

wania Eucharystii. Mogą ten obrzęd oznaczać, ale mogą się też odnosić do spożywania jakiegoś posiłku nie koniecznie sakralnego zresztą.

2. Formuła „łamanie chleba”, nieznaną zupełnie w świecie hellenistycznym, a w tradycji żydowskiej określająca początek — albo niekiedy zakończenie posiłku — zarówno zwykłego jak i świętej uczty, w Dz 2, 42 stanowi nawiązanie do Eucharystii, natomiast u Łk 24, 35 nie ma związku z Eucharystią i oznacza zwykły posiłek Jezusa, utrudzonego długą podróżą.

3. Znaczenie form osobowych czasownika „łamać”, mającego za dopełnienie rzeczownik „chleb”, jest zróżnicowane. W tekstach opisujących ustanowienie Eucharystii stanowi określenie sprawowania Eucharystii, we wszystkich innych przypadkach — prócz 1 Kor 10, 16 — formuła „łamać chleb” nie ma nic wspólnego ze sprawowaniem Eucharystii.

Warszawa

BP KAZIMIERZ ROMANIUK

Ks. Tadeusz Brzegowy

PROROK NATAN I BUDOWA ŚWIĄTYNI

Rozdział siódmy 2 Księgi Samuela, określane krótko jako „proroctwo Natana”, należy do najbardziej znanych i studiowanych na przestrzeni Starego Testamentu, a nawet całej Biblii¹. Powodem tego zainteresowania rozdziałem są zawarte w nim obietnice dynastyczne, aczynione przez Boga Dawidowi, przymierze Boga z Dawidem, mesjański wymiar i zasięg tych obietnic. Ale nie może ująć niczyjej uwagi, że tłem i punktem wyjścia do owych obietnic dla „domu Dawidowego” jest inicjatywa Dawida zbudowania „domu” dla Jahwe, a więc świątyni². I ten temat świątyni, albo szerzej miejsca świętego dla Jahwe występuje w naszym rozdziale z tą samą dobitnością.

¹ Oto kilka wybranych studiów tej kwestii poświęconych L. Rost, *Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids* (BWANT III, 6), Stuttgart 1926; tenże: *Sinai und Davidsbund*, ThLZ 72 (1947) 130—134; H. Gese, *Der Davidsbund und die Zionserwählung*, ZThK 61 (1964) 10—26; M. Noth, *David und Israel in II Samuel 7*, w: *Mélanges bibliques rédigés en honneur de A. Robert*, 1957, 122—130 = *Gesammelte Studien*² 1960, 334—345; Ks. Jan Łach, *Mesjańskie proroctwo Natana (2 Sm 7)*, RTK 13 (1966) z. 1, 49—69; tenże: *1—2 Księga Samuela* (PSST IV, 1). Poznań — Warszawa 1973 (z bibliografią).

² E. Cothenet, *Natán*, DBSuppl. t. 6, Paris 1960, 301.

Oto sam Bóg, przez usta proroka Natana, zajmuje pozycję wobec określenia i pojęcia Jego „mieszkania” na ziemi.

Proroctwo Natana stanowi integralną część Ksiąg Samuela. Dla wydawcy Ksiąg Samuela rozdział ten stanowił niewątpliwie punkt szczytowy jego ujęcia historii Izraela i królestwa Boga na ziemi od Samuela do króla Salomona³, a nawet dla całego okresu monarchii. Tu zbierają się jak w soczewce rozliczne wątki, które złożyły się na teologiczną osnowę jego dzieła. I tak Jeruzolima co dopiero, przez sprowadzenie Arki, stała się miastem świętym (w. 2). Dawid, powołany przez Boga król i sługa Jahwe (w. 5. 18—29), otrzymał tu trwałą stolicę (w. 2. 1). Nadchodząca nowość, świątynia, której wstrzymanie jest z naciskiem ukazane pod sam koniec księgi (rozdz. 24 o klepisku Arauny) tutaj jest po raz pierwszy wspomniana. Dynastia królewska wyłania się jako niezachwiana obietnica wbrew wszelkim zamieszkom tronowym. Tak więc w 2 Sm 7 znajdują się dwie już stworzone przez Boga nowości, początki miasta świętego i królestwo Dawida, i obok dwie zaplanowane: świątynia i dynastia Dawidowa. O tych właśnie ostatnich traktuje prorockie słowo Jahwe⁴.

Redakcyjnie proroctwo Natana zostało związane z opowiadaniem o sprowadzeniu Arki do Jeruzolimy, 2 Sm 6, i wspomnienie Arki w w. 2 rozdz. 7 stanowiło zapewne doskonały punkt zaczepienia dwóch jednostek — z punktu widzenia historii form — niezależnych. Rozdział 6 przedstawia najprawdopodobniej ostatnie opowiadanie większego cyklu, tzw. „historii Arki”, 1 Sm 4—6 i 2 Sm 6⁵. Zaś rozdział 7 ze swym niezwykle mocnym nakierowaniem ku przyszłości, tworzył rdzeń historii następstwa na tronie Dawidowym, jak to słusznie wykazał L. Rost⁶. Jednakże połączenie tych rozdziałów 6 i 7 nie jest dopiero sprawą redaktora Ksiąg Samuela. Chyba ma rację H. J.

³ Por. N. Lohfink, *Bilancio dopo la catastrofe. L'opera storica deuteronomista*, w: *Parola e Messaggio*, sotto dir. di J. Schreiner, Bari 1970, 333; G. von Rad, *Die deuteronomistische Geschichtstheologie in den Königsbüchern*, w: *Gesammelte Studien zum A. T. (ThB 8)*, München 1958, 189—204.

⁴ J. Schreiner, *Sion-Jerusalem — Jahwes Königssitz. Theologie der Heiligen Stadt im Alten Testament* (Studien zum Alten und Neuen Testament 7), München 1963, 75.

⁵ M. Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien: die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament* (ÜS), Tübingen⁸ 1967, 54; O. Eissfeldt, *Einleitung in das Alte Testament*, Tübingen⁸ 1964, 183; G. Fohrer (E. Sellin), *Einleitung in das Alte Testament*, Heidelberg¹¹ 1969, 237n. Ale J. M. de Tarragon, *David et l'Arche: II Samuel*, VI, RB 86 (1979) 514—523, przeczy tego związku opowiadania 2 Sm 6 z poprzednimi historiami.

⁶ Dziełem klasycznym egzegezy w tej materii jest analiza L. Rost, *Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids*, (BWANT III), 6) Stuttgart 1926. Por. M. Noth, ÜS 62; tenże: *Könige. I. I Könige 1—16* (BKAT XI, 1), Neukirchen — Vluyn 1868, 8—13; R. North, *Reges* (Introductiones speciales in V. T. Libros, 3), Roma 1971, 51—57; A. Weiser, *The Old Testament: Its Formation and Development*, New York⁵ 1968, 139.

Kraus, kiedy umieszcza te dwie tradycje jako połączone w sercu jerozolimskiego życia kultowego, w celebracji jerozolimskiego święta, które nazywa „królewskim świętem Syjonu”⁷.

Liturgicznym i poetyckim odpowiednikiem tej liturgii byłby Psalm 132, w którym już H. Gunkel widział upamiętnienie zbudowania domu królewskiego i świątyni⁸. Ale zasadniczym tematem tego psalmu nie jest poświęcenie świątyni, lecz podwójne wybranie — Jerozolimy i Dawida. Jak pokazuje opis poświęcenia świątyni 1 Krl 8 (który ma bardzo liczne i różnorakie powiązania z 2 Sm 7) centralnym aktem obchodu była procesja Arki, przypominająca ową pierwszą procesję za Dawida, i centralną postacią był król z rodu Dawida. W obchodzie tym, związanym z jesiennym Świętem Namiotów, przeżywano wciąż na nowo główny teologumen jerozolimskiego środowiska kultowego, tak sformułowany przez Salomona i wypowiedziany w imieniu Boga: „Ale wybrałem sobie Jerozolimę, aby tam było moje imię i obrałem Dawida, aby był nad moim ludem Izraelem” (1 Krl 8, 16)⁹. Innym poetyckim rozwinięciem proroctwa Natana jest Psalm 89, 20—38. Ahlström uznał to stare orakulum kultowe za podstawę dla opracowania 2 Sm 7¹⁰. To naprowadza nas na pytanie o pochodzenie opowiadania 2 Sm 7, o czas jego powstania.

J. Wellhausen widział w 2 Sm 7 kompozycję z czasów króla Jozjasza, a więc z okresu końcowego monarchii izraelskiej¹¹. Van den Bussche wyolbrzymiając różnice między wersją maserecką 2 Sm 7 i wersją Kronikarza, z powołaniem się na Septuagintę i fragmenty qumrańskie Samuela, uznał wersję 1 Krn 17 za tekst podstawowy, służący za bazę dla redaktora Księgi Samuela¹². Ale konkluzję tę

⁷ H. J. Kraus, *Gottesdienst in Israel. Grundriss einer Geschichte des alttestamentlichen Gottesdienstes*, München² 1962, 215—217; tenże: *Die Königsherrschaft Gottes im Alten Testament*, Tübingen 1951, 39.

⁸ H. Gunkel — J. Begrich, *Einleitung in die Psalmen. Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels*, Göttingen 1933, 142.

⁹ TM opuszcza pierwszy człon tego zdania (*homeoteleuton*), ale należy go przywrócić za LXX i paral. 2 Krn 6, 6. Por. BH i BHS.

¹⁰ G. W. Ahlström, *Psalm 89. Eine Liturgie aus dem Ritual des leidenden Königs*, Lund 1959, 182 nn; tenże: *Der Prophet Nathan und der Tempelbau*, VT 11 (1961) 113—127, 120. Podobne zdanie prezentuje E. Lipiński, *Le Poème royal du Psaume LXXXIX*, 1—5, 20—38, Paris 1967. Ale w DB Suppl. t. 9, Paris 1973, kol. 99, Lipiński wyprowadza Ps 89 z jerozolimskiego środowiska z czasów Roboama, widząc w nim aluzje do kryzysu podziału królestwa i inwazji Szoszenka, nie wspominając wcale o jego relacji do 2 Sm 7.

¹¹ J. Wellhausen, *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Büchern des Alten Testaments*, Berlin 1889, 254 n. Również za deuteronomiczną kompozycją uważa 2 Sm 7 R. A. Carlson, *David, the Chosen King: a Traditio-Historical Approach to the Second Book of Samuel*, Stockholm 1964, 109—127. Ale G. Fohrer, *Einleitung in das Alte Testament*, Heidelberg¹¹ 1969, 241, krytycznie ocenia te poglądy Carlsona jako nieuzasadnione.

¹² Van den Bussche, *Le texte de la prophétie de Nathan sur la dynastie Davidique* (II Samuel VII — I Chroniques XVII), ETHL 24 (1948)

należy uznać za błędną, gdyż wersję Kronikarza, różniącą się nieznacznie od Samuela, możemy wyjaśnić założeniami teologicznymi powyższymi gminy jerozolimskiej i racjami stylistycznymi. Wersja ta jest o wiele wyraziściej tekstem „skonstruowanym” teologicznie¹³. Tak więc przede wszystkim Kronikarz opuścił zdanie 2 Sm 7, 14: „a jeśli (król który wyjdzie z twoich wnętrzności) zgrzeszy, będę go karmił różgą ludzi i ciosami synów ludzkich”. Nie jest to przypadek, lecz świadomy zamiar Kronikarza, aby pokazać jako bezgrzesznego, budowniczego świątyni, Salomona¹⁴. W 1 Krn nie ma już obietnicy dynastii, lecz wszystko jest skoncentrowane na Salomonie bezpośrednim potomku Dawida. Złe tkwiący w 2 Sm 7 werset 13a, w 1 Krn 17 stał się centralnym całej perykopy (w. 12a) i budowa świątyni stała się właściwym przedmiotem wypowiedzi Natana. Myśl proroctwa w sprawie świątyni jest w tej wersji całkiem przejrzysta: „Nie ty¹⁵ (Dawidzie) zbudujesz mi dom na mieszkanie” (w. 4b), lecz „on (tzn. twój potomek, jeden z twoich synów, a więc Salomon) zbuduje mi dom”. Choć więc retusze w wersji Kronikarza są objętościowo bardzo nieznaczne, to jednak można powiedzieć, że jest to zasadniczy nowy tekst¹⁶. Nie wchodząc w dalsze szczegóły, różniące dwie wersje proroctwa Natana¹⁷, stajemy na stanowisku, że 2 Sm 7 prezentuje jego formę najbardziej pierwotną i starożytną¹⁸.

Oczywiście tekst tej wagi, jak już widzieliśmy, był bardzo intensywnie wykorzystywany w życiu zwłaszcza kultowym i ulegał retuszom. Wspominany już L. Rost¹⁹ uznał za pierwotny materiał roz-

354—394. Pogląd ten podziela H. Gese, *Der Davidsbund und die Zionserwählung*, ZThK 61 (1964) 22. Ale porównaj zdecydowane stanowisko R. Mosisa, *Untersuchungen zur Theologie des christlichen Geschichtswerkes*, Freiburg-Basel-Wien 1973, 82: „Der Chr übernimmt in 1 Chr 17 den Text der Natanweissagung und des anschliessenden Gebets Davids aus 2 Sm 7 in seinen vollen Umfang mit nur kleinen Textänderungen”.

¹³ J. M. Yves Congar, *Le mystère du Temple ou l'économie de la Présence de Dieu à sa créature de la Génèse à l'Apocalypse* (Lectio Divina 22), Paris 1958, 42; A. Caquot, *Peut-on parler de messianisme dans l'oeuvre du Chroniste?*, RThPh 99 (1966) 115—116.

¹⁴ Por. T. Brzegowy, *Teologia kultu Bożego u Kronikarza*, AK 99 (1982) 429—442; R. Tournay, *Quand Dieu parle aux hommes le langage de l'amour. Etudes sur le Cantique des Cantiques*, Paris 1982, rozdz. „Le Messie Davidico-Solomonien”, 83—89.

¹⁵ Kronikarz więc zmienia zdanie pytajne na zdanie przeczące. Tak też czyni LXX ('ou sý) i Peszitta.

¹⁶ R. Mosis, dz. cyt., 82.

¹⁷ Por. L. Delekat, *Tendenz und Theologie der David-Salomo-Erzählung*, w: *Das ferne und nahe Wort*, L. Rost Festschrift, ZAW Beih 105, Berlin 1967, 26—36; R. Braun, *Solomonic Apologetic in Chronicles*, JBL 92 (1973) 503—516; J. M. Myers, *I Chronicles. A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Bible 12), Garden City-New York 1965, 124—130; P. L. Randellini, *Il Libro delle Cronache* (La Sacra Bibbia di S. Garofalo), Torino-Roma 1966, 196—208.

¹⁸ Ks. Jan Łach, *Mesjańskie proroctwo Natana* (2 Sm 7), 50; R. de Vaux, *Les livres de Samuel* (La Sainte Bible), Paris² 1961, 171.

¹⁹ L. Rost, *Die Überlieferung von der Thronnachfolge*, 47—49, 53n.

działu wiersze: 1—7. 11b. 16. 18—21. 25—29. Tak więc jądro wypowiedzi prorockiej stanowią wiersze 11b i 16: „Tobie też Jahwe zapowiedział, że ci zbuduje dom; przede mną dom twój i twoje królestwo będzie trwać na wieki. Twój tron będzie utwierdzony na wieki”. W tym ujęciu przedmiotem obietnicy byłyby tylko sam Dawid. Reszta rozdziału 7 miałyby być owocem dłuższego procesu narastania i ostatecznie pracy kompozycyjnej Deuteronomisty. Choć ten pogląd o stopniowym narastaniu proroctwa Natana miał wielu zwolenników²⁰, to dziś należy go uznać za przebrzmiały. Przeciw deuteronomistycznej kompozycji proroctwa Natana świadczą argumenty treściowe: w odróżnieniu od Deuteronomisty w 2 Sm 7 „dom Dawida” ma pierwszeństwo przed „domem Pańskim”, sanktuarium narodowe ma tu swoje znaczenie, ale nic nie wskazuje, by to było sanktuarium wyłączone; typowe dla Deuteronomium termin „przymierze” w ogóle w opowiadaniu nie występuje²¹. Wyrocznia o wybraniu miejsca i osoby musi być kompozycją wcześniejszą niż dtr historia.

Poglądy o długim nawarstwianiu się proroctwa Natana zostały podważone przez badania S. Herrmanna, które wykazały, że 2 Sm 7 odzwierciedla dość dokładnie schemat i ideologię dobrze znanej z egipskiego ceremoniału dworskiego, tzw. „Königsnovelle”²². Faraon ma pomysł zbudować świątynię i zamiar swój wyjawia jakiemuś dostojnikowi. Następuje przyzwolenie tego ostatniego oraz legitymacja króla jako syna Boga. Król swój plan wykonuje, składa ofiary i znosi modlitwę do Boga. Oczywiście ta piękna nazwa i oczywista analogia nie rozwiązują jeszcze do końca sprawy pochodzenia 2 Sm 7. Bo przy niezaprzeczalnych podobieństwach istnieją też wyraźne różnice. Faraon realizuje swój plan zawsze i niezawodnie. Plan Dawida się nie realizuje i to nie z przyczyny doradcy, ale samego Boga. Tak więc w 2 Sm 7 mamy do czynienia z imitacją egipskiej formy, imitacją zewnętrzną, co wcale nie rzutuje na walor teologiczny ani historyczny opowiadania biblijnego²³. Zastosowanie jednak formy literackiej znanej w Egipcie, byłoby w Izraelu najmniej prawdopodobne za czasów Jozjasza lub w jakiegokolwiek później epoce monarchii, a jest całkiem zrozumiałe w epoce Dawida-Salomona, kiedy to wpływy egipskie na

²⁰ Np. M. Noth, *US* 64 n; G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, München⁶ 1969, Bd. 1, 53; H. J. Kraus, *Königsherrschaft Gottes im Alten Testament*, Tübingen 1951, 36; tenże: *Psalmen* (BKAT XV, 2, Neukirchen-Vluyn⁴ 1972, 622; N. Poulsen, *König und Tempel im Glaubenszeugnis des Alten Testaments* (SBM 3), Stuttgart 1967, 43—45.

²¹ H. Cazelles, *Il Messia della Bibbia. Cristologia dell'Antico Testamento*, Roma 1981, 79.

²² S. Herrmann, *Die Königsnovelle in Ägypten und Israel*, w: „Wissenschaftl. Zeitschr. der Karl-Marx-Universität Leipzig”, Gesellschafts- und Sprachwissenschaftl. Reihe 3, Jahrg. 1954/55, 33—44. 87—91; tenże: *Storia d'Israele. I tempi dell'Antico Testamento*, Brescia 1977, 227. O ustaleniach Herrmanna bardzo aprobująco wyraził się G. von Rad, *Theologie des A. T. I*, 52.

²³ R. de Vaux, *Jérusalem et les Prophètes*, RB 73 (1966) 484—5.

Izraela zaznaczyły się bardzo mocno, czego dowody mamy w pismach mądrościowych, choćby Księdze Przysłów czy Pieśni nad Pieśniami²⁴. Również historia snu Salomona w Gibeonie (1 Krl 3, 4—15), która prawdopodobnie oryginalnie stanowiła wprowadzenie do opowiadania o budowie świątyni (1 Krl 5, 15—6, 38)²⁵ ndsi również znamiona „Königsnovelle”²⁶. W każdym razie 2 Sm 7, do której nawiązuje cała seria wczesnych tekstów mesjańskich²⁷, musimy uznać za bardzo starą, pochodzącą z czasów początków monarchii, oryginalną jedność literacką. Jak wykazał J. L. McKenzie na podstawie licznych analogii od świata antycznego po historię Anglii, tego rodzaju obietnice dynastyczne pochodzą zawsze z czasu rozkwitu dynastii, a nigdy z okresu schyłku. Dla dynastii Dawidowej takim okresem rozkwitu były czasy Dawida-Salomona²⁸. I nie jest wykluczone, że Natan wygłosił wyrocznię przed Dawidem właśnie w okolicznościach sprowadzenia Arki na Syjon z zamiarem zbudowania dla niej świątyni²⁹. Dlatego pozbawić ją wątku świątynnego oznaczałoby ograbić historię z podstawowego tematu i pozbawić „Königsnovelle” wszelkiej myśli³⁰.

Rozdział 2 Sm 7 składa się z trzech scen: I. Dawid wyjawia Natanowi swój plan budowy świątyni (w. 1—3); II. Bóg przemawia do Dawida przez Natana Proroka (w. 4—17); III. Król Dawid odpowiada modlitwą dziękczynną zanieśioną do Boga (w. 18—29). Zasadniczy jednak ciężar całej jednostki spoczywa na wyroczni zawartej w w. 4—17.

Zamiar zbudowania świątyni nie jest w opowiadaniu sformułowany explicite, ale wynika on jednoznacznie z wypowiedzi Dawida, tak zresztą zinterpretowanej przez Natana: „Spójrz, ja mieszkam w domu cedrowym, a Arka Boża mieszka pod namiotem” (w. 2). Prorok bez wahania i bez zastrzeżeń pochwała zamiar króla: „Uczyń wszystko co zamierzasz, gdyż Jahwe jest z tobą” (w. 3). Lecz tej samej nocy Bóg przemówił do Natana, polecając mu przekazać słowo Boże królowi. Wyrocznia zaczyna się od słów: „Czy ty zbudujesz mi dom na mieszkanie?” (w. 5b). Jest to zdanie otwierające wypowiedź Bożą, a więc nie pozostawiające Dawidowi miejsca na jakąkolwiek odpowiedź, py-

²⁴ Por. E. Suys, *Les chants d'amour du papyrus Chester Beatty*, „Biblica” 13 (1932) 209—227; R. Tournay, *Quand Dieu parle aux hommes le langage de l'amour*, 39—48.

²⁵ A. Kapelrud, *Tempel Building, a Task for Gods and Kings*, „Orientalia” 32 (1963) 56—62, spec. 59—61.

²⁶ S. Herrmann, art. cyt., 35—37.

²⁷ Por. A. Gelin, *Messianisme*, DB Suppl. t. 5, Paris 1957, 1175; T. Brzegowy, *W dwadzieścia lat po komentarzu Ks. St. Łacha do Protoewangelii*, RBL 37 (1984) 12—34.

²⁸ J. L. McKenzie, *The Dynastic Oracle: II Sam 7*, „Theol. Studes” 8 (1947) 187—218.

²⁹ H. Cazelles, *II Messia*, 80.

³⁰ A. Weiser, *Die Tempelbaukrise unter David*, ZAW 77 (1965) 155—156: „das Kapitel nicht nur als formgeschichtliche, sondern auch als ursprüngliche literarische Einheit verstanden werden muss” (s. 155).

tanie retoryczne, równoważne zdaniu: „Nie ty zbudujesz mi dom na mieszkanie”³¹. Za takim sensem przemawia dalszy ciąg wypowiedzi proroczej, tak to zdanie przełożono w Septuagincie i taką wersję przynosi Kronikarz (1 Krn 17, 4b). I tu jesteśmy w samym centrum zagadnienia. Jeżeli odmówiono prawa budowania świątyni Dawidowi, to czy oznacza to, że Bóg w ogóle nie chce świątyni, czy też zastrzega tę sprawę komuś innemu? Powiedzieliśmy już wyżej, że w wersji Kronikarza myśl jest taka: nie Dawid lecz Salomon zbuduje świątynię. W 2 Sm 7 taka myśl ma swoje oparcie w w. 13: „On (tzn. twój potomek, który wyjdzie z twoich wnętrzności) zbuduje dom imieniu memu, a ja utwierdzę jego królestwo na wieki”. Jednakże pierwsza część tego wersetu nie należy najprawdopodobniej do oryginalnej wyroczni Natana³². Albowiem gdyby rzeczywiście wyrocznia rezerwowała prawo budowy świątyni dla Salomona, to historyczne uzasadnienie zakazu uczynionego Dawidowi nie miałyby sensu: Bóg przypomina Dawidowi, że od czasów wyjścia Izraela z Egiptu po okres sędziów nigdy nie miał i nie chciał mieć żadnej solidnej świątyni (w. 6—7). Taka racja jest równie aktualna w odniesieniu do Salomona³³. Ponadto w. 13a przynosi inną teologię świątyni, niż ta widoczna we wstępie. Dawid chce, aby Bóg (Arka) zamieszkał w pałacu cedrowym (w. 2), co zostało podjęte w zdaniu otwierającym wyrocznię: „Czy ty zbudujesz mi dom na mieszkanie? (*bajit lešibtî*, 5b). Natomiast w w. 13a jest sformułowanie: „On zbuduje dom imieniu memu (*bajit lišemî*). Jest to typowa dla deuteronomistów teologia świątyni, w której „jest (mieszka) imię Boże”³⁴. Ponadto zdanie „on zbuduje dom imieniu memu” rozrywa potrójny ciąg zdań³⁵, zbudowanych jednorodnie, zaczynając się od czasownika w 1. osobie liczby pojedynczej, gdzie podmiotem jest Bóg: *w^ehāqimōtî* (i wzbudzę potomka

³¹ Partykuła pytajna *hā* niesie nieraz w sobie pewien odcień wykrzyknikowy, i tak jest w naszym tekście: „to nie ty zbudujesz”. Por. P. Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique*, Rome 1965, § 161 b.

³² M. Noth, *ÜS*, 64; *La Bible de Jérusalem*, Paris 1973, 352, n. 1.

³³ Późniejsza tradycja wypracowała jeszcze inne wyjaśnienia tego faktu, że Dawid nie zbudował świątyni. W 1 Krl 5, 17 Salomon mówi, że Dawid był zbyt zajęty wojnami z nieprzyjaciółmi Izraela i nie mógł budować domu Bożego. W 1 Krn 22, 8 czytamy, że Dawid z powodu licznych wojen i przelanej na nich krwi stał się niezdolnym, nieczystym do podjęcia budowy świątyni.

³⁴ R. de Vaux, *Le lieu que Yahvé a choisi pour y établir son nom*, w: *Das ferne und nahe Wort*, L. Rost Festschrift, ZAW Beih 105, Berlin 1967, 219—228; M. Noth, *ÜS*, 64, n. 6, wskazuje przede wszystkim na teksty 1 Krl 5, 17—19 i 8, 15—20, gdzie Deuteronomista, nawiązując do proroctwa Natana, zabarwia je wyraźnie swoją teologią „Imienia Jahwe”.

³⁵ Stylistyczna triada jak metoda kompozycyjna jest bardzo wyraźna w całym rozdziale 7, co dodatkowo świadczy o jego starożytności. Podobne zjawiska obserwujemy w bardzo starych tradycjach o Eliaszu. Por. R. A. Carlson, *Elie à l'Horeb*, VT 19 (1969) 416—439; T. Brzegowy, *Struktura opowiadania o teofanii na Górze Horeb*, w: *Tarnowskie Studia Teologiczne*, t. 6, Tarnów 1977, 102—120.

po tobie), *w^ehaqinōti* (i utwierdzą jego królestwo), *w^ekōnanti* (i umocnią jego tron). Wiersz 13a trzeba rozumieć jako *prophetia ex eventu*³⁶, wypowiedź uwzględniającą tę historyczną okoliczność, że Salomon zbudował świątynię. Wydarzenie takie, w oczach Deuteronomisty, musiało mieć uzasadnienie w słowie prorockim³⁷.

Tak więc wyrocznia Natana nie oznacza przesunięcia budowy świątyni, zarezerwowanie tego dzieła Salomonowi. Ani też nie można się zgodzić z J. Schreinerem, że słowa Natana oznaczają jedynie wyjaśnienie, skorygowanie, jak Izrael powinien rozumieć świątynię, kiedy ona się wyłaniała jako nowość wkraczająca w izraelskie życie kulturowe³⁸. Bo jest faktem niezaprzeczalnym, że pod wpływem tej interwencji Natana Dawid musiał poniechać swojego planu. Dlatego proctwo oznacza odmowę świątyni uczynioną przez Boga, kiedy narodził się jej plan.

W imię czego Natan odrzucił plan świątyni?

Ahlström szukał odpowiedzi na to pytanie w sytuacji polityczno-religijnej, jaka się wytworzyła w Jerozolimie po jej zdobyciu przez Dawida³⁹. Kananejskie miasto-państwo, opanowane przez Dawida ale nie zniszczone, pozostało nadal bastionem kananejskiej kultury i religii⁴⁰. Dawid przesądził o jahwistycznym i sakralnym charakterze swojej stolicy przez sprowadzenie Arki (2 Sm 6), ale partia kananejska była wciąż silna. Natan wypowiadając swoje prorocтво przeciw świątyni, był rzecznikiem tej właśnie partii. Jest bowiem charakterystyczne, że o Natanie nic nie słyszymy przed jego wystąpieniem na dworze Dawida, a jego wystąpienia zdradzają nastawienie prokananejskie. Tak więc Natan broni małżeństwa Uriasza Hetyty z Batszebą, która też chyba nie była Hebrajką (2 Sm 12). Tenże Natan przy pomocy Batszeby i Sadoka, najprawdopodobniej jebużejskiego kapłana Jerozolimy przedizraelskiej i przy osłonie Benajasza, dowódcy cudzoziemskich najemników, wprowadza na tron Dawida — Salomona⁴¹. Natan więc nie chce dopuścić do zbudowania w Jerozolimie okazałej świątyni dla Arki, która byłaby świątynią królewską, powierzoną tradycyjnemu jahwiście, Abiatarowi. Oznaczałoby to bowiem wyraźne osłabienie i uszczuplenie prerogatyw jebużejskiego sanktuarium na klepisku Arauny, obsługiwane przez Sadoka, i całej partii kananejskiej.

Trzeba przyznać Ahlströmowi, że w Jerozolimie za czasów Da-

³⁶ A. Weiser, *Die Tempelbaukrise unter David*, ZAW 77 (1965) 156; BJ ad locum.

³⁷ Por. N. Lohfink, *Bilancio dopo la catastrofe. L'opera storica deuteronomista*, 333.

³⁸ J. Schreiner, dz. cyt., 93.

³⁹ G. W. Ahlström, *Der Prophet Nathan und der Tempelbau*, VT 11 (1961) 113—127.

⁴⁰ Por. T. Brzegowy, *Jerozolimskie środowisko Psalterza*, CT (w przygotowaniu).

⁴¹ Por. M. Noth, *Histoire d'Israël*, Paris 1970, 212.

wida musiały mocno dawać się odczuć różnice interesów kananejskich i izraelskich, i że przy projekcie nowej świątyni mogły owe tarcia ujawnić się ze wzmożoną ostrością. Ale trudno proroka Natana sklasyfikować jako rzecznika religii kananejskiej. Przytoczona przez niego motywacja zakazu budowy nawiązuje do najczystszej tradycji Dwunastu Pokoleń od wyjścia z Egiptu po zajęcie Kanaanu (w. 6—7)⁴².

Inne rozwiązanie, przeciwne, widzi w Natanie reakcyjnego proroka jahwistycznego, który broni starych tradycji Izraela przedmonarchicznego przeciw posunięciom króla, osądzanym jako za daleko idące ustępstwa na rzecz kananeizmu⁴³. Kiedy więc Dawid chce zbudować przy pałacu świątynię, tak właśnie jak było w ówczesnych królestwach pozaisraelskich, Natan ukazuje jako ideał sanktuarium Izraela wędrującego, Namiot spotkania. Ale tutaj nie można się zgodzić, by inicjatywa Dawida miała oznaczać jakąś daleko idącą kananeizację religii izraelskiej. Albowiem całe życie Dawida przemawia za tym, że był to szczerzy i gorący jahwista, choćby wspomnieć jego pełne religijnego pietyzmu zachowanie wobec Saula, pomazańca Pańskiego (1 Sm 26, 9. 11), jego szczerą skruchę po upomnieniu prorockim (2 Sm 12, 16), czy wreszcie ów wybuch wprost dziecinnej pobożności króla przy sprowadzaniu Arki na Syjon (2 Sm 6, 14n). I obecna odmowa budowy świątyni bynajmniej nie oznacza odrzucenia Dawida przez Boga. Zaś ideał nomadyzmu i wędrownego sanktuarium, prowadzący do negacji świątyni, poza skrajnymi grupami jak rekabici znani choćby z Księgi Jeremiasza (35, 2. 7) nigdy nie był reprezentatywny dla autentycznej myśli i praktyki hebrajskiej⁴⁴.

Rozwiązania te i podobne⁴⁵ grzeszą niedozwolonymi uogólnieniami. Trzeba uważniej przyrzeć się wypowiedzi proroka. Wyrocznia Natana bardzo ściśle nawiązuje do początkowych słów Dawida. Możemy w niej wyróżnić z kolei trzy części, rozwijające trzy terminy z wypowiedzi Dawida, wprowadzone specjalnymi formułami wstępnymi: 1) „mieszkanie” wprowadzone formułą „Idź i powiedz mojemu słudze Dawidowi” (w. 5—7); 2) „Ty, tzn. Dawid” wprowadzone formułą „A teraz przemówisz do sługi mojego Dawida” (w. 8—11a); 3) „Dom” wprowadzony formułą „Tobie też Jahwe oznajmia” (w. 11b—16).

Pierwsza część zaczyna się zdaniem pytajnym: „Czy ty zbudujesz mi dom, abym w nim zamieszkał?” (*l'šibti*). Jak się okazuje z dalszego ciągu wypowiedzi, centralnym pojęciem jest tu właśnie ten ostatni

⁴² G. Ricciotti, *Dzieje Izraela*. Warszawa 1956, 325, stawia Natana pod względem charyzmatu prorockiego na równi z Jeremiaszem.

⁴³ E. Sellin, *Israelitisch-jüdische Religionsgeschichte*, Leipzig 1933, 45: dla tych tradycyjalistów Jahwe był „ein Wandergott, kein ansässiger Gott”, który zawsze wędrował i nawet miejsca kultowe w Kanaanie były tylko prowizorycznymi.

⁴⁴ Por. M. de Roche, *Jeremiah 2: 2—3 and Israel's Love for God during the Wilderness Wanderings*, CBQ 45 (1983) 364—376.

⁴⁵ Obszerny przegląd tych opinii znajduje się u J. Schreiner, *Sion-Jeruzalem*, 81—89.

człon pytania „abym w nim zamieszkał”. Bóg mówi: „Albowiem nie mieszkałem (*lō' jāšabtī*) w domu od dnia, w którym wywiodłem z Egiptu synów Izraela aż po dziś dzień. Lecz wędrowałem w namiocie lub w przybytku. Przez czas gdy wędrowałem z całym Izraelem... czy przemówiłem kiedykolwiek słowami: „Dlaczego nie zbudowaliście mi domu cedrowego?” (w. 6—7).

Nie jest przypadkiem, że słowo *jāšab* zachodzi dwukrotnie w zdaniu formułującym zamiar Dawida (w. 2) i tak samo dwukrotnie w odpowiedzi Bożej (w. 5b, 6a).

Czasownik *jāšab* orzekany o ludziach wyraża często ideę „mieszkania” stałego i pewnego, trwającego dłuższy czas w danym miejscu, w danym kraju. Imiesłów *jōšēb* oznacza „mieszkańca”, a jego forma bierna „zamieszkanie”. W odniesieniu do królów, sędziów słowo oznacza „usiąść na tronie, tronować”⁴⁶. Jak wiele innych pojęć, tak i *jāšab* przenoszono w ST na Boga dla opisanego jego „mieszkania” lub „tronowania”. Gdy *jāšab* jest orzekane o Bogu z wymienieniem miejsca, to nie jest nim ani ziemia, ani świątynia, ani namiot, lecz niebo⁴⁷. Tak więc Jahwe tronuje w niebie⁴⁸, nad potopem (Ps 29, 10), na wysokościach (Ps 113, 5), na okręgu ziemi (Iz 40, 22). W sferze ziemskiej Jahwe tronuje na Cherubach⁴⁹, na Syjonie względnie w Jerozolimie⁵⁰. O mieszkaniu Jahwe na ziemi *jāšab* zostało użyte w naszym tekście 2 Sm 7, 6 (paral. 1 Krn 17, 5) i w 1 Krl 8, 27 (paral. 2 Krn 6, 18) i w obu przypadkach zostaje to ujęcie niedwuznacznie odrzucone⁵¹.

Nie ma wątpliwości, że *jāšab* Dawida (Partic.) oznaczało trwale mieszkanie w Jerozolimie, w stolicy, w pałacu cedrowym. Jego plan był taki, żeby i Jahwe (w. 2) zamieszkał w ten sam sposób w świątyni (w. 5). I ta właśnie idea została odrzucona przez proroka Natana. Jahwe nie „mieszka” w świątyni jak król „mieszka” w swoim pałacu. Od czasów wyjścia z Egiptu aż po czasy sędziów Bóg nie był związany „stałym miejscem zamieszkania”, lecz zachowywał zupełną swobodę bycia ze swoim ludem, dokładniej poruszania się z nim, *mithal-lēk b'e'ōhel ub'emīškān* (w. 6b).

Wyrażenie *b'e'ōhel ub'emīškān*⁵² przekazuje nam stary jerozolimski

⁴⁶ W. Gesenius — F. Brown, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford 1972, 442n.

⁴⁷ F. M. Cross, *The Tabernacle: A Study from an Archaeological and Historical Approach*, *BibArch* 10 (1947) 45—68, 67.

⁴⁸ 1 Krl 8, 39. 43. 49; 22, 19; 2 Krn 6, 30. 33. 39; 18, 18; Ps 2, 4; Lm 5, 19 jak również Ps 33, 14; 102, 13; 123, 1, przy czym w tych trzech przypadkach można też myśleć o mieszkaniu, jako że kontekst nie rozstrzyga znaczenia.

⁴⁹ 2 Sm 6, 2; 2 Krl 9, 15; 1 Krn 13, 6; Iz 37, 16; Ps 80, 2; 99, 1.

⁵⁰ Iz 6, 1; Jl 4, 12; Ps 9, 5. 8. 12; 22, 4; por. Ps 47, 9; 132, 14.

⁵¹ J. Schreiner, *Sion-Jerusalem*, 90.

⁵² Kronikarz (I, 17, 5) ma tu lekcję: „wędrowałem od namiotu do namiotu lub przybytku”, co Randellini (s. 198) uzupełnia za Targumem „i od przybytku do przybytku”. Ale wersja Samuela jest pierwotniejsza.

zwrot, zaczerpnięty z Kanaanu, a poświadczony już w tekstach z Ugart⁵³, gdzie oba określenia występują nieraz w paralelizmie dla opisanego mieszkania boga. Namiot (*'ōhel*) z natury jest przewidziany do zmiany miejsca, jest w przeciwieństwie do domu nie zakorzeniony w ziemi, w danym miejscu. Gdy Jahwe mówi, że wędrował w namiocie, to może tu być tylko mowa o Arce, owym wędrownym sanktuarium pokoleń Izraela. Zaś zwrot *ūb^emiškān* możemy potraktować jako bliższe określenie i wyjaśnienie pierwszego, połączone przez *waw explicativum*⁵⁴. I to określenie musimy rozumieć również w związku z orzeczeniem *mithallēk*, a więc oznacza ono coś o czym można orzekać, zmianę miejsca. Czasownik *šākan* nie oznacza trwałego osiedlenia. Bywa on używany na wyrażenie opuszczenia się obłoku nad sanktuarium namiotu (Wj 40, 35; Lb 9, 18—22; 10, 12), albo Chwały Jahwe (Wj 24, 16). W starych tekstach o życiu nomadów *šākan* oznacza „założyć obóz”, „rozbić namioty”, a więc podobnie jakies przejściowe mieszkanie⁵⁵. I dlatego *šākan* okazało się bardzo odpowiednio do wyrażenia Bożego „mieszkania” na ziemi: w kraju Kanaan (Lb 35, 34) z ludem (1 Krl 6, 13; Ez 43, 7. 9; Za 2, 14. 15) w obozie (Lb 5, 3) na Syjonie względnie w Jerozolimie i w świątyni⁵⁶, w ciemności (1 Krl 8, 12; 2 Krn 6, 1) na wysokości (Iz 33, 5; 57, 15), w krzaku ciemistym (Pwt 33, 16). Bóg jest tu rzeczywiście obecny, ale jako ktoś kto zachowuje w każdym czasie władzę dysponowania swoją bliskością⁵⁷.

Pochodny rzeczownik *miškān* oznaczał oryginalnie po prostu namiot⁵⁸, zanim się nie przyjął jako poetyckie wniosłe określenie specjalnego namiotu, sanktuarium pustyni w dokumencie kapłańskim. Ale tu bardziej niż w *'ōhel* wnikała idea mieszkania i termin ewoluował ku domowi. I tak najpierw w poetyckim tekście Ps 78, 60 został termin użyty dla świątyni Szilo, a potem w odniesieniu do świątyni jerozolimskiej⁵⁹.

A więc Jahwe „był przy Izraelu” w Kanaanie tak samo jak niegdyś podczas wędrówki po pustyni, gdzie przy ciągłych zmianach miejsca pobytu namiot był jego mieszkaniem. Bóg nigdy nie wybrał sobie trwałego domicilium (*jāšab*), lecz zadowalał się przejściowym *šākan*. I prorok Natan broni tej wielkiej tradycji Związku Pokoleń⁶⁰.

⁵³ Werner Schmidt, *Miškan als Ausdruck Jerusalemer Kultsprache*, ZAW 75 (1963) 92.

⁵⁴ Gesenius — Brown, *Lexicon*, 252: „und zwar, and in particular”.

⁵⁵ Tak więc termin występuje w opowiadaniach o Patriarchach, którzy nie mieli stałego zamieszkania: Rdz 9, 27; 14, 13; 16, 12; 25, 18; 35, 22; 26, 2. Por. Cross, art. cyt., 66.

⁵⁶ Iz 8, 18; Ps 68, 17; 72, 2; 135, 21; Jl 4, 17. 21; Za 8, 3; 1 Krn 23, 25. O sanktuarium: Wj 25, 8; 29, 45. 46; Iz 57, 15.

⁵⁷ J. Schreiner, *Sion — Jerusalem*, 91—92.

⁵⁸ Por. Cross, art. cyt., 65n; Schreiner, dz. cyt., 92.

⁵⁹ Ps 46, 5; 26, 8; 74, 7; 43, 3; 84, 2; 132, 5. 7; 1 Krn 6, 33; 2 Krn 29, 6.

⁶⁰ R. de Vaux, *Jerusalem et les prophètes*, RB 73 (1966) 487.

Zbudowanie świątyni w stolicy mogło się wydawać zagrożeniem dla tej wolności poruszania i chęć związania Jahwe z jednym miejscem, albo z jednym pokoleniem, oczywiście Judy, jeśli tekst masorecki w. 7 jest poprawny: „Czy w czasie mojej wędrówki z całym Izraelem powiedziałem choć jedno słowo do jednego z książąt pokoleń izraelskich”⁶¹. Znamienne jest to przeciwstawienie „cały Izrael” i „jedno pokolenie”. Teraz Dawid zbudował sobie pałac cedrowy na wzór kananejskich. Jahwe ma mieć podobnie dom cedrowy, całkiem przylegający do pałacu⁶², uzależniony od króla, a więc tak jak było w Kanaanie. Zdaniem Natana byłaby to nowość oznaczająca odwrócenie się i sprzeniewierzenie się tradycji jaka panowała dotychczas.

Kwestia świątyni w proroctwie Natana nie kończy się jednak na odrzuceniu planu Dawida. W trzeciej części wypowiedzi prorockiej, po uroczystej formule wprowadzającej, następuje równie uroczysta zapowiedź, sformułowana tym razem w 3. osobie: „bo dom uczyni tobie Jahwe” (w. 11b). Oczywiście zostaje tu podjęty jeden z kluczowych terminów wstępu *bajit*, ale w nowym znaczeniu „ród, dynastia”. Ten ród, ta dynastia będzie pozostawać w szczególnych relacjach z Bogiem: „Ja będę mu ojcem, a on będzie mi synem” (w. 14a). I tej nadzwyczajnej łaski, tej życzliwości, miłości (*hesed*) Bóg nie cofnie od potomstwa Dawidowego, nawet jeśli ono zawiedzie. Obietnica jest bezwarunkowa i nieodwołalna, na zawsze, (*ad ’ólām* (w. 15—16). Tak więc Bóg ustanawia jakąś nową szczególną swoją obecność w domu Dawidowym. A więc nie jest ludzką rzeczą budować świątynię Bogu⁶³, lecz Bóg w sposób absolutnie wolny wybiera miejsce i sposób swojej obecności, swojego aktywnego zamieszkania wśród ludzi. Potomstwo Dawida będzie tym miejscem wybranym, gdzie objawi się jego wielmożność. Dom Dawida będzie tą świątynią, którą Bóg sobie zbuduje i w której zamieszka w najdoskonalszy sposób⁶⁴.

Ta obecność Boga w domu Dawidowym oznacza oczywiście obecność Boga w narodzie wybranym, jak to pokazuje modlitwa dzięk-

⁶¹ Kronikarz ma w tekście paralelnym (I, 17, 6) lekcję *šofetê* (sędziowie) i wielu wydawców (choćby BT, TOB) poprawia tekst 2 Sm 7. Ale masoreckie *šibtê* (plur. *šebet*) dobrze tkwi w naszym tekście. Przede wszystkim stanowi pewną grę wyrazową z tym samym terminem użytym w w. 14 *šebet ’anāšim* = różga ludzka. Termin *šebet* mając znaczenie berła i pokolenia, tutaj może być użyty metonimicznie na określenie księcia pokolenia. Jest to termin dobrze zakorzeniony w tradycji jerozolimskiej i mesjańskiej zarazem: Ps 2, 9; 45, 7; 23, 4; Iz 11, 4. Do tego dochodzi sławne proroctwo o Judzie z Rdz 49, 10, do którego proroctwo Natana czyni wiele nawiązań. Jak Ł a c h, *Księgi Samuela*, 369, pozostaje przy TM.

⁶² Por. L. H. Vincent, *Jérusalem*, DB Suppl IV, Paris 1949, 915. Określenie „kaplica pałacowa” spopularyzował E. Renan, *Histoire du peuple d’Israël*, II, 1891, 142; A. Parrot, *Il Tempio di Gerusalemme*, Roma 1973, 39.

⁶³ M. Simon, *La prophétie de Nathan et le Temple*, RHPPh 32 (1952) 50; H. Gese, art. cyt., 21.

⁶⁴ Yves Congar, *Le mystère du Temple*, 47—48.

czynna Dawida, zaniesiona do Boga bezpośrednio po wyroczni Natana (ww. 18—29, specj. 24)⁶⁵. W ten sposób mesjański sens wypowiedzi Natana poszerza się i pogłębia: zapowiedź głosi nie tylko nadejście mesjańskiego potomka Dawidowego, ale mówi o doskonałym zamieszkanu w nim Boga, a przez niego w nowym ludzie Bożym. I dlatego ostatnim dopowiedzeniem do proroctwa Natana są nie tylko słowa Zwiastowania o Synu Najwyższego na stolicy Dawidowej (Łk 1, 32), ale i wypowiedź Jana Ewangelisty: „A Słowo stało się Ciałem i zamieszkało, dosł. rozbiło namiot — *eskēnōsen*, wpośród nas” (J 1, 14)⁶⁶.

Tarnów

KS. TADEUSZ BRZEGOWY

⁶⁵ Niektórzy krytycy uważają modlitwę Dawida za późniejszy twór Deuteronomisty. Przynajmniej ww. 22—24 wydają się typowo deuteronomistyczne. Por. J. W. Wevers, *The I and II Books of Samuel*, w: Interpreter's One-Volume Commentary on the Bible, Nashville-New York 1971, 174. Ale H. W. Hertzberg, *Die Samuelbücher* (ATD), Göttingen² 1960, wykazuje jej pochodzenie z czasów Dawidowych. Cytowany przez Jana Łacha, RTK 1966, 50.

⁶⁶ Bardzo wyszukane w tym kontekście słowo *skēnōō* zostało dobrane nie tylko przez wzgląd na rzeczownik *skēnē*, którym Septuaginta oddaje „namiot spotkania” (Wj 25, 9; 26, 1; 27, 21; Lb 35, 34 etc.), ale również przez podobieństwo zarówno ideowe jak dźwiękowe z czasownikiem hebr. *šākan*, wyrażającym obecność Boga na ziemi. Por. W. Bauer, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments*, Berlin⁵ 1963, 1495—6; B. Vewter, *The Gospel According to John*, w: The Jerome Biblical Commentary, London 1970, t. 2, 423.

Ks. Janusz Czernski

NOWOTESTAMENTALNA TERMINOLOGIA MIŁOSIĘDZIA

Nowotestamentalną terminologię miłosierdzia tworzą trzy grupy semantyczne: *eleos* — *eleēō*; *oiktirmōs* — *oiktirō*; *splāgchnon* — *splāgchnidzomai*¹.

Nowotestamentalna terminologia miłosierdzia kształtowała się pod wpływem terminologii hellenistycznej i Septuaginty, ale swymi kożeniami sięga hebrajskiego pojęcia miłosierdzia w Starym Testa-

¹ J. Kudasiwicz, *Miłosierdzie w słowach i czynach Jezusa*, w: *Encyklika Ojca Świętego Jana Pawła II o Bożym Miłosierdziu, Dives in misericordia*. Tekst i komentarz, red. S. Grzybek — M. Jaworski, Kraków 1981, 99—101.