sup>12</sup>. Ozjasz całkowicie zlekceważył wyraźny zakaz zamieszczony w Lb 17,5: *kto nie należy do potomstwa Aarona, niech nie waży się zbliżyć celem spalania kadzidła przed Panem*<sup>13</sup>. Nie wiadomo, czy król zamyślał stać się tak nietykalny, jak Salomon, który ofiarował Bogu kadzidło w przybytku (1Krl 9,25)<sup>14</sup>. Gniew króla, ukazany w w. 19, wzbudziło odważne zachowanie kapłana Azariasza, który w otoczeniu 80 innych kapłanów sprzeciwił się jednoznacznie próbie przywłaszczenia sobie prerogatyw ofiarnika Jahwe przez króla (w. 17-18)<sup>15</sup>. Gniew oznacza więc, że król ponad nakazową wartość prawa Mojżeszowego postawił własną decyzję<sup>16</sup>. Bezpośrednią przyczyną gniewu króla było stwierdzenie Azariasza w w. 18b, zawierające dwa podstawowe zarzuty:

<sup>11</sup> Por. J. Nawrot, tamże.

<sup>12</sup> Por. Wj 30,1-10, zwł. w. 9; 40,27; Lb 16,40; 18,1-7; 2Krn 13,10-11.

<sup>13</sup> Niedopuszczalną odmianą pogwałcenia prawa Bożego jest zarówno pojawienie się przed ołtarzem osób nieuprawnionych, jak też ofiarowanie kadzideł nieprzeznaczonych do tego celu, co stało się przypadkiem dwóch synów Aarona, Nadaba i Abihu, którzy zginęli porażeni przez Boga, por. R.D. Cole, *Numbers. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, NIV NAC 3B, Broadman & Holman Publ., Nashville 2000, s. 270. Opis buntu Koracha, Datana i Abirama w Lb 16,1-40 (zwł. w. 6-10) wskazuje, że nawet lewitom nie wolno było składać ofiary kadzidła, por. egzegezę T.R. Ashley, *The Book of Numbers*, NICOT, Eerdmans Publ. Comp., Grand Rapids – Cambridge 1993, s. 326.

<sup>14</sup> Por. F. Michaeli, *Les Livres des Chroniques, d'Esdras et de Néhémie*, CAT XVI, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1967, s. 215.

<sup>15</sup> W negatywnym sensie por. także Lb 22,27; 24,10; 1Sm 19,22; 20,30; 2Sm 3,8; 2Krl 5,11.

<sup>16</sup> Autor biblijny celowo nawiązuje tu do postępowania Saula, pierwszego króla zjednoczonego Izraela oraz Jeroboama I, pierwszego schizmatycznego króla Izraela, którzy dopuścili się tego samego aktu gwałcąc prawo (1Sm 13,9; 1Krl 12,33; 13,1).

α. ἀπέστης ἀπὸ κυρίου, *zbuntowałeś się przeciw Panu*;

β. οὐκ ἔσται σοι τοῦτο εἰς δόξαν παρὰ κυρίου θεοῦ, *nie będzie w tym dla ciebie chwały u Pana Boga*;

Oba stwierdzenia stoją wobec siebie jak przyczyna i skutek, co oznacza, że bunt zrodzi jakąś formę odwetowego działania Boga wobec winowajcy, jakkolwiek – ze zrozumiałych względów – Azariasz nie jest w stanie przewidzieć rodzaju czy sposobu Bożej interwencji. Wiele wskazuje, że czasownik ἀφίστημι zawarty na określenie postępowania króla nie został tu dobrany przypadkowo, lecz odzwierciedla szereg wcześniejszych postaw królewskich, które można zdefiniować jako bunt przeciw Bogu z akcentem na pełną świadomość popełnianego czynu<sup>17</sup>. Najprawdopodobniej także czasownik ten nie odnosi się jedynie do jednorazowego postępu króla, lecz streszcza całość jego postawy, jakkolwiek pojawia się przy okazji konkretnego czynu. Ten jednak został uznany przez autora natchnionego za szczytowy moment buntu Ozjasza przeciw Bogu, jako wyraz królewskiej pychy.

Zwrot δόξαν παρὰ nie jest częsty w Biblii greckiej i znajduje się jedynie w jej części nowotestamentowej, w J 5,41.44 oraz Hbr 3,3<sup>18</sup>. Za to odpowiedniki ewangelijne tej konstrukcji łączą również ludzkie działanie z chwałą otrzymywaną – bądź nie – od Boga. Otóż jeśli „zabiegać o chwałę ludzką oznacza troszczyć się o własną pozycję i prestiż, odcinając się od wyższych wartości”<sup>19</sup>, to taką właśnie postawę można zarzucić Ozjaszowi. Popełniając grzech zawłaszczenia prerogatyw kapłańskich, otwarcie sprzeciwił się woli samego Boga, co jednoznacznie wyklucza go z obdarzenia chwałą przez Jahwe. Taki właśnie sens sugeruje kolejna konstrukcja semantyczna przyimka παρὰ połączonego z dopełniaczem, którym tu jest osoba, która coś zapoczątkowała lub spowodowała, a którą w w. 18 jest κύριος θεός<sup>20</sup>. Dlatego stwierdzenie, że Ozjasz po naruszeniu prawa Mojżeszowego nie odniesie już chwały u Jahwe oznacza, że z tym momentem

<sup>17</sup> Por. 2Krn 13,6; 25,27; 28,19.22; 29,6; 30,7; 36,5. Połączenie ἀφίστημι ἀπὸ κυρίου zawiera ją: Joz 22,19.23.29; 2Krn 25,27; 28,22; 30,7; Syr 10,12; Ba 3,8, zaś ἀφίστημι ἀπὸ Θεοῦ: Pwt 32,25; OSal 2,15; Hbr 3,12. W różnych konfiguracjach wyrazowych połączenie obu terminów znajduje się jeszcze w Lb 14,9; Pwt 7,4; 13,11; Joz 22,18; PsSal 4,1; 9,1; 2,5; 17,5; Dn 9,9. W każdym widnieje idea sprzeniewierzenia się, odstąpienia, buntu lub porzucenia Boga, co jest wynikiem własnych błędów i złego postępowania. Dopuszczający się tego zaciągają za każdym razem ewidentną winę, por. także H. Schlier, art. ἀφίστημι, ἀποστασία, διχοστασία, TDNT I, s. 512-513.

<sup>18</sup> Werset ten nie mówi jednak o chwale u Boga, lecz chwale Mojżesza, od którego większą chwałą cieszy się Chrystus. Tym niemniej zauważyć można pewną bliskość teologiczną, ponieważ chwała Mojżesza jednoznacznie wynika z jego bliskości z Jahwe, o czym zaświadcza Lb 12,1-8, por. H. Langkammer, *List do Hebrajczyków*, w: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, RW KUL Lublin 1998, s. 44-45.

<sup>19</sup> Por. S. Mędala, *Ewangelia według Świętego Jana*. Rozdziały 1-12, NKB NT, t. IV/1, Częstochowa 2010, s. 535.

<sup>20</sup> Por. R. Popowski, *Słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1997, s. 242.

przesłał być Jego faworytem i łaska Boża się od niego odwróciła. W myśl ψ 83,12 *Pan darzy chwałą* (δόξαν δώσει κύριος), *nie odmawia dobrodziejstw postępującym nienaganie*. Warunkiem jest tu jednak postępowanie nienaganne, tzn. zawsze zgodne z prawem Mojżeszowym. Sensem mowy Azariasza jest więc nie tylko stwierdzenie, że ten konkretny uczynek króla zasługuje na naganę, lecz w szerszym znaczeniu, po takim występku króla, oznacza on wycofanie Bożego wsparcia już do końca jego życia. Przeciwnością tak pojmowanej chwały jest popadnięcie w niełaskę, jako rezultat prób wywyższenia samego siebie<sup>21</sup>.

Warta jeszcze krótkiego omówienia jest postawa samego króla, który zawarł gniewem (έθυμώθη) przeciw sługom świątyni. Taki gniew należy uznać za negatywny i często w LXX towarzyszą mu konkretne, niesprawiedliwe posunięcia karne. W ten sposób Putyfar uwięził Józefa na skutek fałszywej denuncjacji jego żony, co wzbudziło jego gniew (Rdz 39,19-20), Saul zbeształ Jonatana poniżając przy tym jego matkę a swą żonę (1Sm 20,30), król Asa wtrącił do więzienia proroka (2Krn 16,7-10), Haman powziął decyzję wyniszczenia Żydów w Suzie i imperium perskim (Est 3,5-6), król Nabuchodonozor pragnął zemścić się na krajach, które zrewoltowały się przeciw niemu (Jdt 1,12), wreszcie Herod postanowił zgładzić dzieci betlejemskie na skutek zawodu, jaki doznał ze strony Mędrców (Mt 2,16). Można się było spodziewać również w przypadku rozgniewanego Ozjasza jakichś działań odwetowych na odważnych kapłanach świątyni<sup>22</sup>. Prawdopodobne zapędy króla powstrzymało jednak natychmiastowe działanie Boże.

Karą, jaka nadeszła od Boga był trąd (λέπρα)<sup>23</sup>, którym pokryło się czoło króla, zatem miejsce albo najbardziej widoczne i rzucające się w oczy, albo to, na którym oznaki butnego gniewu króla były najbardziej widoczne. Trąd uczynił go nieczystym rytualnie i społecznie, co skazało go na izolację i na mocy Kpł 13,2 został pozbawiony możliwości sprawowania władzy<sup>24</sup>. Decyzją kapłanów uniemożliwiło mu to praktycznie sprawowanie funkcji królewskich aż do śmierci (w. 19b-21)<sup>25</sup>. Trąd jako karne narzędzie Boga pojawił się także w przypadku niegodziwych działań Miriam, siostry Mojżesza, która wystąpiła przeciw niemu powodowana zazdrością o jego poważanie pośród społeczności Izraela (Lb 12,1-

<sup>21</sup> Por. 1Krn 29,12.28; 2Krn 1,11-12; 17,5 oraz generalizującą sentencję Jezusa w Mt 23,12; Łk 14,11.

<sup>22</sup> Takiego czynu dopuścił się już Saul nakazując zamordować kapłanów przybytku wspomagających Dawida, por. 1Sm 22,17-18.

<sup>23</sup> Najprawdopodobniej nie chodzi jednak o trąd we współczesnym tego słowa znaczeniu, lecz zwykłą wysypkę na skórze, mniej groźną, lecz możliwie długotrwałą, por. V. Hulse, *The Nature of Biblical Leprosy*, PEQ 107/1975, s. 87-105.

<sup>24</sup> Por. H. Langkammer, *Pierwsza i Druga Księga Kronik. Tłumaczenie, wstęp i komentarz*, w: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, RW KUL, Lublin 2001, s. 320-321.

<sup>25</sup> Por. J.A. Thompson, *1,2 Chronicles. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, Nashville 1994, s. 331.



10). Podobna kara spotkała Gechaziego, sługę proroka Elizeusza, który porwany chciwością zapragnął dóbr, jakie uzdrowiony Syryjczyk Naaman pragnął ofiarować prorokowi (2Krl 5,20-27).

Należy tu jeszcze przytoczyć ważny tekst Pwt 17,12 nakazujący zabicie każdego, kto uniesiony pychą (ποιήσῃ ἐν ὑπερηφανίᾳ) nie usłucha (μὴ ὑπακούσαι) zarządzeń kapłanów. Autor biblijny każde zatem nieposłuszeństwo wobec nakazów kapłanów, jako przedstawicieli Boga, traktuje jako wyraz pychy, co właśnie stało się przypadkiem Ozjasza. W kontekście tego przepisu trąd na czole króla może być wręcz uznany za sposób uratowania mu życia, skoro zmuszony nim do podporządkowania się kapłanom, nie stawiał już oporu.

## 2. WYGINIĘCIE/WYNISZCZENIE NARODU

Cała seria tekstów biblijnych relacjonuje z kolei karę za pychę spadającą na społeczność, którą w większości wersetów jest naród Izraela. Należą do nich: Pwt 8,20; Oz 13,7-9; Ab 1,4; Ier 48,38 oraz 49,16 w tej samej księdze.

Pwt 8,20 brzmi następująco:

καθὰ καὶ τὰ λοιπὰ ἔθνη  
 ὅσα κύριος ἀπολλύει πρὸ προσώπου ὑμῶν  
 οὕτως ἀπολείσθε ἀνθ' ὧν  
 οὐκ ἠκούσατε τῆς φωνῆς κυρίου τοῦ θεοῦ ὑμῶν  
*dokładnie tak, jak inne narody,  
 wszystkie, które Pan wygubił przed waszym obliczem,  
 w ten sposób wyginiecie,  
 ponieważ nie posłuchaliście głosu Pana, Boga waszego.*

Kontekst w. 17-20 kończy całą perykopę w. 1-20, w której konieczność pamięci na dobrodziejstwa Jahwe wobec ludu i ostrzeżenie przez przypisywaniem sobie wszelkich zasług stanowi klucz zrozumienia całej mowy Mojżesza. I tak: w w. 2-6 pojawia się nakaz pamięci na czasy wędrówki przez pustynię, skierowany do ludu (μνησθήσῃ, w. 2-4), uznania wychowującej roli Boga (γνώσῃ, w. 5) oraz wierności na nadchodzące czasy w postaci strzeżenia Jego przykazań, kroczenia Jego drogami i życia w bojaźni przed Nim (φυλάξῃ, w. 6). W. 7-10 opisują piękno ziemi, ku której dąży Izrael, jako kolejny dar od Boga (γῆ ἀγαθή, w. 8.10). Dar ten może jednak paradoksalnie stać się powodem upadku, jeśli naród z racji obfitości dóbr materialnych zapomni o swym Bogu. W. 11-16 powracają do ostrzeżenia przed zapomnieniem o Bogu (μὴ ἐπιλάθῃ κυρίου τοῦ θεοῦ σου, w. 11) poprzez lekceważenie Jego przykazań w czasie dobrobytu (w. 12-13) i pychą postępowania (ὑψωθῆς τῇ καρδίᾳ, w. 14) akcentując znów przeszłe

dobrodziejstwa Boże wobec ludu (w. 15-16)<sup>26</sup>. Wreszcie w. 17 mocno przestrzeżga przed przywłaszczaniem sobie czasowego powodzenia materialnego w ziemi obiecanej, a w. 18 nakazuje pamięć o Bogu (μνησθήση κυρίου τοῦ θεοῦ σου), jedynym źródle wszelkiej pomyślności. Z kolei w. 19 ostrzegawczo podkreśla możliwość zapomnienia ludu o Bogu (λήθη ἐπιλάβη κυρίου τοῦ θεοῦ σου), zwłaszcza poprzez oddawania czci obcym bożkom i przejmowanie pogańskiego stylu życia, za co spotka lud kara wyniszczenia. W. 20 potwierdza w sposób pełny to ostrzeżenie na podobieństwo narodów, które Bóg już wyniszczył oddając w tym momencie ich ziemię swemu ludowi<sup>27</sup>.

Czasownikiem wskazującym w w. 20 na karę jest ἀπόλλυμι, „niszczyć, gubić, zabijać, gładzić, wytracić”, który pojawił się już we wzmocnionej formie w w. 19, wyrażając pewność i nieodwołalność faktu, który ma nastąpić (ἀπωλεία ἀπολείσθε). Warto zauważyć, że pojawia się on w w. 20 dwukrotnie, w pierw w odniesieniu do narodów pogańskich (ἀπολλύει), później do Izraela (ἀπολείσθε). Myśl autora jest wobec tego jednoznaczna: ten sam los, który spotkał już ludy wypędzone i wyniszczone przez Boga, spotka także Jego własny naród<sup>28</sup>. Takie postępowanie Boga jest całkowicie uzasadnione faktem, że w w. 19 pojawia się seria grzechów, za które usunięte zostały ludy pogańskie, zamieszkujące ziemię obiecaną, a co obecnie grozi Izraelitom: pójść za obcymi bogami<sup>29</sup>, by im oddawać pokłon<sup>30</sup> i służyć im<sup>31</sup>. W takim zestawieniu ważny czasownik ἐπιλανθάνομαι, „zapomnieć” posiada konotację nie prostego braku pamięci, lecz wyraźnego lekceważenia nakazów przymierza<sup>32</sup>. Omawiany czasownik ἀπόλλυμι zamiesz-

<sup>26</sup> Syr 40,26 zauważa, że zarówno bogactwo, jak i siła powodują wywyższanie się serca ludzkiego na co właściwą odpowiedzią ma być bojaźń Boża. Myśl pozostaje wartościowa mimo użycia przez autora nieco innej terminologii: χρήματα καὶ ἰσχύς ἀνυψώσουσιν καρδίαν.

<sup>27</sup> Por. E.P. Blair, *An Appeal to Remembrance: The Memory Motif in Deuteronomy*, Int 15/1961, s. 41-47.

<sup>28</sup> Wierność przymierza jest warunkiem egzystencji Izraela. Jeśli naród pójdzie drogą łamania przymierza i zasymiluje się z postępowaniem Kananejczyków, stanie się ludem przeklętym, jak tamci, i przeznaczonym do eksterminacji, por. P. Buis, J. Leclercq, *Le Deutéronome*, Paris 1963, s. 87; R.C. Van Leeuwen, *What Comes out of God's Mouth: Theological Wordplay in Deuteronomy* 8, CBQ 47/1985, s. 55-57.

<sup>29</sup> Zwrot typowo deuteronomistyczny z czasów bezpośrednio przed wygnaniem do niewoli babilońskiej, por. Pwt 6,14; 28,14; Sdz 2,12.19; 1Krl 11,10; Iep 7,9; 13,10; 25,6; 42,15.

<sup>30</sup> Por. Wj 20,5; 23,24; Lb 16,9; Pwt 4,19; 5,9; 28,14; 30,17; 31,20; Joz 23,7; Sdz 2,19; 2Krl 17,35.

<sup>31</sup> Por. Wj 20,5; Pwt 4,19; 5,9; 11,16; 17,3; 29,25; Joz 23,7; 23,16; Sdz 2,12.17.19; 1Krl 9,6.9; 22,54; 2Krl 17,35; 21,21; 2Krn 7,19.22; Iz 44,15.17.19; 46,6; Iep 8,2; 13,10; 16,11; 25,6.

<sup>32</sup> Często połączony z powyższymi praktykami idolatrycznymi, por. Pwt 32,18; 1Sm 12,9; ψ 77,11; 105,13.21; Iep 3,21; 23,27; Oz 13,6; Dlatego właśnie wezwanie μη ἐπιλανθάνομαι w formie negatywnej, por. Pwt 4,9.23; 6,12; 8,11; 9,7; 25,19; 31,21; 2Mch 2,2; Ps 77,7; także Ps 44,21. Dlatego został on zanotowany również we wzmocnionej formie λήθη ἐπιλάβη, wyrażającej pewność i długotrwałość postawy, zmierzającej do jej petryfikacji i zacięcia w uporze wobec Boga. Jest to wyraźny hebraizm, co notuje pierwowzór w konstrukcji נִשְׁכַּח נִשְׁכַּח, w ścisłej antytezie do



czony został jako inkluzja całej perykopy w. 1-20, która w w. 1 zawiera antytezę życia w czasowniku ζάω (ἵνα ζῆτε)<sup>33</sup>. Oddawanie czci obcym bóstwom połączone zostało w niej z pychą serca (w. 14), zrodzoną z dostatku i dobrobytu, który lud powinien zawdzięczać wyłącznie opatrności Jahwe<sup>34</sup>. W obecnym kontekście nie stoi ona wprawdzie w centralnym miejscu relacji autora, bowiem najważniejszą cechą postawy, której Jahwe nie może zaakceptować jest idolatria. Tym niemniej łączy się ona ściśle z wyrażeniem postawy pychy, której źródłem stało się przypisanie przez lud powodzenia w kraju własnym jego zdolnościom i możliwościom (w. 17)<sup>35</sup>, co oznacza postawę zakłamania i co Mojżesz przypomina ludowi w w. 18 jako przynależne wyłącznie Bogu, który stale owej siły ludowi udziela<sup>36</sup>. Ponadto ważny tu cytat Oz 13,6 łączy bezpośrednio postawę pychy i zapomnienia o Bogu (ὀψώθησαν αἱ καρδίαι αὐτῶν ἕνεκα τούτου ἐπελάθοντό μου)<sup>37</sup>. Uderza to wprost w znaczenie dla Izraela pierwszego przykazania dekalogu<sup>38</sup>. Można na tej podstawie wnosić, że decyzja tak ostatecznego ukarania winowajców przez Boga podyktowana jest w znacznej mierze spodziewaną postawą ludu<sup>39</sup>.

Oz 13,7-9 to kolejny z cytatów reprezentujący tę grupę tekstów:

καὶ ἔσομαι αὐτοῖς ὡς πανθῆρ καὶ ὡς πάρδαλις κατὰ τὴν ὁδὸν Ἀσσυρίων  
ἀπαντήσομαι αὐτοῖς ὡς ἄρκος ἀπορουμένη  
καὶ διαρρήξω συγκλεισμένον καρδίας αὐτῶν  
καὶ καταφάγονται αὐτοὺς ἐκεῖ σκύμνοι δρυμοῦ  
θηρία ἀγροῦ διασπάσει αὐτούς  
τῇ διαφθορᾷ σου Ἰσραηλ τίς βοηθήσει  
*I stanę się dla nich jak pantera i jak lampart wzdłuż drogi Asyryjczyków.  
Wyjdę na spotkanie ich jak osaczony niedźwiedź,  
Rozerwę zamknięcie ich serc*

zwrotu אָבַד תְּהַבְדִּין. Bóg uzależnia w ten sposób swe działanie od postępowania ludu. Por. także J. Cogswell, *Less We Forget: A Sermon (Dt 8,11.14)*, Int 15/1961, s. 32-40.

<sup>33</sup> Zwrot ten obecny jest jeszcze w Pwt 4,1; 11,8; 16,20 również w związku z zasiedleniem ziemi i koniecznością przestrzegania nakazów przymierza.

<sup>34</sup> Por. T. Veijola, „*Der Mensch lebt nicht vom Brot allein*”. *Zur literarischen Schichtung und theologischen Aussage von Deuteronomium 8*, w: *Bundesdokument und Gesetz. Studien zum Deuteronomium*, red. G. Braulik, HBS 4, Freiburg – New York 1995, s. 143-158.

<sup>35</sup> Podobne stanowisko zostało zacytowane w odniesieniu do władcy Tyru w Ez 28,4.

<sup>36</sup> Por. D.L. Christensen, *Deuteronomy 1:1-21:9*, WBC 6A, Word Books Publ., Dallas 2001, s. 174-175.

<sup>37</sup> Podobną teologię prezentują także m.in. Prz 30,9 oraz ψ 126,1.

<sup>38</sup> Por. E.H. Merrill, *Deuteronomy. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, NIV NAC 4, Nashville 1994, s. 188.

<sup>39</sup> Por. M. Weinfeld, *Deuteronomy 1-11. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 5, New York – London – Toronto – Sydney – Auckland 1991, s. 395.

*A lwiątką gęstwiny pożrą ich tam  
Zwierzęta polne rozerwą ich.  
Któż, Izraelu, wspomóżę ciebie w twym zatraceniu?*<sup>40</sup>

Mimo, iż w hebrajskim oryginale w. 7-9 prezentują ewenementy, które już się stały, w założeniu autora księgi w wersji greckiej, kary na niewierny lud mają dopiero nadejść. Wzmianka o Asyryjczykach, których – co prawda – brakuje w tekście hebrajskim, nie wydaje się być jakimś błędem tłumacza, lecz celową przeróbką, zważywszy, że imperium to w czasach Ozeasza doszło do decydującej w regionie pozycji militarnej<sup>41</sup>. Autor wskazuje, że Jahwe albo posłuży się Asyrią, której siłą ukarze pychę swego ludu (w. 6), albo sam stanie się dlań jak Asyria, czyli wrogiem. W. 7 przyrównuje Boga do trzech niebezpiecznych zwierząt drapieżnych, czyhających na swe ofiary: pantery, lamparta i niedźwiedzia<sup>42</sup>. Jest to tym bardziej zaskakujące, że Jahwe na mocy przymierza jest przeciw pasterzem Izraela, chroniącym swe stado przed dzikimi zwierzętami. W w. 4 sam zapowiedział, że nie ma innego Wybawiciela dla narodu, niż On sam. Najprawdopodobniej Bóg zdecydował się w ten sposób złamać swe przymierze, gdy stwierdza, że Jego lud uczynił to już dawno i nie ma podstaw, by po raz kolejny mu przebaczać<sup>43</sup>. Już w 5,14 Bóg zapowiedział, że stanie się jak pantera dla Efraima i Judy, czyli dla całego przenieścieranego ludu. Zamiast więc być opiekunem ludu, staje się Bóg jego pierwszym wrogiem<sup>44</sup>. Dzieje się tak jednak dlatego, że przywódcy ludu zamiast uciekać się do Niego po pomoc, udali się do królów Asyrii i Egiptu, by prosić o wspomóżenie, gardząc tym samym pomocą oferowaną przez Jahwe (5,13)<sup>45</sup>. Stanie się akurat odwrotnie, na podobieństwo działań

<sup>40</sup> Tłumaczenie na podstawie *Les Douze Prophètes: Osée*, w: *La Bible d'Alexandrie*, tł. E. Bons, J. Joosten, S. Kessler, Cerf, Paris 2002, s. 157-159.

<sup>41</sup> Autor grecki w ten sposób odczytał hebrajski oryginał: פִּרְשָׁה, „przycząc się”, brzmiały identycznie, jak Asyria. Stąd zdanie hebrajskie brzmi: *jak lampart przycząc się przy drodze*, por. analizę E. Ben Zvi, *Hosea*, FOTL XXIA/1, Grand Rapids 2005, s. 272.

<sup>42</sup> Zwierzęta drapieżne występują często wspólnie na oznaczenie nieszczęść czyhających na grzeszników. W kilku tekstach LXX są to λέων, „lew” oraz πάρδαλις, „pantera”/„lampart”, por. Syr 28,23; Jr 5,6. Natomiast Bóg przyrównany do lwa, por. Oz 11,10; Iz 31,4. Sekwencja zanotowana w Oz 13,7 znajduje się w 1Sm 17,34-37.

<sup>43</sup> Por. m.in. Kpł 26,22; Pwt 32,24. Możliwość ataku dzikich zwierząt była jednym z przekleństw rzucanych jako sankcje w starożytnych traktatach bliskowschodnich w razie złamania jego postanowień przez wasala, por. D.R. Hillers, *Treaty Curses and the Old Testament Prophets*, BibOr 16, Pontifical Biblical Institute, Rome 1964, s. 54-56. Także Lm 3,10-11; Iz 54,29-30; 7,18; 14,29; 15,9; 56,9; Jr 2,14-15; 4,7; 12,9; 48,40; 49,22; 50,44; Ha 1,4.

<sup>44</sup> Por. E. Jacob, *Osée*, w: E. Jacob, Keller, S. Amsler, *Osée, Joël, Amos, Abdias, Jonas*, CAT XIa, Genève 1965, s. 92-93.

<sup>45</sup> Działania te za czasów Achaza opisuje 2Krl 16,7-9. Co do Egiptu w sposób ogólniejszy także Iz 30,1-8, por. J. Nawrot, *Zagłada Asyrii w teofanicznej symbolice ognia. Analiza tekstu Iz 30,27-33*, Studia i materiały, WT UAM, Poznań 2000, s. 37-47.

Asyryjczyków, znanych w Biblii z gwałtownych działań przeciw Izraelowi<sup>46</sup>. Działanie Jahwe będzie precyzyjne co do czasu i miejsca, jakkolwiek lud o tym nie wie, chociaż obecnie jeszcze czeka na ewentualne nawrócenie.

Sens zwrotu ἄρκος ἀπορουμένη w w. 8 najlepiej pasuje do kontekstu opisującego gwałtowność zachowania zwierzęcia osaczonego przez myśliwych, które ze wszystkich sił pragnie się bronić i staje się nieprzewidywalne. Mimo, iż to Bóg osacza swój lud, autorowi tekstu chodzi o podobieństwo do zachowania zwierzęcia rozszalałego, pragnącego przede wszystkim rozszarpać napastników<sup>47</sup>. Z kolei zapowiedź rozerwania zamknięcia serc w tym samym wersecie nawiązuje już to do klatki piersiowej, w której serce się znajduje, już to do samej zatwardziałości serc, które zamykają się na wcześniejsze Boże ostrzeżenia, kierowane przez proroków. Gęstwina to znów naturalne miejsce przebywania dzikich zwierząt, które z niej wychodzą na polowanie, zarówno lwy, jak i niedźwiedzie<sup>48</sup>. Zwierzęta polne generalnie dołączają do niszczenia dziedzictwa Pańskiego, którym jest Izrael, by dokończyć dzieła karania ludu, co wyraźnie wskazuje, iż nie ma miejsca, gdzie można by się schronić<sup>49</sup>. Jeśli bowiem uciekający nie wejdą do lasu, by nie spotkać zwierząt drapieżnych, taki los spotka ich na polu, gdy rzucą się na nich pozostałe zwierzęta<sup>50</sup>. Podobnie zatrwajający obraz ucieczki obłąkanego ze strachu człowieka, który w dzień Pański zdoła umknąć przed lwem, lecz natknie się na nie mniej groźnego niedźwiedzia, zawiera także Am 5,19. Również tutaj oba zwierzęta pełnią rolę przedstawicieli Bożej sprawiedliwości karzących grzeszników.

W ten sposób dokona się niemal całkowite zniszczenie: skuteczne i bolesne, jak w przypadku rozszarpywania zdobyczy przez żarłoczne dzikie zwierzęta. Taki jest sens rzeczownika διαφθορά, „zniszczenie”, którego autorem będzie Bóg (w. 9)<sup>51</sup>.

<sup>46</sup> Por. 2Krl 15,19-20,29; 17,3-6. W. 23 mówi wprost o karze, jaką byli Asyryjczycy dla Izraela z woli Boga.

<sup>47</sup> Por. *Les Douze Prophètes: Osée*, s. 158. Zarówno w grece, jak i w oryginale hebrajskim rzeczownik ów jest rodzaju żeńskiego, podobnie do 1Sm 17,34-37; 2Sm 17,8; Prz 17,12; 28,15. W tekście Ozeasza niedźwiedzica pozbawiona jest swego potomstwa, co czyni ją szczególnie niebezpieczną i gotową do rozszarpania wszystkich, którzy staną jej na drodze. Zwierzę zostało umieszczone tutaj zapewne dla jego wyglądu i siły daleko przekraczającej możliwości obronne człowieka starożytnego, por. F.I. Andersen, D.N. Freedman, *Hosea. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 24, Doubleday, New York – London – Toronto – Sydney – Auckland 1980, s. 635.

<sup>48</sup> Por. m.in. Am 3,4; Mi 5,7; 2Krl 2,24; Jr 5,6; 12,8.

<sup>49</sup> Θηρία ἄγροῦ w tej roli por. także 2Sm 21,10; 2Krl 14,9; 2Krn 25,18; Hi 39,15; Oz 2,14; Iep 12,9; Ez 31,13; 33,27; 34,5.

<sup>50</sup> Komentatorzy zauważają tu pewną bliskość tematyczną z 4 bestiami Dn 7,1-8, które niszczą świat, por. D.L. Garrett, *Hosea – Joel. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, NIV NAC 19B, Broadman & Holman Publ., Nashville 1997, s. 259.

<sup>51</sup> Διαφθορά jako dzieło Boże wobec Izraela lub narodów, por. także So 3,6; Iep 13,14; 15,3; 28,8; Lm 4,20; Ez 19,4,8; 21,36.

Izrael w sposób głupi i pyszny zapomniał o swej całkowitej zależności od Jahwe, zlekceważył Jego ostrzeżenia, toteż obecnie nie może udawać się do Niego po pomoc. Stąd retoryczne pytanie: któż mógłby ocalić naród wybrany od nadchodzącej ruiny? Pojawia się ono w czasie, gdy Izraelici swe nadzieje kierowali zwłaszcza w stronę bożków obcych wzywając ich na pomoc, a pomijając swego jedynego Obrońcę<sup>52</sup>. Poetycki tekst Pwt 32,37-38 zawiera stwierdzenie Jahwe w formie pytania o istnienie i możliwości obronne bóstw, którym lud składał tłuste ofiary pokarmowe i płynne. Jedną z ważnych kar za złamanie postanowień przymierza jest przymusowe składanie ofiar fałszywym bożkom pogańskim w ziemi niewoli, do której uda się lud. Izrael będzie wiedział, że na nic mu się to nie zda i będzie chciał wrócić do Jahwe, swego Boga, który, ostatecznie jako Bóg miłosierny i łaskawy, nie dopuści do złamania przymierza i całkowitego wyniszczenia swego ludu (Pwt 4,28-31)<sup>53</sup>. Również w przekonaniu Ozeasza zniszczenie nie będzie totalne, ponieważ w 2,20 prorok zapowiada odnowienie przymierza zarówno ze swym ludem, jak i wszystkimi zwierzętami, które stworzył, co pozwoli Jego ludowi zażyć wreszcie pokoju na swej ziemi<sup>54</sup>. Najwyraźniej prorok dokonuje rozróżnienia między narodem wybranym, jako stroną przymierza, któremu Bóg zawsze dochowuje wierności, a konkretnym jego wcieleniem w czasach działalności prorockiej Ozeasza. Ten grzeszny naród musi zostać zniszczony, by wyniszczyć zło jego idolatrii i pychy.

Ab 4 przedstawia karę nadchodzącą od Boga w sposób następujący:

ἐὰν μετεωρισθῆς ὡς ἀετὸς  
καὶ ἐὰν ἀνὰ μέσον τῶν ἄστρων θῆς νοσσιάν σου  
ἐκεῖθεν κατὰξω σε λέγει κύριος  
*choćbyś wzniósłbyś się do góry jak orzeł  
i choćbyś pośród gwiazd założył swe gniazdo  
stamtąd strącę ciebie – mówi Pan.*

Wyrocznia ta przepowiadana jest w imię Boga zwiastującego nieodwołalną karę za ogromną pychę mieszkańców Edomu. Bezpośredni jej kontekst tworzą w. 1b-9b, w których prorok przedstawia opis zbliżającej się klęski Edomu. Prorok w imieniu Jahwe zachęca członków swego narodu do wystąpienia przeciw królestwu południowych sąsiadów, które już od czasów proroka Amosa zostało mocno napiętnowane za swe czyny przeciw izraelskim pobratymcom (w. 1b; por. Am 1,11)<sup>55</sup>. Dwa typy przekleństw zostały rzucone przez Boga na ów naród:

<sup>52</sup> Co zawierały postanowienia przymierza w Pwt 33,7.26.29.

<sup>53</sup> Por. D. Stuart, *Hosea – Jonah*, WBC 31, Dallas 1987, s. 204-205.

<sup>54</sup> Por. C.J. Labuschagne, *The Similes in the Book of Hosea*, OTWSA 7-8/1965, s. 65-66 (64-76).

<sup>55</sup> Pokrewieństwo to wywodzi się z tradycji braterstwa Jakuba i Ezawa, którego Edomici według Rdz 27 są potomkami. Według Lb 20,14-21 oraz Jl 4,19 mściwa zazdrość Edomitów powodo-

gwałtowna redukcja liczby mieszkańców, zapewne na skutek wojen i eksterminacji ludności (w. 2a), co zapowiada także Am 1,12<sup>56</sup>, oraz degradacja, dyshonor i wzgarda (w. 2b). W myśl Pwt 28 kary przeznaczone dla nieposłusznego Izraela kierują się obecnie przeciw jego Edomowi, jako jednemu z ważniejszych wrogów narodu wybranego (Pwt 30,7)<sup>57</sup>.

Zastosowany w tekście obraz Boga odmalowuje Go przede wszystkim jako Pana całego stworzenia, tutaj zwłaszcza przestworzy niebios. W Biblii jest to sfera niedostępna dla człowieka, który żyje jedynie na powierzchni ziemi.

Edom z kolei przyrównany został do orła, ptaka znanego z wysokich lotów, ogarniającego swym spojrzeniem ogromny obszar oraz zakładającego gniazda w wysokich i niedostępnych skałach. Z takich wysokości ptak przypuszcza śmiertelny atak na swe ofiary, które – stale pod kontrolą jego wzroku – nie mają dokąd uciec ani się schować. Podobnie Edomici, z wysokości skał swego zamieszkania czynili groźne wypadki, zwłaszcza na ziemi izraelskiej, po czym wracali do swych bezpiecznych kryjówek<sup>58</sup>.

Tymczasem Bóg Izraela nie ma strachu przed wzlotem na takie wysokości ukazując tym samym w pełni swój autorytet i władzę nad narodem pogańskim, przez tak długi czas trapiąc naród wybrany. Historycznie uczyni to za pomocą potęgi Babilonu, której nic nie jest w stanie się oprzeć. Pycha mieszkańców kraju polegająca na wykorzystaniu konfiguracji terenu i jego możliwościach obronnych jest więc po prostu „duchowym samobójstwem”<sup>59</sup>.

Ważnego znaczenia nabiera w tym kontekście czasownik μεταωρίζομαι, „podnosić się do góry, wynosić się, wywyższać”, który ze względu na swe dopełnienie ἀετός, „orzeł, sęp” posiada najprawdopodobniej podstawowe znaczenie lotu na znacznych wysokościach, wyżej, niż wszelkie inne ptaki<sup>60</sup>. Zastosowanie tego porównania w relacji do w. 3 ukazującego pychę mieszkańców Edomu, którzy w trudno dostępnych miejscach budowali swe domostwa wskazuje, że gdyby mieli możliwości, mogliby się wznieść nawet ponad skały swego zamieszkania<sup>61</sup>.

---

wała ich liczne wypadki na południowe krańce ziemi Izraela przynosząc wiele ofiar i cierpień mieszkańców, jakkolwiek po obu stronach konfliktu, por. D. Stuart, dz. cyt., s. 313.

<sup>56</sup> Por. również Kpł 26,22.36; Pwt 4,27; 28,62.

<sup>57</sup> Por. głównie Pwt 28,25.27.43-44.

<sup>58</sup> Wielokrotnie starcia izraelsko-edomickie opisuje Stary Testament, por. 1Sm 14,47; 2Sm 8,12-14; 1Krl 11,14-25; 2Krl 8,20-21; 14,7-10.22, por. także B.K. Smith, F.S. Page, *Amos – Obadiah – Jonah. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, NIV NAC 19B, Nashville 1995, s. 184.

<sup>59</sup> W ten sposób B.C. Cresson, *Obadjah*, BBC 7, Nashville 1972, s. 147. Podobną myśl zawiera także zapowiedź Iz 14,12-15 o zrzuceniu króla Babilonu z wysokości gwiazd i obłoków.

<sup>60</sup> Podobne możliwości lotu orła notują też: Pwt 32,11; Prz 23,5; 30,19; Hi 39,27; Jr 49,22; Lm 4,19; Ap 8,13.

<sup>61</sup> W sensie możliwości hipotetycznych bardziej niż nierealnych, por. P.R. Raabe, *Obadiah. A New*

To jednak jeszcze nie koniec, skoro autor dorzuca drugi segment swej wypowiedzi w imieniu Boga, a który ukazuje jeszcze wyższe zamiary Edomitów mogących zbudować swe domostwa nawet pośród gwiazd, co absolutnie uczyniłoby je niedostępnymi dla jakiegokolwiek siły ludzkiej. Rzeczownik *νοοσία* oznacza gniazdo, pojmowane symbolicznie właśnie jako domostwo, w którym wychowuje się dzieci i które stanowi punkt docelowy życia mieszkańców<sup>62</sup>. W ten sposób autor rysuje triadę wyrażań ukazujących coraz bardziej wznoszącą się pychę mieszkańców Edomu: zamieszkiwanie w rozpadlinach i wysokich skałach – chęć budowy domostw na wysokości lotu orła – marzenia o wzniesieniu się do wysokości gwiazd. Wszystko to jednak stanie się jedynie pastwą niszczącego działania Boga, dla którego nie ma odległości, wysokości czy głębokości niemożliwych do osiągnięcia<sup>63</sup>.

Bardzo bliski wymowie tego tekstu jest cytat *Ιερ 30,10* odnoszący się także do zniszczenia Edomu i używający tego samego obrazu ściągnięcia z wysokości i zrzucenia w dół lub zburzenia<sup>64</sup>, jakkolwiek różnią się oba czasowniki działania Bożego. Podczas gdy *Ab 4* zawiera czasownik *κατάγω*, tekst grecki *Jr* zanotował *καθαίρω*<sup>65</sup>. W tekście *Abdiasza* czasownik ten stanowi wyraźną Bożą odpowiedź na retoryczne pytanie dumnych Edomitów w w. 3 *τίς με κατάξει ἐπὶ τὴν γῆν*, „Któż mnie zrzuci na ziemię?”. Tekst grecki *Jr* powstał prawdopodobnie na bazie cytatu *Ab* i odnosi natychmiast do Petry, skalistej stolicy kraju, chociaż obecnie archeolodzy skłaniają się również ku stanowisku *Umm el-Bijara*, górzystej siedzibie o wysokości 300 m ponad dno doliny, po zachodniej stronie położenia *Petry*<sup>66</sup>. W hebrajskim tekście *Jeremiaszowym* mocniejszą jednak uwagę zwraca połączenie pychy z bożkami, co grecka wersja księgi już nie zauważyła<sup>67</sup>.

*Translation with Introduction and Commentary*, AB 24D, New York – London – Toronto – Sydney – Auckland 1996, s. 130.

<sup>62</sup> W przenośnym znaczeniu por. także *Lb 24,21-22* z akcentem na zrzucenie ich z wysokości; *Iz 10,14*; *Ιερ 30,10*; jako porównanie wyrażające poczucie bezpieczeństwa także *Ιερ 22,23*; *Hi 39,27*; *Ha 2,9*.

<sup>63</sup> To samo przekonanie żywi autor *ψ 138,7-12* wspominając o absolutnej niemożliwości jakiegokolwiek ukrycia się przed Bogiem, podobnie do wyroczeni *Am 9,2-3*.

<sup>64</sup> Por. L.C. Allen, *Jeremiah. A Commentary*, OTL, Louisville – London 2008, s. 497-498.

<sup>65</sup> W formie *καθέλω*, zawartej w w. 10 w innych tekstach prorockich odnosi się on do Bożych poczynań karnych, por. *Iz 5,5* oraz *Za 9,6*.

<sup>66</sup> Znalezione tam pieczęć niejakiego *Qos-Gabra*, króla Edomu, znanego z inskrypcji asyryjskich królów: *Asarhaddona* i *Assurbanipala*, co pozwala datować ową siedzibę na VII w. przed Chr., por. J.R. Lundbom, *Jeremiah 37-52. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 21C, New York – London – Toronto – Sydney – Auckland 2004, s. 331.339-340.

<sup>67</sup> ἡ παιγνία σου ἐνεχείρησέν σοι ἰταμία καρδίας σου można przetłumaczyć jako „kpina twoja zrodziła w tobie zatwardziałość serca twego”, co nie jest ścisłym oddaniem hebr. *הַשִּׂי אֶתֶּךָ לְרִיבָה*, „twój horror zwiódł ciebie w pysze serca twego”, gdzie rzeczownik *רִיבָה* stanowi pochodną *רִיבָה*, zapisanego w *1Krl 15,13* i co odnosi do czczonych w Edomie bóstw, których domniemana opieka połączona z trudnym do zdobycie terenem doprowadziły do pychy postępowania, por. G.L. Keown, P.J. Scalise, T.G. Smithers, *Jeremiah 26-52*, WBC 27, Dallas 1995, s. 331. Szerzej



O podobnym działaniu Jahwe mówi także apokaliptyczny tekst Iz 26,5 mówiący o trojakim działaniu Boga Izraela wobec pyszniących się przeciwników: całkowitym poniżeniu (ταπεινώσας κατήγαγες) wszystkich, którzy na wysokościach uczynili sobie mieszkanie, powaleniu (καταβαλεῖς) mocnego miasta i rzucaeniu (κατάξεις) go w proch<sup>68</sup>. Dokładniejsza egzegeza sugeruje jednak, że nie chodzi tu tyle o konkretny naród pogański ciemiejący Izraelitów, ile samych Żydów, renegatów i odstępców, przemieszanych z elementami pogańskimi, zamieszkującymi miasto święte. Było to tematem głównym okresu Ezdrasza/Nehe-miasza z koniecznością oczyszczenia narodu wybranego z tej części społeczności żydowskiej, która optowała za związkiem z narodami pogańskimi i w z tej racji uważana była za Żydów niewiernych prawu. Prawdopodobnie *in extensione* nazywano ich krótko „Ammonitami”, „Edomitami” lub „Moabitami” (zwłaszcza Iz 15,9; 16,13-14; 25,10)<sup>69</sup>.

Ostatnim z tekstów prezentujących omawianą tematykę jest Ier 31,38b-39:

ὅτι συνέτριψα τὸν Μωαβ φησὶν κύριος  
ὡς ἀγγεῖον οὗ οὐκ ἔστιν χρεῖα αὐτοῦ  
πῶς κατήλλαξεν πῶς ἔστρεψεν ἰσχύοντα Μωαβ ἡσχύνθη  
καὶ ἐγένετο Μωαβ εἰς γέλωτα  
καὶ ἐγκόστημα πᾶσιν τοῖς κύκλῳ αὐτῆς  
*ponieważ zmiażdżyłem Moab, mówi Pan,  
jak naczynie, którego już nie potrzeba.  
Jakim sposobem zmienił się, jakże odwrócił grzbiet Moab zawstydzony  
i stał się Moab pośmiewiskiem  
i zagniewaniem dla wszystkich go otaczających.*

Najbliższy kontekst w. 38b-39 ukazuje Moab przyrównany do rozbitego i niezdatnego do użytku naczynia<sup>70</sup>, podobnie do wcześniejszego losu judzkiego

o religii Edomitów w związku z tekstem, por. także J.R. Bartlett, *Edom and the Edomites*, JSOT-Supp. 77, Sheffield 1989, s. 187-207. Jeśli jednak przyjąć możliwość, że w oryginale hebrajskim 49,7-22 to Jahwe jest Bogiem Edomitów, wówczas mieszkańcy tego kraju byłiby ukarani zrzuceniem w przepaść zarówno za złamanie przymierza, jak i za pychę wynikłą z wiary w pewność bezpieczeństwa z racji swego geograficznego położenia, por. L. Haney, *YHWH, the God of Israel... and of Edom? The Relationships in the Oracle to Edom in Jeremiah 49:7-22*, w: *Uprooting and Planting. Essays on Jeremiah for Leslie Allen*, red. J. Goldingay, New York – London 2007, s. 78-115. Taka hipoteza jednak nie znalazła poważniejszych zwolenników.

<sup>68</sup> W ten sposób wierni Jahwe mieszkańcy miasta świętego, którego Skałą jest sam Bóg (w. 1-4; 23,5-6) cieszyć się będą z upadku miasta pysznego, postawionego wysoko, budowanego jedynie siłą ludzkich zamysłów, por. J.N. Oswalt, *The Book of Isaiah. Chapters 1-39*, Grand Rapids 1986, s. 473. n. 18.

<sup>69</sup> Por. J. Vermeylen, *Du prophète Isaïe à l'Apocalyptique. Isaïe I-XXXV, miroir d'un demi millénaire d'expérience religieuse en Israël*, t. 1, EB, J.Gabalda, Paris 1977, s. 366-369.

<sup>70</sup> Porównanie wzięte z życia codziennego, natomiast w kontekście militarnym por. Sdz 7,20.

króla Jechoniasza, syna Jojakima, który panował w Judzie jedynie trzy miesiące, po czym został uprowadzony do Babilonu przez Nabuchodonozora w czasie jego pierwszej inwazji na Judę w roku 597 przed Chr. (22,28)<sup>71</sup>. Zastosowany do opisu losu pogańskiego narodu czasownik συντρίβω zawiera w sobie ideę całkowitego zniszczenia, którego skutkiem jest niemożność odrodzenia dawnej siły i potęgi<sup>72</sup>. Z kolei rzeczownik ἀγγεῖον odnosi do 31,11, gdzie Moab ukazany został jako naczynie pełne spokoju, niewzruszone, zachowane aż do tej pory przed nieszczęściem wygnania. To jednak już szybko ulegnie zmianie, ponieważ w. 12 zapowiada działanie Boga, który pośle κλίνοντας, „zmuszających do ucieczki”, w których należy bez wątplenia widzieć armię babilońską (Ier 34,3-8). Symboliczny obraz naczynia w ten sposób rozbitego i nienadającego się już do niczego ukrywa stan narodu po przegranej z wojskami najeźdźczymi, które całkowicie go podbiją<sup>73</sup>. W tej relacji w. 38b stanowiłby wypełnienie lub niezwłoczną akcję, której czas nadejścia jest już bardzo bliski<sup>74</sup>.

W w. 39 czasownik καταλλάσσω przyjmuje swój pierwotny sens „zmiany” z odniesieniem prawdopodobnie do nowego położenia, które stało się udziałem Moabitów po zapowiadanej interwencji Boga Izraela<sup>75</sup>. Oto z dawnego poczucia bezpieczeństwa zmieniło się ono w strach i drżenie przed nadchodzącym wyrokiem Bożym<sup>76</sup>.

Kolejny zwrot ἔστρεψεν ὠπτον oznacza „odwrócenie grzbietu”. Sensu jednak wzgardy, widocznego w postawie mieszkańców Judy wobec Boga w 2,27 oraz 39,33 (LXX)<sup>77</sup> nie można tu uzasadnić ze względu na obecność imiesłowu

<sup>71</sup> Jego panowanie zostało ocenione przez autorów biblijnych zdecydowanie negatywnie ze względu na niewierność nakazom przymierza, por. 2Krl 24,8-16; 25,27; 1Krn 3,16; 2Krn 36,8-9; Jr 22,24.

<sup>72</sup> W tej samej formie, co w greckim tekście Jeremiasza czasownik ów ma zdecydowanie najczęściej podmiot boski w działaniu przeciw Jego nieprzyjaciołom, por. Kpł 26,13; Jr 35,2; Ez 30,21, jakkolwiek nawet w odniesieniu do człowieka ukazuje na pierwszym miejscu moc i autorytet, por. Pwt 9,17; 1Mch 10,52; Hi 29,17. Bóg jako podmiot czasownika w różnych okolicznościach, najczęściej jednak militarnych, por. Wj 15,3; Kpł 26,13; 2Krn 20,37; Jdt 9,7; 16,2; Ps 3,8; 28,5; 33,19-21; 36,17; 57,7; OdSal 1,3; Prz 6,16; Am 1,5; Mi 4,6-7; Jon 1,4; Iz 1,28; 10,33; 28,13; 42,13; Jr 19,11; 25,15; 35,2.11-12; 37,8; Lm 1,15; 2,7.9; Ez 30,8.22; 34,27; Rz 16,20.

<sup>73</sup> Podobną myśl zawiera także Ps 2,9 mówiący o rozbiciu glinianego naczynia przez Mesjasza na znak utwierdzenia swej władzy nad przeciwnikami, por. G. Ravasi, *Psalmy 1-19 (wybór)*, część 1, tł. K. Stopa, Kraków 2007, s. 175-176.

<sup>74</sup> Por. D.J. Clark, *Wine on the Less (Zeph. 1.12 and Jer 48.11)*, BT 32/1981, s. 242-248.

<sup>75</sup> Por. A. Bailly, *Dictionnaire grec-français*, Paris<sup>26</sup> 1963, s. 1040. O wiele częstsze znaczenie czasownika to „pojednać się”, lecz nie pasowałoby ono zupełnie do kontekstu zawartego w wersecie.

<sup>76</sup> Hebrajski pierwowzór מִן אֶקְרָא akcentuje mocniej ową zmianę mówiąc o „wstrząśnięciu, drżeniu, przestraszeniu” Moabu, por. w samej tylko Księdze Jeremiasza 17,18; 21,13; 23,4; 30,10; 46,27; 48,1.20.39; 49,37; 50,2.36; 51,56.

<sup>77</sup> Tak uważa J.R. Lundbom ze względu na tę samą konstrukcję słowną. Jednakże kontekst obu wypowiedzi różni się całkowicie, por. *Jeremiah 37-52*, s. 301.

ἡσχύνθη, pochodzącego od czasownika αἰσχύνομαι, „zawstydić się”, co w odniesieniu do Moabu zostało zaznaczone już w w. 1 tego rozdziału<sup>78</sup>. Dlatego nie można okazywać wzdary będąc równocześnie zawstydzonym, co z kolei lepiej pasuje do kontekstu nowej postawy Moabitów, jako reakcji na karne działanie Boga Izraela. Lepszym sensem byłoby ukazanie pleców na znak próby ucieczki. O takiej ucieczce mówią zresztą w. 5-6 tego samego rozdziału. Autor w wersecie szyderczo radzi mieszkańcom szybkie udanie się na pustynię, by ratowali swe życie, chociaż od razu zapowiada, że nie będzie żadnej możliwości ratunku przed zniszczeniem. Żadne bowiem miasto, równina czy dolina nie ocaleją (w. 8). Ściągający ich żołnierze armii babilońskiej spowodują panikę i uprowadzenie daleko od ich siedzib, które zresztą kompletnie zniszczą (w. 12). Ów sens powyższego zwrotu zdaje się potwierdzać 2Sm 22,41, w którym dzięki pomocy Boga nienawidzący autora wrogowie podają mu swe karki (καὶ τοὺς ἐχθρούς μου ἔδωκάς μοι νῶτον τοὺς μισοῦντάς με).

Fakt, że Moab stał się pośmiewiskiem (γέλως) wypełnia również zapowiedź z w. 26, w którym prorok woła o symboliczne upicie Moabu, który podniósł się przeciw Bogu. Dlatego z mocą uderzy o ziemię na pośmiewisko wszystkim, którzy go oglądać będą<sup>79</sup>. W ten sposób nastąpi zmiana obiektu szyderstw innych narodów: Moabici, którzy sami wcześniej drwili sobie z Izraela (w. 27), obecnie staną się przedmiotem kpín ze strony tych, którzy staną się świadkami ich upadku<sup>80</sup>. Do tego stanu dołączy jeszcze ἐγκότῃμα, „głęboka irytacja, zagniewanie”, termin występujący w LXX jedynie w tym wersecie, znany natomiast, jakkolwiek niezbyt często w literaturze greckiej. Kontekst wypowiedzi literackich wskazuje, że jest to zagniewanie lub nienawiść powodowana uprzednimi doświadczeniami ze strony tych, ku którym się kieruje, jak to ukazują zwłaszcza niektóre dzieła<sup>81</sup>.

<sup>78</sup> Wstyd ten pojawia się zawsze na skutek sprzeniewierzenia się Bogu i Jego nakazom, co zdarza się zwłaszcza w czasie powodzenia i pomyślności, por. Jr 2,26; 8,9; 12,13; 14,4; 20,11; 22,22; 27,12; 28,51.

<sup>79</sup> LXX łągodzi tu ostrość wyrażenia hebrajskiego וַיִּדְרֹשׁ מוֹאָב בְּעַצְמוֹ, „i uderzy się Moab we własnych wymiocinach”, które wyrzuci mocno upity.

<sup>80</sup> Sam Jeremiasz doświadczył ciężaru takich kpín, gdy uczyniono sobie z niego ich przedmiot, por. 20,7. Z kolei w Lm 3,14 autor jako własne odbiera szyderstwa, jakie spadły na Jerozolimę ze strony wszystkich narodów z racji własnych grzechów i obecnego stanu upadku. Możliwe także, że ku niemu bezpośrednio kierują się drwiny niektórych członków własnego ludu z racji ciągle zachowywanej wiary, gdy sam Bóg stał się raczej jego nieprzyjacielem, zaś obce narody zniszczyły cały kraj, por. D. Garrett, P.R. House, *Song of Songs – Lamentations*, WBC 23B, Nashville 2004, s. 412. 4Mch 5,27-28 notuje słowa jednego z torturowanych synów matki, który zwracając się do tyrana Antiocha IV zapowiada, że nie pozwoli mu wyśmiewać się z niego i nie skosztuje zabronionego prawem mięsa. Męczennik wie, że spożycie go nie tylko złamałoby prawo, lecz także naraziło na kpiny króla, który straciłby do niego szacunek za wierność nakazom przymierza, por. M. Wojciechowski, *Apokryfy z Biblii greckiej*, RSB 8, Warszawa 2001, s. 153.

<sup>81</sup> W formie przymiotnika odczasownikowego ἐγκοτέω, por. Herodot, *Dzieje* III, 59; VI, 73.133; VIII, 29; IX, 110; Ajschylos, *Ofiarnice* 386. 900. 1051; czasownik ἐγκοτέω, por. Rdz 27,41; ψ 54,4; Ajschylos, tamże 32.

Jeśli zatem utrzymać taki sens terminu w omawianym tekście, w Biblii odszukać można wzmianki o napadach Moabitów jedynie na Izraela i Judę<sup>82</sup>. Stąd dotyczyłaby w zasadzie jedynie członków narodu wybranego, którzy mogli paść żądzą zemsty za dokonane w przeszłości rozboje Moabitów.

W ten sposób wypełnia się całość wyroczni gotującej zgubę narodowi z woli Boga Izraela.

### 3. GNIEW BOŻY

Tekst 2Krn 32,25 należy obecnie omówić pod kątem przyczyn kary, jaka spadła na Ezechiasza, króla Judy. Warto zwrócić uwagę na sens terminologii Bożego gniewu, który w tekście kronikarskim zostanie przedstawiony:

καὶ οὐ κατὰ τὸ ἀνταπόδομα ὃ ἔδωκεν αὐτῷ ἀνταπέδωκεν Εἰσεκίας  
ἀλλὰ ὑψώθη ἡ καρδία αὐτοῦ  
καὶ ἐγένετο ἐπ' αὐτὸν ὀργὴ καὶ ἐπὶ Ἰουδαὶν καὶ Ἱερουσαλημ  
*Nie odwdzieczył się Ezechiasz za wyświadczone dobrodziejstwo,  
lecz jego serce uniosło się pychą,  
i dlatego zapłonął gniew nad nim, nad Judą i nad Jeruzalem.*

Autor tekstu karę ukazuje najpierw pod ogólną nazwą gniewu<sup>83</sup> nie dołączając zwykłego tu gramatycznego dopełnienia właściciela. Wiele wskazuje, że chodzi mu rzeczywiście o gniew Boga, którego właśnie pycha drażni najbardziej<sup>84</sup>. Najprawdopodobniej autor uważa, że czytelnik od razu domyśli się, że chodzi rzeczywiście o ów antropopatycznie wyrażany stan boskich uczuć<sup>85</sup>. Zresztą w w. 26 autor zawarł już pełne wyrażenie ὀργὴ κυρίου także w odniesieniu do winowajcy. Ponadto z egzegetycznego punktu widzenia wartościowy jest tu cytat 2Krn 12,12 mówiący również o upokorzeniu się przed Panem judzkiego króla Roboama, syna Salomona, który w ten sposób złagodził ὀργὴ κυρίου, „gniew Boga”<sup>86</sup>. Z kolei według 2Krn 29,8 ten sam gniew Boży spadł (ὠργίσθη ὀργῆ

<sup>82</sup> Por. 2Krl 3,4-27; 13,20; 2Krn 20,1; So 2,8-9, także J. Kegler, *Das Leid des Nachbarvolkes. Beobachtungen zu den Fremdvölkersprüchen Jeremias*, w: *Werden und Wirken des Alten Testament. Festschrift für C. Westermann*, red. R. Albertz, H.P. Müller, H.W. Wolff, W. Zimmerli, Neukirchen-Vluyn 1980, s. 271-287.

<sup>83</sup> Wielu egzegetów opowiada się tu za skrótem myślowym szerszego rozwinięcia 2Krl 20,1-11, por. m.in. E.L. Curtis, A.A. Madsen, *The Books of Chronicles*, Edinburgh 1910, s. 491; W. Rudolph, *Chronikbücher*, Tübingen 1955, s. 313-314.

<sup>84</sup> W Księdze Kronik, por. zwłaszcza 36,12-13 w przypadku Sedecjasza.

<sup>85</sup> Z towarzyszeniem różnych efektów karnego działania, por. Wj 4,14; Lb 11,10; 16,22; 32,14; Pwt 11,17; 29,19; Joz 7,1; 2Sm 24,1; 2Krl 22,13; 1Krn 13,10; Mi 7,9; So 1,18; 2,2-3; Iz 5,25; 9,18; 13,13; 26,20; Jr 27,13; 37,23; Lm 2,22.

<sup>86</sup> W. 7 zapowiada za pośrednictwem proroka, że Jahwe nie okaże swego gniewu oszczędzając

κύριος) na Judę i Jeruzalem<sup>87</sup>. Stąd brak dopełnienia „Boży” w omawianym w. 25 jest dla autora i czytelników całkiem zrozumiałą. Bardzo dobrze teologicznie pasuje tu tekst Syr 5,7, w którym autor radzi czytelnikowi, by nie zwlekał z nawróceniem do Boga i nie odkładał go *ad calendas graecas*, bowiem ὀργὴ κυρίου może nadejść niespodziewanie i uniemożliwić nawrócenie<sup>88</sup>.

To, co Kronikarz nazywa gniewem Jahwe nad królem i miastem, autor 2Krl prawdopodobnie zanotował jako wyrocznie proroka Izajasza przeciw Ezechiaszowi i całemu miastu, zapowiadając rabunek wszystkich skarbów pałacowych i świątynnych i uprowadzenie synów królewskich do Babilonu (20,12-19, zwł. w. 17-18). Otóż tekst 2Krl relacjonuje wizytę posłów babilońskiego króla Merodak-Baladana, przybyłych do króla Ezechiasza w związku z cudownym wyleczeniem go z choroby (w. 12). Niektóre zachowane dokumenty pozabiblijne potwierdzają, że można traktować tę przyczynę jako historyczną<sup>89</sup>, ponadto wkomponowuje się ona dobrze w literacki zamiar autora, którym jest ukazanie szczególnej łatwości i naiwności króla judzkiego wobec obcych ambasadorów, bowiem w myśl w. 13 król zadowolony z przybycia posłów pokazał im nieroztropnie

---

Jerozolimę przed inwazją faraona Sziszaka. Natomiast nie tylko upokorzenie króla stanowiło podstawę takiej decyzji, lecz także prawdopodobnie wierność kultyczna jakiejś części Judejczyków, por. J.A. Thompson, *1,2 Chronicles. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, NIV NAC 9, Nashville 1994, s. 259. Podobną reakcję wzbudziła u Izraelitów rada proroka Odeda, który radził Izraelitom, by nie brali do niewoli swych judejskich pobratymców, by nie wzbudzić tym samym wielkiego gniewu Bożego. Jakkolwiek bowiem interwencja Izraelitów przeciw Achazowi w Judzie stanowiła jej wyraz, Bóg może odwrócić się od królestwa północnego i w równej mierze je ukarać (2Krn 28,6-15), por. S. Japhet, *The Ideology of the Book of Chronicles and Its Place in Biblical Thought*, BEATAJ 9, Vg Peter Lang, Frankfurt a/Main – Bern – New York – Paris 1989, s. 192. Z kolei Ier 43,7 wyraża jedynie nadzieję, że zatwardziały lud zdoła się nawrócić, zanim dosięgnie go sprawiedliwy gniew Boży. Ma to uczynić słuchając z uwagą czytanych słów Boga, zanotowanych przez samego proroka, por. G.L. Keown, P.J. Scalise, T.G. Smithers, dz. cyt., s. 205. Odwrotnie, w myśl relacji 2Krn 25,15-16 brak postawy upokorzenia i zatwardziałość postawy spowodowały zgubę na Amazjasza, króla Judy za wprowadzenie bożków pogańskich do królestwa i oddawanie im czci, por. F. Michaeli, *Les Livres des Chroniques, d'Esdras et de Néhémie*, CAT XVI, Neuchâtel 1967, s. 212.

<sup>87</sup> Ewidentnie jako kara za sprzeniewierzenie się obowiązkom kultycznym i zlekceważenie przepisów, Kpł 26,12; Pwt 28,25; Jr 25,18, por. H. Langkammer, *Pierwsza i Druga Księga Kronik. Tłumaczenie, wstęp i komentarz*, w: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, RW KUL, Lublin 2001, s. 332.

<sup>88</sup> Hebrajski tekst źródłowy pochodzi z kombinacji ważnych tu cytatów Kpł 10,2 oraz Lb 16,35 zamieszczających ten sam motyw zstąpienia ognia gniewu Bożego na winowajców i niegodziwców. Egzegeza, por. A.A. Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira. A New Translation with notes by P.W. Skehan. Introduction and Commentary*, AB 39, New York – London – Toronto – Sydney – Auckland 1987, s. 183-183.

<sup>89</sup> Jakkolwiek przyczyną główną była prawdopodobnie próba montowania koalicji antyasyryjskiej, dla której król Babilonii chciał pozyskać jak najwięcej uczestników, por. J.B. Łach, *Księgi 1-2 Królów. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy*, w: *Pismo Święte Starego Testamentu*, t.IV-2, Pallottinum, Poznań 2007, s. 539-540.



wszystkie bogactwa pałacu królewskiego oraz całego kraju. Głupota jego postępowania ukazała się w całej pełni, gdy wprost potwierdził przybyłemu Izajaszowi, że pokazał wszystkie dobra swego kraju posłańcom króla Babilonii (w. 14-15). Kara – o ile można tu o niej w ogóle mówić – mogła być tylko jedna: król straci wszystkie dobra, jakimi chwalił się przed swymi gośćmi, a ponadto jego potomkowie nie zasiądą już na tronie judzkim, lecz staną się jedynie dworzaczami pałacu królewskiego w Babilonie (w. 16-18). Oznaczało to, że jakiegokolwiek próby tworzenia koalicji z imperiami pogańskimi nie przyniosą Jerozolimie żadnych korzyści a poza tym nie otrzymają błogosławieństwa Bożego<sup>90</sup>. Pewną nadzieją tchnęło ostatnie zdanie przepowiedni proroka, że stanie się to dopiero w którymś następnym pokoleniu, co oznacza, że tragedia nie nastąpi za życia Ezechiasza, co ten uznał wobec tego za wyrocznię pomyślną dla niego samego (w. 19).

Porównanie obu tekstów – 2Krl i 2Krn – zawiera dosyć znaczne nieścisłości i dlatego egzegeci zestawiają je raczej z braku lepszego wytłumaczenia, niż ścisłego odpowiednika. Otóż tekst 2Krl nie zawiera żadnej wzmianki najpierw o pysze królewskiej oraz o gniewie Jahwe jako jej skutku, zwłaszcza zaś faktu upokorzenia się króla wobec Boga, co oszczędziło mu zapowiadanej utraty tronu<sup>91</sup>. Dalej w tym samym tekście 2Krl brak wzmianki o cofnięciu przez Jahwe ewentualnych skutków swego gniewu: wyrocznia Izajasza pozostała w mocy na kolejne jeszcze pokolenia królów z rodu Dawida. Dlatego porównanie obu tekstów bierze się raczej na fundamencie podobieństwa sytuacji choroby króla w 2Krl 20,1-11 i 2Krn 32,24 a także stwierdzenia autora 2Krn 32,26, że skutki owego gniewu nie spadły na króla i miasto za czasów Ezechiasza, co zauważa również 2Krl 20,19. Nie może także być odniesieniem do pychy w 2Krn 32,25 owa nieroztropność króla wobec posłów babilońskich w pokazywaniu im bogactw pałacu i kraju, ponieważ w relacji 2Krl król nie żałował swego postępu. Bardziej zatem z jego pychą należy wiązać sam moment cudownego uzdrowienia, co rzeczywiście mogło spowodować mylne wrażenie o własnym wybraństwie i szczególnej przychylności Boga wobec niego. Wówczas gniew, jaki za-

<sup>90</sup> Jak to było wcześniej przypadkiem Egiptu w Iz 30,1-8 oraz 31,1-3. W przypadku Achaza w jego staraniach o rozbięcie koalicji Damaszku i Samarii przeciw niemu (2Krl 16,5; Iz 7,1-17), zawezwana na pomoc Asyria wypełniła warunki przymierza, lecz zażądała w zamian ogromnej kontrybucji i statusu wasala od Judy, przy zachowaniu jedynie formalnej niepodległości królestwa (2Krl 16,7-9). Trudno jednak zauważyć w – jakkolwiek nieakceptowanych z religijnego punktu widzenia Izajasza – wyraz pychy króla, jak sugeruje J.B. Łach, por. dz. cyt., s. 540. Należy raczej mówić o braku ufności z jego strony położonej w Bogu, co lepiej ukazuje Iz 30,1-26, por. H. Wildberger, *Isaiah 28-39. A Continental Commentary*, Fortress Press, Minneapolis 2002, s. 122-123.

<sup>91</sup> Wersja Izajasza w 38,1-22 w połączeniu z pieśnią dziękczynną króla za uzdrowienie jeszcze mocniej akcentują pokorę króla i jego świadomość, co do kruchości losu ludzkiego, por. G.V. Smith, *Isaiah 1-39. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, NIV NAC 15A, Nashville 2007, s. 635-654.



ciężył na królem posiada ważną funkcję przypomnienia, że ratunek w jednej opresji nie oznacza zamknięcia Bożych oczu na kolejne błędy króla, zwłaszcza zaś postawę pychy. Być może zatem za wzmianką Kronikarza postawy Ezechiasza jako człowieka pychy stoi generalna ocena jego przedsięwzięcia wejścia w koalicję z Babilonią, w czasie, gdy Asyria rozdawała karty na arenie bliskowschodniej? Wszakże równało się to odrzuceniu postawy zaufania Bogu Izraela, co byłoby z jednej strony niezwykle przykrym dla Boga aktem niedowiarstwa, z drugiej zaś aktem rzeczywistej pychy i zaufania we własne możliwości dyplomatyczne. Takie rozwiązanie jest możliwe, jakkolwiek trudno odnaleźć w historycznych dokumentach pozabiblijnych ślad funkcjonowania takiej koalicji<sup>92</sup>. To jednak można wytłumaczyć faktem, że Merodak-Baladan panował w Babilonie w latach 721–710, po czym został zrzucony z tronu przez Sargona II i Sennacheryba, królów Asyrii na 7 lat, by powrócić raz jeszcze w roku 703, lecz jedynie na 9 miesięcy<sup>93</sup>. W takich warunkach montowana przezeń koalicja nie miała szans na rozwój lub przetrwanie.

Podsumowując powyższe teksty, wskazać należy przede wszystkim na fakt, że żadna z postaw określanych czasownikiem ὑψώω, nie pozostaje bez Bożej odpowiedzi, którą jest stosowne ukaranie pyszniącego się władcy lub członków poszczególnych narodów. W przypadku kar wobec indywidualów karą tą jest najczęściej choroba lub nawet śmierć, co łączy się z wcześniejszą utratą możliwości panowania. Ono to bowiem było polem działania pychy i w nim najbardziej się ona wyrażała. Końcowy los poszczególnych władców staje się natomiast udziałem całych narodów przeznaczonych na zagładę, jako kara za pychę przejawiającą się w zatwardziałości postawy i nieposłuszeństwie głosowi Boga zwiastowanego za pośrednictwem proroków lub w opisach natury historycznej. Dzieje się tak bez względu na to, czy chodzi o władców i narody pogańskie, czy królów i naród wybrany. W ten sposób Bóg jawi się jako ostateczna instancja karna, a zarazem niezwyciężona ostoja sprawiedliwości. Z kolei postawa Bożych posłańców odważnie przeciwstawiających się pysze władców i całych społeczności

<sup>92</sup> H.W.F. Saggs uważa ją jednak za historyczną, por. *Wielkość i upadek Babilonii*, Warszawa 1973, s. 111. Wszakże inskrypcje z kampanii Sennacheryba wspominają o jego przymierzach z ludami regionu w celu przeciwstawienia się Asyryjczykom. Wówczas należałoby ją plasować na rok 705, krótko po śmierci Sargona II. To z kolei nie współgra z relacjami 2Krl 20,12 oraz Iz 39,1 wspominającymi, że Merodak był wówczas królem babilońskim. Nigdzie też inskrypcje nie notują ruchów Merodaka w kierunku zachodnim. Ogrom dzielącej obie strony imperium asyryjskiego pustyni arabskiej skutecznie hamował takowe zapędy. Jednak według niektórych autorów taka polityka Merodaka obliczona była raczej na odwrócenie uwagi królów asyryjskich od kampanii w Babilonii poprzez wywołane ewentualne rozruchy i bunty, tym bardziej, że także region zachodni imperium miał swe plany, co do zrzucenia podległości Asyrii, por. [http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/judaica/ejud\\_0002\\_0014\\_0\\_13704.html](http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/judaica/ejud_0002_0014_0_13704.html)

<sup>93</sup> Por. J.E. Morby, *Dynastie świata. Przewodnik chronologiczny i genealogiczny*, Kraków 1998, s. 45.

stanowi zachętę do przeciwstawiania się panującemu trendowi życia oraz postępowaniu, w którym Bóg znajduje upodobanie.

#### SUMMARY

The article argues that anyone who sins with any of the attitudes denoted by the verb  $\upsilon\psi\acute{o}\omega$  will not evade adequate punishment. When an individual commits this sin the punishment is loss of the ability to rule, illness or even death. If nations succumb to pride their fate is destruction as punishment for impenitence and disobedience to God. Punishment is inflicted on heathen rulers and nations as well as on the kings and the chosen people. Then God is the ultimate punishing instance and the foundation of justice. In turn the attitude of those who bravely oppose the pride of the rulers and whole communities encourages others to persevere in the conduct that pleases God.

#### **Key words:**

Old Testament, theology, biblical ethics, pride, penalty, kings, nations