

PRZYMIERZE W MOABIE

Niniejszy krótki referat pragnie być próbą odpowiedzi na pytanie o teologiczny sens przymierza moabskiego.

W Pwt 28, 69 czytamy: „Te są słowa przymierza, które nakazał Pan zawrzeć Mojżeszowi z Izraelitami w kraju Moabu, oprócz przymierza, jakie zawarł z nimi na Horebie”¹. Z tego stwierdzenia wynika, że pod koniec życia Mojżesza, obok przymierza na Synaju, zostało zawarte jeszcze inne przymierze, w Moabie. Celowe podkreślenie jego odrębności (*mill^ebad* — „oprócz”) zdaje się świadczyć o tym, że w myśli Autora biblijnego jest ono czymś więcej niż tylko dopełnieniem czy odnowieniem przymierza na Synaju/Horebie². Jest to raczej nowe, samoistne przymierze!

To uwypuklenie i szerokie literackie rozprawienie, a może nawet samo wprowadzenie w narrację biblijną przymierza moabskiego, jest dziełem redaktorów „Historii deuteronomistycznej”³. Pierwotna Księga Powtórzonego Prawa (5—26, 28) widzi bowiem inaczej wypadki, które rozegrały się na równinie moabskiej. W niej podstawowym faktem jest przymierze na Synaju (Pwt 5). Pod górą Synaj najpierw cały lud otrzymuje objawienie Dekalogu będącego najbardziej fundamentalnym Prawem przymierza (por. Pwt 5, 4—22). Później jednak lud, przesąszone blaskiem i grozą teofanii, prosi Mojżesza, by on sam pozostał w pobliżu Boga i odebrał od Niego objawienie dalszej Jego woli (5, 22—27). Bóg zgadza się na tę propozycję, każe zostać Mojżeszowi na górze i komunikuje tylko jemu samemu pozostałe swoje *hahuqqim wehammišpätim* (5, 28—31). Te „postanowienia i nakazy” nie zostały jednak od razu ludowi przekazane, Mojżesz czyni to dopiero 40 lat później, pod koniec okresu pustyni, gdy Izrael w przeddzień wejścia do Ziemi Obiecanej znalazł się na równinie Moabu. Czy owo uroczyste zgromadzenie ludu w Moabie jest już w samym Pwt równoznaczne z zawieraniem czy odnawianiem jakiegoś przymierza, jest przynajmniej wątpliwe. Pwt 26, 16—19, gdzie prawdopodobnie mamy przed sobą dwustronną wymianę słów przysięgi⁴, mogłoby wprowadzić coś takiego sugerować, jednak decydujący termin *b^erit* („przymierze”) nigdzie w pierwotnym Pwt nie jest stosowany do wydarzenia moabskiego. Jeżeli ktoś chce o nim koniecznie mówić jako o przymierzu, to można by to robić jedynie w tym sensie, że

¹ Z większością egzegetów uważam ten wiersz jako początek nowej zaczynającej się w Pwt 29, 1 mowy Mojżesza. Racje tego stanowiska można znaleźć w: N. Lohfink, *Der Bundesschluss im Land Moab. Redaktionsgeschichtliches zu Dt 28, 69 — 32, 47*, BZ N. F. 6 (1962), 32 nss.

² Zob. np. P. C. Craigie, *The Book of the Deuteronomy*, 1976, 353.

³ W dalszym ciągu referatu używać będę skrótu: „Historia dtr”.

⁴ Tak rozumie sens tego passusu N. Lohfink, *Dt 26, 17—19 und die Bundesformel*, ZKT 91 (1969), 517—553, zwłaszcza 527—540.

w Moabie miało miejsce uzupełnienie i odnowienie przymierza z Synaju, tym bardziej że szczegółowe prawa zawarte w Pwt 12—26 chcą być rozumiane jako rozwinięcie i interpretacja synajskiego Dekalogu. Przymierze w Moabie rozumiane jako samoistne przymierze zostało wprowadzone w dzisiejszą księgę Pwt dopiero przez tych redaktorów „Historii dtr”, którzy opracowali Pwt 28, 69 — 32, 47⁵, a rozdziałom 29—30 nadali przy tym kształt mowy wygłoszonej przez Mojżesza w czasie uroczystej liturgii zawierania tego nowego przymierza.

Czemu redaktorom „Historii dtr” nie wystarczyło przymierze na Synaju? Po co jeszcze przymierze w Moabie? Jaka jest jego właściwa funkcja?

Wydaje mi się, że na owe pytania można udzielić aż trzech odpowiedzi. Dwie pierwsze suponują powstałą w latach 50-tych teorię, według której Księga Powtórzonego Prawa zarówno w swej całości, jak i w poszczególnych swych częściach odzwierciedla strukturę traktatów wasalskich używanych w dyplomacji starożytnego Bliskiego Wschodu⁶. Teorię tę przyjmuję w tej wersji, jaką jej nadał D. McCarthy w drugim, dogłębnie przerobionym wydaniu swojej pracy doktorskiej: *Treaty and Covenant*⁷. Założwszy zatem prawdziwość tej teorii, można by na wyżej postawione pytania odpowiedzieć następująco:

1. Do ważności przymierza, które zostało przedstawione w kategoriach prawnych typowych dla wspomnianych wyżej traktatów wasalskich, należy także pisemny dokument, zawierający między innymi historię wzajemnych stosunków oraz zobowiązania, które obecnie biorą na siebie obydwaj kontrahenci. Otóż nie ulega wątpliwości, że dla

⁵ Traktując Pwt 29—32 jako jedną całość idę za N. Lohfink, *Der Bundesschluss im Lande Moab...*, BZ N. F. 6 (1962), 32—56, który udowodnił, że powyższe cztery rozdziały, choć składają się z rozmaitych, niezależnych od siebie fragmentów, stały się na stopniu redakcji dtr jednym treściowo zwartym blokiem tematycznym, do którego odnosi się tytuł sformułowany w Pwt 28, 69. Opinia Lohfinka, burząca jednolity niemal consensus biblistów traktujących rozdziały 31—32 jako późniejsze dodatki, nie jest już dzisiaj tak osamotniona jak na początku. Do podobnych wniosków na innej drodze doszli: S. C. Alday, *El cantico de Moises (Dt 32)*, 1970, 140—145, oraz C. J. Labuschagne, *The Song of Moses: its framework and structure*, w: *De fructu oris sui. Essays in Honour of Adrianus van Selms*, Pretorial Oriental Series IX, 1971, 85—98, zwłaszcza 90.

⁶ Zob. na ten temat klasyczne pozycje: G. E. Mendenhall, *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East*, 1955; K. Baltzer, *Das Bundesformular*, 1960 i 1964. Ta teoria święciła swój największy tryumf w latach 1960—1967.

⁷ *Analecta Biblica* 21A, 1978. Podczas gdy pierwsi zwolennicy tej teorii przyjmowali, że już w czasach mojżeszowych znano w Izraelu hetyckie traktaty wasalskie i w ich świetle przeżywano i wyrażano teologię przymierza na Synaju, widzi D. McCarthy przebieg rzeczy inaczej: przed Deuteronomium można mówić jedynie o próbach częściowego dopasowania międzynarodowych, dyplomatycznych traktatów wasalskich do izraelskiego pojęcia przymierza. W sposób pełny i konsekwentny wyrazić starotestamentową teologię przymierza w kategoriach świeckich traktatów wasalskich udało się dopiero autorom Księgi Powtórzonego Prawa.

redaktorów „Historii dtr” cała pierwotna Księga Powtórnego Prawa posiada charakter takiego właśnie dokumentu. Świadczą o tym już same nazwy, które „Historia dtr” tej Księdze daje, a mianowicie: *sepaer tōrat mošaeh* („Księga Prawa Mojżesza” — 3 razy), *sepaer hat-tōrah* („Księga Prawa” — 5 razy), *sepaer (hazzeah)* („Księga” albo „ta Księga” — 6 razy). W opowiadaniu o odnowieniu przymierza za króla Jozjasza pojawia się nawet dwukrotnie fachowe powiedzenie: *sepaer hahh'erit* („Dokument Przymierza” — 2 Krl 23, 2. 23). Tu rodzi się pytanie: „Dokumentem” jakiego przymierza jest Pwt 5—28? Na Synaju do godności „Dokumentu Przymierza” został przecież wyniesiony tylko Dekalog!! Za życia Mojżesza winno zatem być zawarte jeszcze jakieś inne przymierze, na którym by proklamowano, a potem spisano jako jego „dokument” całe ogólne i szczegółowe prawodawstwo Księgi Powtórnego Prawa⁸. W tym celu redaktorzy „Historii dtr” dopisali do pierwotnego Pwt rozdziały 29—32, które nadały zgromadzeniu na równinach Moabu wyraźny charakter ceremonii zawierania przymierza. To właśnie przymierze jest fundamentem i źródłem niekwestionowanej powagi i znaczenia, którym cieszy się Pwt 5—28.

2. Do struktury i logiki starożytnych bliskowschodnich traktatów wasalskich należy także fakt, że musiały one być odnawiane w chwili, w której jeden z kontrahentów umierał, a na jego miejsce pojawiał się następca tronu⁹. W czasie, w którym odbywa się zgromadzenie w Moabie, Izrael stoi właśnie przed problemem następstwa po Mojżeszu. „Historia dtr” ten problem wielokrotnie sygnalizuje (zob. Pwt 1, 37 ns; 3, 23—28; 31, 1—8. 14. 23). Przymierze między Jahwe a Izraelem musiało być zatem potwierdzone i powtórzone w momencie, w którym Mojżesz jeszcze żył, a jego następca był już desygnowany. Oto drugi powód, dla którego na równinie Moabu musiało być zawarte jakieś przymierze.

Powyższe dwie odpowiedzi, jeśli im się bliżej przypatrzeć, nie są jednak w pełni zadowalające. Dzięki nim rozumiemy już wprawdzie, dlaczego redaktorzy „Historii dtr” przedstawili uroczyste zgromadzenie w Moabie jako liturgię zawierania przymierza, nie wiemy jednak, czemu tak mocno podkreślili w Pwt 28, 69 samoistną pozycję tego nowego przymierza i jego niezależność od przymierza na Synaju. Dla osiągnięcia dwóch wyżej wymienionych celów wystarczyłoby przecież przedstawić przymierze w Moabie jako kontynuację albo uzupełnienie lub odnowienie przymierza synajskiego. Owa tak zaakcentowana samodzielność przymierza moabskiego musi posiadać jeszcze inną przyczynę. Czy można ją znaleźć w tekście Pwt 29—32? Teraz dopiero dotarliśmy do sedna problemu!

Wydaje mi się, iż na to pytanie można odpowiedzieć twierdząco.

⁸ Wyraźna wzmianka o spisaniu Dokumentu Przymierza znajduje się w Pwt 31, 9. 24.

⁹ Zob. K. Baltzer, *Das Bundesformular*, 71—90.

3. Jako pierwszą rzecz musimy sobie uświadomić, że tzw. „Historia dtr” została napisana dla pokolenia żyjącego po roku 586. Dla niego przeznaczone jest jej teologiczne orędzie. Jak wiadomo było to pokolenie, na które spadł szok całkowitej narodowej katastrofy, która zniszczyła wszystkie instytucjonalne podstawy życia państwowego i religijnego narodu. Utrata ziemi danej niegdyś przez Boga przodkom Izraela była faktem tak niepojętym, że w świadomości tamtych ludzi pojawiło się dramatyczne pytanie, czy dawne przymierze na Synaju w ogóle jeszcze zachowuje swoją ważność (por. Jr 14, 21)¹⁰. Teologia przymierza wyłożona w pierwotnej Księdze Pwt ze swoim przejęciem i adaptacją struktury prawnej międzynarodowych traktatów wasalskich, ze swoją alternatywnością „błogosławieństw” i „przekleństw” uzależnionych od posłuszeństwa lub nieposłuszeństwa względem woli Bożej — wprawdzie nie musiała, łatwo jednak mogła sugerować negatywną odpowiedź¹¹. Jest bardzo prawdopodobne, że wielu faktycznie poddało się tej sugestii. Wnet jednak pojawiła się reakcja na ten pesymizm, czyniący wiarę Izraela zupełnie bezprzedmiotową. Usiłowano mianowicie głębiej zrozumieć Historię Zbawienia oraz odkryć — by użyć sformułowania nieco antropomorficznego — najgłębsze „racje”, którymi kierował się Bóg, gdy ją zaczynał i do tej pory kontynuował. Ów wysiłek teologiczny ożywiony był pragnieniem znalezienia jakiegoś nowego fundamentu dla wiary, że wygnanie nie jest końcem tej historii. Jednym z owoców tej refleksji było zredagowanie nowej wersji Izraela, znanej pod nazwą „Historii Kapłańskiej”. Wiara Izraela, że historia zbawienia mimo katastrofy wygnania będzie miała swój dalszy ciąg, została tu oparta na fundamencie przymierza zawartego przez Boga z Abrahamem, przymierza przedstawionego w Rdz 17 jako jednostronne, przysięgą poparte zobowiązanie się Boga do działania na korzyść Izraela, niezależnie od jego posłuszeństwa czy nieposłuszeństwa względem woli Bożej¹². Inną odpowiedź na pytanie dręczące wtedy Izraela dali prorocy działający w czasach wygnania, którzy coraz uporczywiej zaczęli przepowiadać zawarcie jakiegoś „nowego przymierza” (por. Jr 31, 31—34; 32, 37—41; Ez 16, 60—63; 36, 24—28; 37, 26; Iz 55, 3). To właśnie w tym horyzoncie poruszają się ci redaktorzy „Historii dtr”, którzy zredagowali Pwt 29—32. Wydaje mi się, iż istnieją racje, dla których można twierdzić, że przymierze w Moabie zostało przez owych autorów pojęte jako swego rodzaju figura czy typ biblijny „Nowego Przymierza”.

¹⁰ Szerzej na ten temat zob. W. Thiel, *Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 26—45*, WMANT 52, 1981, 62 ns.

¹¹ Zob. na ten temat trafne refleksje w: D. McCarthy, *Treaty and Covenant*, 1978², 296—298.

¹² Szerzej o tym pisze: R. Kilian, *Die Priesterschrift, Hoffnung auf Heimkehr*, w: *Wort und Botschaft, Eine theologische und kritische Einführung in die Probleme des Alten Testaments*, herausgegeben von Josef Schreiner, 1967, 226—243, zwłaszcza 230 nss.

W dalszych wywodach chciałbym wyszczególnić wspomniane wyżej racje.

a) Jest najpierw rzeczą zastanawiającą, w jak małym stopniu „Historia dtr” jako całość zainteresowana jest przymierzem na Synaju. Dzieło to zaczyna się wprawdzie pod Horebem (Pwt 1, 6), jednak ani jednym słowem nie zostało wspomniane zawarte tam niedawno przymierze. A przecież redaktorzy „Historii dtr” wiedzą o jego istnieniu (por. Pwt 28, 69; 29, 24; 1 Krl 8, 9; 19, 14; 2 Krl 17, 15?), nie podkreślają jednak nigdzie jakiegoś jego wyjątkowego znaczenia dla Historii Zbawienia. Wprost przeciwnie, dwukrotnie napotykamy na stwierdzenie, że to przymierze zostało złamane (Pwt 29, 24; 1 Krl 19, 14). Dziwne jest także zdanie, które znajdujemy w Pwt 29, 2—4, że wydarzenia wyjścia z Egiptu, które są przecież bazą przymierza synajskiego, były przez Izraela przeżywane „sercem, które nie rozumie, oczyma, które nie widzą, uszami, które nie słyszą”. Czy nie kryje się tu między liniami sugestia, że przymierze na Synaju z tych faktów wyrastające, z góry skazane jest na niepowodzenie? Czy taka sama sugestia nie kryje się w tym, że na samym początku „Historii dtr”, zaraz po wymienieniu Horebu, opisany został szeroko grzech Izraela na pustyni, będący typem wszystkich następnych jego grzechów?¹³

Na tym tle przymierze w Moabie wyraźnie odcina się od przymierza synajskiego.

b) Poszerzyła się przede wszystkim jego historyczna baza. Doszło doświadczenie okresu pustynnego (oczywista figura wygnania) i zajęcie wschodniego brzegu Jordanu (Pwt 29, 4—7). O tych nowych wydarzeniach nie mówi się już, że były one przeżywane „sercem, które nie rozumie” i „oczyma, które nie widzą”, przeciwnie — cała ta dalsza historia ujęta została jako wiecznie żywa katecheza, która zawsze jest w stanie wprowadzić lud w głębsze poznanie nie zniszczonej jeszcze specjalnej relacji Boga do Izraela (Pwt 29, 5). Duchowa postawa narodu nie jest już więc ta sama co w czasie wyjścia z Egiptu, które było egzystencjalną przesłanką przymierza na Synaju.

c) Prawem, które lud otrzymał w czasie przymierza moabskiego, nie jest już tylko Dekalog (jak na Synaju), ale także jego szerokie rozprowadzenie i rozszerzenie, które zawiera się w Pwt 12—26, a o którym w Pwt 4, 8 mówi się, że żaden inny naród nie „ma praw i nakazów tak sprawiedliwych jak całe to prawo, które ja wam dziś daję”. W samym zaś dniu zawierania przymierza przeprowadził Mojżesz wspaniałą katechizację, aby swój nowy „Dokument Przymierza” włożyć Izraelowi „w usta i w serce” (Pwt 30, 14).

d) Czytając Pwt 29—32 ma się wrażenie, że przymierze moabskie jest prawdziwym motorem napędowym całej historii zbawienia. „Błogosławieństwa” i „przekleństwa” przestały w nim być czystymi mo-

¹³ Zob. N. Lohfink, *Darstellungskunst und Theologie in Dtn 1, 6* — 3, 29, Bib 41 (1960), 105—134, zwłaszcza 117—120.

zliwosciami, z których albo jedna albo druga się sprawdzi; uległy one historyzacji. W ten sposób stały się prorocstwem odsłaniającym z góry cały dalszy bieg historii zbawienia. Z tego względu odwrócona została ich tradycyjna kolejność: najpierw idą „przekleństwa” (Pwt 29, 21—27), bo ich urzeczywistnieniem stało się już wygnanie; później zaś „błogosławieństwa” (Pwt 30, 1—10), które jeszcze się nie spełniły, wskutek czego nabrały charakteru obietnicy przyszłego zbawienia. W świetle przymierza moabskiego, dokładniej — w świetle jego „przekleństw” i „błogosławieństw” może Izrael zrozumieć i należyte interpretować swoją tragiczną terażniejszość (tak jak to robi 29, 23—27), ale jednocześnie pełen nadziei oczekiwać nowej, szczęśliwszej przyszłości.

Oczywiście, także przymierze moabskie może być złamane, nie utraci ono jednak przez to swojej ważności ani skuteczności. Odpadnięcie Izraela do obcych bogów zostało przecięz w jego logice przewidziane (Pwt 31, 16—21. 29), zła skłonność (*jeser*), która panoszy się w sercu ludu i ustawicznie pcha go do grzechu, została zdemaskowana i jakby do czasu tolerowana (Pwt 31, 21). Złamanie przymierza nigdy wobec tego nie może być definitywne. Przymierze moabskie będzie dla Izraela ustawicznym wołaniem o nawrócenie, więcej jeszcze — w „dniach ostatecznych” (*b'ah^{ar}it hajjāmim*) to nawrócenie rzeczywistości nastąpi mocą jego wewnętrznej dynamiki (por. Pwt 4, 30; 30, 1 ns. 6).

e) Żeby nawrócenie Izraela było trwałe, zamieszczono w liście „błogosławieństw” przymierza moabskiego obietnicę obrzezania serca, którego dokona sam Bóg (Pwt 30, 6). Tylko w ten sposób można będzie doświadczyć prawa Bożego jako Słowa „bliskiego”, włożonego w usta i zapisanego w sercu i w ten sposób spełniać wolę Bożą (por. Pwt 30, 14).

f) Ostatni rys wyżej opisany jest typowy dla „Nowego Przymierza” zapowiadanego przez proroków wygnania. „Nowe serce”, o którym mówi Ezechiel (36, 26) czy jeremiaszowa obietnica nowego poznania Boga (31, 34) oraz bojaźni Bożej, którą sam Bóg wleje w serce człowieka (32, 39), pokrywają się treściowo z zapowiadany w Pwt 30, 6 obrzezaniem serca. Również i to jest wspólne większości wyżej wymienionych tekstów, że umieszczają one owo wewnętrzne działanie Boga na czas, w którym rozproszony Izrael zebrany będzie ze wszystkich krańców ziemi i na powrót wprowadzony do Ziemi obiecanej¹⁴.

Wszystkie wyżej przytoczone względy, najbardziej jednak zasygnalizowane w dwóch ostatnich punktach podobieństwo niektórych wypowiedzi Pwt 30, 1—14 z datującymi się na okres wygnania pro-

¹⁴ Na temat treściowego kontekstu, w którym pojawiają się u proroków wzmianki o „Nowym Przymierzu”, zob. P. Buis, *La nouvelle Alliance*, VT 18 (1968), 1—15.

roctwami o „Nowym Przymierzu”, wskazują wyraźnie na to, że przymierze moabskie ma coś głęboko wspólnego z tymże „Nowym Przymierzem”. Odważam się związek owych obydwu przymierzy zdefiniować w sposób następujący: przymierze w Moabie to teologumen wprowadzony przez Autorów „Historii dtr”, który ma być figuracją „Nowego Przymierza”. Należy tu użyć pojęcia „figury biblijnej”, jeśli się chce respektować optykę czasów mojżeszowych, którą przyjęli twórcy „Historii dtr”. Albowiem bez tej optyki można by po prostu powiedzieć, że przymierze w Moabie jest antycypacją „Nowego Przymierza”, albo jeszcze prościej: jego konkretnym przedstawieniem.

Wszystkie wyżej wymienione punkty, w świetle których przymierze moabskie wydaje się górować nad przymierzem synajskim; następnie okoliczność, że pokolenie, do którego zwraca się Pwt 29—32, znajduje się na wygnaniu¹⁵; jak również wyraźne podkreślenie tego, że przymierze w Moabie zawierane jest także z tymi, „którzy tu dziś są nieobecni” (Pwt 29, 14), w czym wszyscy komentatorzy widzą aluzję do wygnańców w Babilonii —to wszystko wydaje się potwierdzać powyższe stwierdzenie.

Prawem typowym dla „Nowego Przymierza”, prawem, które Bóg włożył we wnętrze człowieka i które zapisze na jego sercu, tak iż wreszcie pod wpływem mocy Bożej będzie on je zachowywał, jest więc według redaktorów „Historii dtr” prawo zawarte w Pwt 5—28¹⁶.

Lokalizacja tego „Nowego Przymierza” w odległej czasie mojżeszowej jest bez wątpienia także odpowiedzią na pytanie, które musiało być stawiane w kręgach reformatorów działających w okresie wygnania, a mianowicie: jaki jest stosunek „Nowego Przymierza” do Mojżesza? Czy można w ogóle mówić o jakimkolwiek przymierzu, które nie miałoby żadnego związku z nim? Autorzy „Historii dtr”, przez wprowadzenie w swoją narrację przymierza moabskiego, chcieli prawdopodobnie powiedzieć, że także i „Nowe Przymierze” tkwi swymi korzeniami w tradycji mojżeszowej¹⁷.

Rzym—Warszawa

KS. ALFRED CHOLEWIŃSKI SJ

¹⁵ Najwyraźniej widać to w Pwt 29, 27 i 30, 3—5.

¹⁶ Porównaj jeszcze raz Jr 31, 33 i Ez 36, 27 z Pwt 30, 11—14.

¹⁷ Przedstawionego w niniejszym artykule zrozumienia przymierza moabskiego nie chciałbym przypisywać wszystkim redakcyjnym „Historii dtr”. Pewne wydaje mi się ono u tych redaktorów, którzy odpowiedzialni są za dodanie do pierwotnej Księgi Powtórzonej Prawa rozdziałów 29—32.