

HENRYK MUSZYŃSKI

**KERYGMAT O ZBWIENIU W DEUTERONOMISTYCZNYM
DZIELE HISTORYCZNYM**

Treść: I. Pojęcie deuteronomistycznego dzieła historycznego i jego stosunek do historii; II. Tło historyczno-kulturowe; III. Główne treści teologiczne; IV. Kerygmat deuteronomistycznego dzieła historycznego w ujęciu współczesnej teologii.

**I. POJĘCIE DEUTERONOMISTYCZNEGO DZIEŁA HISTORYCZNEGO
I JEGO STOSUNEK DO HISTORII**

W wyniku krytyki historycznej, literackiej i redakcyjnej ostatnich dziesiątków lat, zbiór ksiąg objętych wspólną nazwą historycznego dzieła deuteronomistycznego, obejmujący księgi: Joz, Sdz, 1—2 Sm, 1—2 Krl, przestał być czytany jako następująca po sobie historia Izraela, zaczynająca się od wejścia Izraelitów do Kanaanu, a kończąca się opisem uwolnienia z niewoli ostatniego króla judzkiego Jojakina w r. 560 przed Chr. (2 Krl 25, 27—30). Chronologicznie uporządkowany bieg wydarzeń w deuteronomistycznym dziele historycznym, obejmujący czasy podboju Kanaanu pod wodzą Jozuego (okres przed 1200 przed Chr. opisany w księdze Joz) okres sędziów (1200—1000 — Księga Sdz), dzieje Samuela i Saula (przed rokiem 1000 — 1 Sm), panowanie Dawida (ok 1000 — 2 Sm) oraz Salomona, poprzez podział i upadek najpierw królestwa północnego w r. 722 a następnie zburzenie Jerozolimy i upadek królestwa południowego (od 970 do 586 — 1—2 Krl) jest faktem bezspornym i najbardziej rzucającym się w oczy. Stąd nie można się dziwić, że przez długi czas zadawano się stwierdzeniem, że na treść ksiąg wchodzących w skład dzieła deuteronomistycznego składają się dzieje Izraela od wejścia do Kanaanu aż do zburzenia świątyni Jerozolimskiej obejmujący łącznie okres ok. 700 lat.

Jak wykazały badania E. Meyera i J. Elbogaena dzieło to, zarówno pod względem faktografii jak i historycznego zasięgu nie posiada sobie równego w całej historiografii starożytnego Bliskiego Wschodu (por. Encyklika Piusa XII: *Divino afflante Spiritu*, EB, 559).

Przynajmniej jednak od roku 1942 kiedy Martin Noth, uchodzący powszechnie za „ojca” deuteronomistycznego dzieła historycznego (*Deuteronomistisches Geschichtswerk = DtrG*), wygłosił w Królewcu swój głośny wykład poświęcony historii przekazów Pięcioksięgu, opublikowany następnie w: *Überlieferungsgeschichtliche Studien I* (Halle a.d. Saale 1943) wiadomo, że głównym celem tego zbioru ksiąg nie jest przekazywanie historii, odtwarzanie dziejów Izraela, a proklamowanie zbawczego działania Boga, które dokonuje się w historii i za jej pośrednictwem.

Późniejsze badania z zakresu krytyki źródeł, krytyki literackiej i redakcyjnej a także z zakresu historii przekazu uczonych tej miary co G. von Rad, S. Mowinckel, A. Jepsen, H. W. Wolff, N. Lohfink, M. Weinfeld i in., potwierdziły w pełni przypuszczenia M. Notha odnośnie złożoności literackiej i podstawowych założeń teologicznych DtrG¹.

Problem źródeł DtrG należy dzisiaj jeszcze do zagadnień otwartych i szeroko dyskutowanych. Współczesna krytyka literacka jest jeszcze dzisiaj daleka od jedności w tym względzie. Zapewne wiele jeszcze czasu upłynie zanim będzie można odtworzyć i uzasadnić w sposób przekonujący poszczególne etapy rozwoju DtrG jako dzieła literackiego, od jego formy przeddeuteronomistycznej, poprzez pracę redakcyjną kompilatorów i zbieraczy (M. Noth — Sammler), re-

¹ Por. G. von Rad, *Der Anfang der Geschichtsschreibung im alten Israel*, w: *Gesammelte Studien zum AT*, München 1973², 148—188; tenże, *Die deuteronomistische Geschichtstheologie in den Königsbüchern*, tamże, str 189—204; S. Mowinckel, *Tetrateuch-Pentateuch-Herzateuch. Die Berichte über die Landnahme in den altisraelitischen Geschichtswerken* (BZAW 42), Berlin 1964; A. Jepsen, *Die Quellen des Königsbuches*, Halle a.S. 1956³; H. W. Wolff, *Das Kerygma des deuteronomistischen Geschichtswerkes*, w: *Gesammelte Studien zum AT*, München 1973², 308—324; N. Lohfink, *Die Bundesurkunde des Königs Josia*, *Bibl* 44 (1963) 261—288; tenże, *Il Messaggio dell' Alleanza: Il Deuteronomio*, w: *Parola e Messaggio*, wyd. J. Schreiner, Bari 1970, 265—287; tenże, *Bilancio dopo la catastrofe, e Opera storica Deuteronomista*, tamże, 317—336; Weinfeld, *The Period of the Conquest and the Judges as seen by earlier and late Sources*, VT 17 (1967) 931113.

daktorów, którzy opracowali zebrany materiał (M. Noth-Bearbeiter), aż do końcowej fazy tzw. szkoły deuteronomistycznej, która w okresie niewoli babilońskiej lub bezpośrednio po niej poprzez liczne dodatki zmierzające do pogłębienia interpretacji teologicznej dziejów Izraela, usiłowała nadać całemu DtrG teologicznie pogłębiony sens. Stąd obok znamion jedności DtrG nosi na sobie także wyraźne cechy różnorodności i złożoności treściowej i literackiej. Z punktu widzenia literackiego DtrG stanowi bowiem niezmiernie różnorodną i bogatą kompilację źródeł na które składają się luźne opowiadania o niektórych postaciach i wydarzeniach historycznych np o Abimelechu (Sdz 9), czy o wstąpieniu Dawida na tron (1 Sm 16, 14 — 2 Sm 5, 8). Obok nich występują wspomnienia i pamiątki (2 Krl 22, 3—20; 23, 1—3, 21—23.), dokumenty oficjalne w postaci list wysokich urzędników z czasów Dawida (2 Sm 8, 16—18; 20, 23—26; 23, 8—39) i wykazy terytoriów przydzielonych poszczególnym pokoleniom (Joz 15—19). Obok tych dokumentów, pochodzących częściowo z czasów królewskich a nawet i przedkrólewskich, odznaczających się wysokimi walorami historycznymi, nie brak w DtrG barwnych opowiadań określonych mianem sag, sławiących bohaterские dokonania całego narodu (Joz 1—11) i wielkich postaci stojących u kolebki narodowego bytu Izraela jak Gedeon, Jefte czy Samson (Sdz 3, 16) a nawet i legend (Sdz 6, 11—24; 1 Sm 1—4 i.i.)².

II. TŁO HISTORYCZNO-KULTUROWE

Cały ten bogaty i różnorodny materiał nie stanowi jednak zbioru dokumentów, których celem byłoby odtworzenie rzeczywistego i przyczynowo powiązanego przebiegu wydarzeń, jak mogłoby się na pozór wydawać — a zebrany i w duchu deuteronomistycznym przeinterpretowany materiał historyczny, który miał posłużyć podtrzymaniu wiary Izraela w obliczu katastrofy r. 586. Miał on ukazać właściwy historiozbowczy sens tego wydarzenia, które stanowiło bez wątpienia największy wstrząs w całych dziejach Izraela. Jest to więc retrospektywne

² Por. N. Lohfink, *Bilancio dopo la catastrofe*; dz. cyt., 324—329.

spojrzenie w minione dzieje Izraela, które w świetle objawienia okresu niewoli babilońskiej, miało dać odpowiedź na najbardziej niepokojące pytania tamtego okresu: Świątynia — widomy znak obecności Boga w swoim narodzie — legła w gruzach. Ołtarz całopalenia — żywy znak wiary Izraela, został zniszczony. Ostatni z królów judzkich — Sedecjasz (597—586), „zakuty w podwójne kajdany” został uprowadzony do Babilonu, oślepiiony, a jego synowie wymordowani (2 Krl 25, 6—7).

Przerażony i zdezorientowany naród Boga, sam żyjący w dużym stopniu na wygnaniu, pośród obcego ludu i innych bogów pytał: Jak mógł Jahwe dopuścić do tak strasznej klęski i tak potwornego poniżenia swojego narodu, które w dodatku według ówczesnych pojęć było nie tyle wyrazem słabości ludu ile Boga, którego ten lud wyznawał i który do tego dopuścił?

Czy po to sam Bóg, za pośrednictwem swoich wysłańców podejmował tyle wysiłków, aby prawowity kult oddawać Jemu wyłącznie w wybranym przez Niego sanktuarium w Jerozolimie, aby niespełna po 40 latach, gdy z największym trudem udało się wreszcie zcentralizować kult w świątyni jerozolimskiej (622 r.), dopuścić do zburzenia wszystkich instytucji kultycznych?

Nie potrzeba przecie dodawać, że zniszczenie instytucji kultycznych było równoznaczne z zaprzestaniem samego kultu, który był wyrazem żywotności wiary w Jahwe. Izrael uparcie bronił się przed myślą, że jego święte instytucje mogłyby kiedykolwiek się skończyć. Miał przecież przymierze, które Jahwe ofiarował swojemu ludowi, miał obietnicę trwałości tronu Dawida, daną przez Boga samego, za pośrednictwem proroka Natana, który zapewnił: „Ja utwierdzę tron jego królestwa na wieki” (2 Sm 7, 13; por też 7, 16). Bolesnie doświadczony, żyjący na wygnaniu lud Boży Jahwe pyta: Czyż Jahwe złamał swoje przymierze dopuszczając, aby Jego lud poszedł na wygnanie? Czy to możliwe, aby ten sam, który wyzwolił swój lud, dopuścił aby on znalazł się w niewoli, u ludów wzywających innych bogów? Ile warte jest słowo Jahwe, słowo obietnicy: „Tobie i twojemu potomstwu dam tę ziemię na wieki” (Rdz 12,7; 13, 14—15; 15,18; 17,8; 26,4; Wj 33,5; Pwt 34,4), jeżeli doświadczenie przeczy tak bolesnie treści tej obietnicy?

Wszystkie te pytania dalekie od jakiegokolwiek teoretyzowania, zrodziły się z bolesnego doświadczenia i zostały postawione przez samo życie. Dotyczyły one w dodatku samej substancji religii Izraela. Cóż pozostanie z wiary w Boga jedy-

nego, jeżeli zakwestionuje się najważniejsze instytucje historiozbawcze ST jak: przymierze, obietnice i kult? Bez tych podstawowych instytucji religia Izraela traci to co stanowi jej substancję, to co jest jedyne, niepowtarzalne i najważniejsze a Bóg Jahwe przestaje być Jedynym Zbawcą?

Świadomość niemocy wyrażająca się w braku odpowiedzi na postawione wyżej pytania, rodzi rozgoryczenie, zwątpienie, niewiarę. Za cenę przetrwania i zachowania własnej tożsamości, Izrael jako lud Wybrany Jahwe, musiał znaleźć odpowiedź na stawiane sobie pytania.

Odpowiedź ta jest dziełem duchowych przywódców Izraela z okresu niewoli babilońskiej i bezpośrednio po niej, objętych nazwą „szkoły deuteronomistycznej”. Właściwym miejscem gdzie objawił się i działał Bóg Jahwe były dzieje Izraela. Nie jest więc przypadkiem, że największą próbę i doświadczenie wiary Izraela stanowiły wydarzenia historyczne, w pierwszym rzędzie zburzenie świątyni jerozolimskiej przez wojska Nabuchodonozora w r. 586 oraz następująca po niej niewola babilońska. Ponieważ objawienie Izraela ma charakter historyczny tzn dokonuje się w historii i za jej pośrednictwem dlatego właśnie konkretne wydarzenia historyczne stały się największym wyznaniem rzuconym Bogu: „Abrahama, Izaaka i Jakuba”. On uczynił ludzi rzecznikami swojego słowa a dzieje właściwym miejscem gdzie można Jego mowę usłyszeć i doświadczyć Jego działania, dlatego właśnie tak uparcie tutaj Izrael szukał znaków Jego obecności, a gdy historia stała się ich zaprzeczeniem — wątpił i odchodził od swojego Boga.

Mówiąc obrazowo, ponieważ największą swoją klęskę Jahwe poniósł w historii, odpowiedź na dręczące Izraela pytania nie mogła przyjść skądinąd jak właśnie z nowego, teologicznie pogłębianego spojrzenia na minione dzieje Izraela. Aby tego dokonać trzeba było od nowa uszeregować, zestawić, ale i pogłębić teologicznie zrozumienie sensu tych dziejów. Jest ono właśnie dziełem szkoły deuteronomistycznej, która nadała DtrG ostateczny literacki i teologiczny kształt.

Natchnienia do takiego pogłębianego spojrzenia na minione dzieje Izraela w obliczu katastrofy 586 r. szuka autor, względnie autorzy u dawnych i współczesnych sobie proroków jednej strony i w kompendiach historycznych — z drugiej. Kompendia te włożone jako fikcja literacka w usta samego Mojżesza, stanowiąc teologicznie najpełniejsze pouczenie o historiozbawczym sensie wydarzeń z przeszłości, rzutują niejednokrotnie także w przyszłość, odsłaniając na wzór proroków jej właściwy

ukryty sens teologiczny (Pwt 1—3; 31—32). Nie bez racji H.W. Wolff nazywa DtrG duchowym „dzieckiem” proroków³.

Odczytując w obliczu katastrofy r. 586 raz jeszcze dawne 700 letnie dzieje od czasów Mojżesza aż do czasów niewoli babilońskiej w świetle zapowiedzi dawnych (Ozeasz, Amos, Izajasz) i współczesnych sobie proroków (Jeremiasz), wsłuchując się w ostatnie polecenia i nakazy odchodzącego Mojżesza, autorzy DtrG dostrzegają w wydarzeniach sobie współczesnych znamie doświadczenia, kary sądu ale nie ostatecznego odrzucenia ze strony Jahwe. Śladem wielkich proroków Izraela patrzą na minione dzieje nie w kategoriach zewnętrznej a wewnętrznej przyczynowości, zachodzącej pomiędzy grzechem i upadkiem Izraela z jednej strony a nieszczęściem, karą lub pomyślnością z drugiej.

III. GŁÓWNE TREŚCI TEOLOGICZNE

W oparciu o tę wewnętrzną przyczynowość tworzą swój cykliczny obraz historii, na którym zbudowane są przede wszystkim księgi Sędziów.

1. Czasy Jozuego

Czasy Jozuego są dla DtrG czasami wierności Jahwe: „Po wszystkie dni życia Jozuego i po wszystkie dni starszych, którzy żyli po śmierci Jozuego i którzy oglądali wszystkie dzieła Jahwe, jakich dokonał dla Izraela, Lud służył Jahwe” (Sdz 2,7). Stwierdzenie to jest nie tyle odbiciem rzeczywistości historycznej ile owocem określonych założeń teologicznych. Liczne wzmianki pochodzące z pokładów przeddeuteronomistycznych w DtrG pozwalają poznać, że również w okresie Jozuego zdarzały się liczne odstępstwa.

Doświadczenia pokolenia „pustynnego” jak i bezpośrednia bliskość czasowa zachodząca pomiędzy obietnicą posiadania Kanaanu jako dziedzictwa Jahwe i jej wypełnieniem, kazała autorem DtrG przesunąć okres religijnego i moralnego rozkładu na następne pokolenie, które nie było już świadkiem wielkich dzieł Bożych zwłaszcza przymierza na pustyni.

Całkowicie odmiennie wypada csąd Sdz 2, 10—15, o pokoleniu, które wzięło w posiadanie ziemię Kanaan: „A gdy całe

³ H. W. Wolff, *Das Kerygma des Deuteronomistischen Geschichtswerks*, w: *Gesammelte Studien zum AT*, 309.

pokolenie (pamiętające Jozuego) połączyło się ze swoimi przodkami, nastąpiło inne pokolenie, które nie znało Jahwe ani też tego, co uczynił dla Izraela. Wówczas synowie Izraela czynili co złe w oczach Jahwe i służyli Baalom. Opuścili Boga swoich ojców, Jahwe, który ich wyprowadził z ziemi egipskiej i poszli za cudzymi bogami, którzy należeli do ludów sąsiednich. Oddawali im pokłon i drażnili Jahwe. Opuścili Jahwe i służyli Baalowi i Asztartom. Wówczas zapłonął gniew Jahwe przeciwko Izraelitom, tak że wydał ich w ręce ciemieżców, którzy ich złupili, wydał ich na łup nieprzyjaciół, którzy ich otaczali, tak że nie mogli się oprzeć. We wszystkich ich poczynaniach ręka Jahwe była przeciwko nim na ich nieszczęście, jak to Jahwe przedtem im zapowiedział i jak im poprzysiął. I tak spadł na nich ucisk ogromny”.

Ten krótki fragment zawierający własny osąd autora o czasach sędziów, dobrze ilustruje istotne założenia teologiczne DtrG. We wszystkich pomyślnych i niepomyślnych wydarzeniach umie dostrzec „rękę Jahwe”. Nie tylko wyzwolenie z niewoli egipskiej, ale i „wydanie Izraelitów w ręce ciemieżców”, na „łup nieprzyjaciela” jest dziełem Jahwe. „Ogromny ucisk”, który spadł na Izraela jest następstwem grzechu, który pobudził Jahwe do gniewu. Nieszczęścia, które spadły na Izraela nie są wyrazem nieszczęśliwego zbiegu okoliczności a jako takie zostały uprzednio zapowiedziane i dzięki temu musiały się wypełnić. Izrael, który trwał w grzechu był wobec nich bezsilny.

Słowo, które Jahwe „zapowiedział i poprzysiął” przeciwko Izraelowi, może się odnosić tak do przepowiedni prorockich jak i do zapowiedzi Mojżesza i Jozuego, stanowiących istotne komponenty deuteronomistycznej koncepcji dziejów. Obydwaj wielcy przywódcy Izraela ukazują słowo Boże jako główne kryterium dobra i zła, błogosławieństwa i przekleństwa. Wielkie mowy Deuteronomisty, stanowiące jedno z najbardziej istotnych znamion literackich Pwt i DtrG, włożone w usta Mojżesza (Pwt 1—3; 30—31;) Jozuego (Joz 1, 23) Samuela (1 Sm 12) lub innych przywódców Izraela, uzależniają błogosławieństwo lub przekleństwo od wierności wobec przepisów i poleceń i nakazów Boga, czyli posłuszeństwa wobec głosu Jahwe. „Jeśli będziesz słuchał głosu Boga swego Jahwe, wypełniając wszystkie polecenia, które tobie dziś daje Twój Bóg Jahwe, poświęci cię w każdym poczynaniu twojej ręki, w owocach twego łona, przychówku bydła i płodach ziemi... (Pwt 30, 8—9). „Ale jeśli serce swe odwrócisz, nie usłuchasz, zbłądzisz i bę-

dziesz oddawał pokłon obcym Bogom, służąc im — oświadczam wam dzisiaj, że na pewno zginiecie, niedługo zabawicie w ziemi, którą idziecie posiąć po przejściu Jordamu" (Pwt 30, 17—19; por też Joz 23, 15—16).

Właściwym ośrodkiem historii w ujęciu deuteronomistycznym jest immanentna moc Boża uobecniona w pierwszym rządzie w Jego słowie a następnie także w poszczególnych instytucjach historiozbawczych Izraela, głównie w przymierzu. W zależności od stosunku Izraela do tych zbawczych rzeczywistości, doświadcza on zbawiającej lub niszczącej potęgi Boga. Według znanego określenia G. von Rada „zbawcze słowo Jahwe raz wypowiedziane w historii towarzyszy Izraelowi w całej jego historii niczym anioł stróż zachowując i ratując wszędzie tam, gdzie egzystencja Izraela (lub Judy) jest zagrożona. Ono oddziałuje w sposób podwójny: jako Prawo — działa niszcząco i jako Ewangelia — ratująco”⁴.

W odwiecznych zamiarach Bożych słowo to zamierzone zostało jako słowo ratujące, zbawiające. Jeżeli mimo to Izrael doświadcza jego niszczącej i druzgocącej mocy, winnym jest grzech odstępstwa. Gwarantem prawdziwości tych słów są dla Deuteronomisty już spełnione obietnice; w pierwszym rządzie oddanie w posiadanie Kanaanu jako wiecznego dziedzictwa Jahwe. Jeżeli mimo obietnic lud Boży Jahwe nie może się w sposób trwały cieszyć życiem i owocami ziemi obiecanej, zawdzięcza to swojej niewierności. „Słowo Jahwe nie jest bowiem pustym słowem” (Pwt 32, 47), ono zawsze osiąga swój skutek (Iz 55, 10—11). Jak w okresach wierności lud Jahwe doświadczał wszystkich dobrodziejstw wypływających z wypełnienia Bożych obietnic, tak w czasach odstępstwa i niewierności skupia się na nim cała niszcząca potęga słowa Jahwe, który przecież przepowiedział wszystkie kary z utratą ziemi obiecanej włącznie. Zwraca na to uwagę końcowy fragment mowy pożegnalnej Jozuego: „... ze wszystkich wspaniałych obietnic, które przyrzekł wam Bóg wasz Jahwe, ani jedna nie zawiodła: wszystkie wam się spełniły, żadna nie stała się próżną. Ale jak się wypełniły na waszą korzyść wszystkie obietnice, uczynione przez Boga waszego Jahwe, tak samo Jahwe wykona przeciw wam wszystkie groźby, aż do wygładzenia was z tej pięknej ziemi, którą dał wam Bóg wasz Jahwe”. (Joz 23, 15—16).

⁴ G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, München 1962⁴, 353—355.

W DtrG historia uwarunkowana jest dwoma komponentami: wolnym działaniem Boga i człowieka. Bóg jest suwerennym panem historii i czasu, w którym realizują się Jego plany, człowiek natomiast jest wolnym narzędziem w ręku Boga i jako taki może w sposób istotny wpływać na bieg dziejów, stąd historia nie jest nieodwracalna a ma charakter hipotetyczny, warunkowy.

W ramach samego DtrG można zaobserwować pewne różnice w ujęciu tych samych dziejów. Podczas gdy w księdze Sędziów historia ma charakter wybitnie cykliczny, w księgach królewskich ma ona natomiast charakter linearny.

2. Cykl teologiczny Księgi Sędziów

Cykl księgi sędziów nie jest cyklem historycznym a teologicznym. Obejmuje ona: opis grzechu i odstępstwa, zapowiedzianą karę za grzech, wyznanie grzechu i wołanie o przebaczenie, nawrócenie, cofnięcie kary — jako nowy akt zbawczy.

Przykładem takiego ujęcia może być summarium historyczne zaczerpnięte z mowy pożegnalnej Samuela: „Potem zapomnieli o Bogu swoim Jahwe (grzech). Wtedy oddał ich w ręce Sisersy, dowódcy wojsk Chasoru i w ręce Filistynów i w ręce króla Moabu i prowadzili z nimi wojnę (kara). Wołali wtedy do Jahwe: zgrzeszyliśmy, bo opuściliśmy Jahwe, służąc Baalom i Asztartom (wyznanie grzechu i modlitwa o przebaczenie). Teraz jednak wybaw nas z ręki naszych wrogów a będziemy Tobie służyli (modlitwa o wyzwolenie i nawrócenie). Jahwe wysłał wtedy Jerubbaala, Bedana, Jeftego i Samuela. Uwolnił was z ręki wrogów okolicznych, tak iż mieszkańcy bezpiecznie” (uwolnienie) (1 Sm 12, 9—11).

Według tego schemata zbudowany jest opis panowania wszystkich sędziów od Otoniela (Sdz 2, 7—11) aż do Samsona (Sdz 13, 1—15, 31), przyczym autorzy DtrG mocno podkreślają zbawczy charakter powołania i misji sędziów. Stereotypowa formuła wprowadzająca poszczególnych sędziów brzmi: „Synowie Izraela popełniali to co jest złe w oczach Bożych Jahwe wydał ich w ręce wrogów (nazwanych najczęściej po imieniu) ...wołali więc Izraelici do Jahwe i Jahwe sprawił, że powstał wśród Izraelitów wybawiciel, który ich wyzwolił”... (Sdz 2, 7—9; 12, 15; 6. 1. 7; 10, 1. 6. ii) Sędzia wybawiciel jest jednak wysłannikiem Jahwe jedyne go i właściwego Wybawiciela. Jedno z licznych deuteronomistycznych sum-

mariów Księgi Sędziów głosi: „Kiedy zaś Jahwe wzbudził sędziów dla nich, Jahwe był Sędzią i wybawiał ich z ręki nieprzyjaciół, póki żył sędzia, bo Jahwe litował się, gdy jęczeli pod jarzmem swoich ciemiężców i prześladowców. Lecz po śmierci sędziego odwracali się i czynili jeszcze większe zło niż ich przodkowie. Szli za cudzymi bogami, służyli im i pokłon im oddawali, nie odchodząc w niczym od swoich czynów i zatwardziałości” (Sdz 2, 18—19).

Sędziowie noszą tytuł mōšia^c — wybawców (Sdz 3, 9. 15 i.). Władzę nad ludem Wybranym sprawują oni w imieniu i mocą samego Jahwe, który sam jest właściwym Sędzią Izraela (Sdz 2.18). Jeżeli pomimo licznych i powtarzających się ciągle występków całych pokoleń, których złość w dodatku ciągle się potęguje i rośnie, dzieje zbawienia się nie kończą, to ma to swoje główne źródło w ciągle nowych zbawczych inicjatywach Jahwe i w Jego litości jako głównym motywem działania Boga. Nie da się jednak zaprzeczyć, że litość ta jest również uwarunkowana wołaniem czyli modlitwą Izraela oraz jego chociażby częściowym nawróceniem i pokutą.

Niektóre teksty z dużą emfazą akcentują wyznanie grzechów i wewnętrzne nawrócenie Izraelitów: „W odpowiedzi na stwierdzenie Jahwe: „Wyście mnie opuścili i poszli służyć cudzym bogom! Oto dlatego nie wybawię was więcej” (Sdz 10, 13), Izraelici odpowiadają wyznaniem swoich grzechów, za którym idzie odrzucenie fałszywych bóstw i zwrócenie się do Jahwe: „Zgrzeszyliśmy odpowiedzieli Izraelici Jahwe — uczyn z nami co ci się wyda słuszne w oczach twoich, jednakże dzisiaj wybaw nas. I odrzucili spośród siebie obcych bogów, których mieli i służyli Jahwe. Wtedy nie zniósł Jahwe dłużej ucisku Izraela” (Sdz 10, 15—16).

Podobnie jak grzech, także nawrócenie posiada swoje trwałe miejsce w deuteronomistycznej koncepcji dziejów, jak zresztą posiadało je również w życiu Izraela. Termin šub wyrażający to wewnętrzne nawrócenie i zwrócenie się Izraela do swego Pana i Boga jest jednym z ważnych terminów teologicznych DtrG (por. 1 Sm 7,3; 2 Krl 17,13; 2 Krl 23,25). W teologicznej perspektywie autorów deuteronomistycznych grzech i nawrócenie się są ze sobą nierozłącznie powiązane, ponieważ ukazują one dzieje Izraela nie w aspekcie zewnętrznej przyczynowości poszczególnych wydarzeń i faktów a w aspekcie wewnętrznego zmagania się z grzechem i złem, głównie grzechem bałwochwalstwa. DtrG to jakgdyby historia wewnętrznego życia Izraela. Nie zewnętrzne wydarzenia, wokół których

zwykle czyni się tyle wrzawy i ich przyczynowy związek pomiędzy sobą stanowi główną treść dziejopisarstwa deuteronomistycznego, a wewnętrzne zmagania się dobra ze złem, często niewidoczne dla oka i ukryte za fasadą dziejów ludzkich, stanowią główny wątek teologiczny DtrG. Zrozumiałe, w dziejach oglądanych w tej perspektywie tematy: grzech, nawrócenie, ocalenie, zbawienie, stanowią główny przedmiot zainteresowania dziejopisarzy. Oprócz literackiego schematyzmu, cykl: grzech, nawrócenie, przebaczenie i nowy akt zbawczy Boga, może ponadto wyrażać określoną myśl teologiczną, że mianowicie każde pokolenie przeżywa od nowa upadki i nawrócenie, zniwując w następstwie jako owoc swojego postępowania karę względnie ocalenie. Zresztą obydwaj czynniki, kary i ocalenia, wcale nie muszą się wzajemnie wykluczać, ponieważ zbawczego działania Bożego można doświadczyć także pośród ciężkich niepowodzeń i doświadczeń.

3. Okres panowania królewskiego

W przeciwieństwie do cyklicznej koncepcji historii okresu sędziów, okres panowania królewskiego przedstawiony zostaje już na kanwie linearnej koncepcji historii zmierzającej nieuchronnie do katastrofy 586 r. Jak to pogodzić z identycznymi założeniami teologicznymi jednego i tego samego DtrG, nie jest do dziś w pełni wyjaśnione. Być może, że mamy tutaj do czynienia z pewną reakcją na fakt, że sędziowie byli bezpośrednio posyłani przez Boga jako „wybawiciele” z nieszczęść, natomiast królowie zostali proklamowani z inicjatywy samego ludu Bożego, na wzór innych narodów (1 Sm 8,5) a dopiero później uznani niejako przez Boga, jako wyraz Jego teokracji. Z niektórych tekstów zdaje się wynikać, że przynajmniej przez jakiś czas sami Izraelici przeciwstawiali sobie instytucję sędziów i królów (por. Sdz 8, 23; 1 Sm 8,7). W odpowiedzi na niebezpieczeństwo podboju przez Nachasza króla Amonitów, Izraelici wołają: „Nie król będzie nad nami panował, bowiem Jahwe Bóg nasz jest królem naszym” (1 Sm 12,12). Nie ulega bowiem wątpliwości, że instytucja królewska została uznana przez Jahwe jako prawowita instytucja, król stał się bowiem zewnętrznym wyrazem i znakiem teokracji. Na równi z instytucją sędziów również instytucja królewska uznawana jest jako dzieło Jahwe: „Jahwe ustanowił nad wami króla — mówi Samuel w swojej mowie pożegnalnej — Jeśli będziecie się bali Jahwe, służyli Mu i słu-

chali głosu Jego, nie sprzeciwiali się nakazom Jahwe, jeśli będziecie tak wy i wasz król, który nad wami panuje, szli za Jahwe Bogiem waszym (wtedy Jahwe będzie z wami). A jeżeli nie będziecie słuchać głosu Jahwe i sprzeciwiać się będziecie Jego nakazom, ręka Jahwe będzie przeciw wam podobnie jak była przeciw waszym przodkom" (1 Sm 12, 13—14).

Wierność przykazaniom i posłuszeństwo wobec „głosu Jahwe”, jako podstawowe kryterium pomyślności i szczęścia, nie jest niczym nowym. Jest to dokładnie to samo kryterium, w oparciu o które osądzano czasy sędziów. W 2 Sm 12, 13—14 można w dodatku poznać tę samą rękę, ten sam język i styl, który redagował summaria z okresu sędziów.

Inaczej jednak aniżeli w okresie sędziów przedmiotem osądu nie jest postępowanie całego narodu a postępowanie królów jako wykładnika życia religijnego całego narodu. Z bardzo nielicznymi wyjątkami np. pobożnego króla Ezechiasza (728—699) czy Jozjasza (641—609), ogólny osąd o postępowaniu królów jest na ogół negatywny. Głównym kryterium, którym mierzy się wierność królów jest ich stosunek do sanktuarium w Jerozolimie i sprawowanego tam jedyne go prawowiernego kultu Jahwe. Charakterystyka panowania poszczególnych królów Izraela i Judy zaczyna się od stereotypowego zwrotu: „król czynił to co jest złe w oczach Jahwe” (2 Krl 2,18; 16,2; 17,2; i.i.). Następuje z reguły wyliczenie licznych występków króla stanowiących uzasadnienie opisanej po nich kary. Kara dotyczy oczywiście całego narodu. Znamienny jest pod tym względem prawie powszechny osąd negatywny czasów królewskich w oczach autorów deuteronomistycznych. Czasy te w całości są okresem występków i grzechu głównie bałwochwalstwa. Po opisie upadku Samarii w r. 722 autor deuteronomistyczny dołącza następującą charakterystykę okresu królewskiego: „Stało się tak, bo Izraelici zgrzeszyli przeciwko Bogu swemu Jahwe, który ich wyprowadził z Egiptu spod ręki faraona. Czcili oni bogów obcych i naśladowali obyczaje ludów, które Jahwe wypędził przed Izraelitami, oraz królów izraelskich, których wybrali. I wymyślili sobie Izraelici rzeczy przewrotne na przekór Bogu swemu Jahwe. Zbudowali sobie wyżyny we wszystkich swoich miejscowościach ... Ustanowili sobie stele i aszery na każdym wyniosłym pagórku i pod każdym drzewem zielonym. I składali ofiary kadzielne tamże — na wszystkich wyżynach— podobnie jak ludy, które Jahwe usunął przed nimi. Spełniali czyny grzeszne, drażniące Jahwe. I służyli bożkom, o których Jahwe powiedział im: „Nie czynicie tego” (2

Krl 17, 7—12). Występki bałwochwalstwa wyżej opisane usprawiedliwiają karę, która znalazła swój wyraz w upadku Samarii w r. 722. Lud ulega przy tym nie tylko wpływowi kultycznym Kananejczyków ale także występnyim królom izraelskim.

Upadek stolicy Izraela stanowił napomnienie i wezwanie do nawrócenia dla Judy. Dla opamiętania i nawrócenia Bóg wysyłał ustawicznie sługi swoje, proroków: „Jahwe ciągle ostrzegał Judę przez wszystkich swoich proroków i wszystkich widzących mówiąc: 'Zawróćcie z waszych dróg grzesznych i przestrzegajcie poleceń moich i postanowień moich, według całego Prawa, które nadałem waszym przodkom i które przekazałem wam przez sługi moje proroków.' Lecz nie słuchali i twardym uczynili swój kark, jak ich przodkowie, którzy nie zawierzyli Bogu swojemu Jahwe. Odrzucili przykazania Jego i przymierze, które zawarł z przodkami oraz rozkazy które im wydał. Szli za nicością i stali się niczym — naśladować ludy wokół siebie, o których przykazał im Jahwe, aby nie postępowały tak jak one. Odrzucili wszystkie polecenia Boga swego Jahwe i ulali sobie posagi — dwa cielce. Zrobili sobie aszery i oddawali pokłon całemu wojsku niebieskiemu i służyli Baalowi...” (2 Krl 17, 13—17).

W następstwie opisanych wyżej czynów, Jahwe odrzucił całe pokolenie Izraela, unżył je i podał je w moc łupieżców, aż wreszcie odrzucił je od swego oblicza” (2 Krl 17—19—20). Religijne i moralne zepsucie osiąga punkt kulminacyjny za czasów bezbożnego króla Manasses (699—643), który „czynił nawet większe zło aniżeli narody pogańskie” (2 Krl 21, 9), popełniał bardziej ohydne grzechy — gorsze zło aniżeli wszystko co czynili Amorycy przed nim” (2 Krl 21,11). Odbudował „wyżyny” i wprowadził najróżnorodniejsze formy kultu bałwochwalczego jak: kanaanejskie kultury płodności, wróżbiarstwo, czary a nawet ofiary z ludzi. W dodatku wszystkie te formy pogańskiego kultu zaprowadził także na terenie świątyni Jahwe w Jerozolimie (2 Krl 21,5), „o której Jahwe powiedział do Dawida i do syna jego Salomona: 'W świątyni tej i w Jeruzalem, które wybrałem ze wszystkich pokoleń Izraela, kładę moje imię na wieki. I już nie dopuszczę, aby noga Izraelitów poszła... tułaczkę z dala od ziemi, którą dałem ich przodkom — o ile tylko będą pilnie przestrzegać wszystkiego, co im przykazałem oraz całego Prawa, które im nadał sługa mój Mojżesz'” (2 Krl 21, 7—8).

Od czasów Manasses sęd nad Judą był już definitywnie

postanowiony. Wbrew wcześniejszym zapewnieniom proroków, że „noga Izraelitów nie pójdzie więcej na tułaczkę”, Jude czeka jeszcze nowa niewola a nawet zniszczenie samego sanktuarium jerozolimskiego. Wszystko to dokonało się w rozumieniu autorów DtrG nie tyle na skutek grzechów i występków królów judzkich i ich poddanych, ile na skutek odrzucenia wezwania do nawrócenia danego przez proroków. Bałwochwalczy kult zaprowadzony przez królów Judy w świątyni jerozolimskiej jako miejscu wybranym przez Boga na „zamieszkanie Jego imienia” (1 Krl 8,16), stanowi ostateczną rację teologiczną sądu Bożego, który dopełnił się także nad świątynią.

Po zburzeniu świątyni i upadku królestwa pojawiło się z całą ostrością pytanie: A co ze słowem obietnicy danym Dawidowi o trwaniu jego królestwa na wieki. Widzialnym wyrazem tej troski i tego niepokoju są słowa modlitwy Salomona, w której rozpoznać można wyraźnie znamiona Deuteronomisty: „... dotrzymałeś słowa twego słudze twemu Dawidowi, memu ojcu, w tym coś mu przyrzekł i zapowiedział swoimi ustami, a co dziś (= w momencie budowy świątyni) wypełniłeś swoją ręką. Więc i teraz o Jahwe, Boże Izraela, dotrzymaj słowa twemu słudze, memu ojcu Dawidowi, jak mu przyrzekłeś mówiąc: 'Nie będzie ci odjęty wobec mnie potomek Izraela na tronie Izraela, jeśli tylko twoi synowie strzec będą swej drogi postępując wobec Mnie tak jak ty wobec Mnie postępowałeś. Więc teraz niech się spełni prośbę Cię (Jahwe) Boże Izraela. Twoje słowo, które dałeś twemu słudze, ojcu memu Dawidowi'” (1 Krl 8,24—26). Podwójna prośba o wypełnienie proroctwa Natana, danego Dawidowi nabiera szczególnej wymowy, gdy wstawimy ją w jej właściwy kontekst historyczny w czasy niewoli babilońskiej, kiedy tron Dawida już nie istniał. Kiedy na miejscu „Dawidowej stolicy”, o której wierzono, że jest wieczna, rządili namiestnicy króla babilońskiego. Aby nieco zgładzić bolesny rozdźwięk pomiędzy zapowiedzią a tragiczną rzeczywistością, autorzy deuteronomistyczni wiążą wypełnienie zapowiedzi danych Dawidowi z jego wiernością. Ponadto inaczej aniżeli w 2 Sm 7,14—14 przepowiednia Natana ma charakter hipotetyczny, trwałość tronu Dawida jest uzależniona od wierności Izraela na wzór samego Dawida, który w tradycji deuteronomistycznej nosi już wyraźne znamiona idealnego władcy teokratycznego (por. 1 Krl 9,4; 11,6; 11,38 i.i.).

IV. KERYGMAT DEUTERONOMISTYCZNY DZIEŁA HISTORYCZNEGO W UJĘCIU WSPÓŁCZESNEJ TEOLOGII

Cóż więc pozostało z wspaniałej przepowiedni o usynowieniu dynastii Dawida, która jako jedyna miała zagwarantowane imieniem Boga samego wieczne trwanie? Jaka jest treść kerygmatu o zbawieniu w tym właśnie czasie?

Egzegeci nie dają na te pytania jednoznacznej odpowiedzi. M. Noth jest zdania, że historia deuteronomistyczna jest zdolna wyjaśnić przeszłość, jest zdolna wytłumaczyć dlaczego tak straszna katastrofa była udziałem nie tylko Izraela ale i Judy, natomiast nie jest zdolna podtrzymać nadziei Izraela. Jego zdaniem historia deuteronomistyczna kończy się w mroku bez jakiegokolwiek nadziei na przyszłość⁵. G. von Rad nie podziela tego pesymizmu M. Notha. Według niego „kluczem do zrozumienia całej historii zbawienia jest słowo Boga”⁶. Ono jest siłą napędową całej historii, historia zaś jest miejscem gdzie się aktualizuje jego moc. Każde przez Boga — najczęściej za pośrednictwem proroków — wypowiedziane słowo z konieczności osiąga swój skutek, mocą immanentnej w nim siły. Ono stanowi również główny punkt odniesienia i kryterium oceny wszystkich wydarzeń. Dla autorów deuteronomistycznych historia jest jedynie miejscem ilustrującym skuteczność Bożego słowa. Zgodnie z zapowiedzią Mojżesza (Pwt 11,26—27; 30,19), Izrael zbiera przekleństwo względnie błogosławieństwo w zależności od stopnia wewnętrznego posłuszeństwa wobec tego słowa, a ponieważ prawie cała historia Izraela, zwłaszcza zaś historia czasów królewskich, jest okresem nieposłuszeństwa wobec głosu Jahwe, czasem niewierności i bałwochwalstwa, dlatego też najpierw nad Izraelem a następnie nad Judą dokonuje się sąd Boga.

Oprócz słowa karzącego w dziejach Izraela realizuje się również słowo radosnej nowiny, która koncentruje się głównie wokół proroctwa Natana o usynowieniu dynastii Dawida i jej wiecznym panowaniu. Historia Judy nie kończy się mrokiem i rezygnacją a oznaką nadziei, którą G. von Rad dostrzega w zakończeniu 2 Księgi Królewskiej, stanowiącej zakończenie całego dzieła deuteronomistycznego. Kończy się zaś ona opowiadaniem o właskawieniu przez króla babilońskiego Ewil

⁵ Por. N. Lohfink, *Bilancio dopo la catastrofe*, dz. cyt., 332.

⁶ G. von Rad, *Das Wort Gottes in der Geschichte im AT*, w: *Gottes Wirken in Israel*, Neukirchen 1974, 199.

Merodaka ostatniego króla judzkiego Jojakina uprowadzonego do niewoli babilońskiej. Chociaż nie został on restytuowany na tronie Dawida, to jednak król babiloński nie tylko ulaskawił króla judzkiego Jojakina i „kazał go wyprowadzić z więzienia” (2 Krl 25,27), ale ponadto „rozmawiał z nim łaskawie i wyniósł go na tron ponad tron królów, którzy przebywali z nim w Babilonie” (2 Krl 25,29). Ta zapowiedź wyniesienia króla judzkiego Jojakina, nie mogła jego poddanym, wychowanym w wielowiekowej tradycji głoszącej wieczność i trwałość dynastii Dawidowej, nie być radosnym znakiem nadziei na rychłą restytucję potomka Dawida⁷. Całkowite wypełnienie znajduje ta nadzieja jednak dopiero w królu i potomku mesjańskim Dawida.

Jeszcze inaczej teologiczny punkt ciężkości historii deuteronomistycznej ujmuje H.W. Wolff. Historia ta nie budzi, a może nawet nie podtrzymuje wprost nadziei na restytucję królestwa Dawidowego ale też jej nie przekreśla definitywnie. W założeniu autorów deuteronomistycznych, opis dziejów przez nich przedstawiony miał być stosownie do parenetycznego charakteru całego dzieła w pierwszym rzędzie wezwaniem do nawrócenia do Boga Jahwe całym sercem. We wszystkich decydujących momentach dziejów Izraela i Judy pojawia się wołanie śubû — nawróćcie się: (por Sdz 2,11—15; 1 Sm 7,3; 1,12; 2 Krl 17,13; 2 Krl 23,25). Cykliczny charakter dziejów w okresie sędziów był możliwy jedynie dzięki temu, że dzięki odwróceniu się od zła i zwróceniu się ku Bogu Jahwe, następowała nowa zbawcza inicjatywa Boga. W okresie królewskim dzieje co prawda zmierzają do nieuchronnej katastrofy 586 r., jednakże tylko dzięki pokucie i nawróceniu się boleśnie doświadczonego ludu Jahwe, historia ta się nie kończy ostatecznym odrzuceniem, a kontynuuje się a w pewnym sensie znajduje nawet swoje dopełnienie w „świętej reszcie” ocalałych z pożogi, zagłady, zniszczenia i sądu⁸.

Za pewną modyfikację i rozwinięcie opinii Wolffa można uznać hipotezę N. Lohfinka. W oparciu o teksty: Pwt 30,1—10 i Pwt 4,29—31, uznane przez M. Notha za drugo-

⁷ Por. G. von Rad, *Theologie des AT*, I, 349—359; tenże, *Theologische Geschichtsschreibung im AT*, w: *Gottes Wirken in Israel*, 173—190; tenże, *Das Wort Gottes und die Geschichte im AT*, tamże str. 197—212.

⁸ Por. H. W. Wolff, *Das Kerygma des deuteronomistischen Geschichtswerks*, w: *Gesammelte Studien zum AT*, München 1973, 308—324.

rzędne, gdzie przez usta Mojżesza Bóg zapowiada wygnanie i rozproszenie Izraela (Pwt 4,27—28), wskazuje, że ostatnim aktem Boga nie jest wygnanie i niewola a zapowiedź powrotu wygnańców do swojej ziemi: „Zgromadzi cię na nowo spośród wszystkich narodów, gdzie cię twój Bóg Jahwe rozproszył. Choćby twoje wygnanie było na krańcach nieba, zgromadzi cię stamtąd twój Bóg i stamtąd cię zabierze. Sprowadzi cię twój Bóg Jahwe do ziemi, którą Twój przodekowie otrzymali w posiadanie, abys ją odzyskał, uczyni cię szczęśliwym i rozmnoży cię bardziej niż twoich przodków” (Pwt 30,3—5). Ten powrót jest jednak poprzedzony „obrzezaniem serca” będącego wyrazem wewnętrznej gotowości i posłuchu wobec głosu Jahwe oraz prawdziwej i pełnej miłości względem Jahwe „z całego serca i z całej duszy” (Pwt 30,6—8). Powrót do Ziemi Obiecanej jest więc pod względem teologicznym równoznacznym z „powrotem do Boga swego Jahwe z całego serca swego i z całej duszy swojej” (Pwt 30,10). N. Lohfink dostrzega ten powrót w „nowej orientacji modlitwowej Izraela”, która wyraża się w uznaniu własnej winy i wzywaniu zbawienia, będących z kolei wyrazem gotowości przyjęcia ofiarowanego zbawienia ze strony Ludu Jahwe. Ten powrót do Boga, jako nowa pełniejsza forma kultu, nie jest już więcej związany z świątynią Jerozolimską. On dokonuje się bowiem w wnętrzu, w sercu człowieka⁹.

Każdy z przytoczonych wyżej autorów ujmuje jeden z istotnych aspektów zbawczych orędzia deuteronomistycznego DtrG. Wzięte łącznie w żadnym wypadku się one nie wykluczają a raczej wzajemnie uzupełniają. Nawet przy uznaniu drugorzędnych znamion literackich takich fragmentów jak Pwt 4,29—31 i Pwt 30, 1—10 trudno pogodzić się z tym by wielka, nie mająca sobie równej kompozycja DtrG, kończyła się w całkowitej ciemności bez znaku nadziei dla wygnańców. Reinterpretacja długich dziejów Izraela, miała bowiem służyć, uświadomieniu własnej winy, podtrzymaniu wiary i ukazaniu nawet największych nieszczęść dziejowych jako kar zesłanych przez Boga żywego. Parenetyczny wydzwięk całego DtrG pozwala przyjąć, że w tej ponownie odczytanej historii miał dostrzec wezwanie Boga ku temu, aby przyszłość leżąca przed nim była bardziej szczęśliwa i radosna od tej, która leżała za nim. Mógł zaś dojść do tego jedynie poprzez wewnętrzne nawrócenie się do Boga całym sercem i całą duszą.

⁹ N. Lohfink, *Bilancio dopo la catastrofe*, art. cyt., 334—335.

Jedynie odwrócenie od zła i zwrócenie się całym sercem ku Bogu, dawało gwarancje uczestnictwa w zbawczych instytucjach takich jak wypełnienie obietnic, trwanie przymierza i udział w błogosławieństwie Jahwe. Dopóki żył Jahwe a lud wierzył w Niego — a liczne modlitwy, którymi utkane jest całe DtrG o tym właśnie świadczą — dopóty istniała też nadzieja, oparta jednakże nie na przeświadczeniu o własnej doskonałości, a na ufności względem łaskawego i miłosiernego Boga. Warto zwrócić uwagę, że proroctwo Natana obok zapowiedzi usynowienia całej dynastii i zapowiedzi utwierdzenia tronu Dawida na wieki, zawiera także zapowiedź kary na wypadek niewierności, która nie oznacza jednakże przekreślenia łaskawości Pana: „... jeżeli zawini (usynowiony potomek Dawida) będę go karcił różgą ludzi, i ciosami synów ludzkich, ale nie cofnę mojej łaskawości od niego (w^ehasdi lo' jāsūr mimmenū), jak ją cofnąłem od Saula twego poprzednika, którego opuściłem” (2 Sm 7,15).

Trudno uwierzyć, aby w czasie najbardziej bolesnych doświadczeń dziejowych, kiedy przestała istnieć dynastia Dawida i jego tron w Jerozolimie, jako najsurowsze wypełnienie przepowiedni karzącej Natana: „jeżeli zawini, będę go karcił, różgą ludzi i ciosami synów ludzkich”, autorzy deuteronomistyczni wespół z całym ludem nie pamiętali również o drugiej części tego samego proroctwa: „nie cofnę mojej łaskawości i życzliwości od niego tak jak ją cofnąłem od Saula”. DtrG dostarcza zresztą wymownych dowodów na to, że autorzy deuteronomistyczni nie tylko nigdy o tym radosnym orędziu proroctwa Natana nie zapomnieli, ale odwoływali się do niego właśnie w chwilach, kiedy upadł już widzialny tron Dawida w Jerozolimie. Wymownym dowodem jest wielka modlitwa deuteronomistyczna włożona w usta Salamona z okazji poświęcenia świątyni. Rozpoczyna się ona wspaniałą inwokacją: „O Jahwe, Boże Izraela! Nie ma takiego Boga jak Ty, ani na górze na niebie, ani w dole na ziemi tak zachowującego przymierze i łaskę (šomēr habb^erit w^ehahesed) względem twoich sług, którzy czczą Cię z całego serca” (1 Krl 8,23). Następnie w nawiązaniu do wypełnionej obietnicy o budowie domu Jahwe danej Dawidowi, autor prosi usilnie również o wypełnienie zapowiedzi proroka Natana odnoszącej się do trwałości jego dynastii: „Teraz więc niech się urzeczywistni proszę Cię (Jahwe) Boże Izraela, Twoje słowo, które dałeś Twemu słudze a ojcu mojemu Dawidowi” (1 Krl 8,26). Prośba o wypełnienie skierowana do Boga „Stróża przymierza i łaski” (dwukrotnie z ro-

dzajnikiem!), ukazuje w swym Bogu i zapowiedzianej przez proroka Natana „łaskawości, która nie będzie odjęta”, jedyną ostoją trwałości obietnicy.

Przez wiele bolesnych doświadczeń prowadził Bóg Izraela do poznania tej trudnej prawdy, że nawet bez świątyni, bez ołtarza, bez tronu — widomego znaku teokracji, Jahwe pozostaje nadal jedynym Bogiem — Zbawicielem. Liczne zaś grzechy całych pokoleń i własne odstępstwa i niewierności, które w bezpośrednim doświadczeniu rodziły karę i sąd, w pełniejszej teologicznej perspektywie miały się okazać jedynie drogą do poznania i doświadczenia Bożego miłosierdzia, łaskawości i dobroci jako głównego motywu zbawienia.

Das heilskerygma im deuteronomistischen geschichtswerk

Zusammenfassung

Zu mindestens seit der bekannten Inaugurationsrede von M. Noth in Königsberg im Jahre 1942 weiss man, dass das DtrG nicht Geschichte Israels herstellen und auch nicht über einzelne Ereignisse berichten will. Vielmehr gilt das eigentliche Interesse des Deuteronomisten bzw. der sog. Deuteronomistischen Schule dem theologischen Kerygma, welches im Rückblick auf die Katastrophe des Jahres 586 verkündet wird.

Über den theologischen Inhalt dieses Kerygmas sind sich die modernen Theologen nicht ganz einig. M. Noth selbst behauptet, dass die deuteronomistische Geschichte in voller Dunkelheit, ohne jegliche Hoffnung auf bessere Zukunft endet. Der Deuteronomist kann wohl die Vergangenheit erleuchten doch nicht die Hoffnung Israels für die Zukunft aufrecht erhalten.

Nach G. von Rad bildet die Beziehung zum Gotteswort den Mittelpunkt der deuteronomistischen Geschichte. Je nach der Stellung zum Worte Jahwes, erntet Israel Segen oder Fluch.

H. W. Wolff erblickt in dem gesamten DtrG einen Ruf zur Busse und Umkehr. N. Lohfink betont dagegen, dass die Heimkehr der Exulanten nach dem DtrG zugleich als Rückkehr zur Gemeinschaft mit Gott zu verstehen sei.

Auf Grund der Redekompositionen des DtrG wie: Dtn 1—3; 31—32; Jos 12 und der Summarien des DtrG wie: Ri 2,11 ff; 1 Sam 12; 1 Kön 8; 2 Kön 7; u.a., unternimmt der vorliegende Artikel einen neuen Versuch zur vertieften theologischen Deutung des Kerygmas des DtrG.

Er weist auf die die inhaltlichen und theologischen Zusammenhänge zwischen der Natan-Prophetie in 2Sam 7, 12—16 und den Anspielungen über deren Erfüllung in Texten wie: 1Kön 8,23 u.a. Das Hauptanliegen des DtrG sieht der Verfasser in der Verkündigung einer theologisch vertieften Botschaft über Heil für Israel.

Als Ergebnis der schmerzhaften Erfahrung des babylonischen Exils und als ein sichtbares Zeichen der sich erschliessenden Offenbarung, wird im DtrG nach der Rückkehr des Gottesvolkes das Heil immer mehr als Werk der göttlichen Gnade und des Wohlgefallens Jahwe, das trotz der Sünde Israels weiterbesteht, dargestellt.

H. Muszyński