

MOTYW „PRÓBY” JAKO ELEMENT PROCESU WYCHOWYWANIA W TEKSTACH PIĘCIOKSIĘGU

Ks. Janusz Lemański

W kanonicznym kształcie Pięcioksięgu nie trudno zauważyć, że epizody dotyczące pobytu Izraela na pustyni (podczas jego przejścia z Egiptu do Kanaanu), rozłożone są symetrycznie. Tradycje o wędrowce przez pustynię (Wj 15-18; Lb 11-21) obramowują opis pobytu na Synaju (Wj 19 – Lb 10). Jednym z elementów, które łączą poszczególne epizody, jest także motyw „próby”, jakiej Bóg poddał Izraela w celu sprawdzenia, czy będzie przestrzegał jego przykazań, czy też nie? W naturalny sposób łączy się z nim inny motyw, określany przez badaczy jako „szemranie” Izraela przeciwko Bogu, Mojżeszowi, czasem też Aaronowi¹. Reakcja Boga na taką postawę swego ludu w okresie poprzedzającym pobyt na Synaju jest inna niż ta po opuszczeniu tego miejsca. O ile w tym pierwszym okresie Bóg wysłuchuje próśb Mojżesza, zanoszonych w imieniu ludu, i zaspokaja jego żądania, o tyle w tym drugi także osądza i karze Izraelitów. Zmiana podyktowana jest pobytem na Synaju, gdzie zawarte zostało przyznanie i Izrael poznał prawo Boże. Pociąga to za sobą określone skutki i wymagania wobec ludu. Trudności, ja-

¹ Na ten temat por. J. LEMAŃSKI, *Księga Wyjścia* (NKB.ST 2; Częstochowa 2009) 345.

kich naród wybrany doświadcza podczas wędrówki po pustyni, wielokrotnie określane są mianem „testu”, „próby” (por. Wj 15,25; 16,4), której JHWH poddał Izraela. Sam zresztą też był przez niego poddany takiej próbie (por. Wj 17,1-2). O ile w tym ostatnim przypadku chodzi o postawę naganna, o tyle w tym drugim mamy do czynienia z elementem wychowawczym wobec narodu (por. Pwt 8,2-6). Bóg, ucząc/doświadczając swój naród, zachowuje się jak ojciec kochający swego syna (por. Prz 3,12). Chce nauczyć Izraelitów właściwej postawy wobec siebie i darów, którymi ich obdarzył (przymierze; ziemia obiecana). W niniejszym artykule chcemy prześledzić proces kształtowania się tej tradycji oraz zawarte w niej przesłanie teologiczne.

1. BÓG OJCIEC – IZRAEL SYN

Tradycja Exodusu od samego początku rozpatrywana jest w perspektywie nakreślonej w Wj 4,21-23. Bóg nazywa tu Izraela swoim „pierworodnym synem” (*b^enî b^ekōrî*)² i żąda od faraona jego uwolnienia z niewoli³. W bliższym kontekście motyw ten dobrze wpisuje się w rodzinne tło dominujące w pierwszych rozdziałach Księgi Wyjścia. W szerszej perspektywie przygotowuje on jednak opis śmierci pierworodnych w Egipcie (Wj 12) oraz Boże prawo do pierworodnych w Izraelu (Wj 13,1-2). Badacze podkreślają jednak, że perykopa ma późniejszy, redakcyjny charakter⁴. Większość opisów relacji Przymierza pomiędzy JHWH i narodem wybranym za pomocą metafory ojciec –

² Pierworodny określany jako ten, który „otwiera łono” (Wj 13,2.11-15), jest głównym dziedzicem dóbr należących do ojca. Według Jr 31,9 „pierworodnym” pośród Izraela jest Efraim.

³ Por. R. RUMIANEK, „«Synem moim pierworodnym jest Izrael» (Wj 4,22)”, *Ty, Panie, jesteś naszym Ojcem (Iz 64,7)*. Biblia o Bogu Ojcu (red. F. MICKIEWICZ – J. WARZECHA) (RSB 5; Warszawa 1999) 60-69.

⁴ Por. J.Ch. GERTZ, *Tradition und Redaktion in der Exoduserzählung*. Untersuchungen zur Endredaktion des Pentateuch (FRLANT 186; Göttingen 2000 66-67, 331-332; Th.B. DOZEMAN, *Exodus* (ECC; Grand Rapids – Cambridge 2009) 154.

syn jest stosunkowo późna (por. Iz 1,2-4; 30,9; 63,8.16). Za najstarszą jej wersję uznaje się zwykle Jr 31,9, gdzie Izrael przedstawiany jest jako syn Boga, ale to Efraima nazywa się tu „pierworodnym”. Prorok obrazowo przedstawia stosunek Boga do narodu za pomocą metafory akcentującej personalistyczny charakter wzajemnych relacji⁵. Wypowiedź Jeremiasza pada w kontekście perspektywy nowego Exodusu. Można więc sądzić, że prorok świadomie czyni tu aluzję do Exodusu z Egiptu i jego słowa były już prawdopodobnie znane zarówno autorowi Wj 4,22-23, jak i trzeciej wypowiedzi z metaforycznym zastosowaniem pojęcia „pierworodny”, która pojawia się w Ps 89,28⁶. Intrygująca jest także wypowiedź Oz 11,1, która łączy wprost motyw Bożego synostwa Izraela z Exodusem. Problem polega na tym, że badacze mają różne opinie co do datacji tego tekstu. Większość z nich łączy go z tradycjami bliskimi historycznego proroka Ozeasa⁷. Księga była jednak poddana redakcyjnemu opracowaniu w Judei już po upadku Samarii (722 r. przed Chr.), a sama tradycja nabrała nowego znaczenia w kontekście nadziei na powrót „dzieci Bożych” z wygnania babilońskiego (Iz 43,6; 45,11). Prorok Ozeasz nazywa Izraela „młodzieńcem” (*na‘ar*) i „synem” (*bēn*) JHWH. Nawiązuje odpowiednio do czasów młodości narodu i relacji rodzinnej, jaka łączy Izraela z jego Bogiem. Znamienne jest też, że już imiona dzieci proroka symbolicznie opisują relację przymierza. Teksty biblijne dość często określają Izraelitów synami (Oz 11,10; Pwt 14,1; 32,5; Iz 1,2; 30,1-9; 45,11; 63,8;

⁵ Por. G. FISCHER, *Jeremia 26-52* (HThKAT; Freiburg – Basel – Wien 2005) 151-152.

⁶ Por. A.M. BÖCKLER, *Gott als Vater im Alten Testament. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur Entstehung und Entwicklung eines Gottesbildes* (Gütersloh 2002) 274-275; A.M. BÖCKLER, „Unser Pater”, *Metaphor in the Hebrew Bible* (ed. P. VAN HECKE) (BETL 187; Leuven – Paris – Dudley 2005) 251-252.

⁷ Por. Th. RÖMER, „Osea”, *Guida di lettura dell'Antico Testamento* (ed. Th. RÖMER i in.) (Roma 2007) 354-359; J. JEREMIAS, „Hosea/Hoseabuch” (RGG VI; Tübingen 2003) 1910.

Jr 3,14.19.22) lub synami i córkami (Pwt 32,19; Iz 43,6) Boga.

Przymierze oraz status dziecka Bożego nakładają na Izraela określone wymagania (Pwt 14,1; Ml 1,6), których nieprzestrzeganie niesie za sobą konkretne sankcje (Ml 1,2-5; Pwt 32,6.19). Koncepcja ta, dość popularna w okresie po wygnaniu babilońskim, mogła zrodzić się już na etapie aktywności szkoły deuteronomistycznej. Sama idea ojcostwa Boga wobec Izraela może być jednak dużo starsza, o czym świadczą liczne imiona w rodzaju Joab czy Abijah – „JHWH jest ojcem”⁸. Pierwotnie mogły być one wyrazem wiary w Jego opiekę, z czasem jednak wyznaniu tego rodzaju towarzyszyło przekonanie, iż JHWH jest Ojcem Izraela przede wszystkim dlatego, że stworzył go jako naród, uformował go własnymi rękami (Iz 64,7; por. Pwt 32,6.18). Jako Ojciec Bóg nie tylko broni Izraela (Wj 4,22; por. Jr 3,19; Ps 103,13), ale także karci go w razie potrzeby, mając na celu wychowanie go na dobrego syna (por. Prz 3,12).

Wielu egzegetów dostrzega korzenie metaforyki ojcowsko-synowskiej, stosowanej na opisanie przymierza, w bliskowschodniej nomenklaturze religijnej⁹, zwłaszcza w dobrze znanej w tym środowisku koncepcji adopcji króla (por. 2 Sm 7,13-14¹⁰; a także 1 Krn 17,13; Ps 2,6-7; Iz 9,5-6)¹¹. W tradycji starożytnej często synowską rela-

⁸ W sumie można doliczyć się aż 33 imion z elementem teoforycznym 'b': Por. A.M. BÖCKLER, *Gott als Pater*, 53-172.

⁹ W tej kwestii toczy się jednak dyskusja, czy rzeczywiście materiał porównawczy ze starożytnego Bliskiego Wschodu stanowi dobry przyczynek do poszukiwania źródeł inspiracji autorów biblijnych. Por. A.M. BÖCKLER, „Unser Pater” 249-252 zwłaszcza przyp. nr 2.

¹⁰ Tekst ten (zwłaszcza 2 Sm 7,14) był niewątpliwie znany autorem Jr 31,9; Ps 89,27 i jest najprawdopodobniej najstarszym biblijnym przykładem formuły adopcycyjnej stosowanej wobec monarchy. Kwestia jego dokładnej datacja jest jednak nierozstrzygnięta. Por. A.M. BÖCKLER, *Gott als Vater*, 187-190; D. DZIADOSZ, „Przymierze dawidowe w deuteronomistycznej Historii Izraela”, *Verbum Vitae* 4 (2003) 29-52.

¹¹ Por. J.L.R. MELNYK, „When Israel Was a Child. Ancient Near Eastern Adoption Formulas and the Relationship Between God and Is-

cję króla wobec bóstwa brano dosłownie, rozumiejąc ją w sensie, że władca pochodzi od bóstwa. Tak daleko idące konotacje tej metaforyki są jednak obce Izraelitom. W Ps 2,7 chodzi np. o inwestyturę podczas koronacji, tj. swego rodzaju symboliczną akceptację króla i deklarację opieki nad nim ze strony Boga¹². Adopcja tego rodzaju nadaje władcy także status pierworodnego pośród władców ziemi (por. Ps 89,28). Przeniesienie tej procedury na całego Izraela, zdaniem wielu¹³, demokratyzuje całą koncepcję.

2. BÓG „PRÓBUJE” IZRAELA NA PUSTYNI

Koncepcja „wychowywania” Izraela poprzez doświadczenie niedostatków i trudów związanych z wędrówką po pustyni najpełniej widoczna jest z zestawieniu dwóch, wspomnianych już bloków narracyjnych, zawierających opis pobytu Izraelitów w tym miejscu. W aktualnym Pięcioksięgu rozstawione są one symetrycznie, po obu stronach sekcji poświęconej wydarzeniom na Synaju (Wj 15-18; Lb 11-21). Wspomniane już „szemrania” Izraela na brak jedzenia (Wj 16; 11) czy wody (Wj 17,1-7; Lb 20,1-11), w obu odpowiadających sobie panelach, prowokują odmienne reakcje ze strony JHWH. Same braki opisane są jako „test” wierności wobec prawa Bożego (Wj 15,25;

rael”, *History and Interpretation. Essays in Honour of J.H. Hayes* (ed. M. P. GRAHAM i in.) (JSOT.S 173; Sheffield 1993) 245-259.

¹² Por. W. CHROSTOWSKI, „«Ty jesteś moim synem» (Ps 2,7). Bóg jako Ojciec króla”, *Ty, Panie, jesteś naszym Ojcem (Iz 64,7)*. Biblia o Bogu Ojcu (red. F. MICKIEWICZ – J. WARZECHA) (RSB 5; Warszawa 1999) 38-60. Podobne koncepcje w tekstach neoasyryjskich por. M. NISSINEN, *Prophetie Redaction und Fortschreibung im Hoseabuch. Studien zum Werdegang eines Prophetenbuches im Lichte Hos. 4 und 11* (AOAT 231; Neukirchen-Vluyn 1991) 280-294. Szerzej J. WARZECHA, „Bóg jako Ojciec u sąsiadów biblijnego Izraela”, *Ty, Panie, jesteś naszym Ojcem (Iz 64,7)*. Biblia o Bogu Ojcu (red. F. MICKIEWICZ – J. WARZECHA) (RSB 5, Warszawa 1999) 15-37.

¹³ Por. J.A. DEARMAN, *The Book of Hosea* (NICOT; Grand Rapids – Cambridge 2010) 279.

16,4), któremu Bóg poddaje Izraela. Jednak w drugiej części, już po objawieniu Prawa na Synaju, Bóg okazuje swoją dezaprobatę i kara Izraelitów za ich buntowniczą postawę. Innymi słowy, Izrael nie przechodzi próby, jakiej został poddany podczas pobytu na pustyni.

Dyskusja na temat czasu powstania tej koncepcji ma długą historię¹⁴. W obecnym kontekście obie tradycje o wędrówce po pustyni rozdziela opis pobytu na Synaju (Wj 19–Lb 10), w którym przełomową rolę odgrywa epizod ze złotym cielcem (Wj 32). Prowokuje on zerwanie przymierza i, po mediacji Mojżesza, jego ponowną reaktywacją (Wj 34). Część badaczy sądzi, że początków całej koncepcji należy szukać w okresie po upadku Samarii, kiedy po raz pierwszy nastąpiło połączenie tradycji religijnych z Izraela i Judy¹⁵. Znane na północy tradycje pustyni miały raczej pozytywny charakter i traktowane były jako okres swoistego idealnego stanu we wzajemnych relacjach Boga i Izraela (por. koncepcje Ozeasza¹⁶). Motyw „szemrania”, „narzekania” miałby swoje korzenie dopiero w jerozolimskiej tradycji kultowej jako wyraz polemiki skierowanej przeciwko Królestwu Północnemu po jego ostatecznym upadku w 722 r. przed Chr.¹⁷ Część badaczy¹⁸ sądzi z kolei, że cała tradycja pustyni może sięgać początków monarchii, a podwójny wzorzec wydarzeń i odmienne reakcje JHWH, obecne w tradycji „szemrania”, znane były już w okresie poprzedzającym ich włączenie do pochodzącego z okresu monarchii dokumentu J. Pierwszy wzór koncentrowały się na motywie wyzwolenia, a dru-

¹⁴ Por. Th.B. DOZEMAN, *Exodus*, 351-357.

¹⁵ Tak np. S.J. DEVRIES, „The Origin of the Mountain Tradition”, *Journal of Biblical Literature* 87 (1968) 51-58.

¹⁶ Por. S. HAŁAS, *Pustynia miejscem próby i spotkania z Bogiem* (Kraków 1999) 285-293.

¹⁷ Por. G.W. COATS, *Rebellion In the Wilderness*. The Murmuring Motif In the Wilderness Tradition of the Old Testament (Nashville 1968) 249-256.

¹⁸ Por. V. FRITZ, *Israel in der Wüste*. Traditions-geschichtliche Untersuchung der Wüstenüberlieferung der Jahwisten (MThS 7; Marburg 1970).

gi na motywie nieposłuszeństwa¹⁹. Za tym opowiada się m.in. Th. Dozeman²⁰, który odrzuca koncepcję rozwoju motywów z opowiadania o pobycie Izraela na pustyni, zakładającą przejęcie i zredagowanie na południu tradycji przejętych z północy po upadku Samarii. W jego opinii obie znane dziś koncepcje (pozytywna i negatywna) funkcjonowały po prostu niezależnie od siebie w dwóch odmiennych źródłach P i nie-P. Badacz ten zauważa, że prorok Ozeasz²¹ odwołuje się do tradycji pustyni, aby opisać działanie Boga na rzecz Izraela (Oz 2,3.14-15; 55,16-17; 9,10; 13,4-5.15), ale nieznane są mu jeszcze koncepcje dotyczące tego pobytu, zapisane w późniejszym Pięcioksięgu. Przede wszystkim nie zna on motywu prowadzenia narodu z Egiptu do ziemi obiecanej. Ponadto pustynia stanowi dla niego metaforę, wyrażającą zawód ze strony Boga (Oz 2,3; 9,10; 13,15) i kontrast dla aktualnego zachowania Izraelitów w tej ziemi. O prowadzeniu Izraela ku ziemi obiecanej wypowiada się dopiero prorok Jeremiasz (2,6). Jego słowa mogą być jednak także efektem późniejszej redakcji²². Koncepcja marszu z Bogiem po pustyni z Babilonii ku ziemi obiecanej stanowi z kolei jeden z głównych tematów tzw. Księgi Deutero-Izajasza (por. Iz 40,3). Zdaniem Th. Dozema²³ podwójna koncepcja marszu z Pięcioksięgu (Wj 15-18; Lb 11-21) musi być datowana nie wcześniej niż na końcowe lata monarchii lub jeszcze później. Jest on efektem doświadczenia związanego z wygnaniem babilońskim oraz rodzącymi się po nim nadziejami na restaurację narodu. Dlatego też autor ten wiąże ją z tymi, którzy przeżyli doświadczenie wygnania.

¹⁹ Por. B.S. CHILDS, *The Book of Exodus. A Critical, Theological Commentary* (OTL; Philadelphia 1974) 254-264.

²⁰ Por. Th.B. DOZEMAN, *Exodus*, 354.

²¹ Por. Th. DOZEMAN, „Hosea and the Wilderness Wandering Tradition”, *Rethinking the Foundations. Historiography in the Ancient World and in the Bible. Essays in Honour of John Van Seters* (ed. S.L. MCKENZIE – Th. RÖMER) (BZAW 294; Berlin 2000) 55-70.

²² Por. G. FISCHER, *Jeremia 1-25* (HThKAT; Freiburg 2005) 156-158.

²³ Por. Th. B. DOZEMAN, *Exodus*, 355.

Większość materiału literacko-teologicznego z Wj 15-18 należy do nie-P. Autor kapłański ograniczył się tu w zasadzie do drobnych interwencji interpretacyjnych²⁴. Część badaczy²⁵ widzi tu podobieństwa między motywem „szemrania” a podobnymi motywami buntu obecnymi w Księdze Sędziów, co dodatkowo zbliża nie-P do koncepcji deuteronomistycznych. J. Van Seters²⁶ dowodzi z kolei, że wstawiennicza rola Mojżesza w tych wydarzeniach wzorowana jest na Proroctwie Jeremiasza, zwłaszcza na tzw. deuteronomistycznych dodatkach (Jr 7,16; 11,14; 14,11; 25,1). Według niego większość materiału jest oryginalnym dziełem Jahwisty – historyka z okresu wygnania²⁷. Późna datacja całej kompozycji sugerowana jest zresztą przez wielu innych badaczy. Niektórzy widzą tu nawet kompozycję ukształtowaną ostatecznie, niezależnie od P, dopiero po wygnaniu babilońskim²⁸.

W przypadku Księgi Liczb sytuacja wygląda podobnie. Teksty nie-P znajdują się przede wszystkim w Lb 11-25 (P przypisuje się tu z reguły wyłącznie interwencje redakcyjne) oraz w Lb 33. Zdaniem wielu badaczy materiał tu zawarty nie pochodzi z jednego źródła. Przykładem jest tradycja o Balaamie, która długi czas mogła istnieć niezależnie od swego obecnego kontekstu. Współczesne analizy

²⁴ Por. Th. DOZEMAN, *Exodus*, 355. Szerszy zakres obecności P w tych rozdziałach zakłada jednak W. JOHNSON, „From the Sea to the Mountain: Exodus 15,22-19,2: A Case Study in Editorial Techniques”, *Chronicles and Exodus. An Analogy and Its Application* (ed. W. JOHNSTONE) (JSOT.S 275; Sheffield 1998) 242-261.

²⁵ Por. H. H. SCHMID, *Der sogenannte Jahwist. Beobachtungen und Fragen zur Pentateuchforschung* (Zürich 1976) 61-82.

²⁶ Por. J. VAN SETERS, *The Life of Moses. The Yahvist as Historian in Exodus-Numbers* (Louisville 1994) 165-175.

²⁷ Podobnie datuje ten materiał Ch. LEVIN, *Der Jahwist* (FRLANT 157; Göttingen 1993) 348-361. Zdaniem tego badacza mamy jednak do czynienia bardziej z redaktorem niż autonomicznym autorem.

²⁸ Por. E. AURELIUS, *Der Fürbitter Israels. Eine Studie zum Mosebild im Alten Testament* (ConBOT 27; Lund 1988) 141-202; E. BLUM, *Studien zur Kompozycjon des Pentateuch* (BZAW 189; Berlin 1990) 143-164.

materiału zawartego w Lb 11-21 wykazują także jego bliższe związki z literaturą deuteronomistyczną (styl, ideologia; por. Lb 13-14 i Pwt 1,11.12.18.19. 23 oraz Pwt 28; 34,6-7)²⁹. Niektóre inne perykopy również odzwierciedlają tendencje teologiczne pochodzące z kręgu tej ostatniej szkoły (Lb 21,21-35; 32,7-15)³⁰ i wydają się późniejsze niż P^s czy P^s. Wielu badaczy w związku z tym sugeruje, aby w Lb 10-32* widzieć syntezę postdeuteronomistyczną i postkapłańską. Teologia Księgi Liczb różni się bowiem pod wieloma względami od teologii deuteronomistycznej. R. Achenbach wyróżnia trzy etapy kształtowania się tego powygnaniowego dzieła: kompozycja w ramach projektu *Hexateuchu*, jej przeredagowanie pod kątem wyodrębnienia *Pentateuchu* i wreszcie ostatnia redakcja.

Temat „próby na pustyni”, który interesuje nas w tych tekstach najbardziej, wiąże się od początku cyklu poświęconego wędrowce na i z Synaju z prawem (por. Wj 15,22-26). JHWH proponuje „zdrowie” w zamian za wierność swoim prawom. W najbliższym kontekście pierwsze konkretne prawa dotyczą jednak dopiero zasad zbierania manny w Wj 16. W obu wypadkach mowa jest o „próbie”, jakiej JHWH poddał Izraela (Wj 15,25-26; 16,4). Nieco później jednak Izrael także wystawia na „próbę” swego Boga (Wj 17,1-2). Tylko w tym pierwszym przypadku „próba” oceniana jest jako coś pozytywnego. Chodzi bowiem o swoisty test na wierność Izraela i swego rodzaju proces wychowywania, przygotowujący naród wybrany do właściwego korzystania z daru ziemi obiecanej w przyszłości. Próba jest także teofania na Synaju

²⁹ Por. R. ACHENBACH, *Die Vollendung der Tora*. Studien zur Redaktionsgeschichte des Numeribuch im Kontext von Hexateuch und Pentateuch (BZABR 3; Wiesbaden 2003); TENZE, „Numeri und Deuteronomium”, *Das Deuteronomium zwischen Pentateuch und Deuteronomischen Geschichtswerk* (red. E. OTTO – R. ACHENBACH) (FRLANT 206; Göttingen 2004) 123-134; TENZE, „The Pentateuch, the Prophets, and the Torach in the Fifth and Fourth Centuries B.C.E.”, *Judah and the Judeans in the Fourth Century B.C.E.* (ed. O. LIPSCHITS – G.N. KNOPPERS – R. ALBERTZ) (Eisenbrauns 2007) 253-285.

³⁰ Por. R. ACHENBACH, „Numeri und Deuteronomium”, 123.

(Wj 20,20), która – podobnie jak doświadczenia podczas wędrówki po pustyni – ma wzbudzić w Izraelu nie tyle strach przed JHWH, ile nauczyć go respektu wobec Jego majestatu i woli. Bunty ze strony ludu oceniane są natomiast negatywnie. Stanowią „wystawianie Boga na próbę” (Wj 17,2.7; Pwt 33,8; Ps 95,9), wyraz nieposłuszeństwa (Lb 14,22) i lekceważenie Bożych nakazów (Ps 78,41.56). W perspektywie całego cyklu, opowiadającego o pobycie na pustyni, Izrael nie sprostął próbie i nie wyciągnął właściwych wniosków ze swoich doświadczeń. W kontekście kanonicznym istotna jest także dalsza perspektywa. W tzw. Historii Deuteronomistycznej (Jozuego – 2 Królewska) konsekwencje tej niewierności mają swoje przełożenia na dalsze koleje losu i ostateczną utratę ziemi obiecanej.

3. DEUTERONOMISTYCZNA KONCEPCJA „PRÓBY”

Wyniki ostatnich badań krytyczno-literackich wskazują, że korzeni koncepcji „próby”, jako czynnika wychowawczego stosowanego przez Boga wobec Izraela, należy szukać w kręgu tradycji deuteronomistycznej. Poza tekstami bliskimi kręgom deuteronomistycznym słownictwo dotyczące „próby” pojawia się dość często także w kontekście późnych wypowiedzi mądrosćowych³¹, gdzie „próba” stanowi jednak przede wszystkim rodzaj ćwiczenia, pomagającego nabywać właściwe umiejętności, rozpoznawać, co słuszne lub dobre. Pomaga też w poszukiwaniu Boga. Czasem opisywana jest również jako doświadczenie kogoś ze względu na jego wierność Bogu (por. Mdr 2,17.19; Syr 13,11). Z tradycją pustyni motyw „próby” łączy się jednak nade wszystko w literaturze deuteronomistycznej w nawiązujących do niej późniejszych wypowiedziach psalmistów. Najpierw to Izrael postrzegany jest jako ten, który „wystawiał na próbę” swego Boga (Wj 17,2.7; Lb 14,22; Pwt 6,16; Ps 78,18.41.56; 95,9; 106,14; por. też Iz 7,12; Mdr 1,2; Syr 18,13; Jdt 8,12). Jednak autorzy biblijni wskazują,

³¹ Por. F.J. HELFMEYER, „nissāh”, *TDOT IX*, 443-455.

że i Bóg doświadczał tam Izraela, jak ojciec doświadcza i karci swego syna (Prz 3,11-12), chcąc go wychować na kogoś dobrego.

Pierwszym i podstawowym tekstem jest tu Pwt 8. Centralnym motywem tej perykopy jest idea, aby podczas pobytu w ziemi obiecanej „nie zapomnieć” doświadczenia i lekcji, których JHWH udzielił Izraelitom na pustyni³². Dwukrotnie jest tu mowa o „próbie na pustyni” (Pwt 8,2.16; *nāsāh*; por. też Pwt 13,4) jako czynnika wychowawczym, przygotowującym naród wybrany do wejścia na teren ziemi obiecanej³³. Doświadczenia z pustyni mają nauczyć Izraelitów właściwej postawy i docenienia daru, jakim jest ta ziemia. Chodzi przede wszystkim o przekonanie ich, że człowiek nie żyje samym tylko chlebem, ale też każdym słowem, które wychodzi z ust JHWH (w. 3b). Mamy tu niewątpliwie klucz interpretacyjny dla późniejszej historii opowiedzianej przez autorów deuteronomistycznych, zakończonej wygnaniem babilońskim. Perykopa z Pwt 8 ma wyraźne centrum (Pwt 8,7-10: opis dobrej ziemi) i obramowujące ten centralny passus odwołanie do doświadczeń nabytych podczas wędrówki po pustyni (Pwt 9,2-6/11-18)³⁴. Celem „pamięci” o pobycie na pustyni jest właściwa postawa podczas pobytu w „dobrej ziemi”. Słowo „droga” łączy i obramowuje pierwszą sekcję (ww. 2.6). Izrael ma „pamiętać wszystkie drogi” JHWH (w. 2) i „pamiętać” o dyscyplinie (w. 5), której Bóg, jak dobry ojciec, uczył go podczas tej drogi. Czas trwania przywoływanego doświadczenia to „czterdzieści lat” na pustyni (w. 2; por. Am 2,10; Pwt 29,5). Użyte tu słowo *jāsar* nie tyle opisuje formalną edukację, ile proces korygowania, dyscyplinowania czy instruowania. Ma on na

³² Por. M. WEINFELD, *Deuteronom 1-11* (AB 5; New York 1991) 397.

³³ Por. F. MICKIEWICZ, „Wychowawcze znaczenie pobytu Izraelitów na pustyni w świetle Pwt 8”, *Studia Theologica Varsaviensia* 1 (1993) 141-156.

³⁴ Szerzej por. J. LEMAŃSKI, „«Nie samym chlebem żyje człowiek...» Pwt 8,3a”, *Słowo Boże w życiu i misji Kościoła* (red. S. SZYMIK) (ABL IV; Lublin 2009) 56-57.

celu wszczęcie wychowankowi konkretnych wartości poprzez pouczające słowa, nabyte doświadczenia, czasem także poprzez dyscyplinujące kary (por. Ps 119,71.75)³⁵. Wszystko ostatecznie prowadzi jednak to tego, aby Izrael „strzegł nakazów”, „chodził Jego (tj. Boga) drogami” i „okazywał bojaźń” wobec JHWH (w. 6)³⁶. Braki, które powodowały „szemranie” opisane w Wj 15-18 i Lb 11-21, rozpatrywane są tu jako rodzaj testu uczącego Izraelitów poczucia zależności od JHWH (Pwt 8,16). Ma on uchronić ich przed popadnięciem w pychę i przeświadczenie o samowystarczalności, prowadzące do zapomnienia o JHWH i Jego opiece nad Izraelem (por. Pwt 8,10-14). W konsekwencji Boży „test” swój ostateczny cel znajduje w „poznaniu” JHWH (ww. 3.5)³⁷. Polega on na obserwowaniu zachowania wychowanka w sytuacjach krytycznych. Zawsze prowokują go one do podejmowania jakichś decyzji, w których ujawnia się prawdziwy charakter i rzeczywista wiara lub niewiara działającego. Próba jednak zawsze ukazuje także JHWH w roli tego, który dba o zaspokojenie niezbędnych potrzeb swego „wychowanka”, mimo naturalnych ograniczeń panujących w środowisku pustynnym (por. Pwt 8,7-10.12-13.15b-16a.18).

Potrzeba takiej „próby” niesie w sobie pewną trudność interpretacyjną. Oznacza, że JHWH nie wiedział wszystkiego o narodzie wybranym i chciał się dopiero czegoś o nim dowiedzieć. Majmonides z tego powodu twierdził, że test był nie tyle pouczeniem dla Izraela, ile dla innych narodów. Na przykładzie Izraela JHWH chciał nauczyć, jakie są konsekwencje wierności i niewierności wobec Niego. Takie tłumaczenie nie jest jednak koniecz-

³⁵ Por. J. LEMAŃSKI, *Od manny na pustyni do manny ukrytej*. Rozwój tradycji o mannie w Starym i Nowym Testamencie (Rozprawy i Studia 618; Szczecin 2006) 70.

³⁶ Por. J. LEMAŃSKI, *Od manny*, 70-71. M. WEINFELD (*Deuteronom and the Deuteronomistic School* [Winona Lake 1992] 83-84) zwraca uwagę, że seria użytych tu czasowników przypomina wymogi stawiane przez asyryjskich władców swoim wasalom.

³⁷ Por. R.D. NELSON, *Deuteronomy* (OTL; Louisville – London 2002) 111.

ne. J.H. Tigay³⁸ słusznie zwraca uwagę na kwestię wolnej woli, która zawsze jest nieprzewidywalna. JHWH, testując Izraela, bada jego charakter i predyspozycje do przyszłej współpracy w realizacji Bożej woli (por. 2 Krn 32,31). Ostatecznym celem jest przygotowanie tego narodu do tego, aby mu „w przyszłości wyświadczyć dobro” (Pwt 8,16)³⁹.

Inna wzmianka o „próbie/teście” ze strony Boga pojawia się w Pwt 13,4. Kontekst wskazuje, że chodzi tu już o zasady obowiązujące w późniejszym okresie na terenie ziemi obiecanej. Wypowiedź jest pouczeniem, jak należy zachować się wobec proroka, który wykazuje się – co prawda – wymaganym znakiem lub cudem, ale jednocześnie nawołuje do pójścia za obcymi bogami. Izrael ma pozbyć się obcych idoli oraz zniszczyć poświęcone im miejsca kultu (por. Pwt 12,3). Nawoływanie „fałszywego proroka” jest więc swoistą prowokacją, pozwalająca przekonać się, czy Izrael „miłuje swojego Boga” (por. Pwt 6,4-5). Zadaniem narodu wybranego jest bowiem „chodzić za JHWH” (Pwt 13,5). Badacze zwracają uwagę na wyjątkowość tej ostatniej formuły, która pojawia się z reguły wyłącznie w związku, obcymi bogami⁴⁰. Sam motyw „testu” przypomina tu prolog z Księgi Hioba (Hi 1,9-12; 2,4-6; por. Ps 26,2) i próbę wobec Abrahama (Rdz 22,1).

Wychowanie Izraela, według szkoły deuteronomistycznej, nie polega więc na usunięciu przeszkód w dochowaniu wierności wobec JHWH, ale na doświadczeniach, które mają w pełni zahartować wolną wolę narodu wybranego i nauczyć go okazywać wierność i zaufanie wobec Boga w sytuacjach kryzysowych. Bez względu na okoliczności i prowokacje Izrael musi okazać się zdolnym dochować lojalności wobec JHWH (por. Pwt 5,7).

³⁸ Por. J.H. TIGAY, *Deuteronom JPS Torah Commenary* (Philadelphia 1996) 92.

³⁹ Szerzej por. J. LEMAŃSKI, *Od manny*, 75-76.

⁴⁰ Por. A.D.H. MAYES, *Deuteronomy* (NCBC; Grand Rapids 1981) 233; D.L. CHRISTENSEN, *Deuteronomy 1,1-21,9* (WBC 6A; Nashville 2001) 271.

Koncepcja „próby” jako swoistego testu, pozwalającego wychowywać naród wybrany i przekonać się zarazem, czy jest on zdolny przestrzegać zasad przymierza, była prawdopodobnie elementem składowym teologii deuteronomistycznej od początku istnienia tej szkoły. Już od czasów J. Wellhausena⁴¹ badacze rozróżniali podstawowy korpus, jakim był zbiór Prawa deuteronomistycznego (Pwt 12-26), znany w czasach reform Jozjasza (około 628-622 przed Chr.) i jego późniejsze redakcyjne obramowanie (Pwt 1-11.27-30). Przeanalizowane powyżej teksty mogą należeć do najstarszej części Księgi Powtórzonego Prawa. Pwt 13,4-5 uznawane jest z reguły przez badaczy za część oryginalnego korpusu księgi⁴², wewnętrzny zaś nawias narracyjny tego korpusu (Pwt 5,1-11,32; 26,1-28,26) mógł być od początku komentarzem redakcyjnym do jego pierwszej edycji, związanej być może z wykorzystaniem „odnalezionej Księgi Prawa” do celów liturgiczno-homiletycznych⁴³.

Nie ma już jednak pewności, czy redakcji deuteronomistycznej należy przypisać także kolejne przykłady zastosowania motywu „próby”, jakie znaleźć możemy w Księdze Sędziów (Sdz 2,22; 3,1a.4). W nowych komentarzach uznają te wypowiedzi za element późnej powygnaniowej redakcji⁴⁴. Niemniej wypowiedzi te nawiązują do koncepcji z Pwt 13,4. Sekcja obramowana przez Sdz 2,22 i 3,4 nieco odbiega tematycznie od poprzedzających ją wierszy. Poświęcona jest kwestii pozostawionych w ziemi obiecanej autochtonicznych ludów, których obecność stanowi dla Izraela „próbę” na posłuszeństwo względem Boga. Sdz 3,1.4 obramowuje prawdopodobnie chronologicznie starszą listę tych ludów (por. w. 3). T. Butler⁴⁵ jest zdania, że mimo wspólnego motywu „próby” Sdz

⁴¹ Por. J. WELLHAUSEN, *Die Composition des Hexateuch und der historischen Büchern des Alten Testaments* (Berlin 1866, ³1989) 193.

⁴² Por. dyskusję w: E. NELSEN, *Deuteronomium* (HAT 1/6; Tübingen 1995) 144-147.

⁴³ Por. S.D. McBRIDGE, „Deuteronom, Book of”, *NIDB* II, 113.

⁴⁴ Por. W. GROSS, *Richter* (HThKAT; Freiburg 2009) 187.189.209.

⁴⁵ Por. T. BUTLER, *Judges* (WBC 8), Nashville 2009, 56.

2,22 i Sdz 3,1.4 należy potraktować jako dwa oddzielne elementy narracji. Sdz 2,22-23 jest komentarzem końcowym do tematyki niewierności Izraela po śmierci Jozuego. Tłumacząc obecność obcych ludów w ziemi obiecanej, pomimo podboju dokonanego przez następcę Mojżesza, interpretuje ten fakt jako test wobec Izraela. Sdz 3,1-6 podaje natomiast uwarunkowania towarzyszące tej próbie i opisuje trzy konkretne przykłady z czasów Sędziów (Otniel, Ehud, Szamgar). Sekcja rozpoczyna tym samym długą relację o dziejach narodu wybranego, która swój finał znajdzie w wydarzeniach związanych z wygnaniem babilońskim. W obecnym kontekście Sdz 3,1b-2 stanowi wprowadzenie do listy obcych narodów (w. 3). Kolejny po niej wiersz (w. 4) opisuje cel samej próby, jaką obecność Kananejczyków stanowi dla Izraela, oraz efekty tego stanu rzeczy (ww. 5-6). Są one, niestety, negatywne. Izraelici nie zdają próby, której zostali poddani. W ten sposób wyjaśnia się cały późniejszy cykl niewierności, jakie naród wybrany okazywał względem swego Boga⁴⁶, i uzasadnia ostateczną utratę prawa do pobytu na ziemi obiecanej. Punkt odniesienia stanowi tu Prawo przekazane przez Mojżesza (por. Joz 1,7-8). W Sdz 2,17 przykładem jego respektowania lub nie jest kwestia lojalności kultowej wobec JHWH. W Sdz 3,1-6 kontekst tworzy dodatkowo odniesienie do koncepcji tzw. świętej wojny (por. Pwt 7,1-5; 20,16-18)⁴⁷. W typowy dla redakcji deuteronomistycznej sposób opisuje się tu więc próbę jako test na wierność wobec Prawa, przeciwstawiając sobie pokolenie Jozuego i późniejsze pokolenia.

Koncepcja szkoły deuteronomistycznej oraz inspirowane nią wypowiedzi późniejszych redaktorów mają na uwadze doświadczenia historyczne narodu wybranego. Przymierze z JHWH nie oznacza sielankowej, idyllicznej sytuacji w położeniu Izraela. Bieg historii niósł i niesie nieustannie nowe wyzwania, w których łatwo o pokusę działania na własną rękę. Dobrobyt i ułudne poczucie bez-

⁴⁶ Por. S. NIDITCH, *Judges* (OTL; Louisville – London 2008) 49.

⁴⁷ Por. T. BUTLER, *Judges*, 61. Por. też F. J. HELFMEYER, „nissāh”, 452.

pieczeństwa zawsze usypiają czujność oraz mogą prowadzić do zapomnienia o odpowiedzialności wobec Boga. Zmienne koleje losu stawiają przed narodem wybranym jednak nieustannie nowe wyzwania. Niosą też nowe zagrożenia. Izrael musi wykazać się w tych zmiennych okolicznościach, zwłaszcza w momentach kryzysu, zaufaniem i wolą posłusznego kroczenia drogami, których JHWH uczył swój naród podczas pobytu na pustyni. Wszystkie te doświadczenia historyczne są „próbą”, która ma na celu ukształtowanie narodu tak aby „znał” on swego Boga i dochowywał wierności Jego prawom. Nie chodzi w tym wszystkim o zaspokojenie „ambicji” Boga, lecz o przyszłość narodu, który On wybrał jako narzędzie w realizacji swoich zbawczych planów wobec świata.

4. ABRAHAM – „PRÓBA WIARY”, KTÓRA DAJE NADZIEJĘ

Aktualny cykl o Abrahamie (Rdz 11,27-25,11) jest efektem redakcji powygnaniowej⁴⁸. Jednej z ostatnich redakcji przypisuje się też wyłaniający się z niego obraz Abrahama jako wzorowego przykładu w przestrzeganiu Tory, zanim została ona jeszcze objawiona Mojżeszowi⁴⁹. Całe życie patriarchy opisane jest w zasadzie jako jednak wielka próba wiary wbrew ograniczeniom stojącym na drodze do realizacji złożonych mu obietnic. Wprost o próbie mowa jest jednak dopiero w Rdz 22,1, gdy patriarcha osiągnął już główny cel swojej wędrówki i cieszył

⁴⁸ Por. T. RÖMER, „Recherches actuelles sur le cycle d’Abraham”, *Studies in the Book of Genesis* (ed. A. WÉNIN) (BETL 155; Leuven 2001) 179-211; M. KÖCKERT, „Die Geschichte der Abrahamüberlieferung”, *Congress Volume: Leiden 2004* (ed. A. LEMAIRE) (VT.S 109; Leiden 2006) 103-128.

⁴⁹ Por. B. EGO, „Abraham als Urbild der Toratreue Izrael. Traditionsgeschichtliche Überlieferungen zu einem Aspekt der biblischen Abrahambildes”, *Bund und Tora* (red. F. AVEMARIE – H. LICHTENBERGER) (WUNT 92; Tübingen 1996) 25-46; J.L. SKA, *The Exegesis of the Pentateuch* (FAT 66; Tübingen 2009) 33-34.

się potomkiem zrodzonym z obietnicy. W odróżnieniu od swoich późniejszych potomków Abraham wykaże się zupełnie inną postawą i proces kształtowania jego wiary podczas wędrowania drogami wyznaczonymi mu przez Boga ostatecznie zakończy się sukcesem. Patriarcha nie tylko sam przejdzie pozytywnie próbę, której został poddany przez Boga (Rdz 22,12.18b), ale zapewnił tym podstawy pod przyszłe nadzieje także swojemu potomstwu (por. Rdz 26,5a). Egzegeci są dziś raczej zgodni w kwestii datacji Rdz 22. Tradycyjna alokacja opowiadania w ramach domniemanego dokumentu elohistycznego zastąpiona jest dziś raczej datacją uznającą cały tekst za wygnaniowy i powygnaniowy⁵⁰, przy czym badacze przyznają chronologiczne pierwszeństwo Rdz 22,1-14.19, Rdz 22,15-18 zaś uznają za późniejszy dodatek⁵¹. Wtórny charakter ma również nawiązujący do tego dodatku tekst z Rdz 26,3b-5⁵². Wypowiedzi te ukazują Abrahama w ostatecznym akcie jego wierności wobec Tory, a zarazem jako nauczyciela, zachęcającego swoich potomków takiej prezentowania samej postawy. Abraham – w odróżnieniu od swoich późniejszych potomków (por. Wj 15,25; 16,4; Pwt 8,2.16; 13,4; Sdz 2,22; 3,1.4), zwłaszcza w kontekście opowiadań z Księgi Sędziów – zdaje pozytywnie „próbę”, której został poddany i okazuje posłuszeństwo wobec przykazań JHWH (Rdz 22,18; 26,5). W kontekście kanonicznym jego postać jawi się jako początek historii Izraela. Doświadczenie, któremu zostaje poddany, antycypuje zatem „próby” jego późniejszego potomstwa. O ile ono samo zostanie ukarane za niewierność wobec prawa Bożego (por. 2 Krl 17,7-23), o tyle jego wierność sprawi, że koniec wygnania babilońskiego będzie mógł być postrzegany jako kolejna szansa na odnowienie zniszczonych przez niewierność

⁵⁰ Por. J. VAN SETERS, *Abraham in History and Tradition* (New Haven – London 1975) 229-230; K.A. MATHEWS, *Genesis 11,27-50,26* (NAC 1B; Nashville 2005) 285-287.

⁵¹ B. EGO, „Abraham”, 28-30; J.L. SKA, *The Exegesis*, 34-37; L. RUPPERT, *Genesis. Ein kritischer und theologischer Kommentar. 2. Teilband: Genesis 11,27-25,18* (fzb 98; Würzburg 2002: 511.

⁵² Por. Ch. LEVIN, *Der Jahwist*, 205.

ludu relacji z JHWH. Zatem to już nie zmienna i niedoskonała postawa potomków, lecz postawa Abrahama jest gwarancją trwałości obietnic złożonych jemu i jego potomkom przez Boga (por. Rdz 12,1-4a)⁵³. Sam patriarcha staje się tym samym nauczycielem, wychowującym swoich potomków poprzez przykład dany własnym życiem (por. Syr 44,20; 1 Mch 2,52; Jdt 8,25-27; Mdr 3,5; Hbr 11,17).

5. KONKLUZJA: JHWH, OJCIEC, KTÓRY WYCHOWUJE SWEGO SYNA IZRAELA

W kanonicznym kształcie tradycje starotestamentalne opisują relacje pomiędzy JHWH i Izraelem za pomocą różnych metafor. Jedną z nich jest metafora rodzinna (Ojciec – syn), która ma być może swoje korzenie w mezopotamskiej tradycji teologicznej oraz w czerpiącej z niej rodzimej koncepcji monarchy w roli adoptowanego syna Bożego⁵⁴. Doświadczenia historyczne narodu wybranego obfitują, z jednej strony, w przykłady troskliwej opieki JHWH nad narodem, a z drugiej w szereg niewierności ze strony Izraela. Miejscem, gdzie rozgrywa się napięcie pomiędzy wysiłkami Boga, chcącego przygotować Izraela do pobytu w ofiarowanej mu ziemi obiecanej, a nieustannymi buntami ze strony narodu, znamionującymi jego brak zaufania i wierności wobec JHWH, jest przede wszystkim okres pobytu na pustyni. Postrzegany jest on jako lekcja, mająca na celu przygotowanie Izraelitów do lojalności i posłuszeństwa wobec Boga. Tragiczne wydarzenia związane z upadkiem Samarii (722 r. przed Chr.), a potem Judy (587/6 r. przed Chr.) wyjaśniane są przez szkołę deuteronomistyczną i jej kontynuatorów jako efekt niechęci do skorzystania z tego doświadczenia, nieustannego okazywania nieposłuszeństwa oraz ciągłego ignorowania wychowawczych wysiłków ze strony JHWH. Okres wy-

⁵³ Por. J.L. Ska, *The Exegesis*, 41-42.

⁵⁴ Por. A.M. Böckler, „Unser Pater”, 249-261.

gnania babilońskiego i jego zakończenie, odczytane jako akt łaski, dodają do tej koncepcji nowe aspekty. Wzorem wierności wobec Bożych nakazów staje się „ojciec narodu wybranego” według ciała – Abraham. Jego przykład i pozytywne przejście „próby” (Rdz 22,1.12.18) staje się o wiele ważniejsze dla przyszłości Izraela (por. Rdz 26,5) niż nieustannie okazywana niewierność ze strony jego potomków. Jest on niejako kamieniem węgielnym, pozwalającym na trwanie przymierza pomiędzy Bogiem i Izraelem. Przykład Abrahama, dojrzewającego w wierze i pilnie uczącego się poprzez nieustanne doświadczenia podczas wędrówki z JHWH⁵⁵, stanowi zachętę dla każdego Izraelity do naśladowania go w przestrzeganiu Tory. Wzór jest o tyle bardziej wymowny, że patriarcha opisywany jest jako człowiek u schyłku życia, który uwierzył Bogu, że Ten dał mu – niejako wbrew ludzkiej nadziei – drugie życie. Ponadto Abraham okazywał swą wierność Bożemu prawu na długo przed tym, nim Bóg objawił Torę Mojżeszowi.

Summary

The notion of “trial” as an element of the bringing up of Israel. In this article we have tried to prove the thesis that the notion of “trial” derives from Deuteronomy. The “trial” was then combined with another metaphoric motive which depicted the relationship between JHWH and Israel as the relationship between father and son. From the canonic point of view, Israel did not stand up to the trial. Postexilic theology chose Abraham to be a positive example of going through the trial as he represents hope for the future.

Keywords: upbringing, trial, father and son relationship, Abraham, Pentateuch, desert, murmuring motif

⁵⁵ POF. H. GROSS, „Zur theologische Bedeutung von halak (gehen) in der Abraham-Geschichten (Gn 12-25)”, *Die Väter Israels*. Fs. J. SCHARBERT (ed. M. GÖRG) (Stuttgart 1989) 73-84.

ks. Janusz Lemański
ul. Chrobrego 7, 75-063 Koszalin
lemanski@koszalin.opoka.org.pl

Ks. dr hab. prof. US JANUSZ LEMAŃSKI, ur 1966, autor wielu publikacji poświęconych tematyce Starego Testamentu, zwłaszcza Pięcioksięgu. Główne publikacje: „*Sprawisz, abym ożył*” (Ps 71,20b). Źródła nadziei na zmartwychwstanie w Starym Testamencie (Szczecin 2004); *Arka przymierza w dziejach narodu wybranego* (Szczecin 2006); *Od manny na pustyni do manny ukrytej* (Szczecin 2006); *Księga Wyjścia* (Częstochowa 2009); „*Niech przyjdzie do mnie, a dowie się, że jest prorok w Izraelu*” (2 Krl 5,8b). Wprowadzenie do profetyzmu starotestamentalnego. I. Profetyzm przedklasyczny. Procy więksi (Szczecin 2011).