

ARTYKUŁY

SCRIPTURA SACRA

Rok 4/2000, nr 4

Ks. JÓZEF ŁACH

Bochnia-Kraków

Powołanie proroka Elizeusza w 1 – 2 Krl jako wyraz troski Boga-Zbawcy o lud w świetle innych opisów powołań Starego Testamentu

1. Starotestamentowe opisy powołań

Wśród opisów powołań prorockich w Starym Testamencie najprostszą formą odznacza się wypowiedź znajdująca się w Am 7,10–17. Stąd uważa się ją za najstarszą wypowiedź o powołaniu prorockim¹. Amos w sporze z Amazjaszem, kapłanem z Betel, legitymuje się jedynie posłannictwem udzielonym w formie rozkazu przez Jahwe oświadczając, że On wziął go od trzody i skierował do niego słowo: „Idź, prorokuj do narodu mego, izraelskiego!” (w. 15). Podobnie Ozeasz otrzymuje nakaz zawarcia symbolicznego małżeństwa w słowach: „Idź, a weź za żonę kobietę, co uprawia nierząd, i [bądź ojcem] dzieci nierządu: kraj bowiem uprawiając nierząd — odwraca się od Jahwe” (1,2). Stanowi on też prostą formę powołania prorockiego. Dlatego możemy ją również zaliczyć do najstarszych opisów powołań obok

¹ T. Brzegowy, *Najstarsza wypowiedź o powołaniu prorockim (Am 7,10–17)*, w: *Scrutmini Scripturas. Księga Pamiątkowa z okazji złotego jubileuszu kapłaństwa Ks. prof. Stanisława Łacha*, Kraków 1980, s. 112–125.

wypowiedzi prorockiej Amosa. Porównując je, tę drugą należy uważać za późniejszą ze względu na zawartą w niej symbolikę.

Wśród opisów powołań, które wywarły decydujący wpływ na późniejsze opisy powołań prorockich i późniejsze formy literackie tego typu, należy wymienić powołanie Gedeona (Sdz 6,11–24), a przede wszystkim powołanie Mojżesza (Wj 3,1–12), a także wezwanie Abrahama (Rdz 12,1–2), przynajmniej co do niektórych elementów literackich i kerygmatycznych².

a) W opisie powołania Gedeona występuje większość stałych elementów które znajdują się w większości opisów tego typu w Starym Testamencie. Pierwszym z nich jest „wkroczenie” w sposób nieoczekiwany Boga litującego się nad Izraelitami uciskanymi przez Madianitów. Autor opisu czyni to najpierw ukazując przyjście „anioła Jahwe” do Ofra (por. w. 11) i jego epifanię (w. 12), a następnie samego Jahwe (w. 14.22) na jawie i podczas snu (w. 25–27). To „wkroczenie” Jahwe w życie Gedeona jest połączone z pewnymi cudownymi znakami: ogniem spalającym ofiarę (w. 21) czy też mokrym i suchym runem (w. 36–40).

Drugim ważnym elementem są rozwinięte dialogi, w których Jahwe zapewnia Gedeona o trwałej asystencji i obecności. Można ją wypowiedzieć słowami w. 16 tego opisu: „Ponieważ Ja będę z tobą, pobijesz Madianitów” To stanowi trzeci element w tym opisie ukazujący jasno charakter jego misji zleconej przez Jahwe, która już wcześniej uwidacznia się w słowach: „Idź! Wybaw! Zniszcz! Zbuduj!” (por. Sdz 6,14.25–27). Trudność w powołaniu Gedeona dotyczy tego, że jego ród w pokoleniu Manassesza jest najbiedniejszy, a on ostatni w domu swego ojca Joasza (por. w. 15). Zwykle po takiej odpowiedzi zjawia się powtórne zapewnienie o skuteczności opieki i pomocy zbawczej Boga-Jahwe, to stanowi kolejny element opisu powołania (por. w. 16.23)³ Myśli kerygmatyczne w tym opisie łączą się z trzema wartościami, a mianowicie: Bożego wybrania, czyli oddzielenia Gedeona od codziennych zajęć, Bożego uposażenia w postaci „ducha Jahwe” (Sdz 6,34) i takiego uformowania jego woli, aby z przekonaniem poświęcił się misji zbawczej⁴.

b) Opis wybrania Mojżesza, który zawarty jest w Wj 2,23 – 4,31 i 6,2 – 7,13, łączy się, zdaniem krytyków tekstu, w pierwszym opisie zasadniczo

² G. von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, Warszawa 1986, s. 462nn.

³ L. Stachowiak, *Prorocy — słudzy słowa*, Katowice 1980, s. 129.

⁴ E. Kutsch, *Gideona Bearbeitung und Aufbau Jud VI,11–24*, ThLZ 81(1956) s. 75–84; także A. Długosz, *Teologiczne treści opowiadania o Gedeonie*, w: *Scrutami*, s. 158–172.

z tradycjami J i E, a w drugim z tradycją P⁵ Opis zaś powołania zawiera się zasadniczo w Wj 3,1–12, który łączy się głównie z tradycją E⁶ Bezpośrednią przyczyną powołania Mojżesza był ucisk społeczny i religijny narodu wybranego (por. Wj 2,23nn; 5,22–23). W samym opisie powołania Mojżesza możemy wyróżnić wszystkie elementy, występujące w opisie powołania Gedeona. W życie Mojżesza, który pasie owce swego teścia Jetry, wkracza Bóg-Jahwe (Wj 3,1) i objawia się w postaci gorejącego krzewu (w. 2). To dziwne zjawisko zaciekawia Mojżesza i dlatego zbliża się on do płonącego krzewu (w. 3). Mojżesz podczas epifanijnego dialogu z Jahwe dowiaduje się o świętości Bożej i udręce ludu izraelskiego. Następnie otrzymuje misję: „Idź zatem teraz, oto wysyłam cię do faraona, i wyprowadź lud mój, Izraela, z Egiptu” (w. 10). Podobnie jak w opisie powołania Gedeona, pojawia się czwarty element w postaci opisu trudności w podjęciu zleconej misji (w. 11), a w rozszerzonej wersji w Wj 4,10–12 i 6,12 (P). W końcu Jahwe zapewnia Mojżesza, że będzie z nim (w. 12a): „Znakiem zaś dla ciebie, że jesteś powołany, będzie to, że po wyprowadzeniu ludu tego z Egiptu oddasz pokłon Bogu na tej górze” (w. 12b). W dalszej części opisu następuje jego rozszerzenie o nowe szczegóły, głównie na podstawie tradycji P⁷

c) Po tym klasycznym opisie powołania, które stało się wzorem dla późniejszych opisów powołań prorockich, przedstawimy powołanie Abrahama, którego opis opiera się na tradycji J (Rdz 12,1nn). Jahwe, objawiając się Abramowi w Haranie, żąda od niego opuszczenia trzech rzeczy, a mianowicie: ziemi, gdzie się urodził, plemienia, z którego pochodził i rodziny, w której się wychował (por. w. 1a). Ta ingerencja Jahwe w życie Abrahama i nakaz pójścia do „ziemi, którą On mu wskaże” (w. 1b) stały się dla narodu wybranego wskazówką na dalsze życie (por. Lb 23,9; Hbr 11,8). Mimo że polecenie Jahwe było ciężkie, obietnicą wielkiej nagrody Bóg pragnął skłonić Abrahama do jego wypełnienia. Zawarta jest ona w w. 2–3: „Uczynię cię ludem wielkim, będę błogosławił tobie i wywyższę imię twoje i staniesz się błogosławieństwem. Będę bowiem błogosławił tym, którzy ciebie będą

⁵ S. Łach, *Księga Wyjścia. Wstęp — przekład z oryginału — komentarz* (PST I 2), Poznań 1964, s. 100–114.

⁶ N.C. Habel, *The Form and Significance of the Call Narratives*, ZAW 77(1965) s. 303–304.

⁷ K. Gouderes, *Die prophetischen Bearbeitungsberichte Moses, Isaias, Jeremias und Ezechiel. Auslegung, Form- und Gattungsgeschichte. Zu einer Theologie ihrer Bearbeitung*, Bonn 1971; tenże, *Zu einer Theologie der Prophetischen Bearbeitung*, BuL 12(1971) s. 79–93.

błogosławić, a będę przeklinał tych, którzy tobie będą złorzeczyć i będą błogosławione w tobie wszystkie ludy ziemi” Za cenę tak wielkiej obietnicy Abram wypełnił misję zleconą mu przez Boga (w. 4a), stając się przez swe posłuszeństwo i zawierzenie Bogu ojcem wszystkich wierzących i idących za wezwaniem Boga⁸.

d) Niektóre opisy łączą powołanie z wizją inauguracyjną. Do tych opisów należy zaliczyć powołanie proroka Izajasza (Iz 6,1–13). Dokonało się ono podczas wizji w świątyni. Świadczą o tym takie wyrażenia, jak *בֵּית*, tj. dom (domyślnie: Boży, czyli świątynia), *מִזְבֵּחַ*, tj. ołtarz czy *הַיְיָ*, tj. miejsce, sanktuarium. Znamy również rok powołania Izajasza na proroka. Autor opisu łączy go z rokiem śmierci króla Ozjasza, tj. według jednych z r. 740, a według innych z r. 738, a nawet późniejszym⁹.

Pomijając kwestie literackie należy stwierdzić, że opis ma regularną rytmikę 3 + 3, a w w. 9b i 10 2 + 2, a także dużą ilość paralelizmów, co wydaje się potwierdzać jego poetycki charakter¹⁰. Całość opisu odpowiada w zasadzie schematowi w tego typu opisach, przy czym wszystkie elementy opisu są zdominowane przez scenerię związaną z inauguracyjną wizją. Głównym elementem w tej wizji jest królewska godność Jahwe. Stąd pojawiają się takie obrazy, jak: „widziałem Boga-Jahwe siedzącego na tronie wysokim i wyniosłym” (w. 1b) czy „tren Jego szaty wypełniał świątynię” (w. 1c), a także dwór królewski serafinów (w. 2), oddający cześć Królowi pieśnią: „Święty, Święty, Święty (*קְדוֹשׁ*), Bóg-Jahwe Zastępów! Ziemia cała pełna jest Jego chwały” (w. 3). Tę wizję liturgii niebieskiej wzmacniają występujące w opowiadaniu elementy teofanijne znane z innych perykop biblijnych, jak: trzęsienie ziemi (por. np. Sdz 5,4; Ps 18,8; 68,8), dym i ogień (por. Wj 19,16.18).

Uświadomienie sobie przez proroka królewskiej godności Jahwe i Jego trzykrotnej *קְדוֹשׁ*, tj. najwyższej transcendencji i wyłączności, którą niezbyt adekwatnie oddają tłumaczenia przez: „święty”, rodzi u niego potrzebę oczyszczenia, gdyż sam „jest człowiekiem o wargach skalanych i przebywa wśród ludu o wargach nieczystych” (w. 5b). To wyznanie stanowi klasyczne połączenie odpowiedzialności indywidualnej ze zbiorową, co znajduje rezonans w oczyszczeniu proroka za pomocą ognistego węgla z ołtarza świątynnego (w. 6–7). Po tej monumentalnej wizji, którą przeżył Izajasz, a poprzed-

⁸ S. Łach, *Księga Rodzaju. Wstęp — przekład z oryginału — komentarz* (PST I 1), Poznań 1962, s. 328–331.

⁹ R. North, *Reges*, Roma 1971, s. 200.

¹⁰ C.H. Steck, *Bemerkungen zu Jes 6*, BZ 16(1972) s. 188–206.

nio Micheasz, syn Jimli (1 Krl 22,19–21)¹¹ jako uczestnik „rady Jahwe”¹² u Boga-Króla i trzykroć שָׁרָרָה (por. w. 8), otrzymuje polecenie znane z poprzednich opisów: „Idź!...” (w. 9)¹³.

e) Do opisów powołań typu wizyjnego należy zaliczyć także powołanie proroka Ezechiela (Ez 1,1 – 3,15), mimo sporu, jaki istnieje wokół zagadnienia stosunku wizji tronu Bożego (Ez 1,1n) do właściwego opisu powołania (2,1 – 3,15). Wielu współczesnych komentatorów występuje przeciwko łączeniu wizji tronu Jahwe (Ez 1) z opisem powołania (Ez 2 – 3). Niektórzy nawet widzą w tych trzech początkowych rozdziałach podwójne powołanie, a mianowicie jedno zawarte w Ez 1, mające miejsce w Judei przed wprowadzeniem do Babilonii, a drugie zawarte w rozdz. 2 i 3, które znów miało miejsce po wprowadzeniu w Babilonii¹⁴. Wydaje się, że opierając się na schemacie, który pojawia się zazwyczaj przy biblijnych opisach powołań Micheasza, syna Jimli (1 Krl 22,19–21) i Izajasza (6,1n), łączność wizji tronu z opisem powołania w Księdze Ezechiela jest bardzo prawdopodobna. Różnice, jakie istnieją pomiędzy Ez 1 a Ez 2 – 3 da się wyjaśnić ewentualnym redakcyjnym zestawieniem elementów występujących w wizji z tradycyjnymi wzorami powołań¹⁵.

Przychylając się do opinii o zwartości perykopy o powołaniu kapłana Ezechiela na proroka i jej redakcyjnej jednolitości, można w niej wyróżnić cztery części. Na początku jest wstęp (Ez 1,1–3), który ma dwa wprowadzenia. Pierwsze zredagowane w 1 os. l. poj. informuje o czasie i miejscu teofanii (w. 1), a drugie zredagowane w 3 os. l. poj. posiada charakter sprawozdaw-

¹¹ E. Haller, *Charisma und Ekstasis. Die Erzählung von dem Propheten Micha ben Jimla*, 1 Kon 22,1–28a, München 1960.

¹² H.P. Müller, *Die himmlische Ratsversammlung*, ZAW 54(1963) s. 254–267; E.C. Kingsbury, *The Prophets and the Council of Yahweh*, JBL 83(1964) s. 279–286.

¹³ Zob. nado: J.P. Love, *The Call of Isaiah*, Interpr 11(1957) s. 282–296; E. Jenni, *Jesajas Bearbeitung in der neuen Forschung*, ThZ 15(1959) s. 321–339; B.M. Leiser, *The trishagian of Isaiah's Vision*, NTS 6(1959–60) s. 261–263; F. Montagini, *La vocazione di Isaia*, BibOr 6(1964) s. 163–172; B. Knierim, *The Vocation of Isaiah*, VT 18(1968) s. 47–68; B. Renaud, *La vocation d'Isaie, experience de la foi*, VS 119(1968) s. 129–145; K. Gouders, *Die Bearbeitung des Propheten Jesaja (Jes 6,1–13)*, BuL 13(1972) s. 89–116 i 172–184; C.H. Steck, *Bemerkungen zu Jes 6*, BZ 16(1972) s. 188–206; O. Keel, *Jahwe – Visionen und Siegelkunst. Eine neu Deutung der Majesttschilderungen in Jes 6, Ez 1 und 10u. Sach 4*, Stuttgart 1977.

¹⁴ Zob. W. Zimmerli, *Ezekiel I*, Neukirchen 1969, s. 13–83; H.M. Orlinsky, *Where did Ezekiel receive the Call to Prophecy?*, BASOR 122(1951) s. 34–36; P. Auvray, *Le vocation d'Ezekiel*, BiViCh 43(1962) s. 18–26.

¹⁵ Stachowiak, *Prorocy – słudzy słowa*, s. 133.

czy i podaje bliższe szczegóły o osobie Ezechiela i czasie jego powołania (w. 2–3). Według opinii wielu egzegetów, wprowadzenia te nie muszą mieć koniecznie różnych redaktorów.

Drugą część opisu stanowi perykopa o wizji (Ez 1,4–28). Opis ten posiada dwie charakterystyczne cechy, a mianowicie tradycyjny schemat polegający na tym, że redaktor w opisie teofanii Jahwe posługuje się zjawiskami natury, jakie spotykamy w innych tego rodzaju opisach, np. gwałtowny wiatr, burza, chmury, błyskawice, światło, ogień, grzmot jako głos Jahwe (zob. Wj 19,16–19; 24,15–18; Iz 6,1–4; Ps 18,8–14). Ponadto można zauważyć ten sam sposób opisu obrazu, zaczynający się zawsze od rzeczy drugorzędnych, a następnie przechodzący do rzeczy istotnych. Nigdy nie opisuje samego Boga-Jahwe. Oprócz tego przy przedstawianiu obrazu wizji rozpoczyna się ona od dolnej części obrazu i stopniowo odkrywa to, co znajduje się na górze. Wielka drobiazgowość — to następna cecha opisu wizji w Księdze Ezechiela. Zdradza ona w wyraźny sposób niemożność oddania słowami tej rzeczywistości, którą ogląda prorok.

W trzeciej części opisu (2,1 – 3,3) można wyróżnić najważniejsze elementy relacji biblijnych o powołaniach, choć i tutaj, jak przy opisie wizji, występują charakterystyczne motywy, jak „zjedzenie księgi” („zwoju”) „spisanej z obu stron” i „wyciągnięta ręka” (Ez 3,1–3; por. Jr 15,16).

Czwartą część opisu (3,4–15) stanowi zapowiedź misji proroka, która już pojawia się w trzeciej części w postaci wypowiedzi Boga, wprowadzającej jej udzielenie (Ez 2,3–5), a także wezwania do odważnego występowania proroka (Ez 2,6–7), co odpowiada znanemu „umocnieniu” osoby powołanej w klasycznych schematach oraz wyżej wspomnianej czynności symbolicznej i konsekuracyjnej „zjedzenia zwoju” i „wyciągniętej ręki” jako znaku Bożego powołania i posłannictwa w imieniu Boga-Jahwe. Posłannictwo to będzie trudne ze względu na lud, który nosi tu nazwę **בֵּית מְרִי**, tj. „dom buntowniczy”

f) Wśród wielkich proroków-pisarzy na uwagę zasługuje również powołanie Jeremiasza (Jr 1,4–10), zawierające wszystkie elementy przyjętego schematu, będąc jednak nietypowym powołaniem, które miało miejsce przed urodzeniem, już w łonie matki (w. 4–5a). Wtedy Bóg go „konsekrował i ustanowił prorokiem narodów” (w. 5bc). Zastrzeżenia wyrażone przez Jeremiasza (w. 6) przypominają słowa Mojżesza (Wj 4,10; 6,12), ale nawiązują do faktycznego usposobienia proroka (Jr 15,10; 20,7). Dalsze wersety opisu, zwłaszcza przekazanie posłannictwa charyzmatycznego, przypominają perykopę Iz 6,6n, z tym, że Bóg dokonał oczyszczenia proroka przy po-

mocy serafina, który węglem z ołtarza Pańskiego dotknął ust proroka, tu zaś czyni to sam Jahwe, bezpośrednio „wyciągając swą rękę i dotykając ust jego” (w. 9ab), wyjaśniając tę czynność: „Oto słowa moje wkładam w twoje usta” (w. 9c; por. Pwt 18,15–22). Tak umocniony przez Jahwe prorok otrzymuje misję, która została sformułowana najpierw w sposób negatywny (w. 10abcd): „Patrz: ustanawiam cię dzisiaj nad narodami i nad królestwami, aby wykorzeniać i burzyć, wytracać i rozwalać”, następnie (w. 10e) w formie pozytywnej: „aby budować i sadzić” (zob. Jr 1,18)¹⁶

g) Mniej typowym opisem powołania prorockiego jest fragment Deutero-Izajasza 40,1–11. Odbiega on od dotychczas przedstawionych opisów tym, że powołanie zostało skomponowane w formie dialogu pomiędzy Deutero-Izajaszem a Bogiem i dwoma trudnymi do określenia „głosami” z otoczenia Jahwe¹⁷. Niemniej jednak można stwierdzić wpływ klasycznego schematu na to opowiadanie¹⁸. Ujawnia się on zasadniczo w w. 3–5.6a, gdzie zwiastun „dobrej nowiny” spotyka się z Bogiem i otrzymuje nakaz misji: „Wołaj” (w. 6a), a także w zastrzeżeniu proroka do misji w w. 6b–7. Występuje też umocnienie zniechęconego nicością i przemijalnością stworzeń proroka w postaci stwierdzenia, że „słowo Jahwe trwa na wieki!” (w. 8), które w dalszych wersetach przechodzi w obraz Pasterza, którym jest sam Jahwe — ostoją całej owczarni, nawet słabej i skaleczonej (w. 9–11).

h) Do powołań o charakterze liturgicznym należy zaliczyć opowiadanie o powołaniu Samuela (1 Sm 3,1–21). Wprawdzie już w opisach powołań typu wizyjnego — Micheasza syna Jimli, Izajasza, Ezechiela, a także w relacjach o wyborze Abrahama i Mojżesza (powołania teofanijne) występują elementy, które możemy nazwać liturgicznymi¹⁹, to jednak wyraźne tło liturgiczne uwydatnia się w tym opisie.

Powołanie ma miejsce w świątyni (בְּהֵיכַל יְהוָה), gdzie młody Samuel spał (w. 3), a także gdzie usługiwał Panu pod okiem Helego, kapłana w Szilo (w. 1). Redaktor specjalnie przedstawia te wszystkie szczegóły, aby podkreślić związek powołania ze świątynią Pana. Wyjaśnia także, że tam, gdzie Samuel spał, znajdowała się Arka Przymierza, znak obecności Jahwe (w. 3–4a). Powołanie ma charakter wizji, a „w tym czasie rzadko

¹⁶ H. Michaud, *La vocation du „prophète de nations”*, w: *Hommage à W. Vischer*, Montpellier 1960, s. 157–164.

¹⁷ G.I. Botterweck, *Die Frohbotschaft von Kommen Jahwes (Jes 40,1–11)*, BuL 15(1974) s. 227–234; R. Lack, *La symbolique du Livre d'Isaïe*, Rome 1973, s. 83–88.

¹⁸ L. Krinetzki, *Zur Stilistik von Jes 40,1–8*, BZ 16(1972) s. 54–69.

¹⁹ E.L. Ehrlich, *Kultsymbolik im AT und im Judentum*, Stuttgart 1959.

objawiał się Jahwe, a wizje nie były częste” (w. 1b; por. Sdz 6,8; 1 Sm 2,27). Jednak opis tej wizji stanowi opowiadanie połączone z codziennymi realiami z życia. Młody chłopiec słyszy wołanie: „Samuelu!” (w *LXX* to wołanie w w. 6 występuje podwójnie). Odpowiada on typowym zwrotem biblijnym wyrażającym gotowość: „Oto jestem” (w. 4). Chcąc podkreślić dramaturgię tego wydarzenia, redaktor łączy to opowiadanie z Helim, do którego przychodzi Samuel, nieświadomy, od kogo pochodzi usłyszane przez niego wołanie (w. 5). Redaktor biblijny powtarza tę scenę dla wzmocnienia dramaturgii opowiadania aż trzy razy (zob. w. 6.8), zaznaczając w w. 7, że „Samuel nie znał jeszcze Jahwe, a słowo Jahwe nie było mu dotąd objawione” Pouczony przez Helego, jak ma się zachować w przypadku, gdy powtórzy się wołanie (w. 9–10), otrzymuje od Jahwe „słowo o domu Helego” (w. 11–14) i zostaje powołany na proroka. To powołanie ma dwie charakterystyczne cechy: „Jahwe był z nim” i „nie pozwolił [Samuel] upaść żadnemu słowu Boga na ziemię” (w. 19)²⁰.

2. Powołanie Elizeusza — analiza literacka

a) Powołanie Elizeusza na sługę Eliasza (1 Krl 19,15–21)

A. Najstarszy obraz tradycji

[...] i Eliasz spotkał Elizeusza, syna Szafata przy orce. Dwanaście par wołów miał przed sobą, sam zaś był przy dwunastej. Eliasz podszedł ku niemu i zarzucił swój płaszcz na niego.

20 Elizeusz wtedy zostawił woły, pobiegł za Eliaszem i prosił: — Pozwól, że ucałuję mego ojca i moją matkę i pójdę za tobą. Powiedział mu: — Idź! Wróć! Albowiem wiesz, co ci uczyniłem.

21 Odszedł od niego, wziął zaprzęg wołów, zabił je, na sprzęcie [dla] wołów ugotował mięso i dał ludziom, aby jedli. Potem wstał, poszedł za Eliaszem i służył mu.

B. Opracowanie z „Jahwe” (*Jahwe bearbeitung*)

15 Jahwe rzekł do niego: — Idź, wróć się [obraną] przez siebie drogą na pustynię Damaszku. Przyjdziesz [tam] i namaścisz Chazaela na króla Aramu, a

²⁰ J. Łach, *Księgi Samuela. Wstęp — przekład z oryginału — komentarz* (PST IV), Poznań - Warszawa 1973, s. 125–129.

16 Jehu, syna Nimszego, namaścisz na króla izraelskiego [...]

17 I stanie się, [że] kto uniknie miecza Chazaela, tego zabije Jehu.

18 Pozostawię w Izraelu siedem tysięcy tych wszystkich, którzy nie zginali kolan przed Baalem i których usta go nie całowały

C. Opracowanie „Męża Bożego” (*Gottesmann bearbeitung*)

[...] Elizeusza zaś, syna Szafata z Abel Mechola, namaścisz na proroka po sobie.

[...] kto zaś uniknie miecza Jehu, tego uśmierci Elizeusz.

19 Eliaz poszedł stamtąd (...).

b) Powołanie Elizeusza na proroka (2 Krl 2,1–25)

A. Najstarszy obraz tradycji

Eliaz i Elizeusz szli z Gilgal (w. 1b).

7 Pięćdziesięciu mężów z synów prorockich poszło [za nimi] i stanęli naprzeciw, z daleka. Oni zaś obydwaj zatrzymali się nad Jordanem.

8 Eliaz wziął swój płaszcz, zwinął go i uderzył wodę. Rozstąpiła się na tę i na tamtą stronę, a oni obaj przeszli po suchym [dnie].

9 Gdy przeszli, Eliaz rzekł do Elizeusza: — Proś co mam ci uczynić, zanim będę wzięty od ciebie? Elizeusz poprosił: — Niech mam podwójną część twojego Ducha.

10 [Eliaz] odrzekł: O trudną rzecz prosisz. Jeśli mnie zobaczysz [w chwili] gdy będę wzięty od ciebie, stanie się zadość twojej [prośbie]. Jeśli zaś nie, nie stanie się.

11 I stało się, że w czasie ich marszu, gdy szli i rozmawiali, oto ognisty rydwan oraz ogniste konie rozdzieliły ich obydwóch. I nie ujrzał go więcej. Chwycił swe szaty i rozdarł je na dwie części.

13 [Potem] podniósł płaszcz Eliasza, który zsunął się z niego, wrócił się i stanął nad brzegiem Jordanu.

14 Elizeusz wziął teraz płaszcz Eliasza, który zsunął się z niego, uderzył wodę i rzekł: Gdzie jest [...] Bóg Eliasza. Także on uderzył wodę i rozstąpiła się na tę i na tamtą stronę i Elizeusz przeszedł.

15 Synowie proroków [...] ujrzeli go z naprzeciwka i rzekli: — Duch Eliasza spoczął na Elizeuszu. Wyszli naprzeciw niego, pokłonili się głęboko ku ziemi [...]. A przebywał on w Jerychu [...].

19 Mężowie miasta powiedzieli Elizeuszowi: — Oto położenie miasta jest dobre, jak pan mój widzi, ale woda jest niedobra i ziemia nieurodzajna.

20 Odrzekł: — Przynieście mi nową misę i wsypcie do niej soli. Przynieśli mu.

21 Poszedł do źródła wody, wsypał tam sól i rzekł — [...] Uzdrawiam tę wodę. Nie wyjdą stąd więcej śmierć i nieurodzaj.

22 I uzdrowiona została woda aż do dnia dzisiejszego [...].

23 Stamtąd udał się do Betel. Kiedy szedł drogą, mali chłopcy wybiegli z miasta, wysmiewali się z niego i mówili mu: — Wstąp łysy.

24 Obejrzał się za siebie, spojrział na nich i złorzeczył im [...]. [Wówczas] dwa niedźwiedzie wypadły z lasu i rozszarpały spośród nich czterdzieści dwoje dzieci.

B. Opracowanie z „Jahwe”

2 Eliasz rzekł do Elizeusza: — Zostań — proszę — tutaj, gdyż Jahwe posyła mnie aż do Betel. Elizeusz odpowiedział: — Na żyjącego Jahwe, na życie twojej duszy: nie opuszczę cię. I zeszli do Betel.

3 Synowie proroków, którzy byli w Betel wyszli do Elizeusza i powiedzieli mu: — Czy wiesz, że Jahwe zabiera dziś twojego pana [w górę] ponad twoją głowę? Odrzekł: — Ja też wiem. Zachowajcie milczenie.

4 Eliasz zaś rzekł do niego: — Elizeuszu, zostań — proszę — tutaj, gdyż Jahwe posyła mnie do Jerycha. Odpowiedział: — Na żyjącego Jahwe, na życie twojej duszy: nie opuszczę cię. I przyszli do Jerycha.

5 Synowie proroków, którzy byli w Jerychu, przystąpili do Elizeusza i powiedzieli mu: — Czy wiesz, że Jahwe zabiera dziś twojego pana [w górę] ponad twoją głowę? Odrzekł: — Ja też wiem. Zachowajcie milczenie.

6 Eliasz prosił go: Zostań — proszę — tutaj, gdyż Jahwe posyła mnie aż nad Jordan. Elizeusz odpowiedział: — Na żyjącego Jahwe, na życie twojej duszy: nie opuszczę cię. I poszli obydwaj. [...] Jahwe [...] którzy byli w Jerychu [...].

25 Stamtąd poszedł na górę Karmel.

C. Opracowanie „Męża Bożego”

1 Gdy Jahwe miał zabrać Eliasza w wicherze do nieba [...] Eliasz wstąpił do nieba w wicherze.

12 Elizeusz widząc [to] krzyknął: — Mój ojczy, mój ojczy, rydwanie Izraela i jego rycerzu [...] Tak mówi Jahwe [...].

21b [...] w imię Jahwe [...]

24d [...] powrócił później do Samarii (w. 25b)

D. Uzupełnienia

16 I powiedzieli mu synowie proroków: — Oto wśród twoich sług jest pięćdziesięciu dzielnych mężów. Pozwól, że pójdą i będą szukać twojego pana, może [przypadkiem] duch Jahwe uniósł go i zostawił na jednej z gór lub w jednej z dolin. Odpowiedział: — Nie posyłajcie.

17 Nalegali [jednak] na niego, aż do uprzykrzenia. Wtedy rzekł: — Poślijcie. Posłali więc pięćdziesięciu mężów. Szukali trzy dni i nie znaleźli go.

18 Wrócili zatem do niego [...] i powiedział im: — Czy nie mówiłem wam: Nie chodźcie?

Wydaje się, że w przedstawionym podziale literackim H.Ch. Schmitta²¹ należy poczynić pewne korekty. Otóż niezbyt szczęśliwe z literackiego punktu widzenia jest łączenie z opracowaniem „Męża Bożego” następującej frazy:

„Gdy Jahwe miał zabrać Eliasza” (w. 1a), ze względu na występujące tu słowo „Jahwe”;

„Tak mówi Jahwe...” (w. 21b) czy „w imię Jahwe” (w. 24d) z tego samego względu.

Łącząc więc te frazy z wyróżnionym opracowaniem „z Jahwe”, a nie z opracowaniem „Męża Bożego”, jak to uczynił H.Ch. Schmitt uzyskujemy bardziej wiarygodny (z literackiego punktu widzenia) obraz kształtowania się tradycji o Elizeuszu, która była ściśle związana z postacią proroka z Tiszbe — Eliasza.

c) Związki literackie opisu 2 Krl 2,1–25 z 2 Krl 1,1–18 i 3,1–3

Zbiór tradycji zawarty w opisie 2 Krl 2,1–25 został umieszczony w kontekście dziejów królów Ochozjasza (por. 2 Krl 1,1–18) i Jorama (por. 2 Krl 3,1–3). Zakończenie dziejów jednego króla łączy autor z dziejami drugiego poprzez wskazanie następcy. Uważa się,²² że pisarz, który włączył do swego dzieła o królach tradycje o Eliaszu i Elizeuszu, próbuje usilnie połączyć

²¹ *Elisa. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur vorklassischen nordisraelitischen Prophetie*, Gütersloh 1972, s. 252.

²² J. Fichtner, *Das erste Buch von den Königen*, Stuttgart 1972.

opowiadania o Eliaszu z opowiadaniem o Elizeuszu, nawet kosztem przerwania ciągłości dziejów Jorama (zob. 3,1–3). Wprawdzie nie można w opisie dziejów Eliasza czy Elizeusza znaleźć ani danych chronologicznych, ani formuły wprowadzającej czy kończącej (jak to uwidacznia się przy opisach dziejów królów Judy i Izraela), ale w tym opisie w szczególny sposób ujawnia się chęć przedstawienia dziejów Elizeusza jako wyraźnego następcy Eliasza posiadającego w podwójnym wymiarze „jego ducha” (2 Krl 2,9.15). K.D. Fricke tłumacząc brak danych chronologicznych, formuły wstępnej i końcowej przypuszcza, że „wzięcie” Eliasza dokonało się poza konkretną historią Izraela i stąd to wydarzenie nie zostało oznaczone za pomocą jakichkolwiek danych historycznych. Podobnie ma się rzecz z przekazaniem przez Eliasza ducha Elizeuszowi. Nie może ono być wydarzeniem ściśle historycznym. Stąd Fricke traktuje te opisy jako „elipsę wydarzeń ściśle historycznych”²³.

W opisie zaakcentowano wszystkie tradycje i przedstawiono zwarte opowiadanie, którego układ treści jest bardzo jasny. W w. 1–8 przedstawiono wielkie przywiązanie Elizeusza do swego mistrza — Eliasza. Z kolei w w. 9–18 ukazano w formie opowiadania biblijnego „wzięcie” Eliasza do nieba i obdarzenie duchem proroczym Elizeusza. Dalej w w. 19–22 na potwierdzenie tego, że „duch Eliasza” przeszedł na Elizeusza dodano opowiadanie biblijne o cudzie dobroczynnym oraz drugie opowiadanie, które przedstawia cud o charakterze karzącym (w. 23–25). Całość opowiadania ma na celu przedstawienie początku drogi profetycznej Elizeusza jako następcy Eliasza.

3. Powołanie Elizeusza — analiza egzegetyczna

a) Egzegeza 1 Krl 19,15–18

Niewątpliwie redaktor 1 Krl łączy cykl opowiadań o Elizeuszu z cyklem opowiadań o Eliaszu (19,1–15) w miejscu kulminacyjnym, jakim jest w tym rozdziale teofania na górze Horeb (Synaj; 19,9–14). Owo objawienie się Boga Eliazowi zostało ujęte w formę dialogu między Bogiem a prorokiem. Bóg pyta się Eliasza: „Co ty tu robisz Eliaszu?” (w. 9b). Na to pytanie Eliaz odpowiada w formie dłuższego wywodu, który świadczy o jego wielkiej żarliwości w walce o cześć dla Jahwe, „Boga Zastępów” (por. w. 10a; 1 Krl

²³ K.D. Fricke, *Das zweite Buch von den Königen*, Stuttgart 1972.

18,40). Słowo „żarliwość” (קנא) wiąże się z określeniem Jahwe z Synaju jako אל קנא (tj. Boga zazdrosnego), które to wyrażenie w Wj i Pwt łączyło się z wyraźnym zakazem oddawania czci innym bogom (Wj 20,5; 13,14; Pwt 4,24; 5,9; 6,15; por. Joz 24,19; Na 1,2). Drugie zaś określenie Jahwe jako Boga אלהי צבאות, tj. Boga Zastępów (1 Krl 18,15) ma podkreślać dostojność i wielkość Boga. Odpowiedź Eliasza została ujęta przez redaktora w dobrze wypracowaną formę literacką z paralelizmami i regularnymi akcentami (4+4, 3+3, 4+4), stanowiącą jeden z członów układu chiastycznego całego opisu teofanii.

Pierwszym motywem żarliwości Eliasza, według wypowiedzi redaktora pierwszego dystychu, było to, że Izrael porzucił przymierze zawarte z Jahwe. Przez oddawanie czci Baalowi naruszył pierwsze wymaganie Prawa Przymierza (Wj 20,3), które zostało objawione Izraelowi przez Boga na Horebie (Synaju). W tym pierwszym dystychu w formie paralelizmu antytetycznego ukazana została wielka żarliwość proroka i jego wierność Prawu Przymierza. W drugiej frazie motywem żarliwości Eliasza było to, że Izrael zburzył ołtarze poświęcone Jahwe. Tego rodzaju ubolewanie Eliasza nad zniszczonymi ołtarzami Jahwe poza Jerozolimą świadczy o starożytności tego opowiadania, które powstało zapewne przed prawem o jedności kultu (Pwt 12). Trzecim motywem żarliwości Eliasza było wyniszczenie proroków Jahwe. Było ono zapewne dziełem Jezabel (por. 18,4.13). W ostatnim zdaniu Eliaz stwierdza, że tylko on został z proroków Jahwe (zob. 18,22) i jeszcze nastają na jego życie (por. w. 10b). Ta formuła końcowa stanowi nie tylko przedstawienie faktów, ale ma charakter błagania i prośby o ratunek i pomoc. Motywem tego błagania było przeświadczenie, że Jahwe nie chce śmierci swoich proroków.

Po tym smutnym wyznaniu proroka, Jahwe wzywa go do czynnej postawy mówiąc: „Wyjdź, stań na górze przed Jahwe” (w. 11a). Gdy Eliaz to usłyszał (w. 13a), stanął u wejścia do grotty i zgodnie z przekonaniem, że człowiek nie może oglądać „twarzą w twarz” Boga i pozostać przy życiu (por. Wj 19,21; 33,20; Kpł 16,2; Lb 4,20), zasłonił się płaszczem. Objawieniu się Jahwe towarzyszyły zewnętrzne zjawiska, które redaktor ujął w formę triady: huragan, trzęsienie ziemi, ogień. Występują one przy opisach teofanii Boga (Wj 19,16–20; 1 Krl 18,38), zwłaszcza na Synaju. W opisie tej teofanii autor wprowadza zjawiska znane z poprzednich opisów, które mogą być późniejszymi dodatkami (np. „wicher” posiada rodzajnik męski), wprowadzonymi oczywiście przed ostateczną redakcją, która wykazuje niezwykłą swartość stylistyczną i ideową. Dwa z tych zjawisk wystąpiły w pierwszym

akcie tego opowiadania, podczas objawienia się Boga na górze Karmel (1 Krl 18,20–40), mianowicie ogień (שם) i wiatr (מזלזל). Na Horebie huragan, podobnie jak grzmoty i trzęsienie ziemi oraz ogień (=błyskawice) są zjawiskami, które poprzedzają nadejście Jahwe w postaci delikatnego powiewu wiatru (por. w. 12). Delikatny szum wiatru, zdaniem niektórych egzegetów symbolizuje duchowość Boga i Jego duchowy sposób kontaktowania się z ludźmi, a być może redaktor podkreśla, że Bóg objawiając się Eliaszkowi w tej postaci chciał dać mu do zrozumienia, że metody gwałtu, przemocy i siły nie są zgodne z pedagogią Bożą. Jednak tego rodzaju interpretacji wydają się przeczyć dalsze wydarzenia z życia Eliasza, które nacechowane są zdecydowaniem i niezwykłą żarliwością w obronie wiary w Jahwe, graniczącą niemal z brutalnością (por. 2 Krl 1,9–14). Otóż trzeba stwierdzić za I. Bronnerem²⁴, że cały cykl o Eliaszu zawiera jako zasadniczy cel walkę z baalizmem.

W tekstach ugaryckich Baal ustawicznie występuje jako bóg ognia. To oznacza jego imię, które znalazło miejsce w późniejszych opowiadaniach: Baal — Zebub, które należy wiązać z ugaryckim *dbb*, tj. płomień, a które często występuje w paralelizmie do *išt*, tj. ogień. Tak więc Baal, który był powszechnie uważany za boga ognia, został pokonany na górze Karmel. Nie zdołał zapalić ofiary, tylko sam Jahwe zesłał ogień (1 Krl 18,38). Podobnie ujawnił swoją moc Jahwe w czasach Ochozjasza (zob. 2 Krl 1,1–17). W czasie teofanii na Horebie Jahwe dał się poznać Eliaszkowi jako ten, który przewyższa Baala jako Pan ognia, błyskawic i huraganu. Końcowe w. 13b–14 stanowią jakby refren całego opisu. Są powtórzeniem w. 9b i 10, będąc wprowadzeniem do następnego opowiadania.

Dotyczy ono udania się do Damaszku i namaszczenia Chazaela na króla Aramu. W rzeczywistości Elizeusz, a nie Eliaz przepowiedział Chazaelowi (= Bóg widzi), wysokiemu urzędnikowi dworu damasceńskiego, tron w Damaszku (por. 2 Krl 9,1–10). Czy go namaścił, czy tylko raczej to przepowiedział? Raczej to drugie wydaje się bardziej prawdopodobne. Starotestamentowy redaktor wierzył, że to, co stało się w Damaszku było wyraźnie związane z działaniem Jahwe i wyznaczeniem go na króla, co określa przy pomocy wyrażenia, zawierającego w sobie wybranie przez Jahwe, a mianowicie, że został namaszczony.

Drugie polecenie Jahwe skierowane do Eliasza odnosiło się do namaszczenia Jehu. Został on królem w Izraelu, kiedy wystąpił przeciwko Joramowi,

²⁴ *The Stories of Elijah and Elisha as Polemics against Baal Worship*, Leiden 1968.

stając się drugim następcą po Achabie. Podobnie jak przy namaszczeniu Chazaela nie był Eliasz, lecz Elizeusz, tak namaszczenie Jehu na króla zostało dokonane przez ucznia Elizeusza (zob. 2 Krl 9).

Trzecie polecenie Jahwe namaszczenia Elizeusza na proroka również nasuwa trudności merytoryczne, które można tylko rozwiązać traktując te wiersze jako ogólne wskazanie związku Chazaela, Jehu i Elizeusza z działalnością Eliasza. Namaszczenie Elizeusza należy raczej łączyć z ideą kontynuowania misji prorockiej lub udzielenia ducha Eliasza (por. Iz 61,1), a nie jako obrzęd, który stosowano przy powołaniu nowego króla (por. 1 Krl 1,34.39.45) czy przy ustanawianiu nowych kapłanów — namaszczeniu ich, wprowadzeniu w czynności kapłańskie i poświęceniu (por. Wj 28,41; 29,1.36). Potwierdzają to dalsze wiersze 1 Krl 19 o powołaniu Elizeusza na sługę Eliasza (19–21), a także 2 Krl 2,1n, które poza symbolicznym przekazaniem płaszcza nie wspominają o żadnym obrzędzie namaszczenia.

Owi trzech mężczyźni staną się rzecznikami Bożej sprawy przeciwko rozpowszechnionemu kultowi bałwochwalcemu. Wyraźnie świadczą o tym teksty: 2 Krl 10,32n; 13,7 (Chazael); 2 Krl 9,16 – 10,27 (Jehu). Wiersz 17 przypomina w swym sformułowaniu inną formułę złorzeczącą, którą spotykamy zwłaszcza u proroków: „Kto umknie przed krzykiem grozy, wpadnie w dół, a kto wydobędzie się z dołu, w sidła się omota” (zob. Iz 24,18); inne przykłady to: Jr 48,44; Am 5,19; także 1 Krl 14,11. Działalność Jehu opisana w 2 Krl 9,16nn, zwłaszcza odnośnie krwawej rozprawy ze zwolennikami Baala, została przypisana również prorokowi Elizeuszowi (w. 17), podobnie jak krwawa rozprawa Eliasza z prorokami Baala na górze Karmel (18,40). Wiersz 18 mówiący o pozostawieniu przez Boga siedmiu tysięcy tych, którzy nie zginali kolan przed Baalem i których usta go nie całowały, stanowią jakby wczesny wzór starotestamentowej koncepcji teologicznej o „Reszcie Izraela” (por. Iz 10,20–21; Ez 14,22–23). Liczbę „siedem tysięcy” należy traktować jako wartość symboliczną oznaczającą jakąś całość (7 x 1000), w tym wypadku tych wszystkich, którzy pozostali wierni Jahwe. Tak więc redaktor, przy pomocy dostępnych mu tradycji, przekazał piękne i zwarte ideowo opowiadanie, które miało na celu umocnić wiarę w jedyne i prawdziwego Boga Jahwe.

b) Powołanie Elizeusza na sługę Eliasza (1 Krl 19,19–21)

Określenie miejsca, w którym rozpoczyna się opowiadanie o powołaniu Elizeusza („poszedł stamtąd”) stanowi potwierdzenie opinii, że ten opis

został przyjęty z innego źródła niż to, które zawiera się w wierszach poprzedzających w. 19. Z tego bliżej nie znanego opowiadania dowiadujemy się tylko, że tym miejscem najprawdopodobniej było Abel-Mechola (por. w. 16). Położenie tej miejscowości nie jest pewne. Należy jej prawdopodobnie szukać we wschodniej części Jordanii. Wielu jednak komentatorów łączy tę miejscowość z terytorium na zachód od rzeki Jordan, z dzisiejszym Tell abu-Sifri na południe od Bet Szean.

Wzmianka o dwunastu parach wołów, którymi Elizeusz orał, świadczy o wielkości jego gospodarstwa i ziemi. Przez symboliczny czyn, jakim było narzucenie płaszcza, Eliazs brał Elizeusza, jego osobę i jego pracę na służbę Jahwe. W Starym Testamencie mamy inne opisy tego symbolicznego czynu. Poddani króla Jorama przez rozłożenie swoich szat przed Jehu uznali go za nowego króla (zob. 2 Krl 9,13). Podobnie czynili ludzie przy wejściu Jezusa do Jerozolimy (Mt 21,8). Jonatan na znak zawartego przymierza zdjął swój płaszcz i wraz z resztą swojego stroju przekazał go Dawidowi (1 Sm 18,4). Według Rt 3,9 i Ez 16,8 rozciągnięcie płaszcza nad kobietą było obowiązkiem powinowatego i oznaczało wzięcie jej za żonę. Płaszcz, zwłaszcza proroka, służył jako znak jego obecności i symbolizował jego misję (por. 1 Sm 28,14; 2 Krl 1,8; Za 13,4). Elizeusz zrozumiał gest Eliasza. Zostawił woły i pobiegł za nim. Ten element uwidocznił się również w opisach powołań apostołów Chrystusa (zob. Mt 4,20–22). Elizeusz pragnie jeszcze przed swoją misją, do jakiej został powołany, pożegnać się z rodzicami. Odpowiedź Eliasza jest trudna do interpretacji, ponieważ występujące w niej słowo **שוב** (w. 20) może oznaczać w tym kontekście „wróć z powrotem” albo „idź tam, a potem wróć z powrotem”. Jednak układ słów, a zwłaszcza fraza w. 20: „wiesz co ci uczyniłem” wydaje się przemawiać wbrew podobnej scenie w Mt 8,22 i Łk 9,62 za drugim znaczeniem tego czasownika, że Eliazs pozwolił Elizeuszowi pożegnać się z ojcem i matką. Biblia Tysiąclecia niezbyt jasno tłumaczy ten tekst: „idź i wracaj, bo po co to ci uczyniłem?”, podobnie Biblia Poznańska: „Idź. Wróć, albowiem wiesz, co ci uczyniłem”. Odpowiedź Eliasza nie zawiera w sobie wyrzutu proroka, że Elizeusz przedkłada sprawy codzienne nad urząd proroka (13a), ani też nie ma w niej nakazu powrotu do rodziców (13b), też nie jest jakimś wyjaśnieniem, które go powstrzymuje, lecz stanowi wypełnienie życzenia Elizeusza. Przez zniszczenie narzędzi rolniczych Elizeusz wyraził, że już nie chce więcej wracać do dotychczas wykonywanego zawodu (2 Sm 24,22n). Na zniszczonym sprzęcie, po zabiciu wołów, zło-

zył ofiarę oddając się całkowicie na służbę Bogu, stał się uległy swemu mistrzowi.

c) Elizeusz sukcesorem Eliasza

W 2 Krl redaktor umieszcza na wstępie opisu powołania Elizeusza na proroka Jahwe — pierwszego po Eliaszu, opowiadanie o jego zniknięciu (2,1–13a), ukazując najpierw symptomy przywiązania Elizeusza do swego mistrza (2,1–8), a następnie prośbę Elizeusza o „podwójną część jego ducha” (2,9–10), aby w końcu przedstawić jego śmierć jako tajemnicze odejście (11–13a). Drugą część swego opisu łączy redaktor z opowiadaniem o pierwszym cudzie Elizeusza (w. 13b–15) i o poszukiwaniach Eliasza przez uczniów prorockich (w. 16–18), aby przedstawić dalsze cuda, jak uzdatnienie wody (w. 19–22) i karę, jaka spotykała chłopców naśmiewających się z proroka (w. 23–25).

d) Tajemnicze zniknięcie Eliasza (2 Krl 2,1–13a)

Pierwszym objawem przywiązania Elizeusza do Eliasza było „pójście za nim” Trzy razy Eliasza (w. 2.4.6) usiłuje odwrócić Elizeusza od tego zamiaru i trzy razy Elizeusz oświadcza mu, że go nie opuści. Dwa razy, a mianowicie w Betel i Jerycho przystępują do Elizeusza uczniowie z tym samym pytaniem i otrzymają tę samą odpowiedź (por. w. 3.5). Samo zaś opowiadanie zaczyna się dwa razy, a mianowicie w w. 1 stwierdzeniem, że „Elias i Elizeusz szli do Gilgal”, a drugi raz w w. 6 zwrotem „i szli dalej razem” Podobnie jak tutaj, tego samego wyrażenia na określenie „szli” do nieco odmiennej sytuacji używa autor opisujący drogę Abrahama ze swoim synem Izaakiem, którzy „szli”, aby złożyć ofiarę (por. Rdz 22,8).

W w. 8 znajduje się opis ostatniego cudu dokonanego przez Eliasza. Dotyczył on rozdzielenia wód Jordanu, sam opis przypomina zaś przejście Izraelitów przez Morze Czerwone. Mojżesz wtedy wyciągnął swą laskę, a wody rozstały się na dwie części (Wj 14,21nn). Podobny opis pojawia się w związku z przejściem przez Jordan za czasów Jozuego (Joz 3,1nn; 4,1nn). Eliasza posłużył się płaszczem, który zwinął i uderzył nim w wodę tak, że rozstała się na dwie strony (w. 8). Użyty płaszcz jest tutaj znakiem mocy Eliasza. Stąd Elizeusz, który chciał być następcą Eliasza i „mieć podwójną część jego ducha”, posługuje się przy swoim pierwszym

cudzie płaszczem Eliasza, który spadł mu z ramion w czasie jego zniknięcia i wzięcia do nieba (w. 14nn). Autor plastycznie ukazuje tę chęć Elizeusza do sprawowania urzędu prorockiego i kontynuowania misji Eliasza. Gdy inni uczniowie prorocy wiedzą, że Eliaz ma być wzięty do nieba i nie idą za nim, to Elizeusz chce towarzyszyć prorokowi w jego wędrówce z Gilgal do Betel oraz z Jerycha w stronę Jordanu. Pragnął bowiem przez usilne trwanie przy Eliazu i ponoszenie trudów podróży zdobyć nagrodę proroka i zostać jego „pierworodnym synem” spośród wszystkich „uczniów prorockich” (Pwt 21,17). Dzięki swej wytrwałości był świadkiem ostatniego cudu Eliasza (w. 8) i oglądał wzięcie proroka do nieba (w. 11n).

Eliaz po sprawdzeniu wytrwałości Elizeusza zwrócił się do niego z pytaniem: „Co mam ci uczynić zanim zostanę wzięty od ciebie?” (w. 9a). Opis przypomina opowiadanie z 1 Krl 3,5n o zdarzeniu, które miało miejsce w Gibeonie, gdzie Salomon prosił Boga o mądrość na początku swych rządów. Podobnie Elizeusz jako bardziej związany z Eliazem niż inni uczniowie prorocy (por. 19,19–21) prosi o „podwójną część” (פֶּתִי־דְבַר) jego ducha. Uważał bowiem siebie za głównego następcę i spadkobiercę jego ducha oraz najstarszego (=pierworodnego) duchowego syna, co według prawa izraelskiego dawało mu podstawę do podwójnej części dziedzictwa (por. Pwt 21,17). Eliaz w w. 10 zwraca uwagę, że prośba Elizeusza jest trudna dla niego do spełnienia, ponieważ duch proroczy zależy od woli Boga, który sam nim dysponuje i rozdziela według swego upodobania. Jednak obiecuje Elizeuszowi, że da mu znak, po którym rozpozna, czy Bóg spełni jego prośbę i gorące pragnienie.

Tajemnicze zniknięcie Eliasza należy do biblijnych opowiadań, które podkreślają specjalną interwencję Bożą przy odejściu człowieka z tej ziemi. Ogień i wicher są tutaj zjawiskami przyrody, o których często wspominają teofanijne opisy biblijne (por. Wj 3,2; 19,18; Ps 50,3). Na określenie tajemniczego zniknięcia Eliasza autor używa wyrażenia לָקַח, które podobnie jak w opisie o zabraniu Henocha oznacza najprawdopodobniej przedwczesną śmierć (por. Rdz 5,23). Ten cudowny, przynajmniej co do sposobu przedstawienia, fakt zniknięcia Eliasza odbił się mocno w tradycji judaistycznej i chrześcijańskiej łącząc się głównie z wiarą, że Eliaz pojawi się powtórnie na ziemi przed przyjściem Mesjasza (por. Ml 3,23; Mt 17,10–13; Łk 1,17). Zawołanie Elizeusza: „Mój ojczy, mój ojczy, rydwanie Izraela i jego rycerzu” (w. 12a), które zdaniem K. Gallinga²⁵ jest dużo starsze od w. 11 mówiącego o zabraniu Eliasza na „ognistym rydwanie” zaprzężonym w „ogniste konie”,

²⁵ *Der Ehrenname Elis as und die Entrückung Elias*, ZThZ 53(1956) s. 129–148.

mogło prawdopodobnie wpłynąć na tradycję w nim zawartą. Samo zawołanie podkreślało, że Eliasza w walce o czystość religii jahwistycznej znaczył tyle co cała potęga militarna Izraela (1 Mch 2,58; Syr 48,1–11).

Elizeusz rozdarł szaty na znak żałoby, a następnie podniósłszy płaszcz Eliasza, przyszedł nad brzeg Jordanu, aby się przekonać, czy rzeczywiście Bóg wybrał go na swego sługę, obdarzając go duchem proroczym i mocą Eliasza. Tradycja owo zniknięcie Eliasza umiejscawia na małym wzniesieniu położonym w Wadi Harrar naprzeciw Jerycha, ok. 2 km od wschodniego brzegu Jordanu.

e) Elizeusz prorokiem w miejsce Eliasza (2 Krl 2,13b–25)

Ponieważ Eliasza podczas jego „wzięcia do nieba” dał znak Elizeusowi, dlatego ten powinien sprawdzić, czy rzeczywiście spoczął na nim duch Eliasza. Bierze więc płaszcz Eliasza i uderza nim w wody Jordanu, jednak za pierwszym razem „nie rozdzieliły się” Tekst hebrajski nie ma tej frazy w w. 14. Zapewne istniała ona w tekście oryginalnym, ale na skutek przeoczenia kopisty nie została umieszczona w w. 14. Przemawia za tym zawołanie Elizeusza po pierwszym uderzeniu w wodę: „Gdzie jest Jahwe, Bóg Eliasza”, które należy raczej uważać za skutek niepowodzenia w pierwszym cudzie, a nie stwierdzenie faktu odejścia Eliasza i wyznanie niezachwianej wiary, że jest to ten sam Bóg, który obdarzył Eliasza mocą czynienia cudów. Przy powtórnym uderzeniu wody Jordanu rozstąpiły się, podobnie jak wtedy, gdy to czynił Eliasza. Uczniowie prorocy, którzy byli w Jerycho, ujrzeli to i uznali, że duch Eliasza spoczął na Elizeuszu (por. w. 15). Tego rodzaju stwierdzeniu towarzyszy hołd dla osoby proroka w postaci głębokiego skłonu aż do ziemi (por. 1 Krl 1,16.23.31).

Uczniowie prorocy podejrzewali, że Eliasza zniknął tylko na pewien czas i przebywa gdzieś w ukryciu, podobnie jak to miało miejsce w czasach Achaba (por. 1 Krl 17,3; 18,12). Stąd też nalegali na Elizeusza, aby pozwolił na odszukanie Eliasza. Mimo że Elizeusz zdawał sobie sprawę z daremności tego przedsięwzięcia, na usilne nalegania uczniów prorockich, zezwolił pięćdziesięciu mężom na sprawdzenie, czy „duch Jahwe uniósł go i zostawił na jednej z gór lub w jakiejś dolinie” (w. 16c). Poszukiwania nie przyniosły spodziewanego skutku, chociaż trwały „trzy dni” (por. w. 17).

Opowiadanie zawarte w w. 16–18 stanowi późniejsze uzupełnienie do poprzedniego opowiadania o zniknięciu Eliasza, aby uczniowie prorocy,

a przez nich inni upewnili się w przekonaniu, że nie ma go już między nimi. Pozostał jego następca — Elizeusz. Znajduje to oddźwięk w późniejszych opisach biblijnych, zwłaszcza w Nowym Testamencie, w opisach chrystofanii pojawia się motyw „pustego grobu”, który stanowi argument egzystencjalny przemawiający za zmartwychwstaniem Chrystusa. Tu również był potrzebny motyw „dwóch świadków” Świadkiem wzięcia do nieba Eliasza był tylko Elizeusz. Zgodnie z prawem Starego Testamentu świadectwo, aby było prawdziwe, powinno opierać się na zgodnym zeznaniu przynajmniej dwóch świadków (por. Pwt 17,6; 19,15). Dlatego pojawia się dodatkowe opowiadanie o pięćdziesięciu sługach, którzy stwierdzają, że nigdzie nie ma Eliasza, a więc został wzięty do nieba.

Drugie z kolei wydarzenie cudowne, o którym mówi autor w w. 19–22, dotyczyło uzdatnienia wody. Położenie miasta było dobre, a jednak źródło wody, które w nim się znajdowało nie nadawało się do użytku. Elizeusz wsypując misę soli przy pomocy Bożej uzdatnia zawartą w źródle wodę mówiąc, że „nie wyjdą stąd więcej śmierć i nieurodzaj” (w. 21). To cudowne wydarzenie dokonane przez Elizeusza przypomina podobne, które miało miejsce w czasie wędrówki Izraelitów na pustyni ku górcom Synaju, w Mara, kiedy wrzucenie kawałka drewna, uczyniło wodę zdatną do picia (por. Wj 15,22nn). Autor nie określa dokładnie nazwy miasta, ani nie mówi w ogóle o miejscu tego źródła. Z w. 18 wynika, że Elizeusz znajdował się w Jerycho i z pewnością tutaj również miało miejsce uzdatnienie wody.

Dziś starożytne Jerycho łączy się z Tell es-Sultan, które położone 5 km na północny wschód od dzisiejszego Jerycha, było już zamieszkane — jak potwierdzają wykopaliska — w VII, a być może nawet VIII tysiącleciu przed Chrystusem. Zalicza się je powszechnie do najstarszych miast świata. Istniała tu z pewnością oaza, która dostarczała obficie wody rosnącym palmom i innej roślinności. Stąd w Biblii określa się Jerycho jako „miasto palm” (zob. Sdz 3,13). Źródło, o którym mowa w komentowanym tekście, to z pewnością dzisiejsze Ain es-Sultan, położone u stóp Tell es-Sultan starożytnego Jerycha, które tradycja chrześcijańska nazwała „źródłem Elizeusza”

Następne opowiadanie o cudzie jest paralełą antytetyczną do poprzedniego wydarzenia. Gdy pierwsze mówi, że moc cudowna Elizeusza służyła dobru innych, to drugie opowiadanie poucza, że było przyczyną zguby dla tych, którzy niezależnie od stopnia swej winy, nie uszanowali godności „prooka” i „Męża Bożego” To wydarzenie przypomina opis mówiący o ukaraniu „piorunem” dwóch „pięćdziesiątników” króla Ochozjasza (por. 2 Krl 1,9–

-15). Motyw „niedźwiedzia” w tym opowiadaniu przypomina motyw „lwa”, który występuje w 1 Krl 13,24.26.28–29.

Według opisu tragedia dotknęła chłopców, ponieważ wyśmiewali się z proroka, nazywając go „łyskiem”. Miało to miejsce po wyjściu z miejscowości Betel, którą utożsamia się dziś z Beitin, położonym 16 km na północ od Jerozolimy (2 Krl 2,23). Złorzeczenie, które wypowiada Elizeusz w imieniu Boga Jahwe, od razu dotyka czterdzieści dwoje dzieci. Zostały one rozszarpane przez dwa niedźwiedzie, które wypadły z lasu (2 Krl 2,24). W Izraelu wierzono w wyjątkowy sposób w skuteczność złorzeczeń. Tutaj kara wydaje się być nieproporcjonalna do winy chłopców. Inaczej postępuje Chrystus, który wobec niegościnnych Samarytan zachowuje spokój (por. Łk 9,51–57) i nakazuje podobną postawę swoim uczniom (zob. Mt 26,53).

Podsumowując powyższe analizy literacko-egzegetyczne o powołaniu Elizeusza należy stwierdzić, iż:

1. Powołanie Elizeusza (1 Krl 19,15–21 i 2 Krl 2,1–25) należy umieścić w rzędzie dobrze rozwiniętych opowiadań tego typu, jak o Gedeonie, Mojżeszowi czy Jeremiaszu.
2. Nawet w najstarszych tradycjach tego opisu występują niektóre klasyczne elementy opisów o powołaniach. Niektóre z nich, jak „namaszczenie na proroka”, „udzielenie ducha” czy też cudowne odejście Eliasza (teofania) i związane z nią „zrzucenie płaszcza” odchodzącego do nieba proroka, mają najprawdopodobniej związek z opisami powołań typu teofanijnego (Gedeon, Mojżesz, Abraham), a zwłaszcza z opisami u Deutero-Izajasza (42,1) czy u Trito-Izajasza (61,1).
3. Ogólnym zamysłem kerygmatycznym, który wpłynął na redaktora, było przedstawienie powołania proroka Elizeusza jako rzecznika sprawy Jahwe i kontynuatora misji Eliasza. Korzysta więc on ze starych tradycji o tym proroku, które przedstawiają go w zasadzie jako sługę Eliasza (1 Krl 19,19.20–21) i ściśle związanego z tym prorokiem jako pierwszego spośród „synów prorockich” w Gilgal (2 Krl 2,1b.7–11.12.13–14.15.18.19–21.22.23–24). Łączy je także z innymi tradycjami, które w zasadzie zachowują kerygmat najstarszych tradycji, zwracając uwagę w prezentacji powołania Elizeusza na jego związek z Jahwe i samodzielną misję prorocką. W sumie na podstawie najstarszych tradycji i opracowania „z Jahwe” czy „Męża Bożego”, korzystając z elementów biblijnych opowiadań o powołaniach, zwłaszcza w ostatniej fazie redakcji, stworzył ów redaktor opis oryginal-

ny, odzwierciedlający rzeczywiste cechy powoływanego proroka. Można jednak w nim zauważyć istnienie podwójnego opowiadania: o powołaniu Elizeusza na sługę Eliasza (1 Krl 19,15–21) i proroka Jahwe (2 Krl 2,1–25).

4. Pomijając inne opisy powołania w Starym Testamencie, jak pieśni o „Słudze Jahwe” (Iz 42,1–7; 49,1–6; 50,4–9; 52,13 – 53,12) czy wizje w Księdze Daniela (2,19nn; 7,1nn), które w coraz większym stopniu odchodzą od realizmu opisu wchodząc w styl apokaliptyczny, należy przynajmniej wymienić poszczególne obrazy występujące w tych perykopach. Są to: „spoczęcie Ducha Bożego” (Iz 42,1), „ujęcie za rękę” (42,6), uczynienie ust „ostrym mieczem” i „zaostrzoną strzałą” (49,2), „otwarcie ucha” (50,5) czy też otrzymanie namaszczenia (por. 1 Krl 19,16). Wszystkie te obrazy podobnie jak czynności symboliczne w Księdze Izajasza (6,1n) czy Jeremiasza (1,9), mają na celu uwydatnienie i zilustrowanie efektywnej misji proroka jako herolda Boga-Zbawcy. Uwydatnia się ta idea w najstarszych opisach powołań prorockich (Amos, Ozeasz), a także późniejszych, zredagowanych na podstawie schematu powołania prorockiego (Micheasz syn Jimli, Izajasz, Ezechiel), w Jr (1,9) czy Iz (40,1–11). Ma to także miejsce w opisach o charakterze liturgicznym (Samuel) czy późniejszych o charakterze mesjańskim („Sługa Jahwe”), czy wreszcie utrzymanych w stylu apokaliptycznym (Daniel).

Zakończenie

W świetle tych uwag literacko-egzegetycznych o ważniejszych powołaniach w Starym Testamencie, zwłaszcza powołaniu proroka Elizeusza, możemy powiedzieć za Janem Parandowskim²⁶: „łaska tworzy proroków i apostołów” Księgi prorockie Starego Testamentu należą do najwyższych wzlotów słowa [...] Tak samo listy św. Pawła, przejmujące w swym stylu, który rozsadza tradycję literatury greckiej, będąc gwałtownym, zaciekłym szamotaniem się myśli z krnąbrnym słowem — myśli, która musi być wypowiedziana, choćby na zgłiszczach składni. Ten właśnie przymus, tak potężny, że go niepodobna wytłumaczyć, jak tylko natchnieniem, łaską, nakazem Bożym,

²⁶ *Alchemia słowa*, Warszawa 1976, s. 11–12.

jest tu istotnym źródłem twórczości, a ona sama tylko odbłaskiem wielkiej duszy. Jakie musiało być bezpośrednie oddziaływanie tej indywidualności, czym było zetknięcie współczesnych z tym żywym ogniem!”

Die Berufung des Propheten Elischa als Zeichen der Sorge Gottes um sein Volk im Lichte anderer Berufungserzählungen des Alten Testaments

ZUSAMMENFASSUNG

In seinem Beitrag — der als Inaugurationsvortrag am 2.10.1997 im Priesterseminar des Karmeliternordens im Krakau vorgetragen war — zeigt der Verfasser, mit Hilfe literar-exegetischer Analyse, welche Rolle spielt die Berufung des Propheten Elischa im Lichte anderer Berufungserzählungen des Alten Testaments. Die Ergebnisse kann man auf folgende Weise kurz zusammenfassen:

Die Berufung Elischas (1 Kön 19,15–21 und 2 Kön 2,1–25) passt literarisch und kerygmatisch zu der erhaltenen Reihe Berufungserzählungen in der Bibel (z. B. Amos — 7,10–17; Gideon — Ri 6,11–24; Moses Ex 3,1–12; Abraham — Gen 12,1–9 Jesaja — Jes 6,1–13; Jeremia — Jer 1,4–10 Ezechiel — Ez 2–3; Samuel 1 Sam 3,1–21);

In den ältesten Traditionellen Berufungserzählungen finden wir die klassischen Elemente der Berufung. Einige von ihnen, wie zum Beispiel: die Salbung, Geistabgabe, oder die wunderbare Abfahrt des Propheten Elia und die Abgabe seines Mantels dem Propheten Elischa, stehen bestimmt in Verbindung mit den typischen theophanischen Berufungen (Abraham, Moses, Gideon), die besonders bei Deutero- und Tritojesaja vorkommen (Jes 42,1nn; 61,1nn);

Kerygmatisch gesehen, hatte der Redaktor die Absicht, die Berufung des Propheten Elischa so zu zeigen, als wäre er einerseits ein Fürsprecher Jahwes und andererseits der Nachfolger des Propheten Elija. Um das zu erreichen nahm er aus der Tradition erstens das, was den Elischa als Diener Elija zeigte (1 Kön 19,19. 20–21) oder was ihn mit Elija in Verbindung brachte (2 Kön 2,1b.7–11.12.13–13.18.19–21.22.23–24), und zweitens was ihn als treuen Gottesmann bezeichnete. Im Endeffekt konstruierte der Redaktor — von dem zahlreichen traditionellen Material — zwei Berufungserzählungen des Elischa. Die erste stellt den Gottesmann Elischa als Diener Elija (1 Kön 19,15–21), die zweite zeigt ihn als selbstständigen, wahren Propheten Jahwe (2 Kön 2,1–25).

Zusammengefaßt von Bernard Polok