

PROROCKA INTERPRETACJA EXODUSU

Wyjście z Egiptu jest wydarzeniem najczęściej przywoływanym w Starym Testamencie. Stanowi centralny punkt wyznania wiary biblijnego Izraela (por. Pwt 26,5-9; Joz 24,1-13). *Exodus* leży u fundamentów tożsamości tego narodu, który wybrany przez Jahwe, staje się Jego ludem, On zaś objawia się jako ich Bóg. Wspominanie Wyjścia nie ma na celu tylko konserwowanie i podtrzymywanie pamięci o tym wydarzeniu. W tradycji biblijnej następuje przekształcenie *exodusu* w „siłę rodzącą, która jest zdolna do modelowania i interpretowania innych zdarzeń”¹. W świetle *exodusu* Izraelici odczytują swoje doświadczenia z historii, przez co każde kolejne pokolenie może powiedzieć, że jest tym, które wyszło z Egiptu (por. traktat *Pesahim* 10,5). Tym samym Wyjście jest elementem strukturyzującym historię zbawienia, przekształcając ją w „teologiczny archetyp soteriologii biblijnej”².

Wyjście jako przedmiot lektury typologicznej w Biblii pojawia się najczęściej w literaturze prorockiej³ i kojarzy się przede wszystkim z wyroczniami pochodzącymi od anonimowego proroka nazywanego Deutero-Izajaszem, zapowiadającego nowy *exodus*. Okazuje się jednak, że tego rodzaju interpretacja Wyjścia jest jedną z wielu podejmowanych przez proroków. Ich lektura *exodusu* układa się w swoisty wielość, w którym ta centralna prawda wiary

¹ L. Alonso Schökel, *Salvezza e liberazione: l'Esodo*, Epifania della Parola 8; Bologna 1997, s. 27.

² Alonso Schökel, *Salvezza e liberazione*, s. 27.

³ Zjawisko typologicznego odczytywania *exodusu* przez proroków jako przykład lektury wewnątrzbiblijnej jest szerzej omówione w: M. Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford 1988, s. 358-368.

biblijnego Izraela otrzymuje różną artykulację teologiczną i egzystencjalną. Nierzadko ma się do czynienia z konkurującym wręcz ze sobą prorockimi teologiami *exodusu*. Czy są to jednak głosy wykluczające się? Co wpływa na odmienne spojrzenie wśród proroków na wydarzenie Wyjścia? Jakie miejsce temu wydarzeniu wyznaczają oni w historii zbawienia? Do jakich elementów toposu *exodusu* i dlaczego odwołują się w swoim nauczaniu?

Szukanie odpowiedzi na tak postawiony problem wymaga odwołania się do przepowiadania kilku proroków, by móc uchwycić przyczyny tej swoistej polifoniczności rozumienia *exodusu* w korpusie prorockim. Analiza obejmie przepowiadanie najpierw Amosa i Ozeasza, którzy jako pierwsi wśród proroków podjęli się interpretacji *exodusu*. Obaj działali w królestwie Północnym w okresie poprzedzającym upadek Samarii w 722 r. Mając na uwadze fakt, że Amos pochodził z Judy, będzie możliwe zweryfikowanie, jak wyglądała pierwotna interpretacja *exodusu* przez proroków wywodzących się z różnych królestw podzielonego Izraela. Przedmiotem analizy będą następnie wyrocznie Ezechiela i Deutero-Izajasza, wygłoszone półtora wieku później w kontekście wygnania babilońskiego. Ich zapowiedzi nowego *exodusu* różnią się między sobą, przez co konieczne jest pytanie o źródło i sens ich odmiennego rozumienia nowego Wyjścia.

1. Amos: relatywizacja znaczenia *exodusu*

Aktywność proroka Amosa datuje się na połowę VIII w. przed Chr. Pochodzi z Tekoa leżącego niedaleko Betlejem, a więc z terenu Królestwa Południowego, działa tymczasem na obszarze Królestwa Północnego, kierując swoje wyrocznie do mieszkańców Izraela. W ten sposób w jego przepowiadaniu dochodzi do swoistego zderzenia się dwóch różnych tradycji: Izraela i Judy. Zauważa się to również w odniesieniu do rozumienia *exodusu*.

Wydarzenie Wyjście jest wzmiankowane bezpośrednio w Księdze Amosa w 2,9-10; 3,1-2 i 9,7. Nawiązanie do plag egipskich wydaje się być czynione w Am 4,10 i 5,17. Natomiast aluzji do wędrówki przez pustynię można doszukiwać się w Am 5,25. Zanim przystąpi się do bliższej analizy wymienionych tekstów, należy ustosunkować się do pojawiającej się w części komentarzy (przede wszystkim Hansa W. Wolffa) opinii odmawiającej Amosowego autorstwa wierszy 2,9-10 i 3,1-2 na rzecz redakcji deuteronomicznej/deuteronomicznej.

W przypadku urywka 2,9-10 zwraca się uwagę przede wszystkim na odwrócenie w nim chronologii zdarzeń (w. 9 [zniszczenie Amorytów w związku z zajęciem ziemi] powinien poprzedzać w. 10 [wyjście z Egiptu, wędrówka przez pustynię]) oraz na słownictwo dtr w w. 10 (użycie czas. ʿālā^h w *Hi* w zwrocie „wyprowadzić z ziemi egipskiej”, „czterdzieści lat” jako określenie czasu wędrówki przez pustynię)⁴. Powyższe zastrzeżenia nie mają jednak wystarczającej siły dowodowej, by odrzucić Amosowe pochodzenie tego tekstu. Gdyby rzeczywiście obecny kształt urywka 2,9-10 był wynikiem redakcji, to tym bardziej dziwiłoby odwrócenie przez redaktora porządku chronologicznego zdarzeń opisanych w tym tekście. Twierdzenie o słownictwie deuteronomicznym w w. 10 jest dyskusyjne z tego powodu, że tradycja deuteronomiczna nie stosuje czasownik ʿālā^h w *Hi* w zwrocie określającym Wyjście z Egiptu, lecz sięga po czasownik yāšā^h w *Hi*⁵. Na przeddeuteronomiczne pochodzenie syntagmy ʿālā^h w *Hi* + mē³ereš mišrayim wskazuje jej wystąpienie w Mi 6,4, co dowodzi, iż w VIII w. przed Chr. było to konwencjonalne określenie *exodusu*⁶. Przemawia za tym również fakt, że w Księdze Amosa czasownik ālā^h w *Hi* w kontekście Wyjścia pojawia się jeszcze w 3,1 i 9,7. Twierdzenie, że motyw czterdziestu lat spędzonych na pustyni nie był znany przed tradycją deuteronomiczną, jest również problematyczne, gdyż pojawia się on jeszcze w Am 5,25, który wolny jest od śladów ingerencji ze strony redaktorów D/dtr⁷. W przypadku typowego dla tradycji D/dtr zwrotu lārešet ʿet-ʿereš („wziąć w posiadanie ziemię”; np. Pwt 2,31; 9,4.5; 11,3; Joz 1,11; 18,3) nie można jednak twierdzić, że jest on innowacją semantyczną dopiero tradycji deuteronomicznej, gdyż ta mogła zaadaptować wcześniejsze sformułowania, których używał już Amos. Poza tym nieuzasadniona jest opinia, że elementy tradycji deuteronomicznej nie istniały

⁴ Por. W.H. Schmidt, „Die deuteronomistische Redaktion des Amosbuches”, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 77/1965, s. 178-183; H.W. Wolff, *Joel and Amos. A Commentary on the Books of Prophets Joel and Amos*, Hermeneia, Philadelphia 1977; oryg. niem 1969, s. 169-170; J. Jeremias, *Der prophet Amos*, ATD 24.2; Göttingen 1995, s. 25.

⁵ Jedyne miejsce, w którym tradycja deuteronomiczna wykorzystuje w tym zwrocie czasownik ʿālā^h w *Hi*, to Pwt 20,1, jednakże wzmianka o Wyjściu jest tam czyniona w kontekście zupełnie niezwiązanym z *exodusem*.

⁶ Por. J.L. Mays, *Amos. A Commentary*, OTL, Philadelphia 1969, s. 51.

⁷ Por. S.M. Paul, *Amos. A Commentary on the Book of Amos*, Hermeneia, Minneapolis 1991, s. 89. Motyw czterdziestu lat wędrówki przez pustynię znany jest także innym tradycjom niż deuteronomiczna (por. Wj 16,35; Lb 14,33-34; 32,13; Joz 5,6; Ps 95,10).

w jakiejś postaci przed VII w., przez co nie mogły być znane i używane przez Amosa w VIII w.⁸

Nie można zaprzeczyć, że w obecnym kształcie tekst Am 3,1-2 jest syntaktycznie przeładowany, co wynika przede wszystkim ze zdublowania w w. 1 adresata: przedstawiony w w. 1a jako „do was, synowie Izraela” zostaje on w w. 1b dookreślony jako „do całego pokolenia [kol-hammišpāḥā^h], który wyprowadziłem z ziemi egipskiej”⁹. To apozycyjne określenie można tłumaczyć na różne sposoby, niekoniecznie jako deuteronomistyczne rozszerzenie redakcyjne¹⁰. Zdublowanie określenia audytorium może być zabiegiem retorycznym, dzięki któremu prorok cytuje słowa swoich słuchaczy przekonanych o byciu wyprowadzonym przez Boga z niewoli egipskiej¹¹. Intencją proroka nie jest tylko polemika z popularnym wśród mieszkańców Izraela przekonaniem o swoim szczególnym statusie wobec Jahwe dzięki *exodusowi*, ale też podkreślenie, że w gronie uczestników tamtego wydarzenia byli również mieszkańcy Judy¹².

Patrząc całościowo na Amosowe odniesienia do *exodusu*, należy stwierdzić, że zna on tradycję o wyprowadzeniu Izraelitów przez Jahwe z Egiptu (por. he^cēlētī ʾetkēm mēʾereš mišrāyim w 2,10; 3,1; 9,7), dostępna jest mu informacja o plagach (w 4,10 wspomina zarazę [deber], którą Jahwe zesłał na Egipt [por. Wj 9,3-7.15], zaś w 5,17 zapowiada „przejście” Jahwe pośrodku Izraela na podobieństwo przejścia w Egipcie, które przyniosło śmierć pierworodnym Egipcjan [por. zwrot ʿābar bə w Am 5,17 i Wj 12,12.23]); mówi o czterdziestu latach wędrówki przez pustynię (por. 2,10; 5,25); wreszcie przywołuje dar ziemi, którą posiadli Izraelici po pokonaniu pierwotnych mieszkańców Kanaanu (por. 2,9-10). Amos daleki jest jednak od przypisywania wydarzeniu Wyjścia kluczowej roli w historii Izraela, ani też nie postrzega go jako doświadczenia

⁸ Por. Y. Hoffman, „A North Israelite Typological Myth and a Judean Historical Tradition. The Exodus in Hosea and Amos”, *Vetus Testamentum* 39/1989, s. 179; F.I. Andersen, D.N. Freedman, *Amos. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 24A, New York et al. 1989, s. 328-329.

⁹ Inne elementy syntaktycznie dyskusyjne to: brak korespondencji między Jahwe mówiącym jako podmiot w 1 sg w w. 2 (yāda^ctī), zaś w 3 sg w w. 1 (ʾāšer dibber yhw); lēʾmōr na końcu w. 1 jako wprowadzenie słów Jahwe po wcześniejszym wezwaniu do słuchania słów Jahwe.

¹⁰ Za taką redakcją optuje Wolff, *Joel and Amos*, s. 175.

¹¹ Por. Hoffman, „A North Israelite Typological Myth and a Judean Historical Tradition”, s. 180.

¹² Por. W. Rudolph, *Joel – Amos – Obadja – Jona*, KAT 13.2, Gütersloh 1971, s. 152; Paul, *Amos*, s. 100.

mającego być podstawą uprzywilejowanej, jedynej w swoim rodzaju pozycji Izraela wobec Jahwe.

Struktura urywka 2,9-10, w którym reasumuje się epizody z okresu Wyjścia, przez inkluzyjną pozycję terminu Amoryci (ww.9a.10b) eksponuje na pierwszym miejscu dar ziemi, zaś sam *exodus* traktuje jako jedno z wielu wydarzeń z historii zbawienia. W perspektywie historii światowej *exodus* Izraelitów z Egiptu nie różni się od podobnych interwencji Jahwe wobec innych narodów. Wskazuje na to podwójne pytanie sformułowane przez Jahwe w 9,7: „Czy nie jak Kuszyci jesteście wy dla mnie, synowie Izraela? Czy nie wyprowadziłem Izraela z ziemi egipskiej, Filistynów z Kaftor, a Aramejczyków z Kir?” Kuszyci będący mieszkańcami Nubii (Etiopii) pozostawali dla Izraelitów ludem zamieszkującym bardzo odległe ziemie (por. Iz 18,1-2). Tymczasem Jahwe jest tak samo zainteresowany ich historią jak historią Izraela. Co więcej, przedmiotem zainteresowania Jahwe są również ludy leżące blisko Izraela, a pozostające jego nieprzyjaciółmi: Filistyni oraz Aramejczycy. W kontekście wrogości tych ludów wobec Izraelitów jeszcze mocniej wybrzmiewają słowa proroka, w których Bóg mówi, iż wyprowadzenie Izraelitów z Egiptu nie było czymś wyjątkowym w historii świata, bo w podobny sposób Jahwe wyprowadził Filistynów z Kaftor, a Aramejczyków z Kir. Nie sposób zatem wybrania Izraela opierać na wydarzeniu *exodusu*, gdyż podobne doświadczenia innych narodów dowodzą, że w Jahwe „nie ma preferencji etnicznych ani geograficznych, ani też politycznych czy historycznych”¹³. Mimo że nie można podać całkowicie pewnej lokalizacji wymienionych w 9,7 nazw geograficznych¹⁴, to wzmianka o wyprowadzeniu Aramejczyków z Kir, czytana w łączności z wcześniejszą zapowiedzią w 1,5 uprowadzenia Aramejczyków z powrotem do Kir (por. 2 Krl 16,9), dowodzi, że Jahwe jest absolutnym Panem historii narodów. Gdy okrucieństwo Aramu domaga się interwencji Jahwe, Ten, mimo że wcześniej wyprowadził Aram z Kir, teraz z powrotem skazuje go na uprowadzenie do Kir.

W tym kontekście stają się zrozumiałe słowa wyroczni 3,1-2. Adresaci Amosa mienią się być „całym pokoleniem [hammišpāḥā^h], które Jahwe wyprowadził z ziemi egipskiej” (w. 1). Jednakże to doświadczenie wyjścia nie czyni Izraelitów kimś uprzywilejowanym w stosunku do innych „pokoleń [mišpāḥōt] ziemi”

¹³ Paul, *Amos*, s. 282. Yair Hoffman mówi w kontekście Am 9,7 o *exodusie* jako „Bożej rutynie” w przesiedlaniu narodów z jednego miejsca na inne („A North Israelite Typological Myth and a Judean Historical Tradition”, s. 181).

¹⁴ Najprawdopodobniej Kir należy łączyć z Elamem (por. Iz 22,6), zaś Kaftor z Kretą (por. Andersen, Freedman, *Amos*, s. 257, 869; J. Jeremias, *Der prophet Amos*, s. 131).

(w. 2), jako że pozostają oni jednym z wielu „pokoleń” żyjących w świecie. W ten sposób Amos dokonuje relatywizacji motywu *exodusu* dla tożsamości i historii Izraela. Podstawą wyróżnienia Izraela spośród innych narodów ziemi jest wybór, jakiego dokonał Jahwe w stosunku do nich. Na określenie tego wyboru Amos używa czasownika *yādaʿ*, a nie *bāḥar*, jak czyni to późniejsza tradycja deuteronomiczna (por. Am 3,2 z Pwt 10,15). Czasownik *yādaʿ* wyraża intymność więzi, jaką związał się Jahwe ze swoim ludem w przymierzu. To „poznanie” właściwe jest relacji małżeńskiej, która w tekstach prorockich wielokrotnie jest wykorzystywana metaforycznie jako obraz przymierza Jahwe i Izraela (np. u Jr, Ez, Oz). W tej perspektywie „poznanie” przez Jahwe oznacza wybranie, które jest wyrazem umiłowania i zatroszczenia się o swój lud. To właśnie Boże umiłowanie wyróżnia Izrael spośród innych ludów ziemi.

Dla Izraelitów wybranie przez Jahwe było postrzegane jako źródło tylko przywilejów i beneficjów. Co więcej, stanowiło gwarancję niekaralności ze strony Jahwe, będącego związanym przymierzem. Tę postawę zadufania, pychy i poczucia bezkarności demaskują słowa samych Izraelitów, które Amos przytacza w swoich wyroczniach. Są przekonani, że „Jahwe, Bóg Zastępów jest z nimi” (5,14). Na tej podstawie twierdzą, że „nie zbliży się ani ich nie spotka nieszczęście” (9,10). Dobrobyt materialny i korzystna sytuacja międzynarodowa w połowie VIII w. ma według nich dowodzić błogosławieństwa ze strony Jahwe, a tym samym potwierdzać, że we właściwy sposób – przede wszystkim przez rozbudowany kult – odpowiadają na wymagania, jakie stawia im Bóg w przymierzu. Prorok kwestionuje taką postawę, odwołując się raz jeszcze do *exodusu*, a dokładniej do doświadczenia wędrówki przez pustynię. Na pytanie postawione w 5,25: „Czy składaliście Mi ofiary krwawe i ofiary pokarmowe na pustyni przez czterdzieści lat, domu Izraela?”, jedyna poprawna odpowiedź brzmi: nie. Łaskawość ze strony Jahwe doświadczana na pustyni nie była wynikiem jakiś zasług Izraelitów czy ich szczególnych przymiotów, ani też nie była odpowiedzią na jakieś akty kultu ofiarniczego, które na pustyni były problematyczne z powodu braku materii ofiarniczej¹⁵. Pozostawała wolną decyzją Boga, który ich umiłował i oczekiwał tylko zaufania i posłuszeństwa swojemu słowu. Ten wymóg jest aktualny również w połowie VIII w. Słowo Boże, któremu Izraelici mają być posłuszni, dotyczy nie przepisów regulujących kult i ofiary (por. 4,21-23), lecz prawa i sprawiedliwości w życiu społecznym (por. 4,24). Stąd wezwanie do szukania Jahwe nie w świątyni (por. 5,5), lecz w bramie miasta

¹⁵ Por. Paul, *Amos*, s. 192.

jako miejscu, w którym ma być realizowany Boży ideał sprawiedliwości w życiu wspólnoty (por. 5,14-15). Wobec braku odpowiedzi ze strony narodu wybranego na te postulaty etyczno-moralne Bóg zapowiada przez proroka odwróceniu *exodusu*. Zapowiedź kary w tym kontekście jest paradoksalna: nie pojawia się groźba uprowadzenia na powrót w niewolę, ale zwiastowana jest kara w postaci nieszczęść korespondujących z plagami egipskimi: zarazy, która spadnie na lud „jak w Egipcie” (4,10), oraz śmierci pierworodnych na skutek „przejścia” Pana w noc paschalną (5,17).

Podsumowując analizę Amosowego rozumienia *exodusu*, należy podkreślić, że traktuje on go jako jedno z wielu wydarzeń z historii zbawienia. Podstawę tożsamości Izraela jako ludu Jahwe stanowi Boże wybranie tego narodu. Doświadczenie *exodusu* nie jest wyłącznym przywilejem Izraela, gdyż Jahwe prowadzi historię także innych narodów ziemi. Uprzywilejowana pozycja Izraela jest tylko i wyłącznie rezultatem łaskawości Jahwe, a nie wynika z jakichś osobistych przymiotów czy zasług Izraela. Jako lud przymierza Izraelici są zobowiązani do realizowania w swoim życiu społecznym Bożego ideału sprawiedliwości. Odejście od niego skutkować będzie karą nawiązującą w swojej formie do kar, które dotknęły Egipcjan podczas Wyjścia Izraelitów. Ta krytyczna wizja *exodusu* pochodzi od proroka judzkiego i przeciwstawia się jednostronnemu ujęciu tego wydarzenia przez mieszkańców Izraela, którzy właśnie na *exodusie* chcieli budować swoją uprzywilejowaną pozycję wobec Jahwe w świecie. Amos tymczasem dokonuje krytycznej rewizji ich rozumienia *exodusu*.

2. Ozeasza: idealizacja *exodusu*

Prorok Ozeasz pozostaje współczesny Amosowi, jednakże jego aktywność trwa aż do upadku Samarii w 722 r. przed Chr. Jest mieszkańcem Królestwa Północnego, co znajduje swoje odzwierciedlenie w języku jego wyroczni, w którym identyfikuje się elementy dialektu północnego¹⁶, znajomości realiów życia społecznego, religijnego i politycznego w Samarii, ale również w teologii, która pozostaje wyraźnie odmienna od tej w Judzie. Taki wniosek można wysnuć m.in. na kanwie lektury tekstów, w których Ozeasz podejmuje motywy *exodusu*.

¹⁶ Por. analizę języka Księgi Ozeasza pod kątem występowania w nim dialektu północnego w: A.A. Macintosh, *A Critical and Exegetical Commentary on Hosea*, ICC, Edinburgh 1997, s.liv-lvii.

Temat *exodusu* jest przywoływany najpierw przez bezpośrednie odniesienia do tradycji o wybawieniu Izraela z Egiptu. Dwukrotnie – w Oz 12,10; 13,4 – pojawia się formuł autoprezentacji Boga: „Ja jestem Jahwe, twój Bóg, od¹⁷ ziemi egipskiej” (ʿānōkî yhwḥ ʾēlōheʿkā mēʿereṣ miṣrāyim). Ziemia Egiptu jest miejscem, z którego Jahwe wyprowadził Izrael (2,17: yôm ʿālōṭāh mēʿereṣ-miṣrāyim), z którego wezwał swojego syna (11,1: mimmiṣrayim qārāʿtî libnî). To w Egipcie Izrael przeżywał swoją młodość, na co wskazuje określenie tamtego czasu w 2,17 jako „dni jego młodości” (mê nāʿûreʿhā), korespondujące ze zdaniem podrzędnym otwierającym narrację w 11,1: „kiedy Izrael był dzieckiem” (kî nāʿar yiśrāʾēl)¹⁸. Wtedy też Izrael, „umiłowany” przez Jahwe (11,1: kî nāʿar yiśrāʾēl wāʾōhābēhû), „odpowiedział”¹⁹ ochoczo na ten akt miłości Boga (2,17: wāʿantāh ššāmmāh kîmê nāʿûreʿhā). Bóg wyprowadza swój lud z Egiptu za pośrednictwem nienazwanego z imienia proroka²⁰: „przez proroka wyprowadził (heʿēlāh) Jahwe Izrael z Egiptu i przez proroka był chroniony (nišmar)” (12,14).

Wyjście z Egiptu pozostaje ściśle powiązane z wędrówką przez pustynię. Ten związek zauważa się w 2,16-17; 12,10 i 13,4-5. W dwóch pierwszych tek-

¹⁷ Przyimek *min* użyty w znaczeniu czasowym wskazuje na *terminus a quo* (por. P. Joüon, T. Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew*, Subsidia Biblica 27, Roma 2006, § 133e). Część komentatorów dopuszcza znaczenie lokalowe przyimka przy założeniu, że formuła obecna w Oz 12,10 i 13,4 jest skróconą wersją tej pełnej, znanej np. z Wj 20,2: „Ja jestem Yahwe, twój Bóg, który cię wyprowadził z ziemi egipskiej” (por. F.I. Andersen, D.N. Freedman, *Hosea. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 24, New York et al. 1980, s. 617).

¹⁸ Użycie terminu nāʿar w Oz 11,1 nie pozwala na doprecyzowanie, o jaki czas młodości Izraela chodzi. Termin ten może odnosić się zarówno do niemowlęcia (por. Wj 6,2), jak i do dziecka odstawionego już od piersi (por. Rdz 21,12), ale też do młodzieńca wchodzącego w obowiązki właściwe ludziom dorosłym (tak nazywa siebie Salomon rozpoczynający swoje rządy [por. 1 Krl 3,7] czy Jeremiasz w momencie swego powołania na proroka [por. Jr 1,6]).

¹⁹ Hans W. Wolff zauważa, że przysłówek ššāmmāh następujący po czasowniku ʿānāh, tłumaczony jako „odpowiadać”, syntaktycznie zakłada czasownik ruchu: „odpowie i pójdzie za”, czyli „odpowie ochoczo”, (*Hosea. A Commentary on the Book of the Prophet Hosea*, Hermeneia; Philadelphia 1974; oryg. niem. 1965, s. 43).

²⁰ Większość komentatorów identyfikuje wspomnianego w tym wierszu dwukrotnie proroka z osobą Mojżesza (np. Wolff, *Hosea*, s. 216; M.A. Sweeney, *The Twelve Prophets*, I, Berit Olam, Collegeville, MN 2000, s. 128). Są jednak propozycje, by pierwszego identyfikować z Mojżeszem, zaś drugiego z Samuelem lub Eliaszem (por. Andersen, Freedman, *Hosea*, s. 621). Jest wreszcie sugestia, by w tym bezimiennym proroku widzieć odniesienie nie do Mojżesza, lecz do urzędu prorockiego jako takiego (por. E.K. Holt, *Prophecy in the Past. The Use of Israel's History in the Book of Hosea*, JSOT.S 194, Sheffield 1995, s. 48; J.A. Dearman, *The Book of Hosea*, NICOT, Grand Rapids, MI – Cambridge 2010, s. 37).

stach zostają zestawione paralelnie w odmiennych perspektywach czasowych dwa wydarzenia: przeszłe wyjście z ziemi egipskiej (2,17; 12,10a) i przyszła wędrówka przez pustynię (2,16; 12,10b²¹). W kontekście historycznego *exodusu* rozumianego jako wybór Izraela przez Jahwe te dwa zdarzenia: wyjścia i wędrówki, są tożsame, co potwierdza tekst 13,4-5: w. 4 przynosi formułę autoprezentacji Jahwe jako ich Boga od ziemi egipskiej, natomiast w. 5 zawiera wyznanie Jahwe, że „poznał ich na pustyni, w wyschniętej ziemi”. Mimo że na płaszczyźnie czasowo-przestrzennej wyjście z Egiptu jest uprzednie wobec wędrówki przez pustynię, to na płaszczyźnie teologicznej nakładają się one na siebie jako jedno wydarzenie wybrania Izraela przez Boga. W rezultacie, kiedy Ozeasz w 9,10 mówi o „znalezieniu” Izraela „jak winne grono na pustyni”, ma na myśli również wyjście z Egiptu.

Tradycja o Wyjściu z Egiptu jest wcześniejsza od Ozeasza, na co wskazuje dwukrotne użycie przez niego tej samej formuły autoprezentacji²²: „Ja jestem Jahwe, twój Bóg, od ziemi egipskiej” (12,10; 13,4). Podstawowa forma tej formuły: „Ja jestem Jahwe”, zostaje rozbudowana o dwa elementy: pierwszy – „twój Bóg” – przywołuje jeden z elementów formuły wzajemnej przynależności opisującej relację przymierza, drugi natomiast – „od ziemi egipskiej” – wskazuje na czas zawiązania tej relacji. Hans W. Wolff uznaje przywołaną przez Ozeasza formułę za „część pierwotnego creda Izraela”²³. Kształtuje się ona w środowisku kultycznym, z którego zostaje przejęta przez proroków (przede wszystkim Ezechiela i Deutero-Izajasza)²⁴. W klucie służyła ona za rodzaj historycznej weryfikacji prawdy o Jahwe jako zbawcy Izraela (por. Oz 13,4b). Sposób użycia tej formuły przez Ozeasza dowodzi, że funkcjonowała ona w połowie VIII w. jako niezależna wypowiedź w ramach liturgii (najprawdopodobniej w Betel)²⁵. Zauważa się, że formuła zastosowana przez Ozeasza przypomina prolog historyczny do Dekalogu (Wj 20,2; Pwt 5,6). Nie wydaje się jednak, że ten tekst jest źródłem, z którego

²¹ Wg Oz 12,10b Bóg sprawi, że Izrael „jeszcze zamieszka w namiotach jak za dni spotkania (kimê mô'ēd)”. Motyw mieszkania w namiotach wiąże się z wybawieniem z Egiptu i wędrówką przez pustynię.

²² Analizę tej formuły przeprowadza W. Zimmerli, „Io sono Jahvé”, w: *Rivalazione di Dio. Una teologia dell'Antico Testamento*, Milano 1975; oryg. niem. 1953, s. 19-44 (analiza Oz 12,10; 13,4 na s. 31-32).

²³ Wolff, *Hosea*, s. 197.

²⁴ Por. W. Zimmerli, „Un genere profetico: il detto dell'autodimostrazione divina (detto di dimostrazione)”, w: *Rivelazione di Dio. Una teologia dell'Antico Testamento*, Milano 1975, oryg. niem 1963, s. 114.

²⁵ Por. Andersen, Freedman, *Hosea*, s. 617; Holt, *Prophecy in the Past*, s. 61-62.

korzysta prorok (kopiując lub czynią interpolację)²⁶. Po pierwsze, w prologu do Dekalogu wyprowadzenie Izraela z Egiptu przez Jahwe oddane jest czasownikiem *yāšā*³ w *Hi*, podczas gdy Ozeasz używa w tym kontekście czasownika *‘ālah*^h w *Hi*. Po drugie, dyskutowana formuła pojawia się w proroctwie Ozeasza poza „dekalogowym” kontekstem, łącząc się z ideą wędrówki przez pustynię²⁷. Prorok podejmuje zatem istniejącą już tradycję o *exodusie*, by poddać ją teologicznemu pogłębieniu.

Wspomniana już formuła autoprezentacji Jahwe z Oz 12,10; 13,4 wskazuje na relację przymierza, jaka wiąże Jahwe z Izraelem. Fundamentem tej relacji nie jest przymierze synajskie, lecz wyjście z ziemi egipskiej. Ozeasz odczytuje *exodus* jako czyn miłości ze strony Jahwe względem swego ludu, opisując go w kluczu różnych metafor. W 11,1 Bóg mówi o „umiłowaniu Izraela, gdy jeszcze był dzieckiem”, o „wezwanie swego syna z Egiptu”. Kluczem interpretacyjnym do wybrania Izraela w Egipcie jest miłość Boga. Pierwszy epizod z życia młodego Izraela, uznany przez proroka za godny wzmiankowania, to umiłowanie go przez Boga. Nazwanie Izraela „swoim synem” wskazuje na osobiste, pełne uczucia zaangażowanie się Jahwe w historię swego ludu (por. Wj 4,22-23). Emocje, które towarzyszyły Bogu w momencie *exodusu*, można odczytać w metaforze roślinnej w Oz 9,10. Izrael zostaje przyrównany do „winnego grona na pustyni” i „pierwszych owoców figowca”, które „znalazł” Bóg. Gdy wędrowiec napotyka niespodziewanie na pustyni (pewnie w jakieś zasłoniętej dolinie lub oazie) winogrona, jest mile zaskoczony tym znaleziskiem, wzbudza ono w nim radość i pragnienie spożycia. Podobne reakcje towarzyszą komuś, kto dostrzeże na figowcu pierwsze w sezonie figi (por. Iz 28,4; Mi 7,1)²⁸. Jahwe znajduje upodobanie w Izraelu, dostrzega jego wartość, doświadcza radości w spotkaniu z nim, nazywa go swoim synem. Nie jest to tylko kwestia formalnej relacji ojciec-syn, ale pełne miłości zatroskanie się o swego syna, gdy ten znajduje się w niesprzyjających czy wręcz wrogich mu okolicznościach życia. W tym kierunku można interpretować wzmiankę o „poznaniu” Izraela na pustyni przez Boga, który

²⁶ Taką zależność Oz 12,10; 13,4 od Dekalogu sugerują m.in.: W. Rudolph, *Hosea*, KAT 13.1, Gütersloh 1966, s. 234; Macintosh, *A Critical and Exegetical Commentary on Hosea*, s. 499; E. Ben Zvi, *Hosea*, FOTL 21A.1, Grand Rapids, MI 2005, s. 252; Dearman, *The Book of Hosea*, s. 310.

²⁷ Por. Holt, *Prophesy in the Past*, s. 62.

²⁸ Por. M.L. Corrêa Lima, „Os 9,10-17 nella dinamica del messaggio del Libro di Osea”, w: E.M. Obara, G.P.D. Succu (red.), *Uomini e profeti. Scritti in onore do Horacio Simian-Yofre SJ*, AnBib 202, Roma 2013, s. 159-160.

„pasie ich” i „nasyca” (13,5), dając się w ten sposób poznać jako „ich Bóg”. Ta miłość Boga do Izraela jest pełna emocji, pasji i namiętności właściwej dwojgu zakochanych w sobie. Zapowiedzi przyszłego wyprowadzenia na pustynię w 2,16 towarzyszy język zalotów: Bóg chce „ją przynieść²⁹ [...] i przemówić do jej serca”. To perspektywiczne spojrzenie na relację Jahwe z Izraelem, opisywaną w rozdz. 2 księgi za pomocą metafory małżeńskiej, pozwala rozumieć historyczny *exodus* jako czas zalotów i zabiegów ze strony Jahwe względem swojej oblubienicy-Izraela (por. Jr 2,2; 3,4).

W ujęciu Ozeasz historia *exodusu* jest wolna od jakichkolwiek epizodów buntu czy niewierności Izraela względem Jahwe. Pierwsze odstępstwo ma miejsce dopiero w Baal Peor, w którym „oddali się hańbie i stali się obrzydliwi jak to, co kochali” (9,10). Następuje ono zatem dopiero w spotkaniu z kananejskimi kultami płodności na ziemi Moabu, tuż przed wkroczeniem do Ziemi Obiecanej (por. Lb 25,1-11; Pwt 4,3-4). To wiarołomne zachowanie Izraela kontrastuje z jego postawą „w dniu, w którym wychodził z ziemi egipskiej, w dniach swej młodości” (Oz 2,17). Nakładając na siebie przyszłe wyprowadzenie na pustynię z przeszłym *exodusem*, prorok kreśli obraz idealnej relacji miłości między Jahwe i Izraelem: Bóg „mówi do serca” swojej oblubienicy (2,16), ta zaś mu „odpowiada” i za Nim podąża (2,17)³⁰. Czasownik ʿānā^h powróci pięciokrotnie w 2,21-22 dla ukazania odpowiedzi, jakiej udzielają sobie wzajemnie różne elementy stworzenia w procesie błogosławieństwa zainicjowanym przez Boga w nowym przymierzu. W tym kontekście odpowiedź Izraela w *exodusie* nie pozostawała, zdaniem Ozeasza, na poziomie formalnego posłuszeństwa, lecz była odpowiedzią serca na zaproszenie ze strony miłującego Boga. Tę relację miłości cechowała bliskość, intymność, czułość i wyłączność właściwe małżonkom³¹. Wszystko zmienia się wraz z wejście do Kanaanu, gdzie pod wpływem ludności tubylczej Izrael podąża za „swoimi kochankami, zapominając o” Jahwe (2,15).

Zostało już wspomniane, że Ozeasz, prezentując wydarzenie Wyjścia, nie sięga po czasownik yāšā^ʿ w Hi, jak ma to miejsce w formule otwierającej Dekalog akcentującej fakt wyzwolenia z niewoli, lecz wykorzystuje czasownik ʿālā^h

²⁹ Czasownik pātā^h w *Pi* można tłumaczyć jako „uwodzić, wabić, czynić zaloty, zabiegać o względy” (por. Sdz 14,15; 16,5; Hi 31,9.27).

³⁰ Jeremiasz tę myśl Ozeasza podda jeszcze dalej idealizacji, opisując postawę Izraela w trakcie Wyjścia terminami „wierności” (*hesed*), „miłości” (*ʾahābā^h*) i „podążania za” Jahwe (*hālak ʾaḥar*), por. Jr 2,2.

³¹ Por. Dearman, *The Book of Hosea*, s. 123.

w *Hi.*³² Zawiera on w sobie ideę wstępowania, która odpowiada geograficznym realiom wędrówki z równinnego terenu Egiptu w kierunku górzystej ziemi Kanaanu³³. Tym samym czasownik czasownik *‘ālāh* wskazuje na cel *exodusu*, którym jest wejście do ziemi obiecanej przez Jahwe. Taki sposób rozumienia *exodusu* znajduje potwierdzenie w tekście 2,16-17, w którym schodzi się horyzont przeszłego i przyszłego *exodusu*. Po zapowiedzi wyjścia na pustynię i mówienia do serca Izraela-oblubienicy (2,16) nie pojawia się słowo odpowiedzi ze strony Izraela, lecz następuje Boża zapowiedź przywrócenia mu winnic, symbolizujących całość ziemi uprawnej Palestyny³⁴, do której bramą od strony Jordanu w centralnej części kraju będzie Dolina Akor. Żyzność i bogactwo tej ziemi jest opisane w 2,10-11.14. Ofiarowując Izraelowi ziemię Kanaanu, Jahwe zaspokoi wszystkie potrzeby egzystencjalne swego ludu (por. 13,5).

Ozeaszowa koncepcja *exodusu* zakłada wreszcie jego typologiczny walor³⁵. Prorok wykorzystuje fundamentalne dla historii i tożsamości Izraela wydarzenie Wyjścia (typ) dla opisanego ponownego wybrania i wybawienia ludu (antytyp). Ten schemat typologiczny jest wyraźnie obecny w 2,16-17 i 12,10. Zauważa się go również w 8,13; 9,3 i 11,5³⁶, gdzie pojawia się zapowiedź powrotu Izraela do Egiptu, co stanowić ma karę za popełnione grzechy. Yair Hoffman klucz do Ozeaszowej typologii *exodusu* widzi w rozdz. 2. W tym tekście odnowienie przymierza (2,20) jest możliwe, gdy dokona się ponowny *exodus*, a jeszcze wcześniej będzie miała miejsce nowa niewola egipska³⁷. Ta opinii wymaga jednak pewnej korekty. Po pierwsze, Ozeasz nie mówi o „nowym” *exodusie*, raczej postrzega historyczny *exodus* jako archetyp wszelkiego działania zbawczego Boga (por. formułę autoprezentacji Jahwe w 13,4, która przechodzi

³² Por. M. Weinfeld, *Deuteronomy 1–11. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 5, New York et al. 1991, s. 287.

³³ Por. Alonso Schökel, *Salvezza e liberazione*, s. 52.

³⁴ Por. Wolff, *Hosea*, s. 42.

³⁵ Ten aspekt Ozeaszowego ujęcia *exodusu* podkreślają przede wszystkim: Hoffman, „A North Israelite Typological Myth and a Judean Historical Tradition”, s. 176-177; Dearman, *The Book of Hosea*, s. 120.

³⁶ Początek Oz 11,5 w TM brzmi: „nie wróci do ziemi egipskiej”. Biorąc pod uwagę wcześniejsze zapowiedzi powrotu Izraela do Egiptu, komentatorzy albo idą za *LXX* i korygują negację *lōʿ* na *lō*, łącząc ten sufiksowany zaimek z końcówką w. 4 („pochyliłem się nad nim i nakarmiłem [go]”) (np. Rudolph, *Hosea*, s. 210; Wolff, *Hosea*, s. 191-192; Hoffman, „A North Israelite Typological Myth and a Judean Historical Tradition”, s. 174-175), albo interpretują *lōʿ* jako asertywne („doprawdy powróci”) (np. Andersen, Freedman, *Hosea*, s. 584).

³⁷ Hoffman, „A North Israelite Typological Myth and a Judean Historical Tradition”, s. 171, 175.

w wyznanie, że „poza Nim nie ma żadnego zbawcy”). Po drugie, zamiast mówić o „nowym” *exodusie*, Ozeasz zapowiada powrót do historycznego Wyjścia z ziemi egipskiej. Nie chodzi zatem o jakieś nowe działanie zbawcze Boga, ale o powrót do idealnych początków Izraela. Po trzecie, typologia stosowana przez Ozeasz prowadzi do idealizacji historycznego Wyjścia, czego wyrazem jest nie tylko przemilczenie jakichkolwiek epizodów buntu na pustyni. Tę idealizację *exodusu* dostrzega się jeszcze bardziej w przedstawianiu go jako relacji oblubieńczej między Jahwe i Izraelem, który pozostaje wierny wobec Bożej miłości.

Konkludując Ozeaszową wizję *exodusu*, należy stwierdzić, że prorok przejął tradycję istniejącą w Królestwie Północnym, eksponując w niej kilka elementów fundamentalnych dla tożsamości Izraela. Podstawą wybrania Izraela jest *exodus* jako wydarzenie, przez które Bóg objawił swoją miłość wobec niego jako swego syna i jak swojej oblubienicy. Dzięki odniesieniu do *exodusu* metafory małżeńskiej i rodzicielskiej Ozeasz ukazuje pełną intymności, namiętności i zaangażowania miłość Boga do swego ludu. Idealizacja historii Wyjścia wynika przede wszystkim z pominięcia w niej jakichkolwiek odniesień do buntu czy nieposłuszeństwa Izraela podczas *exodusu*. W rezultacie zapowiadane typologicznie przez proroka przyszłe wybawienie Izraela jawi się jako powrót do idealnej relacji między Jahwe i Izraelem mającej charakteryzować wyjście z Egiptu.

3. Ezechiel: exodus – struktura tłumacząca dzieje Izraela

Wizja dziejów Izraela w rozdz. 20 Księgi Ezechiela stawia Ezechiela jako pierwszego teologa historii wśród proroków. Proponowana przez niego interpretacja historii ma charakter teocentryczny, gdyż zakłada nie tylko obecność Boga w historii, ale również ukierunkowanie i prowadzenie jej przez Niego aż do jej wypełnienia. Ten teleologiczny wymiar dziejów wyznaczany jest przez czyn zbawczy, który zapoczątkował historię Izraela, by stanowić jej sens i wypełnienie. Jest nim wybranie Izraela przez Jahwe (Ez 20,5-6). Realizuje się ono przez *exodus*, jawiący się w perspektywie przyszłego, nowego *exodusu* (por. 20,34-38) jako podstawowa struktura dziejów nowego Izraela, który ma być przyjęty przez Jahwe na Jego świętej górze (por. 20,39-44). Ta korespondencja między pierwszym i nowym wyjściem pozwala dostrzec, że

Ezechiel retrospektywnej wizji historii nadaje charakter perspektywiczny³⁸. W ten sposób dzieje Izraela nie sprowadzają się do historii grzechu, lecz są rzeczywiście historią zbawienia, przez którą Jahwe zmierza do zrealizowania swego zamysłu wobec Izraela.

Wizja dziejów Izraela w Ez 20 jest przykładem retoryki hebrajskiej, w której treść jest komunikowana już przez samą formę wypowiedzi. Założenie, że pierwotnie wyrocznia ta ograniczała się do ww. 5-26, sprawia, że komentatorzy zajmują się badaniem struktury właśnie tego fragmentu. Powtarzające się w nim słowa, zwroty i formuły stereotypowe poświadczają schematyczne ujęcie dziejów Izraela w tym tekście. Z jednej strony potwierdza on powtarzający się grzech Izraela, wobec którego Jahwe powstrzymuje swój gniew ze względu na swoje święte imię. Z drugiej jednak strony owa cykliczność odsłania rosnący bunt Izraela względem Jahwe, który oszczędza wprawdzie swój lud, ale poszerza coraz bardziej zakres swojego działania karzącego, na co wskazuje chociażby liczba wersetów zapowiadających Boże sankcje³⁹. Zawężenie spojrzenia tylko do ww. 5-26 nie uwzględnia jednak jedności literackiej Ez 20. Analiza retoryczna tego tekstu pokazuje, że kluczem w Ezechielowej koncepcji dziejów nie jest opracowany model czterostopniowego schematu historii deuteronomistycznej, lecz wydarzenie Wyjścia. Właśnie nim posłużył się prorok do zbudowania antytetycznej struktury dziejów Izraela obejmującej historyczny *exodus* i nowy *exodus*, mający się wydarzyć w przyszłości narodu. Paralelną dynamikę pierwszego i nowego *exodusu* w Ez 20, ustaloną na bazie analizy retorycznej⁴⁰, można wyrazić w następujący sposób:

I część: pierwszy *exodus* (ww. 1-32)

A (ww. 1-4)	prośba starszych o radę odrzucona przez Jahwe
B (ww. 5-9)	Izraelici w Egipcie
B' (ww. 10-17)	pierwsze pokolenie ludu na pustyni
B'' (ww. 18-26)	drugie pokolenie ludu na pustyni

³⁸ Por. M. Greenberg, *Ezekiel 1–20. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 22, New York et al. 1983, s. 382-383; W. Chrostowski, *Prorok wobec dziejów. Interpretacje dziejów Izraela w Księdze Ezechiela 16, 20 i 23 oraz ich reinterpretacja w Septuagincie*, Warszawa 1991, s. 121; E.F. Davis, *Swallowing the Scroll. Textuality and the Dynamics of Discourse in Ezekiel's Prophecy*, JSOT.S 78, Sheffield 1989, s. 113.

³⁹ W pierwszym etapie historii, jeszcze w Egipcie, ten element jest pominięty; w drugim etapie, obejmującym pierwsze pokolenie pustyni, pojawia się tylko w w. 15; w trzecim etapie, dotyczącym drugiego pokolenia Wyjścia, opisany jest w ww. 23-26.

⁴⁰ Szczegółowa analiza retoryczna Ez 20 w: W. Pikor, *Rola ziemi w przymierzu Boga z Izraelem. Studium historyczno-teologiczne Księgi Ezechiela*, Lublin 2013, s. 170-175.

C (ww. 27-29)	Izraelici w Ziemi Obiecanej
A' (ww. 30-32)	odrzućenie Jahwe przez Izraelitów, których prośbie odmawia Jahwe
II część: nowy <i>exodus</i> (ww. 33-44)	
A (w. 33)	decyzja Jahwe o panowaniu nad Izraelem
B (ww. 34-38)	wyjście na pustynię narodów
A' (w. 39a)	Izrael wezwany do decyzji o służeniu Jahwe
C (ww. 39b-42)	wejście do ziemi i przyjęcie Izraela przez Jahwe na Jego świętej górze
C' (ww. 43-44)	Izraelici w Ziemi Obiecanej.

Prezentowana przez Ezechiela wizja dziejów Izraela jest często określana mianem „rewizjonistycznej”, szczególnie w odniesieniu do tradycji D/dtr⁴¹. W swojej narracji Ezechiel pozostaje bardziej zależny od tradycji kapłańskiej, z którą jest związany przez swoje pochodzenie⁴². Ezechiel korzysta z terminologii deuteronomicznej⁴³, ale dokonuje jej modyfikacji⁴⁴. Ezechiel nawiązuje też do jeszcze wcześniejszych tradycji Pięcioksięgu, przywołując nieposłuszeństwo Izraela na pustyni, czym czyni aluzję do kultu złotego cielca (Wj 32), epizodu z wywiadowcami (Lb 13–14) czy naruszenia szabatu w kontekście zbierania manny (Wj 16)⁴⁵. Prezentowana przez Ezechiela historia *exodusu* nie ma jednak charakteru wtórnego czy też wyłącznie polemicznego, jak można by sądzić na podstawie kontaktów Ez 20 z innymi tradycjami biblijnymi. Nowe spojrzenie

⁴¹ Polemicznego charakteru Ez 20 w stosunku do historii deuteronomistycznej dowodzi analiza przeprowadzona przez J. Pons, „Le vocabulaire d'Ézéchiel 20. Le prophète s'oppose à la vision deutéronomiste de l'histoire”, w: J. Lust (red.), *Ezekiel and His Book. Textual and Literary Criticism and Their Interrelation*, BEThL 74, Leuven 1986, s. 214-233.

⁴² Z licznych kontaktów z tradycją kapłańską wspomnieć można chociażby objawienie imienia Jahwe w Egipcie, złożoną tam obietnicę ziemi i przysięgę przez podniesienie ręki (Ez 20,5-6a), co stanowi nawiązanie do Wj 6, charakterystykę udzielonych na pustyni praw jako „dających życie” (Ez 20,11.13.21.25), co jest echem Kpł 18,5, czy też eksponowanie szabatu jako znaku między Jahwe i Izraelem (Ez 20,12.20) analogicznie do Wj 31,13. To pod wpływem tradycji kapłańskiej Ezechiel pomija osobę Mojżesza i zawarcie przymierza (przekazanie prawa) na Synaju, bez których narracja deuteronomiczna traci swój fundament.

⁴³ Np. czasownik *bāḥar* (20,5) i *mārāḥ* (20,8.13.21), zwrot „mocną ręką i wyciągniętym ramieniem” (20,33.34).

⁴⁴ Np. typowo D/dtr wyrażenie *tôc'ābōt haggōyīm* („obrzydliwości narodów”, Pwt 18,9; 1 Krl 14,24; 2 Krl 16,3; 21,2) zamienia na *tôc'ābōt 'ābōtām* („obrzydliwości ojców”, Ez 20,4; por. 6,11).

⁴⁵ Por. Chrostowski, *Prorok wobec dziejów*, s. 96.

na historię wyjścia płynie z doświadczenia wygnania babilońskiego, które skłania do pytania nie tylko o przyczynę utraty ziemi, ale również o perspektywę powrotu do niej.

Dla Ezechiela nie jest wcale oczywiste, iż pierwszy *exodus* zakończył się sukcesem, mimo że w 20,28 mówi o „wprowadzeniu ich do ziemi, którą Jahwe przysiągł (dosł. podniósł rękę) dać ich ojcom”. W identyczny sposób kończy prorok relację o nowym *exodusie* w 20,42, co służy podkreśleniu nie tylko paralelizmu między tymi dwoma zdarzeniami. Można bowiem odnieść wrażenie, że Izraelici tak naprawdę jeszcze nie weszli do ziemi, że wciąż są w drodze. Po pierwsze, zwracają na to uwagę czasowniki, którymi Ezechiel opisuje nowe wyjście w 20,41-42a: *yāšāʔ*, *qāḅāš* i *bôʔ* w *Hi* (por. tę samą triadę czasowników w 36,24; 37,21). Podmiotem działającym jest Bóg, który wyprowadza swój lud, gromadzi go z rozproszenia i wprowadza do Ziemi Obiecanej. W tym kontekście prorok nie sięga po czasownik *šūb*, który podkreślałby moment powrotu (por. Jr 29,14). Po drugie, pierwszy *exodus* finalizuje się wejściem do ziemi (por. 20,28), ale opisywane dalej akty idolatrii podejmowane tam przez lud ujawniają, że faktycznym ich celem były „wyżyny, na które chodzą” (20,29). W ten sposób przez swoje czyny są nadal na drodze, którą kroczyli na pustyni ich przodkowie. Po trzecie, obecne rozproszenie Izraela zostało postanowione przez Jahwe jeszcze na pustyni w czasie pierwszego *exodusu*: „przysiągłem im (dosł. podniosłem rękę) na pustyni, że rozprzysię ich wśród narodów i rozrzucę ich wśród ziemi” (20,23). Wygnanie, wobec złamania przymierza przez ludu, nie jest zatem dla Ezechiela tylko ewentualnością, jak widzi to tradycja kapłańska (por. Kpł 26,33-46) i deuteronomiczna (por. Pwt 4,25-28; 28,36-38), lecz stanowi ostateczną i nieodwracalną decyzję Jahwe, która zapadła przed wejściem do Ziemi Obiecanej. Kwestią czasu było tylko jej spełnienie. Ezechiel postrzega zatem historię Izraela od samych jej początków aż do jej wypełnienia w przyszłości jako drogę do Ziemi Obiecanej.

W ujęciu Ezechiela dzieje Izraela są naznaczone idolatrią. Ma ona już miejsce w Egipcie, czyli u samych początków historii (por. Ez 20,7-8). Wprawdzie teksty Pięcioksięgu nie wspominają, by Izraelici, przebywając w Egipcie, oddawali cześć „bożkom Egiptu”, jednakże aluzje do apostazji przodków Izraela w Egipcie i Mezopotamii są czynione w Joz 24,14. Dla Ezechiela niewola egipska nie jest na pierwszym miejscu doświadczeniem przymusowych robót, opresji i nędzy, lecz jest konsekwencją zniewolenia idolatrią. Odmowa odrzucenia bożków egipskich przez ojców jawi się jako pierwowzór grzechu, który będzie powtarzał się w kolejnych pokoleniach narodu. W Egipcie zostaje odrzucone słowo Jahwe, które stanie się później istotą pierwszego przykazania domagającego się

uznania Jahwe jako jedyne Boga (por. 20,8). Ten grzech jest przyczyną śmierci na pustyni pierwszego pokolenia wyjścia (por. 20,15), jak również zapowiedzi drugiemu pokoleniu pustyni przyszłego rozproszenia wśród narodów (por. 20,23). To staje się udziałem pokolenia Ezechiela, które doświadczając wygnania, chce ostatecznie odrzucić Jahwe, by jak inne narody „służyć drewnu i kamieniowi” (20,32). Ta decyzja ludu daje bezpośredni impuls do nowego *exodusu*, który zanim zostanie sfinalizowany wejściem do Ziemi Obiecanej, przybierze kształt wydarzenia sądu i kary.

Pierwszy *exodus* stanowi dla Ezechiela typ nowego *exodusu*, co jest jednoznacznie wskazane w ww. 35-36. Odpowiednikiem „pustyni ziemi egipskiej” jest „pustynia ludów” (midbar hā^cammîm), którą prorok identyfikuje jako miejsce sądu Jahwe nad swoim ludem. Będzie to bezpośrednie spotkanie z Jahwe („twarzą w twarz”), który jak pasterz „przeprowadzi pod laską” (w. 37a). Ta metafora pasterska (por. Kpł 27,32) implikuje z jednej strony jednostkowe traktowanie przez Boga swego ludu, z drugiej zaś strony nieuchronność sądu, który będzie zmierzał do „oddzielenia zbuntowanych i występnych” wobec Jahwe (w. 38). Ten sąd będzie udziałem tych, których Jahwe wyprowadzi z „ziemi ich zamieszkania” (ʿereš mǎḡûrêhem). Kontekst historyczny wyroczni wskazuje na Izraelitów przesiedlonych już do Babilonii w 597 r., jednak użycie zwrotu ʿereš mǎḡûrêhem – klasycznego określenia Kanaanu w narracjach o patriarchach (por. Rdz 17,8; 28,4; 36,7; 37,1, ale też Wj 6,4) – zapowiada sąd również nad tymi Izraelitami, którzy są wciąż przed doświadczeniem wygnania na skutek upadku Jerozolimy w 586 r.⁴⁶ Nieodwracalność *exodusu* jako wydarzenia kary nie oznacza, że w ostatecznej perspektywie będzie on wydarzeniem zbawienia. Finał tego spotkania z Bogiem na pustyni zależy od decyzji, jaką podejmą Izraelici wobec alternatywy służenia bożkom lub opowiedzenia się za Jahwe (por. w. 39a). Samo zatem wyjście nie jest jeszcze gwarancją wybawienia.

Paralelna lektura Ezechielowej narracji o dwóch *exodusach* każe zapytać o powód, dla którego finał obu wyjść jest całkowicie odmienny. Wprawdzie oba kończą się wprowadzeniem do Ziemi Obiecanej (por. 20,28.42), ale tylko w przypadku tego przyszłego ludu po wejściu do ziemi pozostanie wierny Jahwe i nie powróci do bałwochwalstwa ojców. Wyjaśnienie leży w przymierzu, które jest źródłem, ale też celem *exodusu*.

⁴⁶ Por. J. Lust, „Ezekiel Salutes Isaiah. Ezekiel 20,32-44”, w: J. van Ruiten, M. Vervenne (red.), *Studies in the Book of Isaiah. Festschrift Willem A.M. Beuken*, BEThL 132, Leuven 1997, s. 377.

Pierwsze Wyjście jest realizacją przymierza, które Jahwe zawarł z ojcami w Egipcie. Jest ono opisane czasownikiem *bāḥar* typowym dla tradycji deuteronomicznej: Bóg „wybrał Izrael” (w. 5). Przymierze to jest przedstawione jako relacja dwustronna: z jednej strony jest zobowiązanie Jahwe wobec Izraela do wyprowadzenia go z Egiptu i wprowadzenia do ziemi ojców (por. w. 6), z drugiej strony zaś jest zobowiązanie Izraela do porzucenia bożków egipskich na rzecz „Jahwe, ich Boga” (w. 7). Jednakże towarzyszący wybraniu gest „podniesionej ręki” (ww.5[x2].6) świadczy o przysiędze ze strony Jahwe, co odpowiada kapłańskiemu rozumieniu przymierza jako zaangażowania się Boga na rzecz swego ludu⁴⁷. Wydaje się, jakby w pierwszym *exodusie* lud został wybawiony wbrew swej woli⁴⁸. W istocie jednak lud jest wciąż w drodze do Ziemi Obiecanej, skoro sam kieruje się ku wyżynom (por. w. 29). Potrzeba oczyszczenia, czemu służy sąd na pustyni prowadzący do wykluczenia ze wspólnoty wchodzącej do ziemi tych, którzy są niewierni wobec Boga (por. w. 38). Historia pierwszego *exodusu* pokazuje jednak, że tego rodzaju wykluczenie nie oznacza wcale, że ci, którzy wejdą do ziemi, pozostaną wierni Bogu. Stąd też interwencja Jahwe w drugim Wyjściu nie ogranicza się tylko do selekcji, ale prowadzi ostatecznie do odnowienia przymierza, co jest zapowiedziane w w. 37b jako „wprowadzenie w więzy (zobowiązanie) przymierza” (*wəhēbēʾtî ʾetkēm bəmāsōreṭ habbərît*)⁴⁹.

Teologiczna wizja dziejów Izraela w Ez 20 kończy się opisem powrotu Izraela z wygnania do Ziemi Obiecanej, co stanowi finał nie tylko drugiego *exodusu*, ale też spina klamrą całą historię przymierza zorientowaną od początku na dar ziemi. Ziemia Obiecana pozostaje miejscem spotkania z Bogiem; tam wypełni się inicjatywa wybrania Izraela. Jej celem było wyprowadzenie go z ziemi egipskiej i wprowadzenie do ziemi przyrzeczonej ojcom. W ten sposób zostanie dopro-

⁴⁷ Obraz Jahwe podnoszącego rękę w geście przysięgi jest stosowany przez tradycje kapłańską (por. Wj 6,8; Lb 14,30), aby ukazać obietnicę ziemi. Tradycja deuteronomiczna sięga w tym kontekście po czasownik *šābaʿ* w *Ni* (por. Pwt 1,8).

⁴⁸ Por. Greenberg, *Ezekiel 1–20*, 384.

⁴⁹ Analiza tekstualna terminu *māsōreṭ* przeprowadzona przez M. Greenberga dowodzi, że taki zapis jest wynikiem elizji spółgłoski ʾāleṭ w słowie pochodzącym od czasownika ʾāšar („wiązać”). Taką lekcję potwierdza przekład *Wulg: in vinculis foederis*. Lekcja *LXX – εἰσάξω ὑμᾶς ἐν ἀριθμῶ* („dokładnie was przeliczę”) – nie tylko pomija słowo *habbərît*, ale wymaga też retrowersji dyskutowanego terminu na *bmspr*, co tekstualnie nie znajduje uzasadnienia. Pozostaje zatem zachować TM jako *lectio difficilior* (por. M. Greenberg, „*MSRTHBRYT*, «The obligation of the covenant» in Ezekiel 20:37”, w: C.L. Meyers, M. O’Connor (red.), *The Word of the Lord Shall Go Forth. Essays in Honor of David Noel Freedman in Celebration of His Sixtieth Birthday*, Winona Lake, IN 1983, s. 39-41).

wadzony do końca projekt przymierza, w myśl którego Izrael jest ludem Jahwe. Charakterystyka tej wspólnoty przymierza w Ziemi Obiecanej wynika z czynności, które zostaną podjęte przez obie strony na „świętej górze”. Tradycyjnie komentatorzy podkreślają kontekst kultowy obrazów zawartych w 20,40-41a, na który naprowadza paralelizm zachodzący między ww. 27-28 i 39-41. Jednakże opis przyszłego pobytu w ziemi przesuwają ciężar z aspektu kultowego na aspekt osobowy relacji między Jahwe i Jego ludem.

Po pierwsze, zostaje podkreślone, że „cały dom Izraela, wszyscy w ziemi”, będzie „służył” Bogu na Jego świętej górze (w. 40a). Lektura miejsc, w których Ezechiel sięga po czasownik *ʿābaḏ*, pozwala sądzić, że akt ten jest przede wszystkim wyrazem uznania swojej zależności od kogoś większego, poddania się jego władzy, oddania się mu na służbę (por. 29,18.20; 34,27). Nowy *exodus* przyniesie zatem nową jakościowo wspólnotę z Jahwe, w której będzie uczestniczył cały Izrael zamieszkujący Ziemię Obiecaną. Inaczej niż ich ojcowie w Egipcie przyszły dom Izraela uzna Jahwe za swego Boga, który jest ich jedynym Panem.

Po drugie, nowa jakość ludu jest zakładana przez czasownik *rāṣāḥ*, którego podmiotem w ww. 40.41a jest Pan Bóg. Zakłada on akceptację domu Izraela ze strony Jahwe, która jest wyrazem Bożego upodobania, umiłowania i przyjaźni⁵⁰. Przedmiotem akceptacji w Ez 20,40-41 są Izraelici, którzy stają się „miłą wonią” (*rēʾḥ nîḥōʾḥ*) dla Boga, co stanowi odwrócenie idolatrycznych ofiar składanych dotąd przez Izraelitów na wyżynach (por. 20,28). Na świętej górze dostąpi zatem przyjęcia przez Jahwe zupełnie inny Izrael niż ten sprzed wygnania babilońskiego, w którym Jahwe „nie miał upodobania” z powodu jego nieprawości i grzechów (por. Jr 14,10).

Po trzecie, zapowiedź, że Jahwe będzie „szukał (*dāraš*) waszych ofiar i waszych najlepszych darów we wszystkich waszych świętościach” (20,40), przywołuje cel przyjęcia starszych Izraela do Ezechiela, którym było radzenie się (*dāraš*) Jahwe (por. 20,3.31). Ich prośba zostaje odrzucona z powodu „obrzydliwości ojców” (20,4), które są powtarzane przez pokolenie współczesne prorokowi (por. 20,30). Nowy *exodus* doprowadzi do powstania nowej wspólnoty, której ofiary będą wręcz wyczekiwane przez Jahwe.

Wprowadzenie Izraela do Ziemi Obiecanej będzie ostatecznie aktem „uświęcenia się” Jahwe, który dokona tego przy współudziale ludu. Przyimek *bə* towarzyszący czasownikowi *qāḏāš* w *Ni* („uświęcę się w/przez nich”) w 20,41

⁵⁰ Synonimami *rāṣāḥ* są czasowniki *ḥāpaš* (Ps 147,10), *ʾāhab* (Prz 3,12) i *bāraḵ* (Pwt 33,11.24), zaś antonimem czasownik *zānaḥ* (Ps 77,8)

wskazuje na wspólnotę Izraela jako przestrzeń, wewnątrz której Bóg objawi swoją świętość na oczach narodów, ale też na narzędzie, przez które ta świętość ukaże się wobec świata. Zwieńczeniem nowego *exodusu*, już po zamieszkaniu w ziemi, będzie zatem „uświęcenie” Izraela przez Jahwe (por. Ez 37,28; również 36,38). Pojednanie z Bogiem nie będzie tylko aktem formalno-prawnym, lecz dotknie i przemieni całą egzystencję ludu, który dostąpi udziału w świętości i życiu samego Jahwe. Tak dopełni się zamysł Boga wobec Izraela jako ludu wybranego: będzie to prawdziwie „Jego lud” – lud przynależący do „Jahwe, ich Boga” (por. Ez 20,5).

Ezechiel w rozdz. 20 buduje typologiczną analogię między aktualnym pobytom domu Izraela w Babilonii i przeszłą obecnością ich ojców w Egipcie. W ten sposób *exodus* staje się podstawową strukturą dziejów Izraela, u których początków znajduje się obietnica ziemi dla Izraelitów przebywających w Egipcie, zaś jej koniec stanowi przyszłe zamieszkanie w Ziemi Obiecanej powracających z wygnania w Babilonii. W darze ziemi Jahwe objawia się jako Bóg Izraela (por. 20,5), który pozostaje wierny swojej obietnicy, choć lud przymierza okazał się niewierny i oddawał się idolatrii. Dlatego też pierwszy *exodus*, mimo formalnego wejścia do ziemi, nie kończy się powodzeniem. W tym kontekście nowy *exodus* jawi się nie tylko jako wypełnienie pierwszego. Finał nowego wyjścia, którym jest łaskawe przyjęcie domu Izraela przez Jahwe na Jego świętej górze (por. 20,40-41), odsłania rzeczywistą rolę Ziemi Obiecanej w przymierzu Jahwe z ludem. Nie jest ona znakiem czy gwarantem trwania przymierza, lecz stanowi cel przymierza, którym jest udział ludu w życiu i świętości Jahwe. Stąd też W. Zimmerli mówi o „sakramentalnym” charakterze ziemi Izraela⁵¹, który zawiera się w właśnie w tej wspólnototwórczej, sakralizującej i witalizującej roli ziemi w relacji Izraela z Jahwe. Kluczowe dla nowego *exodusu* jest nowe przymierze, zasygnalizowane w 20,37 przez „wprowadzenie w więzy przymierza” na „pustyni narodów”. Rozwinięcie znaczenia tego wydarzenia przyniosą późniejsze wyrocznie zbawienia dla domu Izraela, które odsłonią wymiar antropologiczny nowego przymierza jako aktu nowego stworzenia nie tylko ziemi Izraela, ale przede wszystkim ludu mającego w niej zamieszkać (por. 36,16-38).

⁵¹ Por. W. Zimmerli, *Ezekiel I. A Commentary on the Book of the Prophet Ezekiel. Chapters 1–24*, Hermeneia, Philadelphia 1979, s. 261.

4. Deutero-Izajasz: nowy *exodus* – *exodus* poddany eschatologizacji

Zapowiedź „nowego *exodusu*” jest łączona tradycyjnie z wyroczniami znajdującymi się w Iz 40–55. Stojący za nimi prorok – nazywany Deutero-Izajaszem – działa w końcowej fazie wygnania babilońskiego. W bliskiej już perspektywie czasowej, potwierdzanej sukcesami perskiego władcy Cyrusa, obwieszcza wygnańcom z Babilonii powrót do ojczyzny. Bez wątplenia temat nowego Wyjścia jest kluczowy dla przepowiadania Deutero-Izajasza, jakkolwiek nie układa się w obecnej strukturze Księgi Izajasza w jakąś narracyjną ciągłość. Wielokrotnie motyw *exodus* pojawia się na zasadzie aluzji czynionej jakimś obrazem otwartym na pluralizm interpretacyjny⁵². Część komentatorów kwestionuje niektóre teksty zawierające odniesienia do *exodusu* jako pochodzące z epoki powygnaniowej⁵³. W kilku też wyroczniach nawiązanie do *exodusu* ogranicza się do pojedynczego zdania, które tematycznie pozostaje niejako „ciałem obcym” w danym proroctwie⁵⁴. Przyjmując maksymalistyczne podejście w identyfikowaniu tekstów o nowym *exodusie* w Iz 40 – 55, należy wskazać następujące teksty⁵⁵:

- 40,3-11 droga na pustyni
- 41,17-20 transformacja pustyni
- 42,14-17 Bóg prowadzi swój lud drogą, której nie znają
- 43,1-7 przejście przez ogień i wodę
- 43,14-21 droga na pustyni

⁵² Klasyczny przykład to tekst Iz 43,2: czy pójdziecie przez wody i przez ogień nawiązuje do wydarzeń z pierwszego *exodusu* czy stanowi metaforyczne odniesienie do całości niebezpieczeństw zagrażających ludowi Bożemu w jego historii, czy też czyni aluzję do konfrontacji z siłami militarnymi Persów? Por. dyskusję w: U. Berges, *Jesaja 40–48*, HThKAT, Freiburg – Basel – Wien 2008, s. 272-273.

⁵³ Por. K. Kiesow, *Exodustexte im Jesajabuch. Literarkritische und motivgeschichtliche Analysen*, OBO 24, Fribourg – Göttingen 1979, s. 197-201. Kiesow, podając również innych autorów opowiadających się za podobnym rozwiązaniem, uznaje za redakcyjne te teksty, w których zapowiada się zgromadzenie rozproszonych z diaspory (43,5-6; 49,12), oraz te, w których mówi się o przyszłym losie Jerozolimy/Syjonu (51,9–52,2.7-10). Joseph Blenkinsopp, idąc za Hansem-Jürgenem Herrmison, słusznie argumentuje, że przypisanie tych tekstów późniejszej redakcji powoduje, że proroctwa zapowiadające Wyjście sprawiają, że dalsza wędrówka przez pustynię jawi się jako bezcelowe kręcenie się wokół (J. Blenkinsopp, *Isaiah 40–55. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 19A, New York et al. 2000, s. 114).

⁵⁴ Por. Iz 44,27; 50,2.

⁵⁵ Por. B.H. Lim, *The 'Way of the Lord' in the Book of Isaiah*, LHB/OTS 522, London – New York 2010, s. 47-48.

44,1-5	woda na wyschniętej ziemi
44,27	wysuszenie otchłani wód
48,20-21	<i>exodus</i> z Babilonii
49,8-12	nowe wejście do Ziemi Obiecanej
50,2	potęga Boga przekształcająca pustynię
51,9-10	nowe zwycięstwo nad morzem
52,11-12	nowy <i>exodus</i>
55,12-13	droga pokonywana przez Izrael w radości i pokoju

Deutero-Izajasz proponuje typologiczną lekturę historycznego *exodusu*, w której przyszłe wydarzenie zbawcze opisuje w kategoriach semantycznych i teologicznych Wyjścia z Egiptu⁵⁶. Jednakże mówienie o „nowym” *exodusie* nie jest dla niego kwestią tylko chronologii, gdyż zachowując ciągłość między tymi wydarzeniami, prorok zapowiada przyszły *exodus*, który swoją dynamiką soteriologiczną przewyższa wydarzenie będące jego typem. Co stanowi zatem o nowości tego przyszłego *exodusu*? Odpowiedzi na to pytanie będzie się szukać przez przyjrzenie się głównym protagonistom Wyjścia: Bogu, pustyni i ludowi.

Pierwszy *exodus* jest dziełem Boga, który „mocną ręką” (por. Wj 6,1; 13,3.9.14; 32,11) wyprowadza swój lud z ziemi egipskiej. Obecność Boga w tym wydarzeniu jest zapośredniczona na różne sposoby: przez Anioła Bożego (Wj 14,19-20; 23,20; 33,2), słup ognia lub obłoku (Wj 13,21-22; Pwt 1,33), Arkę Przymierza (Lb 10,33-36; 14,44) czy wreszcie przez Mojżesza, z którym Bóg rozmawia twarzą w twarz (Wj 33,11). Dla części komentatorów obecność Boga podczas nowego Wyjścia nie wykracza poza te formy znane z pierwszego *exodusu*⁵⁷. Deutero-Izajasz przywołuje ludzkich pośredników nowego Wyjścia, przede wszystkim Cyrusa, jednakże samą obecność Boga zapowiada jako zaangażowanie i działanie Jahwe we własnej osobie. On sam wydaje rozkaz ludowi do wyjścia (48,20-21), inaczej niż w historycznym *exodusie*, kiedy to polecenie pochodziło od faraona (Wj 12,31). Dla proroka nowy *exodus* nie jest tylko wyjściem ludu, gdyż droga, którą pójdzie Izrael, zostaje wcześniej pokonana przez samego Jahwe. Ten *exodus* Boga jest zasygnalizowany już w rozdz. 40 otwierającym Księgę Pocieszenia, w którym pojawia się najpierw wezwanie do przygotowania

⁵⁶ Zależności semantyczne między naracjami Księgi Wyjścia a Deuteroizajaszowymi zapowiedziami nowego *exodusu* zestawia B.W. Anderson, „Exodus Typology in Second Isaiah”, w: B.W. Anderson – W. Harrelson (red.), *Israel's Prophetic Heritage. Essays in Honor of James Muilenburg*, New York 1962, s. 183-184.

⁵⁷ Por. J.L. Koole, *Isaiah III. Chapters 49–55*, HCOT, Leuven 1998, s. 247.

drogi dla Pana (40,3-4), a następnie okrzyk zwiastuna dobrej nowiny na Syjonie, który awizuje bliskie przyście Jahwe (40,9-11). To, co jeszcze wydaje się być przyszłością, zostaje przedstawione jako już zrealizowane w 52,7-8, kiedy to strażnicy Syjonu „ogładają na własne oczy powrót Jahwe na Syjon”. W rezultacie punktem dojścia nie jest już Ziemia Obiecana, ani nawet sam Syjon, tylko osoba Jahwe. Jeśli dla Izraela pokonanie tej drogi nie nastęcza żadnych trudności, co więcej, nie stanowi żadnego zagrożenia (por. 43,2-3), to dla Boga *exodus* jest doświadczeniem ostatecznego starcia ze swymi nieprzyjaciółmi. Stąd Jahwe jest przedstawiony jako wojownik pokonujący swoich wrogów (42,13). W czasie drogi Pan Bóg swój lud poprzedza, ale też osłania jego tyły (52,12), inaczej niż podczas pierwszego Wyjścia, kiedy to słup ognia lub obłoku mógł znajdować się albo z przodu, albo z tyłu kroczących Hebrajczyków (por. Wj 13,21-22). Potyczka, którą Jahwe musi stoczyć w nowym *exodusie*, przybiera rozmiary kosmiczne. Prorok odwołuje się w tym kontekście do przejścia przez Morze Czerwone (51,10a), które poddaje mitologizacji, opisując je w kategoriach walki bóstwa z chaosem żywiołów morskich, uosabianych jako *rahaḅ* i *tannîn* (51,9b) – motywu znanego z tekstów mezopotamskich i ugaryckich⁵⁸. W kontekście nowego *exodusu* można mówić o ponownej historycyzacji tego motywu, gdyż zwycięstwo Jahwe nad Babilończykami, których egzystencja była całkowicie zależna od wylewów Eufratu i Tygrysu, jest opisane w 42,15 jako osuszenie rzek i kanałów (por. 44,27; 50,2).

Deutero-Izajasz ostatecznie przepracowuje mitologiczny motyw walki bóstwa z chaosem, wskazując na pustynię jako to miejsce, z którego przychodzi chaos⁵⁹. Wygnańcy z Babilonu mają do pokonania już nie Morze Czerwone, lecz pustynię: tak jak w pierwszym Wyjściu Jahwe „otworzył drogę przez morze” (49,16), tak w nowym „otworzy drogę przez pustynię” (43,19). Tamto wydarzenie było możliwe dzięki temu, że Jahwe wydobyl dla nich wodę ze skały (w 48,21 bezpośrednio, zaś 43,20 pośrednio prorok czyni odwołanie do Wj 17,1-7; Lb 20,1-13). Od strony syntaktycznej wypowiedź proroka w Iz 48,21 (*qatal* i następujące po nim dwa *wayyiqtol*) wskazuje, że ma on na myśli wydarzenie z przeszłości. Nie chodzi zatem o zapowiedź w tym miejscu nowego wyprowadzenia wody ze skały⁶⁰, lecz o zmotywowanie wygnańców w Babilonii do wyjścia, przez zapewnienie ich o Bożym towarzyszeniu, którego doświadczyli

⁵⁸ Por. W. Pikor, *Soteriologiczna metafora wodyw Księdze Izajasza*, StBibLub 4, Lublin 2009, s. 50-51, 69-71.

⁵⁹ Por. Lim, *The 'Way of the Lord' in the Book of Isaiah*, s. 60.

⁶⁰ Tak utrzymuje J.L. Koole, *Isaiah III. Chapters 40–48*, HCOT, Leuven 1997, s. 603-604.

już wcześniej ich ojcowie⁶¹. Transformacja, która dotknie pustyni, będzie aktem nowego stworzenia, w wyniku którego pustynia zamieni się w rozlewiska wód, zaś droga wiodąca przez nią będzie obsadzona drzewami (41,18-19; por. 30,25; 35,6-7). Tak przekształcona natura powróci do stanu rajskiego. Transformacja będzie udziałem całego stworzenia, na czele ze Syjonem stanowiącym cel *exodusu*. Jeśli ta idea nie jest jeszcze do końca obecna w prorocztwie 41,19 – w parku, w który została przekształcona pustynia brak jest drzew owocowych⁶², to jest ona wyraźnie obecna w zamykającym Deutero-Izajasza prorocztwie o triumfalnym pochodzie wygnańców przez przemienioną pustynię (55,12-13). Kluczem do odczytania tego tekstu jest obietnica uczyniona w 51,3, iż Bóg przekształci Syjon – będący pustynią i stepem – w Eden i ogród Yahweh (miḏbārā^h kəʿēden wəʿarbātā^h kəgan-yhw^h). Ta perspektywa transformacji nie jest ograniczona tylko do ziemi Izraela. W świetle Iz 55,12-13 będzie ona udziałem całego stworzenia reprezentowanego przez góry i pagórki (por. 44,23; 49,13) oraz drzewa⁶³. Efektem transformacji pustyni będzie z jednej strony zniknięcie cierni i ostów, które po upadku w raju porastały ziemię (por. Rdz 3,18)⁶⁴, zaś z drugiej – pojawienie się „drzew polnych” (ʿāšê haššāde^h), identyfikowanych przez komentatorów jako drzewa owocowe⁶⁵. W ten sposób cała natura zostanie przywrócona do swego pierwotnego stanu rajskiego.

W rezultacie lud w czasie wędrówki przez pustynię nie napotka żadnej przeszkody. Inaczej niż w pierwszym *exodusie*, kiedy to Izraelici opuszczali w pośpiechu Egipt (por. Wj 12,11.33.34.39; 14,5), wygnańcy wyjdą z Babilonii bez pośpiechu (Iz 52,12). Będą prowadzeni przez Jahwe, który powiedzie ich po drodze i ścieżce, których nie znają, wyrównując na nich wszelkie wyboje (42,16). Pan Bóg niczym pasterz poprowadzi ich do tryskających źródeł (49,10). Tę

⁶¹ Por. Berges, *Jesaja 40–48*, s. 548.

⁶² Wymienione drzewa: cedry, akacje, mirty, oliwki, cyprysy, wiązy, jałowce i platany (por. dyskusję nad identyfikacją wymienionych w Iz 41,19 gatunków drzew w: Koole, *Isaiah III. Chapters 40–48*, 181), są charakterystyczne dla lasów pokrywających góry Libanu (por. 35,1-2). Część ze wskazanych przez proroka drzew stanowi materiał wykorzystany do budowy świątyni, jak również do wykonywania przedmiotów kultu (por. Berges, *Jesaja 40–48*, s. 204-205), co mogły wskazywać na powygnaniową perspektywę odbudowy świątyni. Prorok wymienia siedem gatunków drzew, co służy podkreśleniu doskonałości dokonanego dzieła transformacji pustyni.

⁶³ Blenkinsopp, *Isaiah 40–55*, s. 373.

⁶⁴ Por. R.N. Whybray, *Isaiah 40–66*, NCBC, Grand Rapids, MI – London 1975, s. 194-195.

⁶⁵ Por. Koole, *Isaiah III. Chapters 49–55*, s. 443; Lim, *The 'Way of the Lord' in the Book of Isaiah*, s. 101.

postawę Boga-Pasterza wobec swego ludu na pustyni opisuje szczegółowo prorok w 40,11: Jahwe gromadzi rozproszone owce, słabe niesie na piersi, powoli prowadzi owce karmiące z ich młodymi⁶⁶. Pustynia nie jest już miejscem próby ani kary, lecz doświadczeniem Boga, który jest Odkupicielem swego ludu. Droga przez pustynię przekształca się w uroczystą procesję, podczas której lud pełen radości i pokoju wychwala Jahwe (por. 43,21; 48,20; 55,12). Do tego uwielbienia Jahwe przyłączy się cały świat stworzony będący świadkiem odkupienia Izraela przez Jahwe (55,12; por. 44,23; 49,13; 52,10). W tym triumfalnym pochodzie przez pustynię są niesione naczynia ze świątyni jerozolimskiej (52,11). W przeciwieństwie do pierwszego *exodusu*, w którym Hebrajczycy pozostawali nieczyści z powodu zabranych od Egipcjan naczyń (por. (Wj 12,35), lud Jahwe pozostaje w stanie czystości kultowej. Całe stworzenie asystuje tej procesji, klaszcząc, wiwatując (55,12-13). Nie wchodzi, jak przy pierwszym Wyjściu, do ziemi zanieczyszczonej przez Kananejczyków, lecz przybywają na Syjon uświęcony obecnością Jahwe, który panuje na nim jako króla całego świata.

Pustynia w Deuteroizajaszowych prorocत्वach nie ma znaczenia materialnego. Skala przekształceń, które dotyczą pustynię, wskazuje na wymiar eschatologiczny zapowiadanej przez proroka transformacji, której efektem będzie „nowe niebo i nowa ziemia” (Iz 65,17). Przedmiotem stwórczego działania Boga jest ostatecznie jego lud. Wśród zapowiedzi przekształcenia pustyni pojawiają się prorocтва, w którym przyjmuje ona wymiar duchowy i odnosi się do kondycji Izraela. Komentatorzy zwracają uwagę przede wszystkim na dwa teksty: Iz 41,17-18⁶⁷ i 44,3-4⁶⁸. W pierwszym z tych dwóch prorocत्व transformacja pustyni jest usytuowana w kontekście odrodzenia ubogich i potrzebujących (‘āniyyîm wəhā’eb̄yônîm). Wspomnienie ich pragnienia (šāmā’, w. 17), pustyni (midbār,

⁶⁶ Ten Deuteroizajaszowy obraz Boga-Pasterza podczas nowego *exodusu* kontrastuje z Ezechielowym przedstawieniem tego samego obrazu w 20,34-38, gdzie głównym zadaniem Pasterza selekcja trzody i przeliczenie jej w celu wykluczenia tych, którzy są zbuntowani (por. W. Zimmerli, „Il ‘nuovo esodo’ nella predicazione dei due grandi profeti dell’ esilio”, w: tenże, *Rivelazione di Dio. Una teologia dell’ Antico Testamento*, Milano 1975, s. 178).

⁶⁷ Por. Koole, *Isaiah III. Chapters 40–48*, s. 178; J. Goldingay, D. Payne, *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 40–55. I. Commentary on Isaiah 40, 1–44, 23*, ICC, London – New York 2006, s. 179-180; Lim, *The ‘Way of the Lord’ in the Book of Isaiah*, s. 54.

⁶⁸ Por. P.-E. Bonnard, *Le Second Isaïe, son disciple et leurs éditeurs*, EtB, Paris 1972, s. 153; Whybray, *Isaiah 40–66*, s. 94-95; E.F. Navarro, *El desierto transformado. Una imagen deuteroisaiana de regeneración*, AnBib 130, Roma 1992, s. 104; Goldingay, Payne, *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 40–55, I*, s. 323-324; Pikor, *Soteriologiczna metafora wody*, s. 259-260; Lim, *The ‘Way of the Lord’ in the Book of Isaiah*, s. 56-57.

w. 18) i wyschniętej ziemi (²ereš šiyyā^h, w. 18) przywołuje opis sytuacji duchowej i politycznej wygańców opisanej wcześniej w Oz 2,5: „Obnażę ją do naga i postawię jak w dzień jej narodzenia. Uczynię ją jak pustynię (midbār), uczynię ją jak wyschniętą ziemię (ereš šiyyā^h) i umrze z pragnienia (šāmā³)”. „Pustynia, suchość i pragnienie są czymś więcej niż fizycznymi przeszkodami dla ludu Bożego; opisują one kondycję duchową Izraela”⁶⁹.

Metaforyczne znaczenie pustyni w Iz 44,3 wynika z relacji paralelnych wewnątrz tego wiersza:

„Bo wyleję wodę na spragnioną ziemię (šāmē³)
i strumienie na wyschniętą glebę (yabbāšā^h).
Wyleję ducha mojego na twoje potomstwo (zar^ceḵā)
i moje błogosławieństwo na twoje plemię (še²ēšā²e²ḵā)”.

Bez wątpienia analizowana metafora akwatyczna mówi o odrodzeniu wspólnoty Izraela przebywającej na wygnaniu w Babilonii. Będzie miało ono charakter również fizyczny, gdyż dla samych deportowanych dalsze trwanie demograficzne narodu stanowiło istotny problem (por. 49,20-21; 51,1-2; 51,18; 54,1-3). Bezpośredni kontekst metafory zwraca jednak uwagę na jej wymiar duchowy. Paralelna konstrukcja w. 3 pozwala widzieć w wyschniętej ziemi wizualizację położenia Jakuba-Izraela. Motywacja tej metafory znajduje się w poprzedzającej wyrocznie dyspacie Jahwe ze swoim ludem (43,22-28), w trakcie której okazało się, iż mimo przebaczenia przez Jahwe grzechów ludowi, ten pozostaje niezdolny do wejścia i trwania w życiodajnej relacji ze swoim Stwórcą (por. ww. 27-28). Dlatego też odrodzenie, które dokona się mocą Bożego Ducha i błogosławieństwa, przekroczy wymiar fizyczny. Nowe życie Jakuba-Izraela jest metaforyzowane akwatycznie w w. 4 nie tylko w jego aspekcie ilościowym, ale również jakościowym. Obraz wierzb rosnących obficie i gęsto pośród trzciny nad płynącą wodą zapowiada pomnożenie substancji ludzkiej wspólnoty Izraela. Trzeba jednak pamiętać, iż logika tej metafory odwołuje się do metafory z w. 3. Zatem związek zachodzący między wodą i drzewami metaforyzuje relację, jaka łączy odrodzoną wspólnotę z Jahwe: pozostaje ona w stałej więzi z Bogiem, czerpiąc swoją siłę życiową z Jego Ducha i błogosławieństwa⁷⁰.

⁶⁹ Lim, *The 'Way of the Lord' in the Book of Isaiah*, s. 54.

⁷⁰ Podobną metaforę drzewa zasadzonego nad wodą można znaleźć jeszcze w Jr 17,8; Ps 1,3; Hi 29,19. W żadnym z tych trzech miejsc metafora nie mówi o pomnożeniu liczebności podmiotu metaforyzowanego, lecz o czerpaniu przez niego siły życiowej z rzeczywistości metaforyzowanej wodą, a identyfikowanej z osobą Boga (por. E. Kutsch, „Ich will meinen

Proponowana przez Deutero-Izajasza interpretacja *exodusu* ma wyraźne nachylenie typologiczne. Pierwszy *exodus* jawi się typem zbawczego działania Boga w historii. W tym kontekście zaskakująco brzmią słowa:

„Nie wspominajcie wydarzeń minionych,
nie rozważajcie rzeczy dawnych.
Oto ja dokonuję rzeczy nowej” (43,18-19a).

Skoro pierwszy *exodus* jest fundamentalnym wydarzeniem dla tożsamości Izraela, to dlaczego pada polecenie „niepamiętania” go (ʔal-tizkərû)? Claus Westermann próbuje osłabić siłę tego zalecenia, uznając, że chodzi o „wspominanie” Wyjścia w ramach gatunku literackiego lamentacji, w której pełni ono rodzaj wymówki czynionej Bogu, wskazując na kontrast między dawnymi czynami zbawczymi Boga a obecnym położeniem Jego ludu⁷¹. Należałoby zatem porzucić tego rodzaju pamięć dla czynienia wyrzutów Bogu. Takiej interpretacji brakuje jednak argumentów: po pierwsze, wyrocznia 43,16-21 nie jest lamentacją; po drugie, w przywoływanym jako argument tekście Iz 63,11-14 wspomnienie czynów Jahwe z *exodusu* nie ma na celu czynienie wyrzutów Bogu, lecz ma charakter hymnu pochwalnego. Zamiast podejmować próbę wyciszenia siły polecenia „niepamiętania wydarzeń minionych”, należy przyjąć sens dosłowny tych słów. Brevard S. Childs mówi o „dialogicznej i nieabsolutnej retoryce proroka”, który danemu poleceniu niepamiętania za chwilę zaprzecza, domagając się, by pobudzo no pamięć Boga (43,26; por. 44,21)⁷². Jest to konsekwencją braku w Iz 40–55 „systematycznej” teologii, która byłaby niezależna od kontekstu. Sprzeczność między różnymi wypowiedziami wynika z sięgania po różną argumentację i konfrontowania ze sobą różnych punktów widzenia, przez co interpretacja danego stwierdzenia wymaga uwzględnienia jego kontekstu⁷³. Przyjmując zatem dosłowne rozumienia wezwania do niepamiętania, należy zapytać się, co ma stanowić przedmiot niepamiętania.

Geist ausgießen auf deine Kinder». Zu Auslegung und Predigt”, w: tenże, *Kleine Schriften zum Alten Testament*, BZAW 168, Berlin 1986, s. 126-127). Skutek udzielenia „ducha” i „błogosławieństwa” nie ogranicza się tylko do wymiaru rewitalizującego. W istocie chodzi o obdarowanie wspólnoty Bożą mądrością i poznaniem („duch”), dzięki którym Izrael pozna swoją tożsamość, oraz siłą do dawania wobec świata świadectwa o Jahwe („błogosławieństwo”). Szczegółowa analiza znaczenia tych terminów w Iz 44,3-4 w: Pikor, *Soteriologiczna metafora wody*, s. 260-263.

⁷¹ Por. C. Westermann, *Isaiah 40–66. A Commentary*, OTL, London 1996⁹, s. 128.

⁷² Por. B.S. Childs, *Isaiah. A Commentary*, OTL, Louisville, KY – London – Leiden 2001, s. 336-337.

⁷³ K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, KAT 10.2, Gütersloh 1999, s. 229.

Jest on określony najpierw terminem *rīʾšōnōt* – „wydarzenia minione”. Część komentatorów uznaje za desygnat tego rzeczownika prorocstwa z pierwszej części Księgi Izajasza lub też pierwsze zwycięstwa Cyrusa⁷⁴. Problem jednak w tym, że w Iz 43,16-21 brakuje jakiegokolwiek sugestii, że chodzi o wydarzenia z tak bliskiej przeszłości. Z tego samego powodu trudno utożsamiać „wydarzenia minione” z upadkiem Jerozolimy i deportacją części ludności Judy do Babilonii⁷⁵. Do tego w wyroczniach Deutero-Izajasza termin *rīʾšōnōt* odnosi się do wydarzeń o charakterze zbawczym (por. 41,22; 42,9; 43,9; 46,9; 48,3). Struktura paralelna zdania Iz 43,18 każe uznać termin *qādmōniyyōt* – w *Biblii Tysiąclecia* przetłumaczony jako „wydarzenia minione” – za synonim rzeczownika *rīʾšōnōt*. Sens słowa *qādmōniyyōt* jest czytelny w świetle Iz 51,9, w którym syntagmie *yāmē qēdem* odpowiada zwrot *dōrōt ʿōlāmīm*, który jednoznacznie odnosi się do pokoleniu pierwszego *exodusu*⁷⁶. *To samo znaczenie należy przypisać terminowi rīʾšōnōt* w Iz 43,18 – odnosi się on do wydarzenia Wyjścia z Egiptu. Przy założeniu, że dla Deutero-Izajasza ma ono znaczenie paradygmatyczne, wówczas desygnatem *rīʾšōnōt* będzie nie tylko historyczny *exodus*, ale każdy późniejszy czyn Jahwe podejmowany dla wybawienia swojego ludu⁷⁷.

Jaki jest zatem sens wezwania do niewspominania pierwszego *exodusu*, przy równoczesnym wezwaniu do otwarcia się na „rzecz nową” (*ḥāḏāšāh*), tożsamą z „otwarcie drogi przez pustynię” (43,19)? Nowy *exodus* pozostaje w linii semantycznej pierwszego Wyjścia, jednakże pozostaje wydarzeniem radykalnie nowym i to nie pod względem cudowności, lecz w znaczeniu soteriologicznym. Ta nowość wynika z faktu, że będzie to *exodus* samego Jahwe, który dokona wybawienia swego ludu przez nowy akt stworzenia. Transformacja będzie miała wymiar kosmiczny, ale zarazem będzie ukierunkowana antropologicznie, gdyż Deuteroizajaszowa pustynia konotuje sytuację duchową ludu Bożego. Przemiana, jaka dokona się na płaszczyźnie stworzenia, będzie tak radykalna, że można mówić o eschatologizacji *exodusu*. Szczególnie dotyczy to transformacji duchowej ludu Jahwe, który zostanie ożywiony Jego duchem i błogosławieństwem (Iz 44,3). „Niewspominanie wydarzeń minionych” (43,18) jest konieczne, by być otwartym i wolnym do przyjęcia nowości Bożego działania w przyszłym *exodusie*.

⁷⁴ Por. Blenkinsopp, *Isaiah 40–55*, s. 227; Goldingay, Payne, *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 40–55*, I, s. 298.

⁷⁵ Por. Kiesow, *Exodustexte im Jesajabuch*, s. 72-73.

⁷⁶ Por. Koole, *Isaiah III. Chapters 40–48*, s. 329.

⁷⁷ Por. Anderson, „Exodus Typology in Second Isaiah”, s. 188; J.D. Watts, *Isaiah 34–66. Revised Edition*, WBC 25, Nashville, TN 2005, s. 676.

* * *

Przeprowadzona analiza tematu *exodusu* w pismach prorockich potwierdza wielość proroków w tej kwestii. Nie chodzi o interpretacje wykluczające się, co raczej o wzajemnie dopełniające się. Można przy tym zauważyć stopniowe pogłębienie rozumienia Wyjścia w księgach prorockich. Dla Amosa *exodus* jest jednym z wielu wydarzeń w historii świata, przy czym nie jest on udziałem tylko Izraela. Ozeasz dokonuje idealizacji *exodusu*, zakładając, że przyszłe zbawienie przyjmie kształt *exodusu* w sensie powrotu do idealnej relacji między Jahwe i Izraelem z czasów Wyjścia. W ujęciu Ezechiela historyczny *exodus* jeszcze się nie wypełnił, przez co Izrael pozostaje wciąż w drodze do Ziemi Obiecanej jako przestrzeni urzeczywistnienia się relacji przymierza. U Deutero-Izajasza dochodzi do typologizacji *exodusu*, który staje się punktem odniesienia dla zapowiedzi nowego Wyjścia. W tym przyszłym wydarzeniu zbawczym dojdzie do modyfikacji kilku elementów składających się na tradycyjne postrzeganie *exodusu*. Będzie to w istocie *exodus* Boga, który dokona transformacji Ziemi Obiecanej w ogród rajski. Dla ludu *exodus* będzie miał wymiar przede wszystkim duchowy i egzystencjalny, przez co można mówić o eschatologizacji *exodusu*, który przyniesie radykalny przełom antropologiczny. Tak nakreślona linia rozwojowa idei *exodusu* w tekstach prorockich zmierza ku Jezusowi Chrystusowi. Prorockie obietnice Wyjścia okazują się być prorocत्वami o *exodusie* w wymiarze duchowym, w perspektywie nawrócenia człowieka w Chrystusie. To w Nim dokona się ostateczne wyzwolenie człowieka z grzechu, nastąpi ostateczne przejście ze śmierci do życia, z niewoli do wolności dzieci Bożych.

Powyższy artykuł został opublikowany w:

„Prorocka interpretacja exodusu. I. Amos, Ozeasz”, *BPTH* 7/3 (2014) 41-54.

„Prorocka interpretacja exodusu. I. Ezechiel, Deutero-Izajasz”, *BPTH* 7/4 (2014) 47-64.