



ROK XII Nr 1 1959

RUCH BIBLIJNY I LITURGICZNY

Ks. Stanisław Stys T. J., Warszawa

NADPRZYRODZONY CHARAKTER PROFETYZMU IZRAELSKIEGO W ŚWIELE PISM PROROCKICH

Odczyt wygłoszony na sekcji biblijnej Zjazdu Teologicznego
w Lublinie, dnia 10. IX. 1958 r.

Zagadnienie nadprzyrodzonego charakteru profetyzmu izraelskiego jest sprawą pierwszorzędnej wagi, nie tylko dla religii mojżeszowej, lecz również dla Nowego Testamentu i chrześcijaństwa. „Jeżeli prorocy — mówi dobrze o. Condamin — są tylko ludźmi „opatrnościowymi“, bez posłannictwa nadprzyrodzonego w znaczeniu ścisłym, wówczas cała ekonomia Starego Testamentu wali się u samych podstaw. Posłannictwo Mesjasza, religia Nowego Testamentu, opiera się na prorocत्वach, do których Jezus Chrystus i Apostołowie ciągle się odwołują¹⁾).

Gdy zamierzamy mówić o nadprzyrodzonym charakterze profetyzmu izraelskiego i proroków, musimy od początku ustalić, których proroków mamy na myśli. Bo nazwa „prorok“ w Starym Testamencie nie jest jednoznaczna. „Prorokami“ były i r z e s z e n i a proroków, zgromadzonych najpierw około Eliasza i Elizeusza; i inni prorocy „zawodowi“, jak np. ci, Samuela, a potem, pod nazwą „synów prorockich“, około w liczbie 400 mężów, których zebrał król Achab w celu poradzenia się Jahwy przed fałszywymi prorokami, gdyż bez upoważnienia ze strony Jahwy przepowiadali coś o przyszłości; i wreszcie ci ludzie, mężowie i niewiasty, których Bóg w s p e-

¹⁾ A. Condamin, w DAFC IV, 396.

czajny sposób powołał, by jego wolę i zamiary głosił Izraelowi i innym narodom. Pomijam tu całkiem „proroków“ Baala i „proroków“ Aszery, o których czytamy np. w 3 Krl 18, 19. Jest ogromna różnica między prorokami Jahwy, których wymieniałem na ostatnim miejscu, a innymi „prorokami“, również w ramach religii jahwistycznej występującymi. „Synowie prorocy“ i inne podobne zrzeszenia czy bractwa obejmowały ludzi, którzy nie mieli specjalnego wezwania i posłannictwa Bożego, lecz z własnej woli zbierali się czy występowali w celu obrony i utrwalenia religii objawionej. Ich „prorokowanie“ polegało na wysławianiu Boga, połączonym z objawami entuzjazmu religijnego, który według jednych był naturalny, według innych słuszniej jest uważany za preternaturalny, na wzór charyzmatów znanych z Nowego Testamentu. To nie wykluczało oczywiście możliwości, by Bóg którymś z takich proroków posłużył się do jakiejś misji specjalnej i udzielił mu ściśle wziętych objawień, jak np. czytamy w 3 Krl 20, 35—43 w stosunku do Achaba. Ale o żadnym z nich Pismo św. nie świadczy, żeby go Bóg na urząd proroka powołał na stałe. Zdarzało się natomiast, że owi tzw. prorocy, prorocy zawodowi, coś z własnego popędu, bez upoważnienia ze strony Boga przepowiadali, lecz wówczas prorocy z powołania (Jeremiasz, Micheasz i inni) ostro ich gromili i potępiali.

Prorokami z powołania są ci, o których Pismo św. świadczy, że byli osobiście powołani przez Boga, od niego otrzymali misję głoszenia woli i zamiarów Bożych i pod jego natchnieniem tę misję spełniali. Tym zasadniczo różnią się ci prorocy od wszystkich innych, których według przyjętego zwyczaju również „prorokami“ nazywano. O tych właśnie prorokach z powołania, i tylko o nich zamierzamy mówić.

Pytanie jest takie: Czy to, co ci prorocy o sobie twierdzą odnośnie do swego nadprzyrodzonego powołania przez Boga oraz komunikowania im myśli i zamiarów Bożych, jest zgodne z rzeczywistością, czy też nie? Inaczej mówiąc: Czy ich przeżycia, łączące się z funkcją proroków, dadzą się bez reszty wytłumaczyć w sposób czysto naturalny, czy też dla ich pełnego

wyjaśnienia wymagane jest przyjęcie działania czynnika nadprzyrodzonego?

Zagadnienie to można traktować z rozmaitych punktów widzenia. Pomijając punkt widzenia patologiczny, którego dzisiaj nikt nie uważa za wystarczający do rozwiązania całości problemu, można stosować najpierw punkt widzenia i metodę psychologiczną. Tak np. O. Eissfeldt w artykule „*The Prophetic Literature*“ w zbiorowym dziele „*The Old Testament and Modern Study*“²⁾, w rozdziale III, zatytułowanym „*The Supranormal Experiences of the Prophets*“ (zwracam uwagę na charakterystyczne wyrażenie „*supranormal*“, ponadnormalny, nie „*supernatural*“, nadprzyrodzony) tak się wyraża „*The nature and significance of the supranormal experiences of the prophets is a psychological question*“³⁾, tj.: natura i znaczenie ponadnormalnych przeżyć proroków jest zagadnieniem psychologicznym. I przytacza cały szereg autorów protestanckich, którzy tą drogą idą. Oczywiście nie można psychologii odmówić prawa badania zagadnienia profetyzmu własnymi metodami analizy psychologicznej. Ale jeżeli ktoś do tej drogi się ograniczy i inne metody wykluczy, tym samym odcina się od możliwości wyczerpującego rozwiązania zagadnienia i z góry przesądza dopuszczalność czynnika nadprzyrodzonego w przeżyciach proroków. A to jest aprioryzm.

Inny punkt widzenia jest teologiczny i środki do badania użyte, są właściwe teologii, a więc: powoływanie się na autorytet Pisma św. jako słowa Bożego, na zgodność z wiarą Kościoła itd. Tę przeważnie metodę stosuje i uważa za jedynie wystarczającą autor protestancki Edward J. Young w dziele pt. „*My Servants the Prophets*“⁴⁾. Należy w tym wypadku przyznać, że jest to metoda, przez którą jednym cięciem noża i całkiem pewnie sprawę się rozstrzyga — ale pod jednym wa-

²⁾ *The Old Testament and Modern Study. A Generation of Discovery and Research. Essays by Members of the Society for OT Study edited by H. H. Rowley, Oxford 1956.*

³⁾ d. c. s. 134.

⁴⁾ *Grand Rapids 1955 (Michigan).*

runkiem. Pod warunkiem, że ma się przed sobą ludzi w pełni wierzących, uznających natchnienie i bezbłądność Pisma św., Tradycję jako źródło objawienia itd. Natomiast jeżeli się ma do czynienia z racjonalistami albo przynajmniej z ludźmi zażartymi semiracjonalizmem, powyższa metoda nie jest dosyć skuteczna.

Dlatego należy się nam raczej zwrócić o pomoc do metody *s k r y p t u r y s t y c z n o - a p o l o g e t y c z n e j*. Apologeta w swoich początkowych traktatach zanim udowodni natchnienie Pisma św., boskie ustanowienie i nieomyślność Kościoła, czerpie dowody z Pisma św. jako z dzieła historycznego. Podobnie biblista, zanim się powoła na sąd Kościoła o sensie analizowanego tekstu Pisma św., stara się *ex visceribus rei*, a więc z tekstu, kontekstu, miejsc paralelnych itp. wykazać, co autor zamierzał powiedzieć. W naszym wypadku musimy, postępując w duchu tej metody, przede wszystkim zbadać, co prorocy sami mówią o swoim powołaniu i posłannictwie, oraz o innych swoich przeżyciach, a następnie, uwzględniając wszystkie okoliczności ich życia, wykazać, co o ich twierdzeniach należy sądzić.

Byłoby powtarzaniem pierwszego lepszego traktatu ze wstępu ogólnego do proroków, jeżelibyśmy chcieli analizować twierdzenia i okoliczności życia wszystkich proroków Starego Testamentu. Dlatego raczej będziemy się starali skoncentrować swoją uwagę koło jednej tylko, lecz wybitnej postaci prorockiej, której przeżycia, przez nią samą przeważnie opisane, dostarczają nam nader obfitego materiału do wysnucia odpowiednich wniosków. Mam na myśli *J e r e m i a s z a*, w którego księdze proroctw posiadamy nie tylko bardzo liczne dane autobiograficzne, lecz przede wszystkim bogatą skarbnicę osobistych wewnętrznych przeżyć i wynurzeń, co wszystko razem umożliwi głębsze wniknięcie w naturę charyzmatu proroctwa. Nie będziemy się jednak tak ograniczali do Jeremiasza, byśmy sobie nie pozwolili sięgnąć raz po raz do przeżyć innych proroków.

I.

Widzieliśmy, że cechą najważniejszą, istotnie odróżniającą proroków, o których mówimy, od innych *nebi'im*, jest to, iż są oni w specjalny sposób powołani przez Boga. Prawda, że tylko czterej: Amos, Izajasz, Jeremiasz i Ezechiel opisują to zdarzenie ze swego życia, ale inni swoje powołanie dostatecznie udowodnili wobec narodu, skoro zostali przez niego przyjęci i uznani. Być może zresztą, że powołanie niektórych z nich było zawarte równoznacznie w pierwszym objawieniu się im „słowa Jahwy“⁵⁾. Inni mogli być powołani od Jahwy pośrednio, jak np. Elizeusz przez Eliasza (3 Krl 19, 16).

Jeremiasz opowiada swoje powołanie i posłannictwo w 1, 4—10 w sposób najbardziej ze wszystkich czterech proroków bezpośredni i otwarty. I dodajmy: w sposób bardzo prosty. Nie widzimy w jego przedstawieniu takiej majestatycznej scenerii jaka towarzyszy powołaniu Izajasza lub Ezechiela. Pod względem prostoty zbliża się ten opis najwięcej do jędrnej relacji pasterza-proroka Amosa: „*Nie byłem prorokiem ani synem prorockim; byłem pasterzem i hodowcą sykomorów. Lecz Jahwe mnie wziął spoza trzody i Jahwe rzekł do mnie: Idź, prorokuj ludowi mojemu izraelskiemu*“ (Am 7, 14—15). Mimo swojej prostoty opis Jeremiasza dla wielu powodów jest wielce godny uwagi. Wola Jahwy jest wyrażona w następujących jego słowach:

„*Nimem cię w żywocie utworzył, poznałem cię,
nim z łona wyszedłeś, poświęciłem cię,
prorokiem dla narodów uczyniłem cię*“ (w. 5).

W odróżnieniu od analogicznych opisów innych proroków, w których wybór zlewa się w jedno z powołaniem, w powyższych słowach Jahwy wybór jest oddzielony od powołania i umieszczony w odwiecznych planach Boga: „*Nimem cię w żywocie utworzył, poznałem cię*“ (5a). Jest to poznanie szczególnego rodzaju, „*nosse cum affectu et effectu*“, jak trafnie określa

⁵⁾ Por. E. Tobac — J. Coppens, *Les prophètes d'Israel* I. 33.

je Cornill⁶⁾). Zawiera ono wybór człowieka na osobliwą własność Boga w celu przeznaczenia go do spełnienia jakichś szczególnych zadań. Powołanie jest zawarte w drugim stychu: „*Nim z łona wyszedłeś, poświęciłem cię*“. Słowa te nie oznaczają uświęcenia przez łaskę, jak rozumieli niektórzy Ojcowie, wielu teologów i egzegetów dawniejszych, lecz poświęcenie, konsekrację do zadania specjalnego na usługach Boga. Jakże zaś będzie to zadanie, objaśnia stych następny, trzeci: „*prorokiem dla narodów uczyniłem cię*“. Jeremiasz ma być prorokiem, tak jak przedtem prorokami byli Amos, Ozeasz, Izajasz i inni. Ale co jest szczególnego w posłannictwie Jeremiasza, nie spotykanego w całym Starym Testamencie, to to, że zostaje on przeznaczony na proroka dla wszystkich narodów. Ta okoliczność sprawia niemało kłopotu egzegetom. Prorocy bowiem z ustanowienia Bożego (Pwt 18, 18) byli wysłannikami Jahwy do narodu wybranego, przynajmniej na pierwszym miejscu, natomiast wyraz „*narody, gojim*“ zgodnie z powszechnym użyciem był stosowany tylko do narodów niezraelskich, pogańskich. Tę dziwną antynomię tłumaczy się tym, że Izrael na skutek sprzeniewierzenia się przymierzemu zawartemu z Jahwą spadł do rzędu narodów pogańskich, utracił swoje uprzywilejowane stanowisko; w następstwie tego zaś zasięg działania proroka zostaje rozszerzony i obejmuje odtąd bez różnicy wszystkie narody⁷⁾).

To samo wyraźniej mówi Jahwe w w. 7 w odpowiedzi na wymówkę Jeremiasza, zaślaniającego się swoim młodym wiekiem:

„*Nie mów: Jestem tak młody.
Lecz do k o g o k o l w i e k ciebie poślę, pójdziesz
i będziesz mówił, cokolwiek ci każe*“.

A szczytem prerogatyw tego „*proroka narodów*“ i misji, jaką mu Jahwe zleca, prerogatyw i misji, jakich Bóg nie udzielił

⁶⁾ C. H. Cornill, *Das Buch Jeremia*, Leipzig 1905, 4.

⁷⁾ Por. Th. Diederich, *Das prophetische Berufsbewusstsein bei Jeremias*, Tsinanfu 1942, 34—43.

nikomu w Starym Testamencie, a które w Nowym Testamencie tylko władza Chrystusa przewyższa, jest to, co czytamy w finale tego pierwszego dialogu: Jahwe — Jeremiasz:

„Patrz, ustanawiam cię dzisiaj
nad narodami i nad królestwami,
abyś wyrzywał i walił,
niweczył i burzył,
budował i sadził“ (w. 10).

A zatem wszystkie narody i królestwa czyli cała zamieszkała ziemia będzie poddana władzy Jeremiasza proroka. Będzie to władza ogromna, bo w jej mocy może on postępować z królestwami jak budowniczy z budowlą i jak ogrodnik z rośliną, dając im istnienie lub je odbierając. A to wszystko będzie uskuteczniał udzielonym sobie słowem Bożym, które jest wszechmocne i działa jak ogień spalający drewno i jak młot, co rozbija skałę (5, 14; 23, 29; por. nadto 6, 11; 25, 15).

To, że słowo Boże będzie tym narzędziem wszechmocnym danym do dyspozycji Jeremiasza, wynika stąd, że bezpośrednio przed ostatecznie przytoczoną zapowiedzią Jahwe dokonał pewnego obrzędu sakramentalnego na świeżo ustanowionym proroku: mianowicie wyciągniętą ręką dotknąwszy ust Jeremiasza rzekł: „*Oto me słowa kładę w usta twoje*“ (w. 9). Jakkolwiek ten obrzęd zdradza wybitne podobieństwo do analogicznej akcji symbolicznej w wizji Izajasza, to jednak znaczenie symbolu jest w obu wypadkach różne. Seraf dotyka ust Izajasza rozżarzonym węglem wziętym z ołtarza, aby go oczyścić i uczynić zdolnym do chwaleń Boga. Natomiast dotknięcie ust Jeremiasza przez Boga oznacza udzielenie mu władzy i charyzmatu prorocstwa, co też objaśniają słowa Jahwy towarzyszące tej akcji: „*Oto me słowa kładę w usta twoje*“.

Taki był przebieg faktu powołania i posłannictwa Jeremiasza jako proroka. Każdy, kto bez uprzedzeń czyta tę kartę prorocstwa Jeremiasza, bez wahania uzna w opisanym zdarzeniu nadprzyrodzone wdanie się Boga. Ale sprawa nie jest tak jasna dla racjonalistów i racjonalistycznych historyków religii, którzy

nadprzyrodzoność starają się albo całkiem usunąć albo zredukować do minimum.

Jak w starożytności Philo, a za nim niektórzy pisarze kościelni, tak w nowszych czasach wielu uczonych chce wszystkie przeżycia, czyny i wypowiedzi proroków wyprowadzić z ekstazy. Już w XIX w. wszedł na tę drogę Hengstenberg⁸⁾, ale dopiero G. Hölscher⁹⁾ w oparciu o W. Wundta fizjologiczną psychologię i psychologię narodów teorię ekstazy w profetyzmie opracował systematycznie. Za Hölscherem poszła cała szkoła i nowsi autorzy, przede wszystkim protestancy, do zagadnień profetyzmu wprowadzają najczęściej ekstazę¹⁰⁾.

Myliliby się, kto by sądził, mając na uwadze terminologię używaną przez mistyków i teoretyków mistyki katolickiej, że skoro już jest mowa o ekstazie, to bez wątplenia zakłada się nadprzyrodzony wpływ Boga. Ekstazę rozumieją ci autorzy w znaczeniu bardzo szerokim, obejmującym najrozmaitsze stany, w jakich człowiek może się znaleźć. „Wspólne jest — mówi Oesterreich¹¹⁾ — wszystkim albo przynajmniej większości znaczeń tego wyrazu, że określają jakieś stany duchowego poruszenia uczuć. Ale ich stopnie, jak również rodzaj, mogą być rozmaite. Tak np. mówi się już dzisiaj o ekstazie tam, gdzie mamy do czynienia z nieco silniejszą tylko emocją estetyczną albo z wysokim zachwytem. Odnosnie do treści odróżnia się ekstazę religijną i niereligijną“. Prócz tego mówi się o ekstazie naturalnej i sztucznej, zależnie od tego, czy wypływa ona z naturalnych uzdolnień człowieka, czy też jest sztucznie wywołana; następnie o ekstazie mantycznej, mającej zastosowanie przy odgadywaniu przyszłości lub rzeczy tajemnych, często połączonej z utratą przytomności.

⁸⁾ *Christologie des AT*, 1854—1857, 161, 167.

⁹⁾ *Die Propheten*, Leipzig 1914.

¹⁰⁾ Historyczny przegląd od starożytności aż do ostatnich czasów można znaleźć u Abrahama Heschela, *Die Prophetie*, Kraków 1936, 15—24. Opinie autorów nowszych poczynając od Hölschera zestawia O. Eissfeldt w *The Old Testament and Modern Study*, Oxford 1956, 134—145.

Otóż do proroków Starego Testamentu zwolennicy teorii ekstazy stosują pojęcie ekstazy w tym bardzo szerokim znaczeniu. Dlatego i powołanie Jeremiasza ocenia się pod tym samym kątem widzenia. „Przyrównuje się (mianowicie) naszego proroka do owego młodzieńca znanego z papyrusu Golenischeffa albo do chłopów arabskich, uczących się magii¹²⁾. Jak ci w młodym wieku wpadają w ekstazę, tak również nasz prorok za swoich młodych lat, gdy jego dusza była szczególnie podatna na halucynacje, poczuła się uchwyconą przez Boga¹³⁾. Przeżycia proroków i manticzną ekstazę czy odruchy duchowo nienormalnych ludzi stawia się w jednej linii“¹⁴⁾.

Natomiast inni autorzy z obozu racjonalistycznego inną drogą starają się zaprzeczyć, lub przynajmniej jak najbardziej ograniczyć wpływ nadprzyrodzony Boga na proroków. Wielką wagę przywiązują oni do psychologicznego przygotowania Jeremiasza przez atmosferę rodziny kapłańskiej, do której należał, i przez grozę czasów, w których żył. Mówi się, że tylko takie okoliczności, nie zaś jakieś jednorazowe przeżycie, zdolne są wytłumaczyć to niezachwiane przekonanie o swoim powołaniu, które Jeremiaszowi towarzyszy przez całe życie. W takim zaś nastroju duchowym mógł Jeremiasz łatwo przewidzieć losy swego narodu i narodów sąsiednich, oraz czuć się powołanym do wystąpienia na widowie w roli proroka. Ponieważ zaś czasy około r. 626, tj. 13 roku Jozjasza, na który według Jer 1, 2 przypada inauguracyjne widzenie Jeremiasza, nie były jeszcze tego rodzaju, by pozwoliły w sposób naturalny wytłumaczyć powołanie „proroka narodów“, przenosi się datę tego wydarzenia o dziesięć lat później, tj. na 23 rok Jozjasza (616). Wtedy powołanie nie jest niczym innym jak naturalnym upustem nagrodzonych w duszy możliwości. Nadzwyczajne okolicz-

¹¹⁾ *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* 2, II 95.

¹²⁾ Hölscher, *Die Profeten*, 24, 41.

¹³⁾ Hölscher, *ibid.* 29 nn. 58 nn.

¹⁴⁾ H. Hackmann, *Die geistige Abnormitäten der atl. Propheten*, NThTs 23 (1934) 26—48: Cytata z Th. Diederich, *Das prophetische Berufsbewusstsein bei Jeremias*, 1942, 16.

ności tzw. powołania (1, 4—10) znajdują wystarczające wyjaśnienie przez hipnozę, halucynacje, senne widzenie itp.¹⁵⁾.

Co sądzić o tych próbach zaprzeczenia lub zredukowania do minimum charakteru nadprzyrodzonego powołania Jeremiasza, a również dalszych jego przeżyć prorockich?

II.

A więc najpierw: czy Jeremiasz był ekstatykiem? i czy wizja powołania odbyła się w ekstazie?

Teoria ekstazy, przyjęta przez wielu autorów protestanckich, między innymi przez Duhma¹⁶⁾, Gunkela¹⁷⁾, W. Jacobiego¹⁸⁾, Hertzberga¹⁹⁾, R. Kittela²⁰⁾, W. Eichrodta²¹⁾ i cały szereg innych, wymienionych przez O. Eissfeldta w cyt. dziele — spotkała się z ostrą krytyką ze strony innych autorów, zwłaszcza w stosunku do proroków właściwych, których możemy nazwać „wielkimi“ lub „klasycznymi“ lub „z powołania“. Wymienić tu wypada: Baentsch²²⁾, Hänel²³⁾, Auerbach²⁴⁾, J. P. Seierstad²⁵⁾. Ale i wśród autorów katolickich jest rozbieżność. Za ekstatyków uważają proroków albo wszystkich albo przynajmniej tzw. „synów prorockich“: E. Tobac²⁶⁾, L. Desnoyer²⁷⁾, św.

¹⁵⁾ Por. Diederich, 1. c., 12 n.

¹⁶⁾ *Israels Propheten*², 290.

¹⁷⁾ *Die Propheten*, 5 n.; *Die Schriften des AT*, XXI; *Die Propheten*, w RGG², IV, 1533—1554.

¹⁸⁾ *Die Ekstase der alttestamentlichen Propheten*, München 1923.

¹⁹⁾ *Gott und Prophet*, 1928.

²⁰⁾ *Hellenistische Religion u. das AT*, 1924, 85.

²¹⁾ *Theologie des AT*, I, 179 n.

²²⁾ *Pathologische Züge bei den Schriftpropheten*, w ZWT 15 (1908) 52—81.

²³⁾ *Das Erkennen Gottes bei den Schriftpropheten*, Berlin 1923.

²⁴⁾ *Die Prophetie*, Berlin 1920.

²⁵⁾ *Erlebnis und Gehorsam beim Propheten Amos*, w ZAW (1934) 22—41.

²⁶⁾ *Les prophètes d'Israel*, I¹ 23, n. 1.

²⁷⁾ *Histoire du peuple hébreu*, I, 1922, 100.

Tomasz²⁸⁾, J. Maréchal²⁹⁾, H. Junker³⁰⁾, J. Coppens³¹⁾ odrzucają w ogóle nazwę „*proroków ekstatycznych*“ jako dwuznaczną.

Czym wytłumaczyć tę rozbieżność poglądów, zachodzącą nawet u autorów katolickich? Powodem pierwszym i głównym, lecz wcale nie jedynym, jest nieustalenie definicji ekstazy. Bo należy pamiętać, że ekstaza, wzięta w znaczeniu nawet dość szerokim, obejmuje dwa czynniki: jeden negatywny, wnoszący pewną niedomogę i polegający na „*rozluźnieniu jedności psychologicznej*“; i drugi pozytywny, polegający „ *bądź to na nowym sposobie wyższej działalności umysłowej, bądź to przynajmniej... na osiągnięciu nowej „wartości“ ontologicznej, estetycznej, moralnej lub religijnej w łączności z cechami negatywnymi (wstrzymanie lub nieregularność czynności)*“³²⁾). I tu się zaczyna rozbieżność. Mianowicie teologowie (katolicy) i teoretycy mistyki chrześcijańskiej podkreślają przede wszystkim pozytywną stronę ekstazy, upatrując w niej subiektywne wzmocnienie lub obiektywną ekspansję władzy duchowej (rozumu, woli), a podporządkowując jej stronę negatywną do tego stopnia, że nawet przyjmują granice, od której potęgująca się działalność umysłowa przestaje wpływać hamująco na czynności władz niższych (wyobrażeniowych, zmysłowych, ruchowych). Na odwrót zaś, w dziełach etnologii porównawczej, historii kultury i psychologii opisowej (doświadczalnej) elementy negatywne ekstazy wraz ze wszystkimi ich oddźwiękami wysuwają się na pierwszy plan, szczególnie zaś pewne anomalie zewnętrzne, jak wstrzymywanie czynności sensorycznych i ruchowych, albo przeciwnie wybuchy orgiastyczne. Tłumaczy się to tym, że te elementy zewnętrzne łatwo są dostępne obserwacji, która jest narzędziem badania właściwym tym naukom.

²⁸⁾ *Summa Theol.*, II—II, 175, 3, ad 2.

²⁹⁾ *La notion d'extase d'après l'enseignement traditionnel des mystiques et des théologiens*, w NRT 64 (1937) 988.

³⁰⁾ *Prophet und Seher im alten Israel*, 1927, 49 n.

³¹⁾ *Les prophètes d'Israel*, I², 18, n. 1.

³²⁾ J. Maréchal, *La notion d'extase, d'après l'enseignement traditionnel des mystiques et des théologiens*, w NRT 74 (1937) 986.

Ale następstwem takiej jednostronnej metody jest to, że pojęcie empiryczne ekstazy niepomiernie się rozszerza, do tego stopnia, że ogarnia ono wszelki głęboki trans fizyczny, nawet trans wywołany środkami materialnymi, np. środkami odurzającymi. Natomiast element pozytywny ekstazy albo się podporządkuje elementowi negatywnemu albo całkiem wyłącza³³⁾.

I oto, w ten sposób utworzone pojęcie ekstazy stosuje się następnie do proroków. Łatwo przewidzieć, w jakim towarzystwie znajdują się te wielkie postacie religijne. Nie bez słuszności mówi jeden z protestanckich przeciwników teorii ekstazy: „*Te pojęcia (ekstazy, halucynacji, autosugestii), które Hölscher wprowadza, po dokładniejszym zbadaniu są niewiele więcej jak pseudonaukowym płaszczykiem. Tymi pojęciami można objąć co najwyżej zachwycenia tańczących derwiszów..., ale w żaden sposób istotę wielkich proroków*“³⁴⁾.

Rozumiemy, że tak spreparowane pojęcie ekstazy było potrzebne dla Hölschera, by profetyzmowi izraelskiemu odebrać charakter nadprzyrodzony, a wyprowadzić go w sposób naturalny, poprzez entuzjastyczne gromady proroków skupione koło Samuela, z tzw. profetyzmu chananejskiego. Ale rozumiemy już także, że porównanie owych charyzmatycznych izraelskich zrzeżeń prorockich z prorokami Baala, tańczącymi czy skaczącymi koło ołtarza i nacinającymi się nożami i włóczniami (3 Krl 18, 26, 28), jest czysto zewnętrzne i niekompletne, a nie dotyka istoty rzeczy. Tym bardziej odmienny i o całe niebo jest wyższy charakter proroków z powołania, wielkich proroków.

Uczony skandynawski J. Lindblom wprowadził trafne rozróżnienie ekstazy „*absorbującej*“, w której osobowość gubi się w zlanu z uniwersalnością; i ekstazę „*koncentrującą*“, która narzuca głęboką koncentrację duszy na jednym uczuciu lub pojęciu i pociąga za sobą zaćmienie normalnej świadomości oraz zawieszenie działalności zmysłów zewnętrznych. Lind-

³³⁾ J. Maréchal, *ibid.*, 987.

³⁴⁾ E. Auerbach, *Die Prophetie*, Berlin 1920, 41; wg Heschel, *Die Prophetie*, 25.

blom twierdzi, że tylko ekstaza koncentrująca jest możliwa do przyjęcia u proroków izraelskich. I całkiem słusznie — zauważa O. Eissfeldt — gdyż religia Starego Testamentu przedstawia Boga jako jasno zarysowaną osobowość, nie zaś jako neutralną jedność albo uniwersalność, w której można się zgubić i być przez nią pochłoniętym³⁵). Przyjmując to rozróżnienie i twierdzenie Lindbloma, możemy się jednak posunąć dalej. Mianowicie żeby móc dokładniej odpowiedzieć na pytanie, czy prorocy byli ekstatykami, czy nie, należy ich porównać z ekstatykami w religii co do istotnego charakteru tej samej, tj. objawionej, a zatem w religii chrześcijańskiej.

Otóż w religii chrześcijańskiej na podstawie danych, dostarczonych przez mistyków i dawniejszych i nowszych, ekstaza obejmuje te dwie cechy zasadnicze: a) Element *pozytywny*, istotny: nadzwyczajne podniesienie ducha, pochłoniętego ścisłym zjednoczeniem z Bogiem przez poznanie i miłość. Bez tego zjednoczenia stan złożony, który nazywamy ekstazą, nie miałby wartości religijnej. b) Element *negatywny*, drugorzędny: całkowite lub częściowe wstrzymanie działania władz zmysłowych, mianowicie albo tylko zmysłów zewnętrznych, albo również wyobraźni. Pełnej nieświadomości nie ma; dlatego w wypadku zawieszenia działalności wyobraźni myśl przestaje być dyskursywną, a otrzymuje sposób działania wyższy³⁶). Należy podkreślić, że mistyk w tym stanie zachowuje pełnię swojego rozumu, a nawet odczuwa wzrost działalności władz wyższych³⁷). Bóg objawia w tym stanie tajemnice porządku nadprzyrodzonego, dopuszcza nawet do wizji intelektualnej Bóstwa³⁸).

Biorąc za podstawę tę opisową definicję ekstazy, musimy najpierw wykluczyć od proroków wszelkie te paramistyczne stany ekstaz, w których „ekstatyk“ traci całkowicie świadomość albo jego władze rozumowe doznają umniejszenia lub zajmują

³⁵) J. Lindblom w *Festschrift Bertholet*, 325—337, wg O. Eissfeldt w *The Old Testament and the Modern Study*, 137.

³⁶) J. Maréchal, a. c., 992.

³⁷) A. Poulain, *Des grâces d'oraison. Traité de Théologie mystique*¹¹, 1931, XVIII, 30.

³⁸) Poulain. *ibid.*, XVIII, 5, 4^o; 23—25.

się przedmiotami świeckimi i błahymi, gdyż 1^o nie są to ekstazy w znaczeniu ścisłym i religijnym, 2^o prorocy we wszystkich swych wizjach zachowują świadomość (przypominają sobie następnie dokładnie przebieg swych wizji) i nie doznają umniejszenia swych władz duchowych, lecz przeciwnie ich zaostrezenia, chociaż nie zawsze rozumieją to, co się im objawia.

Czy zaś można i należy faktycznie przyjąć ekstazy w ich życiu prorockim, jest zagadnieniem trudniejszym do rozstrzygnięcia. Uważam, że charakter działalności proroków i treści ich wizji nie stałyby na przeszkodzie przyjęciu istnienia ekstaz w ich przeżyciach. Wysuwa się jako jedną z przeszkód to, że zainteresowania ekstazy są skierowane tylko do zaświata; natomiast celem proroka jest dowiedzieć się czegoś o tym, co ma się dzieć na świecie³⁹. — To prawda, że wizje prorockie mają na celu przeważnie pouczenie o tym, co dotyczy narodu izraelskiego. Ale po pierwsze, są także wizje, w których prorok otrzymuje objawienie o naturze Bożej, np. wizja inauguralna Izajasza: o świętości Boga i jej stosunku do świętości ludzi; wizja Ezechiela o chwale Bożej. Po drugie, nawet wizje o przeszłości Izraela lub innych narodów mają cel nie czysto doczesny, ale zawsze są pewnym uchyleniem planów Bożych odnośnie do królowania Jahwy na ziemi. Po trzecie Heschel zdaje się rozumieć rzecz w ten sposób, jakby wizje proroków szły zawsze po linii ich zainteresowań osobistych jako naturalny ich wynik. Tymczasem wizje, w nadprzyrodzony sposób udzielane, idą po myśli Boga, jakkolwiek bywają ubierane w szatę literacką, odpowiadającą umysłowości indywidualnej proroka.

Drugą przeszkodą przeciw przyjęciu ekstaz u proroków Starego Testamentu ma być to, że są one zbyt przeciwne ideologii i nastrojom tych proroków. Albowiem ekstaza rodzi się z pożądania stania się jednym z Bogiem. Lecz prorocy tak są przejęci transcendencją i świętością Boga, iż tego rodzaju pragnienia nie są u nich do pomyślenia. Ten zarzut, wysunięty również przez Heschela⁴⁰) powtarza van Imschoot⁴¹) i dlatego nie do-

³⁹) A. Heschel, *Die Prophetie*, 30 n.

⁴⁰) l. c., 27 n.

puszcza możliwości tak wysokiej ekstazy u proroków Starego Testamentu jak u mistyków chrześcijańskich. Sądzę, że jest w tym duża przesada, gdyż z jednej strony mistycy chrześcijańscy odczuwają w ekstazach również swoją niegodność wobec nieskończonej godności i świętości Boga ⁴²⁾; z drugiej zaś strony świętość Boga wywołuje w duszy człowieka zawsze dwa pozornie sprzeczne uczucia: i pociągnięcia i oddalenia — jak już zauważył św. Augustyn: „*Quid est illud, quod interlucet mihi et percutit cor meum sine laesione; et inhorresco et inardesco? Inhorresco, in quantum dissimilis ei sum. Inardesco, in quantum similis ei sum*“ ⁴³⁾. To samo stwierdza nowsza psychologia religii ⁴⁴⁾.

A zatem możliwość ekstazy u proroków Starego Testamentu naszym zdaniem należy przyjąć bezwzględnie. Kwestia faktyczna jest trudniejsza. Sądzę, że takie oglądanie istoty Bożej, do jakiego został dopuszczony Mojżesz na górze Synaj, Wj 33, 12—34, 10, miało miejsce w stanie najwyższej ekstazy, jak świetnie wykazał B. Stein ⁴⁵⁾. Być może, że niektóre powiedzenia o prorokach jak te, że „stała się nad nim ręka Pańska“ Ez 1, 3; 3, 14. 22; 8, 1; 33, 22; 37, 1; 40, 1) lub „unósł mię duch“ (Ez 3, 12), należy w ten sposób rozumieć. Może tak również trzeba wytłumaczyć takie dziwne czynności symboliczne Ezechiela, jak ta, że leżał przez szereg miesięcy na jednym boku, związany przez Jahwę (Ez 4, 4—8). Zapewne taki charakter miała wizja Daniela opisana w r. 10, po trzytygodniowym poście, z takimi objawami, jak zblędnięcie twarzy, utrata sił, zemdlenie itd. Ale nic pewnego o tych wszystkich wypadkach nie możemy powiedzieć, gdyż nie posiadamy dostatecznych danych. Z całą pewnością jednak należy stwierdzić, że

⁴¹⁾ *Theologie de l'Ancien Testament*, I, 1954, 171.

⁴²⁾ Zob. Poulain, l. c., XVIII, 31.

⁴³⁾ Por. 11, 9, 1.

⁴⁴⁾ Por. W. Otto, *Das Heilige*, Wrocław 1922; Eichrodt, *Die Theologie des AT*, III 1939, 18 n.

⁴⁵⁾ *Der Begriff Kebed Jahweh und seine Bedeutung für die alttestamentliche Gotteserkenntnis*, 1939, 25—28. 40.

ekstazy (w znaczeniu ścisłym i religijnym), o ile występują u proroków, mają znaczenie czysto dodatkowe, drugorzędne, i nie są zdolne wytłumaczyć całości powołania i natchnienia prorockiego ⁴⁶⁾.

Co się tyczy wizji inauguralnej Jeremiasza, nie ma ona charakteru ekstazy mantycznej lub innej sztucznie wywołanej, ponieważ Jeremiasz nie był do niej w żaden sposób przygotowany, jak zaraz zobaczymy, i zachował całkowitą przytomność. Ale nie ma w niej także żadnych śladów ekstazy w ścisłym znaczeniu tego wyrazu. Nie można by się powoływać jako na dowód na „*rękę Jahwy*“, która dotknęła ust proroka. Wprawdzie u innych proroków uchwycenie przez rękę Jahwy lub podobne wyrażenia oznaczają nagłe udzielenie im Bożego natchnienia, może nawet wprawienie ich w ekstazę, jak przed chwilą widzieliśmy; ale w Jer 1, 9 Jeremiasz jest już w trakcie przeżycia i obcowania z Bogiem, a położenie ręki Boga na jego ustach ma znaczenie tylko poświęcenia na proroka. Również nie widać u niego w tej wizji żadnej radości ani rozkoszy wynikającej z mistycznego obcowania z Bogiem, jak zwykle bywać w ekstazach, lecz Jeremiasz jest cały wylękniony i przybity ciężarem, jaki na niego spada.

Znacznie później, w momencie zawodu i zwątpienia po dotychczasowych przykrych doświadczeniach Jeremiasz usprawiedliwiając się mówi:

*„Wchłaniałem, gdy się znalazły twe słowa.
Twe słowo mi było rozkoszą
i serca mojego radością“* (Jer 15, 16), —

ale to stwierdzenie po pierwsze nie oznacza koniecznie rozkoszy właściwej stanowi ekstatycznemu, a po drugie z trudem dało by się je odnieść do tej inauguralnej wizji, w której nastrój Jeremiasza jest najwidoczniej całkiem minorowy. Nie widać zatem w Jer 1, 4—10 żadnego miejsca na ekstazę, jest tylko wizja, i to wizja raczej wewnętrzna tylko, nie zaś zewnętrzna.

⁴⁶⁾ Por. do tej sprawy obszerne wywody A. Condamin w DAFC IV, 399—405.

III.

A teraz odpowiedzmy na drugie pytanie: Czy tej wizji albo raczej powołania prorockiego Jeremiasza nie da się bez reszty wytłumaczyć jego psychologicznym przygotowaniem, jak chce pewna część autorów?

Otóż, możemy bez wahania oświadczyć, że te wszystkie usiłowania owych autorów rozpadają się doszczętnie, gdy się je zestawi z treścią i sposobem przedstawienia tej sceny w Jer 1, 4—10, oraz z późniejszymi przeżyciami Jeremiasza.

A najpierw całe to opowiadanie jest zbyt proste, bezprezjonalne i jasne, żeby mogło być zmyślane. Gdyby Jeremiasz z własnego popędu podjął się urzędu proroka, byłby swoje „powołanie“ odmalował kolorami i obrazami daleko jaskrawszymi, wzorując się na wizjach swoich wielkich poprzedników, jak np. na wizji inauguralnej Izajasza (Iz 6) lub na widzeniu Micheasza odnośnie do wyprawy wojennej królów Achaba i Jozafata (3 Krl 22, 19—23). Sama ta prostota relacji Jeremiasza jest najpewniejszą pieczęcią prawdy.

Po wtóre, pierwsze słowa Jeremiasza w odpowiedzi na oświadczenie Boga o jego odwiecznym wybraniu i o powołaniu go na proroka: „*Ach, Panie mój Jahwe!*“ zdradzają całkiem wyraźnie bolesne zaskoczenie. To byłoby niemożliwe, gdyby Jeremiasz od dawna żywił takie myśli w swym sercu i czuł pociąg do wystąpienia w roli proroka. — Następnie, po tym okrzyku bolesnego zaskoczenia Jeremiasz wymawia się od wkładanego nań ciężaru, zasłaniając się swoją młodością i niedoświadczeniem. W rzeczywistości jednak powodem nie wyznanim wprawdzie, ale ukrytym, rzeczywistym i daleko silniej wpływającym na jego chęć wymówienia się od urzędu proroka była jego bojaźliwość. Bo rzeczywiście sprawowanie urzędu prorockiego nie było żartem ani zabawką dziecinną, lecz narażało na prześladowanie, a nawet na niebezpieczeństwo utraty życia, jak tego dowiodła historia poprzedników Jeremiasza. A chociażby takiego niebezpieczeństwa nie było za pobożnego Jozasza, to jednak sama konieczność wystąpienia w roli wysłannika Bożego do walki z odmiennymi i fałszywymi poglą-

dami, do piętnowania błędów i grożenia karą Bożą, i to zarówno wobec ludu jak i możnych, nie tylko we własnym narodzie, ale u wszystkich narodów, dokądkolwiek Jahwie spodobą się go wysłać — wydawała się Jeremiaszowi ciężarem nieznośnym i niezgodnym z jego bojaźliwym usposobieniem. Że takie były najbardziej istotne pobudki wymówek Jeremiasza, wynika najwidoczniej z odpowiedzi, jakiej udzielił mu Jahwe. Odpowiedź ta streszcza się w dwu myślach: Jeremiasz wypełni ściśle wszystkie polecenia Jahwy i nie ma się bać nikogo:

*„Nie mów: Jestem tak młody,
Lecz do kogokolwiek ciebie pošlę, pójdiesz
i będziesz mówił, cokolwiek ci każe.
Nie miej bojaźni przed nimi,
bo ja przy tobie jestem,
ażeby cię wyrwać — wyrocznia Jahwy“ (Jer 1, 8—9).*

A jeszcze dosadniej jest ta sama myśl wyrażona w drugiej wizji symbolicznej, w w. 17:

*„Ty zatem biodra swe przepasz
i wystąp, a wygłoś do nich
wszystko, co ja ci rozkażę.
Nie poddaj się trwodze przed nimi,
bym ja cię w ich oczach nie strwożył“ (Jer 1, 17).*

Mianowicie, jeżeliby Jeremiasz z bojaźni przed ludźmi nie wypełnił wszystkich poleceń danych mu od Boga, wówczas sam Bóg stanie się dla niego strasznym i doprowadzi go do takiego stanu, iż w oczach tych samych ludzi, których się uląkł, będzie haniebnie zawstydzony. Widać, że taka zachęta do opanowania bojaźni była Jeremiaszowi potrzebna. I dlatego bezpośrednio potem Jahwe zapowiada, jak odpornym i nieugiętym go uczyni, by przemóc jego słabość i bojaźliwość:

*„Ja sam zaś oto cię czynię
dziś miastem warownym,*

*stupem żelaznym i murem spiżowym
 naprzekór całemu krajowi,
 naprzekór Judy królom i magnatom,
 jego kapłanom i ludności kraju.
 Będą cię zwalczać, ale cię nie zmogą,
 bo ja przy tobie jestem, ażeby cię wyrwać,
 wyrocznia Jahwy“ (Jer 1, 18—19).*

Te zachęty do odwagi utkwiły głęboko w pamięci i w sercu proroka, czego dowodem jest chociażby ta modlitwa, jaką w późniejszym czasie zanosił do Jahwy:

*„Nie bądź mi trwogi powodem,
 ty, moja ucieczko w dzień kłęski“ (Jer. 17, 17).*

A teraz odpowiedzmy sobie na pytanie: Czy jest możliwe przypuścić, że człowiek, który jest tak zaskoczony swoją nominacją na proroka, wymawia się od niej i drży z bojaźni — był do takiej funkcji przygotowany, myślał o niej i pożądał jej?

Ale zwróćmy uwagę jeszcze na jeden szczegół. Jahwe nie proponuje Jeremiaszowi, by przyjął urząd proroka, nie oczekuje zgłoszenia się go, jak kiedyś Izajasza: „Kogo poślę? I kto nam pójdzie?“ (Iz 6, 8) — lecz nakłada mu ścisły obowiązek wola, która nie zna żadnego oporu. Taki jest ton wszystkich wypowiedzi Boga w tej scenie: „Prorokiem uczyniłem cię“, „Do kogokolwiek ciebie poślę, pójdiesz, będziesz mówił, cokolwiek ci każe“, „Ustanawiam cię dzisiaj“ i później: „Wystąp, wygłoś“. To są kategoryczne rozkazy, które zmuszają do zgody i przyjęcia, jakiegokolwiek byłyby przeszkody. Ten przymus Jeremiasz silnie odczuwał, nie tylko w chwili powołania; jeszcze po wielu latach, rozgoryczony przejściami, jakich doświadczył na skutek sprawowania narzuconego mu urzędu, stawia Jahwie bez ogródki zarzut przymusu zastosowany przy powołaniu, owszem nawet zarzut uwiedzenia:

*„Zwiodłeś mię, Jahwe, i dałem się zwieść,
 schwyciłeś mię i przemogłeś“ (Jer. 20, 7).*

Ten przymus, przed którym nie dało się uchylić, odczuwał zresztą Jeremiasz nie tylko odnośnie do aktu powołania, lecz również w stosunku do dalszych etapów swej prorockiej działalności, bo wszelkie próby wyłamania się pozostawały bez skutku:

*„Gdy postanawiam: 'Nie wspomnę nań,
nie chcę już w imię jego mówić!' —
powstaje w mej piersi jakby ognia żar,
zahamowany w kościach moich;
na próżno się zmagam, żeby znieść —
nie zdzierzę!” (Jer 20, 9).*

Ów przymus był tym dotkliwszy, iż spełnianie poleceń Jahwy ściągało na Jeremiasza same tylko nieszczęścia: drwiny, obelgi, oszczerstwa, spiski na życie, oskarżenie o zdradę państwa i bluźnierstwo, uwięzienie i pozostawienie w warunkach, które musiały się skończyć śmiercią, nie mówiąc już o rozdarciu wewnętrznym człowieka, który miłował swój naród i pragnął jego dobra, a był zmuszony przepowiadać mu klęskę i zgubę, miał serce czułe, a musiał na rozkaz Jahwy wyrzec się życia rodzinnego, wesołych towarzystw i innych dozwolonych przyjemności. Kto takich rzeczy doświadczył i tyle musiał znieść, a nie mógł się w żaden sposób wycofać, ten musiał mieć całkowitą pewność, że Jahwe do niego mówił, i musiał się opierać o przeżycie powołania świadome, jasne i nie ulegające żadnej wątpliwości. Niepodobna również w takim przeżyciu powołania upatrywać chociażby śladów autosugestii, halucynacji, sennego widzenia lub hipnozy.

A potem, przypomnijmy sobie taką scenę. Jeremiasz na rozkaz Jahwy staje w bramie dziedzińca świątyni i do licznie zgromadzonego tłumu ludzi wygłasza przemówienie, w którym grozi, że jeżeli nie nastąpi poprawa obyczajów, świątynia jerozolimska będzie zburzona podobnie jak było zburzone Silo. Na takie bluźniercze — jak uważano — powiedzenie, rzucili się nań kapłani, prorocy i lud, pochwycili go i grozili śmiercią. Nadeszli urzędnicy i rozpoczął się sąd. Jeremiasz nic nie odwołał z tego,

co przedtem powiedział, ale podkreślił z naciskiem, że działa w mocy posłannictwa Bożego. O nic nie prosi, oddaje się w ich ręce, tylko przestrzega, że jeżeli go zabiją, wyleją krew niewinną: „Co do mnie, oto jestem w rękach waszych; uczynicie ze mną, co się wam dobrym i słusznym wydaje. Ale wiedźcie to dobrze, że jeżeli mnie zabijecie, krew niewinną ściągniecie na siebie, na to miasto i na jego mieszkańców, bo prawdziwie posłał mnie do was Jahwe, abym wszystkie te słowa głosił w uszy wasze“ (Jer 7, 1—15; 26, 1—19). Kto tak mówi w obliczu grożącej śmierci, spokojnie i z całkowitym opanowaniem siebie, nńc nie odwołując i stanowczo twierdząc, że jest posłany od Boga i w imieniu Boga mówi, ten na pewno jest przekonany i nie ma żadnej wątpliwości co do swego posłannictwa i odnośnie do prawdy tego, co mówi. I tego przekonania nie da się inaczej wytłumaczyć jak tylko zgodnością z obiektywną prawdą.

Na koniec jeszcze jedno. Prorocy często występowali przeciw prorokom samozwańczym, powiedzmy: przeciw prorokom „z zawodu“, którzy bez posłannictwa Bożego przepowiadali coś ludowi. Bodajże najenergiczniej przeciwstawiał się im Jeremiasz. Gdy z rozkazu Jahwy włożył na siebie jarzmo drewniane i głosił, że tak mają wszystkie narody poddać się pod jarzmo króla babilońskiego, Hananiasz prorok ogłosił w imieniu Jahwy, że stanie się całkiem inaczej: za dwa lata będą przywrócone na swoje miejsce sprzęty świątyni zabrane przez króla babilońskiego i wszyscy przesiedleni do Babilonu powrócą, gdyż Jahwe skruszy jarzmo króla babilońskiego. Mówiąc ostatnie słowa zdjął Hananiasz łańcuch drewniany z szyi Jeremiasza i skruszył go w oczach całego ludu. Jeremiasz, którego przepowiedniom w ten sposób kłam zadano, odpowiedział z największym spokojem, że osobiście życzy, by stało się tak jak Hananiasz zapowiedział, ale zwraca uwagę, że wszyscy prorocy dotychczas głosili wielkie klęski, a przepowiednie pokoju i szczęścia okażą się prawdziwymi dopiero wtedy, gdy się spełnią. Więcej na razie nie powiedział nie mając „słowa Bożego“ i odszedł swoją drogą. Ale pouczony w objawieniu przez Jahwę, powrócił, potwierdził z jeszcze większą siłą swoją poprzednią zapowiedź.

a Hananiaszowi rzekł: „*Słuchaj, Hananiaszu! nie posłał cię Jahwe, a ty kazałeś ufać ludowi temu w kłamstwie. Przeto to mówi Jahwe: Oto ja usunę cię z powierzchni ziemi; tego roku umrzesz, bo mówiłeś przeciw Jahwie*“ (Jer 28, 15—16). Wynik potwierdził prawdę zapowiedzi, gdyż Hananiasz w tym samym roku umarł (Jer 26). Widzimy, jak spokojnie i niezdecydowanie Jeremiasz mówi, gdy jest zostawiony samemu sobie, a z jaką pewnością i energią występuje, gdy jest uzbrojony w słowo Jahwy; i jak odróżnia swoje udokumentowane posłannictwo Boże od samozwańczych urojeń fałszywego proroka. Przyłapujemy tu na gorącym fakcie, skąd Jeremiasz i inni prorocy czerpali niezachwianą pewność o swoim posłannictwie od Jahwy i jak umieli odróżniać objawienia prawdziwe od domniemanych i fałszywych. To również daje nam rękojmię prawdy zawartej w ich twierdzeniach o Bożym posłannictwie.

A zatem nie tylko ekstazą w znaczeniu empirycznym tego wyrazu nie da się w naturalny sposób wytłumaczyć powołania Jeremiasza i dalszych jego doznań prorockich, lecz również przygotowanie psychologiczne, jak chcą inni autorzy, nie jest zdolne uzasadnić bez reszty tego przeżycia, tak iż musi się przyjąć nadprzyrodzone działanie Boże. To samo należy powiedzieć o innych prorokach.

Pewni autorzy chcieli zastosować do proroków poglądy nowoczesnej psychologii na działalność podświadomości, wypracowane naukowo przez W. Jamesa. Istnieją mianowicie w człowieku siły podświadome, które pracują przez tzw. inkubację, a gdy jakaś idea została w ten sposób w podświadomości wypracowana, wówczas niespodzianie ukazuje się w świadomości czyniąc wrażenie, jakby przychodziła z zewnątrz. Tą metodą chcieliby owi uczeni wytłumaczyć zarówno powołanie proroków jak i dalsze ich objawienia. Tymczasem prorocy sami swoim postępowaniem zbijają te tłumaczenia, gdyż jasno odróżniają z jednej strony swoje objawienia („*słowo Jahwy*“) od rzekomych objawień fałszywych proroków, które nazywają „*widzeniami serca swego*“ (Jer 23, 16), prorokowaniem „*z serca swego*“ (Ez 13, 1), z drugiej strony zaś odróżniają własne myśli od objawień Bożych, jak np. Jeremiasz w przytoczonym starciu z Ha-

nianaszem (Jer 28) i prorok Natan wobec projektu Dawida, by zbudować świątynię Jahwie (2 Sm 7, 3—16). Poza tym zaś powyższe tłumaczenie w wielu wypadkach jest wprost niemożliwe do przyjęcia z tego powodu, że nie ma miejsca na inkubację, którą zwykła poprzedzać długa praca umysłu świadoma, lecz bezowocna; na tę jednak w wielu wypadkach nie ma czasu, gdyż objawienie przychodzi niespodzianie albo wbrew zamyśłom i przekonaniom proroka, np. w wypadku Natana (jak wyżej), Izajasza w czasie choroby Ezechiasza (4 Krl 20, 1—5), Balaama, który wbrew swoim zamierzeniom zmuszony jest przepowiedzieć to, co mu Jahwe każe (Lb 24, 13). Sam James przyznaje, że w niektórych wypadkach musi się przyjąć tłumaczenie bardziej mistyczne i teologiczne, np. w nawróceniu Ratisbonne'a, Bradleya, Gardinera, św. Pawła. Takie tłumaczenie teologiczne my przyjmujemy odnośnie do powołania i natchnienia prorockiego, gdyż ono jedynie może zadowalająco wyjaśnić fakty⁴⁴). A klasycznym przykładem konieczności takiego tłumaczenia jest powołanie Jeremiasza, którego całe zachowanie się w chwili wizji inauguralnej, przede wszystkim zaskoczenia i opór, niemniej jak i późniejsze zmagania się dowodzą, że to powołanie nie mogło być przygotowane pracą umysłu ani świadomą ani podświadomą.

Do tego wszystkiego należy jeszcze dodać, jako walne wzmocnienie prawdziwości nadprzyrodzonego powołania i misji Jeremiasza, wypełnienie jego proctw, mianowicie przepowiedni o śmierci Hananiasza na kilka miesięcy przedtem (28, 16 n.), o zburzeniu Jerozolimy, niewoli babilońskiej, mającej trwać 70 lat, i o powrocie wygnańców do ojczyzny (7, 14; 26, 6; 25, 8—14; 29, 10).

Z wszystkich zebranych wyżej okoliczności życia i działalności Jeremiasza wynika niezbicie, że całkowita pewność o udzielonym sobie posłannictwie Bożym, której prorok daje wyraz przez całe swoje życie, może mieć zadawalające wyjaśnienie jedynie w realnym fakcie objawienia Bożego. Nadprzyrodzony charakter profetyzmu u Jeremiasza jest wyższy nad wszelką wątpliwość.