

Ks. Lech R. Stachowiak, Łódź

## SPÓR MIĘDZY JAHWE A IZRAELEM (JR 2, 1 20)

Do pierworzędnych zadań współczesnej egzegezy ksiąg prorockich należy ustalenie podstawowych rodzajów literackich, którymi posługiwali się wysłannicy Jahwe. Najważniejszym czynnikiem ich działalności jest niewątpliwie charyzmat natchnienia prorockiego, mocą którego prorok staje się rzecznikiem Objawienia Bożego. Niemniej jednak wszyscy prorocy przywiązują wielką wagę do jak najbardziej komunikatywnych form przekazywania słowa Jahwe. Jako podstawowy sposób głoszenia i spisywania posłannictwa prorockiego wymienia się dziś powszechnie „proklamację w imię Jahwe”<sup>1</sup>. Wbrew pierwotnym przypuszczeniom były to nie tylko krótkie, zwarte wypowiedzi, lecz również obszerniejsze objawienia<sup>2</sup>. Zależnie od tendencji prorocstwa, mogą to być groźby, karcące mowy lub zapowiedzi pocieszające o charakterze indywidualnym lub zbiorowym<sup>3</sup>. Wnikliwa analiza ostatnich lat pokazuje jednak coraz wyraźniej, że ten „tradycyjny” podział nie dociera do sedna teologiczno-literackiej struktury wypowiedzi prorockiej. Ponadto cały szereg ważnych rodzajów literackich pism prorockich nie mieści się w jego ramach.

W badaniach nad pochodzeniem i pierwotnym kontekstem gróźb prorockich zwrócono uwagę na szereg wypowiedzi piętnujących naruszenie lub złamanie Przymierza<sup>4</sup>. Wraz z zapowiedzią kary dawały one obraz stosowanej w postępowaniu cywilnym i religijnym procedury sądowej<sup>5</sup>. Jeremiasz zaczerpnął je ze starej tradycji prorockiej, związanej być może

<sup>1</sup> Zob. A. Gelin, w: *Introduction à la Bible*<sup>2</sup> I (Paris 1959), 479 n.; R. Rentdorff, *Prophetenspruch*, w: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* V, 635—638, szczeg. 636; A. Robert, *Littéraires (genres)*, w: *Dictionnaire de la Bible, Suppl. V*, 405—421, szczeg. 418.

<sup>2</sup> Tak utrzymywał H. Gunkel, *Die israelitische Literatur*<sup>2</sup> (*Die Kultur der Gegenwart* I, 7), 1925, 78 nn i jego starsi zwolennicy. Por. jednak J. Lindblom, *Die literarische Gattung der prophetischen Literatur*, Giessen 1924, za którym wypowiada się A. Gelin, dz. cyt. 479.

<sup>3</sup> O rodzajach literackich prorockich por.: H. Wildberger, *Jahewort und prophetische Rede bei Jeremias*, rozpr. dokt., Zürich 1942; A.H.J. Gunweg, *Mündliche und schriftliche Tradition der vorexilischen Prophetenbücher* (FRLANT 55) Göttingen 1959; C. Westermann, *Grundformen prophetischer Rede* (*Beitr. zur Evang. Theologie* 31), München 1960 — por. L. Alonso-Schökel, *Genera litteraria prophetica*, w: VD 39 (1961) 185—192 oraz A. Gelin, w: *Intr. à la Bible* I, 477—482.

<sup>4</sup> Por. J. Harvey, *Le „Rib-Pattern”, réquisitoire prophétique sur la rupture de l'Alliance*, w: *Biblica* 43 (1962) 172—196.

<sup>5</sup> Por. C. Westermann, dz. cyt., 143 n.; H. J. Boecker, *Anklagereden und Verteidigungsreden im Alten Testament*, w: *Evang. Theologie* 20 (1960) 398—412; E. von Waldow, *Der traditionsgeschichtliche Hintergrund der prophetischen Gerichtsreden* (BZAW 85), Berlin 1963, 5.7.13. 32n; 39.44; H. J. Boecker, *Redeformen des Rechtslebens im Alten Testament* (Wissenschaftl. Monographien zum A.u.N.T. 14), Neukirchen 1964.

ze świętem odnowienia Przymierza<sup>6</sup>; właściwy „Sitz im Leben” takich wypowiedzi stanowi jednak praktyka sądownicza Izraela<sup>7</sup>, dostosowana u proroka z Anatot do jego zadań i panującej sytuacji religijnej<sup>8</sup>. Spośród licznych przykładów mów o podobnej strukturze na szczególną uwagę zasługuje karcące słowo 2,1—20, naświetlające tło i istotę apostazji Izraela; łączy ono elementy literackie mowy sądowej z niewytkle głęboką argumentacją teologiczną, zapewniając pełny wgląd w nieustanny dialog między Bogiem a Jego narodem wybranym.

Mowa prorocka rozdz. 2 należy do zbioru gróźb skierowanych przeciw Judzie, Izraelowi i narodom obcym (2,1—25, 14)<sup>9</sup>. Nie jest wykluczone, że stanowi ona pierwszą publiczną mowę Jeremiasza do zgromadzonego ludu Jeruzolimy<sup>10</sup>. Przemawiają za tym poza faktem umieszczenia rozdz. 2 przez proroka na czele księgi gróźb, czytanej publicznie przez Barucha w świątyni (Jr 36, 5 nn)<sup>11</sup>, liczne dane wewnętrzne rozdz. Stan religijno-moralny społeczności judzkiej wskazuje na okres poprzedzający reformę deuteronomistyczną Jozjasza lub co najwyżej na jej stadium początkowe. Głównym występkiem Judejczyków jest bałwochwalstwo, praktykowane w kraju w najróżnorodniejszych formach. Jedną z przyczyn takiego stanu rzeczy stanowi zgubny wpływ religijny dwóch sąsiednich mocarstw: Assyrii i Egiptu. Assyria, istniejąca jeszcze jako mocarstwo niezależne, chyli się coraz bardziej ku upadkowi. Mimo to mieszkańcy Judei podtrzymują nadal swą zależność religijną od niej, inni zaś szukają protekcji Egiptu, również niebezpiecznej pod względem religijnym. Ponieważ stronnictwo filoeگیpskie było zawsze silne w Judei, nie można wysnuć stąd dokładniejszego wniosku co do daty napisania Jr 2. Pewne jest jednak, że mowa poprzedza wyprawę egiptką do Mezopotamii wraz z katastrofalną bitwą i śmiercią Jozjasza pod Meggido (609). Możliwe też, iż Jeremiasz spisując księgę gróźb za panowania Jojakima, podówczas wasala egiptkiego, zaktualizował swą poprzednią mowę, poddając krytyce oficjalną politykę króla

<sup>6</sup> Por. ostatnio J. Harvey, *Le plaidoyer prophétique contre Israel après la rupture de l'Alliance. Etude sur un genre littéraire de l'Ancien Testament*, rozpr. dokt. Pap. Inst. Bibl., Roma 1964.

<sup>7</sup> Za genezę kultową wypowiedział się E. Würthwein (*Der Ursprung der prophetischen Gerichtsrede*, w: *Zeitschrift f. Theologie u. Kirche* 49 (1952) 1—16), co spotkało się jednak ze sprzeciwem krytyków (por. np. F. Hesse, *Wurzel die prophetische Gerichtsrede im israelitischen Kultus?*, w: *Zeitschr. f. alttest. Wissenschaft* 65 (1953) 45—53). Dziś pochodzenie tego rodzaju literackiego z praktyki sądowniczej Izraela jest powszechnie przyjmowane przez egzegetów niekatolickich i katolickich — por. uw. 5.

<sup>8</sup> Por. E. von Waldow, dz. cyt., 5 nn; 19 nn.

<sup>9</sup> Por. J. Milgrom, *The Date of Jer 2*, w: *Journal of Near Eastern Studies* 14 (1955) 65—69. Zupełnie nieprawdopodobnie ocenia genezę i datę powstania rozdz. Ch. C. Torrey, *The Background of Jer 1—10*, w: *Journal of Biblical Literature* 56 (1937) 193—216.

<sup>10</sup> Por. m. in. W. Rudolph, *Jeremia*<sup>2</sup>, Tübingen 1958, 11.

<sup>11</sup> Por. E. Nielsen, *Jeremia og Jojakim*, w: *Dansk Theol. Ts.* 13 (1950) 129—145.

i przywódców. Nie do przyjęcia jest dzisiaj mniemanie G. Florit<sup>12</sup>, iż chodziło o jedno stronnictwo asyryjsko-egipskie w okresie, gdy Asyria chyliła się ku upadkowi. W każdym razie odrzuca prorok zdecydowanie wszelkie przymierza z narodami obcymi z pobudek przede wszystkim religijnych.

We wczesnych mowach Jeremiasza uderza nadto zależność teologiczna i literacka proroka od swych poprzedników<sup>13</sup>. Pomijając powszechną w Biblii argumentację z historii narodu wybranego, należy wymienić wspomnianą już krytykę przymierza z narodami obcymi (Jr 2, 18- Oz 7,8—11; z Egiptem i Asyrią — Iz 31,1 nn i cz.), ideę małżeństwa (narzeczeństwa) na określenie stosunku między Jahwe a Izraelem (Oz 2,18; 3,1 — Jr 2,2), głęboką miłość Jahwe do narodu, przedstawienie wędrówki na pustyni jako okresu idealnego posłuszeństwa i kierownictwa Jahwe itp. Zależność ta ogranicza się do utartych tematów przepowiadania prorockiego. O dużej samodzielności literackiej Jeremiasza świadczy obrona forma postępowania sądowego Jahwe przeciw swemu narodowi. Wprawdzie występuje ona w pismach znacznie wcześniejszych niż prorocтва Jeremiasza<sup>14</sup>, nigdzie jednak nie znalazła równie szerokiego zastosowania w teologii Przymierza i w argumentacji prorockiej. Naturalnie zarówno okoliczności, jak konkretny cel posłannictwa prorockiego zmuszają mówiącego (piszącego) do różnych modyfikacji przyjętej procedury sądowej, jak zmiana kolejności etapów procesu, rozwinięcie jednego elementu z pominięciem innego itd. I tak rozpoczyna się Jr 2 nie oskarżeniem, lecz argumentacją odciążającą na rzecz oskarżonych (Izraela) w odróżnieniu np. od Oz 4, 1—3 i Mich 6,3, gdzie przewód otwiera mowa oskarżycielska<sup>15</sup>. Decydującym motywem zmiany porządku było bez wątpienia *captatio benevolentiae* ze strony młodego proroka.

*Idź i głoś publicznie w Jerozolimie co następuje —*

*To mówi Jahwe:*

*Pamiętam wierność twojej młodości,  
miłość twego narzeczeństwa,  
kiedy chodziłaś za mną na pustyni,  
w ziemi, której nikt nie obsiewa.  
Izrael jest świętością Jahwe,  
pierwszym plonem jego zbiorów.  
Ci wszyscy, którzy go spożywają,  
stają się winni —  
spotka ich nieszczęście — wyrocznia Jahwe (Jr 2,2—3).*

<sup>12</sup> Por. w: *Biblica* 15 (1934) 17 nn.

<sup>13</sup> Por. np. K. Gross, *Die literarische Verwandtschaft Jeremias mit Hosea*, Berlin 1930, zwł. 327—343; tenże, *Hoseas Einfluss auf Jeremias Anschauungen*, w: *Neue Kirchl. Zeitschr.* 42 (1931) 241—256; 327—343.

<sup>14</sup> Por. H. J. Boecker, *Redeformen...* (zob. uw. 5).

<sup>15</sup> W jednym i drugim wypadku rozprawę rozpoczyna jednak Jahwe.

W dalszych wierszach (2,4—9) przemawia niewinnie oskarżony (Jahwe), dowodząc bezpodstawności stawianych mu zarzutów. Formalne oskarżenie, a raczej powołanie na sąd znajduje się w ww. 10—13; z tym, że przejście od mowy bezpodstawnie oskarżonego do mowy oskarżycielskiej jest ciągłe. W końcowej części rozdz. (ww. 29—37) podejmie Jahwe raz jeszcze przerwany tok mowy obronnej, nawiązując do sporadycznych wywodów właściwego oskarżonego (Izraela w. 31.35). Ponieważ Jahwe jest równocześnie oskarżycielem i sędzią, nie wydaje formalnego wyroku. Oskarżenie ma praktycznie skutki autorytatywnego orzeczenia.

Prosta, utrzymana w tonie nakazu formuła wprowadzająca w mowę Jr 2 nie pozwala określić dokładnie okoliczności jej wygłoszenia. Wzmianka świętego miasta káže przypuszczać, iż chodziło o teren świątyni, może o jakąś uroczystość religijną. A. Weiser<sup>16</sup> dopatruje się w słowie *zakar*<sup>17</sup> aluzji do kultowej uroczystości odnowienia Przymierza. Mimo niewątpliwego pokrewieństwa Jr 2 z teologią Przymierza, istnienie takiego święta w okresie Jeremiasza nie zostało jeszcze dowiedzione.

Okres między wyjściem z Egiptu a zawarciem Przymierza u stóp góry Synaj nazywa Jeremiasz „młodością” lub „narzeczeństwem” Izraela (por. Oz 2,21 n), przedstawiając go jednocześnie jako czas największej wierności i miłości narodu ku Jahwe (por. Oz 2, 17). Przymierze zawarte między Bogiem a Izraelem odpowiadałoby więc związkowi małżeńskiemu (Oz 2, 4 nn; Ez 16, 8 nn i cz.). Na temat genetyz wyobrażenia stosunku między Jahwe a narodem jako małżeństwa (oraz niewierności jako cudzołóstwa) zdania są podzielone między uczonymi. Co prawda kananejskie pochodzenie porównania nie jest całkowicie wykluczone (Baal jako mąż żonek ziemi palestyńskiej), jednak o wiele prawdopodobniejszy jest jego związek z ideą Przymierza synaickiego. W każdym razie chodzi o aspekt prawny łączności między Jahwe a narodem, a nie afektywno zmysłowy jak w religii kananejskiej. Trudno też przypuszczać, by Jeremiasz posługiwał się motywami zaczerpniętymi z kultu kananejskiego, który zwalcza<sup>18</sup>.

Słowo Jahwe obejmuje zarówno okres „narzeczeństwa” jak i „zaślubin” (= zawarcia Przymierza), chociaż wyraźnie wymieniony jest tylko pierwszy (w. 3)<sup>19</sup>. Łączność uczuciowa między Izraelem a Jahwe po-

<sup>16</sup> *Der Prophet Jeremia*<sup>4</sup> (Das A. T. Deutsch 20/21 Göttingen 1960, 15, uw. 1.

<sup>17</sup> Por. H. Gross, *Zur Wurzel zkr*, w: *Biblische Zeitschrift* NF 4 (1960) 227—237; P.A.H. de Boer, *Gedenken und Gedächtnis in der Welt des Alten Testaments*, Stuttgart 1962; B. S. Childs, *Memory and Tradition in Israel*, London 1962.

<sup>18</sup> Por. także R. Mayer, *Sünde und Gericht in der Bildersprache der vorexilischen Prophetie*, w: *Bibl. Zeitschrift* NF 8 (1964) 22—44, szczeg. 26 uw. 7.

<sup>19</sup> Zob. na ten temat: C. Wiéner, „*Fiançailles*” ou „*epusailles*”? w: *Recherches de Science Religieuse* 44 (1956) 403—407; V. Dellagiacoma, *Israel Sposa di Dio. La metafora nuziale del V. T.*, rozpr. dokt., Roma-

lega na obopólnej miłości, jaka stanowi podstawę związku małżeńskiego (*'ahabāh*) wraz z pełnym oddaniem i wiernością (*hesed*) i uległością wobec swego Boga. Tymi dwoma terminami określili później Zrzeszenie z Qumran ideał wzajemnej miłości członków, oparty zresztą na najlepszych wzorach profetyzmu (IQS 2, 24; 5, 4; 5, 25; 8, 2; 10, 26; CD 13, 18)<sup>20</sup>.

Posłuszeństwo Izraela zakłada całkowite podporządkowanie się kierownictwu Jahwe w niebezpiecznej wędrówce na pustyni. Trudno rozstrzygnąć, czy Jeremiasz przedstawia także tu Izraela jako oblubienicę postępującą za Jahwe-Oblubieńcem, co było normalnym przejawem życia rodzinnego starożytności semickiej, czy też chodzi o aluzję do słupa ognistego towarzyszącego Izraelitom w drodze przez pustynię (por. Wj 13, 20—22). W każdym wypadku podkreślona jest gotowość Izraela do wiernej służby wraz z wyrzeczeniami i ofiarami. Takim było usposobienie narodu niegdyś. Pochwała minionego okresu historii jest zarazem przyganą dla teraźniejszości; ma skierować myśl narodu do stanu obecnego jakże bardzo różnego. Wprowadzie i tamte czasy dalekie były od absolutnej doskonałości, jakiej wymagało Przymierze. Tradycja o buntach Izraelitów na pustyni jest w St. Test. dobrze znana. Był to jednak okres idealny dlatego, że Izrael postępował pod wyłącznym przewodnictwem Jahwe, z dala od wszystkich zgubnych wpływów obcych, pod jakie popadł z chwilą wejścia do ziemi Kanaan<sup>21</sup>.

Mocą wolnego wyboru i zawartego Przymierza stał się Izrael dla Jahwe narodem świętym (por. Wj 19, 5—6; Pwt 26, 19) — jego własnością. Tę podstawową prawdę nauczania prorockiego uzupełnia Jeremiasz bardziej poglądowym określeniem: Izrael jest w ten sam sposób własnością Jahwe jak pierwsza, a zarazem najlepsza część zbiorów. Wj 23, 19a rezerwowało *rē'šit bikkûrê 'adamach* dla Boga, wykluczając go z pospolitego użytku (Kpł 22, 10—16). Poszczególne narody stanowią jakby żniwo Boże, którego najlepszą — przeznaczoną dla Jahwe — częścią jest właśnie Izrael (por. Oz 6, 1). Stąd wypływa nietykalność narodu Bożego: ktokolwiek targnąłby się na Izraela popadłby pod sąd Jahwe podobnie jak świętokradca, spożywający pierwsze plony przeznaczone na ofiarę<sup>22</sup>.

---

-Verona 1961, 41—50; M. F. L a c a n, Epoux, w: *Vocabulaire de Théologie Biblique*, 291—295.

<sup>20</sup> Por. J. G u i l l e t, *Thèmes bibliques. Etudes sur l'expression et le développement de la Révélation (Théologie 18)*, Paris 1954, szczeg. 74—80; C. S p i c q, *Agapè. Prolegomènes à une étude de théologie néo-testamentaire (Studia Hellenistica 10)*, Louvain 1955, 120—124.

<sup>21</sup> Por. R. B a c h, *Die Erwählung Israels in der Wüste*, rozpr. dokt., Bonn 1952; R. T. A n d e r s o n, *The Role of the Desert in Israelite Thought*, w: *Journal of Bible and Religion* 27 (1959) 41—44; S. L e h m i n g, *Massa und Meriba*, w: *Zeitschr. f. alttestamentl. Wissensch.* 73 (1961), 71—77.

<sup>22</sup> Obraz wybrany przez Jeremiasza przypomina obrzędy Zielonych Świąt, kiedy przynoszono wybrane plony jako ofiarę do Jerozolimy. W czasie uroczystości kapłani umieszczali kosze z ofiarami przed ołtarzem (Pwt 26, 1—11). Możliwe więc, że prorok wybrał właśnie to bogate w sym-

Począwszy od w. 4 występuje Jahwe w roli oskarżonego, który zamierza udowodnić swemu oskarżycielowi — własnemu narodowi — swą niewinność. Założenie sporu jest następujące: Izrael opuścił swego Boga, oddając się bałwochwalstwu (ww. 5.8). Taka zmiana własnego Boga nie może być (przynajmniej subiektywnie) bezpodstawną. Naród wybrany żywi widocznie przekonanie, że Jahwe nie wypełnił swych obietnic zgodnie z przyrzeczeniem. Lecz jak może Izrael podnosić podobny zarzut przeciw swemu Bogu? Na czym mógł polegać zawód, jaki sprawił tym, których sam wybrał? Pytania te kieruje Jahwe pod adresem „*domu Jakuba*”, a więc wszystkich pokoleń „*domu Izraela*”. Rzekoma „*nieprawość*” mogłaby jedynie polegać na niewypełnieniu warunków Przymierza. Jednak już w samym oskarżeniu tkwi błędne założenie i to podwójne. Jahwe nie podjął zaskarżalnych zobowiązań wobec swego narodu, ani nie może być równorzędnym partnerem *berit*, za jakiego poczytuje go niewierny Izrael; on był inicjatorem i poręczycielem swego Przymierza. Sam więc fakt, iż Jahwe występuje w mowie jako obwiniony stanowi oskarżenie pod adresem Izraela, sformułowane zresztą w drugiej części pytania: naród wybrany okazał się wiarołomnym partnerem przez swoje bałwochwalstwo. Zapominając o okresie swojej „*młodości*” i wierności zaczął się coraz to bardziej oddalać (*rāhaq*) od Jahwe, aż zupełnie odrzucił przewodnictwo Boże. Równocześnie szukał Izrael innej opieki. Szukał jej jednak tam, gdzie nie mógł jej znaleźć: w bezsilnych wyobrażeniach bóstw (*hābālīm*), nie będących w stanie zapewnić skutecznej pomocy. Nie tylko rozczarowanie było karą na niewiernych; popadając pod rzekomą opiekę bóstw, które były nicością, Izrael upodobił się do nich — stał się sam nicością. Użyte w tym kontekście słowo ostrej krytyki *hābal* pochodzi od tego samego rdzenia co hebel. Jeremiaszowi zależy nie tyle na zaprzeczeniu realności istnienia tych bóstw (uczyni to w w. 11), ile na przeciwstawieniu ich niemocy potędze Jahwe; stąd w pojęciu semickim już tylko krok do poddania w wątpliwość samego istnienia. Pod przewodnictwem tych bóstw nie jest Izrael w stanie osiągnąć niczego w przeciwieństwie do powodzenia, jakiego zażywał pod przewodnictwem Jahwe. Podobną argumentacją posłużył się później redaktor księgi Królewskiej (2 Krl 17, 15), omawiając przyczyny upadku królestwa izraelskiego, mianowicie różne formy bałwochwalstwa<sup>23</sup>.

Mowę obronną Jahwe kontynuują także ww. 6—8. Nie tylko nie zmienił On swego postępowania wobec ludu izraelskiego, nie tylko nie popełnił wobec niego żadnej niesprawiedliwości, lecz przeciwnie obsypał go dobrodziejstwami, przewyższającymi przyrzeczenia Przymierza. Izraelici nie troszczyli się jednak o pomoc Jahwe mimo licznych przejawów

bolikę święto (związane później także z odnowieniem Przymierza) jako najodpowiedniejszy dzień swego publicznego wystąpienia.

<sup>23</sup> Św. Paweł pisząc w liście do Rzymian o poganach, którzy oddając się bałwochwalstwu *utracili wszelki rozum* oraz *stali się głupimi* (Rzym 1, 21), wyraża raczej zboczenie intelektualne bałwochwalstwa, podczas gdy Jeremiasz przedstawia praktyczne skutki błędu: zupełny zawód Izraela.

opieki, doznanych w zaraniu swej historii. Pełen grozy opis trasy wędrówki przez pustynię arabską w w. 6 podkreśla znaczenie interwencji Bożej w tym okresie, równocześnie zaś stanowi ostry kontrast z opisem Ziemi Obiecanej (w. 7) obfitującej we wszystkie urodzaje<sup>24</sup>. Już w niedługim czasie po wejściu do swego dziedzictwa, sprofanował Izrael swym bałwochwalstwem świętą posiadłość Jahwe. Ziemia wybrana starannie dla narodu Bożego, stała się dla Jahwe przedmiotem odrazy.

Jakkolwiek cały naród oddalił się od Jahwe, szczególna odpowiedzialność spada na przywódców duchownych i świeckich (por. Jr 23, 1n). Podobnie jak poprzednicy (Oz 4, 4—10; 6, 9; Mich 3, 11; Iz 28, 7—13), wymienia Jeremiasz jako głównych odpowiedzialnych kapłanów. Paralelizm synonimiczny określa podwójną ich funkcję (a nie dwie grupy spośród nich): jako pośredników między Bogiem a ludem oraz jako posiadaczy i komentatorów Prawa (por. Jr 8, 8), w formie spisanych przepisów i opartych na nich tradycji<sup>25</sup>. Nie mniej odpowiedzialną za apostazję narodu jest inna grupa, mianowicie pasterzy, tj. władców Izraela wraz z całym sztabem doradców, dworzan i wyższych urzędników królewskich. Już sam tytuł „pasterzy” przypomina o szczególnym ich stosunku do Jahwe, prawdziwego pasterza i o obowiązkach, jakie stąd wypływają<sup>26</sup>. Niestety i oni zawiedli, dając swym postępowaniem zgubny przykład swoim poddanym. Zawiedli wreszcie prorocy. By zrozumieć, o jakich *nebi'im* chodzi w w. 8, należy podkreślić, iż *nibbe'û beba'al* może tu oznaczać prorocstwo wypowiedziane w imię Baala lub też niekonsekwentne postępowanie proroka Jahwe, które obracało się na korzyść kultu Baala. W pierwszym wypadku chodziłoby o proroków bóstw obcych (znanych dobrze u narodów sąsiednich a nawet w Izraelu) lub o fałszywych proroków, którzy — traktując swój urząd „zawodowo” lub też na skutek apostazji — przypisywali swoje natchnienie Baalowi lub innym bóstwom obcym<sup>27</sup>. Raczej ma jednak Jeremiasz na myśli proroków Jahwe, agregowanych przy świątyni lub przy dworze królewskim, którzy wygłaszali swe wyrocznie w imię prawdziwego Boga, jednak bez formalnego objawienia prorockiego. Znajac politykę króla i dworu,

<sup>24</sup> Por. W. D. Thomas, *Slmwt in the Old Testament*, w: *Journal of Semitic Studies* 7 (1962) 191—200.

<sup>25</sup> Druga funkcja przypadła później w udziale specjalnym znawcom Prawa (nomikoi), o którym często wspominają Ewangelie. Mimo, że zadaniem ich było czuwać nad Prawem Jahwe, nie troszczyli się o sprawy Boże (aspekt praktyczny słowa *jāda'*).

<sup>26</sup> Por. V. Hamp, *Das Hirtenmotiv im Alten Testament*, w: *Festschr. Kard. Faulhaber* (München 1949) 7—20; J. Botterweck, *Hirt und Herde im Alten Testament und im Alten Orient*, w: *Festschr. Kard. Frings* (Köln 1960) 339—352; J. B. Bauer, *Hirt*, w: *Bibeltheolog. Wörterbuch* II, 658—660 oraz C. Lesquirit — X Léon-Dufour, *Pasteur et troupeau*, w: *Vocabulaire de Théologie Biblique*, 760—764.

<sup>27</sup> LXX nie wypowiada się jasno co do znaczenia *nebi'im* w w. 8 odając je przez *prophetai*, choć w niektórych tekstach paralelnych (gdzie są wymieniani również z kapłanami) nazywa ich *pseudoprophetai* — por. np. Jr 6, 13; 33 (26), 7. 8; 36 (29), 1 i cz.

a także i postulaty ludu, stosowali się do nich w swoich przepowiedniach. Najczęściej przepowiadali pomyślny obrót spraw usypiając czujność kierowniczych kół. Nadto wprowadzali do swych prorocत्व elementy naturalistyczne, zaczerpnięte z kultu Baala<sup>28</sup>, np. fałszywą ufnosć, niemal magiczną, w świętość miasta i świątynię, niemożliwość odrzucenia Izraela przez Jahwe mimo upadku religijno-moralnego itp. Przepowiednie tych proroków były tylko pozornie „w imię Jahwe”; w rzeczywistości służyły synkretystycznym koncepcjom kół rządzących, a nawet prostego ludu. Wielu wybitniejszych Izraelitów wyciągało z tej dwuznacznej postawy proroków ostatnią konsekwencję, oddając się otwarcie bałwochwalstwu. Wyrażenie paralelne do „głoszenia wyroczni na korzyść Baala” nie pozostawia też wątpliwości co do postępowania samych proroków: często zdarzało się, że i oni „chodzili” formalnie za obcymi bóstwami<sup>29</sup>.

Przejdźcie od mowy obronnej do właściwego oskarżenia pod adresem niewiernego narodu stanowi w. 9. Jego forma literacka odpowiada apelacji do sądu<sup>30</sup>. Choć cała dotychczasowa historia narodu wybranego wykazuje jeden nieprzerwany spór (*rib*)<sup>31</sup> między Bogiem a Izraelem, wzywa teraz Jahwe na sąd przede wszystkim pokolenie współczesne Jeremiaszowi i pokolenia następne<sup>32</sup>. Sąd ten będzie zarazem potępieniem Izraela, wezwaniem do opamiętania oraz przestrogą dla potomności. Mimo to nie oznacza on definitywnego odrzucenia. Jahwe umiłował swój lud i chce by zrozumiał on swój grzech, zwracając ze złej drogi.

Jak niesłychanym postępkim była apostazja narodu wybranego, może się on przekonać u dalekich i bliskich sąsiadów. Ani na Zachodzie, ani na Wschodzie<sup>33</sup> nie zdarzyło się, by jakiś naród opuścił swoich bogów,

<sup>28</sup> Baal stanowi tu określenie zbiorowe kultów obcych (pogańskich), wśród których zajmował on naczelne miejsce — por. E. Dhorme, *Le dieu Baal et le dieu Moloch dans la tradition biblique*, w: *Anatolian Studies* 6 (1956) (= pismo jubileuszowe dla Garstanga) 57—61.

<sup>29</sup> Bardziej ostrej krytyce podda Jeremiasz postępowanie tych proroków w 23, 13—18. Por. na ten temat: G. Quell, *Wahre und falsche Propheten*, Gütersloh 1952; J. Schildenberger, *Prophet*, w: *Bibeltheolog. Wörterb.* II, 949—957; E. Osswald, *Falsche Propheten im Alten Testament (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge 237)* Tübingen 1962.

<sup>30</sup> Por. E. Waldow, dz. cyt. (uw. 5), 39.

<sup>31</sup> Jeremiasz określa siebie w 15, 10 jako *’iṣ rib* mąż skargi, por. także później 1 QH 2, 14.

<sup>32</sup> Por. B. Gemser, *The Rib or Controversy-Pattern in Hebrew Mentality*, w: *Vet. Test. Suppl.* III (Leiden 1955) 120—137; J. Harvey, *Le Rib-Pattern, réquisitoire prophétique sur la rupture de l’alliance*, w: *Biblica* 43 (1962) 172—196.

<sup>33</sup> *Brzegi Kittim* (w. 10) — raczej nie wyspy jak często tłumaczy się *’ijjē* — możnan rozumieć bądź jako teren prastarej kolonii fenickiej na Cyprze (Kitti), bądź samego Cypru, albo nawet ogólniej jako teren wybrzeży zachodnich Morza Śródziemnego; w ostatnim znaczeniu jest ten termin w rękopisach znad Morza Martwego — por. J. Carmignac, *Les Kittim dans la Guerre des Fils de Lumière contre les Fils des Ténèbres*, w: *Nouvelle Rev. Théol.* 77 (1955) 737—748; tenże, w: *Les Textes de Qumran I* (Paris 1961), 91, uw. 5. Takie znaczenie *Kittim*



zamieniając ich na innych. Gdyby nawet to się zdarzyło, trudno byłoby mówić o wielkim występku tych ludów; ci bowiem, którym oddają cześć nie są wcale bogami (*lo' 'elohim*)<sup>34</sup>. Jeżeli Izrael porzucił swego Boga jedyne i pełnego chwały<sup>35</sup> wyrzekając się go zupełnie lub oddając Mu cześć jako jednemu z licznych bóstw, oznacza to coś więcej niż zła manie Przymierza, mianowicie degradację Jahwe do rzędu naturalistycznych bóstw kananejskich — degradację Boga przez człowieka! Nic więc dziwnego, że całe niebo, będące niemym świadkiem tego faktu (a może i sądu?)<sup>36</sup> musi ogarnąć groza i osłupienie, wyrażone przy pomocy pięknej aliteracji (*šommû šamajim* — w. 12)<sup>37</sup>.

Punkt kulminacyjny osiąga przewód sądowy przeciw Izraelowi w w. 13. Jahwe występuje tu jako sędzia, stwierdzający podwójną winę swego narodu. Poza ogólnym kontekstem literackim nic nie przypomina związłego stylu prawniczego. Jeremiasz przemawia pięknym, obrazowym językiem prorockim, stwierdzając nie tylko fakt apostazji, ale naświetlając jej zupełną bezsensowność. Izrael postąpił podobnie jak mieszkaniec okolic pustynnych, który posiadając źródło czystej wody, świeżej wody, dobrowolnie zamienił ją na deszczową wodę, przechowywaną w kamiennych zbiornikach i to nieszczelnych. Obraz ten staje się zrozumiały w kraju tak ubogim w wodę bieżącą jak Palestyna. Źródło bijące nieustannie zalicza się tam do największych bogactw (por. częste spory o posiadanie studni!) Jahwe jest porównany do źródła wody żywej (Jr 17, 13; Iz 12, 3; Ps 36, 9n), które nigdy nie wysycha i nie zawodzi. Obce bóstwa natomiast podobne są do cystern, do których zbiera się wodę w porze zimowej; stojąc przez długi czas w zbiornikach staje się cuchnąca i traci swoje orzeźwiający właściwości. Nadto cysterny często zawodzą, podobnie jak bóstwa. Nieznaczne pęknięcie pozwala wyciekać powoli wodzie, pozostawiając na dnie jedynie brudny osad<sup>38</sup>.

wydaje się potwierdzać podobny sens zwrotu *Kedar*, który określa nie tyle koczowniczy szczep Pustyni Arabskiej (por. Rdz 25, 13; Iz 21, 17; 42, 11; Jr 49, 28—33; Ez 27, 21; Pp 1, 5), ile wszystkie narody Wschodu.<sup>34</sup> Por. O. Eissfeldt, *Gott und Götzen im Alten Testament*, w: *Theolog. Studien u. Kritiken* 103 (1931) 151—160; R. Fascher, *Gott und Götter*, w: *Theolog. Literaturzeitung* 81 (1956) 279—308; H. U. Boesche, *Die Polemik gegen Verehrung andere Gottheiten neben Jahwe im alten Israel*, rozpr. dokt., Tübingen 1962.

<sup>35</sup> Hebr. *kābôd*; na uwagę zasługuje przeciwieństwo *hebej-kābôd*.

<sup>36</sup> Por. Iz 1, 2; Ps 50, 4 nn; Mich. 6, 1 i cz.

<sup>37</sup> O znaczeniu ww. 10—13 traktuje D.D. Garland, *Exegesis of Jer 2, 10—13* w: *Southwest. Journal of Theology* 2 (1960) 27—32.

<sup>38</sup> Na uwagę zasługuje pewne podobieństwo przedstawionego obrazu do wypowiedzi Chrystusa przekazanej w Ew. wg św. Jana (7, 38 — por. 4, 10), mianowicie o *strumieniach wody żywej*, które wypłyną z serca wierzącego. Słowa podane są jako cytaty z Pisma św., jakkolwiek nie znajdują się w dosłownym brzmieniu w żadnej z ksiąg. Obraz jest zastosowany u św. Jana (wg dzisiejszej interpunkcji) do wierzących w Chrystusa, mimo to jednak Ojcowie pierwszych wieków rzucili go o Chrystusie (począwszy od św. Justyna); w ostatnim wypadku istniałaby ciągłość tradycji tego charakterystycznego określenia Jahwe i Chrystusa jako

Skutki apostazji są bardzo dotkliwe dla samego Izraela: utrata niezawisłości państwowej i niewola u tych, w których pokładali swe nadzieje. W w. 14 i 15 ujęte są w formie pytania, na które odpowiada w. 17, również pytaniem retorycznym:

*Czy Izrael jest może sługą?  
albo niewolnikiem z urodzenia?  
Dlaczego stał się łupem,  
nad którym ryczą lwy, wydając swój głos?  
Zamieniono ziemię jego w pustkowię,  
jego spalone miasta  
zostały pozbawione mieszkańców.  
.....  
Czy nie sprawiło tego  
twoje odstępstwo od Jahwe, twego Boga<sup>39</sup>.*

Kara, jaka spotkała niewierny naród, a raczej w jaką popadł z własnej winy, pozbawi Izraela jego najcenniejszych wartości. Wybrany szczerp Boży, oblubienica Jahwe, nietykalna jego świętość — stanie się niewolnikiem najniższego rzędu. Sługa urodzony w niewoli (*jelid bajit*) należał w specjalny sposób do swego posiadacza; nie chroniło go prawo, lecz uwolnienie jego zależało wyłącznie od dobrej woli chlebobdawcy — por. Wj 21, 4. Najprawdopodobniej chodzi o aluzję do losu królestwa izraelskiego, które już od 100 lat znajdowało się w niewoli asyryjskiej, częściowo zaś na wygnaniu. W czasie dyktowania „księgi grózb” Baruchowi (por. Jr 36, 1 nn) ten fakt historyczny stanowił poważne ostrzeżenie pod adresem Judy, któremu zagrażało podobne niebezpieczeństwo; być może, że pamiętano w Jerozolimie o wyprawie Sennaheriba w r. 701<sup>40</sup>. Zresztą „Izrael” łączy się w wypowiedziach Jeremiasza w jedną całość

Syna Jednorodzonego. Nie należy też wykluczyć możliwości aluzji Chrystusa w J 7, 38 do tekstu złożonego z kilku cytatów Starego Testamentu, dostosowanego do święta Namiotów. Wśród nich pewną rolę odegrałyby niewątpliwie obok Jr 2, 13, Iz 44, 3; 58, 11 (por. notatkę w *Bible de Jérusalem* (Paris 1961) 1402 uw. a). Ostatnio ciekawe światło na tego rodzaju kompendia cytatów (*testimonia*) rzuciły fragmenty qumrańskie (zwł. 4Q Test. i 4Q Flor.) świadczące o szerokim zastosowaniu takich pism w czasach Chrystusa (zob. P. Prigent, *Quelques testimonia messianiques*, w: *Theolog. Zeitschr.* 15 (1959) 419—4300; M. Treves, *On the Meaning of the Qumran Testimonia*, w: *Revue de Qumran* 2 (1959/60) 569—571). Zagadnienie zależności wspomnianego tekstu św. Jana omawiają szerzej: H. Rahner, *Flumina de ventre Christi. Die patristische Auslegung von Joh 7, 37 f.*, w: *Biblica* 22 (1941) 269—302. 367—403; K. H. Rengstorf, *Potamos* C 3, w: *Theolog. Wörterbuch zum N. T.* VI, 606—608; D. Barthélemy, *Dieu et son image*, Paris 1963, 42 n.

<sup>39</sup> Konflikt religijny między Jahwe a Baalem naświetla N. C. Habel, *Yahweh versus Baal: A Conflict of Religious Cultures*, New York 1964.

<sup>40</sup> Por. H. Haag, *La campagne de Sennaherib contre Jérusalem en 701*, w: *Revue Biblique* 58 (1951) 348—359.

etniczno-religijną bez względu na podział polityczny — przewodzi jej Jahwe.

Izrael — apostata stał się łupem drapieżników, które wydają nad nim swój zwycięski ryk. Wzmianka młodych lwów jest może nie tylko obrazowym określeniem najeźdźców. Po zdobyciu Samarii i deportacji większej części mieszkańców lwy<sup>41</sup> rozmnożyły się tam w zastraszający sposób (por. Jr 4; 7; 5, 6), co 4 Krl 17, 25—26 przypisuje karze Bożej.

Oprócz najeźdźców assyryjskich wymienia w. 16 jeszcze innych ciemięzców, którzy targnęli się na nietykalność Izraela. Bez względu na wybór lekcji<sup>42</sup> wyrażona myśl jest jasna: zarówno ostrzyżenie głowy, jak zadany gwałt oznaczają poniżenie i spustoszenie Izraela. Dokonali go synowie Nof i Tahpanhes. Pierwsze miasto jest identyczne z Memfis, stolicą Starego Egiptu (Dolnego), położoną na zachodnim brzegu Nilu w odległości ok. 35 km od dzisiejszego Kairu<sup>43</sup>. Tahpanhes było twierdzą wschodniej delty Nilu, znaną w epoce helleńskiej jako Daphnai (dziś *Tell-el-Dafene*) i słynną ze swego kultu Baala-Zaphona, opiekuna marynarzy<sup>44</sup>. Do Tahpanhes i okolicy udały się niedobitki Judejczyków wraz z Jeremiaszem po zamordowaniu Godoljasza i wojnie domowej (por. Jr 43, 7—9; 44, 1). Obydwa wymienione miasta oznaczają Egipcjan jako naród i państwo. Trudno jednak określić, do jakiej inwazji egipskiej połączonej ze spustoszeniem kraju odnosiłaby się ta aluzja. Historycznie znana jest wyprawa faraona Sesaca do Palestyny za czasów Roboama (3 Krl 14, 25), kiedy Jerozolima została zdobyta, a świątynia pozbawiona najcenniejszych skarbów. Jest rzeczą bardzo wątpliwą, by chodziło o tę dawną inwazję (ok. 926 przed Chr.). W następnych stuleciach, o ile dziś wiadomo — Egipt nie najeżdżał Palestyny. Przeszedł przez nią zbrojnie faraon Necho, spiesząc na pomoc Asyrii; klęska Judejczyków i śmierć Jozojasza były jedynie następstwem ich oporu. Jeżeliby chodziło o tę wyprawę, należałoby przyjąć prorocтво w sensie ścisłym (por. *jire'ûk* — futurum), wypowiedziane ok. 622 o wypadkach z r. 609. Nie jest jednak wykluczone, iż Jeremiasz zaktualizował swą poprzednią wypowiedź, dyktując w r. 604 księgę grózb; w tym czasie przymierze z Egiptem było poważnie brane pod uwagę (por. 2, 18)<sup>45</sup>.

<sup>41</sup> Chodzi o mniejszą odmianę lwów palestyńskich — *leo persicus*.

<sup>42</sup> Tekst mas. *jire'ûk* (=ostrzygli cię?) jest niepewny. W dosłownym brzmieniu pochodziłoby wyrażenie od *rā'ûh*, *wypasać*, LXX ma<sup>7</sup> jednak *egnōsan se*, czytając formę czas. od *jāda'*, podobnie i Vulg.: *constupraverunt te*. Najbardziej zrozumiały tekst daje zamiana liter *resz* i *ajn* (*j'e'arûk*, od *'ārāh*, *ogolocić*, *ostrzyć*).

<sup>43</sup> Por. J. Carapat-M. Werbronck, *Memphis. A l'obre des Pyramides*, Bruxelles 1930.

<sup>44</sup> Por. A. Alt, *Taphnaien und Taphnas*, w: *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 66 (1943 64—68; A. F. Albright, *Baal-Zaphon*, w: *Festschr. Bertholet* (Tübingen 1950) 1—14.

<sup>45</sup> Wskazują na to m. i. i następne ww. 17—18. Pierwszy stwierdza, iż smutny ten stan rzeczy jest skutkiem apostazji Izraela. Końcowa część wiersza (*gdy on prowadził się w drodze*) nie należy prawdopodobnie do

Przymierza z narodami obcymi były owocem obojętności religijnej oraz upadku moralnego. Najbardziej widoczne stało się to za panowania Manassessa, kiedy wraz z poddaństwem asyryjskim przyjęto również kult oficjalnych bóstw tego kraju (por. 4 Krl 21, 4—5; 23, 12). Grzech Izraela jest i tu przedstawiony w swym podwójnym aspekcie: jako opuszczenie Jahwe, Boga całego narodu, oraz jako brak czci i lęku mu należnego<sup>46</sup>. Biorąc pod uwagę znaczenie wyr. *'ēlajik* (= do ciebie w. 19) chodzi o pełne uległości nawrócenie do Jahwe, jak to zdarzało się niejednokrotnie w historii narodu wybranego:

*Twoja niegodziwość cię karze,  
a twoje niewierności cię osądzają.  
Wiedz zatem i przekonaj się,  
jak przewrotne i pełne gorczy jest to,  
że opuściłaś Jahwe, swego Boga,  
a nie nawróciłaś się do mnie —  
wyrocznia Jahwe Zastępów (Jr 2, 19).*

Tym razem nie uczynił jednak tego Izrael i dlatego musi spożywać gorzkie owoce swojej nieprawości.

Jeremiasz nie poprzestaje na stwierdzeniu faktu bałwochwalstwa wraz z jego skutkami. Ponieważ występny naród nie przyznaje się do winy (por. 2, 23), przechodzi prorok do opisu bardziej charakterystycznych form kultu stosowanych szeroko w Judei i Izraelu. Chce usunąć przede wszyst-

tekstu oryginalnego (por. różną lekcję w LXX). Oprócz trudności logicznego połączenia tych słów z kontekstem, wydaje się, że chodzi w tekście o aluzję do niewierności narodu wybranego w czasie wędrówki na pustyni, podczas gdy pierwsza część rozdz. uważa ten okres jako ideał wierności Jahwe (2, 2). Jeżeli więc słowa te stanowiły (wbrew LXX) tekst oryginalny, nie należałyby w żadnym wypadku do tekstu pierwotnej mowy Jr 2, lecz stanowiłyby dodatek samego proroka z czasów *Jojaqima*, lub późniejszy Barucha. To samo należy powiedzieć o w. 18, stanowiącym jakby wniosek (*w<sup>e</sup>attāh*) z poprzednich rozważań. Przymierza z Egiptem i Assyrią przedstawione są obrazowo jako droga Izraela do mętnych wód Nilu (*Sihôr* jest jednym ze wschodnich rozgałęzień tej rzeki przy ujściu) lub *Eufratu* — por. F. F. Nötscher, *Gotteswege und Menschenwege in der Bibel und Qumran* (Bonner Bibl. Beitr. 15), Bonn 1958, 22. Może i tu nie chodziło o drogę w sensie przenośnym; kontakty z Egiptem były w ostatnich latach monarchii judzkiej częste. Trzecia tabliczka znaleziona w Lakisz (ANET<sup>4</sup>, 322) wspomina o pewnym dowódcy oddziału, Konsjaszu, synu Elnatana, który udaje się z oficjalnym poselstwem do Egiptu, zapewne by prosić o pomoc. Pewną trudność nastrocza wzmianka Assyrii, jako ewt. partnera przymierza; mogło być ono aktualne w r. 622, za czasów *Jojaqima* byłoby ono jednak bezprzedmiotowe. Jeremiasza jednak zamierza pokazać aktualne niebezpieczeństwo takich związków na przykładzie dawniejszych paktów politycznych.

<sup>46</sup> Por. B. Olivier, *La crainte de Dieu comme valeur religieuse dans l'Ancien Testament* (Etudes Relig. 75), Bruxelles 1960; W. Beilner, *Furcht w: Bibeltheolog. Wörterbuch* I, 399—404; S. Plath, *Furcht Gottes* (Arbeiten zur Theologie 2, 2, Stuttgart-Berlin 1963).

kim główne nieporozumienie: jeżeli wyznawca Jahwe oddaje cześć swemu Bogu na sposób bóstw pogańskich, to nie jest to już kult Jahwe, lecz zwyczajne bałwochwalstwo. Jahwe, Bóg jedynie prawdziwy i transcendentny, domaga się czci stosownej do swej chwały. Odrzuca zdecydowanie wszelkie przejawy kultu dwuznaczne, które stawałyby go w rzędzie innych bóstw lub identyfikowałyby z nimi<sup>47</sup>.

W pozostałej części rozdziału postępowanie sądowe przechodzi coraz częściej w szereg wyrzutów (karcąc mowę prorocką) a nawet gróźb (por. Jr 2, 25. 36—37). Spór toczy się dalej; Izrael wzbrania się uznać swój występek, a nawet dowodzi swej niewinności:

*Jak możesz mówić: Nie uległam skażeniu,  
nie chodziłam za Baalami? (2, 23a).*

*Mimo to wszystko  
mówisz: Jestem niewinna!*

*Jego gniew odwrócił się zapewne ode mnie! (2, 34c—35a).*

Jahwe przytacza niezbite dowody winy narodu, piętnując najbardziej jaskrawe formy niewierności jak „postępowanie w Dolinie” (2, 23b)<sup>48</sup> lub kult drzew i kult kamieni (2, 27)<sup>49</sup>:

*Dlaczego sprzecacie się ze mną?*

*Wszyscy zgrzeszyliście przeciw mnie —  
wyroczenia Jahwe (2, 29).*

Zatwardziałość Izraela jest dodatkowym elementem obciążającym i prowokuje jakby potępiający wyrok Boży:

<sup>47</sup> Por. C. R. North, *The Essence of Idololatry*, w: *Zeitschr. f. alttest. Wissenschaft Beih.* 77 (=Festschr. Eissfeldt, Berlin 1958), 151—160; P. Reymond, *La révolte de l'homme d'après Jér. 2*, w: *Verbum Caro* 12 (1958) 138—149.

<sup>48</sup> *Dolina* była położona w płd. części Jerozolimy między dwoma wzniesieniami, na których mieściło się samo miasto (u zbiegu potoku Cedron, doliny Tyropeon i Wadi-er-Rababi). W czasach Jeremiasza dolina nosiła nazwę *doliny synów Hinoma* (*gē' benē Hinnôm* — por. Jr 7, 31—32; 19, 2. 6; 32, 35) i uchodziła za centrum kultu i ofiar składanych na cześć Molocha. Pierwotnie mieściło się tu może kananejskie miejsce kultu (*bāmāh*) związane z grzebaniem zmarłych (por. LXX: *en tō polyandriō*) lub prostytucją sakralną, do czego nawiązuje następny obraz. Por. także J. A. Soggin, „*La tua condotta nella valle*. Nota a Ger. 2, 23a, w: *Rivista degli Studi Orientali* 36 (1961) 207—211; L. Krinetzki, „*Tal' und „Ebene” im Alten Testament*, w: *Bibl. Zeitschrift NF* 5 (1961) 204—220.

<sup>49</sup> Różne formy kultów kananejskich naświetlają: W. L. Reed, *The Asherah in the Old Testament*, Forth Worth 1949; E. Dąbrowski, *Religia Kananejczykó:w i Fenicjan*, w: *Religie świata* (Warszawa 1957) 191—206; O. Eissfeldt, *Kanaan III*, w: *Religion in Gesch. u. Gegenwart*<sup>3</sup> IV, 111—113; W. L. Holladay, *On every Hight Hill and under every green Tree*, w: *Vetus Test.* 11 (1961) 170—175; S. Moscati, *Kultura starożytnych ludów semickich*, Warszawa 1963, 143—155; R. Largetment, *La religion cananéenne*, w: *Histoire des Religions* 4 (Paris 1963) 177—199.

*Oto jestem, by cię osądzić,  
za to że powiedziałaś: 'nie zgrzeszyłam' (2, 35b).*

Stwierdza ją Jahwe w ramach podjętej w w. 29—31 mowy obronnej (przerwanej w w. 9). Tym razem chodzi nie o historię dobrodziejstw wyświadcanych narodowi, ale o opiekę innego rodzaju: o kary poprawcze zsyłane w historii i terażniejszości. Współczesne Jeremiaszowi pokolenie nie wyciągnęło należytych wniosków z surowych napomnień karnych, kierowanych ku zbawieniu narodu: wysłannicy Boży, prorocy, stali się pastwą miecza<sup>50</sup> lub musieli słuchać cynicznych wyznań przelniców:

*Wyzwoliliśmy się!  
Nie przyjdziemy już więcej do Ciebie! (2, 31b).*

Obrana przez Jeremiasza forma postępowania sądowego na wyrażenie apostazji Izraela i zbliżającej się kary naświetla nie tylko winę narodu. Pozwala uchwycić jej najgłębsze motywy, a nadto zdać sobie sprawę z ogromu deprawacji. Obraz Jahwe broniącego się przed rzekomymi zarzutami, a nawet próbującego wykazać szlachetne odruchy Izraela w przeszłości, stanowi piękne świadectwo zapoznanej miłości Boga do swego narodu. Niemniej można podziwiać głębię refleksji teologicznej młodego proroka i dojrzałość literacką, przewyższającą pokrewne wypowiedzi Iz 3, 13—15 lub 5, 4—5.

Łódź

Ks. LECH R. STACHOWIAK

Ks. Jan Kowalski, Kraków-Częstochowa

**PISMO ŚW. W TWÓRCZOŚCI AŚCETYCZNEJ  
MIKOŁAJA Z MOŚCISK  
(1559 1632)\***

Tysiąclecie chrześcijaństwa w Polsce nasuwa pytanie o dorobek ojczystej myśli teologicznej. Niestety, jest ona nie opracowana. Szczególnie historia rozwoju nauk teologicznych wieku XVII posiada poważne braki,

<sup>50</sup> Por. O. Michel, *Prophet und Märtyrer (Beitr. zur Förderungen christl. Theologie* 37, 3), Berlin 1932; H. J. Schoeps, *Die jüdischen Prophetenmorde*, w: *Symbolae Bibl. Upsalienses* 2 (1943); H. A. Fischel, *Prophet and Martyr*, w: *Jewish Quart. Review* 37 (1947) 265—280; 363—386; G. Friedrich, *Prophetes*, w: *Theolog. Wörterbuch zum N.T.* VI, 835—836 z uw. 848—849.

\* Artykuł jest częścią rozprawy doktorskiej pt.: „*Nauka Mikołaja z Mościsk o modlitwie wewnętrznej*”, przyjętej na Wydziale Teologicznym KUL w styczniu 1967 r.