

# Ruch Biblijny i Liturgiczny

Nr 2

ROK XXXIII

1980

## MATERIAŁY Z XVII SYMPOZJUM BIBLISTÓW POLSKICH W NYSIE

Ks. Georg Hentschel

### HISTORYCZNE PODSTAWY TRADYCJI O PROROKU ELIASZU

W egzegezie nowotestamentalnej przyjęło się rozróżnienie pomiędzy Jezusem historycznym a Chrystusem biblijnym. Jednak podział pomiędzy przedstawieniem biblijnym a faktami historycznymi występuje nie tylko tutaj. G. von Rad zwrócił na to uwagę w swojej teologii Starego Testamentu<sup>1</sup>, przez co wywołał żywą dyskusję<sup>2</sup>. Zajmując się działalnością proroka Eliasza spotykamy się z tym samym zagadnieniem. R. Smend stwierdził w swoim wykładzie w Edynburgu w 1974 roku, że jest tu jeszcze wiele do zrobienia<sup>3</sup>. Literatura egzegetyczna o proroku Eliaszu jest wcale pokaźna<sup>4</sup>, lecz rozbieżności pomiędzy jego obrazem w Piśmie Świętym a sądami historycznymi powiększają się. Odnosi się to przede wszystkim do cudów proroka<sup>5</sup>. Także działalność publiczną Eliasza sprowadzono

<sup>1</sup> G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments* I. München<sup>4</sup> 1962, 119n.

<sup>2</sup> Por. m. in. F. Hesse, *Abschied von der Heilsgeschichte* (Theologische Studien 108), Zürich 1971.

<sup>3</sup> R. Smend, *Der biblische und der historische Elia*, w: Congress Volume Edinburgh 1974 = Supplements to Vetus Testamentum XXVIII, Leiden 1975, 167—184.

<sup>4</sup> Por. spis literatury w: R. Bohlen, *Der Fall Nabot. Form, Hintergrund und Werdegang einer alttestamentlichen Erzählung* (1 Kön 21). Trierer Theologische Studien 35, Trier 1978, 402—440.

<sup>5</sup> Por. R. Smend, *Elia* 1, 69.

do minimum<sup>6</sup>. Bez historycznej podstawy jednak tradycja o proroku Eliaszu traci na wartości.

Dlatego szukamy pomostu pomiędzy Eliaszem historycznym a biblijnym. O. H. Steck próbował wskazać drogę w swojej rozprawie habilitacyjnej. Jego zdaniem, wielki wpływ na tworzenie się opowiadań o Eliaszu miały wydarzenia aktualne<sup>7</sup>. W mojej monografii przeanalizowałem całą tradycję, a więc również opowiadania o cudach i starałem się posunąć naprzód badanie historycznych zdarzeń<sup>8</sup>. W międzyczasie ukazała się doskonała monografia R. Bohlerna o aferze Nabota, a także inne artykuły<sup>9</sup>. Będzie zatem korzyścią zająć się znów zagadnieniem historycznej działalności Eliasza, skorygować pewne hipotezy albo odeprzeć nieuzasadnione zarzuty. Należy trzymać się wskazania R. Smenda, że badanie historycznego Eliasza pozwala lepiej zrozumieć biblijnego Eliasza<sup>10</sup>.

## I. HISTORYCZNA DZIAŁALNOŚĆ ELIASZA

Najpierw zajmiemy się historycznymi czynami Eliasza. Jest to bowiem podstawa całej tradycji o proroku. Zdania egzegetów są jednak bardzo różne. Przypatrzmy się wpierw stosowanym metodom.

### 1. Problem metodologiczny

\* Ciągłe jeszcze datuje się opowiadania o Eliaszu bardzo późno. Ponadto podaje się w wątpliwość krytykę tradycji, którą posługiwał się np. O. H. Steck, chociaż może ona przyczynić się bardzo do rozwiązania historycznego problemu.

#### a) Datowanie opowiadania o aferze Nabota

Nie mogąc zajmować się datowaniem wszystkich opowiadań o Eliaszu, zajmijmy się przykładem 1 Krl 21. Występują dwie tezy, które trzeba przeanalizować.

E. Würthwein uważa 1 Krl 21, 1—16 za małe, jednolite opowiadanie, które nazywa nowelą Nabota (Naboth-Novelle)<sup>11</sup>. Od tej noweli odróżnia słowo Jahwe (ww. 17—24). To słowo jest — jego zdaniem — późniejsze od noweli, ponieważ jeszcze nie jest znana groźba Eliasza<sup>12</sup>. Formuła słowa-zdarzenia (Wortereignisformel) przema-

<sup>6</sup> Por. niżej.

<sup>7</sup> O. H. Steck, *Überlieferung und Zeitgeschichte in den Elia-Erzählungen*: WMANT 26, Neukirchen-Vluyn 1968, *szczeg.* 135—141.

<sup>8</sup> G. Hentschel, *Die Eliaerzählungen. Zum Verhältnis von historischem Geschehen und geschichtlicher Erfahrung* (Erfurter Theologische Studien 33), Leipzig 1977.

<sup>9</sup> Por. przypis 4. Nowe artykuły będą cytowane niżej.

<sup>10</sup> R. Smend, *Elia* 168.

<sup>11</sup> E. Würthwein, *Naboth-Novelle und Elia-Wort*: „Zeitschrift für Theologie und Kirche” 75 (1978) 377.

<sup>12</sup> Art. cyt. 376.

wia za późniejszym datowaniem całej mowy Boga. Formuła ta pochodzi, według Würthweina, zdecydowanie ze szkoły deuteronomistycznej<sup>13</sup>. Stamtąd też wywodzi się wyobrażenie w w. 18a o Eliaszu idącym za Bogiem krok w krok. Z tej samej szkoły pochodzi groźba w w. 19b, razem z jej wykonaniem w 1 Krl 22, 38<sup>14</sup>. Würthwein musi tu jednak przyznać, że nie pasują do siebie groźba przeciw Achabowi w w. 19b i groźby przeciwko rodowi panującemu w ww. 21n. 24. Wyjaśnia to jednak w ten sposób, że redaktorzy deuteronomistyczni najpierw formułowali groźbę kolektywną, a następnie groźbę indywidualną<sup>15</sup>. Zdaniem Würthweina, nie Eliaz wydał wyrok na mordercę Achaba, lecz jeden z późniejszych redaktorów deuteronomistycznych. Co sądzić o takim zdaniu?

E. Würthwein opiera się szczególnie na deuteronomistycznym pochodzeniu formuły słowa-zdarzenia, która istotnie występuje bardzo często w późniejszych księgach prorockich (Jr 21 razy, Ez 41 razy, Jon 2 razy, Ag 2 razy, Zch 4 razy). Wynika to stąd, że wywodzi się ze szkoły deuteronomistycznej<sup>16</sup>. Ale też obrońcy tego zdania przyznają, że mamy tu do czynienia z formułą typowo prorocką<sup>17</sup>. Z tego powodu inni egzegeziści utrzymują, że formuła ta jest nieco starsza od szkoły deuteronomistycznej<sup>18</sup>. Dlatego nie można przyjmować tak późnego pochodzenia formuły. Nie ma więc podstaw do przypisania w. 18a szkole deuteronomistycznej tylko dlatego, że w 1 Krl 17, 3. 9 i 18, 1b tej samej formule towarzyszą podobne zlecenia. Wątpliwe jest też, czy można stawiać na równi groźbę Eliasza w w. 19b z jej wykonaniem w 1 Krl 22, 38. Ta ostatnia bowiem wzmianka nie należy do oryginalnego opowiadania o proroku Mikajehu, synu Jimli, lecz jest dodatkiem traktującym o dosłownym wykonaniu groźby w 1 Krl 21, 19b. Istnieje opinia, że Eliaz wprowadził ogłosił karę przedwczesnej śmierci dla Achaba, lecz ten ostatni zmarł w pokoju (1 Krl 22, 40)<sup>19</sup>. Groźba przeciwko Achabowi jest więc starsza niż jej wykonanie w 1 Krl 22, 38. Można nawet przy-

<sup>13</sup> Tamże.

<sup>14</sup> Art. cyt. 380.

<sup>15</sup> Art. cyt. 381n.

<sup>16</sup> Por. G. Fohrer, *Elia* (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 53), Zürich<sup>2</sup> 1968, 5; H. W. Wolff, *Dodekapropheten 1: Hosea* (Biblischer Kommentar XIV/1), Neukirchen<sup>2</sup> 1965, 2; W. Dietrich, *Prophetie und Geschichte* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 108), Göttingen 1972, 71n.

<sup>17</sup> Por. W. Dietrich, *Prophetie* 72.

<sup>18</sup> W. Zimmerli, *Ezechiel I* (Biblischer Kommentar XIII/1), Neukirchen 1969, 89; W. Rudolph, *Hosea* (Kommentar zum Alten Testament XIII/1), Gütersloh 1966 = Berlin (DDR) 1971, 35; P. K. D. Neumann, *Das Wort, das geschehen ist* (Jer. I—XXV): *Vetus Testamentum* 23 (1973) 190.

<sup>19</sup> Por. B. Alfrink, *L'expression šakaw im 'awotāu* *Oldtestamentliche Studien* 2 (1943) 106—118.

puścić, iż wyrok w 1 Krl 21, 19b pochodzi jeszcze z czasów panowania Achaba, ponieważ jeszcze nie zna spokojnej śmierci tego króla<sup>20</sup>. E. Würthwein nadto nie dostrzega różnicy pomiędzy konkretnymi leksemami w 1 Krl 21, 19b a abstrakcyjnymi słowami w ww. 20b i 22b<sup>21</sup>. Wreszcie usunięcie w. 20a.b<sup>a</sup> nie daje zwartej mowy w ww. 17—24. Jeśli tu słyszymy tylko odpowiedź Achaba po wyroku, to może to wynikać ze zwięzłości stylu<sup>22</sup>. Można uważać w. 20a.b<sup>a</sup> za koniec starszego opowiadania<sup>23</sup>. Nie można jednak twierdzić, że wyrok w w. 19b pochodzi z ust Eliasza, ani też, że chodzi tu tylko o wypowiedź późniejszego redaktora deuteronomistycznego.

R. Bohlen zgadza się z Würthweinem, że opis intrygi przeciw Nabotowi (ww. 1b—9. 11—16) jest samodzielnym opowiadaniem<sup>24</sup>. Datuje je w epoce przeddeuteronomistycznej<sup>25</sup>. Jego zdaniem jednak, opowiadanie to powstało na południu, po upadku państwa północnego w r. 722 przed Chr.<sup>26</sup>. O to można by się jeszcze spierać<sup>27</sup>. Lecz to jednak nie dotyczy działalności Eliasza, co jest przedmiotem naszego zainteresowania. W każdym razie R. Bohlen uważa 1 Krl 21, 17—20b<sup>a</sup> za najstarszą część rozdziału<sup>28</sup>. Ta najstarsza warstwa literacka powstała — zdaniem Bohlena — najwcześniej przy końcu panowania Jeroboama II<sup>29</sup>. Bohlen wychodzi tutaj z faktu, że w 1 Krl 21 wyrok już został przypisany prorokowi Eliaszowi. W starszej paraleli — 2 Krl 9, 25n — jeszcze nie wiadomo, kto wydał wyrok na mordercę Nabota<sup>30</sup>. W 2 Krl 9, 25n wychodzi na jaw chęć obrony panującego rodu Jehu przy pomocy słowa Jahwe<sup>31</sup>. Ta

<sup>20</sup> Por. R. Bohlen, *Fall Nabot* 287 przypisek. To, co R. Bohlen tam pisze o 2 Krl 9, 26a, można odnieść też do 1 Krl 21, 19.

<sup>21</sup> Por. R. Bohlen, dz. cyt. 83n.

<sup>22</sup> Por. A. Šanda, *Die Bücher der Könige I* (Exegetisches Handbuch zum Alten Testament), Münster i. W. 1911, 469.

<sup>23</sup> Tak sądzi teraz też B. Maarsingh, *Het ius talionis en 1 Kon. 21: 19b*, w: *Vruchten van de Uithof*. Studies opgedragen aan dr. H. A. Brongers ter gelegenheid van zijn afscheid, Utrecht 1975, 93.

<sup>24</sup> R. Bohlen, *Fall Nabot* 90—92.

<sup>25</sup> R. Bohlen, dz. cyt. 309. Por. E. Würthwein, *Naboth-Novelle* 383.

<sup>26</sup> R. Bohlen, dz. cyt. 313.

<sup>27</sup> R. Bohlen opiera się tu na określeniu Achaba jako *melek Šamron*. *Šamron* oznacza, według Bohlena, północne państwo, nie miasto. Ale jako nazwa państwa albo kraju Samaria wyjdzie na jaw najwcześniej w assyryjskich tekstach króla Adadnirari III. (810/9—782/1 przed Chr.). Dlaczego jednak Samaria nie mogła wystąpić już wcześniej w Izraelu jako nazwa kraju? — Por. też przyp. 37.

<sup>28</sup> R. Bohlen, *Fall Nabot* 300.

<sup>29</sup> R. Bohlen, dz. cyt. 302.

<sup>30</sup> Por. R. Bohlen, dz. cyt. 284.

<sup>31</sup> R. Bohlen, dz. cyt. 283. Por. H. C. Schmitt, *Elisa*. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur vorklassischen nordisraelitischen Prophetie, Gütersloh 1972, 27, a także H. Seebass, *Der Fall Naboth in 1 Reg. xxi*: „Vetus Testamentum” 24 (1974) 486.

tendencja nie pasuje do opisu rewolty Jehu w 2 Krl 9, 1—10. 27. Powodem tej rewolty bowiem był nie absolutyzm króla w aferze Nabota, lecz poparcie bałwochwalczego kultu Baala przez królową Jezabel (2 Krl 9, 22)<sup>32</sup>. Bohlen wnioskuje z tego, iż ww. 25n zostały dodane później celem oczyszczenia uzurpatora Jehu z zarzutu morderstwa. Odwołuje się przy tym Bohlen do dobrej odpowiedniości ww. 27 i 24<sup>33</sup>. Zdaniem tego autora, chodzi tu o pewną apologię rewolty, którą przeciwstawia się krytyce rodu królewskiego Jehu przy końcu tej dynastii<sup>34</sup>. Redaktor opisu wrócił do słowa Jahwe z czasów Achaba, które to słowo nie zna jeszcze spokojnego końca tego króla<sup>35</sup>. Chodziło tu zatem o stare słowo, a nie o słowo Eliasza.

Moim zdaniem, wnioski R. Bohlena budzą wątpliwości. Musimy zapytać, po pierwsze, czy 2 Krl 9, 26a jest rzeczywiście starsze niż słowo w 1 Krl 21, 19b? Jeśli chodzi o różne niezależne tradycje, jak twierdzi Bohlen<sup>36</sup>, to nie ma sensu jedną tradycję nazywać starszą od drugiej. Oprócz tego nie jesteśmy przekonani o argumentach przytoczonych za tą tezą. O synach Nabota nic nie słyszymy w 1 Krl 21, lecz tylko w 2 Krl. Czy ktoś skreślił synów Nabota w 1 Krl, aby Achab nie postępował sprzecznie z ustawą w Pwt 24, 16 — jak sądzi Bohlen?<sup>37</sup> Byłoby to usprawiedliwione, lecz niezrozumiałe w późniejszych czasach!

Po wtóre, musimy zapytać, czy bezimienności przypada pierwszeństwo w każdym razie? Ponadto czy 2 Krl w rzeczywistości poświadcza bezimienność słowa Jahwe? W 2 Krl 9, 25n jest mowa nie tylko, że Achab był adresatem słowa Jahwe, lecz także, że Jehu i Bidkar byli świadkami. Dlaczego nic nie można dowiedzieć się o imieniu proroka? Z jakiego powodu redaktor-apologeta, w sto lat później, nie podał imienia proroka? Brak imienia, moim zdaniem, można wyjaśnić w całkowicie inny sposób. Opis rewolty powstał, według O. H. Stecka, w kołach urzędników i oficerów<sup>38</sup>. Oficerowie cenili wprawdzie słowo Jahwe wysoko, jak nam to poświadcza 2 Krl 9, 11—13, lecz nie wiele spodziewali się po proroku, jak to okazuje się w tekście później, i dlatego przypuszczalnie nie byli zainteresowani imieniem proroka.

Po trzecie, trzeba pamiętać datowanie dwóch wierszów w 2 Krl 9, 25n. Opis walki przeciw kultowi Baala (2 Krl 9, 22) i słowa Jahwe przeciw morderstwu (2 Krl 9, 25n) nie wykluczają się wzajemnie. Oprócz tego posiadamy tylko świadectwo, że Ozeasz kryty-

<sup>32</sup> R. Bohlen, dz. cyt. 284. Por. H. C. Schmitt, *Elisa* 26.

<sup>33</sup> R. Bohlen, *tamże*.

<sup>34</sup> R. Bohlen, dz. cyt. 288. Por. H. C. Schmitt, dz. cyt. 27.

<sup>35</sup> R. Bohlen, dz. cyt. 287 przyp. 29.

<sup>36</sup> R. Bohlen, dz. cyt. 287.

<sup>37</sup> R. Bohlen, dz. cyt. 313. Por. też H. C. Schmitt, *Elisa* 26 przyp.

54.

<sup>38</sup> O. H. Steck, *Überlieferung* 47.

kował krwawą zbrodnię uzurpatora Jehu przy końcu tej dynastii, a nic nie wiemy o tendencjach apologetycznych w tym czasie.

Wniosek: hipoteza, według której Eliaz nie wystąpił przeciw mordercy Nabota, nie jest dostatecznie uzasadniona. Ani późne datowanie, ani teza o anonimowym słowie Jahwe nie są w stanie nas przekonać. W tym stanie rzeczy jest lepiej przyłączyć się do tradycji biblijnej.

## b) Wątpliwości o krytyce tradycji

R. Smend nie datuje opowiadania o Eliaszu tak późno jak np. H.-C. Schmitt<sup>39</sup>. Może ono pochodzić z IX w. przed Chr. i mogło już być napisane dwadzieścia lat po zdarzeniach, czyli krótko po rewolcie Jehu. Według Smenda nic jednak nie wiemy dokładnie o czasie przed rewoltą<sup>40</sup>. Przed upadkiem bowiem dynastii Omri opowiadania te były przekazywane ustnie. R. Smend jest głęboko przekonany, że nie można zrekonstruować różnych faz ustnego przekazu<sup>41</sup>. Jego zdaniem, opowiadający tak przekształcili tradycję, że wszystkie ślady wcześniejszych faz całkowicie zagięły. Dlatego też sądzi, że nie można przyjąć sugestii O. H. Stecka z jego rozprawy habilitacyjnej.

To brzmi bardzo przekonująco. Lecz skąd R. Smend wie, gdzie przebiega granica pomiędzy ustnym a pisemnym przekazem? Jeśli jesteśmy uczciwi, musimy powiedzieć, że nie wiemy, gdzie przekaz ustny przeszedł w pisemny. Jeśli jednak tego nie wiemy, nie ma sensu rezygnacja z poszukiwania początków tradycji. Bardziej ważne jest dla nas pytanie, czy samodzielne opowiadania zawierają jeszcze rozbieżności. Egzegeza krytyczna musi wyjaśnić rozłamy w tradycji także w wypadku, jeśli nie pochodzą one z literackiego stadium przekazu<sup>42</sup>. Z braku czasu, by przytoczyć tutaj odpowiedni przykład, odsyłam zainteresowanych do mojej monografii<sup>43</sup>.

## 2. Działalność historyczna

Jeżeli pytamy o historyczną działalność Eliasza, musimy uwolnić się od biblijnej tradycji, gdyż zamierzyła ona więcej niż sam opis historycznych zdarzeń<sup>44</sup>. Z drugiej strony jednak nie wolno nam popaść w nieuzasadniony sceptycyzm historyczny.

<sup>39</sup> Por. H. C. Schmitt, *Elisa* 125.

<sup>40</sup> R. Smend, *Elia* 172.

<sup>41</sup> R. Smend, art. cyt. 172n.

<sup>42</sup> Por. O. H. Steck, *Übertieferung* 8.

<sup>43</sup> G. Hentschel, *Elijaerzählungen* 119—201.

<sup>44</sup> Por. Y. Koller, *The Chronology Order in the Elijah Narrative: „Beth Mikra”* 55 (1973) 471—481. Nieco inaczej sądzi M. A. Cohen, *In all Fairness to Ahab. A Socio-Political Consideration of the Ahab-Elijah Controversy: „Eretz Israel”* 12 (Nelson Glueck Memorial Volume) 1975, 87+—94+.

Jednym z najwcześniejszych świadectw jest chyba 1 Krl 18, 41—46. R Smend jest zdania, że chodzi tu o samodzielną tradycję, a nie o wycinek opowiadania o suszy, jak długo twierdzono<sup>45</sup>. Ale można tu znaleźć sprzeczności. Jak np. Eliaz może powiedzieć do swego sługi „podejdz no!” w w. 43, skoro znajdował się według w. 42b na tej samej górze?<sup>46</sup> Jeżeli dokładniej analizujemy rozbieżności, dochodzimy do następujących stwierdzeń: do najstarszego stadium należą ww. 42b i 45n. Tu najpierw Eliaz czeka niecierpliwie na koniec wielkiej suszy<sup>47</sup>, a gdy zaczyna padać, udaje się przed królem do miasta Jizreel. W ww. 43n Eliaz już posiada sługę, który wykonuje jego zlecenia. Eliaz już nie podporządkowuje się królowi, lecz staje z nim na równi. W ww. 41. 42a znajdują się wreszcie przejście od ostatniego opowiadania do obecnego. Ale też drugie i trzecie stadium nie zna jeszcze późniejszego zatargu między królem i prorokiem. Oznacza to, że tradycja ta jeszcze nie pochodzi z pierwszej połowy czasu panowania Achaba, gdy obaj jeszcze żyli z sobą w dobrej zgodzie.

W najstarszej formie opowiadania o rozstrzygnięciu na górze Karmel (1 Krl 18, 21. 30. 40) Eliaz odważnie broni wyłącznego uwielbienia Jahwe w Izraelu. Nie można powiedzieć, jak udało się Eliazowi pozyskać chwiejny lud dla Jahwe<sup>48</sup>. Nieco później opowiadano o ogniu z nieba, aby słuchacze mogli zrozumieć nawrócenie Izraelitów w okolicach Karmelu. Jeszcze później inni narratorzy dodali opowiadanie o daremnych błaganiach kapłanów Baala, aby można było wyjaśnić ich śmierć okrutną. Na dworze królewskim nie byli zadowoleni z proroka Eliasza, który utrudniał politykę wyrównania między Izraelitami a Kananejczykami, jak to wynika z tradycji w 1 Krl 19, 1—3a<sup>a</sup><sup>49</sup>.

Jeśli można mieć zaufanie do historyczności opowiadania w 1 Krl 21, 20a. b<sup>a</sup>, Achab uważał Eliasza za swego wroga już w czasie afery Nabota. Eliaz jednak mógł w tym czasie jeszcze osobiście wystąpić przed królem. Jeszcze nie musiał lękać się uwięzienia. Równoległa tradycja w 2 Krl 9, 25n dowodzi działalności proroka. Jeśli narratorzy nie nazwali Eliasza po imieniu, to nie znaczy, iż nie znali go jako autora wyroku.

Epizod z Achabem nie jest izolowanym zdarzeniem. Eliaz wystąpił też przed sługami Ochozjasza, gdy ten król posłał ich do boga

<sup>45</sup> R. Smend, *Elia* 179, i też w artykule: *Das Wort an Elia. Erwägungen zur Komposition von 1 Reg. xvii—xix*: „*Vetus Testamentum*” 25 (1975) 536.

<sup>46</sup> Por. N. J. Tromp, *Water and Fire on Mount Carmel. A Conciliatory Suggestion*: „*Biblica*” 56 (1975) 490n.

<sup>47</sup> Por. G. Hentschel, *Eliaerzählungen* 138 i przyp. 411.

<sup>48</sup> Por. G. Hentschel, dz. cyt. 282 przyp. 800; R. Smend, *Elia* 174.

<sup>49</sup> 1 Krl 19, 1—3a<sup>a</sup> pochodzi prawdopodobnie z czasów po śmierci Achaba, ale przed końcem Jezabel. Por. G. Hentschel, dz. cyt. 223.

Baal Zebul w Ekron (2 Krl 1, 5—8)<sup>50</sup>. Eliasz jednak już nie odważył się wystąpić przed samym królem, lecz przed jego posłami. Oni go jeszcze nie znali, a już nie było możliwe, ażeby prorok stanął przy królu (1 Krl 18, 45n).

W sumie: Eliasz wystąpił w obronie kultu Jahwe na górze Karmel, przed posłami Ochozjasza i przeciw samowoli króla w sprawie Nabota. Czyny Eliasza nie różniły się bardzo od czynów późniejszych proroków. Tradycja jednak jest inna; nie mamy zbioru wyroków Eliasza, ale możemy wskazać na pewne paralele w księgach prorockich. Np. można porównać Iz 37, 1—39; 8 z 2 Krl 19, 1—20. A w Jr 7, 1—8 i 26, 4—6 można porównać mowę w świątyni z odpowiednim opowiadaniem, gdzie wyrok proroka jest też o wiele krótszy.

## II. OPOWIADANIE O CUDACH

Jeżeli działalność Eliasza nie różniła się zasadniczo od działalności Amosa, Izajasza albo Jeremiasza, dlaczego narratorzy tak bardzo opromienili jego obraz? Musimy zapytać, czy tradycja o cudach Eliasza wgadza się z jego historyczną działalnością? Być może, że Eliasz wchłonął obce opowiadania fantastyczne<sup>51</sup>. Na ten temat mało jest w literaturze egzegetycznej<sup>52</sup>. Dlatego poruszymy to zagadnienie, a przykładem będzie nam opowiadanie o wskrzeszeniu w 1 Krl 17, 17—24.

### 1. Podkreślenie Bożego działania

We wspomnianym opowiadaniu Eliasz prosi Boga o wskrzeszenie syna kobiety, u której się zatrzymał. Jahwe go wysłuchał. Nie działanie proroka, lecz Boga przywróciło chłopcu życie; nie trzykrotne rozłożenie się nad chłopcem, lecz modlitwa doprowadziła do cudownego skutku. A. Schmitt i A. Rofé mówią tu o antymagicznej tendencji<sup>53</sup>. To ukaże się jeszcze jaśniej później, gdy uwzględnimy początek powieści. Wyżej wspomniani autorzy są zdania, że rów-

<sup>50</sup> A. Rofé, *Baal, the prophet and the angel* (II Kings 1). A study in the history of literature and religion, „Beersheba” 1 (1973) 222—230, datuje wprawdzie całe opowiadanie w 2 Krl 1 bardzo późno, dlatego że nie rozróżnia między młodszymi i starszymi częściami tej powieści. Por. G. Hentschel, dz. cyt. 11—14 i 145—148.

<sup>51</sup> Por. B. Duhm, *Israels Propheten*, Tübingen 1922, 84.

<sup>52</sup> Por. O. H. Steck, *Überlieferung* 19 przyp. 2, według którego trzy opowiadania w 1 Krl 17 nie należą do oryginalnej tradycji Eliasza.

<sup>53</sup> A. Schmitt, *Die Totenerweckung in 1 Kön. xvii 17—24*. Eine form — und gattungskritische Untersuchung: VT 27 (1977) 473, i A. Rofé, *Classes in the prophetic Stories*. Didactic Legend and Parable, w: *Studies on Prophecy*. A Collection of Twelve Papers = Supplements to *Vetus Testamentum* 26, Leiden 1974, 149—151.



noległy tekst w 2 Krl 4, 8—37 służył jako wzór dla opowiadania w 1 Krl 17, 17—24. Jednak opowiadanie w 2 Krl podkreślało magiczne siły Elizeusza, wobec tego rozwój szedłby od magicznego opowiadania w 2 Krl do antymagicznego 1 Krl<sup>54</sup>.

Nie poddajemy w wątpliwość tej konkluzji, lecz musimy skorygować pewne szczegóły. Argumenty A. Schmitta za tezą, że 2 Krl służyła za wzór dla 1 Krl, moim zdaniem, nie wystarczają. Autor bowiem opiera się na tradycyjnych dowodach, które wskazują na różnice między opowiadaniem w 1 Krl 17, 8—16 a 1 Krl 17, 17—24<sup>55</sup>. Chodzi tu jednak o dwa osobne opowiadania, które nie odpowiadają zupełnie sobie nawzajem<sup>56</sup>. Z ich rozbieżności nie można jednak wnioskować, że opowiadanie w 1 Krl 17, 17—24 jest tylko późniejszą imitacją równoległego opowiadania w 2 Krl 4, 8—37. Nazwanie Eliasza mężem Bożym też nie jest wystarczającym argumentem. Elizeusz był tak co prawda często nazywany, lecz to wskazuje tylko na fakt, iż opowiadanie w 1 Krl 17, 17—24 pochodzi z podobnych kół prorockich co opowiadanie o Elizeuszu, a nie więcej<sup>57</sup>.

Jak tu już zostało wyżej powiedziane, wnioski A. Schmitta nie tracą na ważności, nawet jeśli jego dowody nie są w pełni uzasadnione. Trzeba przede wszystkim wziąć pod uwagę historyczność opowiadania w 1 Krl 17, 17—24, czego Schmitt nie czyni<sup>58</sup>. Autor wskazuje na pewne różnice w opowiadaniu. Z jednej strony bowiem w ww. 20—22 mamy podkreślone działanie Jahwe, z drugiej zaś strony występuje w opowiadaniu schemat używany przy Mojżeszu celem przedstawienia Eliasza jako nowego Mojżesza i w ten sposób zwiększenia jego autorytetu<sup>59</sup>. Można mówić za Schmittem o pewnym procesie teologizacji<sup>60</sup>.

## 2. Uzmysłowienie orędzia

Jak już powiedziano, opowiadanie w 1 Krl 17, 17—24, bez jego późniejszego opracowania (ww. 20. 21a<sup>b</sup>. b<sup>a</sup>. 22a) zbliża się do wyobrażeń magicznych. Eliaz działa w 1 Krl własnymi siłami. Można przypuszczać, że narrator przejął motyw magiczny z otoczenia Izraela, za czym przemawiać się zdaje rozróżnienie językowe<sup>61</sup>. Możemy zapytać o przyczyny przejęcia takiego motywu: czy można znaleźć temat „śmierć i życie” w orędziu Eliasza? Ochozjasz uległ nieszczęśliwemu wypadkowi i posłał swoich posłańców do Baal Zebula w Ekron (2 Krl 1, 2). Posłowie wrócili wkrótce do króla przynosząc

<sup>54</sup> Por. A. Schmitt, *Totenerweckung* 454n, i A. Rofé, *Classes* 149.

<sup>55</sup> A. Schmitt, tamże.

<sup>56</sup> Por. G. Hentschel, dz. cyt. 80—82.

<sup>57</sup> Por. tamże 188—192.

<sup>58</sup> A. Schmitt, art. cyt. 455.

<sup>59</sup> A. Schmitt, art. cyt. 469.

<sup>60</sup> Por. G. Hentschel, dz. cyt. 83n.

<sup>61</sup> Por. G. Hentschel, dz. cyt. 192—194.

mu słowo Eliasza zapowiadające karę śmierci za szukanie u Baala pomocy (2 Krl 1, 5—8). Eliaz jest przekonany, że Jahwe, a nie Baal, rozporządza życiem, i to przedstawi narrator w 1 Krl 17, 17—24. Chociaż motyw jest obcy, treść opowiadania odpowiada jednak w pełni orędziu Eliasza.

To wszystko odnosi się także do innych opowiadań o cudach. W 1 Krl 17, 10—15 jest zapowiedź Eliasza, że nikt nie zginie z głodu<sup>62</sup>. Tutaj nawet sam motyw pochodzi z orędzia proroka. W 2 Krl 1, 10—14 późniejszy narrator używa motywu ognia z nieba, który to motyw znalazł się w opowiadaniu o sędzie na górze Karmel. Wiadąc z tego, jak ważną rolę pełniła teologizacja tradycji Eliasza.

W oryginalnej tradycji Eliasza możemy wyróżnić historyczne działanie proroka na rzecz obrony kultu monoteistycznego i starego prawa izraelskiego. Do tej tradycji należą także opowiadania o cudach, w których odzwierciedliło się dość dużo z orędzia proroka i jego nieustraszonych czynów.

Erfurt

KS. GEORG HENTSCHEL

<sup>62</sup> Por. G. Hentschel, dz. cyt. 200n.

Ks. Jerzy Chmiel

## POJĘCIE I ROLA KERYGMATU W PIERWOTNYM KOŚCIELE

### DIACHRONIA POJĘCIA KERYGMATU

Pojęcie kerygmatu w egzegezie i teologii biblijnej pojawiło się w latach 1920-stych w kontekście zarysowujących się podówczas badań historii form Nowego Testamentu (*Formgeschichte*)<sup>1</sup>. Kerygmatem nazwano krótkie, syntetyczne ujęcie najstarszego przepowiadania śmierci i zmartwychwstania Jezusa. M. Dibelius tak określił kerygmat: „Kerygma — die Verkündigung von Jesus Christus — wird in ein paar kurzen Sätzen zusammengefasst, Wichtiges wird aus dem Alten Testament belegt, zur Busse und Bekehrung dania, lecz o treść tego przepowiadania, tak jak to w tym samym sensie używa greckiego terminu *kêrygma* św. Paweł w 1 Kor 1,21:

<sup>1</sup> Na temat historii pojęcia kerygmatu zob. więcej: H. Ott, w: RGG<sup>3</sup> III, 1250—54. G. Ebeling, *Theologie und Verkündigung*, Tübingen 1963, 109—14. J. Roloff, *Das Kerygma und der irdische Jesus*, Berlin 1973, 9—24.