

TOŻSAMOŚĆ IZRAELA W ŚWIETLE
PRZYMIERZA SYNAJSKIEGO
(Wj 19,3-8)

Ks. Wojciech Pikor

Historia biblijnego Izraela byłaby niezrozumiała bez dwóch wydarzeń: wyjścia z Egiptu i przymierza na Synaju. Dynamiczną relację między nimi oddaje znakomicie tytuł komentarza do Księgi Wyjścia autorstwa G. Auzou: od niewoli do służby¹. Hebrajczycy zostali wyzwoleni przez Jahwe z niewoli egipskiej, by w sposób wolny oddać się Mu na służbę. Ta rzeczywistość zbawcza zostaje syntetycznie opisana w Wj 19,3-8. Znajdująca się tam mowa Boga (ww.3b-6) przez wielu egzegetów uważana jest za „najbardziej programową dla wiary Izraela w całej tradycji mojżeszowej”². Wraz z obramowującą ją narracją „definiuje status Izraela jako ludu Bożego, wskazując jego konstytutywne elementy”³.

Pomimo swojej zwięzłości, tekst Wj 19,3-8 kryje w sobie olbrzymie bogactwo teologiczne, którego odkry-

¹ *De la servitude au service*, Paris 1961. Obecne studium odwołuje się do jej tłumaczenia włoskiego: *Dalla servitù al servizio. Il Libro dell'Esodo*, Lettura pastorale della Bibbia 25, Bologna ³1997.

² W. Brueggemann, *The Book of Exodus*, w: *The New Interpreter's Bible*, Nashville 1994, 834.

³ J.L. Ska, *Introduzione alla lettura del Pentateuco. Chiavi per l'interpretazione dei primi cinque libri della Bibbia*, Collana Biblica, Roma 1998, 109.

cie wymaga postawieniu kilku pytań. Co stanowi o szczególnej relacji Izraela z Bogiem w porównaniu z innymi narodami? Czy wiążąc się z Izraelem, Bóg wyklucza związek z innymi ludami? Czy godność Izraela, o której mówi się wciąż nowymi wyrażeniami jest darem, czy też powołaniem, a zatem rzeczywistością czekającą na swoją pełną realizację? W perspektywie Nowego Testamentu zauważa się, iż ww. 5b-6a zostały przejęte niemal dosłownie przez 1 P 2,9 (pomniejsze nawiązania w 1 P 2,5; Ap 1,6; 5,10; 20,6). Stąd też refleksja nad Wj 19,3-8 nie może się zawęzić tylko do kwestii biblijnego Izraela, lecz musi zapytać się o tożsamość Kościoła Jezusa Chrystusa.

Punktem wyjścia do rozwiązania postawionych wyżej problemów będzie ukazanie kontekstu literackiego i historycznego Wj 19,3-8. Dalsze badanie o charakterze semantycznym skupi się na analizie wymiaru relacyjnego, powołaniowego i dialogicznego tożsamości Izraela. Całość zamknie pytanie o nowy Izrael, który zrodził się przez krew Chrystusa.

1. MIEJSCE WJ 19,3-8 W NARRACJI O WYJŚCIU

Ilość materiału, jaki w Pięcioksięgu zostaje poświęcony przymierzu zawartemu na Synaju, świadczy o znaczeniu tego wydarzenia dla wiary Izraela. Moment przybycia Izraelitów do góry Horeb rejestruje Wj 19,1, zaś opuszczenia Lb 10,11. Zatem opowiadanie o trwającym niecały rok pobycie narodu wybranego u stóp Synaju zajmuje jedną trzecią całości Tory⁴. Szczególną pozycję w tej narracji zajmuje interesujący nas fragment 19,3-8. Umieszczony na czele sekcji o Synaju, przynosi on summaryczne streszczenie całego wydarzenia wraz z teologiczną interpretacją nowej sytuacji Izraela, która była następstwem interwen-

⁴ J. Blenkinsopp, *The Pentateuch. An Introduction to the First Five Books of the Bible*, New York 1992, 48.

cji zbawczej Boga. Ta opinia, powszechna wśród komentatorów, interpretuje funkcję omawianego tekstu w świetle narracji, która po nim następuje. Posługując się językiem metody narracyjnej, można powiedzieć, iż realizacja programu narracyjnego z 19,3-8 następuje już w 24,1-11. Dwie czynności liturgiczne tam opisane – ofiary (ww. 3-5) oraz rytu krwi (ww. 6-8) – przypieczętowują przymierze. Dwukrotne zobowiązanie się Izraelitów do posłuszeństwa wobec słów Jahwe (ww. 3.7)⁵, wraz z podobną ich deklaracją w 19,5, stanowią ramy formalne (początek i koniec) dla opowiadania o zawarciu przymierza. Podobieństwa semantyczne między deklaracjami posłuszeństwa ze strony ludu sugerują istnienie wspólnego „toposu”⁶. Jego składnikami byłyby trzy elementy:

- komunikacja Bożego słowa przez Mojżesza („mówił” w 19,7a; 24,7a; „czytał” w 24,3a, korespondujące z „przedłożył przed nimi” w 19,7b);
- określenie komunikatu jako „wszystkie słowa” (19,7b) lub „wszystkie słowa Jahwe” (24,3a), bądź też jako „księga przymierza” (24,7a);
- jednogłośna odpowiedź ludu (19,8a; 24,3a) wyrażona gotowością do „uczynienia wszystkiego, co Jahwe powiedział” (19,8a; 24,3b.7b).

Funkcja Wj 19,3-8 w Pięcioksięgu przekracza jednak zadanie zwykłego wprowadzenia do przymierza na Synaju. Wynika to przede wszystkim z faktu, że tekst ten został włączony później do rozdz. 19, który w większej swojej części jest przypisywany tradycji J⁷. Egzegeci, którzy bro-

⁵ Zmiana kontekstu sprawia, że deklaracje te się nie dublują: w w. 3 chodzi o posłuszeństwo poleceniom Boga przekazany ustami Mojżesza, zaś w w. 7 o poddanie się słowom już spisany przez niego (w. 7) w Księdze Przymierza (w. 8); por. Ch. Dohmen, *Der Sinaibund als Neuer Bund nach Ex 19–34*, w: *Der neue Bund im alten. Studien zur Bundestheologie der beiden Testamente*, red. E. Zenger, QD 146, Freiburg 1993, 56.

⁶ L. Peritt, *Bundestheologie im Alten Testament*, WMANT 36, Neukirchen-Vlyun 1969, 191-192.

⁷ Szczegółową analizę badań nad historią tradycji Wj 19 znaleźć

niliby pochodzenia ww. 3-8 z tradycji E, są w zdecydowanej mniejszości⁸. Współcześnie rozpoznaje się w nich splot trzech tradycji: deuteronomicznej/deuteronomistycznej, kapłańskiej i prorockiej powygnaniowej. O tej pierwszej świadczy słownictwo nawiązujące do repertorium deuteronomicznego, np. „wy widzieliście” (w. 4b; por. Pwt 4,3.9; 7,18; etc.), „szczególna własność” (*s^cgullāh*, w. 5b; por. Pwt 7,6; 14,2; 26,18), metafora orła (w. 4b; por. Pwt 32,11-12), jak również warunkowe ujęcie przymierza⁹. Tradycja kapłańska objawia się przede wszystkim w koncepcji świętości Izraela, która odnosi się nie tylko do kapłanów, ale do całego ludu (w. 6a; por. Kpł 19,2; 20,7; etc.)¹⁰. Na związek z prorocstwem powygnaniowym wskazuje myśl o powszechnym kapłaństwie Izraela, bliska tekstowi Iz 61,6¹¹. Ustalenie jednak, która z trzech tradycji byłaby decydująca dla ostatecznego kształtu, a tym samym dla datacji tekstu, stanowi przedmiot niekończących się dyskusji: dla jednych będzie to czas wygnania, dla innych okres tuż po wygnaniu, wreszcie inni przesuwają jego redakcję na moment poprzedzający działalność Ezdrasza i Nehemiasza¹².

można u B.S. Childs, *Il Libro dell'Esodo. Commentario critico-teologico*, Casale Monferrato 1995 (oryg. ang. 1974), 354-357.

⁸ Ku tej opinii się skłania B.S. Childs, *Il Libro dell'Esodo*, 370. H. Wildberger posuwa się nawet do stwierdzenia, iż w dyskutowanym tekście znajduje się najstarsze liturgicznie sformułowanie wybrania Izraela (*Jahwes Eigentumsvolk*), ATANT 37, Zürich 1960, 14-16.

⁹ Analizę słownictwa dt/dtr przynosi np. L. Peritt, *Bundestheologie*, 168-171.

¹⁰ Por. J.L. Ska, Exode 19,3b-6 et l'identité de l'Israël postexilique, w: *Studies in the Book of Exodus. Redaction – Reception – Interpretation*, red. M. Vervenne, BEThL 126, Leuven 1996, 307-310.

¹¹ Na ten moment zwraca uwagę m.in. E.W. Nicholson, *God and His People. Covenant and Theology in the Old Testament*, Oxford 1986, 174-175. Również wzmianka o świętości Izraela wobec narodów wydaje się zbliżać do wygnaniowej teologii kapłana Ezechiela (por. 20,41-44; 36,21-23; 37,27-28; 39,27-2).

¹² Pierwszy termin redakcji uzasadniany jest w oparciu o wzmiankę o «królestwie kapłańskim», możliwą tylko wobec aktualnego trwania monarchii [G. Fohrer, „Priestliche Königtum”, Ex. 19,6, TZ 19 (1963) 362]. Drugi bazuje przede wszystkim na akcentach uniwersali-

Przedstawiona w skrócie debata nad historią tradycji i redakcji Wj 19,3-8 pokazuje, iż jej celem jest poszukiwanie związków tego tekstu albo z następującą po nim relacją o Synaju, albo z różnymi nurtami teologicznymi Izraela powygnaniowego. Spojrzenie całościowe na obecny kształt Pięcioksięgu pozwala jednak na połączenie analizowanego fragmentu z opowiadaniem Rdz 17 o przymierzu zawartym przez Boga z Abrahamem. W obu narracjach pojawia się na ustach Boga zwrot „moje przymierze”. W Rdz 17 jest on czymś naturalnym, gdyż otrzymuje on swoje rozwinięcie w mowie Boga skierowanej do patriarchy (ww. 2.4.7.9. 10.14.19.21). Natomiast w Wj 19,5 obecność tego terminu uznawana jest tradycyjnie za antycypację przymierza synajskiego. Syntagma, w której on występuje: „strzec mojego przymierza” okazuje się być przejęta z Rdz 17,9.10¹³. Podobnie też druga syntagma z Wj 19,5 – „słuchać mojego głosu” – jest charakterystyczna dla narracji o Abrahamie (Rdz 22,18; 26,5). Wydaje się zatem, że Wj 19,3-9 jako wprowadzanie do perykopy synajskiej pragnie podkreślić, że przymierze już istnieje¹⁴. „Moje przymierze” poprzez zaimek dzierżawczy jest przymierzem określonym, dobrze znanym, identyfikowanym z przymierzem z Abrahamem. W świetle Rdz 17 jawi się ono jako jednostronne, bezwarunkowe zaangażowanie się Jahwe na rzecz Izraela (w. 7 mówi o „przymierzu wiecznym”), którego znakiem ma być liczne potomstwo Abrahama (ww. 4.6) i ziemia, która stanie się jego własnością (w. 8). Pan Bóg „pamięta” o swym przymierzu z patriarchą (Wj 2,24; 6,5).

stycznych obecnych w tekście [G. Barbiero, *MAMLEKET KOH'NÍM* (Es 19,6a): I sacerdoti al potere?, RivBib 37 (1989) 438]. Ostatnia propozycja pochodzi J.L. Ska, który odczytuje te wiersze jako zarys sakralnej koncepcji Izraela, zbliżającej się do izolacjonizmu Ezdrasza i Nehemiasza („Exode 19,3b-6”, 313-317).

¹³ Ten sam zwrot jest też charakterystyczny dla późniejszych tekstów powygnaniowych (niekoniecznie deuteronomistycznych): Pwt 7,9.12; 1 Krl 8,23=2 Krn 6,14; Ne 1,5; Dn 9,4.

¹⁴ Por. L. Peritt, *Bundestheologie*, 234; Ch. Dohmen, «Der Sinaibund», 72.

Na bazie tego przymierza dokonuje wyzwolenia Izraelitów z niewoli egipskiej (Wj 6,3).

Wzmianka o przymierzu w Wj 19,5 pełni zatem nie tyle funkcję wprowadzenia, proleptycznie streszczającego treść przymierza synajskiego, co raczej służy za łącznik między przymierzem z Abrahamem, a tym, co wydarzy się na Synaju. Celem spotkania Boga z Izraelem u stóp Horebu nie jest przymierze jako takie, gdyż ono już trwa. Podobnie też wybranie Izraela dokonało się już wcześniej, w samym wyzwoleniu z Egiptu. Wobec faraona Jahwe nazwie Izraela „swoim pierworodnym synem” (Wj 4,22-23). Nowość przymierza synajskiego zawiera się tymczasem w nowym powołaniu narodu wybranego. Dotąd był on „dzieckiem”, otwartym, ale przy tym pasywnym wobec działania Boga, swego Rodzica. Na Synaju Izrael w sposób wolny podejmuje decyzję o zaangażowaniu się w relację z Jahwe. Jego pozytywna odpowiedź wobec „mojego przymierza” Boga, którego owocem jest wolność, znajduje swój praktyczny wyraz w realizacji swego nowego powołania, którym go Bóg obdarzy wobec świata.

2. RELACYJNOŚĆ TOŻSAMOŚCI IZRAELA

Mowa Boga, która przynosi objawienie nowej tożsamości Izraela, ma charakter osobisty. Aż sześciokrotnie pojawia się w niej zaimek dzierżawczy 1 sg., poprzez który Pan Bóg wskazuje na relacyjność jako istotę swojej osoby. Ta sama rzeczywistość ma stać się udziałem Izraela, który dzięki swemu odniesieniu do Jahwe, staje wobec możliwości określenia siebie na nowo wobec Boga i wobec świata. Proces przemiany wpisany jest w strukturę mowy, której układ koncentryczny wynika z budowy paralelnej poszczególnych segmentów.

- A ⁴ **Wy** widzieliście,
co uczyniłem Egiptowi,
B a was niosłem na skrzydłach orlich
i przywiodłem was do mnie.
C ⁵ **A teraz** jeśli będziecie słuchać
mojego głosu i będziecie strzec
mojego przymierza,
B' będziecie dla mnie szczególną własno-
ścią ze wszystkich ludów, gdyż do mnie
należy cała ziemia.
A' ⁶ **Wy** zaś będziecie dla mnie królestwem ka-
płanów i narodem świętym.

Problem struktury Wj 19,3b-6

Większość komentatorów Wj 19,3b-6 podkreśla, iż tekst ten jest „nadzwyczajnym przykładem poetyckiej symetrii i piękna artystycznego”¹⁵. Ponieważ ową symetrię zakłóca zdanie podrzędne przyczynowe w ostatniej części w. 5, stąd łączy się je z następującym dalej w. 6:

- a ⁵Będzie dla mnie szczególną własnością
b ze wszystkich ludów.
b' Rzeczywiście cała ziemia jest moja,
a' ⁶dlatego wy będziecie dla mnie królestwem
kapłanów i narodem świętym¹⁶.

W efekcie otrzymujemy tłumaczenie modyfikujące tekst hebrajski, w którym masoreci graficznie – poprzez *parašah s^etumah* – wskazali zakończenie w. 5 jako zamknięcie sek-

¹⁵ B.S. Childs, *Il Libro dell'Esodo*, 369.

¹⁶ Takie tłumaczenie proponuje R. Mosis, «Ex 19,5b-6a. Syntaktische Aufbau und Lexicalische Semantik», BZ 22(1978) 1-25, a za nim G. Barbiero, *MAMLEKET KOH^aNĪM*, 438-439; J.B. Wells, *God's Holy People. A Theme in Biblical Theology*, JSOT.S 305 Sheffield 2000, 41-44; H. Jagersma, Structure and Function of Exodus 19,3bβ-6, w: *Unless some one guide me...*, Fs. K.A. Deurloo, Amsterdamse cahiers voor exegese van de bijbel en zijn tradities. Supplement series 2, Maastricht 2001, 44.

cji. Dlatego też spójnik *kî* nie pełni tutaj funkcji wzmacniającej („rzeczywiście, prawdziwie”), lecz wyjaśniającą („gdyż”) w stosunku do wcześniejszej myśli o Izraelu jako własności Jahwe¹⁷. Natomiast otwierająca w. 6 kombinacja *waw* z zaimkiem 2 os. pl., nie tylko emfaticznie podkreśla podmiot tego zdania (Izrael), lecz czyni to adwersatywnie, wskazując na wyjątkowość przynależności Izraelitów do Boga.

Tekst ukazuje trzy momenty relacyjności przeżywanej przez Izraelitów. Segmenty A i B odsłaniają jej przeszłą strukturę, segment C wskazuje na jej teraźniejszy kształt, zaś B' i A' na jej potencjalną przyszłą konfigurację. Układ chronologiczny wzmacnia charakter dynamiczny tożsamości narodu, która staje się i weryfikuje każdego dnia. Jednak u jej podstaw leży postawa Jahwe wobec Izraela, szczegółowo nakreślona w segmencie A i B (przeszła relacja) i B' i A' (przyszła).

Przeszłość tej relacji jest aktualnym doświadczeniem Izraela, który wyzwolony przez Jahwe z niewoli egipskiej znajduje się u stóp Synaju. Schemat Wyjścia: wyzwolenie – droga – wejście do ziemi, typowy dla narracji o exodusie (por. Pwt 6,21-23; 11,2-5), tu ulega modyfikacji. Bóg bowiem przywiódł Izrael nie, jak można by się spodziewać, do Horebu, lecz „do siebie” (w. 4d). Personalizacja celu wyjścia musiała być szokująca dla rabinów, skoro zastępowali oni ten cel wyrażeniami: „do pouczeń Tory” (*Targum Pseudo-Jonatana*), „do mojej służby” (*Targum Onkselosa*, Rashi), „do świątyni” (*Mekilta*) czy „do mojej świętej góry” (Ibn Ezra)¹⁸. Tymczasem Bóg wyzwala dla spotkania z sobą. Exodus to stopniowe zbliżanie się Boga do człowieka. Bóg „wejrzał” na nich, „usłyszał” ich udreżony głos, gdyż ich „umiłował”¹⁹ (Wj 2,24-25). Wyj-

¹⁷ Por. P. Joüon – T. Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew*, Subsidia biblica 14/II, § 170da.

¹⁸ Por. H. Jagersma, *Structure and Function*, 45.

¹⁹ Czasownik *yāda*^c, tłumaczony normalnie jako „poznać”, wyraża tu ideę wybrania i umiłowania, podobnie jak w Jr 1,5 i Am 3,2.

ście przekłada się na pamięć Hebrajczyków o czułości, troskliwości i bliskości Boga: On „niósł ich niczym na skrzydłach orłów” (w. 4c)²⁰. Zwrot ten, podobnie zastosowany w Pwt 32,11, obrazował w istocie miłość ojca względem syna (por. Iz 40,28-31; Oz 11,1-4), podtrzymywanego, a w razie konieczności niesionego przez rodzica (Pwt 1,31). Bliskość ta kulminuje w obecnym spotkaniu u stóp Synaju. Przymierze w tym kontekście jawi się jako relacja nie tyle prawna, co osobowa. Prawo ustępuje miejsca osobie, zaś kontrakt wzajemnemu zawierzeniu się.

Ta bliskość ma mieć swoją kontynuację w przyszłości. Ze strony Boga jest ona przeżywana jako relacja miłości, którą przywołuje określenie *s^egullāh*: Jahwe postrzega naród jako swoją „szczególną własność”. Tym terminem określano osobiste kosztowności króla czy też jego insygnia (por. 1 Krn 29,3; Koh 2,8). Nazwanie nim przenośnie Izraela nie ma nic wspólnego z przedmiotowym traktowaniem. Posługując się bowiem tym terminem Bóg mówi o swoim wybraniu Hebrajczyków (Pwt 7,6; 14,2; 26,18; Ps 135,4), których darzy uczuciem prawdziwie ojcowskim (Ml 3,17) czy też oblubieńczym (Iz 62,3)²¹.

Wyjątkowość Izraela nie leży w jego własnych przymiotach. *Deuteronomium* podkreśla, iż są najmniejsi wśród wszystkich ludów (por. Pwt 7,7). To samo odpowiadają dwa kolejne wyrażenia definiujące przyszłą relację Boga z Izraelem: „królewskie kapłaństwo” i „lud święty” (w.6ab). Zapowiadają one obdarowanie Izraela jakością samego Jahwe, Jego świętością i bezpośredniością kontaktu z Nim. Przeszłe „przywiódłem ich do siebie” stanie się permanentnym doświadczeniem Izraelitów. Naród wybrany nie może być zatem pasywny w swojej relacji z Bogiem. Struktura mowy pokazuje, jak z przeszłej bierności (segment

²⁰ Zdaniem Jagersma liczba mnoga „orły” wskazywałaby na mnogość interwencji podejmowanych przez Jahwe na rzecz Izraela w czasie jego drogi przez pustynię («Structure and Function», 45).

²¹ W miejsce *s^egullāh* pojawia się tu szereg terminów określających insygnia królewskie, jak korona i diadem.

A i B) Izrael staje się zdolny do aktywnej postawy wobec Jahwe (segmenty B' i A'). W rezultacie Izraelici otwierają się na świat, na kontakt „ze wszystkimi ludami”. Tę metamorfozę narodu wybranego akcentuje opozycja zarysowująca się między segmentami A i A' oraz B i B'.

Segmenty skrajne ukazują zmianę Izraela wobec obcych narodów. W Egipcie Izrael jest przedmiotem opresji ze strony obcego narodu (A). Reakcja wymuszona, naznaczona nienawiścią i przemocą Egipcjan, w związku z ich dążeniem do wyniszczenia Izraelitów skazana jest na zniknięcie. Tymczasem jako „królestwo kapłanów i lud święty” (A'), Izrael zostaje na powrót postawiony nie tylko wobec Egiptu, ale wobec wszystkich ludów ziemi. Relacja ta nie zostaje mu narzucona, lecz jest wynikiem jego wolnej decyzji podjęcia się realizacji Bożego zamysłu objawionego już Abrahamowi (por. Rdz 12,2-3).

Nowa relacja z innymi narodami jest konsekwencją nowego związku Izraela z Bogiem. W przeszłości Izrael był bezradny jak dziecko, niezdolny do samodzielnej egzystencji, z tego też powodu szukający pomocy swego rodzica (B). Wyzwolony i przemieniony miłością Jahwe, Izrael dojrzewa do odczytania na nowo swojej tożsamości względem Boga (B'). Nie jest ona zniewoleniem, gdyż jej rozpoznanie i przyjęcie ma być pełną miłości odpowiedzią na zaangażowanie się Boga w jego osobistą historię.

3. KAPLAŃSKIE POWOŁANIE IZRAELA

Przymierze synajskie potwierdza ostatecznie wyzwolenie Izraela z niewoli egipskiej. Już jako wolny naród słyszą głos Boga powołujący ich do bycia „królewskim kapłaństwem i narodem świętym” (w.6a). Adresatem tego wezwania jest cały lud, a nie tylko jego wybrana część – kapłani²².

²² Dyskusyjną pozostaje interpretacja syntagmy *mamleket kōhānim* jako określenie warstwy kapłańskiej, która po wygnaniu zdobywa-

Nazwanie tej zbiorowości mianem „królestwa” odniesionego do osoby Jahwe („dla mnie”) akcentuje panowanie Boga nad Izraelem. Drugi z terminów – „naród” (*gôy*) – wydaje się w tym kontekście nie przystawać do statusu Izraela jako ludu Jahwe. Właściwszym byłby zwrot „lud (*ʿam*) święty”, pojawiający się regularnie w Księdze Powtórzonego Prawa (7,6; 14,2,21; 26,29; 8,9). Odejście od tego konwencjonalnego określenia służy podkreśleniu, iż Boże powołanie skierowane jest do narodu definiowanego nie więzami krwi czy posiadaniem własnego terytorium, co jest charakterystyczne dla rzeczownika *ʿam*, lecz do wspólnoty, której tożsamość, nie tylko religijna, wyznaczana jest jej odniesieniem do Jahwe²³.

Nowa tożsamość Izraela zostaje jednak wyrażona w terminach religijnych, a nie politycznych, które w analizowanych zwrotach pełnią funkcję przydawki: „kapłański” i „święty”. Cały naród ma być dla Jahwe kapłanem,

ła coraz szerszą władzę nad Izraelem. Wśród autorytetów popierających tę tezę należy wymienić W.L. Morana, *A Kingdom of Priests*, w: *The Bible in Current Thought*, red. J.L. McKenzie, New York 1962, 7-20, który ją postawił jako pierwszy; G. Fohrera, *Priestliches Königtum*, Ex. 19,6, TZ 19 (1963) 359-362, który zestawia kompletny wykaz możliwości tłumaczenia tego zwrotu, samemu modyfikując tezę Morana poprzez przypisanie władzy kapłańskiej osobie króla; wreszcie J.L. Ska, «Exode 19,3b-6», 289-317, który idąc za sugestiami Morana podejmuje się datacji tego tekstu. Zawężeniu powołania kapłańskiego tylko do części Izraela sprzeciwia się najpierw pozycja paralelna tego wyrażenia wobec pozostałych określeń narodu wybranego jako «szczególna własność» i «naród święty». Ponadto jedyne rozróżnienie, jakie obecne jest w tym tekście, wyznacza odrębność Izraela wobec innych narodów (w. 5). W tym kontekście kapłaństwo jest obietnicą nie jakiejś nowej formy rządzenia w Izraelu, lecz jest posługą całego Izraela adresowaną na zewnątrz wspólnoty.

²³ Por. E.A. Speiser, „People” and „Nation” of Israel, JBL 79 (1960) 157-163. Zauważyć należy, że Biblia hebrajska rygorystycznie rozróżnia między zastosowaniem tych terminów, co pokazuje kompletne zestawienie tych tekstów poczynione przez G. Barbiero, «*MAMLEKET KOH'NĪM*», 428-429. Szczególnie interesującym przykładem jest Pwt 4,6, gdzie obydwaj terminy zostają odniesione do Izraela.

co powtórzy jeszcze wyraźniej Iz 61,6: „Wy zaś będziecie nazwani kapłanami Jahwe, zwać was będą sługami Boga waszego”. Tę posługę Izraelici mają podjąć wobec narodów całej ziemi. Powołanie kapłańskie Izraela jest zatem ukierunkowane na mediację między sferą boską i ludzką. Wobec Boga Izrael-kapłan będzie reprezentował ludy całej ziemi. Mając bezpośredni dostęp do Boga, Izraelici poprzez kult będą pomagać innym zbliżyć się do Jahwe, wstawiać się za nimi, stając się w ten sposób błogosławieństwem dla całej ziemi (por. Rdz 12,2-3). Natomiast wobec obcych narodów Izrael będzie uobecniał obecność Boga w świecie. Szczególne miejsce w tej posłudze zajmie słowo objawiające Jahwe, pouczające o Nim i o Jego woli, prowadzące do spotkania z Nim. Towarzyszyć mu ma świadectwo życia narodu. Podziw innych ludów wobec „mądrości i umiejętności” Izraela będzie w istocie odkrywaniem w ich egzystencji bliskości Jahwe i Jego Prawa (por. Pwt 4,6-8; Iz 61,9; 62,2).

Dopełnieniem powołania kapłańskiego Izraela jest jego świętość. W perspektywie *Deuteronomium* świętość Izraela jest postrzegana jako następstwo wybrania go przez Jahwe na szczególną swoją własność²⁴. Dla tradycji kapłańskiej ten wybór Boga stanowi o oddzieleniu Izraelitów od innych narodów dla bycia własnością Jahwe (Kpł 20,24.26)²⁵. W narracji Księgi Wyjścia dokonał się on już w ziemi egipskiej, gdzie Bóg, w obliczu kolejnych plag, „oddzielał” Izraelitów jako „swój lud” od Egipcjan (8,18; 9,4; 11,4; por. 33,16). W ten sposób „inność” losów Izraela objawiała obecność Boga „pośrodku ziemi”. U stóp góry Synaj pasywny wymiar świętości Hebrajczyków zostaje dopełniony wezwaniem do świętości jako postawy życiowej wynikającej z włączenia w sferę świętości samego Jahwe.

²⁴ Ewidentne jest to w Pwt 7,6; 14,2, gdzie obok identycznego z Wj 19,5 terminu *s^cgullāh* pojawia się czasownik „wybrać» (*bāhar*).

²⁵ Terminem technicznym dla oddania idei separacji jest w tych tekstach czasownik *bādal*; por. też Kpł 11,45; 22,33.

Konsekracja kapłańska Izraela dokonuje się jeszcze u stóp Synaju. W obecnym kształcie opowiadania jej warunkiem była gotowość Izraelitów do wypełniania woli Bożej objawionej w Dekalogu (20,1-17) i Kodeksie Przymierza (20,22–23,27). Po rozpoznaniu przez lud swego powołania do kapłaństwa i świętości (24,3.7) ma miejsce ryt krwi, poprzez który w sposób niemal „sakramentalny” Izraelici zostają uczynieni kapłanami Boga (24,8). Pokropienie krwią w kontekście zawarcia przymierza jest na ogół interpretowane jako zawiązanie wspólnoty braterskiej między partnerami dwustronnej umowy²⁶. Krew ofiar, którą zostają skropieni, symbolizuje, że odtąd uczestniczą oni w tym samym życiu, którego emblematem jest właśnie krew (por. Kpł 17,14). Jeszcze inni dopatrują się w tym rycie aktu samoprzekleństwa²⁷, wzmocnionego poprzez wcześniejsze rozcięcie zwierząt ofiarnych na połowy, pomiędzy którymi przechodzili członkowie przymierza (por. Rdz 15,7-17; Jr 34,18-20). Rozlana krew ofiar wskazywałaby na konsekwencje złamania powstałej więzi.

Nowe światło na ryt pokropienia krwią rzuca jednak obrzęd święceń kapłańskich Aarona i jego synów w Wj 29,20-21 i Kpł 8,23-24. Wartość konsekracyjną krwi potwierdza fakt, iż jest ona używana przy poświęceniu ołtarza (por. Kpł 16,19; Ez 43,20). Krew dokonuje przebłagania i oczyszczenia dzięki swojej przynależności do Boga (por. Rdz 9,4-6). Ona tylko ze składanych w ofierze zwierząt wchodzi w bezpośredni kontakt z ołtarzem (Kpł 1,5,11; 9,2; etc.), jak również może zostać wniesioną do Świętego Świętych sanktuarium, by tam dokonać ekspiacji za grzechy najwyższego kapłana i ludu (Kpł 16,15-16). Na zastosowanie konsekracyjne krwi w liturgii przypieczętowującej przymierze synajskie naprowadza też sposób, w jaki jest

²⁶ M. Noth, *Das zweite Buch Mose. Exodus*, ATD 5, Göttingen 19,160-161.

²⁷ E. Kutsch, *Verheissung und Gesetz. Untersuchungen zum sogenannten „Bund“ im Alten Testament*, BZAW 131, Berlin – New York 1973, 87.

ona w niej wykorzystana. Połowa z niej zostaje wylana na ołtarzu poświęconym Bogu, gdyż jako pochodząca ze zwierząt ofiarowanych Bogu jest święta. Druga jej część służy pokropieniu ludu, który w ten sposób zostaje poświęcony Jahwe jako „lud święty”. Ci, nad którymi została rozlana krew ofiar, stają się Jego szczególną własnością, sam zaś ryt uroczyste proklamuje ich poświęcenie na służbę Jahwe, podobnie jak miało to miejsce w konsekracji kapłańskiej²⁸.

Uświęcenie Izraela jako droga do objawienia się w świecie świętości Boga nie jest rzeczywistością statyczną. Jej dynamizm wyznacza posługa ofiarnicza i nauczycielska, do której powołany zostaje naród wybrany. Wezwanie do świętości wymaga jednak ciągłego odnawiania więzi z Bogiem, źródłem świętości Izraela. Jest to dar i zadanie dla całego ludu, widzianego również w perspektywie każdego miejsca i każdego czasu, w których przyjdzie mu żyć. Izrael jako święty kapłan musi pozostawać w ciągłej bliskości Jahwe, co zakłada strukturę dialogiczną tej relacji.

4. DIALOGICZNY WYMIAR EGZYSTENCJI IZRAELA

Dialog, który wywiązuje się między Bogiem i narodem wybranym, pozornie sprowadza się tylko do kwestii posłuszeństwa Izraela wobec słowa przymierza. Zapisując „pierwszy” dialog Izraelitów z powołującym go Jahwe, analizowana perykopa staje się odtąd wzorem każdej ich komunikacji z Bogiem.

Usytuowane w centrum mowy Boga warunkowe zdanie o konieczności wejścia w kontakt ze słowem Bożym (w. 5ab), przesuwa akcent z relacji legalistycznej na osobową. W przeciwieństwie do innych wystąpień zwrotu „strzec mego (=Jahwe) przymierza”, Księga Wyjścia jako

²⁸ Jako pierwszy zwrócił na to uwagę R. Kraetzschmar, *Die Bundesvorstellung im Alten Testament in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Marburg 1896, 84-85, co później zostało podjęte przez E. Ruprechta, E.W. Nicholsona i A. Schenkera.

formułę paralelną nie używa zwyczajowej syntagmy „słuchać prawa/nakazów/etc.”²⁹, lecz eksponuje walor osobowego kontaktu z Bogiem. Dopełnieniem czasownika „słuchać” nie jest nawet termin „słowo/a”. Izrael ma „słuchać mojego (=Jahwe) głosu” (w. 5a), gdyż tylko w ten sposób będzie pozostawać w bezpośredniej bliskości swego Boga.

„Słuchanie czyjegoś głosu” jest najpierw wejściem w kontakt z osobą mówiącą. Przekracza on tylko rozpoznawanie i rejestrowanie jej słów. O wiele bardziej chodzi o spojrzenie w twarz mówiącego, otworzenie się na jego osobowość objawiającą się poprzez głos i twarz, wreszcie o doświadczenie sensualne drugiego (por. Pnp 2,8.14; 4,11; 5,16). Tak rozumiany dialog jest doświadczeniem miłym, w którym słowo prowadzi do jedności dwojga osób. Dla Izraelitów stojących u stóp Synaju wzorem w komunikacji diafonicznej z Bogiem jest Abraham. Wspomniane już wcześniej świadome nawiązanie w analizowanym tekście do przymierza abrahamowego znajduje swoje potwierdzenie również w wykorzystaniu syntagmy „słuchać mojego głosu”. W cyklu o patriarsze pojawia się ona dwukrotnie jako pochwała postawy Abrahama: w Rdz 22,18 wobec próby jego wiary na górze Moria, zaś w 26,5 w perspektywie całości jego życia. Istota jego słuchania głosu Boga nie zawiera się tylko w posłuszeństwie Bożym poleceniom. Jego gotowość do złożenia w ofierze własnego syna bazuje na zaufaniu i zawierzeniu Bożej wierności. W dialogu, który wywiązuje się między Abrahamem i Izaakiem w czasie drogi na szczyt góry, patriarcha wyczuwa, że intencją Boga nie jest śmierć jego syna. Formułując swą odpowiedź w czasie przyszłym: „Bóg upatrzy sobie jagnię na całopalenie” (22,7), Abraham odwołuje się do wierności Boga wobec słowa obietnicy, które już się spełniło w Izaaku. Zaufanie Bogu rodzi się w tym momencie z samego kontaktu z Bożym głosem, który staje się formą intensywnej obecności Boga. Poprzez swój głos Jahwe

²⁹ Ma to miejsce w Rdz 26,5; Wj 15,26; Pwt 4,6.

pozwała mu odczuć swoją bliskość, z której rodzi się ufność inspirująca do posłuszeństwa. Głos będzie zatem prawdziwie usłyszany, gdy poprzez słuch dotrze do ludzkiego wnętrza i w nim zostanie przyjęty. Bóg staje się jedno z człowiekiem poprzez swój głos, który wnosi Jego obecność w serce słuchające³⁰.

W abrahamowe słuchania głosu Jahwe wpisuje się też „strzeżenie Jego przymierza” (Rdz 17,9-10). Przymierze dla Abrahama jest na pierwszym miejscu doświadczeniem nowej tożsamości, której znakiem ma być obrzezanie. Strzec przymierza oznacza otworzyć się na dar, którym ma być nie tyle potomstwo jako takie, ile raczej obrzezanie objawiające i potwierdzające przynależność patriarchy i jego potomków do Jahwe (ww.10-11). W perspektywie tego znaku słuchanie głosu Bożego zakłada akceptację takiej formy obecności i działania Boga w świecie, która została wyrażona w prawie przymierza.

Jeśli objawienie się Boga w świecie ma dokonać się za pośrednictwem Izraela – świętego kapłana, to Izraelici stojący u stóp Horebu mogą doświadczyć tej zapośredniczonej w człowieku obecności Boga poprzez mediację Mojżesza. Składa się na nią ruch i słowo, poprzez które Mojżesz funkcjonuje jako kanał komunikacyjny między Bogiem i ludem. Zadanie to wykracza poza proste powtarzanie słowa. W istocie bowiem wszyscy Izraelici mogą usłyszeć głos Jahwe, który dociera do Mojżesza: „Oto Ja przyjdę do ciebie w gęstym obłoku, aby lud słyszał, gdy będę rozmawiał z tobą” (Wj 19,9a). Owo mówienie Boga dokonuje się poprzez teofanię, która paradoksalnie nie była wizją, lecz właśnie doświadczeniem słuchania, co uchwy-

³⁰ W świetle Ps 95,7-10 słuchanie głosu Bożego zajmuje kluczowe miejsce w komunikacji bosko-ludzkiej. Na tę czynność składa się rozpoznanie Bożej obecności, przyjęcie jej do swojego wnętrza, przyłgnięcie do osoby Boga, czego wyrazem jest postawa otwartości na wolę Bożą i posłuszeństwa wobec niej. Szczegółową analizę tego momentu komunikacji przeprowadza H. Witczyk, „*Pokorny wołał i Pan go wysłuchał*” (Ps 34,7a). *Model komunikacji diafanicznej w Psalmach*, Lublin 1997, 85-89.

ci tradycja deuteronomiczna: „Przemówił do was Pan spośród ognia. Dźwięk słów słyszeliście, ale poza głosem nie dostrzeżliście postaci” (Pwt 4,12). Samo słyszenie głosu niekoniecznie prowadzi do rozpoznania obecności Boga. Potrzeba rozpoznania osoby Mówiącego i zinterpretowania Jego słowa. Tymczasem Izraelici są napełnieni lękiem z powodu grzmotów i błyskawic, ognia i dymu (por. Wj 19,16-19; 20,18-21). Strach ustępuje dopiero wtedy, gdy pojawi się Mojżesz, który naprowadza ich na odkrycie – w tym manifestującym się w naturze głosie – zstąpienia Boga między swój lud i obwieszczenia mu słowa przymierza. Nie tylko w słowo Mojżesza, lecz również w jego osobę wciela się Bóg, dzięki czemu Boży głos jest słyszany przez cały Izrael. Naród wybrany przyjmując i zawierając się tej zapośredniczonej ludzkim słowem obecności Jahwe, sam staje się medium Boga wobec świata.

5. RE-DEFINICJA IZRAELA W PRZYMIERZU CHRYSTUSA

Relacja, powołanie i dialog stanowiły dla biblijnego Izraela podstawę jego tożsamości jako ludu Jahwe. Kluczową rolę w przeżywaniu wybrania odgrywało spotkanie z Bożym słowem. Ono objawiało Izraelitom ich nową tożsamość, gwarantowało ciągłość tego doświadczenia w kolejnych pokoleniach, stanowiło wreszcie o bliskości Boga, który był źródłem i sensem egzystencji narodu. Historia zbawienia przedstawia się zatem jako historia dialogu Boga z Izraelem, a w nim z każdym człowiekiem. Finalizuje się ona w Jezusie Chrystusie – Słowie Boga, które stało się Ciałem (por. J 1,14). Jeśli „wielokrotnie i na różne sposoby przemawiał niegdyś Bóg do ojców przez proroków, a w tych ostatecznych dniach przemówił do nas przez Syna” (Hbr 1,1), to koniecznym było otwieranie się na wciąż nowe formy obecności Boga. Modyfikacja głosu Boga – w słowie i w wydarzeniach – była podyktowana sytuacją człowieka, którego zatwardziało serce pozosta-

wało „wielokrotnie i na różne sposoby” zamknięte na dialog z Bogiem³¹. Powołanie Izraela, jego kapłaństwo i świętość, pozostawały rzeczywistościami oczekującymi na swoje wypełnienie. Naród potrzebował nowego Mojżesza (por. Pwt 18,15-18), nowej góry Synaj z nowym przymierzem (por. Jr 31,31-34) i nowej konsekracji (z nową krwią), która zdolna byłaby przemienić ludzkie serce (por. Ez 36,24-28).

Nowy Izrael (bez wykluczenia czy zanegowania powołania biblijnego Izraela) rodzi się przez krew Jezusa Chrystusa³². W Liście do Hebrajczyków jest ona synonimem ofiarniczej śmierci Chrystusa, której owocem jest radykalne odnowienie egzystencji człowieka. Oczyszczenie z grzechu nie dokonało się poprzez śmierć zwierząt, ale przez miłość objawiającą się w czasie Paschy Jezusa, której szczytem był moment ukrzyżowania (por. 9,13-14). Krew Chrystusa jest krwią nowego Przymierza (9,15), poprzez którą dokonuje się konsekracja całej ludzkości. Chrystus będąc solidarny z Bogiem nie tylko istotowo – poprzez swoje ciało (por. 9,24), ale też egzystencjalnie – poprzez miłość i posłuszeństwo wobec woli Ojca (por. 10,5-10), wprowadza ludzi do ostatecznej, doskonałej i pełnej komunii z Bogiem.

Podobne rozumienie nowego Izraela przynosi Pierwszy List św. Piotra. Przez krew Chrystusa wyzwalającą z niewoli grzechu (por. 1,18-19) i uzdrawiającą dla życia we właściwej relacji z Bogiem (por. 2,24) rodzi się nowy Izrael – Kościół, który uczestniczy w powołaniu biblijnego Izraela: „Wy jesteście wybranym plemieniem, królewskim kapłaństwem, narodem świętym, ludem Bogu na własność

³¹ W teologicznym ujęciu historii w dobie wygnania, czy to przez kręgi deuteronomistyczne, czy też przez prorockie, była ona niekończącym się pasmem epizodów buntu i nieposłuszeństwa (por. 2 Krl 17,7-23; Jr 2; 11,1-10; Ez 2,3; 20).

³² Refleksja nad rolą krwi Chrystusa w stworzeniu nowego Izraela w świetle Hbr odwołuje się analizy H. Witezyka, *Pascha Jezusa odpowiedzią Boga na grzech świata. Eschatologiczna Ofiara Ekspiacji i nowego Przymierza*, Lublin 2003, 316-319.

przeznaczonym, abyście ogłaszali chwalebne dzieła Tego, który was wezwał z ciemności do przedziwnego swego światła; wy, którzyście byli nie-ludem, teraz zaś jesteście ludem Bożym, którzy nie dostąpiliście miłosierdzia, teraz zaś jako ci, którzy miłosierdzia doznali” (2,9-10). Rzeczywistość nowego Izraela jest udziałem i powołaniem tych wszystkich, którzy „zostali pokropieni krwią Jezusa Chrystusa” (1,2), czyli przez wiarę dostąpili udziału w Jego ofierze krzyża i stali się członkami wspólnoty przymierza³³. Natura tego ludu jest kapłańska³⁴ poprzez powołanie do „składania duchowych ofiar miłych Bogu przez Jezusa Chrystusa” (2,5). Każdy wierzący w Chrystusa jest wezwany do „ogłaszania chwalebnych dzieł” Boga (2,9). Powołanie kapłańskie niesie w sobie wezwanie do świętości (1,15-16). Świętość Kościoła nie jest abstrakcją, lecz urzeczywistnia się w każdym ochrzczonym, który został uświęcony „nie czymś przemijającym, srebrem lub złotem, lecz drogocenną krwią Chrystusa, jako baranka niepokalanego i bez skazy” (1,18b-19a). Wybranie Izraela nie jest zatem przywilejem tylko dla niego samego, lecz jest skierowane wobec ludów całej ziemi. Adresatami Bożego miłosierdzia, przywołanego w Liście Apostoła słowami proroka Ozeasza (por. 1 P 2,10 z Oz 2,25), jest cała ludzkość, a nie tylko Żydzi. Taki był Boży zamysł od początku – początku, który jest wyznaczony aktem stworzenia i powołaniem Abrahama. W Bożym planie zbawienia od początku jest też obecny Chrystus, „przewidziany przed stworzeniem świata, dopiero jednak w ostatnich czasach objawił się ze względu na was” (1,20). Nadzieja zbawienia wszystkich ludzi, niezrealizowana przez biblijny Izrael, staje się pewnością w Jezusie Chrystusie.

Czy też tę samą nadzieję, jeśli nie pewność, dostrzega się w Kościele będącym prawdziwym Izraelem (Ga 6,16; Flp 3,3)? Jeśli Kościół ma objawiać Chrystusa w świecie,

³³ K.H. Schelke, *Die Petrusbriefe/Die Judasbrief*, HThK NT, Freiburg – Basel – Wien 1976, 23.

³⁴ Tę samą myśl podejmuje Ap 1,6; 5,10; 20,6.

to musi wejść w doświadczenie relacji, powołania i dialogu ze Słowem, którym jest Chrystus. Niedoskonałość i ułomność świadectwa Kościoła, podobnie zresztą jak Izraela biblijnego, „nie oznacza, że Boże słowo zawiodło” (Rz 9,6). Tak jak była niewystarczającą przynależnością fizyczną do Izraela (por. Rz 9,7), tak podobnie przynależność nominalna czy deklaracyjna do Kościoła nie stanowi o związku człowieka z Bogiem. Potrzeba najpierw relacji wiary w Chrystusa i Jego bóstwo, dalej nadziei na urzeczywistnienie w sobie, poprzez Jego ofiarę, powołania do świętości i wreszcie dialogu miłości z Tym, który sam jest Miłością.

Riassunto

L'identità di Israele biblico si basa su due eventi fondamentali per la sua storia: l'esodo e l'alleanza sinaitica. Ambedue i temi vengono teologicamente interpretate in Es 19,3-8, dove nel contesto postesilico si cerca di dare una nuova definizione di Israele. L'interpretazione di questo testo inizia con l'esame del suo contesto letterario, la cui comprensione riguarda anche le questioni redazionali. Il successivo esame semantico mette in rilievo l'identità del popolo eletto nella sua dimensione relazionale, vocazionale e dialogica. Infine si interroga il rapporto tra Israele nato nell'alleanza sinaitica e la Chiesa fondata nell'alleanza di Cristo.

*Ks. Wojciech Pikor
pl. Mariacki 7
83-130 Pelplin*

Ks. WOJCIECH PIKOR, ur. 1969, dr teologii, licencjat nauk biblijnych, adiunkt przy Katedrze Pism Prorockich w Instytucie Nauk Biblijnych KUL. Publikacje: *La comunicazione profetica alla luce di Ez 2-3*, Tesi Gregoriana. Serie Teologia 88, Roma 2002.