

## KSIĘGA HABAKUKA

**BIBLIA LUBELSKA**  
Wydanie pierwsze

**Redakcja naukowa**  
**Ks. Adam Kubiś**



PISMO ŚWIĘTE  
STAREGO I NOWEGO TESTAMENTU

w przekładzie z języków oryginalnych

KSIĘGA HABAKUKA

Wstęp, przekład, miejsca paralelne i komentarz  
ks. Krystian Malec

Wydawnictwo KUL  
Lublin 2023

Recenzenci:

*ks. prof. dr hab. Janusz Lemański*

*ks. prof. dr hab. Wojciech Pikor*

Opracowanie redakcyjne

*Dawid Mielnik*

Opracowanie komputerowe

*Dawid Mielnik*

Za zgodą Kurii Metropolitalnej w Lublinie

z dnia 3 października 2023 r.

Nr 634/Gł/2023

Bp prof. dr hab. Józef Wróbel, wikariusz generalny

Ks. dr Adam Jaszcz, kanclerz

© Copyright by Wydawnictwo KUL, Lublin 2023

ISBN: 83-228-0381-8 (do *Biblii Lubelskiej*)

ISBN: 978-83-8288-133-2 (do *Księgi Habakuka*)

DOI:10.31743/kul.978-83-8288-133-2

Wydawnictwo KUL

ul. Konstantynów 1H, 20-708 Lublin

tel. 81 740-93-40, e-mail: [wydawnictwo@kul.lublin.pl](mailto:wydawnictwo@kul.lublin.pl)

<http://wydawnictwo.kul.lublin.pl>

---

Druk i oprawa:

[volumina.pl](http://volumina.pl) Daniel Krzanowski

ul. Księcia Witolda 7-9, 71-063 Szczecin

tel. 91 812-09-08, e-mail: [druk@volumina.pl](mailto:druk@volumina.pl)

# Wprowadzenie

## 1. Autorstwo

W zgodnej opinii większości egzegetów autorem Księgi Habakuka jest prorok żyjący na przełomie VII i VI wieku przed Chrystusem na terytorium Królestwa Judy. Znajomość tych dwóch faktów powinna rzucić wiele światła na temat tożsamości Bożego wybrańca, gdyż wydarzenia mające miejsce na przełomie tych stuleci w Królestwie Judy są dobrze udokumentowane. Tak się jednak nie dzieje, ponieważ tekst księgi podaje jedynie jego imię (1,1; 3,1) oraz informację, że był prorokiem (1,1). Wyraźne określenie funkcji pełnionej w narodzie wybranym jest istotne, gdyż poza Aggeuszem (Ag 1,1) oraz Zachariaszem (Za 1,1) jedynie Habakuk zostaje wprost nazwany prorokiem (hebr. *nabi*), nie pozostawiając tym samym wątpliwości co do świadomości swojej tożsamości i powołania.

Kwestią dotąd nierozstrzygniętą jest znaczenie imienia proroka. Część badaczy łączy je z hebrajskim czasownikiem *hābaq* ('składać ręce, obejmować, trzymać w ramionach, piastować'). Jednak nie wiadomo, czy jest on użyty w formie czynnej czy też biernej w tym imieniu. Przyjmując pierwszą opcję, należałoby stwierdzić, że Habakuk jest „obejmującym” swój lud, aby przynieść mu pocieszenie w chwili ucisku i nieszczęścia. Akcentując natomiast sens pasywny, można powiedzieć, że prorok był „obejmowany” przez Boga (Blue, 1505).

Ta ostatnia interpretacja ma swoje źródło w narracji o wskrzeszeniu przez Elizeusza syna Szunemitki (2Krl 4,8-37). W wierszu 2Krl 4,16 czytamy: „Elizeusz zapowiedział: O tej porze za rok będziesz piastować (hebr. *hōbeqet*)

syna”. Zwolennicy tej hipotezy, opierając się na średniowiecznym tekście kabalistycznym *Sefer ha-Zohar* (ok. 1300 rok), uważają, że zarówno tekst deuteronomistyczny, jak i prorocki traktują o tej samej osobie. Należy jednak ją odrzucić, gdyż następca Eliasza żył i działał w IX wieku przed Chrystusem, tak więc kilkaset lat wcześniej, niż datuje się dzisiaj posługę Habakuka.

Badania porównawcze języka hebrajskiego z dialektami sąsiadów Izraela przyniosły inną teorię, wiążąc imię proroka z akadyjskim słowem *habbaqūqū* lub *hambaqūqū* oznaczającym ‘ogrodową roślinę’ bądź ‘drzewo owocowe’ (greckie tłumaczenie tej nazwy *ambakoum* wydaje się przypominać termin akadyjski). Naukowcy optujący za tą hipotezą uważają, że nadanie dziecku akadyjsko brzmiącego imienia oznacza, iż przyszło ono na świat w mieszanym małżeństwie hebrajsko-asyryjskim (Sweeney, 454; Blue, 1505).

Podsumowując dyskusję nad etymologią imienia proroka, należy stwierdzić, iż nie przynosi ona istotnych wskazówek interpretacyjnych dla zrozumienia orędzia księgi. Francis I. Andersen (89) słusznie zauważa: „Nie ma nic do zyskania w poszukiwaniu znaczenia imienia proroka”.

Na poziomie spekulacji pozostają również koncepcje próbujące ustalić dodatkowe fakty o tożsamości i posłudze Habakuka wynikające z samego tekstu natchnionego oraz tradycji żydowskiej. Wśród nich na uwagę zasługują trzy, które każą widzieć w proroku przedstawiciela personelu Świątyni Jerozolimskiej.

Pierwsza bazuje na tekście Iz 21,6: „Bo tak powiedział mi Pan: Idź! Wystaw strażnika! Niech mówi, co widzi!”. Izajaszowy „strażnik” (dosł. ‘stróżyjący, pilnujący’ – hebr. *hamšappē*) miałby odpowiadać informacji z Ha 2,1 mówiącej, iż Habakuk był zobligowany do zajęcia miejsca na *mišmeret* (‘posterunku, miejscu czuwania’). Badacze opowiadający się za tą hipotezą uważają, że zarówno Habakuk, jak i wspomniany przez Izajasza „strażnik” należeli do klasy kapłańskiej zobowiązanej do czuwań i aktywnej służby w Świątyni Jerozolimskiej (por. 1Krn 23,32; Ne 12,9) (Snyman, 46; Smith, 93).

Druga propozycja, wprowadzona przez Sigmunda Mowinkela i powtarzana przez jego zwolenników, również widzi w Habakuku osobę czynnie zaangażowaną w kult świątynny. Jej podstawą jest wiersz Ha 3,19c, w którym umieszczono wskazania liturgiczne: „Przewodniczącemu, na instrumenty strunowe”. Opierając się na nim, badacze doszli do przekonania, że Habakuk był muzykiem, prorokiem kultowym lub kapłanem pochodzącym z pokolenia Lewiego (por. 1Krn 25,1). To właśnie ta grupa posługiwała w Świątyni

Jerozolimskiej przy akompaniamencie instrumentów. Twierdzenie to opiera się również na częstym występowaniu w księdze języka liturgicznego, np. terminologii psalmów pochwalnych w 1,2-4 i 1,12-17 czy też psalmu, pieśni lamentacyjnej w rozdziale trzecim (Mowinckel, 2: 93, 147).

Trzeci koncept, autorstwa Johna Sawyera (119), mówi, że zestawienie obok siebie w 1,2-11 lamentu i wyroczni jest typowe dla modlitw zanoszonych w Świątyni Jerozolimskiej.

Każda z wymienionych wyżej hipotez ma swoich zwolenników, ale brak jest jednoznacznych dowodów, które potwierdzałyby ich prawdziwość. Należy zatem zachować ostrożność wobec sytuowania Habakuka wśród klasy kapłańskiej, tak jak to czyni się np. z Jeremiaszem czy Ezechielem (Roberts, 84).

Na koniec należy nadmienić, że postać nazwana prorokiem Habakukiem z Judy pojawia się jeszcze raz w Biblii w greckim dodatku do Księgi Daniela (Dn 14,33-39). Został on przeniesiony ze swojej ojczyzny za włosy przez anioła do znajdującego się w babilońskim więzieniu Daniela, aby dostarczyć mu posiłek, po spożyciu którego powrócił w cudowny sposób do domu. Jednak w zgodnej opinii większości badaczy przedstawionej tam osoby nie należy utożsamiać z autorem Księgi Habakuka.

## 2. Datacja, powstanie, tło historyczne

Wiedza o tym, kiedy powstała Księga Habakuka, jest niezbędna do jej zrozumienia. Znajomość kontekstu historycznego bowiem jest istotna dla przeprowadzenia właściwych badań. Jednak podobnie jak w przypadku dokładnego określenia tożsamości Habakuka czy też jednoznacznego wyjaśnienia etymologii jego imienia, również precyzyjne umiejscowienie na osi czasu okresu, w którym powstawał tekst, nastęrcza niemałych trudności. Spektrum proponowanych przez badaczy dat rozpościera się od IX wieku przed Chrystusem aż do czasów rządów Antiocha IV Epifanesa (175–163).

Spśród proponowanych rozwiązań na pierwszy plan wysuwa się ta, która sięga do samego tekstu księgi, starając się wyjaśnić zagadkę, kim są złoczyńcy (hebr. *rāšā'*) oraz sprawiedliwi (hebr. *šaddīq*) z Ha 1,4.13b. Złoczyńców na przestrzeni wieków utożsamiano zarówno z Asyryjczykami, jak i Egipcjanami, oczywiście także z Chaldejczykami, ale i Grekami czy też przedstawicielami pokolenia Judy, np. królem Jojakimem. Najbardziej

prawdopodobna interpretacja zakłada, iż niegodziwcami wzmiankowanymi w 1,4 są przedstawiciele Królestwa Judy, ci zaś opisani w 1,13b to babilońscy agresorzy wzbudzeni przez Boga do wymierzenia kary Judejczykom (1,6). Co do tożsamości sprawiedliwych panuje konsensus, że są to wierni członkowie Judy doświadczający różnorodnych trudności (Smith, 94; Barker-Bailey, 259-260, 314).

Skoro więc rzeczownik *rāšā'* ('złoczyńca') z Ha 1,4 odnosi się do niektórych Judejczyków, zatem rodzi się następujące pytanie: kogo konkretnie miał na myśli autor księgi, a co za tym idzie, na jaki okres dziejów narodu wybranego można wskazać? Wnioski egzegetów można zaprezentować w trzech grupach.

Pierwsza z nich (np. Carl F. Keil) uważa, że pod względem nieprawości i zdegenerowania oraz sprzeniewierzenia Bożym nakazom najbliżsi czasom Habakuka byli Manasses (696–642), którego Biblia nazywa najgorszym z królów z judzkich (2Krl 21), oraz jego syn Amon (641–640). Z tego względu badacze uznali, że prorok działał za panowania tych władców. Powołują się oni m.in. na fakt, że wzmianka o wzbudzeniu Chaldejczyków (1,6) odpowiada czasom, gdy państwo to nie miało jeszcze statusu supermocarstwa. Te można liczyć od zwycięskiej bitwy babilońskiego króla Nabuchodonozora nad Egipcjanami i faraonem Neko II pod Karkemisz w 605 roku przed Chrystusem. Przeciwno tej tezie świadczy fakt, że spełnienie proroctwa z Ha 1,6 miało dokonać się „w ciągu waszych dni” (Ha 1,5), zniszczenie Jerozolimy zaś miało miejsce w lipcu 586 roku przed Chrystusem, zatem kilkadziesiąt lat po śmierci Manasses a i jego sukcesora.

Według drugiej grupy naukowców (np. Theodore'a Laetscha) Habakuk opisuje sytuację z początków rządów Jozjasza (639–609). Problem z przyjęciem tej datacji wiąże się z faktem przeprowadzenia przez tego monarchę szeroko zakrojonych reform religijnych (najbardziej gruntownych w historii Judy). Owe działania restauracyjne można podzielić na dwa okresy. Pierwszy rozpoczął się w 628 roku przed Chrystusem (2Krn 34,1-7), kiedy to król zadekretował zburzenie ołtarzy poświęconych Baalowi, zniszczenie stel słonecznych, połamanie aszer, posągów rzeźbionych i metalowych. Drugi zainicjowało odnalezienie księgi Prawa w Świątyni Jerozolimskiej w 622/621 roku przed Chrystusem (2Krl 22,3-10). Cel i zasięg upragnionej przez króla odnowy Królestwa Judy nie koreluje z opisanymi w Ha 1,1-4 problemami i lamentacją proroka nad kondycją duchową opisywanych przez niego ludzi



oraz osłabieniem znaczenia Tory. Tak więc ta hipoteza jest sprzeczna z deuteronomicznym przedstawieniem wierności Jozjasza wobec Boga poprzez jego wysiłki reformatorskie (2Krl 22–23) i należy ją odrzucić.

Ostatnia grupa badaczy (np. Keneeth L. Barker, Waylon Bailey, Robert D. Haak) opowiada się za latami między 609 a 598 rokiem przed Chrystusem, kiedy to Babilończycy rośli w siłę, czego uwieńczeniem było pokonanie Egipcjan i ich sojuszników w bitwie pod Karkemisiz w 605 roku przed Chrystusem. Wówczas na judejskim tronie zasiadał Jojakim (609–598), syn bogobojnego Jozjasza. Niestety nie był on godnym następcą swego ojca. Wiersz 2Krl 24,4 mówi o nim jako o tyranie przelewającym niewinną krew w Jeruzolimie. Jeremiasz opisał go jako niesprawiedliwego i brutalnego despotę, którego głównym celem było rozbudowywanie swojego pałacu (zob. Jr 22,13-19; Habakuk miał być przeciwnikiem Jojakima – Haak, 107-149). To właśnie za dni Jozjasza i Jojakima w cień odeszła potęga państwa asyryjskiego, które najpierw w 612 roku przed Chrystusem straciło swoją stolicę Niniwę, a w 610 roku przed Chrystusem padł ich ostatni bastion – Haran. Wówczas jej miejsce zajęli Babilończycy. Warto tutaj znowu odwołać się do wiersza Ha 1,6, uznając, że Chaldejczycy dopiero staną się narzędziem w rękach Boga, dzięki któremu niewierni i nikczemni ludzie z Judy zostaną osądzeni. Historia powszechna mówi o trzech najazdach Babilończyków na Judę: w 605, 597 i 586 roku przed Chrystusem. Skoro więc wiersze Ha 1,5-6 zapowiadają ich inwazję, z tego względu można przyjąć, że tekst księgi powstał przed pierwszą ze wspomnianych dat. W niniejszym komentarzu właśnie ta hipoteza zostaje przyjęta jako właściwa (Barker–Bailey, 246-251).

### 3. Jedność literacka księgi

Dosyć często można spotkać się ze stwierdzeniem, że dwa pierwsze rozdziały księgi pochodzą z drugiej połowy VII wieku przed Chrystusem, a ich autorem jest sam Habakuk. Rozdział trzeci natomiast uważany jest za późniejszy dodatek, który miał wyjść spod innej ręki (lub rąk), a jego celem jest reinterpretacja wcześniejszych rozdziałów. Jednym z badaczy, który opowiada się za tą teorią, jest Walter Dietrich. Według niego wiersze 1,2-4 należy uznać za pierwotny materiał, który datuje on na okres słabnącej potęgi asyryjskiej w VII wieku przed Chrystusem. Później dołączono perykopę 1,5-8 zawierającą za-

pewnienie, że Bóg osądzi bezbożnych przedstawicieli pokolenia Judy poprzez wzbudzenie Babilończyków. To również miało działać się u schyłku dominacji asyryjskiej. Jednak ów sąd nie nadszedł tak szybko, jakby się tego spodziewano, dlatego też do korpusu księgi włączono werset 1,12. Gdy Chaldejczycy wreszcie powstali i zajęli miejsce pokonanych Asyryjczyków, przyczyniając się do wygnania Judejczyków (586–539), Księga Habakuka przeszła kolejny proces redakcyjny. Jej owocem była zmiana perspektywy z probabilońskiej w wersetach 1,5-8 na antybabilońską w 1,9-11 i 2,5-19. Ostateczna redakcja księgi, w czasie której dodano rozdział trzeci, miała nastąpić w IV wieku przed Chrystusem (Dietrich, 147-157).

Badacze opowiadający się za dwustopniowym procesem redakcji twierdzą, że ostatni wiersz rozdziału drugiego stanowi idealne zwieńczenie księgi, gdyż Pan odpowiedział na skargi zanoszone przez proroka, a proroctwo zamyka się stwierdzeniem, iż wobec działań Boga należy zająć postawę pokornego milczenia (2,20) (Snyman, 48-49). Jednak analiza porównawcza słownictwa oraz syntaksy rozdziałów pierwszego i drugiego z rozdziałem trzecim wykazuje ich wzajemne powiązania. Marvin A. Sweeney tak o nich pisze: „Ponadto istnieją pokrewieństwa między Habakuk 3 i Habakuk 1–2, mimo różnic w ich formie. Oba zawierają nagłówki, które identyfikują je jako dzieła Habakuka (Ha 1,1; 3,1); oba dotyczą «dzieła» YHWH (Ha 1,5; 3,2); oba dotyczą zagrożenia, jakie stanowią dla ludu obcy najeźdźcy (Ha 1,5-17; 2,5-20; 3,12-14.16); oba antycypują działania YHWH w celu obalenia zagrożenia ze strony wroga” (Sweeney, 457). Ponadto warto przytoczyć opinię Jimmy’ego J.M. Robertsa (84): „Poza glosami w 2,13a i 14, transpozycją lub głosem w 2,18 oraz wstawkami zapisów liturgicznych w 3,1.9.13.19, dzieło można uznać za jednolitą kompozycję proroka lub bardzo dobrego redaktora”.

Nawet jeśli rozdział trzeci dołączono później do dokumentu, zrobiono to z niezwykłą starannością i dbałością o szczegóły, tak by kontynuował wątki podjęte w dwóch pierwszych rozdziałach. Zwieńczeniem księgi zaś nie jest milcząca akceptacja słów Pana, ale wyznanie wiary proroka w Boga Zbawiciela, który jest jego mocą (3,18-19ab) (Snyman, 49).

Przekonanie o autonomii rozdziału trzeciego brało się z faktu, że ma on osobny nagłówek oraz prezentuje odmienny styl literacki (psalm) niż dwie poprzedzające go sekcje. Ten tok rozumowania niejako potwierdziły odkrycia z Qumran, gdyż w grotach nad Morzem Martwym w 1947 roku odnaleziono peszer (1QpHab), komentujący jedynie dwa pierwsze rozdziały. Datuje się

go na I wiek przed Chrystusem, prawdopodobnie niedługo przed 63 rokiem przed Chrystusem. Aczkolwiek argument ten nie wytrzymuje krytyki, ponieważ nie tylko w przypadku Księgi Habakuka qumrańscy komentatorzy opuszczali pewne fragmenty. Eseeńczycy mogli celowo pominąć ten rozdział, gdyż miał on mniejsze znaczenie z punktu widzenia potrzeb i zamierzeń wspólnoty. Ponadto inny starożytny hebrajski manuskrypt datowany na II wiek przed Chrystusem, znaleziony w 1955 w Wadi Murbba'at (Mur 88), zawiera tekst rozdziału trzeciego (Sweeney, 457).

W niniejszym komentarzu przyjmuje się wersję o literackiej spójności całej Księgi Habakuka, która od początku funkcjonowała jako jeden dokument. Johannes Lindblom (254) pisze: „Księga Habakuka nie jest dziełem wtórnego zbieracza objawień prorockich, lecz kompozycją samego proroka”. Wtórjuje mu Robert D. Haak (8), mówiąc: „Dopóki nie pojawią się dalsze dowody, z punktu widzenia krytyki tekstu mądrzej jest uznać księgę za całość, niezależnie od decyzji co do jej struktury literackiej”.

## 4. Struktura

W swej ostatecznej formie księga stanowi jedność, na którą składają się dwie główne części literackie: 1,1–2,20 (wyrocznia) oraz 3,1–19 (psalm/modlitwa).

Po wprowadzającym do pierwszej partii księgi nagłówku (1,1), podającym imię oraz funkcję Habakuka w społeczności narodu wybranego, następuje wstępna lamentacja proroka (1,2–4), który skarży się Bogu na cierpienie sprawiedliwych zadawane im przez złoczyńców, których zidentyfikowano wyżej jako Judejczyków. Boży emisariusz nie jest w stanie pojąć, dlaczego niegodziwcy cieszą się bezkarnością. Nie rozumie też, czemu Bóg nie interweniuje w obronie wiernych. Zatem główny problem, którego Habakuk dotyka w swojej lamentacji, ma wymiar wewnętrzny. Trudnością nie do pokonania dla proroka jest niesprawiedliwość społeczna oraz milczenie Boga wobec szerzącego się zła.

W odpowiedzi na skargę swojego wybrańca Pan kieruje do niego słowo (1,5–11), które stanowi kolejny element struktury księgi. Wypowiedź Pana można uznać za bezpośrednią reakcję na jego wołanie z 1,2–4. Bóg zapewnia, że niegodziwcy zostaną ukarani, a stanie się to za pośrednictwem Chaldejczyków. Pan z niezwykłą dokładnością kreśli Habakukowi ich charakterystykę

oraz sposób działania. Podkreśla jednocześnie, że powstaną oni przeciw Judzie z Jego inicjatywy.

Boża riposta nie zadowala jednak proroka, co uwidacznia kolejna partia księgi, czyli wiersze 1,12-17. Po raz drugi Habakuk żali się Panu, niejako starając się uzmysłowić Mu absurdalność pomysłu, wedle którego Babilończycy mieliby stać się remedium na problemy Królestwa Judy. Prorok wyznaje wiarę w świętość i sprawiedliwość Boga (1,12-13), ale jednocześnie nie jest w stanie zaakceptować Jego sposobu działania. Porównując ludzi do ryb i płazów, bezradnych wobec łowiących je, prorok artykułuje swoje zaniepokojenie, a może nawet i bunt, wobec zamiarów Pana. Jednocześnie zwraca uwagę na bałwochwalczę praktyki stosowane przez Babilończyków, dla których bogiem stały się ich narzędzia wojenne (1,14-17).

Wiersz 2,1 stanowi osobną sekcję. Jego przesłanie i cel są jasne. Prorok udaje się na znane mu dobrze miejsce, aby z uwagą wyczekiwać na kolejne słowo od Pana. Pragnienie Habakuka zostaje zaspokojone, ponieważ wersety 2,2-5 są zapisem reakcji Boga na jego drugą lamentację. Tym razem prorok zostaje zobligowany przez Pana do spisania wizji na tablicach, tak by każdy mógł swobodnie zapoznać się z jej treścią (2,2). Następnie Bóg zachęca do wytrwałości, jednocześnie zapewniając, że Jego interwencja na pewno nastąpi (2,3). Fundamentem, na którym Judejczycy winni budować swoją postawę w nadchodzącym, niewątpliwie trudnym czasie, ma być wiara, o której traktuje najbardziej znany wiersz Księgi Habakuka, czyli 2,4. Jako kontrast do postawy człowieka wiernego Bogu przedstawiono charakterystykę osoby pysznej (2,5), zapowiadając, że stanie się ona przedmiotem szyderstw ze strony tych, których wcześniej gnębiła. Rzecz jasna, za tą osobą kryje się Babilon.

Wiersze 2,6-20 to kolejny element strukturalny księgi. Wprowadza je pytanie z 2,6a, po którym następuje seria pięciu sztychów z Babilonu wyroczni „biada” (2,6b-20). Każda z nich jednoznacznie wskazuje na winę ciemniejszych, których los został przesądzony, a będzie nim niechybna klęska. W tym miejscu ich treść zostanie opisana ogólnie, szczegółową analizę zaś przyniesie komentarz.

Pierwsze „biada” (2,6b-8) krytykuje nieposkromioną chciwość oraz zuchwalstwo Chaldejczyków. Drugie (2,9-11) skupia się na problemie niegodziwego pozyskiwania dóbr na drodze wyzysku oraz krytyce pokładania ufności w dobrach materialnych, czyniąc z nich bożka. Trzecie (2,12-14) jest oskarżeniem skierowanym do tego, który buduje miasto przez morderstwa i szeroko

zakrojoną nieprawość. Czwarte (2,15-17) wyraża oburzenie wobec ponizania przez Babilon podbitych ludów, porównując najeźdźcę do pijaka doprowadzającego swoich towarzyszy do upodlenia. Ostatnie „biada” (2,18-20) jest krytyką bałwochwalczych praktyk stosowanych na szeroką skalę przez Babilończyków. Rozdział drugi wieńczy wiersz 2,20, stanowiący zachętę do pokornego trwania w milczeniu przed Panem.

Ostatni rozdział Księgi Habakuka stanowi oddzielną jednostkę literacką, która jednak zgodnie z wcześniejszymi ustaleniami stanowi integralną część prorocstwa. Nazwany został modlitwą, o czym informuje jego nagłówek, przybierającą formę psalmu na wzór lamentacji (3,1). Prorok wyraża w niej swoją postawę wobec słów Wszchemogącego (2,2-5), co relacjonuje wiersz 3,2. Habakuk prosi w nim, by Bóg odnowił dzieło zbawienia. Następnie tekst prezentuje triumfalny pochód Pana (3,3-15), ukazując Go jako potężnego mocarza, przed którym pada wszelkie stworzenie. Sekcję 3,3-15 można podzielić na dwie mniejsze jednostki. Wiersze 3,3-7 stanowią opis teofanii podobnej do wydarzeń z Synaju, gdy Mojżesz otrzymywał Dekalog. Z kolei wersety 3,8-15 są zapisem walki Boga z siłami natury oraz wrogimi narodowi wybranemu ludami. Przemarsz Boga, spieszącego na ratunek swoim wiernym, wywiera na proroku ogromne wrażenie, doprowadzając go do postawy cierpliwego oczekiwania na zaprowadzenie tak wyczekiwanej przez niego sprawiedliwości. Zwieńczeniem księgi jest wyznanie wiary Habakuka w Boga zbawcę, który obdarza go mocą (3,16-19ab).

Ostatnim elementem tekstu jest techniczna instrukcja dla chórmistrza dotycząca sposobu proklamacji psalmu w czasie liturgii (3,19c).

Powyższy narracyjny opis struktury księgi można „ubrać” w następującą tabelę:

1,1	epigraf
1,2-4	pierwsza lamentacja proroka
1,5-11	pierwsza odpowiedź Boga
1,12-17	druga lamentacja proroka
2,1	prorok w gotowości do przyjęcia słowa od Pana
2,2-5	druga odpowiedź Boga
2,6-20	seria pięciu wyroczeni „biada”
2,6a	wprowadzenie do wyroczeni „biada”
2,6b-8	pierwsze „biada”

2,9-11	drugie „biada”
2,12-14	trzecie „biada”
2,15-17	czwarte „biada”
2,18-20	piąte „biada”
3,1	epigraf psalmu Habakuka
3,2	modlitwa proroka, by Bóg odnowił dzieło zbawienia
3,3-7	opis teofanii
3,8-15	walka Pana z siłami stworzenia i narodami
3,16-19ab	odpowiedź wiary proroka
3,19c	instrukcja dla chórmistrza dotycząca muzycznej prezentacji psalmu

## 5. Przesłanie teologiczne

Dla wielu czytelników Biblii Księga Habakuka jest znana przede wszystkim z trzech nowotestamentalnych passusów odwołujących się do wiersza 2,4 (Rz 1,17; Ga 3,11; Hbr 10,38). Jednak ograniczanie się jedynie do wspomnianego wersetu zubaża teologiczne bogactwo analizowanej księgi. Habakuk bowiem, podobnie jak Hiob, poddaje pod rozagę problem zrozumienia działania Boga w świecie. Elizabeth Achtemeier (60) pisze: „Habakuk jest księgą dla wszystkich wiernych, niezależnie od epoki, którzy żyją «w międzyczasie» – w czasie pomiędzy objawieniem obietnic Bożych a ich spełnieniem – w czasie pomiędzy ich odkupieniem, kiedy Bóg jasno przedstawił swoje cele, a czasem ostatecznym, kiedy ten boski cel zostanie zrealizowany na całej ziemi. Jako taki, Habakuk jest księgą (zrodzoną) z wiary dla wiary”.

W tym miejscu zostaną zaprezentowane najważniejsze wątki teologiczne. Każdy nich będzie następnie rozwijany w czasie komentowania odpowiednich fragmentów Księgi Habakuka.

### 5.1. Suwerenność Boga

Księgi biblijne mówią o Bogu, ale obrazy, jakie się z nich wyłaniają, są zniuansowane. Na jakich zatem prawdach skupia się Księga Habakuka? Przedstawiony w niej obraz Pana kładzie nacisk na Jego suwerenność, która

nieustannie przenika się z Jego stwórczą władzą, wiernością przymierzu, świętością oraz sprawiedliwością niemogącą pozostawić zła bez ukarania.

Na ukazaniu suwerenności Boga skupia się znaczna część Księgi Habakuka (1,5-11; 2,2-20 oraz 3,1-15). W tych wierszach prorocstwo mówi jasno, że działania przez Niego podejmowane są Jego autonomiczną i niczym nieskrępowaną decyzją, gdyż jest On Stwórcą i Panem świata. Oznacza to, że nie jest nikomu poddany, nie podlega niczym wpływom, jest całkowicie niezależny i samowystarczalny. Swoją władzę sprawuje w sposób absolutny, ale nie despotyczny. Aktywnie działa nawet wówczas, gdy ludzie tego faktu nie dostrzegają, nie rozumieją bądź nie akceptują (Smith, 93; Patterson–Hill, 401). J.N. Boo Heflin (88) pisze: „Bóg jest tak wielki w swojej suwerenności, że potrafi nawet wykorzystać ludzki grzech dla swoich celów. Nie zmusił Babilończyków do przyjęcia roli zdobywcy świata, to był ich własny cel. Bóg pozwolił im zrobić to, co sami chcieli zrobić, ale wykorzystał to do swoich celów”.

## 5.2. Wiara

Akceptując prawdę o suwerenności Boga, Habakuk, a także każdy czytelnik jego księgi, jest zaproszony do zmierzenia się z następującymi pytaniami: czy w swojej wierze jest on w stanie w pełni zaufać prowadzeniu Bożemu, czy wobec nawarstwiających się trudności jego wiara zachwieje się czy też pozostanie niewzruszona, co znaczy wierzyć?

Dla Habakuka wierzyć znaczy oddać się Bogu, przyłączyć do Niego, akceptując w pełni Jego autonomiczny sposób prowadzenia dziejów. Oznacza również bezgraniczne zaufanie wypowiedzianemu przez Niego słowu mającemu moc sprawczą. Jednak do takiego przekonania dochodzi się z czasem, co wyraźnie pokazuje tekst księgi. W dwóch pierwszych rozdziałach prorok niejako stawia Boga przed sądem, żądając od Niego wyjaśnienia nurtujących go kwestii. Nie oznacza to, że w tych passusach ukazano go jako człowieka niewierzącego. Takie stwierdzenie byłoby nieprawdą. Na żadnym etapie swojego szczerego dialogu z Bogiem Habakuk nie traci wiary. Jednakże w rozdziale pierwszym i drugim ma ona inny wymiar niż ta z rozdziału trzeciego. Słusznie pisze o tym Heath A. Thomas (10): „Skargi Habakuka przewidują Boże zbawienie w obliczu trudności i nieznannej przyszłości, oczekując jednocześnie, że Jego boska opieka i sprawiedliwość będą obecne

w realnym świecie. Pochwała, jak to mamy w Ha 3,17-19, odzwierciedla Boże zbawienie, dziękuje Mu za boską interwencję i potwierdza Jego sprawiedliwość i boską opiekę w przyszłości. Tak więc pogląd, który traktuje wiarę Habakuka jako proste przejście od pozbawionego wiary zwątpienia do pełnego wiary uwielbienia, pomija fragmenty ujawniające jego duchowość pełną wiary. Pochwała, o której mowa w trzecim rozdziale, to nie tyle wiara przezwyłączająca zwątpienie, ile raczej wiara uznająca moc i działanie Boga i radująca się z tego powodu”.

Drogę do pełni wiary w pełni oddają wspomniane przez H.A. Thomasa wiersze 3,17-19ab. Po angażującym go dialogu z Bogiem stwierdza: „Choćby figowiec nie rozwinął pąków i (choćby) nie było owoców na winoroślach, (choć) zbiory oliwki zawiodły, a pola nie dały jedzenia, (choć) wyciął z zagrody trzody i nie ma bydła w stajniach, mimo to ja w PANU rozraduję się, będę cieszył się w Bogu, Zbawcy moim. PAN, Bóg mój (jest) moją siłą. Uczyni moje stopy jak (nogi) jeleni i na moje wysokości zostaną poprowadzony”. Zatem istotą wiary dla Habakuka jest przyłgnięcie do Boga. H.A. Thomas pisze (9): „Wierność Bożemu objawieniu, obietnicom, które złożył swojemu ludowi, jest wyznacznikiem prawdziwej wiary”. Hartuje się ona w ogniu trudności i licznych zmagani. Z księgi wyłania się obraz człowieka, który ma świadomość, że jedynie Bóg jest w stanie zaradzić problemom świata. Tę świadomość należy uznać za wiarę.

H.A. Thomas (43) konkluduje: „Wiara ukazywana przez Habakuka jest zaangażowaniem w życie Boga, które owocuje akceptacją, a nawet przyjęciem Boga i Jego dróg. Jest to zaangażowanie, które rodzi ludzką wierność Bogu w obliczu trudności i bólu. Jest to przyjęcie Boga i Jego dróg na spornym terenie Bożego świata. Wiara u Habakuka to wierność ludu Bożego wobec Niego, która jest jego odpowiedzią na wierność Boga wobec Jego ludu. Wiara u Habakuka jest zakorzeniona przede wszystkim w niezachwianej ufności w wierność Boga wobec Jego słowa, co prowadzi do całkowitego oddania się w opatrnościową opiekę samego Boga. Wiara zatem u Habakuka jest lepiej rozumiana jako wierność. Przyłgnięcie i wierność Bogu, wobec tego, co On objawił, mimo wszelkich przeszkód lub w obliczu zbliżającej się śmierci, są dla Habakuka istotą wierności”. Wiara bowiem jest fundamentem wierności i do niej prowadzi.



### 5.3. Modlitwa

Motywym przewodnim duchowych poszukiwań proroka wobec nurtujących go pytań jest konieczność modlitwy. Jest ona jednym z kluczowych elementów wyróżniających Księgę Habakuka spośród pism prorockich. Nie dziwi sam fakt modlitwy męża Bożego, gdyż jest ona ludzkim sposobem komunikowania się z Bogiem (Garret, 2: 394-395). Zaskakuje natomiast jej sposób, który jest nacechowany niezwykłą odwagą, szczerością i bezpośredniością. Ponadto zazwyczaj księgi prorockie ukazują sytuację, w której to inicjatorem dialogu jest Bóg, człowiek zaś ma do niego dołączyć. W Księdze Habakuka natomiast schemat ten jest odwrócony. To prorok odzywa się jako pierwszy, wciągając tym samym Pana w rozmowę (Thomas, 39).

Analizując sposób zwracania się proroka do Boga, niektórzy komentatorzy posunęli się nawet do stwierdzenia, że słowa Habakuka mają charakter bluźnierczy. W midraszu do Ps 90 rabini mówią, że Habakuk, zwracając się do Boga, trwał w błędzie, ponieważ swoją postawą i słowami stanął w opozycji do prawdy utrwalonej w Pwt 32,4: „On Skąła, dzieło Jego doskonałe, bo wszystkie drogi Jego są słuszne; On Bogiem wiernym, a nie zwodniczym, On sprawiedliwy i prawy”. Midrasz Tehillim z połowy IV wieku wymienia Habakuka obok Jeremiasza, Mojżesza i Dawida jako tych, którzy skarčili Boga (*Midr. Teh.* 90,2). To samo pismo w innym miejscu łagodzi nieco drugą skargę Habakuka (1,12-17), nadając jej ton pełen szacunku, podkreślając, że Habakuk nie wątpił w Boga: „Wołałeś do mnie, ale nie zwątpiłeś we mnie” (*Midr. Teh.* 77,3). Chociaż Pan w żadnym momencie nie karci proroka za sposób przedstawiania swoich skarg, to jednak w tradycji midraszowej rabini widzieli męża mówiącego do Boga w sposób bezbożny. Jednak tak daleko idące wnioski wydają się przesadzone, chociaż można powiedzieć, że prorok czasami balansuje na granicy bezczelności.

Również chrześcijańscy komentatorzy zwracali uwagę na sposób zwracania się Habakuka do Boga. Wśród nich można wymienić Hieronima, który pisze: „Nikt bowiem nie odważył się tak śmiałym głosem wyzwać Boga na debatę o sprawiedliwości i powiedzieć do niego: Dlaczego tak wielka nieprawość jest zaangażowana w realia spraw ludzkich i w [administrowanie] światem?” (Jerome, 185). W innym miejscu twórca Wulgaty postuluje, by nie podziwiać sposobu modlitwy prezentowanego przez Habakuka. Ta sugestia Hieronima znacząco wpłynęła na późniejsze podejście do księgi przez

egzegetów kolejnych wieków. Dzisiaj odchodzi się od tak kategorycznego oceniania modlitwy proroka. Owszem, jest ona odważna, zdecydowana, ale w swej istocie piękna i prawdziwa. Dla człowieka przygniecionego cierpieniem może stanowić wzór szczerości wobec Pana, gdyż obraz modlitwy zaprezentowany w Księdze Habakuka ma charakter dialogiczny. Prorok poprzez wypowiedzenie swoich wątpliwości, skarg i pytań zaprasza Wszechmogącego do wymiany zdań. Tak więc modlitwa jest dla proroka pierwszym odruchem, gdy ten zmagą się z niesprawiedliwością w otaczającym go świecie, bólem i pytaniami w swojej wierze. Habakuk wierzy w wszechmoc i zbawczą moc Boga, w wierność zawartemu z narodem wybranym przymierzu oraz w to, że jest On w stanie zaprowadzić na świecie sprawiedliwość. Frederick F. Bruce (835) pisze: „Podobnie jak Hiob, Habakuk spiera się z Bogiem, dyskutuje z Nim i w ten sposób osiąga jaśniejsze zrozumienie boskiego charakteru i mocniejszą wiarę w Niego. Stare, łatwe zapewnienia, że pokój, zdrowie, długie życie i dobrobyt są znakami boskiej aprobaty, upadły w obliczu doświadczenia, ale Habakuk, w trudzie i niedostatku, poznaje Boga pełniej i raduje się Nim ze względu na Niego samego, a nie ze względu na korzyści, jakie daje. Księga Habakuka jest krótka i łatwo ją przeoczyć, ale odgrywa w Biblii hebrajskiej cenną rolę, choć nie na tak wielką skalę, jak Hiob, w uzasadnianiu ludziom dróg Bożych”.

#### 5.4. Teodycea

Wątpliwości targające Habakukiem, a wyrażane w modlitwie, dotykają zagadnienia, które współczesna teologia określa mianem teodycei. Termin ten najprawdopodobniej został ukuty przez niemieckiego filozofa Gottfrieda Leibniza (1646–1717) w dziele *Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* jako racjonalna obrona sprawiedliwości Boga w dopuszczaniu zła. Jest połączeniem dwóch greckich rzeczowników θεός ('bóg') i δίκη ('sprawiedliwość'). Jednak zagadnienie teodycei zdaje się towarzyszyć ludzkości od zawsze. Filozofowie, teologowie, myśliciele i „zwyčajni ludzie” starali się znaleźć odpowiedź na dręczące ich pytanie o relację zachodzącą między dobrym Bogiem a niezaprzeczalnym istnieniem zła w świecie. Również pisarze biblijni szukali rozwiązania tej palącej kwestii. Co ważne, ów problem częściej porusza biblijna literatura mądrościowa, zwłaszcza Księga Hioba, niż prorocka. Dlatego Księga Habakuka wyróżnia się spośród pism prorockich (Collins, 677; O'Brien, 96-97).

Parafrazując skargę proroka z wierszy 1,2-3, można powiedzieć, że jego pytanie brzmi następująco: Dlaczego, Boże? Dlaczego sprawiedliwi cierpią? Dlaczego niegodziwcom się powodzi? I jak można usprawiedliwić suwerenne posługiwanie się przez Ciebie złymi czynnikami w celu realizacji Twoich celów w historii? Chociaż Habakuk nie wysuwa teologicznego sprzeciwu wobec tezy, że cierpienie, którego doświadcza lud Boży, jest w pewnym sensie zasłużone, to jednak z perspektywy wiary i eschatologicznej nadziei kwestionuje rozmiar cierpienia i sprawiedliwość Boga, który je dopuszcza. Zatem prorok podchodzi do zagadnienia teodycei w sposób egzystencjalny, a nie teoretyczny – jak sprawiedliwy człowiek powinien zachować się w sytuacji, w której Boża opatrność wydaje się powolna, nie działająca, a nawet niesprawiedliwa (Snyman, 50; Smith, 96-97)?

Odpowiadając na postawione wyżej pytania, w pierwszym rzędzie należy zauważyć, że Bóg stara się uświadomić Habakukowi, iż człowiek nie jest w stanie pojąć w pełni Jego działań i zamierzeń. Dla proroka wzbudzenie przeciw Judzie agresywnych Babilończyków (1,5-11) jest działaniem niezrozumiałym, gdyż wydaje się, że lekarstwo jest gorsze od choroby, jaka toczyła Królestwo Judy. Jego słowa z wierszy 1,12-17 można streścić w następującym zdaniu: w jaki sposób przemoc i niesprawiedliwość Chaldecyjków mogą naprawić zło dziejące się narodzie wybranym? Lecz sposób myślenia Pana jest zupełnie inny. Wchodząc w dialog ze swoim wybranym, Bóg stara się poszerzyć perspektywę Habakuka, ukazując mu siebie jako władcę całego świata i pana historii. Usiłuje dać mu do zrozumienia, że choć w świecie pełno jest przemocy, ucisku i niesprawiedliwości, to ostateczne słowo należy do Boga. Ponadto prorok jest zachęcany do ufego trwania przy Bogu i sprawiedliwego życia (2,4) (Bruce, 834-835; Brzegowy, 9-10). Tak więc odpowiedź na pytanie „Dlaczego, Boże?” nie jest tanim pocieszeniem „Nie martw się. Wszystko będzie dobrze”, ale stanowi zaproszenie do głębokiego zaufania Panu. Bóg każdym swoim słowem w księdze mówi Habakukowi: „Nie trać wiary, ufaj, zdej się na Mnie”. Ta odpowiedź nie wydaje się skomplikowana, ale nie oznacza to, że przyjmuje się ją bezproblemowo (Snyman, 50). Jak pisze Philip Whitehead (277): „Trudność w jej zaakceptowaniu leży w tym, że w żadnym miejscu Księgi Habakuk nie otrzymuje bezpośredniej odpowiedzi na problem cierpienia sprawiedliwych, a przynajmniej nie w takim sensie, w jakim chrześcijańska teologia systematyczna często próbowała przedstawić teodycęę”. Z pewnością odpowiedź Boga była inna, niż oczekiwał prorok, ale

końcowe wersety księgi (3,17-19ab) jasno wskazują, że Habakuk zaufał, przyjmując sposób myślenia Pana, choć po ludzku nadal wielu spraw nie rozumiał.

## 6. Gatunek literacki

Niektórzy egzegeci (np. Robertson, 135-248 czy Heflin, 80-109) ograniczają się w swojej analizie gatunków literackich użytych w Księdze Habakuka do zaledwie dwóch: (1) dialog z Bogiem (1,1–2,20), (2) psalm lub modlitwa (3,1-19).

Wydaje się, że jest to zbyt proste uproszczenie. Księga Habakuka prezentuje bowiem znacznie więcej form. Ich mnogość świadczy o realnym zaangażowaniu proroka w dialog z Bogiem. Posługuje się on bowiem wieloma gatunkami, tak aby w jak najbardziej jasny i przejrzysty sposób przedstawić Panu trapiące go pytania. Odpowiedzi Boga na słowa Jego emisariusza również wyartykułowano poprzez zastosowanie kilku form wypowiedzi. Poniżej zostaną one wypunktowane w kolejności, w jakiej pojawiają się w tekście natchnionym: epigraf/nagłówek (1,1; 3,1), skarga proroka (1,2-4.12-17), dialog (1,2-4.5-11; 1,12–2,1; 2,2-20), zapowiedź prorocka (1,12–2,20), wyrocznie „biada” (2,5-20), metafora: chciwość Babilończyków jest porównana do śmierci (2,5), kawaleria Chaldejczyków jest zestawiona z wilkami wieczornymi oraz żerującymi sępami/orłami, ich natarcie wyrażono obrazem pędzących lampartów (1,8), jeńcy Babilończyków zostali przyrównani do ryb złapanych w sieci (1,14-15), metonimia (2,5), alegoria (2,15-16), personifikacja (2,11), pytanie retoryczne (2,13.18), psalm skargi/lament/modlitwa (3,1-19), okrzyk/wypowiedź pochwalna (3,2a), prośba/przedstawienie problemu (3,2b), psalm zwycięstwa/wychwalania Boga (3,3-15), teofania (3,3-7), wyznanie zaufania i zawierzenia Bogu (3,16-18).

Mnogość zastosowanych gatunków literackich mogłaby, jak sądzą niektórzy badacze, wskazywać na wielu autorów stojących za ostatecznym tekstem księgi. Jednak, uznając literacką jedność dokumentu, wielość form wskazuje raczej na pisarski kunszt proroka.

Podsumowując, Księga Habakuka w pierwszym rzędzie jest poezją i literaturą prorocką, gdyż mąż Boży przekazuje ludowi orędzie dane mu przez Boga. W dalszej kolejności należy zauważyć obecność literatury mądrościowej podejmującej egzystencjalne pytania m.in. o teodyceę. Wreszcie w dokumen-

cie można dostrzec użycie lamentacji, czyli literacką kompozycję smutku i żalu proroka oraz skarg wobec niezrozumiałego dla Habakuka posłużenia się przez Boga Babilończykami w sądzie nad Judą.

## 7. Miejsce księgi w kanonie

Kanoniczność Księgi Habakuka nie budziła nigdy wątpliwości zarówno w środowisku żydowskim, jak i chrześcijańskim. Wniosek ten można wysunąć na podstawie braku jakichkolwiek starożytnych świadectw mówiących o sporze wobec tego pisma. Nawet nowożytne teorie opierające się na fakcie, że w Qumran (1QpHab) znaleziono komentarz jedynie do dwóch pierwszych rozdziałów księgi, nie doprowadziły do definitywnego zakwestionowania jedności całego pisma.

Księga Habakuka zajmuje ósme miejsce w Księdze Dwunastu znanej również pod nazwą Księgi Dwunastu Proroków Mniejszych, zarówno w tekście masoreckim, jak i w Septuagincie, sytuując się pomiędzy Księgami Nahuma i Sofoniasza. Jak sama nazwa wskazuje, wspomniany zbiór składa się z dwunastu dokumentów. Rozpoczyna go Księga Ozeasza, kończy zaś Księga Malachiasza. Wszystkie proroctwa, z wyjątkiem Księgi Jonasza, mają w nagłówku podanego autora.



# Księga Habakuka

## Przekład, miejsca paralelne i komentarz

**1** <sup>1</sup> (Ciężka do uniesienia) wyrocznia, którą ujrzał prorok Habakuk.  
<sup>2</sup> O, PANIE, jak długo jeszcze będę błagał Cię o pomoc, a Ty nie będziesz słuchał? Będę głośno krzyczał do Ciebie: „Gwałt!”, a Ty nie uratujesz?

- 
- 1,1 Wj 23,5; 1Sm 3,12; 2Krl 4,16; 5,17; 8,9; 22,19; 32,32; Ezd 12,27; Ps 89,20; Prz 29,18; Iz 1,1; 2,1; 6,1-13; 13,1; 14,28; 15,1; 17,1; 19,1; 21,1.11.13; 22,1; 23,1; 29,7; 30,6; Jr 1,11; 17,21-27; 23,16; Ez 12,10.24; Dn 1,17; 9,24; 14,33-42; Oz 12,11; Am 1,1; Mi 1,1; 3,6; Na 1,1; Ha 2,2; Ag 1,1; Za 1,1; 9,1; 12,1; Ml 1,1
- 1,2 Wj 10,3.7; 16,28; Lb 14,11a.11b.27; Pwt 1,22; 6,9; Joz 18,3; Sdz 3,9.15; 4,10.13; 6,6-7.34-35; 10,10.14; 12,2; 18,22-23; 1Sm 1,14; 16,1; 2Sm 2,26; 1Krl 18,21; Hi 8,2; 18,2; 19,2.7; Ps; 6,4; 13,2-3; 18,42; 22,1-2; 62,4; 74,10; 80,5; 85,2; 89,46; 90,13; 94,3a.3b; Iz 6,11; Jr 4,14; 12,4; 14,9; 23,36; 31,22; 47,5; Oz 8,5; Mi 6,12; Ha 2,1.6b; 3,4.8.18

### 1. Epigraf (1,1)

Czytelnik ksiąg prorockich przyzwyczajony jest do tego, że w pierwszych wersetach prorocтва podane mu zostają najważniejsze informacje potrzebne do poznania ich autora i zrozumienia ich przesłania. Zazwyczaj jest to epigraf lub werset tytułowy. Wiersz wprowadzający czytelnika w Księgę Habakuka (na temat pochodzenia i znaczenia imienia proroka oraz jego osoby napisano we wprowadzeniu) odbiega od tej reguły, gdyż podaje jedynie jego imię oraz funkcję w społeczeństwie – prorok, chociaż w żadnym miejscu księgi nie odnotowano powołania go na ten urząd. Co to oznacza? Habakuk już na wstępie chce pokazać, że ważniejsze niż on jest słowo Pana. Ten, kto sięga po jego prorocтво, ma skupić swoją uwagę na nim, a nie na autorze. Jest to wyraz wielkiej pokory proroka. Można więc powiedzieć, że podobnie jak kilka wieków później Jan Chrzciciel Habakuk pojawił się jako „głos” i nic więcej. Miał być słuchany nie ze względu na niego samego, ale dlatego, że został wybrany przez Pana, by głosić Jego słowo.

Jak istotna jest uważna i powolna lektura Biblii, uświadamia pierwsze słowo, które zostało użyte przez proroka. Zdaje się ono nadawać ton wszystkim następującym po nim wierszom aż do 2,20, gdyż w 3,1 pojawia się drugi nagłówek, rozpoczynający oddzielną jednostkę literacką. Brzmi ono *māssā'* oznaczające tyle, co 'wyrocznia, wiadomość, ogłoszenie, proklamacja, widzenie, widzenie wieszczce, wypowiedź uczyniona podniesionym głosem', ale również 'ciążar, brzemień'.

Rzeczownik *massā'* pochodzi od rdzenia *ms'* ('podnieść coś w celu niesienia, podnieść coś w górę'). Opisywano nim dźwiganie ciężarów, towarów przez juczne zwierzę (np. Wj 23,5; 2Krl 5,17; 8,9; Jr 17,21-27). Tak więc kojarzyło się w pierwszym rzędzie ze wzięciem na swoje barki czegoś niezwykle ciężkiego, dlatego zaproponowano tłumaczenie „(ciężka do uniesienia) wyrocznia”. Niektórzy egzegeci określenie wypowiedzi tym terminem łączą z idiomem *nāsā' qōl* ('podnieść głos (w mowie)'). Tak więc *massā'* opisywałby również głoszenie orędzia przez proroka podniesionym głosem lub w sposób bardzo głośny (zob. Lb 23,18; Iz 14,4) (Andersen, 87; Groeschel, 48).

Tłumaczenie Biblii Hebrajskiej na język grecki, zwane Septuagintą (LXX), z III–II wieku przed Chrystusem oddaje *māssā'* za pomocą *lemma* ('wyniesienie, wywyższenie'). Hieronim natomiast, który przełożył niemal całą Biblię na łacinę na przełomie III i IV wieku po Chrystusie, zastosował rzeczownik *assumptio* ('podniesienie'). Zatem autorzy tłumaczeń Księgi Habakuka z języka hebrajskiego swoją uwagę skupili bardziej na idei podniesienia. Można to rozumieć na co najmniej dwa sposoby. Po pierwsze, jako zachętę do podniesienia umysłu i duszy, tzn. oddania się kontemplacji. Po drugie, jako wzrost, czyli kolejny etap rozwoju duchowego. Jak gdyby Pan zapraszał Habakuka do stania się jeszcze dojrzałą osobą, która pomimo doświadczanych trudności, o czym jasno mówi jego księga, niewzruszenie trwa przy Nim. Każda z wersji, zarówno hebrajska, grecka, jak i łacińska, niesie w sobie wielkie bogactwo treści i może pomóc w osobistym przeżywaniu wiary. Rzecz jasna w niniejszym komentarzu skupimy się na terminie hebrajskim.

Jego gatunkowy ciężar wskazuje fakt, że prorocy często posługiwali się nim w prorocत्वach przeciw obcym narodom (np. Iz 13,1; 14,28; 15,1; 17,1; 19,1; 21,1.11.13; 22,1; 23,1; 30,6; Ez 12,10; Na 1,1; Za 9,1; 12,1; Ml 1,1). Zatem, używając go, Boży heroldowie wskazywali m.in. na ogromny ciężar win ludów wrogich narodowi wybranemu (Smith, 98). Jednak w Księdze Habakuka nie użyto go w ten sposób. Stosując go, autor opisał za jego pomocą dialog, jaki miał miejsce między Habakukiem a Bogiem (1,1–2,20). Co prawda dotyczy



on również obcego mocarstwa (1,5-11), czyli Babilończyków, ale nie w sposób, jaki spotykamy w wymienionych wyżej tekstach z ksiąg prorockich.

Nazywając otrzymaną wizję „ciężarem ciężkim do uniesienia”, Habakuk od samego początku daje wyraz wewnętrznej walki, jaką toczył. Wiedział, że pytania, które postawi Panu, mają niezwykle wielką wagę. Ponadto jasno pokazuje, że miał świadomość, iż dane mu orędzie nie należało do przyjemnych i łatwo akceptowalnych, zarówno dla niego samego, jak i każdego, kto sięgnie po jego księgę (Snyman, 55). Takie wnioski już na początku rozważań nad proroctwem mogą zniechęcać, ale jest to złudzenie. Co prawda dotyka ono niezwykle ważnych i trudnych tematów, ale są one tak bardzo egzystencjalne, że warto zagłębić się w jego treść. Pytania bowiem i postawy Habakuka z pewnością nie są obce także współczesnemu człowiekowi, co autor niniejszego komentarza będzie starał się pokazać na kolejnych stronach.

Co tak mocno przytłaczało Habakuka? Odpowiedzi jest kilka, a wynikają one z wierszy 1,2-4, które stanowią zapis pierwszej mowy proroka do Boga, oraz z kontekstu historycznego, w jakim przyszło mu żyć. Habakuk nie mógł zrozumieć, dlaczego Bóg jest bierny wobec rozszerzającego się bezprawia. Dlaczego milczy? Nie pojmował także faktu, iż złoczyńcy krzywdzili niewinnych, nie ponosząc za to konsekwencji. W końcu nie umiał wytłumaczyć sobie tego, że Boże Prawo (Tora) zdawało się kompletnie stracić swoją moc i w żaden sposób nie wpływało już na codzienne życie Judejczyków. Te pytania wynikają z wierszy 1,2-4. Realia historyczne natomiast, w których przyszło Habakukowi działać, nasuwają kolejne, np. dlaczego sprawiedliwy, bogobojny i pragnący odnowić duchowo naród wybrany król Jozjasz zginął pod Megiddo (609 rok przed Chrystusem)? Czemu jego syn, Jojakim, nie kontynuował dzieła ojca, łatwo marnotrawiąc jego dziedzictwo? Czemu Bóg pozwalał na to, by Jego ludem władała taka osoba, prowadząc go na duchowe manowce? Dlaczego Bóg pozwalał, aby Jego lud odchodził od Niego? Każde z tych pytań mogło „przygniatać” proroka, który nie potrafił znaleźć na nie racjonalnych odpowiedzi. Dlatego Habakuk porównał swoją wizję do ciężaru ciężkiego do uniesienia, a siebie poniekąd – do jucznego zwierzęcia, na którego barkach spoczęła. Jak się jednak okaże w czasie lektury księgi, był to jedynie początek trudnych pytań, z którymi musiał się zmierzyć prorok.

Kończąc analizę rzeczownika *massā*, trzeba powiedzieć, że autor poprzedził go rodzajnikiem określonym *ha*. Dla polskiego czytelnika ta informacja wydaje się mało istotna, ale tak nie jest. Hebrajski rodzajnik określony można porównać do angielskiego „the”. Gdy pojawia się ono w tekście, podkreśla, że słowo, przy którym stoi, jest rzeczywistością konkretną, dobrze znaną,

wyjątkową, jedyną. Podobnie funkcjonuje w języku hebrajskim rodzajnik określony. A zatem stawiając go przed rzeczownikiem *massāʾ*, autor proroctwa wskazuje, że doświadczenie proroka było czymś wyjątkowym i niepowtarzalnym. Ponadto podkreśla, że otrzymane orędzie nie było prywatną opinią proroka. Nie on jest również jego autorem, ale otrzymał je od Boga. David Prior (207) uważa, że „być może nawet chciałby się go pozbyć, lecz ciążyło ono na nim i nie mógł uciec od odpowiedzialności za jego ogłoszenie. Pochodziło ono od Boga, dlatego nie można było go banalizować ani zlekceważyć”.

Z zaprezentowaną opinią o istotnej roli rzeczownika *māssāʾ* nie zgadza się R. Haak, który pisze: „termin nie jest pomocny w określeniu ani ogólnej treści, ani formy proroctwa” (Haak, 29). Jednak jego opinia nie została powszechnie przyjęta przez badaczy, którzy częstokroć poświęcają wiele miejsca analizie wspomnianego słowa.

Chociaż ciężar, który spoczął na barkach Habakuka, przyginał go, prorok miał świadomość, że misja powierzona mu przez Boga musi być kontynuowana. Świadczy o tym to, że określa siebie mianem proroka *nabiʾ* w 1,1. Nazwanie siebie prorokiem przez Habakuka jest wydarzeniem bez precedensu w zbiorze Dwunastu Proroków. Dotąd bowiem nikt sam siebie nie określił w ten sposób. Rzeczownik *nabiʾ* najprawdopodobniej pochodzi od akadyjskiego rdzenia *nbʾ* wyrażającego ideę wezwania i powołania. Aczkolwiek do dzisiaj nie udało się tego jednoznacznie potwierdzić, gdyż ani epigrafy z Ugarit, ani teksty z Mari nie posługują się tym leksemem. Wyprowadza się od niego imiesłów *nabû*, który może być tłumaczony zarówno w formie czynnej jako ‘wołający, mówiący, zwiastujący, heroldujący’, jak i w biernej (‘powołany, wezwany’). Obecnie większość uczonych skłania się ku znaczeniu pasywnemu. Termin ten stał się ogólnym określeniem proroka w ST. Może opisywać wiarygodnego wybrańca Pana, który przemawiał w Jego imieniu, jak Habakuk, Izajasz, Jeremiasz, Ezechiel, ale w ten sposób nazywano również fałszywych proroków, którzy sami przypisywali sobie tę godność (zob. Pwt 13,1-5; Jr 23,21) (Malec, 39-40).

Epigraf wprowadzający w Księgę Habakuka mówi, że prorok odebrał wyrocznię jako coś widzialnego. Świadczy o tym zastosowanie czasownika *ḥāzāh* (‘ujrzał’). Taka sytuacja nie jest odosobniona w Biblii, gdyż prorocy często przeżywali swoje spotkania z Panem, widząc Go (1Krl 22,19; Iz 6; Jr 1,11; Ez 1).

## 2. Pierwsza lamentacja proroka (1,2-4)

Rozpoczynając swoją modlitwę, podobnie jak inni prorocy przedwygnaniowi, czyli działający przed 586 rokiem przed Chrystusem, kiedy to

rozpoczęło się wygnanie babilońskie, Habakuk nie stosuje żadnego zwrotu formalnego czy grzecznościowego (taka formuła pojawi się dopiero w 1,12), ale zwraca się do Boga bezpośrednio do Boga.

Wiersze 1,2-4 nazywane są przez badaczy lamentacją, skargą, a przez niektórych nawet oskarżeniem. Wykazują one liczne podobieństwa do lamentacji/skarg znajdujących się w Księdze Psalmów (4,2; 6,3; 13,1; 35,17; 62,3; 74,10; 79,5; 80,4; 82,2; 90,13; 94,3). Wyróżnia je użycie pierwszej osoby liczby pojedynczej, podkreślając, że prorok jest mówcą, odbiorcą zaś – Bóg. Uznanie słów Habakuka za modlitwę lamentacyjną w najbardziej adekwatny sposób oddaje jego wewnętrzną kondycję oraz opisuje rzeczywistość, w jakiej się znalazł, wpisując się jednocześnie w ramy gatunku lamentacyjnego.

Czym charakteryzuje się gatunek literacki zwany lamentacją? W języku polskim opisanie czegoś zachowania „lamentowaniem” kojarzy się pejoratywnie jako bezrefleksyjny szloch czy łkanie. Nie takie jest rozumienie biblijnej lamentacji. W Biblii Hebrajskiej można wyróżnić dwa jej rodzaje. (1) Lamentacja będąca modlitwą błagalną skierowaną do Boga, w której człowiek prosi o pomoc lub skarży się Mu z powodu niesprawiedliwości społecznej. Ten rodzaj występuje najczęściej. Księgami, które zawierają tego typu lamentacje, są przede wszystkim psalmy (zob. np. Ps 6; 10; 12; 13; 25; 31; 38; 42; 130) oraz Księga Lamentacji. Do tej grupy należy zaliczyć niektóre wiersze z Księgi Habakuka (1,2-4 oraz 1,12-17). (2) Lamentacja będąca pieśnią o śmierci lub zniszczeniu czegoś/kogoś. Jako przykład można podać elegię Dawida po śmierci Saula i Jonatana (2Sm 1,17-27).

Zatem spośród wielu oracji, które zapisano na kartach Biblii (np. prośba, modlitwa wstawiennicza, uwielbienie, wyznanie grzechu, medytacja), słowa Habakuka są modlitwą specyficzną, ponieważ umożliwiły mu błaganie o pomoc, uwolnienie od niepokoju, cierpienia i bólu. Jego celem nie było jedynie poinformowanie Pana o trudnościach, z którymi przyszło mu się zmierzyć, ale nakłonienie Go do działania. Tak więc lamentacje użyte w Księdze Habakuka są więcej aniżeli tylko wyrazem żalu lub czymś, do czego uciekł się prorok w obliczu nieszczęścia. Są modlitwami skierowanymi do Boga z powodu niezaprzeczalnego cierpienia, wzywającymi Go do działania mającego na celu zmianę trudnej sytuacji. Modląc się w ten sposób, Habakuk staje się głosem tych wszystkich ludzi, którzy na przestrzeni dziejów zwracali się do Pana, błagając o interwencję w ich życiu. Co więcej, proroctwo Habakuka wskazuje, że zdolność do zanoszenia przed oblicze Boga modlitw lamentacyjnych można uznać za jeden z wyznaczników zdrowej duchowości (Thomas, 67, 69-70, 75).

Ważnym rysem lamentacji jest również odwołanie się przez modlącą się osobę do dawnej aktywności Pana, która obecnie nie jest doświadczana przez Jego wyznawców (zob. Ps 74). Lamentujący człowiek pragnie tym samym „zmusić” Boga do zareagowania w przyszłości. Każda bowiem z wypowiedzi proroka jest nacechowana wiarą w odmianę sytuacji w nadchodzącym czasie. Swoje przekonanie, że Bóg może zadziałać, Habakuk opierał, jako wierzący Izraelita, na konkretnych wydarzeniach z dziejów swojego narodu. Jako przykład można podać odpowiedź Pana na wołanie Izraela z Wj 3,7-10. Wówczas Bóg zainterweniował, wyprowadzając cudownie swój lud z Egiptu, co stało się podstawą do wielbienia Go przez kolejne pokolenia (Snyman, 57). Czemu więc miałyby ponownie nie zareagować w obliczu wołania proroka? W takim duchu przemawia Habakuk, lecz Pan zdaje się nie słuchać swojego wybrańca. Taki wniosek jest jednak nieprawdziwy, gdyż od 1,5 Bóg rozpocznie swoją odpowiedź na „zarzuty” Habakuka. Szanując wolność rozmówcy, Pan cierpliwie słucha swego sługi, dając mu wypowiedzieć się do końca.

Większość egzegetów widzi w wersetach 1,2-4 przykład mowy zbiorowej, którą zanosí do Boga przedstawiciel ludu, którym w tym przypadku jest Habakuk. Nie ulega jednak wątpliwości, że wypowiedziane przez niego słowa są również wyrazem jego osobistych wątpliwości (Bruce, 844). David Vanderhooft (25-26) pisze: „W starożytnym Izraelu myśliciele podzielali prawie uniwersalne założenie dotyczące charakteru Jahwe, Boga Izraela: zakładali – podobnie jak czciciele innych bóstw na Bliskim Wschodzie – że Jahwe odpowie na uzasadnione prośby i akty błagalne skierowane do Niego przez Jego ludzkich wyznawców. Prośby te mogły być składane w imieniu całej społeczności lub przez pojedyncze osoby, na przykład przez Psalmistę, ale także przez inne osoby: proroków, przyszłe matki, królów, osoby sprawujące funkcje w kulcie itd. Oczekiwano, że uzasadnione wołanie ludu Jahwe będzie miało na Niego niemal automatyczny wpływ: będzie reagował w sposób zdecydowany”.

Wiersze 1,2-4 zwykło się dzielić na dwa mniejsze fragmenty: 2-3a oraz 3b-4. Pierwszy wyróżniają pytania: *‘ad-’ānāb* (‘jak długo?’ – 1,2) oraz *lāmmāb* (‘dlaczego?’ – 1,3a). Drugi zaś skupia się na zaprezentowaniu trudnej sytuacji w Królestwie Judy, wyrażającej się w osłabieniu znaczenia Tory, powszechnie doświadczanym nieszczęściu, a także ucisku sprawiedliwych przez nikczemnych oraz w niesprawiedliwych sądach.

1,2. Pytanie *‘ad-’ānāb* (‘jak długo?’ – 1,2) oraz następujące po nim *lāmmāb* (‘dlaczego?’ – 1,3), które wprowadzają czytelnika w wiersze 1,2-4, są typowym elementem omówionych wyżej lamentacji. Aby lepiej zrozumieć zamysł proroka, warto zwrócić uwagę na pewne związane z nimi niuanse,

widoczne w tekście hebrajskim. Pierwsze z pytań, czyli *'ad-ʾānāh* skierowane bezpośrednio do Pana (por. Ps 13,2), uważane jest za synonim częścię stosowanego w Biblii Hebrajskiej *'ad-mātaj* („jak długo?” – Ha 2,6b) (Haak, 30). W tłumaczeniu na język polski obydwie zazwyczaj oddaje się jako „jak długo?”. Jednak da się zauważyć między nimi pewną różnicę. Podczas gdy *mātaj*, jeśli nie jest poprzedzone przyimkiem, tłumaczy się najczęściej przez „kiedy”, pytając o konkretny moment w przeszłości (Rdz 30,30; Am 8,5; Ps 41,6; 42,3; 94,8; 101,2; Prz 6,9; 23,35; Hi 7,4), samodzielne *ʾānāh* należy przełożyć jako „gdzie”. Lecz połączenie *'ad-ʾānāh* zawsze przybiera znaczenie czasowe – „jak długo, jak długo (jeszcze)”. Tego rodzaju pytania na kartach ST zazwyczaj mają cel retoryczny (Andersen, 106; Currid, 32-33). Jak zauważa F.I. Andersen (108): „Pytania zadawane z *'ad-mātaj* lub *'ad-ʾānāh* są prośbą o informację tylko w dziełach powygnaniowych (Ne, Dn); gdzie indziej, tak jak w Księdze Habakuka, mają zawsze charakter retoryczny, a ponadto oskarżycielski. Jeśli obok nagany pojawia się nuta napomnienia, to jest to próba nakłonienia kogoś do zaniechania aktualnego nagannego postępowania”.

Zatem poprzez użycie *'ad-ʾānāh* rozmówca skarżył się na zachowanie drugiej osoby. Za naturalne trzeba uznać sytuacje, w których jeden człowiek zwraca się w ten sposób do drugiego (Wj 10,7; Joz 18,3; 1Sm 1,14; 2Sm 2,26; 1Krl 18,21; Hi 8,2; 18,2; 19,2; Ps 62,4). Zrozumiałe jest także, że Bóg mówi w ten sposób do człowieka (Wj 10,3; 16,28; Lb 14,11a.11b.27; 1Sm 16,1; Ps 85,2), posługuje się wyrocznią (Jr 4,14; 23,26; 31,22; 47,5; Oz 8,5) bądź też jako Mądrość przemawia do głupca (Pwt 1,22; 6,9). Zaskakuje jednak fakt, że Biblia zna przykłady, gdy człowiek odważa się tak przemawiać do Boga. Dzieje się to przede wszystkim w psalmach (6,4; 13,2a.2b.3a.3b; 74,10; 80,5; 90,13; 94,3a.3b), ale modlą się w ten sposób również prorocy (Iz 6,11; Jr 12,4). Tak więc postawa Habakuka nie jest bezprecedensowa (Andresen, 108; Roberts, 88).

Można spotkać się z opiniami, że posługując się wspomnianym pytaniem, Habakuk daje wyraz swojej niewiary. Jednak jest to błędne założenie. Świadczy o tym fakt, że w 1,2 nazywa Boga Panem (hebr. JHWH). Użycie tetragramu wskazuje na dwie ważne prawdy. Po pierwsze, dla proroka Bóg jest zawsze żyjący i obecny. Za pomocą tetragramu bowiem zwykło oddawać się imię objawione Mojżeszowi na Synaju: *ʾehjē ʾašer ʾehjē* („Jestem, który Jestem” – Wj 3,14). Po drugie, tetragram wskazuje na zawarcie przymierza między Bogiem a Izraelem, gdyż to było celem spotkania Pana z Mojżeszem. Tak więc Habakuk nie stracił wiary. On wie, że Bóg istnieje i że może się do niego zwracać w modlitwie. Poza tym osoba, która utraciła wiarę, przestaje się

modlić. Habakuk zaś trwa przy Panu, przedstawiając Mu rozterki swego serca. Owszem, są one odważne, co zostanie zaprezentowane na kolejnych stronach tego komentarza, ale widoczna w nich jest szczerza relacja z Bogiem. Podejmując swoją lamentacyjną modlitwę, Habakuk żywi nadzieję, że Pan obdarzy go łaską zrozumienia obecnej sytuacji, wprowadzając go w tajemnice boskiej logiki. Nie komunikuje też, iż jest już znużony modlitwą, wówczas bowiem problemem byłaby jego duchowa niecierpliwość, ale stara się „wymusić” na Bogu odpowiedź, stawiając Go jako „oskarżonego”. Zadawanie Panu pytań jest typowe dla poszukujących Go, a praktyka ta ujawnia głęboką zależność od Niego (Thomas, 63-64; Andersen, 109).

Ponadto zadając pytanie „O, Panie, jak długo?”, Habakuk komunikuje, że sytuacja, o której mówi, trwa od dłuższego czasu (por. Lb 14,11; Ps 13,2-3). Jest to zwrot użyty również w Ps 13,2, gdy psalmista wyraża zdumienie i oburzenie z powodu pozornej i przeciągającej się beczynności Boga w obliczu niesłyszanej brutalności rządzących i nędzy tych, którzy pozostają Mu wierni: „Jak długo, Panie (hebr. *ʿad-ʾānāh jhwh*), całkiem o mnie nie będziesz pamiętał? Dokąd kryć będziesz przede mną oblicze?”. Stosując to wołanie, prorok niejako dołącza do autora Ps 13, nie bojąc się zarzucić Bogu bierności. Tak więc zawołanie Habakuka nie zamyka się w pytaniu „kiedy podejmiesz jakieś działanie?”, ale „jak długo jeszcze tego nie zrobisz?” (Andersen, 106, 108).

Habakukowe wołanie o Bożą interwencję tekst hebrajski wyraża czasownikiem *zāʿaq* (‘wołać, głośno krzyczeć o pomoc’). Niektórzy egzegeci, np. Dariusz Dziadosz, uważają, że wiążą się z nim negatywne emocje. Miałby on bowiem nie wyrażać skruchy za grzech, a jedynie udrękę osoby, która znalazła się w ciężkim położeniu i wzywa wybawienia, skupiając się wyłącznie na doczesnej perspektywie życia. Owszem, taka osoba woła do Pana, ale nie ma zamiaru się nawracać. Jako przykład można podać Księgę Sędziów. Wspomniany czasownik pojawia się w niej aż trzynastokrotnie (Sdz 3,9.15; 4,10.13; 6,6-7.34-35; 10,10.14; 12,2; 18,22-23), ukazując różne pokolenia izraelskie, które popadły w niewolę, zaczynają prosić Pana o pomoc. Co prawda zawsze ich wołanie przynosiło efekt, ale w jednej z historii Bóg „nie wytrzymał”. Znając przyziemne i doczesne motywy zwracania się do Niego przez Izraelitów, ironicznie odpowiada, również używając czasownika *zāʿaq*: „Idźcie! Krzyczcie (hebr. *wezaʿaqu*) do bogów, których sobie wybraliście! Niechże oni was wybawiają w czasie waszego ucisku!” (Sdz 10,14). Wydaje się, że wers 1,2 wpisuje się w taką narrację. Należy bowiem pamiętać, że Habakuk jest na początku swojego dialogu z Bogiem. To człowiek z krwi i kości, a więc obciążony ludzkimi ułomnościami i przywarami. W jego początkowym wołaniu

<sup>3</sup> Dlaczego każesz mi oglądać nieprawość i patrzysz na nieszczęście? I zniszczenie, i gwałt dzieją się przede mną. I dochodzi do sporów, i wybuchają kłótnie.

1,3 Ps 22,1; 55,10-12; Prz 10,6.11; Iz 6,11; 59,14; 60,18; Jr 6,7; 9,2-6; 15,10; 20,8.18; Ez 45,9; Am 3,9-10; Mi 6,12; Ha 1,2.9; 2,8.17; So 1,9

można dostrzec nić wiążącą go z lamentującymi Izraelitami z Księgi Sędziów. Powodem ich płaczu nie było zrozumienie potrzeby nawrócenia i ponownego przyłgnięcia do Pana, ale trudne okoliczności zewnętrzne, w których się znaleźli. Jak się później okaże (3,18), Habakuk zrozumiał swoją błędną postawę, zmieniając radykalnie perspektywę, odczytując swój los przez pryzmat uratowania/zbawienia.

Wysokie umiejętności pisarskie autora Księgi Habakuka uwidaczniają się w wierszu 1,2 przez użycie aliteracyjnego chiazmu między terminem *šiwwa tti* ('będę błagał o pomoc', rdzeń *šw*') a czasownikiem *toshia* ('uratować, zbawić, wybawić, ocalić', rdzeń *jš*') na końcu wiersza „A Ty nie uratujesz?” (Patterson-Hill, 403). Jednak ważniejsze od zwrócenia uwagi na pisarskie zdolności autora wydaje się znalezienie odpowiedzi na pytanie o to, kto ma zostać uratowany przez Boga. Czy chodzi o samego proroka, czy też przemawia on w interesie wszystkich sprawiedliwych, ciemionych przez złoczyńców i występnych, którymi mogą być np. bezbożny król Jojakim i jego skorumpowany dwór? Za tym, że wołanie proroka ma wymiar prywatny, przemawia ton całej księgi, w której widać żywą, osobistą, wręcz poufałą (np. *tôkahtî* – 'mój zarzut' w 2,1) relację Habakuka z Panem. Problemem jest to, że za hipotezą zbiorową również przemawia ton całego proroctwa oraz funkcja proroka w Izraelu i Judzie. Wybrani do jej pełnienia mężczyźni i kobiety zazwyczaj nie otrzymywali objawienia jedynie dla prywatnego użytku. Orędzie miało zostać zanesione narodowi Boga. Wydaje się, że właściwą odpowiedzią na postawione pytanie jest połączenie obydwu teorii. Prorok przemawia zarówno w swoim, jak i w zbiorowym imieniu, oczekując ratunku dla siebie i swoich rodaków.

1,3. Formułując drugie pytanie, Habakuk posługuje się zawołaniem *lāmmā* ('dlaczego?'). Według J.J.R. Robertsa (89) również ono stanowi istotny element modlitw lamentacyjnych (Ps 10,1; 22,2; 43,2; 44,24-25[23-24]; 74,1.17; 79,10; 80,13[12]; 88,15[14]; Jr 15,18). Podobnie jak wspomniane wyżej *'ad-'ānāb* ('jak długo') niesie w sobie pewną dawkę oskarżenia osoby, do której jest kie-



rowane. Tak więc Habakuk nie łagodzi tonu swojej wypowiedzi. Po raz drugi niejako stawia Boga w stan oskarżenia, czekając na Jego odpowiedź.

Skarżąc się na swoje trudne położenie, prorok szokuje. Wskazuje bowiem, że to Bóg jest jego źródłem. Świadczy o tym użycie hebrajskiej koniugacji sprawczej hifil (*tar'enî*, od czasownika *r'h* – ‘widzieć, dostrzegać, patrzeć’). Dlatego zaproponowano tłumaczenie „każesz mi oglądać” zamiast „widzę”. Ale można by przyjąć również wersję „sprawiasz, że widzę”. Ponadto poprzez użycie wspomnianego czasownika w imperfectum autor podkreśla długi, niezakończony jeszcze czas trwania opisywanej rzeczywistości. Tak czy inaczej w opinii Habakuka to Bóg odpowiada za to, że widzi on *'āwen* (‘przewrotność’) (Prior, 209-211).

Ważne pytanie rodzi się przy analizie złożenia *we'āmāl tabbit*. Można by się spodziewać, że prorok w dalszym ciągu będzie opisywał swoje położenie, tymczasem forma *tabbit* odnosi się nie do pierwszej, a do drugiej osoby pojedynczej, zatem trzeba ją przetłumaczyć jako „patrzysz”. Za taką lekturą przemawia również zestawienie 1,2 z 1,13, gdzie ponownie do Boga odniesiono rdzeń *nbt* (‘patrzeć, stać obok i patrzeć [na coś]’) (Bruckner, 210). Co za tym idzie, Habakuk podkreśla, że nie tylko on jest świadkiem jawnej niesprawiedliwości, ale również Pan na nią spogląda (Haak, 31-32; Gelston, *ad loc.*).

Przedmiot uwagi Pana został opisany rzeczownikiem *'āmāl* (‘nieszczęście’). Rzeczownik ten oznacza w szerszym znaczeniu stan kogoś znużonego codzienną pracą i troskami, ale używano go również do opisanego agonii ciała lub umysłu (zob. Hi 5,7) (Andersen, 113). Tym samym Habakuk wskazuje, że stan, w którym znaleźli się sprawiedliwi (zob. 1,4), wyniszcza ich doszczętnie. Dochodzą oni do granic swoich fizycznych, psychicznych i duchowych możliwości. Tak więc prorok to człowiek widzący otaczającą go rzeczywistość, taką, jaka ona jest naprawdę. Dostrzega zarówno jej jasne, jak i ciemne strony. Świadomość tych drugich na pewno przytłacza, ale stawanie w prawdzie zawsze ostatecznie prowadzi do dobra (por. J 8,32). Tak trudne okoliczności doprowadzają Habakuka do wyrażenia skargi oraz wyrzutu do Pana, że obciążył go takim brzemieniem. Prorok mówi, że przed nim dzieją się *šōd wehāmās*. Pierwsze ze słów oznacza ‘gwałtowne działania powodujące spustoszenie’, co skrócono do rzeczownika ‘zniszczenie’. *Hāmās*, które pojawia się także w 1,2, to ‘złośliwe, celowe postępowanie mające na celu zranienie, skrzywdzenie, zadanie bólu drugiej osobie’. Oznacza ono także ‘rażące naruszenie prawa moralnego, przez które człowiek krzywdzi przede wszystkim swoich bliźnich’ (np. Rdz 6,11) lub ‘ciągly ucisk’. Zło wyrażone tym terminem ma przede wszystkim konotację etyczne, agresję zaś, a nawet przemoc fizyczną,



<sup>4</sup> Dlatego Tora stała się sparaliżowana i nie ma sprawiedliwego wyroku, ponieważ złoczyńca gnębi sprawiedliwego. Dlatego wydany jest wypaczony wyrok.

---

1,4 Rdz 18,22-33; 45,26; Wj 18,16.20; Hi 6,28-30; 19,2; 21,7; Ps 22,12; 58,1-2; 119,126; Iz 1,21-23; 2,3; 5,20; 59,12-14; Jr 1,19; 2,8; 12,1; 15,20; 20,7; 32,23; Ez 9,9; Am 5,12; Mi 7,2-3; Łk 18,1-8

należy uznać za możliwe jego przejawy (np. Sdz 9,24) (Armerding, 500; Kaiser Jr., 154). William H. Brownlee (38) natomiast oddaje go za pomocą wyrażenia „udręczony krzyk ucisnionych”. Tak więc rzeczownik ten jest powszechnie używany do określenia sytuacji ucisku lub wykroczeń, np. gdy osoby zajmujące eksponowane funkcje w społeczeństwie wykorzystują swój status do podporządkowania niżej sytuowanych (por. Ps 7,17; 55,10; Prz 10,6.11; Iz 60,18; Jr 6,7; 20,8; Ez 45,9; Am 3,10; Mi 6,12; So 1,9) (Haak, 30-31). Można go tłumaczyć jako „terror, przemoc, gwałt”. W niniejszym komentarzu zdecydowano się na trzecią propozycję i konsekwentnie powtarza się ją we wszystkich miejscach, gdzie hebrajski tekst Księgi Habakuka używa terminu *hāmās* (1,2.9; 2,8.17). Ze względu na częste użycie wspomnianego słowa przez Habakuka można uznać go za jeden z najważniejszych dla proroka. Dosyć często *šōd* i *hāmās* są ze sobą łączone (np. Am 3,10; Jr 6,7; Jr 20,8; Ez 45,9). Nieliczni egzegeci (np. Haak, 32) uważają, że należy je uznać za jedno pojęcie.

1.4. Druga część lamentacji w wersach 1,3b-4 wydaje się bardziej obiektywna niż wcześniejsze wiersze 1,2-3a, ponieważ nie zastosowano w niej pierwszej osoby liczby pojedynczej. Jednak nie należy myśleć, że Habakuk zdecydowanie łągodzi ton swojej wypowiedzi. Jak powiedziano wyżej, według niego przyczyną wszystkich bolączek i strapiień proroka wymienionych w perykopie 1,2-4 jest bezczynność Boga, która doprowadziła do chaosu (Achtmeier, 35; Blue, 1508). Lamentacja proroka dotyczy również faktu, że za dni jego aktywności lud Judy, a przynajmniej jego znaczna część, porzucił zobowiązania wynikające z przymierza, pomimo tego, że za czasów króla Jozjasza doszło do jego odnowienia. Skalę upadku Judejczyków reprezentuje w wierszu 1,4 ich relacja do Tory – Bożego Prawa (Lamb-McQuoid, 1-3).

Według proroka zaniedbanie Bożego prawa było największą grądną Judejczyków. Habakuk stwierdza, że *tōrā* („Tora, Prawo”) straciła swoją moc, a zepsucie stało się powszechne, co przejawia się w niesprawiedliwych sądach. Miała ona zapewnić narodowi bezpieczeństwo i dobrobyt. Została natomiast zdaniem Habakuka sparaliżowana. Użyty tu czasownik *pāwag* w formie *tāpûg*

oznacza ‘doznać paraliżu, zdrętwieć, odrętwieć, być słabym, osłabnąć, oziębic, uśpić, skrzepnąć’. Za jego pomocą opisano np. reakcję sędziwego Jakuba na wieść, że jego syn Józef żyje (Rdz 45,26) (Currid, 36). Tutaj odnosi się on do tego, że Prawo stało się bezsilne i nieskuteczne. Niektórzy Judejczycy porzucili je, przestali zważać na pouczenia przynoszone przez proroków tego czasu, np. Jeremiasza, który mówi, że sami kapłani, czyli strażnicy Tory, ignorowali ją (Jr 2,8) (Achteemeier, 35).

Myśl Habakuka o paraliżu Tory można rozumieć dwojako, a hipotez tych nie można ze sobą pogodzić. Według pierwszej Tora sama w sobie ma jakąś wrodzoną wadę, ukryty defekt, gdyż „została sparaliżowana, zdrętwiała, osłabła, stała się bezsilna”, przez co nie jest w stanie zmienić serc ludu Bożego, tak, aby był wierny Panu (Balentine, 184-185). Druga zaś zakłada, że problem znajduje się po stronie narodu wybranego, który nie potrafi zachować wierności Bogu. Tora jest nieskuteczna, ponieważ lud Boży buntuje się przeciwko jej nakazom. Znaczenie tego wersetu byłoby więc takie, że prorok ubolewa nad tym, iż niegodziwe serca Judejczyków są nastawione na zło, a zatem ich przewrotność i grzeszność nie pozwalają, aby Tora przeniknęła ich życie. W rezultacie niesprawiedliwość jest na porządku dziennym, a sprawiedliwość nie może nadejść. Wydaje się, że właściwym wyborem jest opowiedzenie się za drugą hipotezą, akceptując i akcentując ludzkie błędy, a nie ułomność Bożego Prawa (Thomas, 77).

H.A. Thomas (77-78) pisze: „Właściwe rozumienie teologii Tory może być raczej rozumiane jako proces, w którym:

1. Bóg okazuje swoją łaskę, dając swoją Torę;
2. Uznanie przez Izrael Bożej łaski rodzi wierne posłuszeństwo Bożej Torze;
3. Wierna odpowiedź Izraela Bogu, polegająca na posłuszeństwie wobec Tory, utrwała Boże błogosławieństwo;
4. Boże błogosławieństwo prowadzi Jego lud do głębszego poznania Bożej łaski”.

W boskim zamyśle więc Tora miała być podstawą Bożego porządku w społeczeństwie (por. Wj 18,16.20; Iz 2,3; Jr 32,23), ale w czasach Habakuka, gdy Judą władał bezbożny Jójakim, próżno było szukać spełnienia tych zamierzeń. Konsekwencją osłabienia znaczenia Bożego prawa była szeroko zakrojona niesprawiedliwość. Oto sprawiedliwi są osaczani przez niegodziwców, którzy bez przeszkód mogą im szkodzić (Johnson, 263). Jak duża liczba Judejczyków pozostała wierna Bożemu prawu, jest zagadką. Tożsamość „złoczyńcy” jest jedną z najczęściej dyskutowanych przez egzegetów kwestii, o czym była

mowa we wprowadzeniu. Jak wówczas zaznaczono, tekst wiersza 1,4 mówi nie o jednostce, np. wyłącznie o królu Jojakimie, ale o większej grupie przedstawicieli pokolenia Judy, którzy ulegli zdeprawowaniu. Liczbę pojedynczą rzeczownika *rāšā'* użyto w tym miejscu w znaczeniu kolektywnym, podobnie jak *šaddiq* ('sprawiedliwy') w dalszej części wiersza. Odrzucenie przez złoczyńców praw Bożych doprowadziło do chaosu i niesprawiedliwości oraz wypaczenia sądów, na co wskazują zdania „nie ma sprawiedliwego wyroku” oraz „wydany jest wypaczony wyrok” (Robertson, 252-256; Baker, 49-50).

W wierszach 1,3b-4 Habakuk stosuje terminologię, która w większości ma konotacje sądownicze. Zarówno *riḅ*, jak i *mādôn* można przetłumaczyć jako 'spór' lub też 'kłótnia' (1,3b) (Andresen, 116). Rdzeń *riḅ*, od którego pochodzi rzeczownik *riḅ*, pojawia się w Biblii Hebrajskiej ponad 60 razy. Opisuje on sytuację kłótni bądź sporu z kimś. Odnosi się do nieporozumień, zatargów, różnicy zdań między stronami z powodu odmiennego postrzegania rzeczywistości. Zazwyczaj mówi o kłótni, którą można uważać za intensywną wymianę zdań. Należy jednak pamiętać, że tylko w nielicznych przypadkach (np. Pwt 33,7) implikuje walkę fizyczną. Częściej wyraża skargę na kogoś (Sdz 21,22) lub Boga (Hi 33,13) (Smith, *ad loc.*). O ile *riḅ* można uważać za synonim niemal każdego rodzaju sporu czy kłótni, o tyle *mādôn* „ma więcej skojarzeń prawnych, wskazując na jakiś rodzaj sądu jako prawdopodobne miejsce sporu” (Andersen, 118). Podobną opinię wyraża, m.in. James Bruckner (209-210), który zalicza ten rzeczownik do terminologii prawnej. Jednak istnieje grupa egezetów, która twierdzi, że nie należy uważać *mādôn* za słowo związane z rzeczywistością sądową. Należy do nich np. Pietro Bovati (211), który pisze: „Normalnym znaczeniem *mādôn* (i *midjādnīm*) jest znaczenie sporu, bez wyraźnego odniesienia do prawa; być może w Prz 6,19 jest jakiś związek ze sferą sądową, biorąc pod uwagę, że tekst dotyczy fałszywego świadectwa”.

Pozostałe terminy zastosowane w analizowanych wersetych: *mišpāt* ('wyrok wydany przez sędziego, sąd, decyzja, sprawa'), *šaddiq* ('sprawiedliwość, niewinność, sprawiedliwy, osoba mająca rację') również kojarzą się ze wydarzeniami dziejącymi się w sądach. Także wspomniane wyżej rzeczowniki *šōd* i *ḥāmās*, pomimo że nie są ściśle prawnicze, często wchodzą w zakres kontekstów, w których ktoś domaga się sprawiedliwego sądu (por. Iz 59,14; Ps 7,15). Z jednej strony użyte słownictwo może odnosić się do sporów, które trafiły na wokandę, ale z drugiej może zakładać, że wypaczeniem prawa był fakt, iż zbrodnie i przestępstwa nie były rozstrzygane w czasie rozpraw. Jeremiasz posługiwał się nimi, by opisać własne doświadczenia (por. Jr 15,10). Użycie ich przez Habakuka wskazuje z jednej strony na wypaczenie sprawiedliwości,

a z drugiej potwierdza, że spory w kraju nie są nawet rozstrzygane przez sędziów. Sytuacja jest o tyle trudna, że jeśli już dochodzi do rozprawy, wówczas przewrotni ukrywają swoje postępowanie pod pozorami praworządności, wydając wypaczone wyroki (Feinberg, 207; Roberts, 89-90). Na takie procedury ani Habakuk, ani żaden inny prawdziwy prorok nie mogli przyzwalać. Co więcej, zniekształcenie sprawiedliwości było często krytykowane nie tylko przez pisarzy biblijnych. Na starożytnym Bliskim Wschodzie uważano, że była ona najbardziej pożądaną i oczekiwaną wartością. Na barkach władców spoczywał obowiązek zadośćuczynienia tym pragnieniom. Izrael na tym tle powinien się wyróżniać, ponieważ ze względu na zawarte przymierze sprawiedliwość winna być jednym z fundamentów jego tożsamości. Niestety, wielokrotnie w swoich dziejach dopuszczał się szeroko pojętej niesprawiedliwości (Barker-Bailey, 298-299).

Tak więc, widząc zaistniałą sytuację, Habakuk postanowił zwrócić się do tego, który mógł udzielić mu odpowiedzi na nurtujące go pytania, a także zmienić trudne położenie sprawiedliwych. Tym samym stanął w jednym rzędzie z ludźmi, którzy na przestrzeni wieków nie potrafili poradzić sobie z ogromem dotykającego ich zła oraz (pozornym) milczeniem Boga. Jak słusznie zauważa E. Achtemeier (99-100): „Prorok jest jednym z tymi wszystkimi, którzy żarliwie modlą się o pokój dla naszego świata, a doświadczają jedynie wojny, którzy modlą się, aby na ziemi zagościło dobro Boże, a znajdują jedynie ludzkie zło. Ale jest on także jednym z każdą duszą, która modliła się o uzdrowienie przy łóżku chorego, a potem została skonfrontowana ze śmiercią; z każdym małżonkiem, który modlił się o miłość w domu, a potem znalazł tylko nienawiść i gniew; z każdym niespokojnym człowiekiem, który modlił się o spokój, a potem był jeszcze bardziej niespokojny i wzburzony [...]. Ci, którzy ufają Bogu, zastanawiają się jednak czasem, podobnie jak Habakuk, jak takie błogosławieństwo może się urzeczywistnić na ziemi w obliczu tak przytłaczającego ludzkiego grzechu i zła”.

Według Habakuka w świecie rządzonym przez sprawiedliwego Boga zdarzenia, które opisuje w 1,2-4, nie powinny mieć miejsca. Prorok uważa, że sprawiedliwi wołają do Niego, ale On wydaje się w żaden sposób nie reagować, nie dotrzymując tym samym obietnic wynikających z przymierza (Andersen, 131). Taki stan rzeczy sprawia, że źli czują się bezkarni, rozzu-chwalając się z dnia na dzień. Kształtują rzeczywistość według swoich przewrotnych zachcianek, wypaczają sądy. Nie na wyrost będzie stwierdzenie, że wobec tego wszystkiego prorok przeżywa kryzys wiary, ale w żadnym momencie jej nie traci. Habakuk nie boi się stawiać pytań swojemu Bogu

(por. Iz 6,11). Tego typu pełne udręki interpelacje są szczególnie istotne, gdy wołanie do Pana najwyraźniej nie jest słyszane ani wysłuchiwane (por. Ps 22,1) (Thomas, 65; Sweeney, 462-464).

W postawie Habakuka stającego w obronie sprawiedliwych można zauważyć bliskość z narracją o rozmowie Boga z Abrahamem na temat Sodomy i Gomory (Rdz 18,22-33). Patriarcha ośmielał się podawać coraz mniejsze liczby, dochodząc ostatecznie do dziesięciu sprawiedliwych, ponieważ opierał się na przekonaniu, że Bóg nie uśmierci sprawiedliwych razem z występnyymi (Rdz 18,25).

Zauważalne są również analogie między Habakukiem a Hiobem. W Hi 19,2 Hiob, mierząc się z milczeniem Boga, formułuje pytanie zawierające wyrażenie *'ad-ʾānāb* (zob. 1,2): „Jak długo (hebr. *'ad-ʾānāb*) mnie dręczące będziecie i gnębić waszymi słowami?”, w 19,7 zaś woła: „Patrzcie, wołam: «Przemoc!». Lecz on nie odpowiada. Wołam o pomoc, ale nie ma sprawiedliwości”. Podobieństwa między tym werselem a skargą proroka z Ha 1,2-4 są łatwe do zauważenia. Obaj pytają, jak długo jeszcze Pan będzie głuchy na wołanie swego ludu o triumf sprawiedliwości. Obaj przeżywali kryzys wiary, stając w prawdzie i odwadze wobec Boga. Ich zwątpienie w Niego wobec trudności, które ich dotknęły, było jedynie pozorne. Obaj mają bardzo głęboką wiarę, ale nie potrafią zrozumieć w pełni sytuacji, w której się znaleźli. Obaj w chwili próby modlą się, chociaż rozumienie Boga jako sprawiedliwego i prawego nie korelowało z przeżywanymi doświadczeniami (zob. Hi 6,28-30) (Thomas, 64; Robertson, 254).

Stan, w którym znalazł się Habakuk, jest podobny do losu Jeremiasza. On również nie bał się stawiać Bogu nurtujących go pytań. W swoich mowach posuwał się nawet do zarzucania Mu, że nie wypełnia obietnic wynikających z przymierza, zarówno wobec niego samego, jak i narodu wybranego (zob. Jr 1,19; 15,20; 20,7). Podobnie Habakuk, który do tej pory nie otrzymał odpowiedzi na swoje wołanie, zastanawiał się, czy Bóg w ogóle słyszy jego błagania (por. Ps 22,3). Niewątpliwie zakładał, że gdyby lamentacje doszłyby do uszu Pana, z pewnością odpowiedziałby na nie.

Habakuk głosił swoje orędzie do ludu Judy pod koniec VII wieku przed Chrystusem, ale można zauważyć pewne podobieństwa do słów Amosa działającego w Izraelu w VIII wieku przed Chrystusem (Am 5,12), gdyż obaj prorocy jawnie przeciwstawili się niesprawiedliwości społecznej, pogwałceniu Bożych praw oraz pokusie samowystarczalności pomijającej zaufanie Bogu.

Wygłaszając swoją skargę, Habakuk miał nadzieję, że „zmusi” Boga do działania. Analogią do modlitwy proroka może być Jezusowa przypowieść

<sup>5</sup> Spójrzcie na ludy i zobaczcie, i zdziwcie się, zdumiejcie się, ponieważ dokonują dzieła w ciągu waszych dni. Nie uwierzycie, gdy zostanie (to) dokładnie opowiedziane.

---

1,5 Lb 22-27; Hi 3,9,21-24; 16,18-22; 19,7-8; 38-40; Prz 3,12; Iz 1,15; 10; 28,21; 29,9-12,14; 44-45; Jr 4,9; 5,14-17; 12,5-6; 14,13-14; 15,19-21; Ez 12,22-28; Am 7,1-8; Dz 13,41; Hbr 12,6

o natrętej wdowie (Łk 18,1-8), której prośba do niesprawiedliwego sędziego również może być uznana za przykład lamentacji biblijnej. Nieszczęśliwa i zdana na łaskę innych kobieta udała się po pomoc do człowieka, który mógł zaradzić jej trudnemu położeniu. Podobnie wierzący człowiek, który mierzy się z niesprawiedliwością i grzechem, zwraca się do jedynej instancji mogącej zmienić sytuację – Boga, gdyż tylko On może wydać sprawiedliwy wyrok.

Co ważne i warte odnotowania, w żadnym miejscu Biblia nie podaje, aby Bóg potępiał taką otwartość człowieka wobec Niego. Przytoczone postaci, które porównano z osobą Habakuka, uważane są powszechnie za wybrańców Pana. Odegrały niepoślednią rolę w przekazie objawienia i do dzisiaj są stawiane za wzór relacji z Nim. Co prawda odpowiedzi, które otrzymywały na swoje pytania i wątpliwości, często nie zgadzały się z ich pierwotnymi oczekiwaniami, ale ostatecznie przyznawały Bogu rację i ufały Mu do końca.

### 3. Pierwsza odpowiedź Boga (1,5-11)

Prorocy, zwróciwszy się bezpośrednio do Boga, często otrzymywali od Niego odpowiedź w formie bezpośredniego objawienia (Am 7,1-8; Jr 12,5-6; 14,13-14; 15,19-21). Podobną sytuację opisują wiersze Ha 1,5-11. Za tym punktem widzenia przemawia umiejscowienie ich między dwoma lamentacjami proroka (1,2-4; 1,12-17) oraz zwrot z 1,6 („Oto w tym momencie wzbudzam Chaldejczyków”). Zastanawiający jest brak w cytowanym fragmencie wiersza 1,6 podmiotu „ja”. Tłumacze Septuaginty uznali, że w tym miejscu należy go dodać, dlatego czytamy *egō eksegeirō* („Ja wzbudzam”).

Gdyby pominąć sąsiedztwo z dwoma lamentacjami proroka, można by tę perykopę odczytać jako wyrocznię sądu skierowaną do Habakuka i Judejczyków. Istotą słów Pana skierowanych do proroka jest zapewnienie, że On już teraz działa i realizuje swoje cele, wbrew temu, co zarzucał Mu Habakuk w 1,2-4 (Roberts, 94).

Warto zwrócić uwagę na użycie powtórzeń z wierszy 1,2-4 w 1,5-11. Używając słownictwa, którym posłużył się Habakuk, Bóg jednoznacznie daje sygnał, iż uważnie wysłuchał jego wołania (Baker, 51). H.A. Thomas (29-30)

pisze: „Gdy Habakuk skarży się, że Bóg kazał mu «patrzeć na» nieprawość i wzywa Boga, by «obserwował» przemoc w w. 3, Bóg odpowiada, wzywając Habakuka w w. 5, by «spojrzał i rozważył» to, co robi. Habakuk skarży się na brak «sprawiedliwości» i utrwalanie «przemocy» w w. 2-4, na co Bóg odpowiada, wyjaśniając swoje dzieło wskrzeszenia Babilończyków, którzy jednak są skrępowani własną wizją «sprawiedliwości» w w. 7 i którzy wychodzą na stawieni na «przemoc» w w. 9”.

Mowa Boga w 1,5-11 składa się z czterech części: (1) wezwanie do spojrzenia na narody (1,5a), (2) zapowiedź dokonania przez Boga niezwykłych rzeczy (1,5b), (3) obwieszczenie wzbudzenia Chaldecyzyków i wstępny opis tego narodu (1,6-8), (4) doprecyzowanie charakterystyki Babilończyków (1,9-11).

1,5. Orędzie zaprezentowane w wierszach 1,5-11 nie jest skierowane wyłącznie do Habakuka, chociaż jest reakcją na jego wołanie. Bóg zwraca się w nich zarówno do proroka, jak i do Judejczyków, ale także do każdego, kto sięga po to proroctwo. Przemawia za tym fakt, że rozpoczyna je sekwencja czterech trybów rozkazujących w liczbie mnogiej: *re'û* ('spójrzcie'), *wehabbitû* ('i zobaczcie'), *wehittammehû* ('i zdziwcie się, zdumieście się'), *temahû* ('zdziwcie się, zdumieście się') (1,5a).

Dwa pierwsze czasowniki *re'û* ('spójrzcie') oraz *wehabbitû* ('i zobaczcie') można uznać za tożsame, ponieważ przynależą do tego samego pola semantycznego, zwracając uwagę na konieczność uważnego przyjrzenia się temu, co zamierzył Bóg. Poprzez zastosowanie formy *wehabbitû*, pochodzącej od rdzenia *nbt*, wyraźnie nawiązano do wcześniejszych słów Habakuka, w których zarzucał on Bogu bezczynne przyglądanie się niesprawiedliwości: „patrzysz (hebr. *tabbit*) na nieszczęście” (1,3) (Goldingay, 93; Patterson-Hill, 406).

Umieszczenie obok siebie trybów rozkazujących „spójrzcie” oraz „zobaczcie” ma na celu podkreślenie konieczności wyteżenia wzroku. Także dwa kolejne *wehittammehû* ('i zdziwcie się, zdumieście się') oraz *temahû* ('zdziwcie się, zdumieście się') zastosowano w celu emfazy, ponieważ pochodzą od tego samego rdzenia *tmh* opisującego stan zdumienia, oszołomienia, a nawet odurzenia. A zatem autor pragnął podkreślić skalę osłupienia wobec dzieła, którego zamierzał dokonać Pan. Ponadto zastosowanie liczby mnogiej podkreśla, że nie zostało ono skierowane wyłącznie do Habakuka (Barker-Bailey, 301). Alternatywne tłumaczenie 1,5a mogłoby brzmieć: „Patrzcie na ludy! Patrzcie bardzo uważnie! Wstrząśnijcie się i bądźcie wstrząśnięci, ponieważ [...]”.

Bóg mówi Habakukowi i ludowi, aby skoncentrowali swój wzrok na narodach, tzn. każe im zmienić, poszerzyć perspektywę. Sugeruje im, by zamiast skupiać się na złoczyńcach *nāšā* wśród ich poratymców (1,4), zwrócili uwagę

<sup>6</sup> Oto w tym momencie wzbudzam Chaldejczyków, ten lud dziki i gwałtowny, idący ku obcej ziemi, by wziąć w posiadanie nieswoje namioty.

1,6 Pwt 2,7; Rt 1,20; 1Sm 1,10; 2Sm 12,11; 17,8; 2Krl 20,12-21; 24,2; Iz 5,26-30; 13,17-18; Jr 4,7-13; 5,15; 6,22-23; 8,10; Ez 28,7; 30,11; 31,12; 32,12; Am 6,14; Ha 2,5-6; Za 11,16

na narody *gójim*, zauważając zmieniającą się dynamicznie sytuację międzynarodową. Wówczas ogarnie ich zdumienie. Na ich oczach bowiem dokonuje się przetasowanie na arenie geopolitycznej. Miejsce Asyryjczyków zajmuje nowe supermocarstwo, czyli imperium neobabilońskie. Wszystko to będzie odbywało się w niedługiej przyszłości, o czym informuje zdanie *ki-p\_ō'al pō'ēl bimēkēm* ('ponieważ dokonuję dzieła w ciągu waszych dni'). Imiesłów *pō'ēl* oznacza 'to, co jest bezpośrednio pod ręką' (Keil-Delitzsch, 393). Wyrażenie *bimēkēm* ('wasze dni') zaś jest ogólnym określeniem daty, która przypada na okres życia proroka i jego ziomków. Zatem Bóg obiecuje, że zaplanowane przez Niego działania ziszczą się w ciągu życia słuchaczy lub najwyżej jednego pokolenia. Tak więc wydzźwięk wyroczni jest jasny – na jej ziszczenie nie trzeba będzie długo czekać (Andersen, 143; Roberts, 94-95). Pan w niedługim czasie zrealizuje swój plan. Uświadomienie sobie tego, co niechybnie miało nastąpić, będzie skutkowało zanegowaniem rzeczywistości przez Judejczyków. Świadczy o tym zdanie „Nie uwierzycie, gdy zostanie (to) dokładnie opowiedziane”. Wybiegając nieco naprzód do drugiej lamentacji proroka (1,12-17), słowa Pana spełniają się co do joty. Gwałtowna i zdecydowana reakcja proroka świadczy o doskonałej, przenikliwej znajomości natury swojego stworzenia przez Boga. Wiedział, że to, co za chwilę zakomunikuje Habakukowi, przysporzy mu wielu wątpliwości. Pan jednak działał konsekwentnie, starając się wprowadzić proroka i ziomków w swoją logikę.

Zaproszenie do poszerzania perspektywy jest ważną wskazówką dla każdego wierzącego człowieka. Zbyt często bowiem troski i trudności dnia codziennego nie pozwalają spojrzeć szerzej na swoje życie. Przygnięciony problemami człowiek nie widzi nic poza nimi, jakby zapominał, że nad wszystkim czuwa Bóg. Zapraszając Habakuka i Judejczyków do zmiany perspektywy, Pan stara się wprowadzić swój lud na drogę duchowej formacji, która zawsze zakłada zaufanie Mu.

1,6. Wersety 1,6-11 zawierają opis narzędzia, którym postanowił posłużyć się Bóg do ukarania Judy. I chociaż ten zamiar nie został wyrażony *expressis verbis* w analizowanych wersetach, przesłanie perykopy 1,5-11 oraz paralele do innych tekstów biblijnych (np. Am 6,14) czynią ten fakt oczywistym. Rzecz



jasna narodem opisanym przez Amosa są Asyryjczycy, w czasach aktywności Habakuka natomiast owym narzędziem w ręku Pana stali się Chaldejczycy, czyli Babilończycy. Bóg podaje ich szczegółową charakterystykę, aby wzmocnić zapowiedź z 1,5. Zawarty w perykopie 1,6-11 opis charakteru i sprawności wojennej agresorów jest charakterystyczny dla prorockich wyroczeni sądowych opisujących obce narody jako narzędzie wykonania Bożego sądu (zob. Iz 5,26-30; 13,17-18; Jr 4,7-13; 6,22-23). Celem tych tekstów jest przedstawienie najeźdźców w jak najbardziej przerażający sposób.

Zwrot *ki-hinni mēqīm 'eṭ-hakkasdim* ('oto w tym momencie wzbudzam' (dosł. 'podnoszę do góry') Chaldejczyków') jednoznacznie wskazuje, że działającym podmiotem jest Bóg Izraela. Często stosowano go do opisania przyszłych wydarzeń zaplanowanych przez Pana (Patterson-Hill, 406). Występująca tu konstrukcja *hinni mēqīm* ('w tym momencie wzbudzam') jest często używana w odniesieniu do przyszłych wydarzeń, których szczegóły Bóg ma właśnie ustalić (np. 2Sm 12,11; Am 6,14; Za 11,16). Owe „wzbudzenie” należy właściwie rozumieć. Nie chodzi o powołanie do życia zupełnie nowego narodu, ale o wyznaczenie istniejącemu od dawna ludowi konkretnego zadania zgodnego z planami Boga.

Chaldejczycy byli aramejską grupą plemienną, która pojawiła się na obszarze dolnej Mezopotamii na początku pierwszego tysiąclecia przed Chrystusem. Określenie to jest charakterystyczne dla opisywania imperium neobabilońskiego. Jego powstanie łączy się z objęciem władzy przez Nabopolassara (626–605), upadek zaś datuje się w 539 roku przed Chrystusem, kiedy to ich miejsce zajęli Persowie rządzeni przez Cyrusa (590–520) (Roberts, 95).

Termin *kasdim* lub *kasdijim* jest najprawdopodobniej hebrajskim tłumaczeniem akadyjskiego *kaldû* (lub wcześniejszego *kasdû*), używanego do pisania ziem Chaldei. Kraina *kasdim* określana jest mianem *kaldû* w epigrafach asyryjskich z ok. 880 roku przed Chrystusem (Andersen, 145). Ich ojczyzna znajdowała się wówczas w Dolnej Babilonii (Zatoka Perska jest nazywana „morzem ziemi *Kaldû*”). Był to kraj położony wzdłuż Tygrysu i Eufratu, pomiędzy Zatoką Perską a najbardziej wysuniętymi na południe miastami Babilonii. Ze względu na bliskość dwóch wielkich rzek tereny te były pełne bagien, mokradeł i jezior. Rzadziej zaś spotykano tam miasta. Ich mieszkańcy najczęściej trudnili się rybołówstwem, hodowlą bydła, myślistwem oraz rolnictwem (Smith, 101; Sweeney, 465).

Do pierwszej poważnej interakcji między Judą a Chaldejczykami doszło za czasów Ezechiasza (716–687). Wówczas babiloński król Merodach-Baladan dążył do zawarcia sojuszu z Królestwem Judy, aby obalić Asyryjczyków

(2Krl 20,12-21). Jednak jego bunt został stłumiony przez Sennacheryba. Do kolejnego buntu przeciw Asyrii doszło, gdy Szamasz-szum-iskun wystąpił przeciw swemu bratu Assurbanipalowi w 647 roku przed Chrystusem. I tym razem pucz nie przyniósł zamierzonych efektów. Dopiero wspomniany przed chwilą Nabopolassar ogłosił swoją niezależność. Podbite przez niego Aszuru (614 rok przed Chrystusem), Niniwy (612 rok przed Chrystusem) i Haranu (610 rok przed Chrystusem) sprawiło, że Chaldejczycy nie tylko utwierdzili swoją suwerenność, ale podporządkowali sobie cały Bliski Wschód. Jednak walki między Asyrią a Babilonią nadal trwały. Na pomoc osłabionym i niemal już pokonanym Asyryjczykom ruszył Egipt, lecz jego armia została pokonana w 605 roku przed Chrystusem w bitwie pod Karkemisz. Według niektórych badaczy wiersze 1,8-11 opisują tę właśnie batalię. Od tego momentu imperium neobabilońskie zapanowało nad terenami niegdyś należącymi do Asyrii. Na tym jednak nie poprzestało i kontynuowało swoją ekspansję, docierając do Judy na przełomie VII i VI wieku przed Chrystusem. Ostatecznie zapanowali nad terenami Babilonii, Asyrii, Syrii, Palestyny i Egiptu (Smith, 101; Andersen, 145-146).

Opis Chaldejczyków rozpoczęty wierszem 1,6 świadczy, że ich zła sława wyprzedzała przybycie wojsk. Dokonywane przez nich podboje siały grozę w okolicznych ludach, w tym także u Judejczyków. Był to lud, który, maszerując przez ziemię, zagarnia mieszkania nienależące do niego, co wyraża zdanie *lārešet miškānôt lō'-lō* (dosł. 'by wziąć w posiadanie nieswoje namioty'). Rdzeń *jrš*, od którego pochodzi *lārešet* ('by wziąć'), pojawia się dosyć często w Biblii Hebrajskiej, zwłaszcza umiłował go sobie redaktor deuteronomiczny. Opisywał nim proces zdobywania przez Izraelitów Kanaanu. Można go rozumieć zarówno jako deskrypcję wywłaszczenia, ale także zagarnięcia lub zasiedlenia (zob. Sdz 1,19; 2,21). Jednak polityka Babilończyków różniła się od działań narodu wybranego. Znacznie częściej stosowali oni deportacje i przesiedlenia całych narodów, dążąc do realizacji swoich imperialistycznych celów (Andersen, 149). Posługiwali się w tym niezwykle rozbudowaną i skuteczną zarazem machiną wojenną, która sprawnie pokonywała kolejnych wrogów. Zatem każdy przedstawiciel Królestwa Judy, który orientował się w polityce międzynarodowej, tzn. posłuchał rady Pana z 1,5, by spojrzeć na narody *gōjim*, musiał zdawać sobie sprawę, że jego małe państwo nie mogło stawić skutecznego oporu najeźdźcy słynącemu z wykwalifikowanej armii oraz okrucieństwa i bezwzględności. Potwierdzają to kolejne wiersze tej perykopy, a także inne teksty biblijne, np. Ez 28,7; 30,11; 31,12; 32,12. Z tym że Ezechiel, opisując Chaldejczyków, użył słowa *ārīš* oznaczającego 'uderzenie grozy',

<sup>7</sup> Jest on straszny i budzący grozę. Od niego (wychodzi) jego wyrok i władza.

1,7 Rdz 4,7; 49,3; Hi 13,11; Pnp 6,4.10; Iz 10,2; 18,2.7; Jr 5,28; 17,11; 39,5-9; Ha 1,10-11

podczas gdy Habakuk określa ich mianem *haggôj hammar webannimbâr*, co przetłumaczono jako „lud dziki i gwałtowny” (Blue, 1509).

Hebrajskie *mar* tłumaczy się zazwyczaj jako ‘gorzki’, stawiając je w opozycji do „słodkiego” (np. Pwt 2,7). Oznacza on także nędzę i urazę osoby, która przez długi czas musi stawiać czoła smutkowi (np. 1Sm 1,10; Rt 1,20). Za tłumaczeniem „dziki” przemawia zestawienie Ha 1,6 z 2Sm 17,8: „Ty sam znasz swojego ojca i jego ludzi – ciągnął dalej Chuszaj – Są to dzielni wojownicy, a obecnie rozdrażnieni *mârê* tak jak niedźwiedzica, której zabrano młode. Twój ojciec to doświadczony żołnierz. Nie da nikomu odpocząć w nocy”. Interpretacja tego wiersza jest następująca. Tak jak pozbawiona młodych niedźwiedzica pała pragnieniem zemsty, stając się dzika, rozdrażniona, sroga, agresywna i groźna dla każdego, kto stanie na jej drodze (zazwyczaj jej ofiary są całkowicie niewinne), tak również Chaldejczycy niszczą każdego, kto ośmiela się im przeciwstawić. Porównanie Chaldejczyków do rozwścieżonej niedźwiedzicy koreluje z zastosowanymi w 1,8 analogiami do różnych dzikich zwierząt (Andersen, 148-149; Keil-Delitzsh, 388).

Drugie określenie *nimbâr* (‘gwałtowny’) natomiast wskazuje na dużą intensywność opisywanej czynności. Pochodzi od rdzenia *mbr* (‘być gwałtownym, pośpiesznym, popędliwym, szybkim’). Zatem poprzez użycie tej formy autor prawdopodobnie chciał odnieść się do gorącego temperamentu Babilończyków, ale także opisać szybkość i sprawność przemieszczania się ich wojsk. Niektórzy tłumaczą go jako „porywczy” lub „pochozny”, gdyż najeżdżcy szybko, czasem bez wyraźnego planu działań, posuwali się naprzód w swoim chciwym dążeniu do rozszerzenia imperium (Andersen, 149).

1,7. Werset 1,7 kontynuuje opis Babilończyków, podkreślając, że był to lud *’ajôm wenôrâ’ hû’* (‘straszny i budzący grozę on’). Pierwszy z przymiotników, czyli *’ajôm*, został użyty tutaj, a także w Pnp 6,4.10. Opisuje on sytuację, w której człowiek jest przerażony obecnością Boga, ale używano go również do wyrażenia wszechogarniającego strachu przed okrutnym i potężnym agresorem. Drugi zaś, czyli *nôrâ’*, bywa odnoszony do Boga jako tego, który budzi strach z powodu swojego majestatu (Andersen, 151).

W dalszej części 1,7 jest mowa o tym, że Babilończycy stanowili prawo sami dla siebie, wywyższając się ponad inne narody. Tak należy rozumieć

<sup>8</sup> A szybsze (są) jego konie od lampartów i bardziej drapieżne od wilków (polujących) wieczorem. Szarżują z daleka jego jeźdźcy. A jego jeźdźcy przyjdą, przylecą, śpiesząc się jak sęp, by żerować.

1,8 Wj 15,1; Pwt 28,49; Jr 4,13; 5,6; Ez 17,3; Oz 8,1; Ha 3,8.15; So 3,3; Mt 24,28

zdanie *mimmennû mišpātô ûše'ētô jēšē'* ('od niego wychodzi jego wyrok i jego władza'). Oznacza ono, że Chaldejczycy respektowali jedynie własne prawa (Armerding, 503). Był to lud słynący z imperatorskich i autokratycznych zaopędów. Rzeczownik *mišpāt* oznacza w pierwszym rzędzie decyzję sędziego, ale z biegiem czasu zaczęto go używać w szerszym znaczeniu prawa, także moralnego (por. Iz 10,2; Jr 5,28; 17,11). Babilończycy uważali, że nie muszą uznawać nad sobą żadnej zwierzchności, ani ludzkiej, ani boskiej. Z kolei termin *šē'ēt* ('władza, panowanie') jest używany w innych miejscach Biblii Hebrajskiej na określenie przewagi lub dominacji jednej strony nad drugą, np. Kaina nad Ablem (Rdz 4,7), Rubena nad braćmi (Rdz 49,3) lub Boga nad kimkolwiek (Hi 13,11). Zatem w tym wersecie można dostrzec pewną nutę ironii. Najeźdźcy byli przekonani, że są panami swojego losu, decydując o kolejnych podbojach i prawach. Według Habakuka natomiast prawda była zgoła inna. Wszelkie działania podejmowane przez babilońskiego króla Nabuchodonozora i jego wojska były podporządkowane i zainspirowane przez Boga.

1,8. Wiersz 1,8 przynosi kilka porównań Babilończyków do dzikich zwierząt. W ten sposób mówiący do Habakuka Bóg nawiązuje do rzeczywistości dobrze znanej jemu oraz jego ziomkom. Trzeba bowiem pamiętać, że starożytny człowiek częstokroć musiał stawiać czoła drapieżnikom. Zestawienie najeźdźców z nimi zostało zastosowane, aby wzbudzić jeszcze większy strach przed mającą w niedługim czasie nadejść armią chaldejską, która w swoich atakach będzie podobna do mięsożerców polujących na swoje ofiary (Snyman, 59-60).

Paralełą dla koni stały się lamparty. Dzikie koty słyną ze swojej szybkości, lekkości i zwinności. Ukrywają się w pobliżu wioski lub wodopoju, godzinami czekając na okazję, by zaatakować zwierzynę. Chaldejczycy słynęli z błyskawicznego zdobywania kolejnych terytoriów. Kluczowe w tym było użycie rydwanów lub kawalerii. Co prawda w tekście Habakuka nie pojawia się rzeczownik „rydwan” (hebr. *merkābā*), ale czasami *sūsājw* (dosł. 'ich konie') można uznać za synonim konnicy. Przykładowo w opowiadaniu o pogoni Egipcjan za Izraelitami w czasie *exodusu* mowa jest o *sūs wērōkēb* ('koniu i jeźdźcu'; por. Wj 15,1) (Andersen, 153). Reliefy odnalezione w pałacu

<sup>9</sup> Wszyscy oni przychodzą, by czynić gwałt. Wszystkie ich twarze jak palący wiatr, gromadzą jeńców jak piasek.

1,9

Joz 11,4; 2Krl 12,17; Jr 18,17; Ez 17,10; 19,12; Dn 11,17; Jon 4,8; Ha 2,17

Sennacheryba w Niniwie przedstawiają przemierzających się po wzgórzach i lasach wojowników babilońskich. Gdy Chaldejczycy przemierzali otwartą przestrzeń, na przedzie ich wojsk znajdowały się rydwany wiozące łuczników, a za nimi podążała piechota. Dosiadający koni łucznicy i oszczepnicy często usytuowani byli również na skrzydłach pochodu, by tym samym zniwelować szansę na nieprzyjacielski atak od tyłu oraz uniemożliwić siłom wroga ucieczkę. Nagłe pojawienie się tak dobrze zorganizowanej i wytrenowanej armii musiało rodzić przerażenie wśród ludności tak jak błyskawiczny atak lamparta (Matthews-Chavalas-Walton, *ad loc.*).

Kolejna metafora wiersza 1,8 nawiązuje do „wilków (polujących) wieczorem”. Zazwyczaj na Wschodzie drapieżniki te ukrywają się w ciągu dnia, ale wybiegają o zmroku, szukając sposobności, by napaść przykładowo na owczarnię. Być może dlatego autor posłużył się frazą „wilki (polujące) wieczorem”, chociaż nie jest to pewne (Barker-Bailey, 305-306).

Podobny wydzźwięk ma paralela do sępa bądź orła, gdyż *nešer* opisuje obydwu ptaki. Wizerunek orła pasuje do sensu metafory, ponieważ orły atakują żywe zwierzęta. W niniejszym komentarzu zdecydowano się jednak na pierwszą opcję, uznając, że lepiej oddaje naturę Babilończyków. Sęp kojarzy się przede wszystkim z pożeraniem padliny, jednak użyty w tekście hebrajskim termin może oznaczać wielkiego, płowego ptaka, którego często widywano na palestyńskim niebie. Oprócz żywienia się zmarłymi zwierzętami znany jest on również ze zdolności polowania. Wzbijając się coraz wyżej, nagle zaczyna pikować w dół, spadając na niczego niespodziewającą się ofiarę. Ten ptak symbolizuje gwałtowny, niespodziewany atak z zaskoczenia (Blue, 1510).

1,9. W wersecie 1,9 obraz zmienia się i przedstawia Babilon najprawdopodobniej jako pustynną burzę. Interpretacja ta nie jest pewna, ponieważ środkową część wiersza (1,9b) można uznać za *crux interpretum*, gdyż przysparza wielu trudności. Pierwsza (1,9a – „Wszyscy oni przychodzą, by czynić gwałt”) i trzecia (1,9c – „gromadzą jeńców jak piasek”) są jasne. Skupiają one uwagę na celu nadejścia Babilończyków, którym jest niszczenie, krzywdzenie, mordowanie oraz chęć pojmania jak największej liczby jeńców wojennych.

<sup>10</sup> Będzie on mocno drwił z królów, a rządzący (są) pośmiewiskiem dla niego. Będzie śmiał się z każdej fortecy, zgarnie szańce i zdobędzie ją.

1,10 2Sm 20,15; 2Krl 18,33-35; 19,32; 25,7; 2Krn 36,6.10; Iz 10,8-9.13-14; 14,16; 37,13; Jr 32,24; Ez 4,2; 17,17; 26,8; Na 3,12

Wspomniane wyżej problematyczne złożenie z 1,9b składa się z trzech słów: *megammat penêhem qādîmâ*, co przełożono jako „Wszystkie ich twarze jak pałacy wiatr”.

Rzeczownik *megammat* nie występuje poza tym miejscem w Biblii Hebrajskiej, co tylko zwiększa poziom trudności przy tłumaczeniu, gdyż nie można poprzez analizę kontekstu dojść do jego jednoznacznego zrozumienia. Badacze proponują następujące przekłady: „opór”, „dążenie”, „zgrupowanie”, „zapał”, „zastępy”, „oddziały”, „horda”. Wydaje się, że wskazuje on na większą grupę, ponieważ drugi rzeczownik postawiono w liczbie mnogiej *penêhem* (dosł. ‘ich twarży’). W niniejszym komentarzu wybrano opcję: „Wszystkie ich twarze”. Zwrot ten można rozumieć jako żołnierzy posuwających się naprzód z dala od ojczyzny ku obcym krajom. Zastanawiające jest, dlaczego Babilończycy mieliby patrzeć na wschód *qādîmâ*, w stronę Elamu, skoro tekst Księgi Habakuka odnosi się do inwazji na Judę. Być może autor chciał wskazać na perspektywę mieszkańca Królestwa Judy, dla którego, wróg nadszedł z wschodnich terenów tzw. Żyznego Półksiężycza (Patterson-Hill, 407).

Ostatnie słowo *qādîmâ* (dosł. ‘ku wschodowi’) zostało przełożone jako „pałacy wiatr”, gdyż według części egzegetów kryje się za nim niepełny zwrot *rûaḥ qādîm*, czyli powszechnie znany na Bliskim Wschodzie pałacy wiatr zwany *sirocco*, przychodzący ze wschodu, który niszczył roślinność na swojej drodze (por. Jr 18,17; Ez 17,10; 19,12; Jon 4,8). Zatem przesłanie terminu byłoby następujące. Podobnie jak wiatr wschodni unosi w swych cyklonalnych powiewach niezliczone ilości piasku, tak Chaldejczycy zbiorą licznych jeńców. Liczba pojmanych będzie tak wielka, że porównuje się ich do piasku (Rabin, 154).

1,10. Wiersz 1,10 podkreśla zuchwałość wojsk babilońskich. Przekonani o swojej potędze Chaldejczycy gardzili podbitymi władcami. Zniszczywszy potężną armię egipską pod Karkemisz (605 rok przed Chrystusem), jakże mieliby okazywać szacunek lub lęklliwość wobec ich mniejszych sojuszników: Syrii, Fenicji i Palestyny?

Pogarda Babilończyków wobec pobitych królów była porównywalna do działań ich poprzedników, Asyryjczyków (2Krl 18,33-35), którzy szczydli

<sup>11</sup> Potem zawraca jak wiatr i przemija, swoją siłę czyni swoim bogiem.

1,11 Rdz 6,17; 1Sm 1,10; 16,13; 1Krl 19,11; Ps 18,1-2; 19,4; 22,19; 27,1; 28,7; 73,26; 78,39; 140,7; Iz 10,13; Jr 2,3; 4,11-12; Dn 4,13; Oz 13,16; Ha 1,7,16

z bogów podbitych ludów. W zwyczaju Chaldejczyków natomiast było wystawianie pojmanych królów czy dostojników na widok publiczny. O brutalności Babilończyków przekonał się Sedecjasz po upadku Jerozolimy w lipcu 586 roku przed Chrystusem. Na jego oczach zamordowali jego synów, a następnie wyłupili mu oczy, tak aby ostatnim obrazem, jaki zapamiętał, były martwe ciała jego dzieci (2Krl 25,7) (Blue, 1510). Tym samym pokazywali również przekonanie o wyższości ich bóstw nad bogami podbitych ludów. Należy bowiem pamiętać, że wojny w starożytności nie były rozpatrywane jedynie jako potyczki militarne armii, ale również jako starcie czczonych przez nie bóstw. Zwycięzcą batalii był w pierwszym rzędzie bóg danego narodu, który okazał się silniejszy od idola rywali (Keener-Walton, 1538).

Co więcej, jak wskazuje wiersz 1,10, Chaldejczycy drwili również z fortyfikacji swoich wrogów. Rzeczownik *mibšār* oznacza miasto-twierdzą lub ufortyfikowane miasto. Wydaje się, że synonimem Habakukowego *mibšār* jest *kol-’r mibšār* ('wszystkie miasta obwarowane' – 2Krl 3,19). Kryje się za nim przekonanie ich mieszkańców, iż w chwili ataku zapewnią im bezpieczeństwo. Jednak najeźdźcy znaleźli sposób na pokonywanie umocnień. Usypywali szanice *wajjīšbōr āpār* (dosł. 'zgarńie ziemię') pod murami obleganych fortec, zatrudniając do tej pracy najczęściej jeńców wojennych (Sweeney, 466; Andersen, 158). Dzięki stworzonym w ten sposób pochylniom wjeżdżali do wnętrza miasta, po czym bez trudu zdobywali je. Ten sposób atakowania nie był jednak ich autorskim pomysłem. Rampę oblężniczą powszechnie znano w starożytności (2Sm 20,15; 2Krl 19,32; Jr 32,24; Ez 17,17). Tę taktykę zastosowali Asyryjczycy, zdobywając Lakisz w 701 roku przed Chrystusem. W późniejszym czasie z tej techniki skorzystali, np. Rzymianie, by odbić Masadę z rąk Zełotów w latach 73–74. Gwoli ścisłości Babilończycy, podobnie jak wcześniej Asyryjczycy, niemal do perfekcji opanowali sztukę prowadzenia oblężenia wrogich twierdz. Trzeba jednak zaznaczyć, że nie zawsze stosowane przez nich techniki wojenne przynosiły im zamierzone efekty. Jako przykład można podać nieskuteczne czternastoletnie oblężenie Tyru przez Nabuchodonozora (Barker-Bailey, 308; Roberts, 97).

1,11. Kończący sekcję wiersz 1,11 przysparza nieco problemów. Dosłownie brzmi on: „I wtedy zmieni się wiatr. I przeszedł, i zawinił ten, który swoją siłę

(uczynił) swoim bogiem”. Jednak w takiej wersji jest on nieco enigmatyczny, dlatego zaproponowano tłumaczenie: „Potem zawraca jak wiatr i przemija, swoją siłę czyni swoim bogiem”.

Tak więc werset ten nadal opisuje hordy babilońskie, porównując je do niszczycielskiego wiatru. Użyty w 1,11a rzeczownik *rūah* według większości badaczy należy przełożyć jako „wiatr”, ale niektórzy tłumaczą go jako „umysł”, odkrywając za nim upersonifikowanego Babilończyka. Na pierwszy rzut oka wydaje się on nie zgadzać z czasownikiem w rodzaju męskim *ḥālap* (‘przejsć, przejść obok, przeminąć’) co do rodzaju gramatycznego, jest bowiem powszechnie uważany za formę żeńską. Jednak studium jego występowania udowadnia, że w zależności od kontekstu może on przybierać formę męską lub żeńską (Andersen, 158, 160-165). Wydaje się właściwym uznać, że w analizowanym fragmencie przyjmuje formę rodzaju męskiego, upodabniając się do sąsiadującego czasownika. Ważniejsze jednak od rodzaju jest zrozumienie treści, jaką ze sobą niesie. Spośród zaproponowanych opcji najbardziej sensowne jest uznanie go za przenośnię. Pierwotnym znaczeniem tego rzeczownika jest „wiatr, wichura” (1Krl 19,11). Dopiero w późniejszym czasie zaczęto go tłumaczyć jako „oddech”, „tchnienie” (zob. Rdz 6,17) lub też opisywano nim stany emocjonalne ludzi (1Sm 1,10) bądź odnoszono go do działania Bożego (1Sm 16,13). Ów wiatr może wskazywać na omówiony wyżej wschodni wiatr *rūah qādīm*. Tak więc postępowanie Babilończyków, którzy słynęli z szybkości działań militarnych oraz swojej niszczycielskiej siły, może być porównane z działaniem palącego, niszczycielskiego wiatru. Tekst zdaje się ponadto sugerować, że tak jak wiatr często nieoczekiwanie zmienia swój kierunek, tak i Babilończycy mogą nagle obrać nową, niespodziewaną marszrutę (Snyman, 60-61).

W dalszej części wiersza Bóg mówi, że głównym przewinieniem Chaldejczyków było ubóstwienie własnej potęgi, czyli *de facto* bałwochwalstwo. Ta nieustraszona i nieposkromiona potęga została w tym momencie uznana za winną, ponieważ jej własna moc stała się dla niej bogiem, którego czczą jej obywatele. Tak więc nie potwierdzają się zarzuty Habakuka o bierność Boga wobec zaistniałej sytuacji. Tylko, że gdy prorok spoglądał wyłącznie na niegodziwców wewnątrz swojego narodu (1,4), Pan patrzył znacznie szerzej. Dostrzegając niegodziwe postępowanie niektórych Judejczyków i postanowił na nie zareagować, posługując się narodem babilońskim. W żadnym jednak momencie Bóg ich nie gloryfikuje. Jest świadomy ich wykroczeń, dlatego mówi, że *we’āšēm zū kōhō lē’lōhō* (‘zawinił ten, który swoją siłę (uczynił) swoim bogiem’). Jak pokazuje analiza użycia rzeczownika *kōah* (‘siła’) w Biblii



Hebrajskiej, zwłaszcza w Psalterzu (Ps 18,1-2; 19,4; 22,19; 27,1; 28,7; 73,26; 140,7), jedynym jej źródłem jest Bóg Izraela. Koncepcja, że inne bóstwo dysponuje taką samą mocą, jest nieznaną na kartach ST. Tak więc przekaz jest klarowny – pokładając swoją nadzieję w innym bóstwie, Babilończycy sprzeciwili się prawdziwemu Bogu. Każdy naród, który uznaje źródło swojej siły w czymś lub kimś innym niż jedyny Pan, jest winien grzechu bałwochwalstwa. Tylko On jest siłą ludu wybranego i narodów. Arogancja Chaldejczyków nie mogła pozostać przez Boga niezauważona. Do pewnego momentu pozwolił On im rosnąć, jednak przyszedł czas, gdy sami musieli uznać wyższość Persów w drugiej połowie VI wieku przed Chrystusem. Zatem choć Habakukowi taka odpowiedź wydaje się nieprawdopodobna, Bóg już zajmuje się nie tylko grzechem Judy, ale również zuchwałością i pychą Babilończyków. Pan przemawia w sposób niepozostawiający złudzenia, że zło może być bezkarne. Kiedy narody czynią sobie i swoją siłę swoim jedynym bogiem, zamiast uznać prawdziwego Pana, który jest ich obrońcą, będą ponosić winę za swoje czyny (Thomas, 90).

Podsumowując rozważania nad sekcją 1,5-11, można pokusić się o następujące wnioski. Wiersze te stanowią odpowiedź Boga na wołanie Habakuka, choć nie w sposób bezpośredni. Owszem, ogłasza mu swój plan, jednak nie wyjaśnia jego celu na tyle jasno, by prorok mógł uznać ją za wystarczającą reakcję na jego lament, co zakomunikuje w 1,12-17. Należy jednak stwierdzić, że Bóg nie ignoruje słów Habakuka, lecz traktuje je jako apel, aby okazał swoją sprawiedliwość, prosząc jednocześnie o zmianę perspektywy. Takie działanie Pana nie jest odosobnione w ST. Księga Hioba relacjonuje skargi mieszkańca Us, w których podnosi on problem niesprawiedliwości (3,9.21-24; 16,18-22; 19,7-8). Wówczas Bóg, poprzez kilka mów o stworzeniu (Hi 38-40), podejmuje starania, by zmienić jego sposób percepcji. Tak więc podobnie, jak w przypadku Habakuka Pan nie odpowiedział wprost na wołanie Hioba, lecz zachęcał do zmiany perspektywy. W obydwu przypadkach święty tekst uzmysławia, że są znane jedynie Bogu rzeczy zakryte przed ludzkim postrzeganiem i rozumieniem. Zarówno Habakuka, jak i Hioba, ale i każdego wierzącego Pan zaprasza na drogę zaufania i formacji duchowej. H.A. Thomas (86) pisze: „Oczywiście, są w życiu rzeczy, które wykraczają poza ludzkie rozumowanie czy pojmowanie – jako istoty stworzone przez nieskończonego Stwórcę, czyż może być inaczej? Chociaż prorok widzi swój świat «przez ciemne szkło», Bóg przyciąga go do miejsca zaufania. Pytanie, które postawił sobie Habakuk, pozostaje dla tych, którzy idą za Bogiem w obecnym świecie: Gdy świat stanie

do góry nogami, czy ci, którzy idą za Bogiem, zaufają Mu i będą dążyć do realizacji Jego zaleceń, czy też nie?”

Oszołomienie, o którym mówi wiersz 1,5, nie będzie dotyczyło samego faktu karzącej aktywności Boga, ale sposobu zaprowadzenia sprawiedliwości poprzez wzbudzenie Babilończyków. Z pewnością bowiem dla Habakuka i jego ziomków niewiarygodny i nieprawdopodobny wydawał się sposób (kanał) korekty, a nie ona sama (Blue, 1509). Zamiast ostatecznie położyć kres przemocy, gwałtowi i bezprawiu Bóg postanawia posłużyć się narodem, który z tych rzeczy był znany. Zatem odpowiedzi Pana nie można uważać za kojący balsam dla skołatanej duszy proroka. Obiektywnie patrząc, reakcja Boga przysparza więcej problemów teologicznych, niż ich rozwiązuje, gdyż słowa, które skierował do Habakuka, można uznać za pocieszające i dezorientujące jednocześnie. Z jednej strony bowiem Bóg zapewnia, że działa na rzecz wybawienia sprawiedliwych (choć prorokowi wydaje się, że jest zgoła inaczej). Z drugiej zaś zaprezentowany sposób ocalenia przez wzbudzenie przeciw nim Chaldejczyków zdaje się Habakukowi sprzeczny z tym zapewnieniem. Co prawda część pobratymców proroka zbrukała swoje postępowanie, ale z pewnością byli bardziej sprawiedliwi niż Babilończycy, którymi postanowił posłużyć się Bóg (Achtemeier, 37; Barker-Bailey, 301-302).

Czy posłużenie się przez Pana obcym narodem w celu ukarania Jego ludu jest nowością, którą przynosi prorocтво Habakuka? Odpowiedź brzmi – nie. Uważna lektura stronic ST poświadcza, że Bóg wielokrotnie do realizacji swoich zamierzeń posługiwał się obcymi narodami lub jednostkami z nich pochodzącymi. Jako przykład można podać aktywność Balaama (Lb 22–27). Z kolei w Księdze Sędziów widoczny jest schemat Bożego postępowania, wedle którego na grzeszące pokolenia Izraela dopuszcza On napaść pogańskich sąsiadów, w konsekwencji czego popadają oni w niewolę. Wówczas przedstawiciele narodu wybranego zaczynają wołać o pomoc (zazwyczaj w tych urywkach pojawia się przytoczone w czasie analizy 1,1 słowo *zā'aq*). W rezultacie Bóg powołuje sędziego, który dokonuje wybawienia i nastaje czas pokoju. Jednak korzystając z dobrobytu, Izrael znowu zaczyna grzeszyć, więc ponownie popada w niewolę i cykl się powtarza. Idąc dalej, w Księdze Izajasza narzędziem w rękach Pana są Asyryjczycy (Iz 10; 44–45), w Księdze Jeremiasza zaś – Babilończycy (Jr 5,14-17). Tak więc Bóg Izraela posługuje się obcymi narodami, aby zdyscyplinować swój lud: „Bo kogo Pan miłuje, tego upomina, jak ojciec syna, któremu sprzyja” (Prz 3,12; zob. Hbr 12,6). Dzieje się tak, ponieważ Bóg jest suwerenny w swoich planach i decyzjach. Ta cecha jest ważnym

elementem teologii Księgi Habakuka, co zostało opisane we wprowadzeniu (Bruce, 848; Thomas, 88).

Dla lepszego zrozumienia przesłania wierszy 1,5-11 można w tym miejscu przywołać Izajaszowy werset „Gdy wyciągniecie ręce, odwrócę od was Me oczy. Choćbyście nawet mnożyli modlitwy, Ja nie wysłucham. Ręce wasze pełne są krwi” (Iz 1,15). Jest on pomocny, ponieważ główny zarzut Habakuka z 1,2-4 dotyczył faktu, że Bóg nie reaguje na jego wołanie, tzn. pozostaje głuchy na jego modlitwę. Na pierwszy rzut oka wydaje się, że Izajaszowy tekst wprost mówi, że taka sytuacja mogła mieć miejsce. Jednak jest to wniosek niewłaściwy. Jak pokazano we wstępie do rozważań nad perykopą 1,5-11, Bóg uważnie wysłuchał lamentu Habakuka. Co więcej, odpowiadając mu, posłużył się jego własnymi słowami. Tak więc do uszu Pana dochodzą wszelkie ludzkie wołania. Problem polega na tym, że nie zawsze są one zgodne z Bożą wolą i planami. Zbyt często jest tak, że Pan jest „wykorzystywany” do tego, by jedynie zatwierdzić przedstawiony przez człowieka plan działania, a gdy tak się nie dzieje, wówczas dochodzi do buntu, a nawet zanegowania Jego istnienia. Trzeba jednak zawsze pamiętać, że Bóg widzi więcej, dalej, szerzej, głębiej i nieraz nie może zadziałać w sposób oczekiwany przez oranta, gdyż byłoby to ze szkodą dla jego życia doczesnego lub wiecznego. Ponadto gdy jego ręce są splamione krwią, wówczas Pan nie zareaguje w sposób przez tę osobę oczekiwany. Dlatego tak ważna jest zmiana perspektywy z ludzkiej na boską. Nie jest to zadanie łatwe, ponieważ takie działanie często prowadzi do zrozumienia, że prośby zostały niewłaściwie sformułowane lub że w pierwszym rzędzie należy się nawrócić. Nie znaczy to, że nie należy się modlić, gdyż byłoby to zbytne uproszczenie. Chodzi o to, aby zwracać się do Pana z czystymi rękami, tj. niesplamionymi krwią, oraz ze świadomością, iż „myśli Moje nie są myślami waszymi ani wasze drogi Moimi drogami – wyrocznia Pana. Bo jak niebiosa górują nad ziemią, tak drogi Moje – nad waszymi drogami i myśli Moje – nad myślami waszymi” (Iz 55,8-9). W modlitwie człowiek niejako musi zakładać możliwość skorygowania swojego myślenia przez Boga. Na początku jest to bolesne, gdyż po grzechu pierworodnym skupiamy się na sobie, siebie uznając za niemal nieomylnych. Gdy jednak zaufa się Panu, pozwalając Mu działać w suwerenny sposób, ostatecznie zawsze się na tym zyskuje (Achtemeier, 37; Patterson-Hill, 409).

<sup>12</sup> Czyż nie jest faktem, że Ty (jesteś) odwieczny, PANIE, Boże mój, mój Święty? Nie umrzemy! O, PANIE, przeznaczyłeś go na sąd. O, Skało, na potępienie ustanowiłeś go.

1,12 Wj 3,14; Kpł 17,1; Pwt 4,44; 22,14; 32,4.30b; 33,27; 2Krl 18,14; Ne 12,46; Ps 18; 22,1.3; 90,1-2; 93,2; Iz 6,3; 10,5-7; 37,26; 45,21; 46,9; Jr 34,2; Mi 5,2; Ha 1,5.11; 2,6.7.13; Ml 3,5-6; Mk 15,34

#### 4. Druga lamentacja proroka (1,12-17)

Perykopa 1,12-17 przytacza reakcję Habakuka na słowa Boga (1,5-11). Jest ona niemal dwukrotnie dłuższa od pierwszej lamentacji. Zapewne stało się tak, ponieważ odpowiedź Pana, zamiast przynieść prorokowi ukojenie, jeszcze bardziej zagmatwała mu sytuację, wstrząsając nim do głębi. Ten wniosek należy wyprowadzić z przesłania wierszy 1,12-17 oraz zapowiedzi złożonej przez Boga w 1,5 (Thomas, 90).

Swoją drugą mowę Habakuk rozpoczyna od pytania retorycznego *hālō'* domagającego się odpowiedzi twierdzącej, które przetłumaczono opisowo – ‘czyż nie jest faktem, że (...)?’ (1,12a). Następnie pojawia się kolejna interpelacja *lāmmā* (‘dlaczego?’ – 1,13bA), całość wywodu zaś kończy formuła *hā'al kēn* (1,17a – ‘czyż zatem dlatego?’). Ten ciąg myślowy należy ponownie interpretować jako lamentację Habakuka do Boga (Andersen, 170).

Podobnie jak w sekcjach 1,2-4 oraz 1,5-11 trudno doszukać się w analizowanym tekście wyraźnego wskazania podmiotu mówiącego, ale kontekst oraz użyte słownictwo (wspólne z 1,2-4) wskazują, że inicjatywę po raz drugi przejął prorok. Cechą charakterystyczną analizowanego fragmentu jest sekwencja pytań zadanych przez Habakuka. Zazwyczaj to Bóg kieruje je do człowieka. W urywku 1,12-17 sytuacja jest odwrotna. Prorok przedstawia palące go wątpliwości, licząc na odpowiedź. Jego wołanie koncentruje się przede wszystkim na zagadnieniu teodycei (więcej na ten temat napisano we wprowadzeniu), domagając się odpowiedzi na pytanie, jak dobry Bóg może tolerować zaistniałą sytuację zła, przemocy i niegodziwości (Sweeney, 467; Smith, 103).

1,12. Pytanie *hālō'* zostało użyte w Biblii Hebrajskiej 272 razy. W większości przypadków pojawia się, by unaocznic fakt, co do którego słuchacz uzyskał pewność. Jako przykład można podać wiersz „Gdy Zifejczycy przybyli do Saula, mówiąc: «Oto Dawid u nas się ukrywa» (*hālō' dāwid mistattēr 'immān*)” (Ps 54,2). Oni nie zadawali pytania, ale komunikowali fakt. Zatem kolejne słowa wiersza 1,12 należy traktować nie jako domysły, dociekania proroka, ale jako stwierdzenie niepodważalnych w jego opinii faktów (Baker, 54).

Po pytaniu kolejny raz prorok używa świętego imienia Boga Izraela JHWH. Przez co ponownie odwołuje się do zawartego między Nim a Izraelem przymierza. Na tym opiera się cała wypowiedź z wierszy 1,12-17. Wiedząc, jak silna więź połączyła Pana z Jego ludem w czasie zawarcia przymierza, Habakuk raz po raz powołuje się na to wiekopomne wydarzenie (Barker-Bailey, 310).

Oprócz stwierdzenia faktu forma *lō' nāmūt* czasami ma również za zadanie upomnienie lub skarcenie słuchacza za przeoczenie czegoś niezwykle istotnego w opinii mówiącego. Rzecz jasna najczęściej pada z ust jednego człowieka pod adresem drugiego, ale nie zdarza się, tak jak w 1,12, że w ten sposób modlący zwraca się do Boga (Andresen, 175). Zatem jest to sytuacja bez precedensu, pokazująca z jak wielkim zaangażowaniem prorok przedstawia swój punkt widzenia. F.I. Andersen pisze (175): „Nic nie może być bardziej gwałtowne niż początek drugiej modlitwy Habakuka!”. W porównaniu z 1,2-4 prorok pozwala sobie na coraz więcej. Rozpoczynając swoją drugą lamentację od wspomnianego pytania, nie boi się karcić Pana za błędne w jego ocenie dotychczasowe postępowanie. Oczekując Jego reakcji na dziejące się zło, z pewnością nie zakładał, że Bóg postanowi posłużyć się w tym celu Babilończykami. Można wyobrazić sobie rosnące z każdą chwilą napięcie w Habakuku. Nie traci jednak wiary, a słowa Pana popychają go do kolejnej serii pytań. Tak w przypadku proroka, jak i każdego wierzącego człowieka na przestrzeni dziejów należy stwierdzić, że są one nieodzowną częścią życia wiary, a kwestionowanie działań i planów Boga nie jest działaniem jej pozbawionym (Thomas, 90).

Przemawiając do Wszechmogącego w 1,12, Habakuk mówi o Nim, używając aż czterech określeń. Pierwsze to wspomniany już tetragram JHWH. Za pomocą drugiego *'elōhaj* nazywa Go swoim Bogiem. Jest to ewidentny kontrast z 1,11, gdzie Babilon swoim bogiem *ē'lohō* uczynił własną siłę (Blue, 1510; Achtemeier, 39). D. Prior (220-221) zauważa: „Przejmujący, osobisty zwrot «mój Boże» wydaje się zawierać w sobie mieszaninę pasji i buntu: «Cokolwiek czynisz i mówisz, Panie, nie pozwolę Ci odejść; nie pozwolę też, by uszło Ci to na sucho. Ja jestem Twój, a Ty jesteś mój; niech tak będzie»”. Trzecie określenie to *qədōši* ('mój Święty'). Podkreśla ono inność Boga w stosunku do świata stworzonego (Iz 6,3), gdyż pierwszym znaczeniem rzeczownika *qādōš* jest 'inny'. Pomimo tego, że jest On immanentny, tzn. obecny w świecie, zawsze będzie transcendentny, czyli będzie przekraczał doczesność, a człowiek nie jest w stanie w pełni ogarnąć Go swoim umysłem (Barker-Bailey, 312). Tym samym prorok poniekąd godzi się na to, że Pan postanowił działać w sposób inny, niż zakładał. Co niezwykle ważne,

Habakuk jako jedyny w ST woła „mój Święty” (Patterson-Hill, 409). Użycie pierwszej osoby liczby pojedynczej sprawia, że jest to wyrażenie niezwykle osobiste. Nie jest to więc tylko obiektywne stwierdzenie lub powtórzenie używanego powszechnie zawołania. „Świętość” Boga stanowi dla proroka podstawę, dzięki której może zwrócić się do Niego o pomoc (por. Ps 22,3) (Snyman, 62-63). Jako ostatnie pada określenie „skała” (hebr. *šār*), które zostanie omówione oddzielnie nieco później.

Przez użycie wymienionych terminów Habakuk wyraża bezgraniczne zaufanie do Pana, a także podkreśla świadomość własnej małości i grzeszności. Nagromadzenie licznych tytułów w zaledwie jednym wersecie stanowi wyznanie wiary proroka oraz potwierdza zaufanie do Boga, nawet jeśli jest on nieustannie przez Niego zaskakiwany i szokowany sposobem swojego działania (Barker–Bailey, 310). Za takie należy uznać wzbudzenie przez Pana Chaldejczyków. Mimo że pojawili się na arenie międzynarodowej dosyć niedawno, ich pozycja rosła w zatrważającym tempie. Jednak byli to tylko ludzie, posiadający słabości i niedoskonałości. Nawet jeśli Habakuk był przerażony perspektywą ich nadejścia, to już samo wspomnienie o wiecznej, świętej i mocnej jak skała naturze Boga wprowadza w narrację inną perspektywę. Zamiast skupiać się na Chaldejczykach, należy utkwić wzrok w tym, który jest niezmienny. D. Prior (220-221) pisze: „Zawsze istniało to ważne rozróżnienie między gorzkim cynizmem a wierzącą konfrontacją: jedno jest zaprzeczeniem, które nie chce wierzyć, drugie jest wiarą, która nie chce zaprzeczyć; jedno twierdzi i nie czeka na odpowiedź, drugie twierdzi i nie rusza się z miejsca, dopóki nie znajdzie odpowiedzi”.

Niezwykle cenne jest zauważenie, że w 1,12 prorok nie odwołuje się do sprawiedliwości czy mocy Boga, których należałoby się spodziewać wobec szerzącego się bezprawia (por. 1,2-4). Mówi on natomiast o „odwiecznej” egzystencji Pana oraz Jego „świętości”, czyli atrybutach opisujących raczej istnienie niż działanie (Andersen, 175). Trzeba jednak właściwie rozumieć zwłaszcza pierwszy z wymienionych przymiotów. Dla Izraelity czasów Habakuka rzeczownik *qedem*, od którego pochodzi forma *miqqedem*, oznaczał „to, co dawne, starożytne” (Ne 12,46; Ps 74,12; 77,11; Iz 45,21; 46,9; Mi 5,2). Idea wieczności nie została wówczas jeszcze w pełni wyklarowana (Smith, 103). Wiara Izraelitów zakładała, że ich Bóg istnieje od zawsze (por. Pwt 33,27; Ps 55,19). Ps 90,2 mówi: „Zanim góry narodziły się w bólach, nim ziemia i świat powstały, od wieku po wiek Ty jesteś Bogiem”. *Qedem* zatem należy rozumieć w następujący sposób: „od początków stworzenia, od najdawniejszych czasów”. Nie można wykluczyć, że słowa Habakuka stanowią parafrazę

słów Izajasza, którymi próbował podnieść na duchu wątpiącego Ezechiasza, gdy armia asyryjska pod wodzą Sennacheryba zagroziła Jerozolimie: „Czy nie słyszałeś? Z dawna to przygotowałem. Co ułożyłem od prastarych czasów, to teraz w czyn wprowadzam. Miałeś obrócić w stopy gruzów obwarowane miasta” (2Krl 19,25; Iz 37,26) (Snyman, 62).

Kolejna formuła wiersza 1,12 *lō' nāmūt* oznacza dosłownie ‘nie umrzemy’. Wywołuje ona żywe dyskusje między uczonymi. Jedni postulują, aby przyjąć ją bez zmian, ale spora część egzegetów, na podstawie kilku manuskryptów zamiast *lō' nāmūt* proponuje lekturę *lō' tāmūt* (‘nie umrzesz’) lub *lō' jāmūt* (‘nie umrze’), gdyż według nich naturalne byłoby zwrócenie uwagi przez proroka na kolejny atrybut Boga, czyli nieśmiertelność (van der Wal, 480-481). Istniała bowiem w starożytnym pisarstwie żydowskim praktyka zwana *Tiqqune Soferim*, czyli „Korekt uczonych w Piśmie”, umożliwiająca pewną modyfikację tekstów biblijnych, które według kopistów były teologicznie niepoprawne, obraźliwe względem Boga lub przedstawiały Go w lekceważących kategoriach. Badacze Biblii Hebrajskiej wyliczają osiemnaście takich ingerencji, aczkolwiek różne dokumenty rabiniczne wymieniają ich więcej. Jako przykład można podać wers Rdz 18,22b: „a Abraham stał dalej przed Panem”. Przed korektą tekst mówił, że to Pan stał przed patriarchą, dyskredytując Go tym samym, gdyż to słabsza osoba stawała przed mocniejszą, bardziej znaczącą, potężniejszą. Poprawka *Soferim* usuwa tę kontrowersję. (Driver–Adeney, 71-72). W przywołanym tekście *Soferim* pragnęli uzmysłowić czytelnikowi, iż sama myśl, że Bóg Izraela mógłby umrzeć, jest nie do przyjęcia, graniczy z bluźnierstwem. Stąd zmiana na drugą osobę liczby pojedynczej („nie umrzesz”). Jeżeli zaakceptuje się czytanie w liczbie pojedynczej („nie umrzesz”), sens zdania jest następujący. Ponieważ Pan jest świętym Bogiem przez całą wieczność, nie umiera i nie może umrzeć. Ten sposób tłumaczenia podkreślałby kolejny atrybut Boga – nieśmiertelność (Smith, 103). Gdy zaś za właściwą przyjmie się liczbę mnogą („nie umrzemy”), nacisk zostaje położony na fakt, iż lud Boży nie zostanie całkowicie zmieciony z powierzchni (Snyman, 63). Badania Carmel McCarthy (105-111) dowiodły, że należy pozostać wiernym tekstowi masoreckiemu, wspomnianą zaś korektę *Soferim* należy uznać za „falszywą”. Poświadcza ona wzrost wiary proroka rozwijającej się w miarę zanoszenia modlitwy. Nabiera on przekonania, że nawet w obliczu nadciągających Chaldejczyków on i jego pobratymcy nie zostaną całkowicie wymazani z powierzchni ziemi, gdyż Bóg czuwa nad nimi (Keil-Delitzsch, 395; Gelston, *ad loc.*).

Wydaje się, że retoryczne pytanie wprowadzone w wierszu 1,12a rozciąga się także na jego drugą część, choć formalnie powtórnice się nie pojawia. Można go zatem przetłumaczyć: „Czyż nie jest faktem, że przeznaczyłeś go na sąd?” (Andersen, 177). Rodzi się jednak pytanie, kto ma zostać osądzony. Juda czy Babilon? Odpowiedź brzmi: Juda (losy Babilonu zostały opisane w 2,4-20). Taki był zamysł Pana, aby najeźdźcy stali się narzędziem sądu nad Królestwem Judy. Wskazuje na to użycie czasownika *sām*, który w pierwszym rzędzie oznacza ‘kłaść’, ale w przypadkach bardziej abstrakcyjnych jest tłumaczony jako ‘określić, wyznaczyć, postawić’ (Pwt 22,14) (Smith, 104). Używano go również przy promulgowaniu ustaw, dekretów (Pwt 4,44) i decyzji administracyjnych (2Krl 18,14) (Andersen, 177). W analizowanym wersecie implikuje cel i przeznaczenie do konkretnego zadania. Niektórzy badacze próbowali łączyć babiloński sąd nad Judą z fragmentami innych ksiąg prorockich, np. Iz 10,5, gdzie Asyryjczyk stał się różgą gniewu Pańskiego, lub Jr 34,2, w którym Babilon miał zaatakować Jerozolimę z rozkazu Pana. Jednak takie wnioskowanie nie wydaje się słuszne, ponieważ w Ha 1,12-17 prorok nie dostrzega nawet najmniejszych oznak dobra w zachowaniu agresora, podczas gdy wspomniane teksty prorockie mają takie zabarwienie. Aczkolwiek zdaje się, że Habakuk zrozumiał, iż zadaniem Babilończyków nie było doszczętne zniszczenie Królestwa Judy i jego mieszkańców, ale wykonanie na nich sądu. Chaldejczycy stali się narzędziem w rękach Pana służącym do karania, a nie całkowitego zniszczenia. Ponieważ Habakuk rozumie, że babilońska napaść na Judę będzie Bożym sądem i karą dla Jego ludu, prorok wie, że zniszczenie nie przyniesie Judzie całkowitej śmierci (Barker-Bailey, 305).

Zaprezentowany tok myślenia wspiera określenie Boga mianem skały *šûr* (niektórzy proponują tłumaczenie ‘formator, twórca’, wywodząc go od rdzenia *jsr* – ‘formować, kształtować’, co również jest prawdopodobne). Po raz pierwszy pojawia się ono w Pwt 32,4, podkreślając Jego stabilność i fakt, że jest gwarantem bezpieczeństwa (Baker, 54). Jednak z punktu widzenia niniejszego komentarza ważniejszy jest wiersz Pwt 32,30b: „Dlatego, że ich sprzedała ich Skała, że Pan na łup ich wydał”. Patrząc w tym kontekście na omawiany werset z Księgi Habakuka, uwidacznia się, że Bóg po raz kolejny swoją suwerenną decyzją sprawia, że naród wybrany „został sprzedany” w czyjeś ręce. Taki sposób postępowania Pana nie jest zatem niczym nowym w dziejach narodu wybranego. Czemu zatem Habakuk podnosi lament? Wydaje się, że odpowiedź musi dotyczyć skali korekty, a nie samego jej faktu oraz wykonawcy na Judzie. Ponadto warto zestawić analizowany wiersz z Ps 18, w którym to Dawid nazywa Boga „skałą”. Drugi król Izraela wychwala Pana za to, że wołał



<sup>13</sup> (Twoje) oczy (są) zbyt czyste, by patrzeć (na) zło i nieszczęścia oglądać nie możesz. Dlaczego (więc) patrzysz na postępujących zdradziecko? (Dlaczego) milczysz, gdy zły połyka sprawiedliwszego od siebie?

1,13

Ps 5,5-6; 11,4-6; 34,15-16; 35,25; 50,21; Hi 21,7; Iz 24,16; Jr 12,1-2; Ha 1,4.12

do Niego w chwili udręki i został wybawiony (Ps 18,4). W przypadku Habakuka natomiast taka sytuacja nie miała miejsca. Zatem nazwanie Boga skałą ma w tym miejscu nieco gorzki posmak (Andersen, 179; Blue, 1510).

**1,13.** Zwroty *teḥôr ʿenajim mēr'ôṭ rā'* ('(Twoje) oczy (są) zbyt czyste, by patrzeć (na) zło'; oczy symbolizują tutaj całą osobę Boga) oraz *wehabbiṭ ʿel-ʾāmāl lō' tūḳāl* ('i oglądać nieszczęścia nie możesz') użyte na początku wersetu 1,13 zdają się kontynuować sposób argumentowania obrony przez proroka w 1,12. Habakuk bowiem na pierwszy rzut oka, po raz kolejny odwołuje się do natury Boga, zwracając uwagę na czystość Jego spojrzenia i niemożność akceptacji „nieszczęścia” (zob. 1,3). Jednak w dalszej części wiersza stwierdza, że nie jest dla Pana problemem *tabbiṭ bōgeḏim*, patrzeć na postępujących zdradziecko (1,13b). Za pomocą rzeczownika *bōgeḏ* opisywano osobę, która wprowadzała w błąd spotkanych ludzi poprzez noszenie przebrania. Można powiedzieć, że współczesnym synonimem dla niego jest słowo „hipokryta” (człowiek, który pod maską dobroci ukrywa swoje prawdziwe, niegodziwe „ja”). Aby właściwie zrozumieć słowa Habakuka, należy zwrócić uwagę na terminy *wehabbiṭ* ('i oglądać') oraz *tabbiṭ* ('patrzysz'). Pochodzą one od czasownika *nbt* ('patrzeć, oglądać'; zob. 1,3.5). Używając go dwukrotnie w bezpośredniej bliskości, prorok wyraża swoje zdziwienie, zszokowanie, niezrozumienie, że Bóg, który jest święty, czysty, pozwala na obecność zła. Dla Habakuka taki stan rzeczy był nie do zaakceptowania. Co więcej, forma *tahariš* ('milczysz') z dalszej partii wersetu 1,13, która pochodzi od rdzenia *ḥrš* ('milczeć, być głuchym, zachowywać się jak osoba głucha, a więc nie reagować'), poniekąd sugeruje werbalny „atak” Habakuka na Boga. Tak więc ponownie w bardzo ostrych słowach prorok chce „zmusić” Pana do działania (Barker-Bailey, 314; Andersen, 181-182).

W końcowej części wersetu Habakuk nie łagodzi tonu swojej wypowiedzi, mówiąc o wspomnianym już milczeniu Pana wobec jawnej niesprawiedliwości, „gdy zły połyka sprawiedliwszego od siebie” (hebr. *tahariš beḅalla' rāšā' šaddiq mimmennū* – 1,13c). Niezwykle ważne w wierszu 1,13 jest określenie tożsamości *rāšā'* ('złego'). We wstępie do niniejszego komentarza wyraźnie rozróżniono, że w 1,4 tym mianem określono niegodziwców z Judy, w 1,13

<sup>14</sup> Uczyniłeś ludzi jak ryby morskie, jak istoty pełzające (którymi) nikt nie włada.

---

1,14

Rdz 1,26-27; Lb 27,17; Jr 16,16; Ez 12,13; 17,20; 29,4n; 32,3; Ha 1,5

zaś opisuje on Chaldejczyków. Zatem lamentacja proroka dotyczy faktu posłużenia się przez Boga Babilończykami. Co prawda część Judejczyków splamiła swoje postępowanie, ale czy dokonanie sądu za pomocą tak krwawego i bezlitosnego najeźdźcy było właściwym postępowaniem? Według Habakuka nie. Tak więc istotą stwierdzeń zawartych w wersecie 1,13 jest podkreślenie niezgody (buntu?) proroka na posłużenie się Babilończykami oraz bezczynność Pana wobec niegodziwości Chaldejczyków, której nie potrafił on w żaden sposób pogodzić z Jego naturą. Patrząc na analizowany werseł w szerszym kontekście starotestamentowych tekstów, da się zauważyć, że swoim wołaniem Habakuk wpisuje się w biblijną tradycję ludzi domagających się głosu od Pana w obliczu dokonującej się niesprawiedliwości. Tak czynili np. Hiob i Jeremiasz (Smith, 104).

1,14. W wierszu 1,14 Habakuk odwołuje się do obrazu całej ludzkości (hebr. *'āḏām*), porównując ją do ryb morskich i istot pełzających (hebr. *kidgē hajjām keremes*), które uchodzą za zupełnie wolne. W języku polskim można do nich odnieść wyrażenie „wolny jak ptak”. Alegorie te wskazują na niezliczoną ilość ludzi zagrożonych przez najeźdźców. Ofiarami agresji Babilończyków nie są jedynie Judejczycy, ale także inne narody, które stanęły na drodze ich podbojów (Whitekettle, 491). Tym samym prorok potwierdza, iż pozytywnie odpowiedział na zachętę Pana z 1,5 do poszerzenia perspektywy oceny sytuacji. Habakuk nie spogląda już wyłącznie na Judę (Crenshaw, 250).

Prorok wzywa Pana do troski o wszystkich ludzi, nawiązując wyraźnie do aktu stworzenia, zarówno bowiem pojęcie ludzkości, jak i przywołanie ryb oraz istot pełzających pojawia się w opisie kreacji świata: „I rzekł Bóg: «Uczyńmy człowieka (hebr. *'āḏām*) na nasz obraz, na nasze podobieństwo. I niech panuje nad rybami morskimi (hebr. *bidgat hajjām*) i nad ptactwem niebios, i nad zwierzętami gospodarskimi, i nad całą ziemią, i nad wszelkim płazem, który pełza (hebr. *ūbēkōl-hāremes/hārōmēs*) po ziemi». Stworzył więc Bóg człowieka (hebr. *'āḏām*) na swój obraz. Na obraz Boży go stworzył. Mężczyznę i kobietę stworzył ich” (Rdz 1,26-27). Ponadto czasowniki *'āssa* (‘czynić’) oraz *māšal* (‘rządzić’) również należą do słownictwa z pierwszego rozdziału Księgi Rodzaju (Andersen, 184). To intertekstualne połączenie wskazuje, że dla Habakuka Bóg jest Stwórcą, a więc i Panem całego stworzenia, w tym

<sup>15</sup> Każdego chwyta na wędkę, wyciąga go w swojej sieci i gromadzi w swojej sieci rybackiej. Dlatego też raduje się i cieszy.

1,15 2Krl 23,5; Hi 40,25; Ps 10,9; 14,7; 32,11; Koh 7,26; Iz 19,8; Jr 11,12-13; 16,16; 18,15; Oz 4,13; Am 4,2; Mi 7,2

także Babilończyków, którymi może dysponować zgodnie ze swoją suwerenną władzą. Jednak na ironię zakrawa fakt, że bałwochwalczy naród babiloński jest tym, który sprawuje władzę nad stworzeniem. Chaldejczycy traktują inne narody jak ryby morskie, stawiając się tym samym w miejscu Boga. Ludziom powierzono „panowanie nad rybami morskimi” (Rdz 1,26), ale teraz to oni są traktowani jak ryby przez agresorów. Zatem według Habakuka porządek dzieła stworzenia został kompletnie odwrócony. To nie jest świat, który stworzył Pan, lecz jego deformacja (Snyman, 64-65; Sweeney, 468). Wojciech Pikor pisze (46): „[...] Bóg stał się prawdziwie wielkim nieobecny w świecie. Jego miejsce zajęła potęga militarna Babilończyków (w. 11). Zamiast czcić Boga, ubóstwiają swoje narzędzia zbrodni i przemocy (w. 16). Są już tylko o krok od tego, by za występny z Ps 10 powiedzieć «Nie ma Boga» (w. 4)”.

Wobec potęgi Babilonu narody potrzebują przywódcy, obrońcy, ale taka osoba nie pojawia się, dlatego prorok stwierdza, że nimi „nikt nie włada” (hebr. *lō'-mōšēl bō*). Może to być aluzja do nieudolnych rządów w Judzie czasów Habakuka, ale również do słabości innych władców wobec potęgi Babilonu. Aczkolwiek ten zwrot można uznać za kolejny element wołania, a nawet zarzutu w kierunku Boga, by zainterweniował, okazując się władcą, obrońcą ludów całej ziemi (Ko, 238; Andersen, 188).

**1,15.** W wierszu 1,15 Habakuk zmienia sposób prowadzenia argumentacji. O ile w wersety 1,12-14 odwoływał się do natury Boga, a także prawdy, iż jest On stwórcą, poczynawszy od wersetu 1,15 aż do 1,17, swoją uwagę skupia na opisanie „złego” (hebr. *rāšā'*), czyli Babilonu, o którym mówił w 1,13.

Alegoryczne użycie wędkarskich haczyków oraz dwóch rodzajów sieci posłużyło autorowi do opisanego tego, co przyniosło Chaldecyżom pożywienie i dostatek. Rzeczownik *hakkā* jest ogólną nazwą wędki lub haczyka wędkarskiego, na który zazwyczaj łapano tylko jedną rybę (Iz 19,8; Hi 40,25) (Thomas, 94). Źródła historyczne poświadczają makabryczną praktykę Babilończyków, którzy wbijali hak w dolną wargę, szczękę swoich jeńców, by potem prowadzić ich za pomocą łańcuchów, a w jeszcze bardziej ekstremalnych sytuacjach wieszać ich w jednym rzędzie (Robertson, 162; Keel, 90). Nic więc

dziwnego, że Habakuk jest zbulwersowany ich brutalnością. Mianem *herem* natomiast określa się zarzucaną sieć do łowienia ryb, której czasami używano w czasie połowań (Mi 7,2; Koh 7,26) (Andersen, 184-185). Istnieją dowody na to, że jeńcy wojenni byli łapani w sieci. Być może ten rzeczownik jest spokrewniony z arabskim czasownikiem *harama* oznaczającym ‘przeziurawić’. Z kolei termin *mikmeret* nie występuje poza tym miejscem w Biblii Hebrajskiej, więc jednoznaczne określenie jego znaczenia przysparza trudności. Niektórzy sugerują powiązanie z akadyjskim *kamaru* (‘pułapka z siłdem’). Wydaje się więc, że jest terminem bardziej technicznym niż dwa wymienione wcześniej, oznaczając niewód lub sieć rybacką, którą zarzuca się bądź ciągnie za łodzią (Keil-Delitzsch, 398; Patterson-Hill, 410).

W starożytnych dokumentach mezopotamskich sieć była bardzo starym symbolem związanym z siłą militarną. Występuje w ich literaturze i sztuce jako broń, w którą bogowie chwytają nagich wrogów swoich ulubieńców (Keener-Walton, 1538). W micie kosmogonicznym jest to jedno z głównych narzędzi, których Marduk używa do pokonania Tiamat (Roberts, 104). W innym miejscu Ningirsu (bóg miasta Lakiś) został ukazany z maczugą w prawej dłoni i siecią pełną nieprzyjaciół w lewej. Oprócz tego król Akkadu Sargon przechwalał się, że „wyłowił Jończyków pośród morza jak rybę”. Stanisław Łach pisze (109): „Sieć, w którą łowi się nieprzyjaciół, jakoby dzikie zwierzęta, należy, obok włóczni, łuku i miecza, do uzbrojenia sumeryjskich i akadyjskich bogów i jest równocześnie symbolem władzy nad światem”. Habakuk zapewne znał tę bogatą symbolikę, a jeżeli tak, mogło to mieć wpływ na wybór metafory rybackiej. Łowienie ryb jest więc środkiem literackim, który konfrontuje czytelnika z rzeczywistością wojny. Rybołówstwo posłużyło za ironiczną metaforę, która wprowadza śmierć, zamiast dawać pożywienie, czyli życie (Thomas, 95).

Ponadto łowienie ryb za pomocą wędki oraz różnego rodzaju sieci wskazuje na zaawansowany poziom technologiczny Chaldejczyków. Zatem autor pragnął podkreślić wyższość Babilonu nad innymi narodami, które nie miały szans przeciwstawić się tak rozbudowanej i precyzyjnej machinie wojennej.

Szeroka gama użytych w 1,15 rzeczowników wskazuje również na różne strategie wojskowe stosowane przez najeźdźców w ich podbojach oraz to, z jakim rozmachem i pomysłowością postępowali wobec innych ludów. Na różne sposoby starali się udowodnić podbitym narodom swoją bezapelacyjną dominację, która doprowadzała ich do radości, czym kończy się wiersz 1,15. Zastosowany tam zwrot *jismaḥ wejāgil* (‘raduje się i cieszy’) oddaje uczucie radości. Pierwszy z użytych czasowników *jismaḥ* opisuje radość w sposób

<sup>16</sup> Dlatego składa ofiarę swojej sieci i składa ofiarę kadzielną swojej rybackiej sieci, ponieważ dzięki nim (zdobył) obfity udział w posiłku i pożywieniu swoim danie.

1,16            Jr 44,17; Ha 1,11

ogólny. Wyrażano nim uczucie, które człowiek „czuje całym sobą”. *Wejāgil* natomiast zwraca uwagę na bardziej emocjonalne, entuzjastyczne, a niejednokrotnie także spontaniczne jej wyrażanie. Podobnie jak w języku ugaryckim, tak i w hebrajskim zestawiano je obok siebie, aby wyrazić całkowitą, pełną radość (np. Ps 14,7; 32,11). W ramach tej euforii i samouwielbienia Babilon ubóstwia swoją sieć, składa jej ofiary i pali kadzidła, o czym mówi 1,16 (Patterson-Hill, 411).

**1,16.** Wiersz 1,16 rozwija myśli z 1,15, używając tych samych terminów zaczerpniętych ze świata aktywności rybackiej. Poszerza je jednak o wątek czczenia tych narzędzi. Wśród starożytnych ludów panowała bowiem praktyka składania ofiar swoim broniom (zob. 2 Krl 23,5; Jr 11,12-13; 18,15; Oz 4,13). Scytowie na przykład hołubili miecz, który symbolizował Marsa (Aresa). Nawiązując do tego, grecki historyk Herodot napisał: „Co roku składa się mu ofiary z bydła i koni, i składa się w ten sposób więcej ofiar niż wszystkim innym ich bogom” (Godley, 4:59-60.62; Freeman-Chadwick, 393). Czy zatem 1,16 opisuje praktykowaną przez Chaldejczyków ceremonię religijną? Wydaje się, że nie. Raczej chodzi o pewną metaforę, której celem było podkreślenie uwielbienia przez Babilończyków broni, dzięki którym udało im się dokonywać podbojów (Pikor, 46). Jednak nie da się nie zauważyć nawiązań do praktyk religijnych, gdyż formy *jezabbēah* (‘składa ofiarę’) oraz *wiqattēr* (‘składa ofiarę kadzielną’) pochodzą od czasowników używanych do opisanego czynności liturgicznych. Egzegeci zwracają uwagę, że gdy pojawiają się one razem, zawsze mają konotacje nielegalnego kultu. Babilon nie tyle oddaje cześć samym sieciom, ile temu, co te narzędzia reprezentują. W pierwszym rzędzie są hołdem złożonym ich bogowi Mardukowi. Habakuk więc wprost wyraża swój żal z faktu, że Babilończycy okradają Boga JHWH z czci należnej tylko Jemu. Prorok przedstawia oprawców w niekorzystnym świetle jako lud, który czci własną siłę, stawiając ją na równi z jedynym i prawdziwym Bogiem. Ten motyw był już zauważony w pierwszej mowie Pana (1,11) (Patterson-Hill, 411; Baker, 56).

W dalszej kolejności czczone narzędzia symbolizują techniki wojenne, które zapewniły im dobrobyt. Cele bowiem, którymi były dla nich powo-

<sup>17</sup> Czyż zatem dlatego ciągle będzie opróżniał swoją sieć, aby zabijać ludy bez litości?

1,17

Iz 14,5-6; 19,8; Ha 2,10

dzenie i potęga ich własnego narodu, usprawiedliwiały wszelkie środki do ich osiągnięcia: plądrowanie miast, niszczenie ziemi, liczne deportacje. Jednak, aby być wiernym najnowszym badaniom, skala ich wykroczeń i bezwzględności była znacznie mniejsza niż Asyryjczyków, po których przejęli kontrolę na starożytnym Bliskim Wschodzie. Polityka Babilończyków była bardziej pragmatyczna, o czym przekonali się Judejczycy w 586 roku przed Chrystusem po upadku Jerozolimy. Nie można więc twierdzić, że Chaldejczycy stosowali politykę „spalonej ziemi”. Dzięki sukcesom militarnym oraz owej pragmatycznej polityce Babilończycy żyli w luksusie, co symbolizują obfite posiłki *šāmēn ḥelqô ma’akālô beri`â* (‘obfity udział w posiłku i pożywieniu swoim danie’). Jednak to wyrażenie należy rozumieć w sposób metaforyczny. Chaldejczycy bogacili się nie tylko kosztem podbitych ludów, ale także dzięki ich pracy w Babilonii, szczególnie przy kultywacji terenów rolniczych (Hays-Longman III, 491-492; Blue, 1511).

1,17. Zakończenie drugiej mowy proroka składa się z pytań o kres postępowania Babilończyków, a tak naprawdę jest kolejnym wołaniem do Boga o interwencję. Prorok wciąż nie może zaakceptować przemocy oraz faktu, że Pan wybrał sobie ich jako narzędzie do wymierzenia kary Judzie. Habakuk pyta o kres działań ludu, który za swoje bóstwo uważa własną siłę, stawiając zasadnicze pytanie o teodyceę: „Czyż zatem dlatego ciągle będzie opróżniał swoją sieć, aby zabijać ludy bez litości?” (Blue, 1512).

Za obrazem opróżniania sieci kryje się informacja o nieustannych, krwawych podbojach Chaldejczyków. Jak rybak po udanym połowie opróżnia sieć po to, by znowu ją zarzucić, tak Babilończycy wciąż dążyli do zdobywania kolejnych terenów. Ich chęć powiększania swojego imperium była nienasycona. Prorok więc pyta Boga, kiedy położy on kres temu procederowi (Smith, 104). Zwracając się do Pana, Habakuk po raz kolejny posługuje się pytaniem retorycznym, które właściwie stanowi twierdzenie. W tym przypadku sygnalizuje ono wątpliwość męża Bożego: czy Pan zamierza powstrzymać Babilończyków? Tak więc Habakuk kończy swoje drugie wołanie nutą lamentu. Zastanawia się, czy okrucieństwo Chaldejczyków nie zostanie powstrzymane żadną ręką, nawet Bożą (Achtmeier, 41; Guzik, *ad loc.*). Jednak pomimo tego, że Habakuk nie pojmuje sposobu działania Pana, nie traci jednak nadziei, co

**2**<sup>1</sup> Muszę stanąć na miejscu mojej straży i muszę znaleźć się na wieży, i muszę czuwać uważnie, by zobaczyć, co powie mi (PAN) i czy odpowie na moje upomnienie.

2,1 Lb 23,1-6.15; 24,1; Pwt 28,15-68; 1Sm 3,1-15a; 14,16-17; 2Sm 18,24-28; 2Krl 9,17-20; Ps 5,3; 85,8; Iz 6,17; 21,8.11; Jr 6,17; 28,1-12; 42,7; Ez 3,16-21; 33,2-6.7-9; Oz 9,8; Ha 1,2-4; 3,16-19ab; Łk 1,5-25

wyraźnie pokazuje początkowy wers drugiego rozdziału jego księgi. Wołanie z 1,12-17 nie powinno być analizowane jako przejaw słabej wiary, lecz jako wyraz wiary pełnej niepokoju.

Kończąc rozważania nad wierszami 1,12-17, J.N. Boo Heflin pisze (87): „Habakuk ma teraz dwie alternatywy. Może pozwolić, aby jego wątpliwości były albo destrukcyjne, albo twórcze. Może wykorzystać swoje wątpliwości, zmagania i dręczące pytania, aby odwrócić się od Boga i wyrzec się wiary. Albo może trzymać się Boga, ufając Mu, że otrzyma odpowiedź”.

### 5. Prorok w gotowości do przyjęcia słowa od Boga (2,1)

Podsumowując dotychczasowy dialog między Panem a Jego heroldem z rozdziału pierwszego, należy stwierdzić, że Boże słowa przysporzyły Habakukowi więcej pytań, niż dały odpowiedzi. Były dla niego ogromnym zaskoczeniem i ciężarem, a może nawet zgorzeniem. Niejeden człowiek, usłyszawszy plan Pana, zareagowałby buntem i odejściem, sądząc, że Bóg działa w sposób przeczący Jego naturze, a zaproponowane lekarstwo jest gorsze od choroby. Habakuk jednak nie zdezerterował. Treść wiersza 2,1 jest tego dowodem. Prorok jasno pokazuje, iż nadal chce słuchać słowa od Boga. Z pewnością jest to postawa godna podziwu (Tully, 578).

Werset 2,1 trzeba zestawić z innymi urywkami księgi, w których prorok posługuje się pierwszą osobą liczby pojedynczej: 1,2-4 oraz 3,16-19ab. W tekście z rozdziału pierwszego Habakuk wyraża swoje oburzenie na zaistniałą w Judzie sytuację społeczno-religijną, we fragmencie z rozdziału trzeciego zaś opanowuje go wewnętrzny pokój wobec działania Boga. Natomiast 2,1 jest świadectwem jego cierpliwości, gdy czeka na kolejne słowa od Pana.

Trzy czasowniki wiersza 2,1, za pomocą których oddaje swoją sytuację, czyli *ʿemōdā* (‘muszę stanąć’), *weʿejaššēbā* (‘muszę zająć’) oraz *waʿasappē* (‘muszę czuwać’) zapisano w formie kohortatywnej, która wskazuje na nastrój woliwny pierwszej osoby. Używany jest on w Biblii do wyrażenia życze-

nia, prośby, polecenia lub napomnienia. Może być również zastosowany do podkreślenia celu, wyniku czy też przymusu. Tak więc aż trzykrotne użycie tych form w zaledwie jednym wersecie wskazuje na ogromne zaangażowanie proroka. W tłumaczeniu kohortatywu na język polski najczęściej czasownik poprzedza się wyrażeniami „obym, niech, muszę, powinienem, abym” itp. Spośród zaprezentowanych możliwości w niniejszym komentarzu wybrano „muszę”, gdyż zdaje się najlepiej wyrażać wewnętrzną determinację proroka.

Analizowany urywek rozpoczyna zdanie *‘al-mišmarti ‘e‘emōdā* (‘muszę stanąć na miejscu mojej straży’). Termin *mišmeret* pochodzi od rdzenia *šmr* (‘pilnować, strzec’). Może on oznaczać pilnowanie jeńca lub też szeroko rozumianą pieczęć nad czymś ważnym, wymagającą czujności. Słowa tego powszechnie używano również w kontekście opisywania zadań kapłańskich, doglądania różnych rzeczy i spraw. Stąd część badaczy doszła do wniosku, że Habakuk był kapłanem, który swoją wizję otrzymał w czasie pełnienia służby w Świątyni Jerozolimskiej. Ta hipoteza wpisuje się w bardzo szeroką biblijną tradycję ukazującą świątynię (nie tylko tę w Jerozolimie) jako miejsce bezpośredniego kontaktu człowieka z Bogiem, np. powołanie Samuela w sanktuarium w Szilo (1Sm 3,1-15a) czy zwiastowanie Zachariaszowi w Świątyni Jerozolimskiej (Łk 1,5-25). Jednak z tekstu nie wynika jasno, czy chodzi o rzeczywisty czy metaforyczny punkt (Snyman, 66; Andersen, 192).

Istnieją pewne niewielkie dowody zarówno biblijne, jak i pozabiblijne na to, że prorocy w oczekiwaniu na wyrocznię postępowali według ustalonego schematu. Balaam odszedł na bok od miejsca składania ofiar, by doznać objawienia (Lb 23,3.15; 24,1). Jeden z listów z Mari (A 1121; A2731, linie 32-33; 42-43) wydaje się odnosić do oczekiwania na wyrocznię proroczą jako „pilnowanie sanktuarium namiotu”. *Per analogiam* Habakuk mógł również mieć konkretne, umiłowane przez siebie miejsce, do którego udawał się, aby wyczekiwać na wyrocznię od Boga. Lokum mogło znajdować się w kompleksie świątynnym, ale dowody są niewystarczające, aby wykazać to jednoznacznie (Roberts, 108). Bez względu na to, czy w 2,1 mowa jest o realnej lokalizacji, czy też zastosowano metaforę, nie ulega wątpliwości, że prorok miał świadomość, iż musi wycofać się z normalnego życia społecznego, koncentrując się na Bogu i na tym, co mu zakomunikuje. Habakuk wiedział, że sam nie może udzielić odpowiedzi na nurtujące go pytania, jasno przez niego wyartykułowane w rozdziale pierwszym. Ponadto zdawał sobie sprawę, że będzie mógł ponownie otworzyć usta dopiero wtedy, gdy otrzyma boskie przyzwolenie i nakaz. Swoją dyspozycją uświadamia sposób działania, jaki winien obrać człowiek chcący spotkać się z Bogiem. Należy udać się na miejsce odosobnie-



nia, tak by w ciszy wsłuchać się w głos Pana. W pędzącym bez opamiętania świecie jest to warunek niezbędny, by móc uzyskać odpowiedzi na skrywane w sercu pytania (Barker-Bailey, 320).

Wracając do zwrotu „muszę stanąć na miejscu mojej straży”, trzeba zauważyć jego militarne skojarzenia. Dostyc często zdarza się, że prorocy porównują się do strażników. Podobnie jak wartownicy zwracają uwagę na najmniejszy nawet ruch, tak i Boży emisariusze z zaangażowaniem i rewerencją wyczekują na objawienia od Pana (Iz 21,8.11; Jr 6,17; Ez 3,17-21; 33,1-9; Oz 9,8) (MacArthur, 2238; Jamiesson-Fausset-Brown, 702). Zadaniem owych stróżów było wypatrywanie wszelkich oznak nadciągającego zagrożenia. Habakuk więc przedstawia siebie jako tego, który w odpowiednim czasie będzie ogłaszał, co zauważył jako pierwszy. Miejsce, z którego wypatruje nadejścia objawienia, co prawda przywodzi na myśl rzeczywistość wojny, jednak uważanie go za wykwalifikowanego żołnierza wydaje się zbyt daleko posuniętą interpretacją.

Druga z wyżej wymienionych form osobowych *we'etjaššebâ* ('muszę zająć') jest częścią wyrażenia *we'etjaššebâ 'al-māšôr* ('muszę zająć miejsce na wieży'). Pod pojęciem *māšôr* można również widzieć „umocnione miejsce, twierdzą, wieżę strażniczą”. Tak więc ponownie przed oczami czytelnika wyłania się sceneria wojenna, gdyż każde z wymienionych słów opisuje miejsce zajmowane przede wszystkim przez żołnierzy. Ponadto rdzeń *jšb* w niektórych fragmentach biblijnych opisuje postawę, jaką miała przyjąć dana osoba bądź grupa ludzi wobec kogoś ważniejszego od siebie, np. Wj 9,13: „Następnie Pan polecił Mojżeszowi: «Wstań wcześniej rano, staw się (hebr. *wehitjaššeb*) przed faraonem i przekaz mu: Tak mówi Pan, Bóg Hebrajczyków: Wypuść mój lud, aby Mi służył»” czy też Wj 19,17: „Mojżesz tymczasem wyprowadził ludzi z obozu na spotkanie Boga. Ustawili się (hebr. *wajjitujaššebû*) u podnóża góry”. Wydaje się, że w analizowanym wierszu posłużono się nim także w tym kontekście. Habakuk, pomimo niezwyklej odwagi i szczerości wobec Pana (por. 1,2-4.12-17), zachowuje wobec Niego szacunek i uległość.

Ostatnia forma czasownikowa, czyli *'asappê* ('muszę wypatrywać uważnie'), pochodząca od leksemu *špb*, posiada również, jak dwa wcześniejsze, konotacje wojskowe. Opisywano nim wartownika, szpiega, stróża oraz osobę wyglądającą z utęsknieniem na odsiecz w czasie oblężenia (Iz 56,10; Mi 7,7) (Andersen, 193). Habakuk zdaje się jednak wzbogacić jego zastosowanie. Oczekiwaną przez niego osobą jest sam Bóg. Dlatego uważnie wypatruje Jego nadejścia, mając nadzieję, że gdy się pojawi, trudna sytuacja ulegnie zmianie.

Wszystkie trzy czasowniki uzmysławiają, że prorok był niezwykle mocno zaangażowany w swoje czuwanie, łącząc zarówno doświadczenia wzrokowe, jak i słuchowe (Roberts, 108). Miał świadomość, że jest uczestnikiem czegoś, co po ludzku przekraczało jego możliwości. Nie poddał się jednak. Stojąc w gotowości jak żołnierz, dał się poznać jako osoba niezwyklej odwagi. Tak jak strażnik czuwał na murach, aby wypatrywać zbliżającego się niebezpieczeństwa (Ez 33,2-6) lub gońca (2Sm 18,24-28; Iz 21,6-8; 52,7-10) albo aby śledzić aktualne wydarzenia (1Sm 14,16-17; 2Krl9,17-20), tak prorok uważnie wyczekiwał słowa Pana, by móc je przekazać dalej (Jr 6,17; Ez 3,16-21; 33,7-9; Oz 9,8) (Patterson-Hill, 411). S. Łach (110) pisze: „Prorok porównuje siebie do żołnierza pełniącego wartę na murach albo na wieży strażniczej miasta lub też na niedostępnej skale. W skupieniu ducha, z dala od ludzi oczekuje na Boże znaki. Wie on doskonale, że sam nie przeniknie Bożych tajemnic, ani też żadną, najbardziej nawet natarczywą skargą nie potrafi wymusić ich objawienia przez Boga. Wierzy jednak mocno, że jego pełne pokory i ufności oczekiwanie nie będzie daremne. Porównanie to oddaje dobrze psychologiczne nastawienie proroka, jego zupełne zdanie się na Jahwe”.

Przepełniony niekończącymi się pytaniami do Boga, jednocześnie wierny Mu, Habakuk oczekuje odpowiedzi na nie (1,12-17), mówiąc: „co powie mi (dosł. „co mi odwróci”) (Pan) i co odpowiem na moje upomnienie?” (2,1b), choć musi mieć świadomość, że na odpowiedź przyjdzie mu poczekać. Jednak jest pewien jej nadejścia. Nie chciał uznać słów z 1,5-11 za wystarczającą, a już na pewno nie za ostateczną i wyczerpującą reakcję na przedstawione przez siebie problemy. Takim działaniem wpisał się w poczet znakomitych postaci starotestamentowych, które postąpiły podobnie: Abraham, Mojżesz, Amos, Jeremiasz i Hiob (Bruce, 857; Roberts, 108).

Chociaż analizowany fragment wiersza 2,1 nie jest wymieniony wśród *Tiqqune Soferim*, czyli „Korekt uczonych w Piśmie” (zob. 1,12), wielu egzegetów, np. Haak (54), zakłada taką interwencję. Uważają oni ją za zasadną, gdyż po jej zastosowaniu według nich przesłanie wersetu staje się jaśniejsze i bardziej spójne. Idąc za tekstem syryjskim, sugerują, że termin *tôkahat* (‘upomnienie, skarga, zarzut, korekta’) należy odnieść nie do proroka, ale do Wszzechmogącego. Wówczas tłumaczenie brzmiałoby nie „co odpowiem” (hebr. *’āšib*), lecz „co odpowie” (hebr. *’jāšib*) na moje upomnienie (Go). Choć nie ma pewnych dowodów na to twierdzenie, ponieważ Peszitta jest bardzo późną wersją tekstową (tekst ST przełożono ok. II wieku po Chrystusie) (Sweeney, 470). Podobnie jak w przypadku wiersza 1,12, tak i tutaj należy pozostać wiernym tekstowi masoreckiemu. Wskazuje on, że prorok

<sup>2</sup> I odpowiedział mi PAN, i rzekł: Zapisz wizję i wyryj (ją) na tablicach, tak aby (każdy) czytał ją bez problemu.

2,2 Wj 31,18; Pwt 1,5; 27,8; 1Sm 3,1; Ps 33,20; 88,20; Prz 18,10; Iz 1,1; 8,1,16-17; 30,8-11; 64,4; Jr 17,1; 30,2; 36,4-6; Dn 9; Am 1,1; Mi 1,1; Na 1,1; Ha 1,1; So 3,8; 2P 3,3-9; Ap 1,19

spodziewa się od Boga słowa będącego dla niego jakąś formą upomnienia, na które będzie musiał odpowiedzieć, co też czyni (Baker, 57). Sposób reakcji na Boże postępowanie będzie rzutował na stan jego ducha oraz skuteczność posługiwania. Wiersz 2,1b zatem należy uznać za kluczowy moment w życiu Habakuka, który będzie determinował jego dalszą posługę (Patterson-Hill, 412). Tym samym prorok dał dowód dojrzałej mądrości. Nie absolutyzował bowiem swoich przekonań i poglądów. Wyżej od nich stawiał słowo Pana. Habakuk to mądry człowiek, który swoje pytania o Boga kieruje do Niego samego, a nie trwa niewzruszenie przy swoich tezach (Armerding, 509). Werset 2,1 daje więc czytelnikowi wgląd w jego samoświadomość, ukazując go jako osobę spójną, rozumiejącą swoje zadania wynikające z powołania. Co więcej, pokazuje drogę, którą prorok już przeszedł. Jego postawa z wierszy 1,2-4.12-17 oraz 2,1 na pierwszy rzut oka może wydawać się podobna, ale tak nie jest. Z każdą kolejną chwilą trwania w Bożej obecności w Habakuku dokonuje się proces dojrzewania.

### 6. Druga odpowiedź Boga (2,2-5)

Nie wiadomo, jak długo prorok musiał czekać na słowo od Pana. Brak okolicznika czasu może sugerować, że nadeszła ona niemal od razu, jednak nie ma ku temu dowodów w samym proctwie. Co nie zmienia faktu, że cierpliwość i wewnętrzna determinacja Habakuka zaprezentowana w 2,1 została wynagrodzona. Wiersze 2,2-5 przywołują drugą odpowiedź Boga na słowa proroka z 1,2-4.12-17 oraz są wprowadzeniem do serii pięciu wyroczni „biada” zanotowanych w wersetach 2,6-20. Nigdy więc nie należy porzucać nadziei na otrzymanie słowa od Pana. Jeśli człowiek jest cierpliwy, wówczas z pewnością je otrzyma.

Wersety 2,2-5 charakteryzuje pewien chaos, dlatego stanowią wyzwanie dla komentatorów. Trudno bowiem znaleźć w nich spójną strukturę, rytm lub rozwój konkretnej myśli bądź tematu. Z tego względu część badaczy uważa ją za zbiór niezależnych sentencji zestawionych obok siebie w czasie procesu redakcji. Można jednak pokusić się o podział analizowanych wierszy na dwie

mniejsze jednostki: 2,2-3 (instrukcje od Boga dla proroka), 2,4-5 (główna część przekazu Pana dla Jego emisariusza) (Barker–Bailey, 319)

2,2. Zmiana mówcy w 2,2 jest wyraźna, gdyż po wprowadzającej formule *wajja'anēni' jhwh wajjō'mer* ('I odpowiedział mi Pan, i rzekł') następują dwa rozkazy: *ketōb* ('zapisz') oraz *ūbā'ēr* ('wyryj'). W porównaniu z serią trybów rozkazujących zastosowanych w 1,5 widać zauważalną różnicę. W rozdziale pierwszym posłużono się liczbą mnogą, tutaj zaś skierowano je bezpośrednio do Habakuka. Nie należy jednak rozumieć tej zmiany jako orędzia skierowanego wyłącznie do proroka, gdyż słowa przekazane przez Pana stanowią pewną prawdę, regułę, przykazanie, które dotyczy każdego człowieka.

Sformułowanie *wajja'anēni'* ('odpowiedział mi') nie pozostawia wątpliwości, że następne zdania są reakcją Pana na modlitwę Habakuka. Mowa Boga jest jasna, wyraźna i konkretna, na co wskazuje forma *wajjō'mer* ('i rzekł'). Z kolei polecenie *ketōb* ('zapisz') przywołuje na myśl innych biblijnych proroków, którzy także mieli za zadanie spisanie otrzymanych słów lub widzeń, np. Jeremiasza (17,1) i Izajasza (30,8). Jednak nie jest to praktyka zarezerwowana wyłącznie dla nich. Spisywanie wizji oraz ich późniejsza interpretacja bowiem były powszechnie znaną praktyką na starożytnym Bliskim Wschodzie (Sweeney, 470-471). Czasownik *bē'ēr*, od którego pochodzi forma *ūbā'ēr* ('wyryj'), jest zwykle tłumaczony jako 'objaśniać' przy publicznym wygłaszaniu, np. przemówienia Mojżesza w Pwt 1,5. Zadaniem patriarchy było takie wyłożenie zasad przekazanych przez Boga, aby każdy zrozumiał, co mówi Prawo. Słowo to występuje w Biblii jeszcze w Pwt 27,8, wyraźnie odnosząc się do Tory. Wydaje się, że sam prorok miał pełnić funkcję skryby, ale nie jest to pewne. Być może miał pomocnika. Celem zapisania wizji przez Habakuka jest umożliwienie swobodnego zapoznania się z treścią objawienia przez czytelnika *jārūs qōrē' bō* (dosł. 'biegł czytający ją' lub 'wbiegł w nią czytający') (Smith, 106).

Słowa Boga skierowane do Habakuka określone są mianem *hāzôn* ('wizji, widzenia'), a nie ciężkiej do uniesienia wyroczni *māssā'*, jak w 1,1. Ów termin pojawia się w ST w różnych kontekstach. Czasem za jego pomocą określa się pouczenia słowne (por. 1Sm 3,1; Ps 88,20). Zazwyczaj jednak stosuje się go do opisanego wizji prorockiej, widzenia, dzięki któremu Bóg przekazuje prorokowi ważne prawdy oraz plany dotyczące ludzi i ich przyszłości (por. Iz 1,1; Na 1,1; Am 1,1; Mi 1,1). Terminem *hāzôn* ('wizja, widzenie') posługiwano się do opisanego zarówno wzrokowych, jak i słuchowych doświadczeń Bożego objawienia lub doświadczenia prorockiego (zob. Iz 29,7; Jr 23,16; Ez 12,24; Oz 12,11; Mi 3,6; Dn 1,17; 9,24; Ps 89,20; Prz 29,18). Stosowano go w kontekście

snów (1Sm 3,1; Iz 29,7; Dn 1,17), a także w tytułach ksiąg prorockich lub ich fragmentów (Iz 1,1; 2,1; Na 1,1; por. 2Krl 32,32). Dzięki temu, że prorocy mieli wgląd w przyszłe rzeczy, które ukazywał im Bóg (tzn. „wizję, widzenie” – hebr. *hāzôn*), są oni czasami nazywani na kartach Biblii „widzącymi” (*hōzeb*) (1Sm 9,9.11; 2Krl 17,13). W Ha 2,2 *hāzôn* jest słowem danym przez Boga, które Habakuk widzi i słyszy (Malec, 32-36).

Polecenie spisania wizji koreluje ze wspomnianym wyżej tekstem Pwt 27,8, gdzie podobny nakaz otrzymał Mojżesz: „Na kamieniach (hebr. *‘al-hā’ābānīm*) wypiszecie wszystkie słowa tego Prawa. Wyryjcie je dobrze!”. Można zatem dopatrywać się związku analizowanego wiersza z przekazaniem Dekalogu na Synaju, gdyż Habakuk otrzymał polecenia zapisania wizji na tablicach *‘al-hallūhôt* (Ha 2,2). Nogalski (668) słusznie zauważa, że w tekstach Wj 32,15-16; 34,1.4.28-29 użyto tego samego terminu *lūhôt* („tablice”) co w Ha 2,2 do opisania przykazań Dekalogu przyniesionych przez Mojżesza z Synaju. Tak jak przykazania dane na świętej górze miały konstituować Izraela, tak zapisana przez Habakuka wizja miała stać się podstawą odnowy Judejczyków. Inne biblijne przykłady motywu objawienia zapisanego na tablicach znajdują się w Wj 31,18; Iz 8,1; 30,8; Jr 17,1.

Badacze zastanawiają się nad materiałem, na którym miano zapisać wizję. Mówi się o glinie, kamieniu, drewnie, kości słoniowej, ale nowsze odkrycia archeologiczne przynoszą także metalowe tablice. Z ostatnią teorią nie zgadza się część uczonych, argumentując m.in., że dotąd nie udało się odnaleźć podobnych artefaktów na terenie Palestyny, choć wykopano je na sąsiadujących z nią ziemiach. Tak zapisane wyroczone miały być umieszczane w widocznym miejscu, aby nawet śpieszący się przechodzień mógł zapoznać się z ich treścią. Czasami stawiano je na placach targowych, by mogło zaznajomić się z nimi jak najwięcej osób. Jednak na czytanie i zrozumienie poezji potrzeba czasu. Nie nadaje się ona do czytania w biegu (Roberts, 109; Thomas, 108).

Spisanie proroczego świadectwa miało podwójny cel. Po pierwsze, służyło uwiarygodnieniu osoby proroka, gdyż słowo spełnione potwierdzało prawdziwość Bożego emisariusza. Po drugie, zapisane słowo miało być źródłem otuchy i wskazówek dla tych, którzy uwierzyli (Iz 8,16-17).

Problemy interpretacyjne przysparza wspomniana już formuła *jārûš qôrē’ bô* (dosł. ‘biegł czytający ją’ lub ‘wbiegł w nią czytający’; w domyśle wizję). Podobne zdanie można znaleźć w Prz 18,10: „Imię Pana jest mocną wieżą, a sprawiedliwy wbiegnie do niej (hebr. *bô-jārûš*) i znajdzie bezpieczeństwo”. Jedni uczeni mówią, że należy ją rozumieć jako polecenie dla bliżej nieokreślonego człowieka, którego zadaniem było bieganie z tablicami i publiczne czyta-

<sup>3</sup> Ponieważ ta wizja wciąż (czeka) na wyznaczony czas i będzie spieszyć ku wypełnieniu i nie zawiedzie. A jeśli opóźnia się, wyczekuj jej, ponieważ przyjdzie na pewno, nie odwlecze się.

2,3 Rdz 18,14; Lb 23,19; Ps 27,14; 90,4; Iz 8,17; 55,10-11; Ez 7,5-7; 12,25; Dn 8,17,19; 10,14; So 3,8; Ha 1,12-17; Ga 4,2; Hbr 10,7,37; 2P 3,9

nie treści wizji. Inni, np. Matthews, Chavalas i Walton (*ad loc.*) uważają, że ów posłaniec był członkiem dworu lub personelu świątynnego. Znane są bowiem przekazy z Mari czy Babilonu mówiące o „biegaczach” będących na usługach swoich panów (por. Jr 36,4-6 o misji Barucha jako skryby i posłańca Jeremiasza). Zadaniem takiego emisariusza było przyswojenie sobie zapisanych słów, a potem proklamacja, jednak bez wzięcia ze sobą tablic. W tej interpretacji zaznacza się, że bieg z orędziem zapisanym na tablicach oznacza również posłuszne życie według tego, co one obwieszczają. Ponadto „wbiegnięcie w wizję” można rozumieć jako zapewnienie, że ów biegacz znajdzie w niej poczucie bezpieczeństwa i pociechę. Jeszcze inni, np. Blue, Jamiesson, Fausset, Brown, rozumieją ją bardziej metaforycznie, tłumacząc, że założeniem autora było uzmysłowienie Habakukowi, że po zapoznaniu się z treścią orędzia, zanieś je (pobiegnie z nim) dalej innym ludziom, pozwalając im tym samym na zrozumienie go. Trzeba też pamiętać, że w starożytności zdolność czytania lub pisania nie była powszechna, dlatego też spisanie wizji w przystępny sposób było konieczne do swobodnego zapoznania się z jej treścią. Tę opcję przyjmuje się w niniejszym opracowaniu. Z tego względu zaproponowano tłumaczenie „tak, aby (każdy) czytał ją bez problemu” (Rudolph, 215; Tuell, 78).

Bez względu na przyjętą hipotezę na pierwszy plan wysuwa się sam tekst, który ma być jasno zrozumiany, przyswojony, zachowany, rozpowszechniony. Ponadto możliwe jest zaakceptowanie wszystkich trzech wymienionych wyżej interpretacji jednocześnie. Wówczas osobą biegnącą, czytającą, obwieszczającą i żyjącą według słów zapisanych na tablicach byłby sam Habakuk (Patterson-Hill, 414; Andersen, 202).

2,3. Werset 2,3 nie zawiera opisu wizji, której można by oczekiwać po lekturze 2,2, lecz podaje powód jej zapisania i zapewnienie, że można na niej polegać. Kenneth L. Barker i Waylon Bailey (322-323) słusznie zauważają: „Treść tego przesłania nie jest wyraźnie określona, ale musi ono zawierać nadzieję dla tych, którzy je czytają. Proponowano różne sugestie co do jego treści, ale żadna nie jest pewna. Być może chodzi o całe proroctwo, które znajduje się teraz w Księdze Habakuka, o przesłanie nadziei dla ludu Bożego,

wynikające z samej jego natury. Prorok ma powściągnąć swoją niecierpliwość (por. 1,2) i czekać na działanie Boga w swoim czasie i na swój sposób, tak jak można czekać na sąd (por. So 3,8) lub błogosławieństwo (por. Ps 33,20; Iz 64,4). Nawet z opóźnieniem, wypełnienie Słowa Bożego jest pewne (por. 2P 3,3-9)".

Język tego wiersza jest eschatologiczny, zapowiadając realizację sądu w *lammô'éd* ('wyznaczonym czasie') i *laqqēs* (dosł. 'na końcu'), co przełożono „ku wypełnieniu”. Potwierdza to tekst LXX, który posługuje się terminem *kairos* ('moment, oznaczony czas, konkretna chwila'). Rzeczownik *mô'éd* ('wyznaczony czas') służy do opisanía końca okresu ciąży kobiety (Rdz 18,14). Tak jak nosi ona przez dziewięć miesięcy pod swoim sercem dziecko, oczekując jego narodzin, tak i wizja wypełni się w wyznaczonym czasie (Roberts, 110). Można więc przyjąć, że w 2,3 punkt ciężkości zostaje przesunięty z zagadnień związanych z terażniejszością na eschatologiczną interwencję Boga w przyszłości. Ów czas jest znany jedynie Jemu (Ziaja, 37). W obydwu przypadkach rzeczowniki poprzedzono partykułą *le* ('do, w kierunku'), która oznacza kierunek ku pewnemu punktowi w miejscu lub czasie. Wizja była ukierunkowana na punkt sytuujący się w przyszłości w stosunku do momentu otrzymania wizji. Gdy ów moment nadejdzie, wówczas Pan osądzi przewrotnych, sprawiedliwi zaś zostaną ocaleni (Prinsloo, 630; Thomas, 109).

Terminy „wypełnienie, koniec” oraz „wyznaczony czas” ponownie wskazują na ważny teologiczny temat Księgi Habakuka, czyli suwerenność Boga. Jest On nie tylko Panem przestrzeni, ale i czasu. Dzięki temu Habakuk i czytelnik jego księgi są zachęceni do ustawicznej wierności Mu, nawet w obliczu „opóźniania się” realizacji wizji oraz przerastających człowieka trudów codzienności. Wyznaczony czas ustalony jest przez Boga, a nie przez ludzi (por. Ga 4,2). Człowiek uczy się wierzyć, ucząc się czekać. Od początku swego dzieła Pan widział jego cel i zakończenie. Bożych zamierzeń nie da się w żaden sposób udaremnić (por. Iz 55,10-11), gdyż zmiernają one nieuchronnie ku wypełnieniu. Działania Boga, które wydają się odwracać wektor Jego kroków – tak jak babiloński podbój Judy wydawał się Habakukowi odwracać ten marsz (1,12-17) – mogą wcale nie być odwróceniem, lecz integralną częścią Bożego celu, jakim jest ocalenie ziemi (Achtemeier, 43).

Punktem oparcia dla Habakuka jest zapewnienie Boga, „ponieważ przyjdzie na pewno, nie odwlecze się”. Objawienie bowiem dane przez Pana nie może okazać się fałszywe czy zwodnicze. Bóg nie daje złudnych nadziei. Pewność jej spełnienia wynika z Jego niezawodności, gdyż On nigdy nie kłamie (por. Lb 23,19). Ta deklaracja powinna być pocieszeniem i umocnieniem. Ci,

<sup>4</sup> Oto (przypadnie ten, który) został utwierdzony (w swojej) pysze i (który) ma w sobie duszę nieprawą, sprawiedliwy zaś dzięki swojej wierze żyć będzie.

2,4 Kpł 18,5; Lb 14,44; 23,37; Pwt 30,6.15-20; 2Krl 10,15; Ps 49,18; Prz 10,11.16; 11,19; 12,28; 20,11; 21,21; Iz 13,11; Ha 1,3-4.13; J 3,36; Rz 1,17; 3,22.26; Ga 2,16; 3,11; Hbr 10,38; J 3,36; 1J 5,10

którzy teraz wydają się bezkarni i nietykalni, w odpowiednim czasie, wyznaczonym suwerenną decyzją Boga, zostaną osądzeni i ukarani.

Trudno jednak nie oprzeć się wrażeniu, że werset 2,3 zawiera w sobie pewną sprzeczność. Z jednej strony jest mowa o tym, że wizja śpieszy, by wypełnić się, z drugiej zaś się opóźnia. Skonstruowanie myśli w ten sposób ponownie zachęca czytelnika do cierpliwości, Bóg bowiem nie jest ograniczony czasem. Jest ponad i poza czasem: „Tysiąc lat w Twoich oczach jest jak wczoraj, które minęło, albo jak straż w nocy” (Ps 90,4). W wybranym przez siebie momencie zdecyduje, kiedy zapowiedź ma zostać wypełniona. Do analizowanego wiersza nawiązał autor Listu do Hebrajczyków (Hbr 10,37): „Jeszcze bowiem za krótką, za bardzo krótką chwilę przyjdzie Ten, który ma nadejść, i nie spóźni się” oraz autor Drugiego Listu św. Piotra (2P 3,9): „Pan wcale nie zwleka z dotrzymaniem obietnicy, jak niektórzy sądzą. Jest tylko wobec was cierpliwy i nie chce, aby ktokolwiek zginął. Pragnie, by wszyscy się nawrócili”. Obydwaj autorzy podkreślili przez to mesjański charakter Ha 2,3 (Gowan, 41; Thomas, 111).

2,4. Nierzadko można spotkać się z opiniami, iż jest to werset najważniejszy w całej księdze, gdyż zawiera bezpośrednią odpowiedź Boga na skargi Habakuka oraz jasno wskazuje, jaka życiowa postawa powinna być przez niego praktykowana. Jego dosłowne brzmienie to: „Oto nadęty/pyszny, nie jest prosta/prawa dusza w nim, a sprawiedliwy przez/ze swojej wiary/wierności żyć będzie” (Pikor, 39).

Imiesłów *‘uppelā* pochodzi od czasownika *‘apal* (‘być nadętym, pysznym’). Rdzeń *‘pl* (dosł. ‘puchnąć’) występuje tutaj w koniugacji *pual*, która oprócz intensywności opisuje czynność w stronie biernej. Stąd w tłumaczeniu oddano go jako „został utwierdzony (w swojej) pysze”. Aby uwypuklić tę prawdę, autor niniejszego tłumaczenia posiłkuje się także zwrotem „przypadnie, ten który”, podkreślając niechybność czekającego osobą pyszną losu. E. Achtemeier (120-121) pisze: „Gdziekolwiek człowiek polega na czymś z tej ziemi – czy to na osiągnięciach intelektualnych, czy na bogactwie, czy na potędze militarnej, czy na zdolnościach i uznaniu w dziedzinie astronomii,



czy na dumie z urodzenia i statusu, czy nawet na umiejętności radzenia sobie i rozwiązywania problemów oraz opanowania złożoności współczesnego życia – gdziekolwiek w ludzkiej sprawności, a nie w Bogu, pokłada się zaufanie, aby osiągnąć satysfakcjonujący i bezpieczny sposób życia, tam nie można mieć prawdziwego życia”.

Tłumacze Biblii Tysiąclecia uznali, że w analizowanym participium doszło do tzw. metatezy, czyli omyłkowego przemieszczenia się spółgłosek rdzenia *pl*. Według nich forma *uppelâ* wywodzi się od leksemu *lp* ('popaść w niemoc, upaść, zginąć'). Dlatego proponują przekład: „Oto zginie ten, co jest ducha nieprawego, a sprawiedliwy żyć będzie dzięki swojej wierności”. Badania nad tekstem proroczą Habakuka znalezionym w Qumran (1QP Hab 7,14) oraz jego grecką wersją znalezioną w Nahal Hever (8Hev XII 17,29-30) poświadczają, że czasownika *'apal* ('być pysznym') użyto celowo (Pikor, 40). Pojawia się on w Biblii jeszcze raz w Lb 14,44: „Oni jednak uparli się (hebr. *wajja'pil*). Weszli na szczyt góry, chociaż Arka Przymierza Pana i Mojżesz nie opuścili obozu”. Na podstawie obydwu fragmentów nasuwa się wniosek, że czasownik *'apal* odnosi się w pierwszym rzędzie do kogoś, kto jest dumny, ale jednocześnie wskazuje na osobę arogancką, zuchwałą, upartą, bezmyślną, być może niestabilną, a nawet bezbożną, tzn. lekceważącą słowa Pana. Używając języka obrazowego, dusza takiego człowieka jest nadmuchana do granic wytrzymałości, ale brakuje jej stabilności. Ukłucie szpilką sprawia, że pęka. Tak więc opisany za pomocą tego czasownika człowiek to ktoś, kto w swojej pysze i arogancji siebie swoje interesy stawia na pierwszym miejscu. Można w takim człowieku widzieć zarówno dufnych Judejczyków, jak i czczących własną potęgę Babilończyków. Na tym jednak możliwe opcje się nie wyczerpują, co zostanie przedstawione nieco dalej (Bruce, 860; Thomas, 113).

Również kolejne wyrażenie wiersza 2,4, czyli *lo-jošrâ*, jest problematyczne. Sentencję, w której się pojawia, czyli *lō-jošrâ napšōd*, można przełożyć dosłownie 'nie jest w nim proste jego życie' (Sweeney, 472). Za pomocą leksemu *jšr* na kartach ST opisywano człowieka rzetelnego, uczciwego, charakteryzującego się prawym sercem (por. 2Krl 10,15), działającego w sposób prawy (por. Prz 20,11), podobającego się komuś (por. Lb 23,27). Część badaczy uważa, że wspomniany rdzeń stanowi przeciwieństwo krzywizny *ptl*, oznaczając „to, co jest płaskie, gładkie, równe, wolne od przeszkód”. Zatem przesłanie tej części wiersza 2,4 jest następujące. Człowiek nadęty i pyszny nie jest w swoim wnętrzu wyprostowany, a więc prostolinijny, szczery, uczciwy i dlatego w dłuższej perspektywie na pewno upadnie (Barrick, 543-544). O. Palmer Robertson (174-175) konkluduje: „Ta pozycja dumy i samowystarczalności wyklucza

również u dumnego możliwość znalezienia sprawiedliwości poza nim samym. Założył on bowiem, że określa siebie jako źródło własnej dobroci”.

W wierszu 2,4 zestawiono obok siebie dwa ważne dla tradycji mądrościowej Izraela terminy: *saddiq* (‘sprawiedliwy’) oraz *hajjā* (‘życie’) (por. Prz 10,11,16; 11,19; 12,28; 21,21). Wydaje się, że nie będzie nadużyciem stwierdzenie, że w ST nie ma drugiego pojęcia, które miałyby tak istotne znaczenie dla każdej relacji w ludzkim życiu, jak sprawiedliwość (von Rad, 370). Rodzi się pytanie, kogo prorok miał na myśli. Kogo nazywa sprawiedliwym? Jak zauważono wyżej (zob. 1,4), jest to osoba niewinna, niesłusznie doznająca krzywdy od występnego przedstawiciela Królestwa Judy, ale także tych, którzy instytucjonalnie winni byli stanąć w jej obronie, ale tego nie czynili. Z kolei w 1,13 jest to człowiek niezastężenie cierpiący przemoc z rąk Chaldejczyków (Pikor, 44). Należy zatem uznać, że w 2,4 „sprawiedliwym” jest nie tyle ktoś, kto jedynie sumiennie spełnia wymagania Prawa Mojżeszowego, jak zwykło się mniemać, ale także niewinna ofiara prześladowania. Cierpi, ponieważ gnębią ją z jednej strony jej ziomkowie (1,4), z drugiej zaś – Babilończycy (1,13). Za osobę skrywającą się za słowem „sprawiedliwy” należy najpierw uznać samego Habakuka, a później każdego sprawiedliwego Judejczyka doświadczającego cierpienia i niesprawiedliwości.

Kolejne pytanie, które rodzi się w czasie lektury 2,4, brzmi następująco: czy i ewentualnie czym zawinił sprawiedliwy tak, że dotykają go nieszczęścia? Pytanie jest zasadne, wedle bowiem zasady retribucji człowiek będący osobą sprawiedliwą doznawał nieustannego Bożego błogosławieństwa, które dotykało wszystkich przestrzeni jego egzystencji. Ten, który dopuszczał się niegodziwości, natomiast musiał liczyć się z karą, nieszczęściem, a nawet śmiercią (por. Prz 10,11,16; 11,19; 12,28; 21,21; Ez 18; 33,10-22). Wspomniana reguła nie była przyjmowana jedynie w Izraelu. Znane jest sumeryjskie przysłowie żywo przypominające przesłanie Ha 2,4: „Co otrzymasz od sprawiedliwości? Ona rodzi życie” (Andersen, 216). Skoro więc opisany przez Habakuka „sprawiedliwy” (hebr. *saddiq*) cierpi, trzymając się sztywno zasady retribucji, musiał on w jakimś stopniu dopuścić się niesprawiedliwości. Czy zatem Księga Habakuka podaje powód udręczenia?

Odpowiedź na postawione pytanie była niezwykle trudna dla starotestamentowego wyznawcy jedyne Boga, ale dla chrześcijanina jest oczywista, co wybrzmi w podsumowaniu analiz 2,4. Na początku trzeba zaznaczyć, że obraz człowieka sprawiedliwego, który przynosi Księga Habakuka, to nowy rodzaj osoby „sprawiedliwej”. Owo *novum* dotyka zasady retribucji. W pierwszej kolejności polega na włączeniu do dwumianu sprawiedliwy – nieprawy

trzeciego pojęcia, mianowicie wierności (hebr. *ʿemûnā*). Tak więc już na poziomie leksykalnym widać sugerowaną nowość (Pikor, 39, 46).

Dla zrozumienia idei sprawiedliwości, tak jak pojmował ją Habakuk, trzeba skupić się na wspomnianym rzeczowniku *ʿemûnā*. Pod wpływem tłumaczenia tego wersetu w LXX: „sprawiedliwy dzięki swojej wierze/wierności (gr. *pisteōs*) żyć będzie” oraz jego cytowania w NT (Rz 1,17; Ga 3,11; Hbr 10,38), gdzie oddaje się go za pomocą rzeczownika *pistis*, najczęściej tłumaczy się go jako ‘wiarą’ lub ‘wierność’. Jednak analizując występowanie *ʿemûnā* w Biblii Hebrajskiej, nasuwa się wniosek, że odnosi się on bardziej ogólnie do „stałości”, „stabilności” lub „niezawodności”, np. „Gdzież są, o Panie, Twoje dawne łaski, które zaprzysiągłeś Dawidowi na swoją wierność (hebr. *beʿemûnātekā*)?” (Ps 89,50) (Sweeney, 472). Carl Friedrich Keil (73) definiuje *ʿemûnā* jako „osobistą cechą człowieka, wierność w słowach i czynach [...], a w jego relacji do Boga mocne przywiązanie do Boga, niezmaconą ufność w boskie obietnice łaski”. Zatem termin ten stanowi przeciwieństwo analizowanego wyżej czasownika *ʿapal* (‘być pysznym’), który posiada w sobie ideę niestabilności. Ponadto gdy termin ten jest stosowany w kontekstach sądowych, wówczas wyraża wierność prawdzie (por. 2Krn 9,9; Iz 59,4; Jr 5,1.5; 9,2). W codziennych międzyludzkich relacjach oraz stosunku do Boga natomiast stosowano go, by opisać wzajemną wierność, lojalność i oddanie, np. 1Sm 26,23: „Pan nagradza człowieka za sprawiedliwość i wierność *emunātô*: Pan dał mi ciebie w ręce, lecz ja nie podniosłem ich przeciw pomazańcowi Pańskiemu”. Ponadto w Pięcioksięgu za pomocą *ʿemûnā* opisywano drogę życia (Kpł 18,5; Pwt 30,6.15-20) (Pikor, 49).

Biorąc pod uwagę wszystkie wymienione wyżej sposoby rozumienia rzeczownika *ʿemûnā*, wydaje się, że teza o nowości w podejściu do paradygmatu retribucji nie została obroniona. Wszystko, co napisano o jego odcieniach znaczeniowych, potwierdza powszechnie przyjęte przekonania co do sposobu życia człowieka określanego mianem sprawiedliwego, który powinien nieustannie doświadczać Bożego błogosławieństwa. Jednak Habakuk ewidentnie pokazuje, że sprawiedliwy cierpi. Jak to wytłumaczyć? W istocie analizowany tekst książki redefiniuje (a może nawet całkowicie neguje) regułę retribucji, pokazując, że pomimo trwania przy Bogu człowiek sprawiedliwy może w życiu doświadczać trudności i nieszczęść. Przy czym nie podważa cech osoby opisywanej rzeczownikiem *ʿemûnā*. Nadal jest ona postrzegana w perspektywie oddania, wierności i lojalności Panu. Pomimo tych atrybutów musi stawiać czoła cierpieniu, na które nie zasłużyła. To właśnie jest owo *novum* przyniesione przez Habakuka.

Ponadto proroctwo, które otrzymuje Habakuk, ukazuje człowieka w całej prawdzie jego egzystencji, nie idealizując go w żaden sposób. Widzi zarówno jego dobre, jak i złe strony. Wedle zasady retribucji życie człowieka było czarno-białe. Nie było miejsca na szarość. Ten, kto cieszył się bezsprzecznym dobrobytem i szczęściem, był niemal nieskalany. Ten zaś, kto został dotknięty jakimś cierpieniem, zasłużył na nie. W rozumieniu Księgi Habakuka sprawiedliwym nie jest człowiek całkowicie wolny od słabości, wątpliwości i grzeszności, co jasno pokazuje sposób przedstawiania Bogu nurtujących go pytań przez proroka. Nie jest to człowiek pozbawiony wad. Jest on bowiem zdolny do przyjęcia wobec Boga zarówno postawy pychy, jak i buty. Dlatego wyżej zapisano, iż ograniczenie imiesłowu „pyszni” (hebr. *‘uppelâ*) wyłącznie do niegodziwców z Judy bądź Babilończyków, nie jest właściwe. Autor księgi zostawia ciekawą „furtkę interpretacyjną”. Otóż nadętym i sprawiedliwym może być jedna i ta sama osoba. Słusznie zauważa W. Pikor (50): „Te dwie przeciwstawne postawy mogą być na przemian postawami sprawiedliwego, który cierpi niewinnie: może być pyszny lub może być wierny (może ufać) Bogu do końca. Będąc pysznym, upadnie, jeśli zaś będzie wierny, jego nagrodą będzie życie”. Wybór, jak zawsze, należy do człowieka. Wiersz 2,4 zachęca do podjęcia decyzji i świadomego opowiedzenia się po jednej ze stron. Jednak w momencie rozeznawania trzeba pamiętać, żeby właściwie rozumieć konsekwencje wyboru. Życie według Bożych zasad nie oznacza wolności od trudności i cierpienia. Trzeba odłożyć do lamusa pierwotne znaczenie zasady retribucji. Księga Habakuka ewidentnie zaprasza do jej zreinterpretowania.

Tę propozycję reinterpretacji „przyjął” autor Księgi Hioba, która na najszerszą w ST skalę podnosi problem niezаслужonego cierpienia sprawiedliwych. W NT zaś jako przykład można przytoczyć urywek o niewidomym od urodzenia uzdrowionym przez Jezusa (J 9,1-41), w którym to fragmencie zapisano znamienity dialog: „Uczniowie Jego zadali Mu pytanie: «Rabbi, kto zgrzeszył, że się urodził niewidomym – on czy jego rodzice?». Jezus odpowiedział: «Ani on nie zgrzeszył, ani rodzice jego, ale /stało się tak/, aby się na nim objawiły sprawy Boże»” (J 9,2-3).

Prorocką intuicję Habakuka o nowym typie człowieka sprawiedliwego widać najpełniej w samym Jezusie. Dlatego stwierdzono powyżej, że odpowiedź na pytanie, dlaczego sprawiedliwi cierpią, dla chrześcijanina jest jasna. Oto ten święty i sprawiedliwy (por. Dz 3,14), który nie popełnił żadnego grzechu, który wiernie trwał przy Ojcu, nie został cudownie zachowany od głodu, żałoby, niezrozumienia, szykan, prześladowania, zdrady, wyszydzenia, bólu, cierpienia i śmierci. Również On w czasie modlitwy w Getsemani, podobnie

<sup>5</sup> Rzeczywiście wino działa zdradziecko, dumny mąż nie spocznie, ten, którego gardło rozrosło się jak Szeol. A on (jest) jak śmierć i nie nasyci się, chociaż zagarnął dla siebie wszystkie ludy i zgromadził dla siebie wszystkie narody.

2,5 Pwt 31,4-7; 1Sm 30,12; 2Krl 14,10; Ps 75,8; Prz 1,2; 20,1; 21,24; 27,20; 30,15-16; Iz 1,13; 5,11-15.22-23; 10,14; 21,2; Jr 25,15; 27,7; 51,7; Dn 2,37-38; 5,1-31; Am 6,6; Ha 1,6.9-10.12-13

jak Habakuk, zanosił szczerze wołanie do Boga, który zdawał się milczeć wobec nadciągającej męki (zob. Łk 22,39-46). W jednym i w drugim przypadku było to jedynie złudzenie. Bóg bowiem konsekwentnie realizował swój plan, po raz kolejny w dziejach udowadniając, że ze zła potrafi wyprowadzić dobro. Habakuk swoim orędziem zachęca do nieustannego trwania przy Bogu, Jezus zaś pokazuje, w jaki sposób to czynić.

Werset 2,4 jest najczęściej cytowanym fragmentem Księgi Habakuka w NT (Rz 1,17; Ga 3,11; Hbr 10,38). Nowotestamentowi autorzy wykorzystują go, gdy mówią o zbawieniu. Najbliżej oryginalnego przesłania Habakuka jest autor Listu do Hebrajczyków. Jego intencją jest dodanie otuchy oraz zapewnienie, że Bóg zainterweniuje w odpowiednim czasie. Paweł natomiast stosuje go w sposób bardziej abstrakcyjny i ogólny. Mówi, że człowiek wierzący znajdzie życie nie dzięki własnym zasługom, ale przez zaufanie Bożym obietnicom. Można go uznać za swoisty punkt rozpoznawczy Pawłowej nauki o prymacie wiary w zbawieniu. Pytania stawiane przez Habakuka stały się dla nawróconego faryzeusza punktem wyjścia i jednocześnie konkluzją rozważań – wiara jest kluczem. Jest ona poczytana wierzącym za sprawiedliwość. Według Pawła jest to „wiara w Jezusa Chrystusa” (Ga 2,16; Rz 3,22.26), ponieważ jest On tym, w którym Bóg przybliżył ludziom swoją zbawczą łaskę (Bruce, 860; Roberts, 111).

Także w ST można zauważyć wpływ wiersza 2,4 na kształtowanie się wiary Izraela. Rabin Szimlej (III wiek) mówi, że „Mojżesz otrzymał 613 przykazań, które Dawid miał zredukować do jedenastu (Ps 15), Izajasz do sześciu (Iz 33,15-16), Micheasz do trzech (Mi 6,8), raz jeszcze Izajasz (Iz 56,1) oraz Amos do dwóch (Am 5,5), natomiast Habakuk sprowadził wszystko do jednego nakazu (Ha 2,4)” (Pikor, 38).

2,5. O ile 2,4 zachęca do wierności i oparcia się na Boga, 2,5 prezentuje postawę zgoła odmienną. Przeporządkowanie go do większej sekcji rozdziału drugiego nastęrcza niemałych trudności. Wyrażna zmiana tematu w porównaniu z 2,4 doprowadziła niektórych badaczy, np. Karla Elligera (38-41), do

wniosku, że analizowany werset rozpoczyna zupełnie nową jednostkę, czyli serię pięciu wyroczni „biada”. Jednak w tym komentarzu traktuje się je jako część perykopy 2,2-5, wspomniane wyrocznie zaś uznaje się za osobną jednostkę (2,6-20). O zasadności połączenia wierszy 2,4 i 2,5 świadczy cząstka *we'ap ki* (‘rzeczywiście, a jednak rzeczywiście, ponadto, o ileż bardziej (lub mniej), tym bardziej, ponieważ’), od której rozpoczyna się tekst hebrajski wersetu 2,5 (Andersen, 217; Haak, 60). W niniejszym opracowaniu przychyłono się do pierwszej z możliwych translacji, ale zasadnym wydaje się również przełożenie jako „zaprawdę”, jak czyni to Waldemar Chrostowski (299).

Analizowany werset mówi o winie, śmierci i pochłanianych przez dumnego męża *geber jahir* narodach. Pierwszym rzeczownikiem, który posłużył autorowi do opisanego go, jest *jajin* (‘wino’). Jednak nie wszyscy badacze zgadzają się, że jest to właściwa lektura. Niektórzy komentatorzy podążają w tym miejscu za qumrańską wersją zwoju Habakuka i zamiast „wino” czytają *hôn* (‘bogactwo’; *hwn* zamiast *hjin*). W niniejszym komentarzu nie przyjęto tej korekty tekstu. Ponadto należy pamiętać, że wino na kartach ST bywa różnie interpretowane. Każda z biblijnych ksiąg bowiem, poza Księgą Jonasza, zawiera odniesienia do tego trunku. Widać zatem, jak ważne było ono dla starożytnych. Zazwyczaj pojawia się ono w kontekście rozweselenia serca człowieka, rzecz jasna gdy jest zachowany umiar w picciu (por. Ps 104,15) (Kucz, 86). Jednak należy pamiętać, że za pomocą tego obrazu wyrażano również ważne prawdy natury teologiczno-duchowej. W tym miejscu zostanie zaprezentowanych kilka hipotez czerpiących z bogactwa biblijnej symboliki wina, co pozwoli na lepsze zrozumienie wiersza 2,5.

Po pierwsze, wino często jest symbolem Bożego sądu, np. Ps 75,8-9: „[...] lecz Bóg jedynie jest sędzią – tego zniża, tamtego podnosi. Bo w rękę Pana jest kielich, który się pieni winem, pełnym przypraw. I On z niego nalewa: aż do mętów wypiją, pić będą wszyscy niegodziwi na ziemi”. W przytoczonym fragmencie psalmu metaforyczne zastosowanie wina posłużyło psalmiście do przekazania prawdy, w jaki sposób Bóg wymierza swoją sprawiedliwość w świecie. Podobny zabieg zastosował Jeremiasz (Jr 25,15; 51,7). Wydaje się zasadne uznanie, iż w 2,5 mamy do czynienia z analogiczną sytuacją, choć obraz wina pojawia się tu po raz pierwszy w księdze. Tak więc porównanie to jest w tym miejscu co najmniej niespodziewane (Thomas, 123).

Po drugie, stan upojenia alkoholowego kojarzy się z arogancją, niespełnioną chciwością i niesprawiedliwością społeczną w innych miejscach ST (np. Pwt 31,4-7; 1Sm 30,12.16; Iz 5,11-12.22-23; Am 6,6). Ponadto analiza przesłania Dn 5,1-31 potwierdza, że imperium neobabilońskie miało upaść właśnie w ta-

kich okolicznościach. Badacze starożytności zgodnie przyznają, że pijaństwo było charakterystyczne dla Chaldejczyków (Armerding, 513). Ten wymiar symbolu wina również jest widoczny w Księdze Habakuka.

Po trzecie, wino jest symbolem gniewu Bożego (Szmajdziński, 129-168) (np. Iz 51,17-23; Jr 25,15-29). Miało ono zostać wylane na wspomnianego już „dumnego, aroganckiego, wyniosłego męża”. Rzeczownik *geber* oznacza również mocarza, wojownika, gdyż posiada konotacje wojskowe. Tak więc autor ma tu na myśli Chaldejskiego najeźdźcę Nabuchodonozora, a nie lokalnego despotę, jakim był Jojakim. Ponadto *še'ól* ('Szeol') i *māwet* ('śmierć') są trafnymi symbolami dla chciwości, która nigdy nie jest w pełni zaspokojona (Prz 27,20; 30,16; Iz 5,14). Tak więc autor Księgi Habakuka sięga do przebogatej symboliki wina, starając się ukazać skalę wykroczeń Chaldejczyków oraz zasygnalizować ich przyszły los.

Z kolei przymiotnik *jahir* pojawia się tylko tutaj oraz w Prz 21,24: „Zuchwały i butny (hebr. *jahir*) ma na imię szyderca, działa on z nadmiaru pychy”. Zatem za jego pomocą opisywano także szyderców i zarozumiałców, ludzi nadmiernie bezczelnych, aroganckich. LXX oddaje go jako *kataphronētēs* ('pogardliwy'), Peszitta zaś – jako *maraba'* ('samowolny, arogancki, uparty'). Taki człowiek *lō' jinwē* ('nie pozostanie, nie ostoi się'). Czasownik *jinwē*, pochodzący od rdzenia *nwb*, łączy się z arabskim *nawāj* ('osiągnąć cel, zrealizować cel, odnieść sukces'). Przez użycie go Habakuk pragnie podkreślić, że pomimo swojej militarnej potęgi Chaldejczyk jest skazany na porażkę, gdyż jedynym gwarantem bezpieczeństwa i pomyślności jest Bóg (Haak, 61).

Kolejne elementy wiersza 2,5 stanowią rodzaj ironii. Mówią one, że gardło agresora stało się przepastne *kiš'ól* ('jak Szeol'), ale jego niepokonany apetyt z pewnością doprowadzi go do śmierci. To porównanie zwraca uwagę na wydającą się nie mieć ograniczeń zdolność do spożywania wina, jaka cechuje wielu ludzi na początku pijackich spotkań. Ostatecznie jednak, gdy wino zaczyna działać, prowadzi pijącego do upodlenia (Sweeney, 473). Tym samym autor nawiązuje w tym miejscu do mitologicznej metafory apetytu. „Szeol to hebrajska nazwa świata podziemnego, królestwa zmarłych, mieszczącego się głęboko pod ziemią. Jest wiele aspektów jego cienistości. (I) Rzadko spotykany hebrajski termin na określenie zmarłych tłumaczy się zwykle jako «cienie» – zmarli to przede wszystkim «cienie Szeolu». (II) W Biblii hebrajskiej nie znajdziemy praktycznie żadnego opisu dalszego bytowania po śmierci, w świecie zmarłych. Sam Szeol pozostaje w dużej mierze w cieniu! (III) Z różnych tekstów wysnuć można rozmaite opinie o tym, gdzie Szeol się znajduje, jaki jest i kto do niego trafia. Tak więc poglądy Izraelitów dotyczące Szeolu miały



<sup>6</sup> Czyż nie jest faktem, że one wszystkie ułożą przeciw niemu sadybę? I nie ułożą szyderczej zagadki o nim? I będą mówić: Biada gromadzącemu, co nie (jest) jego! Jak długo? I (biada) obciążającemu (niesprawiedliwym) zastawem.

2,6a Lb 21,27-30; 1Sm 10,12; 1Krl 5,12; 10,1; Ps 49,5; 78,2; Prz 1,1,6; 10,1; 25,1; Iz 14,4-23; Ez 12,22; 17,2; 21,5; 24,3; Mi 2,4; Ha 1,12; 2,7,13

2,6b 1Krl 13,30; Ne 2,9; 3,1; 5,1-5; Iz 3,11; 5,11; 10,5; Jr 22,18; 43,5; Ha 1,2,6; 2,7

rozmaite «odcienie». (IV) Psalmiści mówią o swoim cierpieniu tak, jakby już doświadczyli Szeolu – rzuca on długi i złowieszczy cień na życie. (V) W końcu z perspektywy chrześcijańskiej Jezus Chrystus «zniweczył śmierć, a na życie i nieśmiertelność rzucił światło przez Ewangelię» (2Tm 1,10)” (Johnston, 17). Szeol zatem utożsamiano z cierpieniem, ale także miejscem, do którego trafiali wszyscy żyjący (Prz 1,12). Stąd chciwość Babilończyka jest tak samo nienasycona jak śmierć. Owo gromadzenie (hebr. *jesōp*) nie ma nic wspólnego z łagodnym zbieraniem wokół siebie rozproszonych narodów. Jest to „pożeranie” kolejnych ludów, niszczenie ich tożsamości i wcielanie do imperium. Podobną analogię stosuje Izajasz (Iz 10,14), mówiąc o działaniu Asyryjczyków (Roberts, 117).

Stosując w 2,5 takie, a nie inne metafory, Habakuk stwierdza, że nadmierna chciwość i arogancja Babilonu w uciskaniu narodów doprowadzą w końcu do jego upadku, gdyż nie będzie w stanie wchłonąć wszystkich napotkanych ludów. Do pewnego momentu Babilon odnosił pasmo zdających się nie mieć końca militarnych sukcesów. W swoim mniemaniu mógł myśleć, iż jest to wyraźny znak błogosławieństwa jego bogów. Jednak niepokromiony Babiloński imperator nie mógł liczyć na pobłażliwość ze strony prawdziwego Boga i w odpowiednim czasie poniósł konsekwencje swoich grzechów. Jak pokazuje historia, Pan okazał się wierny swojemu słowu, gdyż Babilon upadł na rzecz Medów i Persów w 539 roku przed Chrystusem.

### 7. Seria pięciu wyroczni „biada” (2,6-20)

2,6a. Pierwsza część wiersza 2,6 rozpoczyna prezentację szyderczej pieśni (2,6b-20). Stanowi on „pomost” między 2,2-5 a 2,6b-20. Tradycyjnie uważa się, że jej adresatem jest Babilon, ale można widzieć w niej również krytykę niewłaściwych zachowań, których dopuszczali się niektórzy Judejczycy, zwłaszcza Jojakim, Asyryjczycy czy Grecy. Dzieje się tak, ponieważ w pe-



rykopie 2,6-20 nie pojawia się wyraźne wskazanie na jej historycznego adresata. W tym momencie nie można zatem jednoznacznie określić tożsamości ciemiężyciela. Jest to w pewnym sensie opatrnościowe, gdyż dzięki temu przesłanie perykopy można zaaplikować do każdego, kto działa w sposób niszczący innych ludzi (Barker–Bailey, 331). Podczas komentowania kolejnych „biada” autor niniejszego opracowania będzie odnosił je do Babilonu, podążając za opcją przyjętą przez większość badaczy. Należy jednak należy pamiętać o możliwości obrania innego adresata wyroczeni „biada”.

Problematyczne jest również jednoznaczne określenie tożsamości wygłaszających „biada”. Po lekturze wiersza 2,6a nasuwa się wniosek, że są nimi podbite przez agresora ludy. Jednak takie założenie rodzi wiele pytań. Wszak pokonane przez Babilończyków ludy i narody były poganami. Czy więc zasadne jest uznanie, że właśnie one wypowiadają „biada” w imieniu Pana Zastępów (por. 2,13)? Czy w ich ustach mogłoby się pojawić wyznanie, że „napęłni się ziemia poznaniem chwały Pana, tak jak wody wypełniają morze” (2,14)? Wreszcie czy czciciele bożków byliby w stanie jawnie potępić tworzenie wizerunków idoli (2,18-19)? Wydaje się, że najwłaściwszą interpretację zaproponował Frederick Carl Eiselen (488), który pisze: „Te nieszczęścia są włożone w usta narodów; w rzeczywistości prorok jest mówcą”.

Werset 2,6a wprowadza znane z 1,12 retoryczne pytanie *hālō* (‘czyż nie jest faktem, że (...)’). Posługując się nim, autor księgi stawia czytelnika przed faktem, co do którego uzyskał pewność. Tak więc ułożenie szyderczej pieśni w 2,6b-20 było naturalną konsekwencją przemocy, której doświadczyli sprawiedliwi. Jej autorem są ciemiężone i pochłonięte przez niego narody.

Użyty w 2,6a termin *māšāl* (‘satyra, kpina, satyryczna przypowieść’) odnosi się do pieśni lub utworu poetyckiego (Lb 21,27-30; 1Krl 5,12; Ps 49,5; 78,2), jak np. przysłowie (1Sm 10,12; Ez 12,22; Prz 1,1; 10,1; 25,1) lub przypowieść (Ez 17,2; 21,5; 24:3), w której jedna rzecz metaforycznie przedstawia inną. Zatem elementem rozpoznawczym tego typu utworu jest paralelizm. Obecność pieśni szyderczych w literaturze starożytnego Bliskiego Wschodu, a także w ST (np. Iz 14,4-23 – pieśń szydercza przeciwko królowi babilońskiemu) pozwala stwierdzić, że wersety 2,6b-20 mają być rozumiane w ten właśnie sposób (Patterson–Hill, 418). Rzeczownik *mēlîšā* (‘szyderstwo’) natomiast (występuje on oprócz 2,6a jedynie w Prz 1,6), pochodzący od rdzenia *lîš* (‘wyszydząć’), jednoznacznie wskazuje charakter owego utworu. Oznacza satyrę, której celem jest wyszydzenie obiektu za pomocą różnych aluzji. Z kolei *hîdā* (‘zagadka’) w literaturze mądrościowej to enigma (Prz 1,6), niejasne powiedzenie, którego rozwikłanie jest wyzwaniem dla słuchacza (por. 1Krl 10,1).

Wszystkie trzy terminy są charakterystyczne dla literatury mądrościowej, występują razem w Prz 1,6. Ponadto według niektórych, np. J.J.R. Roberts (117), można je uznać za synonimy. Stosując je, autor stara się uzmysłowić czytelnikowi, że lektura kolejnych zdań nie będzie zadaniem łatwym i potrzeba czasu na właściwe ich zrozumienie (Sweeney, 473-474).

### 7.1. Pierwsze „biada” – niezgoda na zuchwalstwo i chciwość (2,6b-8)

Jak zaznaczono wyżej, perykopa 2,6b-20 zawiera serię pięciu wyroczni „biada”. We wszystkich można odnaleźć inwektywy (2,2,6.9.12.15.19a), groźby (2,2,7.11.13.16.20) i krytykę (2,2,8.10.14.17-19b) (Roberts, 114). Pierwsze cztery mówią o różnych uchybieniach względem miłości, a nawet podstawowego szacunku bliźniego. Piąta natomiast dotyczy bałwochwalstwa. Wszystkie opisują popełnione przez Chaldejczyków zbrodnie i różne reakcje na nie. Pokonane i ciemiężone niegdyś przez nich „ludy” (hebr. *‘ammim*) i „narody” (hebr. *gôjim*) mają sposobność do szydzenia z nich. Przesłanie tych wierszy z pewnością niesie pociechę dla Habakuka. Oto wreszcie Bóg zapowiada karę dla bezbożnych agresorów, chociaż ci dysponowali ogromną siłą (Smith, Phelan-Phelan, 111; 215).

Każde z wypowiedzianych „biada” rozpoczyna się od hebrajskiego *hôj*, po którym następuje imiesłów czynny w liczbie pojedynczej opisujący grzech. Wyjątkiem jest ostatnie, które wprowadza pytanie, „biada” zaś użyto w dalszej części. W drugiej części wypowiedzi autor zapowiada wyrok, w trzeciej natomiast uzasadnia go (Smith, 110).

Zawołanie *hôj* lub *’ôj* (rzadziej *hô* lub *’ăbâ*) pojawia się w wersetych 2,6.9.12.15.19. W ST można odnaleźć pięćdziesiąt trzy wystąpienia tego terminu, w których przybiera następujące znaczenia: opis lamentów żałobnych, wołanie o uwagę, zapowiedź zagłady. Michael H. Floyd (133) uważa, że to zawołanie wyraża „szeroki zakres reakcji właściwych dla nieszczęścia”. Najprawdopodobniej więc wywodzi się z pieśni żałobnych (por. 1Krl 13,30; Jr 22,18; 43,5). Odnosi się do nagłego, nieszczęśliwego wydarzenia, które przynosi wielkie szkody, straty lub zniszczenia. Wyrażano za jego pomocą cierpienie pojedynczej osoby bądź zbiorowości wobec nadciągającej katastrofy lub sądu z powodu popełnionych grzechów (Iz 3,11; 5,11; 10,5). Można je porównać do polskiego „hej”, gdyż jego zadaniem jest zwrócenie uwagi słuchacza na to, co za chwilę zostanie powiedziane. Pojawia się ono 22 razy u Izajasza, 10 razy u Jeremiasza i w Księdze Lamentacji, 7 razy u Ezechiela i 14 razy w zbiorze

Proroków Mniejszych. Zatem jest to termin typowy dla literatury prorockiej (Clifford, 458-464).

Pięć wyroczni przebiega w następujący sposób: (1) „Biada gromadzącemu, co nie (jest) jego!” (2,6b), (2) „Biada ciągnącemu niegodziwie zysk dla swego domu” (2,9), (3) „Biada budującemu miasto na krwi” (2,12), (4) „Biada upijającymu swojego bliźniego” (2,15), (5) „Biada mówiącemu do drzewa: «Obudź się!»” (2,19). Zakończenie „biada” w 2,20 wzywa do pełnego ufności poddania się w milczeniu przebywającemu w świątyni Bogu Izraela, który jest panem historii.

Pierwsze „biada”, *hōj hammarbe`lō`-lō* (‘Biada gromadzącemu, co nie (jest) jego!’), odnosi się do niezaspokojonej pazerności Chaldejczyków, ale również innych, którzy w nieuczciwy sposób bogacili się kosztem drugiego człowieka. Porównani zostali do nieuczciwego lichwiarza, który bogaci się, zagarniając cudze mienie. Biblia jednoznacznie potępia lichwę, wzbogacenie się przez rabunek i oszustwo oraz wymuszenia w wyniku gromadzenia zastawów (por. Wj 22,24; Pwt 23,20-21; Prz 22,16; Łk 6,34-35). Babilon bowiem, podobnie jak wcześniej Asyria (Ne 2,9; 3,1) i wielu innych tyranów, gromadził skarby kosztem pokonanych narodów. Często stosowaną przez najeżdżęcą praktyką było zbyt szybkie konfiskowanie pozostawionego pod zastaw mienia, bez konsultowania tego faktu z pożyczkobiorcą. Takie postępowanie prowadziło do zniewolenia ubogich (por. Ne 5,1-5), gdyż ostatnią własnością, jaką posiadali, było ich życie. W ten sposób nieuczciwy pożyczkodawca stawał się panem biedaka. Wyrocznia przedstawia obraz buntu uciemienionych przeciw oprawcom. Podbite narody upominają się o swoją własność, żądając zwrotu zagrabionych dóbr (Baker, 62).

W wyroczniach „biada” zastosowano aż dziesięć imiesłówów opisujących działania Babilończyków. Pierwszy z nich, *marbē* (‘obrastający, bogacący się, stający się wielki’), jest niezwykle istotny, gdyż jedynie on został poprzedzony rodzajnikiem określonym *ba*. Gdyby użyto go przed każdym z particiów, wówczas mielibyśmy do czynienia z listą i można by doszukiwać się wielu adresatów wyroczni. Postawienie go jedynie przed pierwszym wskazuje, że autor pragnął wskazać, iż każdy z nich, a co za tym idzie każde „biada”, odnosi się do tego samego adresata. To spostrzeżenie zgadza się z przesłaniem 2,6a, który mówi, że satyra i szydercze zagadki będą traktować „o nim” (Andersen, 235-236).

Część komentatorów i tłumaczy opuszcza, użyte w dalszej części wiersza 2,6b, pytanie *‘ad-mātaj* (‘jak długo?’). Stało się tak dlatego, że według nich zaburza ono rytm tekstu oraz nie ma ewidentnego powiązania gramatycznego

lub tematycznego z kontekstem wersetu. Jednak należy zwrócić na nie uwagę, ponieważ nawija do interpelacji z 1,2 *'ad-ʾānāh* ('jak długo'; różnicę między nimi zaprezentowano przy analizie 1,2). Tym samym podbite i ciemiężone narody, podobnie jak Habakuk w 1,2, również zwracają się z wołaniem o kres ucisku, jawnie występując przeciw swemu oprawcy. Dają tym samym wyraz swego zmęczenia, udręczenia, sfrustrowania doświadczaną przemocą.

Forma *ūmakbid*, którą przetłumaczono jako „obciążającemu”, pochodzi od rdzenia *kbd*. Wyraża on ideę ciężkości, chwały lub bogactwa. Zdanie, którego jest częścią, brzmi dosłownie „I (biada) obciążającemu zastawem”. Jednak wymaga ono komentarza. Jeśli przyjmie się, że rdzeń *kbd* zastosowano w jego pierwotnym znaczeniu ('być ciężkim'), wówczas należy analizowane zdanie rozumieć w sensie: „Biada temu, kto obciąża niesprawiedliwością” bądź „Biada temu, kto obciąża niesprawiedliwym zastawem”. Wydaje się, że bardziej właściwe jest drugie tłumaczenie, ponieważ współgra ze słownictwem wiersza 2,7 (Andersen, 236).

„Zastaw” opisano rzeczownikiem *'abtiit*, który nie występuje w Biblii Hebrajskiej poza tym miejscem. Pochodzi on od rdzenia *bt* niosącego w sobie ideę z zastawieniem majątku na rzecz przyszłej spłaty długu. Karl Budde (207-208) w nieco archaiczny, ale celny sposób pisze: „Jeżeli wierzyciel korzysta z pełnego użytkowania wszystkich odsetek, właściciel jest całkowicie pozbawiony środków do życia. Taką praktyka była odrażająca w izraelskiej etyce społecznej. Reprezentowałaby ona ostatnie stadium nędzy. W starożytnym imperializmie w podobny sposób postrzegano stosunek państwa wasalnego do suzerena. Poddany naród był uważany za dzierżawcę swojego wierzyciela w jego własnym gospodarstwie. Ujawnia to skarga, że cudzoziemiec «zjada» naszą substancję, ponieważ «zjadać» jest technicznym terminem oznaczającym «mieć w użytkowaniu» (*akālu*). Dzięki temu powiązaniu możemy dokładniej zobaczyć, że sprawca bogaci się tutaj nie tyle przez trzymanie zastawów, ile przez korzystanie z produktów zastawionej ziemi. Przynajmniej możemy powiedzieć, że nadużycie nie jest tylko wyzyskiem ekonomicznym, odmiennym od imperializmu z w. 8a ani nawet symulacją aneksji terytorium. Ciężkie daniny rzeczywiście doprowadzały podbite narody do bankructwa”.

Termin *'abtiit* ('dług') bywa czasami interpretowany nie jako jedno, ale dwa słowa: *'ab* oraz *tiit*, które znaczą 'zwał gliny'. Jest to często spotykane wyrażenie we wschodnich satyrach. Przyjmując tę hipotezę, trzeba by w niej uznać aluzję do glinianych tabliczek, na których spisywano umowy handlowe i pożyczki. Tego typu tabliczki spotykano również na terenie Palestyny. Tak więc syntagmę „zwał gliny” można rozumieć jako zapowiedź przygniecenia

<sup>7</sup> Czyż (nie jest faktem, że) nagle powstaną twoi dłużnicy i (nie) obudzą się dręczeni przez ciebie? I nie staniesz się dla nich łupem?

<sup>8</sup> Ponieważ ty splądrowałeś wiele narodów, niech wszystkie inne ludy splądrują ciebie z powodu ludzkiej krwi (przelanej) w ziemi (napęlnio-nej) gwałtem, mieście i wszystkich, którzy mieszkają w nim.

2,7            Wj 22,24; Pwt 23,20-21; Prz 29,1; Iz 21,5-9; Ha 1,12; 2,6a.13; Łk 6,34-35  
2,8            Iz 33,1; Jr 27,7; Ha 2,17; So 2,8

Chaldejczyków przez to, na czym wzbogacili się, stosując lichwiarskie praktyki (Robertson, 187; Baker, 62).

2,7. Wiersz 2,7 przynosi rozwinięcie myśli z 2,6b. Wprowadza go znane już z lektury Księgi Habakuka pytanie retoryczne *halô* ('czyż nie jest faktem, że (...)?'; zob. 1,12; 2,6a), domagające się pozytywnej odpowiedzi. Następujące po nim zdania są umocowane w rzeczywistości. Oto ciemiężone przez ludy z pewnością powstaną przeciw agresorowi, odpłacając tym samym, czym zostały przez wcześniej upodlone.

Ofiary „obciążającego zastawem” opisano złożeniem *nōškekā* ('twoi dłużnicy', dosł. 'kásający cię'). Rzeczownik *nešek* jest trudny do przełożenia i jednoznacznej interpretacji. Dosłownie oznacza 'ukąszenie' (np. żmii). W sensie metaforycznym zaś – bolesną opłatę wstępną uiszczaną przed zaciągnięciem pożyczki. Takie zachowanie skutkowało wielokrotnie wyższymi odsetkami, a co za tym idzie, znaczącym zubożeniem pożyczkobiorcy. Tego rodzaju praktyki były zakazane w Izraelu, przynajmniej w relacji do pobratymców. Pożyczki miały być nieobciążone procentem zwrotu (Wj 22,24; Pwt 23,20-21; Łk 6,34-35). Babilończycy rzecz jasna nie stosowali się do tej reguły. Bez opamiętania bogacili się kosztem podbitych narodów. Wiersz 2,7 przynosi jednak zapowiedź, że złupione ludy zażądadą zwrotu zagrabionych dóbr z procentem. Bogaty Babilon stanie się wówczas nędzarzem niemogącym wyrównać długów (Andersen, 237).

2,8. Wiersz 2,8 zapowiada nadejście sprawiedliwości. O ile zadaniem wersetu 2,7 było wprowadzenie pytania retorycznego, domagającego się pozytywnej odpowiedzi, o tyle 2,8 jest stwierdzeniem faktu. Plądrujący bez opamiętania złoczyńcy sami zostaną wkrótce splądrowani przez swoje ofiary (Roberts, 119). Formę *ješollūkā* ('splądrują ciebie') można uznać za jussivus, czyli tryb rozkazujący dla trzeciej osoby. Stąd zaproponowano tłumaczenie „Niech wszystkie inne ludy splądrują ciebie” (Andersen, 237). Można ją jednak

<sup>9</sup> Biada ciągnącemu niegodziwie zysk dla swego domu, by na wysokościach założyć swoje gniazdo, tak by zostało ocalone od złej dłoni.

2,9 Rdz 37,26; Wj 20,13-17; Lb 24,21; Pwt 5,17-21; Hi 39,27; Iz 13,14; 14,4-15; Jr 6,13; 22,13-17; 49,16; Ez 22,27; 28,14; Mi 4,13; Ab 3-4; Ha 1,8; 2,6; Łk 12,13-21

także uznać za optativus. Wówczas tłumaczenie brzmiałoby „Oby wszystkie inne ludy spłądowały ciebie”.

Druga część 2,8 pojawi się ponownie w 2,17. Badacze nie są zgodni, w jaki sposób je przekładać: „z powodu rozlewu krwi ludzkiej i gwałtów dokonanych w kraju przeciwko miastu i jego mieszkańcom” (BT), „z powodu przelanej krwi ludzkiej i gwałtu dokonanego na kraju, na grodzie i na wszystkich jego mieszkańcach” (BW), „bo przelałeś krew ludzką i w kraju dokonałeś gwałtów przeciwko miastom oraz ich mieszkańcom” (EDP), „za krew ludzką [przelaną] i za gwałt zadany krajowi, miastu i wszystkim jego mieszkańcom” (BP). W niniejszym komentarzu proponuje się tłumaczenie „z powodu ludzkiej krwi (przelanej) w ziemi (napełnionej) gwałtem, mieście i wszystkich, którzy mieszkają w nim”, starając się oddać jak najwierniej sens tekstu hebrajskiego.

Wydaje się, że zestawienie obok siebie rzeczowników *dam* ('krew'; w tekście hebrajskim użyto liczby mnogiej) oraz *hamas* ('terror, gwałt, przemoc') wskazuje na ogromną, zatrważającą wręcz skalę morderstw dokonanych przez Babilończyków w czasie podbojów. Trudno jednoznacznie określić, czym ma być wspomniana *hamas-eres* ('ziemia (napełniona) gwałtem'; por. Rdz 6,11.13) oraz *qirjâ* ('miasto'). Być może wskazują one na wszystkie zajęte przez Chaldejczyków w czasie krwawych inwazji ziemie. Znani z agresji i brutalności najeźdźcy splamili na swojej drodze wiele ziem i miast krwią swoich ofiar, która w odpowiednim momencie zacznie wołać przeciw nim (por. Rdz 4,10).

## 7.2. Drugie „biada” – niezgoda na przesadną pewność siebie (2,9-11)

Drugie „biada” koncentruje się na uzmysłowieniu, że zdobyte w nieuczciwy sposób zyski nie zapewniają bezpieczeństwa. Treściowo nawiązuje do pierwszego, gdyż krytykuje niepohamowaną żądzę rabunku i bogacenia się kosztem innych ludów.

2,9. Złożenie *bōšēa' beša' rā'* ('ciągnącemu niegodziwy zysk') jest często występującą w Biblii Hebrajskiej frazą (np. Ps 1,19; 15,27; Jr 6,13; 8,10; Ez 22,27). Podkreśla ona skalę zachłanności Babilończyków. Owszem, można w pierwszym odruchu sądzić, że 2,9 krytykuje Jojakima, ale w po-

łączeniu z 2,10 jasne staje się, że mowa jest o Chaldejczykach, najprawdopodobniej o Nabuchodonozorze (Roberts, 120). Leksem *bs*<sup>c</sup> ('zdobyć zysk, osiągnąć korzyść majątkową, zdobywać (chciwie), być oddanym (chciwością)') kojarzy się przede wszystkim z chciwością i bezprawiem, a często także z pieniędzmi jako zyskiem (Andersen, 240). Za jego pomocą opisywano czasami działania nieuczciwego tkacza, który obcinał klientowi mniejszą część materiału, niż zostało to ustalone. Patrząc na szerszy kontekst, w którym autorzy biblijni posługiwali się nim (por. Rdz 37,26; Jr 6,13; Mi 4,13), da się zauważyć, że wyrażano nim nieuczciwe bogacenie się kosztem krzywdy drugiej osoby. Tak więc wiersz 2,9 nie potępia bogacenia się jako takiego, ale krytykuje pozyskiwanie dóbr materialnych na drodze nieuczciwości i niepohamowanej chciwości, która nie liczy się z ranieniem innych (Smith, 111). Nazwanie zatem *beša* ('zyskiem zdobytym przemocą, rabunkiem') danin na rzecz Chaldejczyków wydaje się zamierzonym sarkazmem autora. Do chaldejskiej żądzy rabunku i grabieży opisanych w pierwszym „biada” dołączona zostaje chciwość oraz nieuczciwość, dzięki którym pragnęły zapewnić siłę i trwałość swojemu domowi. Babilończycy byli przekonani, że dobra materialne są gwarantem stabilności. Jak pokażą kolejne wersety drugiego „biada”, byli w wielkim błędzie (Keil-Delitzsch, 408).

Działając w opisany wyżej sposób, „uwili sobie gniazdo” na wysokościach (być może jest to nawiązanie do obrazu orła/sępa z 1,8). Figura ta pojawia się w innych miejscach Biblii (Lb 24,21; Iz 13,14; Jr 49,16; Ez 28,14; Ab 4), opisując górską, niemożliwą do zdobycia twierdzę, symbolizując niezwykłą moc (Andersen, 241). Gniazda nie należy utożsamiać ze stolicą, pałacem ani zamkiem królewskim, chociaż należy pamiętać, że za panowania Nabuchodonozora stolica imperium została gruntownie przebudowana. Wówczas to wzniesiono rezydencję dla władcy, otoczono miasto podwójnym murem, stworzono jeden z siedmiu cudów świata antycznego (wiszące ogrody) oraz wybudowano zikkurat Etemenanki, na szczycie, którego umiejscowiono świątynię, gdzie w czasie celebrowania Akitu (babilońskiego Nowego Roku) chaldejski król otrzymywał tablice przeznaczenia legitymujące go do sprawowania władzy przez następne dwanaście miesięcy (Sweeney, 467). W 2,11 wydaje się, że obraz założenia miasta na wysokościach należy rozumieć raczej jako metaforę opisującą utrwalenie władzy nad podbitymi ludami. Podobnie jak orzeł buduje swoje gniazdo wysoko, aby chronić je przed napaścią drapieżników (por. Hi 39,27), tak Babilończycy czynili starania, by wywyższać się i umocnić swoje rządy przez rabunek i grabież, aby przywłaszczone dobra nigdy nie zostały im odebrane. Poprzez ten obraz autor pragnie przekazać

<sup>10</sup> Postanowiłeś (na) hańbę twego domu wyciąć liczne ludy. I zgrzeszyła twoja (dusza).

2,10 2Krl 9,26; Prz 8,36; 20,2; Iz 14,20; Jr 26,19; Na 1,14; Ha 1,17; 2,9,16; Łk 12,13-21

czytelnikowi prawdę o pysze Nabuchodonozora i jego rodaków. Byli pewni, iż dzięki zamożności i potędze militarnej górują nad innymi narodami. Jednak w swoim myśleniu pobłądzili, gdyż dom zbudowany na niesprawiedliwości nie może się ostać. Nawet największy majątek i przekonanie o własnej sile nie są w stanie ochronić przed karą ze strony Boga (por. Łk 12,13-21). Dlatego Babilończycy upadną na samo dno, doświadczając w przyszłości tego, czym gnębili innych (Keil-Delitzsch, 408).

Zdanie odnoszące się do miasta na górze, *lehinnāšēl mikkap-rā* ('by zostało ocalone od złej dłoni'), wymaga zwrócenia uwagi na pewien istotny szczegół. Zazwyczaj na opisanie ręki stosuje się rzeczownik *jad*, z tym że obejmuje on także przedramię, podczas gdy *kap* oznacza samą dłoń. Stosując ten niuans, autor pragnie zwrócić uwagę na fakt, że „ręka” (hebr. *jad*) służyła do zadawania ciosów, przez co często tłumaczy się ten rzeczownik jako ‘siła, moc’, *kap* (‘dłoń’) zaś stosowano, gdy chciano opisać czynność chwytania. Celem pisarza było zatem wskazanie na asekuracyjny charakter działań Chaldejczyków. Na wszelkie możliwe sposoby pragnęli oni zabezpieczyć się przed jakimkolwiek, nawet najmniejszym niebezpieczeństwem (Andersen, 241).

**2,10.** Zasadne jest twierdzenie, że nikt nie planuje hańby swego domu. Naturalnym pragnieniem człowieka jest dążenie do pomyślności. Zatem poprzez stwierdzenie „postanowiłeś (na) hańbę swego domu wyciąć liczne ludy” autor zwraca uwagę na fakt irracjonalnych działań człowieka, który buduje swoje powodzenie na krzywdzie innych. Wydaje mu się, że jego działania są przemyślane i racjonalne, jednak w oczach Boga zasługuje on na politowanie.

Powtórzenie rzeczownika *bajit* (‘dom’) sprawia, że 2,10 jest ściśle związany z 2,9, w którym również go użyto *lebētō* (‘dla swego domu’). Babilończycy byli pewni, że budując swoją potęgę na niesprawiedliwości i przemocy, zapewnią sobie dobrobyt i sławę. Tymczasem ich przeznaczeniem będzie „hańba” (hebr. *bōšet*). Ciągłe niszczenie innych narodów miało zapewnić im bezpieczeństwo. Jednak Bóg widział to z innej perspektywy. Działając tak, a nie inaczej, Chaldejczycy z każdą kolejną popełnianą zbrodnią grzeszyli, zaciągając na siebie dług, który nie mógł pozostać nieukarany (Bowen, 32). Uśmiercanie innych ściągało śmierć na ich własne głowy. Zamiast otrzymać oczekiwane pochwały, przynieśli hańbę swojemu narodowi. Nieświadomie



<sup>11</sup> Gdyż kamień z muru zawoła, a drewniana belka odpowie.

2,11

Rdz 4,10; Joz 24,27; Ha 1,2; Łk 19,40

uczestniczyli w procesie własnej zagłady, o czym świadczy zwrot *wehōtē' nap\_šekā* (dosł. 'zgrzeszyłeś przeciw własnej duszy'). Podobną myśl wyraża autor Księgi Przysłów, gdzie czytamy: „[...] kto mnie nie znajdzie, duszę swą rani (hebr. *hōmēs napšō*), śmierć kocha każdy, kto mnie się wyrzeka” (Prz 8,36) oraz „Gniew króla jest jak pomruk lwa; kto go rozgniewa, grzeszy przeciwko własnej duszy (hebr. *hōtē' napšō*)” (Prz 20,2). K.L. Barker i W. Bailey (336) piszą: „Babilon – i współczesne narody – muszą nauczyć się związków przyczynowo-skutkowych w życiu. Nasze działania wywołują skutki, które mogą prowadzić do śmierci. Bogaty głupiec myślał tylko o tym, że buduje większe stodoły, aby pomieścić więcej bogactwa. Nie wziął pod uwagę, że jego bogactwo woła o jego duszę (Łk 12,13-21)”. H.A. Thomas (126) dopowiada: „To, co wydaje się zyskowne, okazuje się w Bożej ekonomii bezużyteczne, ponieważ działa na zasadzie złych korzyści. To, co wydaje się zapewniać bezpieczeństwo, w Bożej ocenie jest odsłoniętą świątynią przeznaczoną do splądrowania. Babiloński sposób myślenia o bezpieczeństwie i dobrobyt jest skazany na porażkę, ponieważ opiera się na wyzysku i chciwości”.

**2,11.** Wiersz 2,11 z pozostałą częścią wyroczni łączy spójnik *ki'*, który można tłumaczyć na wiele sposobów. W analizowanym kontekście wybrano znaczenie „gdyż”, tak aby pokazać kontynuację myśli z 2,9-10. Jak wspomniano wyżej, w poprzedzających wersach dwukrotnie użyto rzeczownik „dom”. Posłużenie się w 2,11 obrazem kamienia i belki można uznać za dalszą część tej metafory, w Palestynie bowiem były one podstawowym budulcem domów. Oto spersonifikowane części budowli zaczynają wołać i odpowiadać przeciw Babilonowi. Rdzenia *z'q* używano zazwyczaj do opisanego wołania o pomoc, które ciemnione jednostki kierowały do mogących im pomóc (2Sm 19,29; Prz 21,23) lub Boga (Wj 2,23; Sdz 3,9; Jr 11,11). Co więcej, gdy szukający ratunku umierali, zwłaszcza w gwałtowny sposób, wówczas sama natura „zabierała głos” (por. Rdz 4,1). Leksemem *'nh* ('odpowiadać') natomiast opisano działanie belki równoległe do wołania kamienia. Oprócz tego sygnalizuje on potwierdzenie wołania belki. Tym samym przeciw Babilonowi przemawiają dwaj świadkowie, co zgadza się z przesłaniem Pwt 17,6: „Na słowo dwu lub trzech świadków skaże się na śmierć; nie wyda się wyroku na słowo jednego świadka” (Roberts, 121). Tak więc nawet nieożywiona, ale spersonifikowana materia wyraża swoje uciemnienie, stając się jednocześnie sędzią i oskarżycielem Chaldejczyków.

<sup>12</sup> Biada budującemu miasto na krwi i temu, który utwierdził gród na nieprawości.

2,12 Rdz 10,11; 11; Wj 1,11; Jr 22,13; Ez 24,9; Mi 3,10; Na 3,1; Ha 2,6

Ponadto odwołanie do kamienia i belki wskazuje na rozmiar buntu przeciw oprawcom. Już nie tylko podbite ludy stają w opozycji do agresorów, ale nawet rzeczy występują przeciw nim. Habakuk pragnie uzmysłowić zatem, że dobrobyt wznoszony na fundamencie przemocy, grabieży i wyzysku jest jak dom zbudowany z gruzu (Bruce, 867). Jest to kolejna satyryczna aluzja, Nabuchodonozor bowiem, co potwierdzają wykopaliska archeologiczne, uważany był za jednego z największych budowniczych starożytności (Roberts, 121; Barber, 34). Miał jednak nadejść czas, gdy jego chluba stanie się jego oskarżycielem.

### 7.3. Trzecie „biada” – niezgoda na mordowanie, gwałt i próżną chwałę (2,12-14)

Ta wyrocznia jest oskarżeniem skierowanym do tego, który buduje miasto przez morderstwa i szeroko zakrojoną nieprawość. Jest to kontynuacja nawiązania do budowniczej aktywności Nabuchodonozora, który dzięki zdobytym łupom oraz pracy jeńców rozbudował swoją stolicę w Babilonie.

2,12. Często na kartach Biblii Hebrajskiej założenie miasta łączono z podkreśleniem arogancji człowieka bądź ludzi żyjących z dala od Boga, jak Nimrod (Rdz 10,11) czy faraon (Wj 1,11). Niezadowolenie Pana z takich działań najwyraźniej jest widoczne w opowiadaniu o wieży Babel (Rdz 11). Tekst 2,12 wpisuje się w tę narrację, jednoznacznie potępiając tych, którzy budują miasto na krwi, choć lepiej jest powiedzieć na krwiach, gdyż tekst oryginalny posługuje się liczbą mnogą *dāmim*. Wykorzystanie liczby mnogiej (tzw. *pluralis comparationis*) wskazuje na krew w stanie jej rozlania (plamę, kałuże), a tym samym na krew przelaną w zabójstwie (Jouön–Muraoka, §136b). Jako przykład można podać opis pierwszego morderstwa na kartach Biblii. Po tym, jak Kain zabił swojego młodszego brata Abla, Bóg wezwał go do odpowiedzialności, mówiąc do niego: „Cóżże uczynił? Krew (hebr. *dāmim*) brata twego głośno woła ku mnie z ziemi! Bądź więc teraz przeklęty na tej roli, która rozwarła swą paszczę, aby wchłoniąć krew (hebr. *demē*) brata twego, przelaną przez ciebie»” (Rdz 4,10-11). Zastosowanie liczby mnogiej wskazuje, że do Pana „woła” nie tylko krew Abla, ale także tych wszystkich, którzy mogli dzięki niemu przyjść na świat. Tak więc użycie przez Habakuka liczby mnogiej wskazuje na skalę przewinień Babilończyków

<sup>13</sup> Czyż nie jest faktem, że oto od PANA Niebios (pochodzi to), że harują ludy przez ogień i ludy na darmo się trują?

2,13 Rdz 2,1; 1Sm 4,2; 2Sm 6,2; 2Krl 19,15; Ps 33,6; 80,2; 99,1; 127,1; Syr 14,19; Iz 40,26; 50,11; Jr 51,58; Ha 1,12; 2,6a-7

oraz nawiązuje do licznych mordów dokonywanych przez nich w czasie podbojów. Ich potęga oraz strach wśród narodów osadzony był na lęku przed utratą życia. Co ważne, wśród starożytnych panowało przekonanie, że przelana krew domagała się odwetu. Zatem aby ziemia została oczyszczona po zbrodni, nie wystarczyło złożenie ofiary, o czym jasno mówi tekst Lb 35,33: „Nie będziecie bezcześcili kraju, w którym mieszkacie. Krew bezcześci ziemię i nie ma innego zadośćuczynienia za krew przelaną, jak tylko krew tego, który ją przelał” (Barker–Bailey, 337).

W tym miejscu warto zestawić wiersz 2,12 ze zdaniem zanotowanym w Prz 24,3: „Dom się buduje mądrością, a roztropnością – umacnia”. Tekst mądrościowy jednoznacznie wskazuje, co winno być fundamentem budowania domu, który należy tu rozumieć jako metaforę życia. Działania podejmowane przez Babilończyków są jawnym przeciwstawieniem zasady podanej w Księdze Przysłów. Sądzieli oni, że najtrwalszym fundamentem jest krew podbitych narodów, jednak pobiłdzi w swoim myśleniu. Aplikując orędzie przytoczonego wiersza z Księgi Przysłów do postępowania Chaldeczyków, można powiedzieć, że przewinili nie tylko brutalnością i mordami, ale również beźmyślnością czy nawet głupotą.

Drugim krytycznym słowem opisującym działania Chaldeczyków jest *'awlā* ('nieprawość'). Zawiera się w nim szeroka gamach najróżniejszych negatywnych postaw: nikczemność, przewrotność, niesprawiedliwość, niegodziwość, moralne zło. Niemal identyczny obraz, który zanotowano w 2,12, pojawia się w księdze innego z Proroków Mniejszych, Micheasza (Mi 3,10): „Wy, którzy krwią budujecie Syjon, a nieprawością Jeruzalem” (Mi 3,10). Obydwa teksty zarzucają wodzom, że swój dobrobyt osiągnęli poprzez stosowanie przemocy i niesprawiedliwości. Zestawienie perykop wskazuje, że pragnieniem Boga jest zaprowadzenie sprawiedliwości zarówno w Jego ludzie, jak i wśród pogan. Ci, którzy lekceważą Pana, muszą liczyć się z nadchodzącą karą. Różnica między słowami Micheasza i Habakuka polega na tym, że drugi z nich wkłada wyrocznię w usta ciemionych przez Babilon ludów, nie zaś Izraela (Andersen, 243).

**2,13.** Wiersz rozszerza akt oskarżenia przeciw Babilończykom o kolejny zarzut, czyli niesprawiedliwość. Rozpoczyna go negatywne retoryczne pyta-

nie *halô* ('czyż nie jest faktem, że (...); zob. 1,12; 2,6a-7). Tak więc już po raz czwarty w swoim prorocztwie Habakuk posługuje się tym pytaniem. Można je zatem uznać za typowy i charakterystyczny dla niego zwrot. Ponownie użył go, by zastosować pytanie retoryczne, na które odpowiedź musiała być twierdząca (Barker–Bailey, 338).

Syntagma *wejige'û ammîm* ('harują ludy') opisuje ciężki trud przy podejmowaniu jakiejś pracy. Mogą kryć się za nią, np. przymusowe roboty. E. Achtemeier (131-132) pisze: „Rząd, który chce się chlubić własnymi osiągnięciami – zakładając miasto, wznosząc budynki publiczne, ustanawiając nowe prawa lub świadcząc usługi – i który czyni to za pomocą wymuszonych i niesprawiedliwych środków, zmusza swoich poddanych do pracy nad czymś, co nie może trwać”. Jednak nad tą niesprawiedliwością stoi Bóg, który po raz pierwszy i jedyny został nazwany na kartach Księgi Habakuka *jhw̄h seḫā'ôṭ* ('Panem niebios' lub 'Panem Zastępów'). Jest to niezwykle ważne imię Boga Izraela.

Rzeczownik *ṣāḫā'* (liczba pojedyncza) oraz *seḫā'ôṭ* (liczba mnoga) wyraża zbieranie armii na wojnę (np. Lb 1,3,20; 1Sm 17,55), ale czasami pojawia się w kontekście kultycznym (np. Wj 12,17). W Rdz 2,1 opisano za jego pomocą całe dzieło stworzenia. Możliwe jest zatem, że pierwotnie wspomniany termin odnosił się wyłącznie do ziemskich oddziałów, jednak z czasem rozszerzono jego znaczenie na całe stworzenie (O'Kennedy, 83). Wśród naukowców nie zapanował dotąd konsensus, w jaki sposób interpretować złożenie *JHWH seḫā'ôṭ* ('Pan Zastępów'), które pojawia się w Biblii Hebrajskiej przeszło 280 razy, z czego około 250 przypadków zanotowano w księgach prorockich. Terence E. Fretheim (1298) pisze: „Zastępy odnoszą się do każdej grupy, ludzkiej lub boskiej, powołanej przez Boga do pośredniczenia w realizacji boskiego celu, który może, ale nie musi mieć charakteru militarnego”. Adam S. Van der Woude (1045) uważa, że jest to „charakterystyczne określenie Boga-Króla zasiadającego na tronie cherubinów (1Sm 4,2; 2Sm 6,2; por. 2Krl 19,15; Ps 80,2; 99,1). Termin ten więc kładzie nacisk na królewskie panowanie Boga. Gdy tylko Izrael użył tego tytułu w odniesieniu do swojego Boga, stał się on imieniem Boga, którego głównym atrybutem był królewski majestat. Jednak skojarzenie z wojną, z Arką Przymierza, która prowadziła Izraela na wojnę, oraz proroczy kontekst grożący obcym wojskom – wszystko to przemawia za silnym związkiem między boskim tytułem Pan Zastępów a działaniami militarnymi”. Daniel F. O'Kennedy (77) zaś podsumowuje: „Można powiedzieć, że epitet ten przedstawia Boga na różne sposoby: Bóg jako boski wojownik; Bóg jako król narodów; Bóg jako sędzia; Bóg wszechmocny i wszechobecny, itd.”.

Zatem nazywając Boga Panem niebios/zastępów, Habakuk pragnął podkreślić Jego absolutną władzę nad wszelkimi formami życia, zarówno ziemskimi, jak i niebiańskimi. Jest to ważna uwaga, ponieważ Babilończycy, o których wprost mówi tekst prorocstwa Habakuka w 1,6, uważali, że nad całym światem panuje ich bóg – Marduk. To na jego cześć wzniesiono zikkurat Etemenanki w centrum miasta Babilon. Według nich ta lokalizacja stanowiła centrum wszechświata, a co za tym idzie, wiodącą rolę ludu Marduka wobec innych narodów (Sweeney, 476). Taka koncepcja rzecz jasna nie zgadza się z objawieniem przyniesionym przez Biblię. Mimo że na pewien czas Chaldejczycy zdominowali lud prawdziwego Boga, a przez to sądzili, że ich bóstwa są silniejsze od bogów podbitych przez nich narodów, w tym Boga Izraela, to w żadnym momencie nie przestał On być Panem wszechświata.

Syntagma „Pan Zastępów” wskazuje czasami, jak zauważono wyżej, na wojowniczy charakter Boga Izraela. Ten obraz zostanie rozwinięty przez proroka w rozdziale trzecim. Jednak już w tym miejscu można pokusić się o pewną konkluzję. To Pan Zastępów, boski wojownik, sprawił, że cały wysiłek Chaldejczyków poszedł na marne (por. Ps 127,1). Wszelkie podboje i sukcesy okazały się niczym wobec potęgi tego, który króluje nad niebiosami. Owszem, Babilon trudził się, by zbudować swoją międzynarodową pozycję, ale czynił to w sposób uwłaczający ludzkiej godności. Ponadto cały ich wysiłek opisany zwrotem „na darmo się trzdują” (hebr. *bedē-riq jī'āpū*) miał pójść na marne. Termin *riq* oznacza dosłownie ‘pusty dół, studnię bez wody’ (por. Rdz 37,24) lub ‘puste naczynie’ (Sdz 7,16). Zatem zamysłem proroka było uzmysłowienie faktu, że uzyskane przez agresorów dobra w istocie są nicością. Bez względu na skalę podejmowanych działań ostatecznie pozostaną z niczym (Currid, 92). Wspomniany wcześniej w 2,13 „ogień” może symbolizować wszelkie środki stosowane przez agresora mające na celu zawłaszczenie kolejnych ziem. Podobnie jak rozprzestrzeniający się żywioł niszczy wszystko i wszystkich na swojej drodze, tak Babilon niszczył każdego, kto ośmielił się mu przeciwstawić. Jeremiasz (51,58) stosuje podobny język dotyczący przyszłych losów Chaldejczyków: „Tak mówi Pan Zastępów: Szeroki mur Babilonu zostanie doszczętnie zburzony. Jego wysokie bramy będą spalone. Daremnie więc trzdują się ludy, wysiłki narodów stają w ogniu”. Te ewidentne podobieństwa wskazują, że zarówno Habakuk, jak i Jeremiasz odnosili się do popularnego przysłowia dotyczącego Babilonu, jednak trudno stwierdzić, który z proroków posłużył się nim jako pierwszy (Andersen, 245; Barker–Bailey, 339).

<sup>14</sup> Przeto napełni się ziemia poznaniem chwały PANA, tak jak wody wypełniają morze.

2,14 Lb 14,21; Ps 22,27; 72,19; Iz 11,9; Za 14,9

**2,14.** Wiersz ten wydaje się dla części badaczy „wklejony na siłę”, brzmi bowiem jak zapożyczony slogan, który można by umieścić w dowolnym miejscu wyroczni „biada”. Nie wpisuje się w ich opinii ani w orędzie wierszy 2,12-13, ani w przesłanie całej księgi. Jednak analiza kolejnej wyroczni (2,15-17) zdaje się podpowiadać, że autor celowo wkomponował go w swoje prorectwo (Andersen, 245).

W pierwszym rzędzie warto zauważyć, że wykazuje on daleko idące podobieństwo z tekstem Iz 11,19: „Bo znajomość Pana napełni ziemię, jak wody wypełniają morze”. Bliską zależność zdań widać jeszcze dokładniej w wersji hebrajskiej: *ki' timmālē' hā'āreš lāda'at 'et-kebôd jhwh kammajim jeqassū 'al-jām* (Ha 2,14), *ki-mol' ā hā'āreš dē'ā 'et-jhwh kammajim lajjām meqassi* (Iz 11,9). Wydaje się, że eschatologiczny kontekst wypowiedzi Izajasza jest bardziej adekwatny do treści, jaką ze sobą niesie to zdanie, niż Habakukowe „biada”. Dlatego niektórzy uważają, że tekst 2,14 jest jedynie imitacją wołania Izajasza. Świadczyć o tym ma fakt, że wszystkie formy czasowników zostały zmienione na bardziej pospolite i dodano rzeczownik *kebôd* ('chwała') (Andersen, 245). Jednak to jedno słowo niesie w sobie ważną myśl. M.A. Sweeney (476) pisze: „Twierdzenie, że znajomość chwały JHWH przenika stworzenie, stoi jako kontrpunkt dla babilońskiego twierdzenia, że Marduk jest suwerenem stworzenia”. Tym samym prorectwo po raz kolejny podkreśla z mocą wyższość Boga Izraela na pogańskimi idolami oraz to, że tym, co jest niezmienne trwałe, jest chwała Pana. To do niej winien dążyć każdy człowiek.

Mimo że da się zauważyć pewne trudności w wkomponowaniu wiersza 2,14 w wyrocznię „biada”, bez problemu można z niego wyciągnąć ważne wnioski natury teologiczno-duchowej. Prezentując różne naganne zachowania Babilończyków, wyrocznie wskazują, jaka winna być właściwa postawa człowieka wierzącego. Poprzez użycie wyrażenia *kebôd jhwh* ('chwała Pana') przypomniano, że jedynym, któremu należy się chwała, jest Bóg. To wdzięczność Jemu ma napełniać ludzi i całe stworzenie. Jest to ważna uwaga, człowiek bowiem doświadczający cierpienia może łatwo dać mu się pochłoniąć, co zaprowadzić go może do chęci zemsty. Gdy zaś oprawca ponosi konsekwencje swoich czynów, wówczas może go zdominować radość z faktu jego cierpienia. Nie tak jednak powinien reagować człowiek wierzący. Zamiast sztydzić

<sup>15</sup> Biada upijającemu swojego bliźniego i dolewającemu swoją truciznę, żeby mocno upijać, aby patrzeć na ich nagość.

2,15 Rdz 9,20-25; 11,3,7; Iz 13,8; 19,2; 51,17; 63,3,6; Jr 25,15-29; Lm 4,21; Dn 5; Ha 2,5,6

z opresora, powinien oddać chwałę temu, dzięki któremu trudna sytuacja uległa zmianie. Tym, co ma wypełniać człowieka, jak wody wypełniają morze, powinna być chwała Pana. J.N. Boo Heflin (322) słusznie zauważa: „Jaki jest główny cel człowieka? Głównym celem człowieka jest uwielbienie Boga i cieszenie się nim na wieki”.

#### 7.4. Czwarte „biada” – niezgoda na poniżanie ludzkiej godności (2,15-17)

Wydaje się, że jest to najtrudniejsza do przełożenia i interpretacji wyrocznia. Podobnie jak pierwsza i druga zaczyna się w trzeciej osobie liczby pojedynczej, a następnie przechodzi w drugą osobę liczby pojedynczej. Na pierwszy plan wysuwa się w niej obraz upokarzania pokonanych przez Babilon narodów. Chaldejczycy zajęli wiele ziem i zawarli liczne sojusze, aby spustoszyć swoich sąsiadów. Zostali oni ukazani jako pijak podający swoim sąsiadom wino, by potem móc szydzić z ich nagości. Na ternie starożytnego Żyźnego Półksiężycza nie znano kultu nagości, jak w kulturze helleńskiej, dlatego oglądanie czyjeś całkowitego obnażenia uważano za największą hańbę i dyshonor.

2,15. Wiersz 2,15 potępia powszechnie praktykowane wśród pogan pijaństwo, do którego został wciągnięty przez Babilończyków *rē'a* ('bliźni'; liczba pojedyncza w tym miejscu winna być traktowana w sensie kolektywnym), co może być również tłumaczone jako 'przyjaciel, współobywatel, towarzysz' (por. Rdz 11,3,7; Iz 13,8; 19,2). Trudno jednak posądzać Chaldejczyków o przyjacielskie relacje z podbitymi narodami. Ponadto należy pamiętać, że określenie „współobywatel” jest terminem współczesnym. Nie funkcjonowało ono na starożytnym Bliskim Wschodzie. Tym bardziej trudno mówić o „obywatelstwie” podbitych przez Babilończyków ludów. Stąd najbardziej adekwatnym tłumaczeniem wydaje się 'bliźni' (Szmajdziński, 144). Podkreśla ono włączenie pokonanych narodów do imperium neobabilońskiego, ale trzeba pamiętać, że ich przedstawiciele nie mogli liczyć na status równy rdzennym mieszkańcom Babilonu. Co więcej, nawet po włączeniu do nowego państwa mieszkańcy okupowanych terenów byli przedmiotem drwin i szykan ze strony najeźdźców. Uwidacznia się to w 2,15 w obrazie pijackich

uczł, w trakcie których Babilończycy drwili z pokonanych. Taka prezentacja Chaldejczyków wpisuje się w sposób, w jaki ST przedstawia ten naród. Był on bowiem znany z pijackich przyjęć, które często przeradzały się w orgie (Dn 5). Tak więc po raz kolejny ukazano ogromną butę, pychę i pogardę Chaldejczyków dla innych (Barker–Bailey, 342).

Ponadto Babilończyk miałby nie pozostawać na upiciu „bliźniego”, o czym świadczy fraza *mesappēah ḥamotkā* (‘dolewajacemu swoją truciznę’). Jak zaznacza O.P. Robertson (200): „Rzeczownik *ḥemā*’ można rozumieć na trzy sposoby. Po pierwsze, może oznaczać «gniew, wściekłość». Takie zastosowanie pojawia się około osiemdziesiąt razy w Biblii Hebrajskiej, np. Pwt 9,19; 2Krl 22,13. Po drugie, istnieje możliwość tłumaczenia go jako «trucizna» (por. Pwt 32,24; Ps 58,5). Po trzecie, mógłby oznaczać «skórę», «butelkę ze skóry» (por. Rdz 21,14-15.19), ale związane byłoby to z ingerencją w tekst masorecki”. W niniejszym opracowaniu wybrano drugą hipotezę, podkreślając podstępne działanie Chaldejczyków, dla których samo upicie bliźniego nie wystarczyło. Oprócz upojenia podbitych zatrawali ich napitek, co symbolizuje deprawowanie całej ich egzystencji. Ponadto zwraca uwagę na szereg podstępnych sztuczek, do których uciekali się Babilończycy, tak by jak najmocniej wyszydzić podbite narody (Keil-Delitzsch, 411).

Jednak w zastosowaniu rzeczownika *rē’a* (‘bliźni’) można dopatrywać się pewnego mniej oczywistego przekazu. Chcąc ostatecznie drwić z nagości podbitych ludów, Babilon udawał ich bliźniego, a nawet przyjaciela. Nie ma bowiem niczego złego w zaproszeniu kogoś na przyjęcie. Nieświadomi ostatecznych zamiarów najeźdźcy ludzie mogli chętnie brać udział w tego typu spotkaniach. Dopiero po ich zakończeniu potrafili dostrzec ukryty cel Chaldejczyków, którym była jawna drwina. Tak więc do wymienionych już wad agresorów dołączona zostaje kpina. Dopełniwszy bowiem swojego planu, najeźdźcy pragnęli *habbiṭ ‘al-me’ôrêhem* (‘patrzeć/spoglądać na nagość swoich ofiar’). Zarówno w Izraelu, jak i na całym starożytnym Bliskim Wschodzie, nagość symbolizowała wstyd. W czasie pijackich zabaw ci, którzy się upili, mogli się obnażyć, przynosząc sobie dyshonor, jak Noe (Rdz 9,20-25) (Blue, 1515). Biblia zatem uważa nagość za rzecz haniebną (por. Rdz 3,7), a osoba pozbawiona odzienia odbierała to jako zdewaluowanie swojej godności (por. 2Sm 10,4; Ez 16,39; 23,29) (Szmajdziński, 145).

Warto w tym miejscu przytoczyć dwa fragmenty związane z orędziem 2,15 pochodzące od proroka Jeremiasza. Pierwszy brzmi następująco: „To bowiem mówi Pan: Oto ci, co nie powinni pić kielicha, muszą go pić, tobie zaś ma ujsć bezkarnie? Nie ujdzie ci bezkarnie: będziesz pił nieodzwornie!”



<sup>16</sup> Napełniłeś się hańbą zamiast chwałą. (Dlatego) pij, ty też i pokaz swoje nieobrzezanie! Zwróci się przeciw tobie kielich prawicy PANA i pogarda – zamiast twojej chwały!

2,16 Ps 60,5; Iz 28,8; 51,17-23; 66,11; Jr 13,26; 25,15-29; Lm 4,21; Na 3,5-6; Za 12,2

(Jr 49,12). Drugi pochodzi z Księgi Lamentacji (4,21): „Ciesz się i raduj, Córo Edomu, mieszkanko krainy Us. Przejdzie do ciebie ten kielich, upijesz się i obnażysz”. W obydwu przypadkach mowa jest o Edomie. Edomici wielokrotnie w dziejach wykorzystywali nieszczęście narodu wybranego, miał jednak nadejść dzień, że to Izrael będzie z nich szydził. Tak więc orędzie wiersza 2,15 wpisuje się w szerszą biblijną narrację o picciu kielicha gniewu, które będzie połączone z nagością oraz odpłatą dla szyderców. Przyjdzie czas, że podbite przez Babilon narody będą świadkiem upojenia oprawców i ich haniebnej nagości (Patterson-Hill, 425).

Ten obraz zdaje się także nawiązywać do wspomnianej wyżej rozwiązłości seksualnej Chaldejczyków, dlatego tłumacze NEB oddają 2,15 w swojej wersji następująco: „Biada tobie, który zmuszasz twego sąsiada do picia wina. Ty, który sprawiasz, że inni są odurzeni, zmuszając ich do picia z miski twojego wściekłego gniewu, abys mógł patrzeć na ich nagie ciała”. Ale termin *me'ôrehem* ('ich nagość') może być też eufemizmem dla nielegalnego kontaktu seksualnego. Jednak nie jest do końca jasne, w jaki sposób Babilon miałby patrzeć na inny naród w celach seksualnych i czy miałyby to być kontakty hetero- czy homoseksualne (Thomas, 129; Snyman, 76). Wspomniane wyrażenie nie pojawia się poza tym miejscem w Biblii Hebrajskiej. Jednak można odnaleźć słowa pochodzące od rdzenia *'rh* (np. Rdz 49,2.12), w których opisano nim wrażliwe punkty obronne kraju lub też karygodne traktowanie zdobytych ziem i miast (Iz 47,1-3; Na 3,5). Ponadto praktyka wyprowadzania nagich jeńców jest poświadczona w kilku miejscach Biblii (np. 2Krn 28,15 czy Iz 20,4). Tym, co należy uznać za pewnik, jest potępienie sprowadzania innych na manowce przez upijanie. Zatem do wcześniej wymienionych występków Chaldejczyków dołączono poniżanie ludzkiej godności oraz (ewentualnie) pożądlivość. Bóg nie może pozwolić na tego typu zachowanie. Oto ci, którzy napawali się upodleniem podbitych, kiedyś sami będą się wstydzić, pijąc kielich pochodzący z prawicy Pana, o czym mówi 2,16 (Robertson, 202).

**2,16.** Forma *sābā'to* ('napełniłeś się') wyraźnie mówi o przeszłości, tzn. Babilończycy według szydzących z nich narodów zaspokoili już swoje żądze. Czasownik *sb'* oznacza w pierwszym rzędzie nasycenie się pokarmem lub

napojem (w pozytywnym sensie, np. Iz 66,11) lub nasycenie się napojem (jak w 2,16 w znaczeniu upojenia alkoholowego) (Barker–Bailey, 343). Habakuk zauważa, że ten, kto upija bliźniego, sam będzie pił kielich gniewu Bożego. Obraz ten jest figurą boskiej kary (zob. Iz 51,17-23; Jr 25,15-17; Lm 4,21). Po wypiciu go to Babilon stanie się obiektem szyderstw. Użyty w tym miejscu termin *qālôn* oznacza skrajną pogardę, hańbę, przeciwieństwo honoru. Kojarzy się on ze wstydliwym obnażeniem organów płciowych (Jr 13,26; Na 3,5). Prorok nie precyzuje, co dokładnie ma na myśli, ale z pewnością chce ukazać postawę przeciwną do honoru (w 2,10 hańbę opisano terminem *bōšet*). Tak oto chwalebny i potężny lud chaldejski został ukazany jak godny politowania pijak (Andersen, 250; Blue, 1516).

W 2,16 jednoznacznie podmiotem działającym w tym momencie jest Bóg Izraela (por. Jr 25,15,27). Jego celem miałyby być „ujawnienie braku obrzezania” Babilończyków, gdyż to zdaje się oznaczać forma *wehē’ārēl*. Jest to jednak jedyne wystąpienie rdzenia *’l* w koniugacji nifal w Biblii Hebrajskiej, co utrudnia tłumaczenie. Fakt, że Babilon nie praktykował obrzezania, jest raczej oczywisty. Co zatem autor miał na myśli? Wydaje się, że przypomnienie tej prawdy, posłużyło mu do ukazania braku przynależności Chaldejczyków do Bożego ludu przymierza, jak to miało miejsce w czasie potyczki Dawida z Goliatem: „Sługa twój kładł trupem lwy i niedźwiedzie, nieobrzezany Filiżyn będzie jak jeden z nich, gdyż urągał wojskom Boga żywego” (1Sm 17,36) (Barker–Bailey, 343; Andersen, 251).

Jednak duża część badaczy, korzystając z peszeru do Księgi Habakuka z Qumran, który datuje się na drugą połowę I wieku przed Chrystusem, oraz z paralel biblijnych (np. Iz 51,17-22; Za 12,2; Ps 60,5), a także wersji LXX *se-isthēti*, proponuje zmianę układu spółgłosek (Balogh, 9) – Zamiast *h’l* czytają *hr’l*. Wówczas czasownik oznacza ‘zataczać się’. Taka korekta według nich bardziej odpowiadałoby przesłaniu czwartej wyroczni „biada”, która oscyluje wokół tematyki pijaństwa. Za pomocą czasownika *hr’l* opisywano zataczanie się osoby będącej pod wpływem alkoholu. Z tego można wyprowadzić tłumaczenie „pokaż swoje zataczanie się” (Robertson, 202; Andersen, 250). Jednak jak w przypadku innych miejsc tego komentarza pozostajemy wierni tekstowi masoreckiemu, więc tłumaczenie brzmi: „pokaż swoje nieobrzezanie”.

Zdanie *tissôb ’alēkā kôs jemin jhwh* (‘zwróci się ku tobie kielich prawicy Pana’) nawiązuje do powszechnie używanego w Biblii obrazu. W ST kielich symbolizował sąd (np. Ps 11,6; 75,8; Iz 51,17,22; Jr 49,12; Ez 23,31-34), prawica zaś wskazywała na władzę i moc Pana (Wj 15,6; Ps 17,7; 20,6; 44,3). Prorok Jeremiasz (25,15-29) zapowiada, że Bóg sprawi, iż liczne ludy (Juda i Jerozolima, a następnie Egipt, Filistea, Fenicja, Arabia, a na końcu Babilon)

będą pić z kielicha Jego gniewu, co nieuchronnie doprowadzi do ich upadku (Robertson, 203; Szmajdziński, 135-137). Richard D. Patterson i Andrew E. Hill (424-425) piszą: „Dla Jeremiasza Babilon jest Bożym kielichem, złotym kielichem (por. interpretacja Daniela dotycząca głowy ze złota, Dn 2,36-38), który przekazał narodom Boży wyrok. Ci, którzy piją z tego kielicha, tracą poczucie perspektywy i stają się niepostrzeżenie świadomi niebezpieczeństwa, w jakim się znajdują. Ale Babilon stanie się pękniętym kielichem, ponieważ zostanie rozbity i nigdy nie zostanie naprawiony. Habakuk stawia ten sam punkt, choć obraz jest nieco inny. Babilończycy będą Bożym kielichem sądu (por. 1,5-11), ale zamiast być świadomymi swojej uprzywilejowanej odpowiedzialności, Babilończycy wykorzystają swoją pozycję, aby wykorzystać innych i zniewolić ich politycznie i ekonomicznie”. Zasadne jest pytanie, kto lub co miało okazać się „kielichem prawicy Pana”. Wydaje się, że chodzi o perskiego władcę Cyrusa, którego Bóg Izraela nazywa swoim „pomazańcem” (Iz 44,28–45,1). To bowiem on w 539 roku przed Chrystusem zdobył Babilon, a następnie wydał dekret, na mocy którego Żydzi mogli wrócić do swojej ojczyzny, by odbudować świątynię i swoje domy (Bruckner, 231-232).

Kolejnym zagadkowym terminem wiersza 2,16 jest termin *qîqālôn*, który nie pojawia się poza tym miejscem na kartach Biblii Hebrajskiej, stąd trudno określić jednoznacznie jego etymologię. Być może jest to słowo stworzone przez samego Habakuka na potrzeby jego księgi, tak by jak najdobitniej wyrazić hańbę Babilonu (Robertson, 204). Gdy traktuje się go jako jedno słowo, jak podaje tekst masorecki, wówczas przybiera znaczenie „hańby, odrażającego wstydu” (por. opisane wyżej *qālôn* z 2,16aA). Biorąc pod uwagę natomiast możliwą interwencję w tekst część uczonych, np. Andersen (251), Robertson (204) sugerują, że termin *qîqālôn* należy rozdzielić na dwa słowa. Uważają oni, że *qî* to odrębny wyraz (‘wymiotować’) zwykle pisany jako *qî’* lub *q’*. W swoim argumentowaniu posiłkują się oni tekstem Iz 28,8: „Bo wszystkie stoły są pełne plugawych wymiotów (hebr. *qî’*) i nie ma już czystego miejsca”. Tak więc w 2,16 *qî* byłoby imperatywem, co przekłada się na tłumaczenie: „Pij, ty też i pokaż swoje zataczanie się! Zwróci się przeciw tobie kielich prawicy Pana. Wymiotuj wstydem nad twoją chwałą!”. Ponadto takie tłumaczenie miałoby odpowiadać antonimicznemu zestawieniu między „chwałą” a „wstydem, hańbą”. Następnym napełnieniem się, czyli łakomstwem (hebr. *šāb’a’to*) są mdłości. Najpierw spożywa się *qālôn* (2,16aA), a następnie wymiotuje (2,16bB). Jednak interpretacja zaproponowana przez F.I. Andersena i O.P. Robertsona nie jest powszechnie przyjmowana. Większość badaczy nie rozdziela *qîqālôn* na dwa słowa.

<sup>17</sup> Ponieważ gwałt (popelniony wobec) Libanu okryje cię, a rzeź dzikich zwierząt przerazi cię z powodu ludzkiej krwi (przelanej) w ziemi (napełnionej) gwałtem, mieście i wszystkich, którzy mieszkają w nim.

2,17 Ps 55,23; Iz 10,18; 14,8; 37,24; Jr 22,6n; 51,35; Ez 17,3n; 31,3n; Jl 3,19; Ha 2,8; Za 11,1

Biorąc pod uwagę zwrócenie uwagi Habakuka w 2,16 na wątek „chwały”, można uznać wiersze 2,14 i 2,16 za uzupełniające się. Sposób, w jaki Babilon traktował podbite ludy, nie miał z nią nic wspólnego. Wręcz przeciwnie, był synonimem hańby. Tym samym zaprzeczał temu, co znaczy prawdziwe królowanie, o czym pisze Jeremiasz: „Czy się w tym okazujesz królem, że masz zapal do [budowania z] cedru? A może twój ojciec nie jadł i nie pił? Lecz on wykonywał prawo i sprawiedliwość i dlatego zażywał pomyślności. Występował w obronie uciśnionego i ubogiego – wtedy powodziło mu się dobrze. Czy nie znaczy to: znać Mnie – wyrocznia Pana” (Jr 22,15-16). Zamysłem proroka było uświadomienie czytelnikowi, że tym, co winno napełniać ziemię, a więc i każdego jej mieszkańca, jest posłuszeństwo Panu i oddawanie Mu chwały. Początek wiersza 2,16 natomiast nie pozostawia złudzeń, że Babilon napełnił się hańbą (Roberts, 125).

**2,17.** Nawiązanie do leżącego na północ od Izraela Libanu, słynącego z jego przepięknych cedrów oraz dużej ilości zwierząt, jest nieoczekiwane, ponieważ trudno je wkomponować w przesłanie wyroczeni skupiającej się wokół pijaństwa. Wszak w żadnym z wcześniejszych wersetów księgi nie zanotowano nawet najmniejszej aluzji do Libanu. O.P. Robertson (204) wyjaśnia: „Bardzo prawdopodobne, że proroctwo wymienia Liban z powodu jego przysłowiowego piękna, które tak drastycznie kontrastuje z jego wyglądem po zniszczeniach dokonanych przez babilońskich najeźdźców”. K.L. Barker i W. Bailey (344) zaś odnotowują, że „Liban stał się przysłowiowym określeniem bujnego wzrostu i obfitości. Określenie «Liban» odnosiło się do pasma górskiego Libanu, które pokrywały gęste lasy znane ze wspaniałych cedrów i kwitnącego życia zwierzęcego. Teksty pochodzące już z trzeciego tysiąclecia przed Chrystusem ukazują Liban jako główne źródło drewna dla świątyń i statków. Nawet w prehistorycznych grobowcach egipskich archeolodzy znaleźli drewno iglaste, które mogło pochodzić z Libanu”. Ponadto autor proroctwa mógł pragnąć podkreślić skalę agresji Babilończyków. Na ich ataki narażone były wszystkie kraje Żyznego Półksiężycza. Tak więc wzmianka o tym kraju powinna być kojarzona z szeroko zakrojonymi działaniami Nabuchodonozora, który m.in. wyrąbał cedry libańskie, wykorzystując je przy

wznoszeniu budowli. Potwierdzać to może wiersz Iz 14,8, w którym drzewa „odetchnęły z ulgą”, gdy władca Babilonu zaprzestał wycinki: „Z twego losu cieszą się nawet cyprysy i cedry Libanu: «Odkąd upadłeś, nikt tu nie wstępuje, aby nas wycinać»” (Andersen, 251). Jak ważne były libańskie cedry, świadczy m.in., Ps 104,16, w którym jest mowa, że były one ukochanymi drzewami Boga: „Drzewa Pana mają wody do syta, cedry Libanu, które zasadził”. Tak więc były one uważane za własność Boga, a ich plądrowanie uznawano za oznakę pychy, co potwierdza Izajasz: „Przez swych służalców urągałeś Panu. Mówiłeś: Z mnóstwem mych rydwanów wyszedłem na szczyty górskie, na najdalsze grzbiety Libanu. Wyciąłem jego cedry najwyższe, co najpiękniejsze jego cyprysy. Wtargnąłem w jego ostatnie ustronie, w jego bujną gęstwinę” (Iz 37,24).

Wymienione drzewa są także symbolem książąt i najwybitniejszych obywateli (por. Iz 10,18; Jr 22,6n; Ez 17,3n; 31,3n; Za 11,1). Zatem nawiązanie do tragedii, jaka dotknęła te tereny przez najazd Chaldejczyków, jest kolejnym przykładem, w jaki sposób wykorzystywali oni i pustoszyli narody dla swoich egoistycznych celów (Barker–Bailey, 343).

Podobnie jak w poprzednich wyroczniach kara Babilonu miała być dostosowana do popełnionych wykroczeń. Habakuk zapowiada, że zwierzęta (hebr. *behēmōt*) będą przerażać Chaldejczyków. Zazwyczaj rzeczownik *behēmā* odnosi się do bydła w ogólności, ale wydaje się, że w tym miejscu reprezentuje cały świat przyrody, który zbuntuje się przeciw Babilonowi (Patterson-Hill, 424). Widać w tym także nawiązanie do wiersza 1,8, w którym Bóg, opisując Babilończyków, porównał ich do kilku rodzajów zwierząt budzących powszechnie grozę. Wiersz 2,17 przynosi odwrócenie sytuacji. Oto teraz agresorzy będą lękać się zwierząt.

Werset 2,17 kończący czwarte „biada” zamyka się zdaniem znanym z pierwszego „biada” (2,8): „z powodu ludzkiej krwi (przelanej) w ziemi (napelnionej) gwałtem, mieście i wszystkich, którzy mieszkają w nim”. Wydaje się, że i tym razem również mówi się ogólnie o ziemi i miastach, które zostały zdobyte przez Chaldejczyków, ale niektórzy egzegeci (Jamieson-Fausset-Brown, 704; Keil-Delitzsch, 412) uważają, że zachodzi tu zmiana i mowa jest konkretnie o Judei i Jerozolimie. Swoją hipotezę opierają oni na tym, że wiersz wymienia Liban, a co za tym idzie łączy Habakukowy tekst z dwoma fragmentami ksiąg prorockich, w których Liban został użyty alegorycznie dla opisania Judy (Jr 22,6): „To mówi Pan o domu króla judzkiego: Jesteś dla Mnie jak Gilead, jak szczyt Libanu. Naprawdę uczynię z ciebie pustynię, miasto niezamieszkałe” oraz z cytowanym wyżej fragmentem Iz 37,24. Jednak

<sup>18</sup> Jaka jest korzyść z rzeźbionego bożka, ze stopionego metalu i wyroczni fałszywej? Bo zaufał rzeźbiarz temu, co wyrzeźbił, gdy czynił nieme bożki.

2,18 Ps 115,4,8; Iz 30,5; 40,20; 41,7,29; 42,17; 44,9-20; 45,16,20; 46,1-2,6-7; Jr 2,11,28; 10,8,15; Za 10,2; 1Kor 12,2

stwierdzenie, że 2,17 również traktuje o Jerozolimie i państwie, którego była stolicą, wydaje się wyciągnięte nieco „na siłę”. Lepiej jest pozostać przy ogólnym przesłaniu, podobnie jak w 2,8. Babilończycy będą musieli odpowiedzieć za zbrodnie popełnione w wielu ziemiach.

O.P. Robertson (205-206) w podsumowaniu swoich rozważań nad czwartym „biada” pisze, że „[...] jest godne zapamiętania ze względu na sposób wyrażania. Odbija się w nim echo wcześniejszych przysłów izraelskich. Wykorzystuje grę słów i tworzy nowe wyrazy, aby zwiększyć żywość wyrazu. Ale najbardziej uderzające jest to, że to szczególne przysłowie wzmacnia ideę wzajemności: Jeśli Babilończyk nakłania innych do picia [...] sam zostanie upity. Jeśli Babilończyk oddaje się seksualnej perwersji [...] zostanie obnażony. Jeżeli Babilończyk dąży do własnej chwały [...] będzie zawstydzony. Jeśli Babilończyk żyje bezsensowną przemocą [...] umrze przez sprawiedliwą przemoc”.

### 7.5. Piąte „biada” – niezgoda na bałwochwalstwo (2,18-20)

Ostatnie „biada” krytykuje bałwochwalstwo (por. Jr 10,2-10; Iz 40,19-20; 41,5-7; 44,9-20; 46,5-7). Tym samym odnosi się do problemu podniesionego przez Habakuka w 1,11.14-17. Biblia pokazuje trzystopniowy proces stawiania się bałwochwalcą. Najpierw człowiek oddaje cześć posążkowi/obrazowi. Następnie upodabnia się do rzeczy, którą hołubił. Na końcu zaś jest niszczone przez to, co czcił: „Do nich są podobni ci, którzy je robią, i każdy, który im ufa” (Ps 115,8). Można więc powiedzieć, że człowiek oddający się idolatrii wchodzi w proces duchowej dewastacji, efektem bałwochwalstwa jest bowiem zupełne zatracenie w sobie życia. Chyba najlepiej obrazuje to historia oddawania czci przez Izraelitów złotemu cielcowi (Wj 32,1-14). Widząc ich postępek, Pan stwierdza, że są „ludem o twardym karku” (Wj 32,9), to znaczy nie chcą się poddać Jego prowadzeniu, wybierając drogę buntu i niewierności, która musiała skończyć się dla nich w drastyczny sposób. Gdyby nie wstawienie Mojżesza (Wj 32,11-13), wybrany lud Boga poniósłby najsurowsze konsekwencje (Wj 32,10) (Currid, 97-98).

W przeciwieństwie do czwartej wyroczni jej przesłanie jest klarowne. Różni się od pozostałych tym, że nie wprowadza go zawołanie „biada”, lecz kolejne w księdze retoryczne pytanie: „jaka jest korzyść z rzeźbionego bożka?”. Wydaje się, że jego adresatem nie jest sam bałwochwalca, z którego się szydzi, lecz wierni, tak by ich pouczyć o niebezpieczeństwie tego typu praktyk. Jest to zasadna uwaga, w Judzie bowiem pod koniec VII wieku przed Chrystusem praktyka idolatrii była codziennością. Kończące piąte „biada” wezwanie do oddawania czci Panu w milczeniu w ciszy (2,20) jest skierowane do całego świata (Thomas, 131).

**2,18.** Pytanie retoryczne *mâ-hô'il pesel* ('jaka jest korzyść z rzeźbionego bożka?') można sparafrazować następująco: „Jaką wartość mają bożki?”. Odpowiedź jest jasna – nie mają żadnej wartości. W kontekście ludzkich relacji fraza *lô-jô'il* opisuje człowieka niepewnego, na którym nie można polegać, który nie jest w stanie spełnić złożonych przez siebie obietnic (por. Iz 30,5). Żaden pogański idol nie jest więc w stanie zapewnić modlącemu się nadziei. Za pomocą rdzenia *psl*, od którego pochodzi rzeczownik *pesel* ('posąg, rzeźba'), opisywano pracę rzeźbiarza lub kamieniarza, czasami zaś odnoszono go także do rzeźb wykonywanych w drewnie (Andersen, 254). Co niezwykle istotne, termin *pesel* zawsze odnosi się do wizerunku używanego w czynnościach kulturowych. Przez to stał się ogólnym określeniem wszelkiego idola, bożka. Z kolei *massêkâ* odnosi się do idola stworzonego na drodze topienia metalu (srebra lub złota). Biblia jednoznacznie zabrania takich praktyk: „Nie będziesz czynił żadnej rzeźby ani żadnego obrazu tego, co jest na niebie wysoko, ani tego, co jest na ziemi nisko, ani tego, co jest w wodach pod ziemią!” (Wj 20,4). Gdy Izrael uroczyście odnowił przymierze z Panem, musiał wyraźnie odciąć się od każdego, kto trudnił się tworzeniem bożków: „Przeklęty każdy, kto wykona posąg rzeźbiony lub z lanego metalu – rzecz obrzydliwą dla Pana, robotę rąk rzemieślnika – i postawi w miejscu ukrytym». A w odpowiedzi cały lud powie: «Amen»” (Pwt 27,15) (Robertson, 208). Zatem celem wiersza jest ośmieszenie bałwochwalczego kultu. Pomimo wysiłku twórcy jego praca poza (ewentualnymi) walorami wizualnymi nie miała najmniejszego przełożenia na codzienne życie. Biblia jednoznacznie podkreśla, że bożki nie są w stanie zbawić, ponieważ są nicością, tzn. są „niebogami” (Jr 2,11) (Andersen, 254). Należy jednak pamiętać, że pod pojęciem idolatrii nie można widzieć jedynie oddawania czci uczynionym przez ludzi posązkom. Na gruncie duchowym jest to zastąpienie miłości do Boga kimś albo czymś, co nie jest Nim. Jest nadaniem stworzeniu statusu zarezerwowanego wyłącznie dla Pana. Jak pisze H.A. Thomas (132-133): „Bałwochwalstwo jest nieuporządkowaną miłością



[...]. Bałwochwalstwo odciąga naszą wizję od Boga i Jego celów wobec świata osiągniętych przez Jezusa Chrystusa (zob. Kol 1,15-20)”. Tym samym proroctwo Habakuka wskazuje również na osoby wykonujące ich wizerunki. Taki człowiek został zwiedziony, myślał bowiem, że uczynione jego rękami przedmioty mają moc wpływania na rzeczywistość. To im oddał swoje serce, co zawsze musi prowadzić do cierpienia człowieka, rzecz nie może odpowiedzieć na zanoszone do niej prośby. O.P. Robertson (209) słusznie zauważa: „Zawsze, gdy pragnienie danej osoby kieruje się ku stworzeniu, a nie ku Stwórcy, jest ona winna tego samego rodzaju głupoty. Nienasycone pragnienie rzeczy, których nie posiada się właściwie, zakłada, że rzeczy mogą zaspokoić, a nie sam Bóg. Ilekroć człowiek ustawia swoje priorytety na rzeczach stworzonych, a nie na Stwórcy rzeczy, jest winny bałwochwalstwa”. Peter C. Craigie (99) zaś odnosi zagrożenie bałwochwalstwa do ludzi wszystkich czasów, pisząc: „Idolatria jest zasadniczo czczeniem tego, co robimy, a nie naszego Stwórcy. A to, co tworzymy, może znajdować się w naszych dobrach, domu, karierze, ambicjach, rodzinie lub wielu innych osobach i rzeczach. Czczymy je, gdy stają się punktem centralnym naszego życia, tym, dla czego żyjemy. A jako cel i centrum ludzkiej egzystencji są one równie głupie jak każdy drewniany bożek czy metalowy wizerunek”. Jak poważny jest to grzech, poświadcza NT (np. 1Kor 6,9-10; Ef 5,5; Ap 21,8; 22,15).

Taki idol przynosi *môrê sāqer* ('fałszywą wyrocznię'). To złożenie należy rozumieć w następujący sposób. To nie bożek był dawcą zwodniczych słów, gdyż z samej swojej natury był niemy. W jego imieniu przemawiali kapłani. To więc ludzie byli źródłem fałszywego przesłania. To oni je tworzyli i manipulowali w korzystny dla siebie sposób. Tym samym stawiali się w roli bóstwa, a tak naprawdę uzurpowali sobie prawo zajęcia miejsca należnego jednemu Bogu (Roberts, 126). Zaufanie w ich słowa, przypisywane rzecz jasna bożkom, odnosi się do bardzo ważnego zagadnienia w Biblii. Ufać komuś oznacza powierzyć mu swój los. Bóg niejednokrotnie wzywał lud do zaufania Mu (Ps 62,8; por. 115,9-11; Iz 26,3-4; 30,15). Jednak człowiek często wolał posłuchać swoich pragnień, a nie słowa Pana, dlatego pokładał ufność w bogactwie (Hi 31,24; Prz 11,28), ważnych osobach (Ps 146,3; por. Jr 17,5-8), fortyfikacjach (Pwt 28,52; Jr 5,17), pięknie (Ez 16,15), zdolnościach osobistych (Prz 3,5; 28,26). Co więcej, można ufać nawet złu (Iz 30,12). Ufający więc opiera się na wiarygodności drugiej strony, nawet jeśli jest to rzecz. Jeśli źle ulokował swoje nadzieje, ma pewno zawiedzie się i będzie cierpiał. Taki los spotyka każdego, kto dopuszcza się bałwochwalstwa, idole bowiem nie mogły dać tego, czego oczekiwał zwracający się do nich (Barker–Bailey, 346–347).



<sup>19</sup> Biada mówiącemu do drzewa: „Obudź się!”. „Podnieś się!” do niemego kamienia. (Czy) on pouczy? Oto on został okryty złotem i srebrem, lecz żadnego ducha nie ma w jego wnętrzu.

2,19 1Krl 18,26-27; Ps 35,23; 44,24; 59,5-6; 121,4; 135,17; Iz 44,10; Jr 2,27; 10,14; Ez 21,26; Oz 3,4; Ha 2,6.9.12.15; Za 10,2

Niemoc wobec jedynego Boga w 2,18 widać przez nieco ukrytą grę słów między rzeczownikami „Bóg” (hebr. *ʾēlōhîm*), choć nie został on zapisany, a *ʾelʾîlim* (‘bożki’; *ʾelʾîl* znaczy tyle co ‘słaby, bezsilny’) oraz *ʾillemim* (‘nieme’; *ʾillēm* znaczy dosłownie ‘głupi’, ale nie zawsze z konotacjami obraźliwymi). Już na pierwszy rzut oka widać znaczące podobieństwo tych terminów, przesłanie zaś jest jasne. Oto rywale jedynego Boga są bezsilnymi, milczącymi rzeczami bez wartości (Andersen, 254). Wyłącznie Pan, w którego wierzą Judejczycy, może odmienić rzeczywistość. Jedyne On może komunikować się ze swoim ludem, a on – z Nim. Zatem przesłanie 2,18 jest następujące. Bez względu na to, jaką formę przybierały czczone przez Babilończyków posąжки, nie mogły one w żaden sposób pomóc modlącym się do nich. Wygłaszane zaś przez nie wyrocznie były kłamstwem, ponieważ bożki nie mogą mówić. Udadają, że są Bogiem i mogą zrobić to, czego oczekuje się od Boga, a w rzeczywistości są synonimem nicości i marności. Prorok Izajasz często wyśmiewał zaufanie Chaldejczyków do fałszywych bogów, pokazując, że byli oni jedynie tworem ludzkich rąk (Iz 41,7; 44,9-20; 45,16.20; 46,1-2.6-7) (Robertson, 209).

**2,19.** Rzeczowniki „drzewo” i „kamień” zostały użyte w 2,11 jako elementy świata nieożywionego, który również postanowił zbuntować się przeciw Babilończykom. Zestawienie ich w wyroczni krytykującej bałwochwalstwo przywodzi na myśl słowa Jeremiasza: „Ci, którzy mówią do drzewa: Ty jesteś moim ojcem, a do kamienia: Ty mnie zrodziłeś, do Mnie zaś obracają się plecami, a nie twarzą, a gdy ich spotka nieszczęście, wołają: Powstań, wybaw nas!” (Jr 2,27). Nawiązanie do drzewa może odnosić się do jego życiodajnej natury i symboliki – dostarcza ono owoców, potrafi przetrwać trudne warunki atmosferyczne, daje schronienie przed upałem, stanowiło budulec domów i świątyń. Być może dlatego bałwochwalca czcił drewniane bożki, ponieważ kojarzyły mu się jednoznacznie pozytywnie. Z kolei kamień może symbolizować stabilność i niezawodność. Dla człowieka, który ciągle jest podatny na zawirowania i zmiany, oddawanie czci czemuś nieporuszalnemu i twardemu mogło przynosić poczucie bezpieczeństwa (Robertson, 209). Warto zauważyć, że rzeczownik *ʿēz* (‘drzewo’) jest rodzaju męskiego, *ʿēhen* (‘kamień’) natomiast

– żeńskiego. Biorąc pod uwagę orędzie piątego „biada”, można dopatrywać się w tym krytyki kultu bóstw obydwu płci, który był szeroko rozpowszechniony w politeistycznych religiach starożytnego Bliskiego Wschodu. Jednak trudno jednoznacznie zidentyfikować, jakich idoli utożsamiano z drewnem i kamieniem (Andersen, 255).

W Babilonie praktykowano ceremonię, w czasie której „otwierano usta” bożka wykonanego z drewna i ozdobionego złotem oraz drogocennymi klejnotami. W czasie jej trwania pogańscy kapłani wołali: „Od tej pory będziesz chodził przed swoim ojcem Ea”. Następnie czternastokrotnie obmywano usta posążku. Na koniec rytuału jeden z kapłanów otwierał oczy idola za pomocą różdżki z tamaryszku, po czym następowała intronizacja w świątyni (Matthews-Chavalas-Walton, *ad loc.*). Tak więc odniesienie Habakuka do chaldejskiego bałwochwalstwa jest mocno osadzone na ich religijnych praktykach. Jednak pomimo przebogatego ceremoniału ich wysiłki musiały spełznąć na niczym, poza Bogiem bowiem, w którego wierzył Izrael, żaden inny bóg nie istnieje, a co za tym idzie, nie może realnie wpływać na rzeczywistość.

Zawołanie *‘ûrî* (‘obudź się!’) koreluje z opowiadaniem o konfrontacji Eliasza z prorokami Baala, w czasie której prorok drwi, że ich bóg śpi, więc trzeba go obudzić (1Krl 18,26-29) (Blue, 1516). Rzecz jasna obudzić można jedynie żywą osobę, a nawet najintensywniejsze nawoływania i praktyki religijne nie są w stanie tchnąć życia w bożka. Takie zachowanie jest godne politowania, czy wręcz budzi śmieszność. Prorok Izajasz wielokrotnie wyśmiewał babilońskie zaufanie do stworzonych przez nich bożków (np. Iz 41,7; 44,9-20; 45,16.20; 46,1-2.6-7). Przeciwną postawę prezentuje Bóg Izraela. Psalmista wyraźnie stwierdza: „Oto nie zdrzemnie się ani nie zaśnie Ten, który czuwa nad Izraelem” (Ps 121,4). Aczkolwiek w innym psalmie modlący zwraca się do Boga z dramatycznym wezwaniem: „Ocknij się! Dlaczego śpisz, Panie? Przebudź się (hebr. *‘ûrâ*)! Nie odrzucaj na zawsze!” (44,24). Analogiczna sytuacja ma miejsce w Ps 35,23 oraz 59,5-6. Co ciekawe, stosują one tę samą kolejność imperatywów, jak czyni to Habakuk. Wydaje się, że zamysłem proroka było wyszydzenie czcicieli bóstw, które zasypiają, tzn. nie są w stanie pomóc swoim wyznawcom (Andersen, 255).

Proroctwo w tym miejscu zwraca uwagę na jeszcze jeden ważny aspekt fałszywej religijności, tzn. powierzchowność. Pomimo że posążki bożków pokrywano złotem i srebrem, ich wnętrze było puste. Podobnie jest z każdym, kto im ufa. Jego religijność może być przepelniona przeróżnymi zewnętrznymi, nieraz bardzo okazałymi i pięknymi samymi w sobie czynnościami, ale – używając słownictwa z zakończenia wiersza 2,19 – „ducha nie ma w jego wnętrzu”. Wchodzenie w relację z żywym Bogiem przekłada się przede wszystkim na zmianę wewnętrznych postaw, a piękne praktyki zewnętrzne są tego naturalną konsekwencją.

<sup>20</sup> PAN zaś (mieszka) w świątyni swojej świętości. Zamilknij przed Jego obliczem cała ziemi!

2,20 Hi 40,4; Ps 11,4; 18,6,9; 76,9; Iz 41,1; Mi 1,2-3; Ha 2,19; So 1,7; Za 2,13,17; Ap 8,1

2,20. O bezsensowności oddawania czci bożkom i ich nieskuteczności Babilończycy przekonali się „na własnej skórze”, o czym pisze Izajasz: „Ugiął się Bel, Nebo runął! Posągi ich włożono na zwierzęta juczne i pociągowe; ciężary ich załadowane – to brzemię dla zmęczonego zwierzęcia. Runęły bożki, ugięły się wszystkie, nie mogły ocalić niosącego. One same poszły również w niewolę” (Iz 46,1-2). W 2,20 niemoc idoli została zestawiona z wszechmocą Boga Izraela. Nie jest On nic niemogącym kawałkiem kamienia, drewna czy metalu. Jest żywą, silną, aktywnie działającą Osobą.

W porównaniu do czterech wcześniejszych wyroczni kulminacyjna część ostatniej z nich nie została wprowadzona przez *kt* ('ponieważ, dla'), lecz przez *waw*, które w tym kontekście przybiera znaczenie 'zas'. Za pomocą tego zabiegu autor przenosi uwagę z niemych, nic niemogących bożków Babilonu na jedyne Boga, który rządzi światem ze swojej świątyni, czyli nieba (por. Ps 11,4; 18,6,9; Mi 1,2-3) lub Świątyni Jerozolimskiej (ta ewentualność jest mniej prawdopodobna) (Blue, 1516). Rzeczownik *hēkal* rzadko w Biblii oznacza pałac królewski. Jednak dosyć często opisuje miejsce, z którego rządzi Bóg, np. Szilo (1Sm 1,9; 3,3), świątynia salomonowa (1Krl 6,1-2), świątynia z wizji Ezechiela (Ez 41,1.4.15) oraz odbudowana po niewoli babilońskiej Świątynia Pańska (Za 8,9; Ag 2,15.18). Orędzie nowotestamentalne jasno wskazuje, że nową świątynią jest Jezus Chrystus: „Jezus dał im taką odpowiedź: «Zburzcie tę świątynię, a Ja w trzech dniach wzniosę ją na nowo»”, Apokalipsa zaś mówi, że świątynią nowego Jeruzalem będzie Bóg i Baranek (Ap 21,22) (Robertson, 211).

Świątynia, w której przebywa Pan, jest rzeczywistym centrum wszechświata. Jest to kontrast do powszechnie przyjmowanego przez Babilończyków przekonania, że punktem centralnym uniwersum jest miasto Babilon (por. komentarz do 2,13), a konkretnie zikkurat Etemenanki (Sweeney, 476, 478). Mamy zatem do czynienia z wyraźnym zaznaczeniem, że ustanawiane przez pogan umowne centra wszechświata nie mają nic wspólnego z rzeczywistością. Jest to kolejne złudzenie, któremu ulegli czciciele bożków. Habakuk przypomina, że ośrodkiem wszelkiej rzeczywistości jest Bóg. To On nad wszystkim panuje w suwerenny sposób.

Realną egzystencję Boga podkreśla także użycie tetragramu JHWH odwołującego się do spotkania Boga z Mojżeszem, kiedy Pan oznajmił mu swoje

imię: „Jestem, który jestem”. Dla Habakuka jedynie jego Bóg jest prawdziwie żyjącym i obecnym. Jego żywa obecność w świątyni jest przeciwstawiona brakowi jakiegokolwiek ducha (hebr. *rûah*) w bożkach (Ha 2,19). K.L. Barker i W. Bailey (349) piszą o rzeczowniku *rûah* w tym miejscu: „Mógł odnosić się do niezdolności idola do udzielania wskazówek lub objawień. Brakowało mu zdolności odpowiadania na najgłębsze potrzeby człowieka. Brak oddechu czynił bożka słabszym od jego «stworcy», gdyż prawdziwy Bóg umieścił oddech w nozdrzach człowieka (Rdz 2,7)”. Nawet najpiękniejsze zdobienia nie były w stanie tchnąć życia w nieożywioną materię. Habakuk podkreśla więc, że Bóg, w którego wierzy, jest żywą osobą, która suwerennie panuje nad całym stworzeniem (por. Ps 11,4; 18,6.9; Mi 1,2-3) (Thomas, 131). Oddawanie Mu czci, zanoszenie modlitw jest zasadne, ponieważ jest On aktywnie zaangażowany w relację ze stworzeniem i jest w stanie odpowiedzieć na wołania swego ludu. Odwołując się do nowotestamentalnego tekstu J 4,24, trzeba zauważyć, że prawdziwy Bóg nie tylko ma w sobie ducha, ale sam jest duchem (gr. *pneuma ho theos*). Wobec Jego świętości i majestatu cała ziemia musi zamilknąć. Hebrajski termin *hāsāh*, oddany jako „niech zamilknie”, oznacza uciszenie (por. So 1,7 – „zamilknij” oraz Za 2,13 – „uspokój się”). Wszystkie siły, które sprzeciwiają się Bogu, zostaną ostatecznie uciszone. Jest to również wyraźny kontrast do 2,19, w którym Chaldejczycy wykrzykiwali do uczynionych przez siebie idoli, starając się wymusić na nich reakcję. Zachęta do trwania w ciszy stanowi wprowadzenie do modlitwy z rozdziału trzeciego. Poświadczą to antyczna praktyka w czasie składania ofiar. Kapłan zachęcał zebranych, by w milczeniu przygotowali się do tego, w czym mieli uczestniczyć. Trwanie w milczeniu miało uświadomić zebranych, że stoją przed niewidzialnym, ale obecnym Bogiem (Bruce, 876, Robertson, 211).

Wiersz 2,20 stanowi podsumowanie wyroczni „biada” oraz pierwszej części księgi (1,1–2,20). Habakuk zachęca przez nie, by przestać narzekać, zaufać Wszchemogącemu oraz porzucić zwątpienie. Zapowiedziana seria nieszczęść ma na celu uzmysłowienie, iż ostatecznie grzech, zło, zbrodnia, chciwość, ucisk, rozpusta i bałwochwalstwo są skazane na zniszczenie. Często ludzie, patrząc na potęgę i struktury zła, popadają w przygnębienie. Każda z pięciu wyroczni uświadamia, że Bóg nie jest bierny wobec grzechu i niesprawiedliwości. Nie toleruje zadawania krzywd, mordowania i upokarzania niewinnych. Jest Panem każdej sytuacji, chociaż człowiek często tego nie dostrzega. Panowanie Boga wyznacza granicę ludzkiej niegodziwości. Zadaniem człowieka jest przepełnione zaufaniem, milczące trwanie przed Panem, który interweniuje w wybranym przez siebie czasie. Widać w tym pewną ironię, gdyż wołanie Habakuka rozpoczęło się pełnym zaangażowania zwróceniem się do milczącego i biernego

**3**<sup>1</sup> Modlitwa Habakuka na wzór lamentacji.  
<sup>2</sup> „PANIE, usłyszałem Twoją wiadomość. Przeraziłem się dziełem Twoim, PANIE. W środku lat niech ono ożyje. W środku lat daj (je) poznać. W trwodze o miłosierdziu pamiętaj!”

3,1 Ps 7,1; 16; 17,1; 30; 45; 86,1; 88; 90,1; 102,1; 142,1; Ha 3,16-19ab.19c

3,2 Lb 14,19; Pwt 2,25; 13,12; 17,13; 19,20; 21,21; 2Sm 24,15-17; Hi 42,5; Ps 8,2.10; 44,1-8; 71; 20; 76,2; 77,9; 85,6; 90,16; 119,120; Iz 51,9; 54,8; Jr 10,7; Ha 1,5; 3,16

w jego ocenie Boga. Teraz cały świat ma zamilknąć przed Jego majestatem. Podobnie jak Hiob (Hi 40,4) ostatecznie kończy swoją modlitwę z ręką na ustach, uznając tym samym właściwość Bożego postępowania (Andersen, 256). Taka postawa jest zrozumiała. Gdy bowiem człowiek styka się ze świętością i majestatem Boga, musi uznać swoją małość i zależność. Jednak do takiego zachowania zdolna jest wyłącznie osoba pokorna, która uznaje, że źródło prawdy i dobra leży poza nią. Wie, że bez zaufania Bogu nie będzie w stanie zrozumieć otaczającej go rzeczywistości i siebie samej.

Tak oto zakończył się dialog Boga z prorokiem zanotowany w dwóch pierwszych rozdziałach księgi. Bóg okazał się aktywnie zaangażowany w sytuację nie tylko Judy, ale i pozostałych narodów. Pomimo wstępnego zarzutu Habakuka, że milczy i jest bierny wobec niesprawiedliwości, udowadniał cierpliwie swojemu wybrańcowi, że mylił się. Owszem, odpowiedzi dane przez Pana nie były jasne i oczywiste, ale ostatecznie prorok zdał się na Niego, przyjmując Jego sposób myślenia.

Dobrym podsumowaniem ostatecznej postawy Habakuka oraz całego orędzia zaprezentowanego w wyroczniach „biada”, a także wskazówką dla każdego czytelnika tej księgi są słowa Ps 73: „Próbowałem to pojąć, lecz było to dla mnie zbyt trudne, póki nie wszedłem do świątyni Bożej i nie zrozumiałem, jaki jest ich koniec. Doprawdy na śliskim gruncie ich stawiasz i spychasz ich ku zagładzie. Jakże szybko obrócą się w nicłość, przepadną strawieni przerażeniem. Znikają jak sen po przebudzeniu, bo Ty, Panie, gardzisz ich widokiem” (Ps 73,16-20). Zrozumienie i akceptacja Bożych dróg dokonują się wyłącznie na drodze zaufania.

## 8. Epigraf psalmu Habakuka (3,1)

Jak zaznaczono we wstępie do niniejszego komentarza, rozdział trzeci tworzy oddzielną jednostkę literacką będącą psalmem modlitewnym na wzór lamentacji. Mógł on być zanoszony przez zgromadzenie bądź jednostkę prze-

mawiającą w imieniu innych. Trudno go zakwalifikować do jednego typu psalmu, gdyż zawiera elementy zarówno hymnu, lamentacji, pieśni dziękczynnej, jak i psalmu królewskiego. Wydaje się, że najlepiej jest uznać go za pieśń liturgiczną, używaną w kulcie świątynnym (Smith, 114-115). John H. Eaton (168-170) pokusił się o wskazanie konkretnej celebracji, w czasie której król lub lud miał posługiwać się psalmem Habakuka. Miało mieć to miejsce w czasie jesiennego święta, gdy zgromadzeni prosili Boga zbawienie, deszcz, urodzaj, a także wybawienie z ucisku społecznego i politycznego.

Tekst Ha 3 przeszedł długi proces redakcji. Zawiera elementy i aluzje do starożytnego eposu kananejskiego, najstarszej biblijnej poezji hebrajskiej, psalmów i Księgi Dwunastu. Znaczna część rozdziału wyróżnia się językiem zaczerpniętym ze starożytnej poezji, która różni się stylistycznie od poezji pozostałej części księgi. Rozdział ten nie został uwzględniony w qumrańskim komentarzu do Habakuka (Roberts, 148). H.A. Thomas (142) pisze o nim: „Jest jednym z najtrudniejszych poematów Starego Testamentu ze względu na występowanie unikalnych form gramatycznych, archaicznego języka, bardzo stylizowanej poezji, zwięzłości i kosmicznej symboliki, która dla wielu jest owiana tajemnicą”.

O.P. Robertson (214-215) uważa, że modlitwa z rozdziału trzeciego „wskazuje, iż prorok nie ma już nic do dodania. Przedstawił swoją sprawę, zakończył dialog z Wszechmocnym. Teraz prowadzi lud Boży do przyjęcia sprawiedliwych i miłosiernych zarządzeń, które Pan mu objawił”.

Rozdział otwiera tytuł, który jest podobny do kilku psalmów (Ps 16; 30; 45; 88; 102; 142). Użycie go sugeruje, że rozdział trzeci mógł pierwotnie funkcjonować samodzielnie, niezależnie od reszty księgi, mimo że należał do pierwotnej formy prorocstwa (Robertson, 214).

Habakuk ponownie nazywa siebie w nim prorokiem (por. 1,1), ale swoją wypowiedź określa mianem *tepillâ* ('modlitwy'), nie zaś *māssā'* ('wyroczni'). Termin ten jest użyty w kilku psalmach (17,1; 86,1; 90,1; 102,1; 142,1). Wyrażano nim zwracanie się człowieka bezpośrednio do Boga (2Sm 7,27; 2Krl 19,4; Iz 37,4; Jon 2,8). Gdy Salomon modlił się w czasie konsekracji Świątyni Jerozolimskiej, wołał: „Kiedy Twój lud spotka klęska od nieprzyjaciela za to, że zgrzeszył przeciw Tobie, a oni się nawrócą do Ciebie i będą wzywać Twego imienia, modlić się (hebr. *wehitpallû*) do Ciebie i błagać w tej świątyni” (1Krl 8,33). Kontekst historyczny działalności Habakuka idealnie wpisuje się w wołanie trzeciego króla Izraela, prorok bowiem po dialogu z Bogiem zanotowanym w dwóch pierwszych rozdziałach księgi nabrał przekonania, że jego i lud Judy czeka niezwykle trudny czas. W obliczu zagrożenia ze strony

Babilończyków modlitwa zanoszona w świątyni była najwłaściwszym zachowaniem. Tym samym Habakuk daje wyraz swojemu przekonaniu zanotowanemu w 2,20, że Pan przebywa w świątyni.

Problematyczne w tym werse jest właściwe zrozumienie rzeczownika w liczbie mnogiej *šigjōnōt* poprzedzonego przez *ʿal*. Znaczenie, podobnie jak większości innych terminów muzycznych występujących w tytułach psalmów, jest niejasne. Oprócz Ha 3,1 pojawia się on jedynie w psalmie lamentacyjnym (Ps 7,1), ale w formie liczby pojedynczej (hebr. *šiggājōn*). Część badaczy uważa, że obydwie rzeczowniki pochodzą od rdzenia *šgh* oznaczającego 'kręcić się w kółko, błądzić'. Idąc tym tropem, zarówno *šigjōnōt*, jak i *šiggājōn* oznaczałyby w terminologii poetyckiej „pieśń kręcącą się, błędzącą”, tzn. taką, która ma nieregularny rytm, proklamowaną w największym podnieceniu lub przy gwałtownej zmianie emocji (Blue, 1517). Niektórzy uczeni (np. S. Mowinkel, J.J.R. Roberts czy W. Rudolph) starają się wywieść jego etymologię od akadyjskiego *šēgu*, który był rodzajem modlitwy lamentacyjnej, pieśni skargi, pieśni żałobnej, modlitwy człowieka cierpiącego. Inni (jak C.F. Keil i F. Delitzsch) sugerują, że może pochodzić od *šāgāh/šāgag* ('przekroczyć przez pomyłkę, zgrzeszyć'). Wówczas modlitwa Habakuka odnosiłaby się do grzechów popełnianych przez Judejczyków i Babilończyków. Gdy przyjmie się za zasadne znaczenie 'przekroczyć przez pomyłkę', wówczas trzeba uznać *šigjōnōt* za wyrażenie opisujące nierówne metrum psalmu. Zarówno odniesienie akadyjskie, jak i powiązanie terminu *šigjōnōt* z grzeszeniem nie jest powszechnie przyjmowane. Jedynie zauważenie nierównego metrum należy uznać za zasadne. Wydaje się, że analizowany termin najlepiej uznać za wykrzyknik apelujący o litość Boga. Ponadto biorąc pod uwagę przesłanie całego rozdziału oraz związek z Ps 7, trzeba interpretować *šigjōnōt* w kategoriach muzyczno-liturgicznych, tłumacząc je jako 'pieśni żałobne' bądź 'lamentacje'. Za tą interpretacją przemawia również trzykrotne użycie typowo muzycznego terminu *selā* (3,3.9.13) oraz wskazania dla chórmistrza kończące rozdział trzeci 3,19c (Keil-Delitzsch, 415). Jak zauważa W. Chrostowski (301), w użyciu *šigjōnōt* „może chodzić nie tyle o treść, ile sposób wykonywania właściwy dla lamentacji i pieśni pokutnych”.

### 9. Modlitwa proroka, by Bóg odnowił dzieło zbawienia (3,2)

Jedynie ten werset w całym rozdziale trzecim przybiera formę prośby. Rozpoczyna go tetragram JHWH. Wydawać by się mogło, że jest to niezbyt ważny szczegół, ale prorok celowo na pierwszym miejscu stawia święte imię Boga (podobnie uczyni w 3,19). Daje tym samym wyraz swojej wiary. Warto



zwrócić uwagę, że w 3,2 Habakuk dwa razy posługuje się tetragramem, wołając, aby Pan zainterweniował. Sytuacja, w której na przestrzeni jednego wiersza prorok odważa się zwracać do Boga za pomocą Jego świętego imienia, powtarza się po raz drugi (zob. 1,12). Wówczas stwierdzono, że prorok składa swoje wyznanie wiary. Werset 3,2 również można za takowe wyznanie uznać. Ponadto, posługując się nim zamiast bardziej ogólnym terminem *elōhim* ('Bóg'), odwołuje się ponownie w swoim proroctwie do przymierza synajskiego (por. Wj 3) (Currid, 107-108).

Habakuk w 3,2 wyznaje, że usłyszał wszystko, co Pan mu dotąd zakomunikował, oraz przeraził się Jego dziełem, tzn. wieścią o sędzie nad Judą i późniejszym osądzeniu Babilonu. Tym samym zmienia radykalnie swoją postawę w porównaniu do 1,2-4, gdzie zarzucał Bogu bierność wobec jawnej niesprawiedliwości. Otrzymane objawienie nie wprowadziło go jednak w stan spokoju. Widząc zamierzenia Boga, mówi „Przerażeniłem się dziełem Twoim, Panie”. Tak więc na proroku spełnia się zapowiedź wiersza 1,5 („zdziwcie się, zdumiejcie się”). Jednak w 3,2 przybiera na sile. Słowa Boga zaowocowały w proroku przerażeniem *jārē 'tī* ('przerażeniłem się'). W tym miejscu należy poczynić pewną uwagę. Część badaczy i tłumaczy (w tym polskich) uważa, że zamiast rdzenia *jr* ('przerazić się') należy czytać *rā 'tī* ('ujrzałem'; od leksemu *r'h* – 'zobaczyć, ujrzeć'), aby podkreślić doświadczenie wzrokowe i słuchowe proroka. Za każdą z możliwości przemawiają argumenty, jednak jak we wszystkich wcześniejszych przypadkach w tym komentarzu, pozostajemy wierni tekstowi masoreckiemu, czytając w 3,2 „przerażeniłem się”. Poza tym tekst LXX wspiera wersję masorecką, oddając formę *jārē 'tī* jako *ephobēthēn* (od *phobeō* – 'przerazić się, przestraszyć się, bać się (ponad miarę)').

Zestawienie obok siebie w 3,2 rdzeni *šm* ('słyszeć') oraz *jr* ('przestraszyć się, przerazić') przywołuje myśl wyrażoną w Pwt 13,12; 17,13; 19,20; 21,21, wedle której słuchanie i bojaźń są naturalną reakcją człowieka na doświadczenie spotkania z Panem (Barker–Bailey, 356). O.P. Robertson (215) pyta: „Czy należy winić Habakuka za to, że drżał z powodu objawienia, które otrzymał? Oczywiście, że nie. Jeśli strach jest naturalną reakcją w przypadku osobistej tragedii, to o ileż bardziej zrozumiałe jest, że prorok powinien zareagować z uczuciem respektu i strachu, gdy został poinformowany, że ulubiony naród Pana zostanie całkowicie zniszczony. Chociaż jest on zapewniony, że sprawiedliwi z wiary będą żyli, to jednak nie może nie odczuwać strachu przed sądem, który ma nadejść. W rzeczywistości odpowiedź proroka wyrażająca strach na wieść o działalności Pana wskazuje, że przyjmuje on za prawdziwe poselstwo, które otrzymał. W tym przypadku strach jest znaczącym wskaźni-



kiem wiary proroka”. Jest to wyraźna zmiana postawy Habakuka w stosunku do tego, co prezentował w dwóch pierwszych rozdziałach księgi. Zamiast kwestionować Boga prorok milcząco uniaża się w Jego obecności (2,20) i staje z podziwem przed Jego czynami. Gdy człowiek słyszy o potężnych dziełach Boga, najwłaściwszym zachowaniem jest bojaźń lub podziw, a także pragnienie, aby cuda dokonane w przeszłości zostały powtórzone w teraźniejszości (Snyman, 82; Baker, 67).

Habakuk zastanawia się nad dawnymi dziełami *pā'olkā* (dosł. ‘dzieło Twoje’) Boga. Nawiązuje tym samym do słów Pana z 1,5 „[...] dokonuję dzieła (hebr. *pō'al pō'el*) w ciągu waszych dni”. W obydwu przypadkach pojawia się termin *po'al* (‘dzieło, akt, czyn, praca’). Z pewnością prorok słyszał o nich podczas uczestniczenia w czynnościach kultowych, ale jeszcze nie widział ich na własne oczy, bo inaczej nie prosiłby w dalszej części wiersza, aby Pan je ożywił (hebr. *ħajjēhū*) i ujawnił (hebr. *tōdīa'*) (Prior, 263). Ta prośba jest integralnie związana z obietnicą, którą otrzymał w 1,5 („dokonuję dzieła w ciągu waszych dni”). Da się w tym zauważyć pewną ważną cechę wiary Izraela. Mianowicie wierzył on nie ze względu na mistyczne przeżycia, ale dlatego, że doświadczył w swojej historii działania Boga, np. cudowne wyprowadzenie z Egiptu. Dlatego Habakuk osadził swoją prośbę, odwołując się do przeszłości narodu wybranego, wierząc, że i w jego czasach Pan zainterweniuje. Można powiedzieć, że prorok miał nadzieję, że tak jak Bóg wybawił swój lud spod władzy faraona, tak również ocali Judę przed okrucieństwem Chaldejczyków (Barker–Bailey, 355; Turkington, 161). Stephanus D. Snyman (82) zauważa: „przyszłość objawia się w przeszłości: to, co Bóg uczynił w przeszłości, jest wzorem tego, o co wierzący mogą prosić i czego mogą oczekiwać od Niego w przyszłości. Wcześniej prorok prosił, aby JHWH wymierzył i przywrócił sprawiedliwość, teraz błaga o miłosierdzie pośród Bożego gniewu. Przeszłość jest świadectwem chwalebnych i budzących respekt potężnych czynów JHWH, teraźniejszość to czas zawieruchy i cierpienia, ale przyszłość znów przyniesie wyzwolenie”. Habakuk stanowi doskonały przykład osoby, która wie, że ma pełne prawo powoływać się na obietnice złożone przez Boga. Zatem modlitwa zanoszona przez proroka w rozdziale trzecim pokazuje, że nadal zmagą się on z Panem, choć znacząco łagodzi swoją wcześniejszą postawę z rozdziałów pierwszego i drugiego.

Dwukrotnie użyte złożenie *beqereḅ šānīm* (‘w środku lat’) oznacza „w naszych czasach, obecnie” (Chrostowski, 301). Jest to wyrażenie typowo Habakukowe, nie pojawia się bowiem w żadnym innym biblijnym fragmencie. Najprawdopodobniej opisuje ono czas między orędziami, jakie otrzymał

w czasie dialogu z Bogiem w Ha 1–2. Wyraża gorliwą tęsknotę, z jaką naród wybrany oczekuje zakończenia ucisku. Prorok woła do Boga, aby w krótkim czasie dzieło Pana „ożyło”, tzn. spełniły się Boże obietnice, zwłaszcza z 2,4, by nie trzeba było na nie czekać latami. Habakuk zdaje się w tym miejscu tracić cierpliwość, ale jest to jedynie złudzenie. Biorąc pod uwagę przesłanie dwóch pierwszych rozdziałów, a zwłaszcza wiersza 2,20, w którym prorok pokornie uznaje, że najlepszą postawą wobec planów Bożych jest milczenie, zanosi on modlitwę, która cechuje człowieka prawdziwie wierzącego. Nie w układach politycznych, nie w ludzkich zasobach widzi ratunek, ale w Bogu. Pamięta on, że „sprawiedliwy dzięki swojej wierze żyć będzie” (Ha 2,4), dlatego prośbę o życie należy uznać za centralny punkt jego modlitwy w 3,2 (Robertson, 217-218).

Ostatnie wołanie proroka w 3,2 dotyczy miłosierdzia (hebr. *rahēm*). Rzeczownik ten wywodzi się od rdzenia *rhm* (‘pieścić, (w domyśle) kochać, współczuć, być miłosiernym’). Od niego pochodzi rzeczownik *rehem* (‘łono’), który opisuje czułość matki względem jej dziecka. Habakuk zatem prosi Pana o współczucie i czułość oraz o to, by o nim pamiętał w czasie trwogi/wstrząśnięcia/drżenia (hebr. *rōgez*). Tego rzeczownika nie należy rozumieć jako gniewu, jak czasami jest on interpretowany. F.I. Andersen (282) pisze: „*Rōgez* to nie gniew Boży, nie «zakłócenie spowodowane teofanią» w świecie, lecz drżenie proroka”. Tak więc należy widzieć w nim zwrócenie uwagi na trudną sytuację, w której znajdzie się prorok i jego pobratymcy z Judy w czasie babilońskiej inwazji. Najeżdźca z pewnością będzie pełen gniewu i zawziętości, by zrealizować swoje cele. Będzie to czas, który dogłębnie wstrząśnie Judejczykami. W tak trudnym momencie, gdy wszystko, co znał lud Boga, zostanie zachwiane, zanegowane, a nawet zdewastowane, miłosierdzie od Pana ma być źródłem nadziei i siły dla Jego wybranych (Robertson, 218).

W prośbie Habakuka można widzieć nawiązanie do wstawiennictwa Mojżesza za zbuntowanymi Izraelitami w czasie wędrówki przez pustynię: „Niech się okaże, Panie, cała Twoja moc, jak przyobiecałeś, mówiąc: Pan cierpliwy, bogaty w życzliwość, przebacza niegodziwość i grzech, lecz nie pozostawia go bez ukarania, tylko karze grzechy ojców na synach do trzeciego, a nawet czwartego pokolenia: Opuść więc winy tego ludu według wielkości Twego miłosierdzia, tak jak znosiłeś ten lud od Egiptu aż dotąd»” (Lb 14,17-19).

W analizowanym kontekście zasadne jest również zestawienie Ha 3,2 z Lm 3,22-23, gdyż tam również pojawia się rdzeń *rhm*: „Choć bliscy śmierci – z łaski Pana żyjemy, gdyż nieskończone Jego miłosierdzie (hebr. *rahāmājw*) każdego ranka objawia się na nowo. Wielka jest Twoja wierność!”. W obydwu przypadkach mowa jest o zagrożeniu Judy ze strony Babilończyków.

<sup>3</sup> Bóg przychodzi z Temanu i Święty z góry Paran. Sela.  
Pokrył niebo swoim majestatem i blask Jego chwały nappełnił ziemię.

3,3 Rdz 21,21; 36,11; Kpł 11,44-45; Lb 10,12; 12,16; 13-14; Pwt 32,2.15; 33; Sdz 5,4-5; 1Krn 1,45; Ps 3,3.5.9; 4,3.5; 7,6; 8,2; 9,17.21; 16,8-16; 48,10; 68; 72,19; 113,4; 148,13; Iz 49,7.20; Am 1,12; Ab 9; Ha 1,11; 3,9.13

Powołanie się na miłosierdzie Boga w każdym z tekstów uzmysławia, że nawet najtrudniejsze okoliczności zewnętrzne, agresja militarna czy deprawacja ludu przymierza nie unieważniają miłosierdzia Pana. Bóg zawsze jest gotowy okazywać je tym, których miłuje. Widzimy zatem, że Pan nie neguje w żadnym momencie grzechu i występków ludzi, nie przymyka na nie oczu, ale jest gotowy na odbudowywanie relacji ze swoim ludem, jeśli ten wejdzie na drogę nawrócenia. Zarówno Habakuk, jak i autor Księgi Lamentacji podkreślają, że nie należy poddawać się złudnej myśli, iż doświadczenie przemocy jest równoznaczne z zanikiem Bożej miłości i miłosierdzia. W Lm 3,22 w kontekście niewyczerpalności miłosierdzia Pana pojawia się zwrot *lō'-kālû* ('nie wyczerpało się, nie skończyło się'). W Rdz 21,15 oraz 1Krl 17,14 *kālû* odnosi się do wyczerpania wszelkich zapasów, co było równoznaczne z głodem. Negując wspomniany hebrajski termin, pisarz jednoznacznie chciał dać do zrozumienia, że miłosierdzie Boga nie ma granic (Chou, *ad loc.*; Garrett, 414).

Wiersz 3,2 łączy się wyraźnie z perykopą 3,16-19ab. Przemawiają za tym dwa fakty. Po pierwsze, w obydwu urywkach zastosowano pierwszą osobę liczby pojedynczej, podczas gdy w 3,3-15 narracja jest prowadzona w trzeciej osobie liczby pojedynczej. Po drugie, w 3,2 oraz 3,16-19ab da się zauważyć powtarzające się hebrajskie rdzenie tworzące ramy dla opisu działań podjętych przez Boga, np. *šm* ('słyszeć' – 3,2.16) czy *rgz* ('trwożyć się, drżeć, wstrząsnąć, być podnieconym, przejętym, poruszonym') (Thomas, 143-144).

## 10. Opis teofanii (3,3-7)

Sekcja 3,3-7 relacjonuje przybycie Boga z Jego starożytnej siedziby w górach południowych. Jest to bardzo popularny motyw w archaicznej poezji hebrajskiej (Wj 15,14-16; Pwt 33,2-5). Jednak w przeciwieństwie do starożytnych wzorców, które opisują podobne wydarzenia jako przeszłe, Habakuk przedstawia marsz Boga jako odbywający się w teraźniejszości (Roberts, 151).

W jego wizji łatwo można dostrzec nawiązanie do pieśni Debory (Sdz 5), błogosławieństwa Mojżesza (Pwt 33) oraz Ps 68. We wszystkich wymienio-

nych fragmentach Bóg został przedstawiony jako przybywający z pustyni moczarskiego, którego może poznać lud w czasie jego wędrówki do Kanaanu. Raz po raz Habakuk nawiązuje do cudownych wydarzeń mających miejsce po wyjściu z Egiptu, dając do zrozumienia, że Pan z jego wizji ponownie przybywa, aby wyzwolić swój lud (Bruce, 882).

H.A. Thomas (146) proponuje następującą strukturę teofanii:

- A (3,3a) – miejsce: Teman i Paran;
- B (3,3b) – skupienie na niebie i ziemi;
- C (3,4) – Bóg porównany do słońca;
- C1 (3,5) – Boży orszak (plaga i gorączka);
- B1 (3,6) – skupienie na ziemi (ziemia, narody, góry, wzgórza) i niebie (starożytne drogi);
- A1 (3,7) – miejsce (Kuszan i Midian).

3,3. Bóg został nazwany terminem *'elôah* (liczba pojedyncza od znacznie częściej używanej w Biblii Hebrajskiej liczby mnogiej *'elôhîm*). Ten sam wyraz pojawił się w Ha 1,11, jednak tam użyto go do opisania bałwochwalczych praktyk Babilończyków, którzy bogiem uczynili swoją siłę. Zatem mamy do czynienia z polemiką wewnątrz prorocstwa Habakuka. W wierszu 3,3 prorok wyraźnie pokazuje, komu należy się tytuł Boga (Snyman, 82).

Po raz pierwszy rzeczownik *'elôah* pojawia się w Pwt 32,15, gdzie odniesiono go do Boga jako Stwórcy i Zbawiciela. Zatem autor Księgi Habakuka pragnął za jego pomocą wyrazić prawdę o Bogu jako Panu i zarządcy całego świata. Ponadto zastosowanie liczby pojedynczej może wskazywać na jedyność Boga Izraela. Byłaby to zatem konfrontacja z praktykowaną przez Babilończyków wiarą w wielu bogów. Rzeczownik ten uwydatnia również moc Pana (por. Kpł 11,44-45) (Blue, 1518).

Drugim słowem, które opisuje Jego naturę w 3,3, jest *qāḏōš* ('święty'). Podobnie jak w 1,12 wskazuje on, że Pan jest całkowicie inny od stworzenia oraz że Jego natura nie pozwala Mu na przyzwalanie na grzech. Podkreślenie świętości Boga w znaczeniu inności wskazuje na Jego transcendencję. Jednak pomimo tego oddzielenia nie ulega wątpliwości, że jest również aktywnie zaangażowany w rzeczywistość i jest bliski swojemu stworzeniu (immanencja; por. Jr 23,23), choć zawsze i niezmiennie będzie ją przekraczał (Currid, 108-110). Edmund Jacob (90) tak opisuje relację Boga do Izraela w kontekście terminu *qāḏōš* oraz Jego immanencji: „Określenie «święty Izraela» oznacza przede wszystkim, że Jahwe trzyma się blisko Izraela, że nie mógłby ich opuścić bez zaparcia się siebie”.

Nawiązanie do świętości Boga przywodzi na myśl zasygnalizowany przed chwilą tekst z Księgi Kapłańskiej: „Ponieważ Ja jestem Pan, Bóg wasz – uświęćcie się! Bądźcie świętymi, ponieważ Ja jestem święty! Nie będziecie się plugawić małymi zwierzętami, które pełzają po ziemi. Bo Ja jestem Pan, który wyprowadził was z ziemi egipskiej, abym był waszym Bogiem. Bądźcie więc świętymi, bo Ja jestem święty!” (Kpł 11,44-45). Zatem Habakuk nie tylko mówi o świętości Boga, w którego wierzył naród wybrany, ale także przypomina im ich powołanie. Zadaniem ludu Boga jest upodabnianie się do Niego (Robertson, 223).

Jak podaje tekst hebrajski, Bóg *mittêmān jāḥô'* ('przychodzi z Temanu'). Warto zwrócić uwagę na użycie formy *jāḥô'*, która dosłownie oznacza 'przyjdzie', jednak forma *jiqtol* może oznaczać także czynność dziejącą się w terażniejszości (Joüion-Muraoka, §113c). Ukazuje ona Boga aktywnego w terażniejszości, a tym samym nie ogranicza działania Pana jedynie do dawnych dziejów albo zachęca do oczekiwania na nie w bliżej nieokreślonej przyszłości. Zawężanie aktywności Boga jedynie do przeszłości jest pokusą towarzyszącą ludziom wszystkich czasów. Habakuk, co ukazała analiza jego mów w rozdziale pierwszym i drugim, wpadł w tę pułapkę. Dlatego też prosił w 3,2, aby Bóg ożywił swoje dzieło. Pragnął, by również w jego czasach objawiła się moc Pana.

Miejscem, z którego przychodzi Bóg, jest Teman. Jest to pustynna oaza lokalizowana na terenie Edomu (bądź Seiru; por. Jr 49,7.20; Ab 9). Może również oznaczać cały region na południe od Morza Martwego (Blue, 1518). Wywodzi się ją od wnuka Ezawa, Temana (zob. Rdz 36,11). Miasto Teman utożsamia się ze współczesnym Tawilanem, położonym 80 km na południe od Morza Martwego w pobliżu Petry. Słowem tym wyraża się również ogólnie południe jako kierunek geograficzny (Sweeney, 483). W egipskich epigrafach z Kuntillet Ajrud Bóg Hebrajczyków jest określaný różnymi imionami, takimi jak „JHWH z Samarii” i „JHWH z Temanu”. Naturalnie więc rodzi się więc pytanie o zależność między Ha 3,3-7 a literaturą egipską (Andersen, 293). Nili Shupak (116) tak je komentuje: „Literatura biblijna w ogóle, a hymn z Księgi Habakuka 3 w szczególności, jest zakorzeniona w tradycjach i koncepcjach, które były rozpowszechnione na starożytnym Bliskim Wschodzie. Autorzy Biblii żyli i tworzyli w niejednorodnym świecie, w którym współistniały różne tradycje, poglądy i wierzenia, wywodzące się z różnych kultur. Wiele z tych tradycji prawdopodobnie przenikało się i mieszało ze sobą na długo przed VII wiekiem p.n.e. Autor Habakuka 3 nie był już świadomy różnych

obcych korzeni swojej kompozycji, kiedy włączył je do swojego hymnu pochwalnego na cześć Boga”.

Z kolei wspomniany dalej Paran (por. Rdz 21,21; Lb 10,12; 12,16) leżał na zachód od Edomu w dolinie nazywanej po arabsku Ghor, między Półwyspem Synajskim na południu a Kadesz-Barnea na północy (Blue, 1518). Izraelici rozbili tam obóz po opuszczeniu góry Synaj. Stamtąd wysłano szpiegów do Ziemi Obiecanej (Lb 13–14). Według niektórych badaczy Paran jest nazwą szczytu leżącego na terenie Temanu, nie zaś oddzielnym rejonem. Na to wskazuje również tekst Habakuka, mówi bowiem wyraźnie o górze Paran *mēhar-pā rān*.

Zarówno Teman, jak i Paran przywołują na myśl cudowne działanie Boga Izraela w czasie *exodusu* i zdobycia Kanaanu (por. Pwt 33,2; Sdz 5,4-5; Ps 18,8-16), co nie może dziwić, ponieważ wówczas miała miejsce najbardziej doniosła teofania Boga Izraela w dziejach. Odwołując się do nich, Habakuk pragnie przekazać, że za Jego dni Pan będzie działał z taką samą mocą jak wówczas, gdy wyprowadził Izraela z Egiptu (Jamieson-Fausset-Brown, 704-705). Ponadto w tym regionie Izrael znalazł schronienie przed Egipcjanami po przejściu Morza Czerwonego. Przychodzący z Temanu i Paranu Bóg, choć jest potężnym wojownikiem (por. 3,8-15), przybywa, aby dać swoim wybranym schronienie. Nie należy go rozumieć jedynie w kategoriach ziemskiego bezpieczeństwa, lecz również duchowych. Prawdziwe schronienie i bezpieczeństwo bowiem można znaleźć jedynie w Bogu. Co warte odnotowania, we wspomnianym regionie zaczęło się formowanie Izraela jako narodu po wyjściu z Egiptu. Tak więc odwołując się do tych miejsc, Habakuk pragnie uzmysłowić, że Pan ponownie będzie kształtował swój lud. Stanie się to w niezwykle trudnych okolicznościach inwazji babilońskiej, ale były one konieczne, by naród wybrany zwrócił się z ufnością do swojego Boga, jednocześnie odwracając się od niewłaściwego postępowania (Bruckner, 253-254).

W połowie wiersza 3,3 pojawia się charakterystyczny dla psalmów termin *selā* (np. Ps 3,3.5.9; 4,3.5; 7,6; 9,17.21). Wywodzi się on hebrajskiego rdzenia *sl* oznaczającego ‘wywyższać, podnosić’ lub, jak sugerują niektórzy, ‘odpocząć’. Można zatem uznać go za wskazówkę dla wykonującego psalm, aby w tym miejscu podniósł tonację lub zwiększył głośność. Część badaczy uważa, że wyznacza on przerwę na zadumę, tak aby uczestniczący w liturgii, mogli zastanowić się nad tym, co zostało zaśpiewane. Ostatnia grupa egzegetów widzi w nim przerwę, która miała na celu podniesienie instrumentów. Bez względu na przyjętą propozycję nie ulega wątpliwości, że w tym miejscu należało zrobić pauzę, która przygotowuje umysł do kontemplacji chwalebno-

<sup>4</sup> A jasność jak słońce stanie się promieniami Jego dłoni. I tam (jest) Jego skryta siła.

3,4 2Sm 22,8-13; 23,4; Hi 26,14; 37,21; Ps 18,12; Prz 4,18; Iz 13,10; Ez 1,4.27-28; 10,4

opisu manifestacji Boga. Ponownie ów termin pojawi się w wierszach 3,9 oraz 3,13 (Blue, 1518; Patterson-Hill, 428).

Druga część 3,3 opisuje Boga w całym Jego splendorze i majestacie jako króla wszelkiego istnienia, którego obecność wypełnia (hebr. *mol'á*) niebo i olśniewa ziemię (por. Ps 8,2). Termin *mol'á* ('pokrył') oznacza, że pojawienie się Pana zapełniło cały widnokrąg. Nie było nawet najmniejszego miejsca, w którym nie zagościłaby Jego obecność (Roberts, 152). Użyty tu termin *hōd* ('splendor, majestat, piękno'; zamiast popularniejszego *kābōd* – 'chwała') wyraża wspaniałość i zachwyt, jaki wzbudza król wśród swoich poddanych. Często jest powiązany z wyobrażeniem słońca lub światła w ogóle (Ps 8,2; 96,6; 104,1; 145,4; 148,13; Hi 37,22; 40,10) (Sweeney, 483). Wyrażano za jego pomocą także objawienie majestatu Boga wobec cudzoziemców (Iz 30,30) lub całego stworzenia, jak to ma miejsce w 3,3 (por. 1Krn 29,11; Ps 8,1; 148,13) (Barker-Bailey, 361). Mieniający się blaskiem Pan objął nie tylko niebo, ale Jego chwała napełniła także ziemię. Wyrażenie *tehillātō* ('Jego chwała') ponownie zwraca uwagę na świętość Pana. Skoro przybywającym królem jest On, wówczas cała ziemia ze wszystkimi jej mieszkańcami powinna Go przyjąć w postawie radości i uwielbienia. Tak więc wiersz 3,3 potwierdza zapowiedź wersetu 2,14 o wypełnieniu ziemi chwałą Pana, rozszerzając ją na niebiosa. W ten sposób ukazano prawdę, że Bóg Izraela włada każdą cząstką rzeczywistości (Bruckner, 254; Prior, 265).

3,4. Widziany w 3,3 z daleka Pan zbliża się do proroka, dzięki czemu Habakuk może dostrzec szczegóły towarzyszące Jego nadejściu, gdyż nagle wszystko zostaje rozświetlone potężnym blaskiem. Rzecz jasna tak bliskie zetknięcie z Bogiem jest wyrażane przez ograniczone ludzkie słowa. Mimo to Habakuk podejmuje się tego zadania, korzystając ze znanych sobie obrazów i sformułowań.

W złożeniu *nōgah kā'ōr* (dosł. 'jasność jak słońce') rozpoczynającym wiersz 3,4 można widzieć próbę ukazania Boga Izraela jako „wschodzącego słońca” (por. Hi 37,21; Prz 4,18). Termin *nōgah* ('jasność') opisuje jasność świtu, słońca, księżycy i gwiazd, także błysk broni (błyskawica [?]) (3,11); por. 2Sm 22,8-13) (Andersen, 295). Zazwyczaj *nōgah* stosuje się w odniesieniu do światła nieba (2Sm 23,4; Iz 13,10). W Księdze Ezechiela posłużono się nim do

wyrażenia chwały Pana (Ez 1,4.28; 10,4). Posługując się tym symbolem zapożyczonym ze świata przyrody, Habakuk wskazuje, że jasność Boga można zestawić jedynie z blaskiem porannych promieni słońca pokonujących mroki nocy (Barker–Bailey, 362), gdyż większość fragmentów, w których słońce jest nazywane 'ôr, mówi o jego wschodzie (Andersen, 295). Sam termin 'ôr oznacza 'światło', ale nie ulega wątpliwości, że w 3,4 przybiera on znaczenie 'słońca'. „Światło słoneczne, w swoim samoświecącym blasku, jest bowiem najodpowiedniejszym ziemskim elementem służącym za symbol nieskazitelnej czystości Świętego” (Keil-Delitzsch, 419). Jednak stosując porównanie *kā'ôr* ('jak słońce'), Habakuk opisuje istotę światła jaśniejszego niż ono, czyli Boga. Przychodzący Pan promieniuje jak najczystsze światło (Robertson, 224).

Dowody na solarne aspekty kultu Boga Izraela pojawiły się na bulli z 700 roku przed Chrystusem z napisem „Jaho ukazał się”. Zatem poetyckie porównanie Boga ze słońcem jest czymś powszechnym w Biblii, ale nie należy wyciągać z tej analogii zbyt daleko idących wniosków, że za takim językiem stoi oryginalny hymn do słońca przeniesiony na Boga Izraela albo ślady starożytnej próby utożsamienia Go z pogańskimi kultami boga słońca (Andersen, 298).

Pomimo że przybywający Bóg oślepia swoim blaskiem, można dostrzec kolejno wyłaniające się szczegóły. Należą do nich „promienie” (hebr. *qarnajim*, dosł. 'rogi') emanujące z ręki Pana, które napełniały ziemię, podobnie jak promienie słońca wypełniają świat po nocy. Są one symbolem Jego władzy, mocy, siły i potęgi. Metafora rogu była bowiem szeroko rozpowszechniona na starożytnym Bliskim Wschodzie. Rogi były powszechnie kojarzone z bogami i królami w sztuce i literaturze. J.J.R. Roberts (153) zauważa: „Postać, którą widzi Habakuk, ma dwa rogi (hebr. *qarnajim*) wysuwające się z jego ręki. Jest to nawiązanie do opisu syro-palestyńskiego bóstwa. Zazwyczaj jest ono ukazywane w pozycji stojącej, jedną ręką chwytając błyskawicę jako broń, a koniec stylizowanej błyskawicy, który wystaje ponad dłoń, rozwidla się na co najmniej dwa promienie, które bardzo przypominają rogi. Tutaj, oczywiście, opis dotyczy Pana w całej jego promiennej chwale”. Habakuk mógł świadomie nawiązywać do tego obrazu, ponownie polemizując z pogańskimi wierzeniami, jednocześnie pokazując, komu należy się tytuł jedynego i prawdziwego Boga.

Nawiązanie do *qarnajim* ('rogów') przywołuje wydarzenia z życia Mojżesza. „Gdy Mojżesz zstępował z góry Synaj z dwiema tablicami Świadcstwa w rękę, nie wiedział, że skóra na jego twarzy promieniała (hebr. *qāran*) na skutek rozmowy z Panem. Gdy Aaron i Izraelici zobaczyli Mojżesza z dala



i ujrzeni, że skóra na jego twarzy promienieje (hebr. *qāran*), bali się zbliżyć do niego. [...] I wtedy to Izraelici mogli widzieć twarz Mojżesza, że promienieje (hebr. *qāran*) skóra na twarzy Mojżesza. A Mojżesz znów nakładał zasłonę na twarz, póki nie wszedł na rozmowę z Nim” (Wj 34,29-30.35). Habakuk z pewnością doskonale znał te teksty. Nawiązując do nich, wskazuje, że twarz Mojżesza jaśniała w nadzwyczajny sposób nie ze względu na wyjątkowość samego patriarchy, ale dlatego, że miał styczność ze źródłem światła. Teraz sam doświadcza tego, co Mojżesz, spotykając się z przychodzącym Panem.

Promienie, jak mówi tekst hebrajski, wychodzą z Jego dłoni (hebr. *mġjādō*). To samo słowo pojawiło się w 2,9, gdy była mowa o pragnieniu Babilończyków, aby uchronić się przed jakimkolwiek cierpieniem. Zastosowanie go w 3,4 wskazuje, że jedynie Boża dłoń jest źródłem siły i mocy. Skumulowanie ich w dłoni wskazuje, że przychodzący Pan jest gotowy do działania i okazania swojej potęgi. Nie pojawia się jedynie jako cudowne zjawisko, ale aktywna i zaangażowana w los swego ludu osoba, która nie pozostawia złudzeń, że całe stworzenie jest Jej podległe (Robertson, 225).

Jeśli kolejny człon wiersza 3,4, *hebjôn*, zachowa swoje tradycyjne znaczenie ukrycia, można zauważyć paradoks. Mianowicie promienie wychodzące z dłoni Pana jednocześnie objawiają Go, ale jest On również skryty w ich blasku. Jest on zarówno emanujący, jak i ukrywający. Transcendentny i immanentny. Ukazuje się Jego chwała, ale pełnia mocy jest ukryta (Blue, 1518-1519). Taki wniosek nie powinien jednak dziwić, każdy bowiem, kto nieuzbrojonym okiem wpatruje się w słońce, z jednej strony patrzy na nie, ale jednocześnie jest oślepiany jego jasnością i w końcu musi odwrócić wzrok. Przenosząc to na płaszczyznę teologiczno-duchową, trzeba powiedzieć, że Bóg daje poznać człowiekowi swoją chwałę, ale nigdy nie robi tego w pełni, gdyż nikt nie byłby w stanie znieść takiej wizji. Poza tym umysł ludzki jest zbyt ograniczony, by móc pojąć w pełni istotę Boga. Pomimo nieustannych wysiłków ludzi na przestrzeni dziejów dotąd nie udało się zamknąć Pana w pojęciach. Zawsze ostatecznie wymyka się ludzkim wysiłkom, a ten, kto twierdzi, że Bóg nie ma dla niego tajemnic, jest w błędzie. Wydaje się, że właśnie dlatego Habakuk posłużył się obrazem promieni słonecznych (Robertson, 225-226).

Ten obraz zwraca uwagę na jeszcze jedną ważną prawdę. Dzięki słońcu życie na ziemi kwitnie, ale każdy kto, podjąłby próbę zbytniego zbliżenia się do niego, zostałby zniszczony w mgnieniu oka. Tak więc moc Boga jest ukryta w Jego chwale. Jego objawienie jest ograniczone, aby nie pochłonęło patrzących.

<sup>5</sup> Przed Jego obliczem przyjdzie zaraza, a za Jego krokami podąża gorączka.

3,5 Wj 7,14–11,10; 9,3.15; Kpł 5,3; 26,25; Lb 14,12; Pwt 28,21–22; 32,24; 1Sm 17,7; 25,42; 2Sm 15,1; Ps 78,48.50; 96,1; Pnp 8,6; Jr 14,11–12; 21,6.9; 24,10; 27,8.13

3,5. Werset 3,5 opisuje towarzyszy przychodzącego Pana: kroczącą przed Jego obliczem zarazę (hebr. *dāber*) oraz podążającą za Nim gorączkę (hebr. *rešep*). Ich pojawienie się wskazuje na skutki nadejścia Boga. Obydwie rzeczywistości nasuwają skojarzenie z wyjściem z Egiptu (por. Wj 9,3.15; Ps 78,48.50) oraz wydarzeniami pod Synajem (Wj 5,3; Lb 14,12).

Nie przez przypadek Panu towarzyszą dwie spersonifikowane rzeczywistości, zacie osobistości bowiem na starożytnym Bliskim Wschodzie przybywały w asyście dwóch asystentów (por. 1Sm 17,7; 2Sm 15,1). Kroczący przed nim niósł jego tarczę (1Sm 17,7), drugi zaś podążał za nim jako sługa (1Sm 25,42). Najsłynniejszym tekstem biblijnym potwierdzającym tę praktykę jest spotkanie Abrahama z trzema tajemniczymi wędrowcami pod dębami Mamre (Rdz 18,1–22). W zgodnej opinii badaczy pod postaciami podróżujących skrył się Bóg z towarzyszącymi Mu dwoma aniołami. Czy zarazę i gorączkę, o których pisze Habakuk, można uważać za aniołów? Raczej nie. Jednak nie ulega wątpliwości, że są one podporządkowane Bogu (por. Ps 91,6). Teksty Wj 7,14–11,10 (dziesięć plag egipskich) oraz Pwt 32,24 jednoznacznie pokazują, że są one narzędziami w rękę Pana, którymi posługuje się do walki ze swoimi wrogami. Swobodne drygowanie nimi jest kolejną polemiką Habakuka z wierzeniami pogańskimi, gdyż obydwie wymienione rzeczywistości były czczone jako bóstwa przez Kananejczyków. Z tym, że można odnaleźć więcej dowodów oddawania czci bóstwu zwanemu *rešep* niż *dāber*. Ich rola w zamiarach Pana jest oczywista – posłużą Mu za narzędzia dla ukarania wrogów (Nogalski, 683–684; Baker, 70).

Rzeczownik *dāber* ('zaraza') wiąże się w Biblii z niezwykle trudnymi wydarzeniami. Jak już wspomniano, pojawia się w kontekście *exodusu*, Jeremiasz natomiast posługuje się nim, zapowiadając zniszczenie Jeruzolimy z powodu nieprawości jej mieszkańców (Jr 14,11–12; 21,6.9; 24,10; 27,8.13). W słowach proroka widać echo mów skierowanych do Izraela w czasie zawierania przymierza, kiedy to jasno zakomunikowano narodowi wybranemu konsekwencje za złamanie zasad (Kpł 26,25; Pwt 28,21–22). Habakuk, podkreślając, że pierwszym towarzyszem Pana jest zaraza, niejako zgadza się z zasadnością nadciągającej kary. Widzi wyraźnie, że Królestwo Judy odeszło od reguł,

<sup>6</sup> Stanął i mierzy ziemię, patrzy i wstrząsa narodami. Starodawne góry rozpadają się, zapadają się odwieczne pagórki i ścieżki Jego odwieczne.

3,6 Rdz 49,26; Wj 15,14-16; Pwt 33,15; Sdz 5,4-5; Ps 60,6; 68,9,25; 90,3; 97,4-5; 104,32; 114,3,7; Prz 8,25; Hi 15,7; Iz 51,9; Jr 4,24; Mi 1,4; Na 1,5; Ha 3,10

które winny być sensem jego istnienia. Tym samym godzi się z zapowiedzią wierszy 1,5-11. Nie jest to jeszcze pełna akceptacja, tę bowiem należy widzieć w wierszach 3,17-19ab (Robertson, 226).

Drugi towarzysz Pana to *rešep* (dosł. ‘zarzący się węgiel’). Wielokrotnie termin ten pojawia się jako broń w rękach Boga walczącego z Jego wrogami (Wj 5,3; 9,15; Kpł 26,25; Lb 14,12; Pwt 28,21; 2Sm 24,15; Jr 14,12). Co ważne, wśród kananejskich bóstw znany był idol nazywany w ten sposób. Zajmował on ważne miejsce w tamtejszym panteonie. Kojarzono go z panowaniem nad ogniem, a oddawano cześć jako bogu zarazy i bezpłodności. Przez część uczonych jest on kojarzony z Nergalem (Albright, 184). Habakuk najprawdopodobniej znał tę koncepcję, dlatego ukazał *rešep* jako sługę Pana, podejmując ponownie jawną polemikę z wierzeniami pogan.

Ponadto analizowany termin pojawia się Pieśni nad Pieśniami w kontekście miłości: „Połóż mię jak pieczęć na twoim sercu, jak pieczęć na twoim ramieniu, bo jak śmierć potężna jest miłość, a zazdrość jej nieprzejeđnana jak Szeol, żar jej (hebr. *rešāpēhā*) to żar (hebr. *rišpē*) ognia, płomień Pański” (Pnp 8,6). W tym słowie można dopatrywać się następującego obrazu. Oto przy każdym postawionym przez Boga kroku, spod Jego stóp strzelają rozżarzone iskry. Jest On najpotężniejszy, ale jednocześnie kochający i nawet Jego najtrudniejsze w przyjęciu objawienie jest powodowane miłością (Andersen, 306).

Obraz Boga zaprezentowany w 3,5 uzmysławia, że nie jest On biernym, nieporadnym asystentem wydarzeń dziejących się na ziemi. Wręcz przeciwnie, jest wojownikiem posiadającym niezrównaną moc i potęgę. Jest ona tak ogromna, że rzeczywistości, przed którymi ludzie drżą i którym oddawali boską cześć, stają jego wiernymi sługami. Za ich pomocą wymierzy zapowiadaną karę. Widać zatem wyraźną zmianę prowadzenia myśli. W wierszach 1,6-11 to Chaldejczycy zostali przedstawieni jako budzący grozę. Teraz jasne staje się, że jedynym, przed którym należy drzeć, jest przybywający Bóg Izraela (Blue, 1519; Snyman, 83-84).

3.6. Teofania opisana przez Habakuka osiąga punkt kulminacyjny w 3,6. Bóg dochodzi na miejsce i staje (hebr. *amad*). Nie jest więc jedynie cudownym zjawiskiem, ale realnie obecną osobą. Staje, to znaczy wyraźnie zaznacza, że

dominuje nad zastaną rzeczywistością. Ponadto jest boskim wojownikiem, który przyszedł, aby walczyć w imię swojego ludu, co potwierdzą następane wiersze rozdziału.

Kolejną czynnością, którą podejmuje, jest mierzenie ziemi (hebr. *wajmōdeḏ ʿeres*), co kieruje uwagę na Jego zdolność ogarnięcia całego globu. Rzecz jasna prorok nie ma na myśli tylko ekosystemu, ale i ludzi zamieszkujących Ziemię. Ta myśl przywołuje fragment z proroctwa Izajasza: „Kto zmierzył (hebr. *mi-mādaḏ*) wody morskie swą garścią i piędzią wymierzył niebiosą? Kto zawarł ziemię w miarce? Kto zważył góry na wadze i pagórki na szalach?” (Iz 40,12). Są to pytania retoryczne, na które można odpowiedzieć tylko w jeden sposób – Bóg to uczynił. Żaden człowiek, nawet współczesny, dysponujący potężnym arsenałem osiągnięć technologicznych nie jest w stanie objąć całej ziemi, tzn. zrozumieć wszystkich praw, które nią rządzą. Jedyne jej Stwórca to potrafi. Habakuk więc odwołuje się ponownie do absolutnej dominacji Pana nad stworzeniem, którym może dysponować według swojej suwerennej woli.

Następnie patrzy i wstrząsa narodami (hebr. *rāʾā wajjattēr gōjim*). Jego spojrzenie jest tak przenikliwe, że ludzie reagują przerażeniem. Wydają się zaskoczeni Jego pojawieniem się, ale przecież uważny obserwator wiedział od pewnego czasu, że ten moment nieuchronnie się zbliża. Co więcej, już nie potężni Babilończycy są tymi, przed którymi drżą narody. Ich miejsce zajmuje ten, który ma absolutną władzę i jedynie Jego trzeba się bać. Nie należy tego rozumieć jako paralizującego strachu, ale raczej jako zachętę do szukania prawdziwej mądrości oraz wierności. Jak mówi Syrach: „Początkiem mądrości jest bojaźń Pana i dla tych, którzy są [Mu] wierni, wraz z nimi została stworzona w łonie matki” (Syr 1,14) (Currid, 114-115).

Kontynuując myśl o potędze Pana, Habakuk zwraca uwagę na zachowanie najbardziej pierwotnych elementów ekosystemu. Jak mówi, starodawne góry rozpadają się (hebr. *wajjīṭpōššū*), a odwieczne pagórki i ścieżyny zapadają się (hebr. *šahū*). „Starodawne góry” (hebr. *giḇʾōṭ ʾōlām*) to najstarsze składniki ziemi, które istnieją od początków. Powstały przy jej stwarzaniu (Ps 90,3; Hi 15,7; Prz 8,25). Góry trzęsące się w obecności Pana to częsty motyw w ST (zob. Sdz 5,4-5; Jr 4,24; Na 1,5). Warto przypomnieć, że „odwieczne wzgórze” były kojarzone z Baalem i Asztartą, kananejskimi bóstwami, którym oddawano cześć jako zapewniającym dobrobyt i płodność. Świątynie im poświęcone były zazwyczaj umieszczane na wzniesieniach. Tak więc ponownie mamy do czynienia z zanegowaniem przez Habakuka sensowności oddawania czci pogańskim idolom (Bruckner, 254).

Z kolei posłużenie się wyrażeniem *liḵôṭ 'ôlām* ('odwieczne ścieżki') zdaje się nawiązywać do Ps 68,25, gdzie jest mowa o *halliḵôṭ 'elōhim* ('ścieżkach Boga'). Stosując tę frazę, Habakuk pragnął zwrócić uwagę na rzeczywistości jeszcze starsze niż wspomniane wyżej „odwieczne góry”, dlatego w tłumaczeniu wiersza 3,6 zastosowano inne słowa, aby ukazać pierwotność „odwiecznych ścieżek” w stosunku do „starodawnych gór”.

Złożenie to „oznacza wędrówki Boga z Jego ludem lub drogi, które Bóg od niepamiętnych czasów obrał, aby go prowadzić. Jak niegdyś zstąpił na Synaj w chmurnej ciemności, z grzmotami, błyskawicami i ogniem, aby podnieść Izraela do rangi swego narodu przymierza, tak że góry się zatrzęsły (por. Sdz 5,5); tak teraz góry i pagórki drżą i rozpływają się przy Jego przyjsciu. I tak jak kiedyś szedł On przed swoim ludem, a wieść o Jego cudownych czynach nad Morzem Czerwonym wprawiła sąsiednie narody w strach i rozpacz (Wj 15,14-16); tak teraz, gdy bieg Boga przenosi się z Temanu nad Morze Czerwone, narody po obu jego stronach napęniają się przerażeniem” (Keil-Delitzsch, 420). Uzmysławia ono po raz kolejny, że Pan jest w stanie rozbić nawet najtwardsze elementy stworzenia. A co za tym idzie, daje pewność Habakukowi, że nawet tak potężny wróg jak Babilon będzie musiał przed Nim skapitulować.

Gdy naród wybrany trafił do niewoli babilońskiej, często wyznawał wiarę w Boga, wiecznego Stwórcę (Iz 40,12.28; 42,5-9; 43,1.15-21) (Bruckner, 254). Obrazy te mają również na celu uświadomienie, że jedynie Bóg jest bytem wiecznym i niezniszczalnym. W konfrontacji z Nim nieporuszalne i najtrwalsze elementy ekosystemu ziemi rozpadają się w proch. Taki sam los czeka każde supermocarstwo, które neguje Jego istnienie i władzę nad stworzeniem.

W świecie, w którym tak często dominuje kult tego, co chwilowe i tymczasowe, przypomnienie o tym, który jest odwieczny, stanowi fundament wiary. Poszukujący w swoim życiu oparcia człowiek może je znaleźć jedynie w tym, który jest nieporuszalny, który jest tak potężny, że nawet najmocniejsze ziemskie struktury muszą uznać Jego wielkość. O.P. Robertson (227) słusznie zauważa: „Jego wzór działania jest stały przez wszystkie wieki. Bez stronniczości pojawia się we właściwym czasie, aby ustanowić sprawiedliwość na całej ziemi. Widzi, mierzy, przychodzi, aby wyegzekwować swoją suwerenną wolę”.

Werset 3,6, podobnie jak wcześniejsze, wyraźnie nawiązuje do zdarzeń na Synaju, (wtedy bowiem przyroda również doznała wstrząsu – Wj 19,16-19), ale także innych opisów teofanii w ST (Sdz 5,4-5; Jł 2,10; Am 1,2; Mi 1,3-4; Na 1,3-5; Za 14,4-5; Ag 2,6-7; Ps 18,8; 46,7; 68,9; 97,4-5; 144,5). Tak więc Pan po raz kolejny okazuje się realnie zaangażowany w trudną sytuację, w której

<sup>7</sup>Widzę spustoszone namioty Kuszanu, trzęsą się zasłony ziemi Midian.

3,7 Rdz 25,6; 36,35; Wj 15,14-16; Lb 10,29; 31,7-8; Pwt 2,25; Joz 2,9; 5,1; Sdz 3,8.10; 5,4-5; 6,1-7,25; 8,12.19-21; Ps 18,7; 114,3-6

znalazł się Jego lud. Owszem, zgrzeszyli, oddalając się od reguł przymierza, ale to nie znaczy, że Bóg zrezygnował z nich, a ich los przestał Go interesować.

3,7. Po raz pierwszy i jedyny w teofanii 3,3-7 prorok mówi w pierwszej osobie. Po opisanu reakcji przyrody na przyjscie Pana teraz skupia swoja uwage na przedstawieniu wplywu tego wydarzenia na konkretne narody: Kuszan i Midian. Lokalizuje sie je po obu stronach Morza Czerwonego. Zatem opis teofanii konczy sie tak, jak zostal zainaugurowany. Autor ponownie spoglada na poludnie (por. 3,3), przywoajujac dwa mieszkajace tam narody. Okreslenia *'oholē* ('namioty, domy, stale miejsce zamieszkania') oraz *jeri'ōt* ('zaslony') nalezy rozumiec jako ludzi kryjacych sie pod nimi/w nich. Te dwa narody byly swiadkami wędrowki Izraela do Ziemi Obiecanej, choc niektorzy uwarzaja, ze Kuszan i Midian to nazwy okreslajace ten sam lud.

Krajem Midianitow utozsamia sie przede wszystkim z poludniowa czescia Transjordanii (por. Rdz 25,6; 36,35; Lb 10,29). Obecnie istnieja dowody na to, ze tam rowniez znajdowal sie Kuszan (Matthews-Chavalas-Walton, *ad loc.*). W egipskich tekstach ze srodkowej epoki brazu pojawia sie wzmianka o „Kuszu”, ludzie zamieszkujacym poludniowe rejony Transjordanii (Keener-Walton, 1540). Mowi sie rowniez, ze Kuszan jest pochodna nazwy Kusz, ktora opisuje sie Etiopie lub gorny Egipt (Sweeney, 484).

Obydwa plemiona kojarzone sa przede wszystkim z koczowniczym sposobem zycia, co wiiazalo sie z zamieszkiwaniem pod namiotami. Ich reakcja opisana przez autora natchnionego nie dziwi (por. Wj 15,14-16; Pwt 2,25; Joz 2,9; 5,1), gdyz jak juz zaznaczono, wielokrotnie w trakcie analizowania teofanii z 3,3-7 aktywnosc sejsmiczna towarzyszyla Izraelitom na roznych etapach *exodusu*, a takze w czasie podboju Kanaanu (Sdz 5,4-5; Ps 18,7; 114,3-6). Skoro przed Panem rozsypaly sie odwieczne skały, to jaka jest nadzieja dla tych, ktorzy skrywaja sie przed Nim pod plótnami namiotów (Patterson-Hill, 429-430)?

Namioty Kuszanu zostaly „spustoszone”. Tekst hebrajski brzmi doslownie *taħat 'āwen* ('pod utrapieniem, pod uciskiem'), tzn. pod ciezkiem brzemieniem widzial Habakuk „namioty Kuszanu”. Mozna intepretowac *'āwen* jako 'nieprawosc' (por. 1,3), gdyz zwykle ten rzeczownik odnosi sie do grzechu lub nieprawosci, ale oznacza rowniez klopoty lub nieszczescie (Bar-ker-Bailey, 364). Wówczas zwrot *taħat 'āwen* nalezalo by rozumiec jako 'pod

nieprawością, pod niesprawiedliwością'. Wtedy akcent zostałby położony na zwrócenie uwagi na nieprawość, jakiej dopuszczali się mieszkańcy Kuszanu. Biorąc jednak pod uwagę przesłanie całej teofanii oraz fakt, że w żadnym jej miejscu nie nazwano wprost wykroczeń obcych narodów, należy tę interpretację odrzucić, pozostając przy tłumaczeniu „spustoszone namioty Kuszanu” (Baker, 70-71). Wartą przytoczenia hipotezę przedstawia J. Bruckner (254-255): „Słowo przetłumaczone jako «strapienie» *āwen* oznacza strapienie wynikające z niesprawiedliwości. Jego drugie znaczenie, «bałwochwalstwo», może być tu właściwym kontekstem. Kuzan i Midian są w strapieniu z powodu obecności Stwórcy-Wojownika, ponieważ oddawali cześć bogom, których sami stworzyli. Jahwe maszeruje na północ, aby rozprawić się z Babilonem, ale Jego obecność i przejście są przerażające dla tych, którzy nie oddają Mu czci”.

Informacja o reakcji Kuszanu i Midianu na nadejście Pana przypomina fragment z pieśni dziękczynnej, jaką śpiewali Izraelici po cudownym przejściu przez Morze Czerwone. Rzecz jasna nie pojawiają się tam nazwy ludów wspomnianych przez Habakuka. Mowa jest natomiast o zachowaniu mieszkańców Filistei, Edomu, Moabu i Kanaanu: „Wieść tę narody przyjęły z drżeniem, padł strach na mieszkańców filistyńskiej ziemi. Przerazili się wtedy księżęta Edomu, wodzów Moabu ogarnęła bojaźń, truchleją z trwogi wszyscy mieszkańcy Kanaanu. Strach i przerażenie owładnęły nimi. Wobec siły ramienia Twego stali się jak kamień, aż przejdzie lud Twój, o Panie, aż przejdzie lud, któryś sobie nabył” (Wj 15,14-16). Podobnie jak Filistyni, Edomici, Moabici i Kananejczycy wpadli w przerażenie na wieść o dziełach dokonanych przez Boga Izraela, tak Kuzan i Midian również drżą, gdy On przechodzi przez ich ziemię (Roberts, 155).

Warto w tym miejscu przywołać jeszcze jedną interpretację odniesienia do Kuszanu i Midianu. Część egzegetów uważa, że Kuzan to znany z Księgi Sędziów Kuzan-Riszeataim, mezopotamski lub syryjski władca, pierwszy ciemniejszy Izraela w Ziemi Obiecanej po wejściu pod wodzą Jozuego, który napadł na część pokoleń izraelskich (Sdz 3,8-11), zniewalając je. Dopiero wzbudzony przez Boga i obdarzony Jego duchem Otniel był w stanie wyzwolić swoich pobratymców. Ponadto Kuzan-Riszeataim w Księdze Sędziów jest nazywany *melek aram-naharājim* ('królem Aram Naharaim/dwóch rzek (Tygrysu i Eufratu)'). Jest to ważna uwaga, ponieważ już w 3,9 dwukrotnie będzie mowa o gniewie Pana przeciw rzekom (Robertson, 228; Prior, 267).

Z kolei Midian miałby nawiązywać do Madianitów, którzy ciemnili Izraela, co również opisuje Księga Sędziów. Podobnie jak w przypadku Otniela Bóg posłużył się Gedeonem, charyzmatycznym wodzem opanowanym

<sup>8</sup> Czyż przeciw rzekom rozniewałeś się, PANIE? Czy przeciw rzekom (zapalił się) Twój gniew? Czy przeciw morzom (rozpaliła się) Twoja wściekłość, tak że wsiadasz na Twoje konie, Twoje zwycięskie rydwany?

3,8 Wj 7,19-21; 14,15-28; Pwt 33,26; Sdz 5,4-5; Joz 3,14-17; Ps 18,8-16; 68,8-9.18; 74,12-17; 77,16-20; 104,3.5; 144,5-6; Iz 11,15; 19,1; 50,2; 66,15; Na 1,4; 3,15; Mt 14,22-33; Ap 21,1

przez Jego Ducha, aby ten położył kres niewoli (Sdz 6,1–7,25). W tej narracji pojawia się ciekawy wiersz: „Gdy Gedeon zbliżył się do tego miejsca, właśnie mąż pewien opowiadał swemu towarzyszowi sen. Mówił on: Oto miałem sen. Zdawało mi się, że bochen chleba jęczmiennego przytoczył się do obozu Madianitów, dosięgnął namiotu, uderzył w niego, powodując upadek, wyrzucił go do góry dołem, tak że namiot upadł” (Sdz 7,13). Habakuk mógł celowo nawiązywać do tego snu, podkreślając, że Midian po raz kolejny dozna porażki: „Drżące zasłony namiotów tych uciążliwych najeźdźców podkreślają przemijalność bólu, jaki mogą zadać ludowi Bożemu, jakikolwiek by on nie był. Mogą być tu dzisiaj, ale jutro odejdą” (Robertson, 228).

Niezależnie od tego, która z wyżej zaprezentowanych teorii zostanie przyjęta, przesłanie wiersza 3,7 przywołuje na pamięć cudowne interwencje Boga przeciwko przeciwnikom Izraela, napełniając lud wybrany nadzieją na przyszłość, że także współczesny Habakukowi agresor, czyli Babilon, również będzie musiał uznać wyższość Pana (Jamieson-Fausset-Brown, 705).

### 11. Walka Boga z siłami stworzenia i narodami (3,8-15)

Triumfalny opis nadejścia Boga (3,3-7) przeobraża się w obraz sądu (3,8-15). Perykopę 3,8-15 można podzielić na dwie mniejsze partie: 3,8-11 (reakcja przyrody wobec nadejścia Pana) oraz 3,12-15 (opis sądu nad narodami). Zasadniczą różnicą między 3,3-7 a 3,8-15 jest to, że od 3,8b prorok zwraca się do Boga przez „Ty”. Taki zabieg można wytłumaczyć chęcią zmiany perspektywy od przyjścia Pana do Jego rzeczywistej obecności. Oprócz tego trzeba zaznaczyć, iż w wersetych 3,3-7 Bóg był określany terminem *’elôah*, podczas gdy w 3,8-15 autor zwraca się do Niego, używając *tetragramu* JHWH (3,8a) (Prior, 268).

Co do podobieństw między 3,3-7 a 3,8-15 należy zauważyć, że w obu przypadkach mowa jest o sejsmicznych wstrząsach gór (3,6.10). Skupienie się na niebie jest kontynuowane poprzez zastosowanie obrazu słońca i księżyca (3,3.11). Obie jednostki łączą dwa efekty teofanii – poruszenie, a nawet zniszczenie elementów kosmicznych oraz przerażenie narodów (3,6a.12a).



Wiersze 3,8-15 dają odpowiedź na pytania, w jakim celu przychodzi Bóg oraz co jest przedmiotem Jego gniewu. Odpowiedź na nie brzmi następująco. Pan przybywa, aby przynieść swojemu ludowi oraz pomazańcowi ocalenie (zbawienie), a co za tym idzie, pokonać wroga, którego symbolizują siły natury. Pierwotne siły chaosu należy utożsamić z babilońskim najeźdźcą Judy, chociaż nazwa „Babilon” czy „Chaldejczycy” nie została użyta (Smith, 116).

Wersety 3,8-15 prezentują więc Boga jako potężnego, niezwykłego, niebiańskiego wojownika. O ile w 3,3-7 Pan miał towarzyszy (zaraza i gorączka), w 3,8-15 staje do walki sam. Był to jeden z powszechnych sposobów pojmowania roli bóstwa na starożytnym Bliskim Wschodzie. Korzystając z tej wiedzy, autor 3,8-15 posłużył się frazeologią powszechnie znaną w literaturze starożytnego Lewantu, a zwłaszcza Syro-Palestyny. Nakreślił on obraz Boga, który pojawia się na swoim rydwanie (3,8) uzbrojony w łuk (3,9), strzały (3,11) i włócznię (3,11). Ukazanie Pana w ten sposób z pewnością łączy się z *exodusem*, wędrówką na górę Synaj (Wj 15,1-18), zdobywaniem Ziemi Obiecanej i triumfami odnoszonymi przez naród wybrany w początkowym okresie opanowywania Kanaanu (por. Sdz 5,4-5; Ps 18,8-16; 68,8-9; 77,16-20; 144,5-6).

**3,8.** Odnotowane w 3,8 pytania skupiają uwagę na wyjaśnieniu motywów, jakimi kierował się Bóg, pojawiając się pośród swojego narodu. Prorok nie oczekuje na nie odpowiedzi, lecz wprowadza je, aby podkreślić wielkość tego, w którego wierzy. Ponadto pragnie ożywić swój przekaz, prowokując jednocześnie czytelnika do zastanowienia się nad konsekwencjami nadejścia Boga. Pyta, czy zjawił się, ponieważ rozgniewał się na naturę (rzeki i morza). Czy przybywa, aby z nimi walczyć? Czy znowu chce zamienić rzeki w krew, jak to uczynił z Nilem (Wj 7,17-24)? Czy Jego zamiarem jest rozdzielenie wód jak w czasie *exodusu* (Wj 14) i wejścia do Kanaanu (Joz 3,16)? W tekście nie pada jasna odpowiedź, ale można założyć, że brzmi ona – nie. Pan nie przybywa, aby wyrazić wrogość wobec sił przyrody, gdyż często używał ich do ukazania swojej mocy, np. gdy zawładnął wodami Nilu (Wj 7,20-21), sprawił, że przed Jego wędrującym ludem rozstąpiło się Morze Czerwone (Wj 14,15-28) oraz Jordan (Joz 3,14-17) (Blue, 1519). „Mówienie o tym, że Bóg wyładowuje swój gniew na przyrodzie, jest równie niestosowne, jak przypisywanie naturze boskich atrybutów i mocy, jak czynili to ludzie zamieszkujący ziemię Kanaan przed pojawieniem się Izraelitów” (Prior, 267). Ponadto opis teofanii z 3,3-7 jasno podkreślił, że Pan dominuje nad siłami przyrody. Co istotne, tekst Habakuka nie mówi o konkretnych rzekach i morzach. Taki zabieg ma na celu ponowne uzmysłowienie prawdy o absolutnej władzy

Pana nad siłami natury. Panowanie Boga nad nimi jest również motywem eschatologicznym, pokazującym Jego nieustającą władzę nad stworzeniem (por. Iz 11,15; Na 14; Mt 14,22-33; Ap 21,1). Skoro więc ekosystem jest poddany Wszechmocnemu, to z pewnością nie inaczej będzie w przypadku ludzi, co wybrzmiewa w 3,12-15. Ponadto często rzeki kojarzyły się z granicami między sąsiadującymi ludami. Panowanie nad nimi oznacza, że Bóg Izraela dominuje nad wszelkimi ludzkimi ustaleniami (Robertson, 231). To On jest rzeczywistym panem stworzenia. Warto również pamiętać, że Babilon leżał nad dwiema potężnymi rzekami: Tygrysem i Eufratem. Retoryczne pytania o gniew w stosunku do rzek sygnalizuje, że Pan rozsiedział się nie na same siły natury, ale na lud, który mieszkał w ich pobliżu (por. 3,12-15) (Roberts, 155). „Boży gniew nie jest skierowany przeciwko rzekom i morzu; jest skierowany na narody odpowiedzialne za niesprawiedliwość i zniszczenia, których musi doświadczać Jego lud” (Snyman, 85).

Do opisanego usposobienia Pana użyto następujących terminów: *hārā* (‘płonać, gniewać się, być złym, być rozpalonym gniewem’), *’ap* (dosł. ‘nos, nozdrza’, stąd ‘twarz’, niekiedy ‘osoba, która szybko oddycha z powodu gniewu’), *’ēbrā* (‘gniew, wściekłość’). Nagromadzenie w jednym wierszu tak wielu różnych określeń opisujących gniew, wściekłość podkreśla skalę zaangażowania Boga w uratowanie Jego ludu. Został On ukazany jako ten, który nie akceptuje wykroczeń wobec Jego wybranych. Emocjonalny stan Pana zostanie poszerzony w 3,12 o kolejne określenie *za’am* (‘wpaść w furję, wściekać się’). „Nie jest On obojętny czy bierny wobec wydarzeń na świecie, zwłaszcza tam, gdzie Jego lud cierpi niesprawiedliwość; przeciwnie, jest poruszony do granic gniewu i dlatego jest w drodze, by działać” (Snyman, 85).

Paralelizm rzek i mórz jest kolejnym literackim motywem w księdze, który może nawiązywać do literatury sąsiadów Izraela. W Ugarit znano epos o Baalu i Anat, w którym dochodzi do konfliktu między Baalem a różnymi wrogami, w tym „księciem morza” zwanym również „sędzią rzek/i”. Zanim odnaleziono i zbadano teksty ugaryckie, doszukiwano się w analizowanym wierszu powiązania z babilońską epopeją stworzenia. W *Enuma Elisz* Marduk (bóg burzy) pokonuje Tiamat (boginię oceanu, słonych wód). Izrael najprawdopodobniej zapożyczył od swoich sąsiadów te motywy, ale jednoznacznie odrzucił myśl, że zjawiska naturalne są upersonifikowanymi bóstwami mogącymi w jakikolwiek sposób zagrozić Bogu. W myśli teologicznej Izraela inni bogowie nie istnieją, zatem w żaden sposób nie mogą być rywalami prawdziwego Boga (Andersen, 317; Baker, 71).

Rozwścieczony Pan ma wsiąść na konie. Zadaniem tego wątku jest podkreślenie mocy Boga Izraela jako potężnego wojownika oraz uwypuklenie faktu, iż Jego pojawienie się przynosi ocalenie/ratunek. Świadczy o tym złożenie *markebōtekā ješū'ā* (dosł. 'Twoje rydwany zwycięstwa'). Zwłaszcza w Księdze Psalmów i literaturze prorockiej powtarza się motyw posiadania przez Boga koni i rydwanów (Robertson, 233). „Liczba mnoga, jeśli nie jest po prostu poetycka, wskazuje na cały szwadron rydwanów, np. (Ps. 18,11; 68,18; Iz 66,15; Jr 4,13; Ez 1:15n; Za 6,2-3.6)” (Andersen, 318). Tak więc przybywający Bóg rzeczywiście jest Panem Zastępów (por. 2,13). Obraz ten stanowi wyraźny kontrast do wspomnianych w 1,8 koni i jeźdźców Chaldejczyków, czyli ich potęgi, która ostatecznie została pokonana w 539 roku przed Chrystusem przez Persów pod wodzą Cyrusa (Blue, 1519). Może również być antytezą Egiptu i rydwanów faraona, które mimo swej siły i liczebności zostały pochłonięte przez wody Morza Czerwonego (Wj 14). Ponadto ich zniszczenie stało się po wieki dowodem troski Pana o Jego lud. Niektórzy widzą w rydwanach Boga Jego aniołów (Wj 14,7.9; 23,25-28) (Jamieson-Fausset-Brown, 705). Można w tym również dopatrywać się nawiązania do wniebowzięcia Eliasza. Kiedy to Pan miał już dość nieudolnych rządów w Izraelu i licznych grzechów, postanowił dać wyraźny znak. Było nim „porwanie” na ognistym rydwanie do nieba jednego z największych proroków w dziejach narodu wybranego (por. 2Krl 2,1-13).

Część egzegetów tłumaczy rzeczownik *ješū'ā* jako 'zwycięstwo', ale wydaje się, że autor mógł mieć na myśli także 'zbawienie'. Świadczy o tym czterokrotne powtórzenie rdzenia *jš'* w wierszach 3,8-15: 3,8 *markebōtekā ješū'ā* (dosł. 'Twoje rydwany ocalenia/ratunku/zbawienia'); 3,13 (x2) *lejēša'* ('by ocalić/uratować/zbawić') oraz 3,18 *bē' lōhē jiš'i* ('w Bogu mojego ocalenia/ratunku/zbawienia'). Aczkolwiek skoro wspomniany rdzeń posiada szeroką gamę znaczeń, można w „zwycięstwie/ocaleniu/ratunku” widzieć również „zbawienie”. Jedno tłumaczenie nie przeczy drugiemu. Jednak wydaje się, że militarny kontekst wierszy 3,8-15 sugeruje, iż lepiej rozumieć *ješū'ā* jako 'zwycięstwo/ocalenie' od politycznego wroga (Patterson-Hill, 431). Jest to zasadnicza różnica w porównaniu z działaniami podejmowanymi przez Babilończyków. Ich zjawienie się wiązało się z pozogą i cierpieniem. Swoją militarną przewagę wykorzystywali do podbijania kolejnych narodów, często bez okazywania jakiegokolwiek miłosierdzia (por. 1,6-11). Przyjście Boga natomiast ma na celu ratunek sprawiedliwych (por. 2,4). „Nie jest On jedynie siłą niszczącą i plądrującą, jak to miało miejsce w przypadku Babilończyków, ale jest również siłą odkupującą i zbawiającą swój prawdziwy lud. Zbawienie jest dziełem Boga!” (Currid, 117).

<sup>9</sup> Nagość Twego łuku objawiona. (Jak) przysięg różgi karcące słowo (Twoje). Sela.

Rzekami przecinasz ziemię.

3,9 Rdz 12,1; Lb 17,17; Pwt 16,9; 32,40-42; Hi 22,28; Ps 7,12-13; 78,15-16; 105,41; Iz 9,3; 10,5; Ez 21,28; Mi 6,9; Ha 3,3.11.13

3,9. Kolejnym obrazem zastosowanym przez autora, by ukazać Boga jako wojownika, jest Jego całkowicie odsłonięty łuk *qešet* (dosł. ‘obnażony obnażeniem/nagością’ – ‘*erjâ tē’ôr*), tzn. wyciągnięty z kołczanu w celu użycia go. Logiczne jest, że dzierży On go w swojej dłoni. Ukazanie Go w ten sposób w prorocztwie Habakuka przywołuje wydarzenia *exodusu*, kiedy to Mojżesz nazywa Pana wojownikiem chwilę po przejściu Morza Czerwonego: „Pan, moczysz wojny, Jahwe jest imię Jego” (Wj 15,3). Oto ponownie Bóg staje do walki w obronie swojego ludu. Jego zaangażowanie nie będzie mniejsze niż w czasie pokonania faraona i jego wojsk. Na Bogu zawsze można polegać. Owszem, Biblia zna przypadki, że Pan dyskretnie manifestuje swoją potęgę (por. 2Sm 22,36; Ps 113,6-7; Iz 57,15). Jednak w 3,9 taka sytuacja nie ma miejsca. Wcześniejszy opis teofanii (3,3-7) wyraźnie pokazał, że Bóg przybywa, okazując swoją potęgę. Analizowany wiersz wpisuje się w tę narrację. W Księdze Lamentacji pojawia się ważny tekst paralelny: „Jak wróg swój łuk naciągnął, prawicę umocnił i zabił jak nieprzyjaciel wszystkich, co oczy radują, w namiocie Córy Syjonu wybuchnął gniewem jak ogniem”. Różnica między Ha 3,9 a fragmentem z Lamentacji polega na tym, że Habakuk przedstawia Pana gotowego zaatakować Jego wrogów, podczas gdy w drugim tekście zagrożona była Jerozolima, która pogrążyła się występkach (Robertson, 233; Barré, 75).

Łuk był bronią najwygodniejszą dla żołnierza jadącego na rydwanie, zatem kontynuowana jest myśl z 3,8. Wyjęcie go z kołczanu i podniesienie oznacza, iż Bóg jest gotowy do walki w obronie swojego ludu. To przedstawienie wiąże się ze starożytnymi wizerunkami faraona jako łuczника jadącego na rydwanie. Często można na nich dostrzec kołczan na łuk jako część wojennego wyposażenia władcy Egiptu. Wiersz 3,9 przekazuje w tym miejscu prawdę, że największym i najpotężniejszym z wojowników jest Bóg. Żaden ziemski władca, nawet tak potężny, jak faraon czy Babilon, nie może się z Nim równać (Andersen, 320, 324).

Łączące się z rzeczownikiem „łuk” słowo ‘*erjâ*’ (‘nagość, obnażenie’) powszechnie było używane w odniesieniu do nagości jako czegoś wstydlwego. W 3,9 natomiast nacisk kładzie się nie tyle na nieprzyzwoitość, ile na

fakt, że „łuk” jest własnością Pana oraz że tylko On może nim władać. Nie jest prawdą, jak sugerują niektórzy, że oznacza on tu tęczę, ponieważ jest ona w Biblii symbolem pokoju i przymierza (por. Rdz 9,8-15). Taki obraz nie wkomponowuje się w przesłanie wierszy 3,8-15 (Andersen, 320).

Fraza *šebu'ót mat'ót 'ōmer* jest wyjątkowo niejasna. Zaproponowano około stu jej możliwych tłumaczeń i interpretacji, np. „Zgodnie z przysięgami plemion, nawet z Twoim słowem” (KJV), „Przysięgi plemion były słowem pewnym” (RV), „Różgi karania były zaprzysiężone” (NASB), „Zaprzysiężone są różgi słowa” (NJPS), „Przysięgi zostały zaprzysiężone na twoje strzały” (NKJV), „Zaprzysiężono strzały na twój rozkaz” (NRSV), „I naładuj swój kołczan strzałami” (REB), „Kołczan twój wypełniony jest strzałami” (NAB), „a kołczan pełen strzał” (BT), „na swoją cięciwę położyłeś strzałę” (BW), „i strzały do kołczana włożyłeś” (BWP), „dla przysięgi złożonej pokoleniom” (BG). Z tego względu wymaga on nieco dłuższego wyjaśnienia. Co prawda każde z wymienionych słów z osobna jest możliwe do rozpoznania, tyle że niezrządkiem wymaga rewokalizacji, lecz zestawienie ich bezpośrednio obok siebie przysparza wielu problemów. *Šebu'ót* oznacza ‘siódemki’, ale też ‘przysięgi’, *mat'ót* – ‘laski, kije’, ale także ‘plemiona’, *'ōmer* – ‘słowo, dyskurs, sprawa, zamierzenie’.

Spośród możliwych opcji przełożenia terminu *šebu'ót* najwłaściwsze wydaje się oddanie słowa hebrajskiego jako ‘przysięgi’, co potwierdzają m.in. następujące teksty: Rdz 24,8; 26,3; Wj 22,11; Kpł 5,4; Lb 5,21; 30,3.11.14; Pwt 7,8; Joz 2,17.20; 9,20; Ez 21,28. W każdym z wymienionych fragmentów zastosowano rdzeń *šb'*, opisując nim składanie przysięgi, wywiązywanie się z niej bądź łamanie jej postanowień.

Badacze proponują kilka znaczeń drugiego słowa, czyli *mat'ót* (liczba mnoga od *mat'eh*). Powszechnie oznacza ‘laskę’ (np. Rdz 38,18.25; Wj 4,2) lub ‘kij’ (np. 1Sm 14,27.43) lub, co zdarza się bardzo często, ‘plemię’ (np. Wj 35,24; 38,22-23). Opisywano nim także różgę pasterską, różdżkę magika, laskę, berło władcy, laskę nadzorca (do bicia leniwych robotników), różgę sędziego (do wymierzania kar cielesnych). Nie ma w języku hebrajskim tekstu, w którym *mat'eh* byłoby używane jako synonim broni. Zatem kierując się ogólnym przesłaniem całej perykopy, wydaje się, że najbardziej właściwa w tym miejscu jest opcja „różgi”, gdyż za ich pomocą wymierzano karę nieposłusznym (por. Iz 9,3; 10,5; Mi 6,9). Pan zaś przybywa, aby wymierzyć karę, tym którzy od dawna na nią zasługiwali (Robertson, 233-234).

Ostatni wyraz konstrukcji, czyli *'ōmer*, jest typowy dla języka poetyckiego. Oznacza ‘słowo’ lub ‘dyskurs, wiadomość, hasło’ a w Hi 22,28 – ‘sprawę,

okazję' bądź 'zamierzenie' (Blue, 1520). Czasami uważane jest za synonim znacznie popularniejszego w Biblii Hebrajskiej *dābār* ('słowo'; por. Ps 19,4). W analizowanym kontekście najważniejsze wydaje się znaczenie 'słowo', w domyśle Boga. Tak więc całe wyrażenie brzmi w tłumaczeniu: „(jak) przysięg różgi karcące słowo (Twoje)”, tzn. że Bóg jest wierny danym przez siebie obietnicom, nie łamie reguł zawartego między Nim a Jego ludem przymierza. Co więcej, fraza ta przypomina, że aktywności Pana na rzecz Jego ludu nie można ograniczać jedynie do pewnego okresu w przeszłości. Bóg jest niezmienny i niewzruszenie trwa przy złożonych przysięgach. Tak więc można oczekiwać ich spełnienia w każdym pokoleniu (Jamieson-Fausset-Brown, 705). Ten tok myślenia koresponduje z uroczystym zapewnieniem złożonym przez Boga w Pwt 32,40-42: „Podnoszę rękę ku niebu i mówię: Tak, Ja żyję na wieki. Gdy miecz błyszczący wyostrzę i wyrok wykona ma ręka, na swoich wrogach się pomszczę, odpłacę tym, którzy Mnie nienawidzą. Upoję krwią moje strzały, mój miecz napasie się mięsem, krwią poległych i uprowadzonych, głowami dowódców nieprzyjacielskich”. Przedstawiony wniosek jest zasadny, gdy zestawia się ze sobą obydwie teksty w hebrajskim oryginale. Widać wówczas zastosowanie tego samego słownictwa. Zatem Habakuk pragnie powiedzieć, że Bóg zemści się na swoich wrogach oraz pomści przelaną krew Jego ludu, do czego zaprzysiągł się w czasie zawierania przymierza (Blue, 1520).

Niektórzy egzegeci uważają, że złożenia *ševu'ot mattot 'omer* nie należy uważać za zdanie, ale za trzy oddzielne słowa, które należy analizować pojedynczo. Jednym z nich jest Michael A. Fishbane (121-140), który pisze m.in.: „Habakuk 3 był proroczym czytaniem na święto Szawuot, kiedy to fragment «Odliczysz siedem tygodni (*shavu'ot*)» jest odczytywany z Tory (Pwt 16,9). To połączenie sugeruje, że trudne słowo *shevu'ot* w Ha 3,9 było pierwotnie wokalizowane jako *shavu'ot*. Za tym przemawia fakt, że zwykłe (nieświęteczne) czytania biblijne dla jednej z wersji Cyklu Trzyletniego, która miała miejsce w tym czasie, obejmowały Lb 17,17 i następne, które dotyczyły męki «różg» (*mattot*), oraz Rdz 12,1 i następne, w której ogłoszono Boże powołanie (*wa-jo'mer*) dla Abrahama. Z pewnością nie wszystkie cykle czytania były takie same, ale ta grupa fragmentów jest uzasadnioną możliwością i najlepiej wyjaśnia słowa (których oryginalna pisownia lub wymowa została zapomniana) znajdujące się obecnie w Ha 3,9. Późniejsi uczeni w Piśmie, nie zdając sobie sprawy, że te trzy słowa były marginalnymi adnotacjami o charakterze liturgicznym, próbowali nadać im jakiś spójny sens i włączyli je do tekstu”.

Pomimo ewidentnych trudności translacyjnych, a także interpretacyjnych, ta część wiersza 3,9 nie jest kluczowa dla zrozumienia przesłania całej księgi. Owszem, może zwracać uwagę na wierność Pana, ale nie jest to jedyny

<sup>10</sup> Widzą Cię (i) trzęsą się góry, przeszła ulewa wód, otchłan dała swój głos na wysokości, uniosły się jej ręce.

3,10 Rdz 1,2; 7,11; 8,2; 49,25; Wj 14,22; 15,5,8; 19,18; Pwt 33,12; Joz 3,16; 10,12-13; Sdz 5,5; Ps 33,7; 77,16-17; 93,3; 98,7-8; 114,4,6-7; 135,6; Hi 6,15; 11,16; 30,30; 32,2; 38,5; Iz 8,8; 28,2; 23,10; 51,10; Ez 26,19; 31,15; Ha 3,6

przypadek w prorocztwie. Inne miejsca nawiązujące do wierności Boga, np. posługiwanie się tetragramem JHWH, integralnie łączącym się z zawarciem przymierza synajskiego, są łatwiejsze w interpretacji (Keil-Delitzsch, 421).

W środku wersetu po raz drugi w rozdziale trzecim pojawia się słowo *selâ*. Zachęca ono, by w tym miejscu zatrzymać się i przemyśleć przekazane dotąd prawdy, zwłaszcza tę, że gotowy do walki Bóg bierze w swoje ręce łuk, aby wybawić lud Judy (Barker–Bailey, 367).

Ostatni element wiersza 3,9 ponownie nawiązuje do świata przyrody. Fraza *nehârôt tebaqqa'-'āreš* ('rzekami przecinasz ziemię') oznacza, że pod wpływem drżenia skorupy planety morze wylewa swoje fale na ziemię, rozdzielając je na rzeki. Pęd wód spływających po zboczach gór kopie w ziemi kanały i wypełnia je. Motyw nagle pojawiającej się rzeki przypomina potoki Izraela (wadi). Zazwyczaj latem są one suchym korytem, ale w trakcie zimowych opadów szybko stają się szalejącym potokiem. Używając tego stwierdzenia, Habakuk po raz kolejny podkreśla absolutną władzę Boga nad żywiołami, które angażuje w walkę. Woda, która jest niezbędna do życia, jest Jego posłusznym narzędziem (Sweeney, 485).

**3,10**. O ile wiersze 3,8-9 skupiają się na usposobieniu Boga i Jego gotowości do walki, o tyle wersety 3,10-11 opisują reakcję żywiołów na Jego zjawienie się. Wiersz 3,10 powraca do opisanego wcześniej w 3,6 zachowania gór wobec nadchodzącego Pana. Wersety różni jednak powód ich reakcji. W 3,6 autorowi zależało na przedstawieniu ogólnej prawdy dominowania i władania Boga nad przyrodą, która została wstrząśnięta samym Jego pojawieniem się. W 3,10 natomiast celem proroka było zobrazowanie zachowania gór wobec nadciągającego Bożego sądu na narodach (Keil-Delitzsch, 423).

Należy również zauważyć, że w pierwszym z analizowanych zdań ich reakcją było rozpadnięcie się, w 3,10 natomiast mowa jest, że po ujrzeniu Boga „trzęsą się”. Formy czasownikowe *rā'ûkâ* oraz *jāhilû* ('widzą Cię (i) trzęsą się') wskazują na przyczynowo-skutkowe zachowanie przyrody. Niektórzy proponują tłumaczenie „wiły się”, gdyż rdzeń *hjl* przedstawia osobę, która skręca się lub obraca, a jednocześnie jest atakowana przez ból, jak kobieta w czasie porodu (np. Pwt 32,18; Iz 13,8; 26,17; Jr 4,31). Góry po prostu trzęsą



się i drżą, doświadczając obecności Boga. Takie ich „postępowanie” znane było narodowi wybranemu z przeszłości, np. góra Synaj zatrzęsa się, gdy Pan ukazał się Mojżeszowi (Wj 19,18; Ps 114,4.6-7) (Blue, 1520).

W dalszej części wiersza można by spodziewać się opisu towarzyszącej nadejściu i sądowi Boga burzy, gdyż mowa jest w nim o *zerem majim* (dosł. ‘ulewa wód’). Rzeczownik *zerem* opisuje niszczącą ulewę, oberwanie chmury (Andersen, 329). Pięć z siedmiu jego wystąpień w Biblii Hebrajskiej znajduje się w Księdze Izajasza, w tym także syntagma „ulewa wody” (Iz 28,2). Jednak w Ha 3 nie występują błyskawice i grzmoty, których można by oczekiwać, skoro mamy do czynienia z obrazem burzy. Stało się tak zapewne dlatego, że autor pragnął konsekwentnie ukazywać Pana w tych wersach przede wszystkim jako wojownika. Tak więc Habakuk z jednej strony nawiązuje do wydarzeń z Synaju, ale jednocześnie przekazuje swoją własną, spójną wizję Boga (Keil-Delitzsch, 423).

Zstawiając obok siebie czasownik *‘ābār* (‘przejsć, przejść obok’) razem z *zerem majim*, F.I. Andersen (329-330) doszedł do następujących konkluzji: „Po pierwsze, czasownik ten może być użyty do opisanie powodzi wody płynącej przez ziemię «jak Nil» (Iz 23,10), metafory siły najeźdźczej (Iz 8,8; por. Hi 6,15, a zwłaszcza Hi 11,16: «jak wody, które przepływają» – powódź błyskawiczna). Po drugie, *zerem majim* to nie potop, lecz zalanie spowodowane oberwaniem chmury. W Księdze Izajasza 28,2 jest mowa o «powodzi [*zerem*] potężnych wód, które się przelewają». Synonimem *zerem* jest *šetep* ~ *šešep*, który opisuje powódź deszczową (Hi 38,25). Stąd idiom *šetep ‘ōbēr*, «zalewający potop» (Na 1,8), w którym użyto tego samego czasownika, co w Ha 3,10, oraz «potop potężnych wód». Takie zniszczenia są powodowane nie tylko przez nagłe plądrowanie, lecz również przez wynurzenie się wielkich głębin. W potopie Noego te dwie rzeczy połączyły się (Rdz 7,11). W Ha 3,10 powstaje pytanie, czy *zerem majim* jest ulewą wody niebieskiej, w przeciwieństwie do ryczącego potopu z otchłani, czy też *zerem majim* i *tebôm* są synonimami. Skojarzenie *zerem* z burzą (jak w Iz 30,30) lub gradobiciem (jak w Iz 28,2), lub wichrem (jak w Iz 32,2) wskazuje na powódź będącą następstwem nagłego deszczu, a nie na burzę jako taką. To właśnie przejście tej powodzi opisuje czasownik *‘ābār*”.

Ważnym słowem wiersza 3,10 jest *tebôm* (‘otchłań’). Opisywano nim masę wód znajdującą się nie tylko w oceanach, ale również w podziemiach (por. Rdz 49,25; Pwt 33,12). Nie powinno więc budzić zdziwienia, że góry w niej szukają miejsca skrycia przed Bogiem (Robertson, 234). W antycznych opowiadaniach kosmologicznych wyrażano przekonanie o istnieniu bezkresnej głębi usytuowanej pod powierzchnią ziemi będącej źródłem mórz, rzek i potoków (zob. Rdz 1,2; 7,11; 49,25; Pwt 33,13). Powszechnie bano się tego miejsca, gdyż sądzono, że zamieszkiwały je potwory oraz stamtąd brały początek wszelkie



<sup>11</sup> Słońce, księżyc stanęły nieruchomo na wysokości, ku światłości Twoje strzały będą podążać, jasność błysku Twojej włóczni.

3,11 Joz 10,12-14; 2Sm 22,15; 2Krl 20,9-11; Ps 18,14; 19,5; Iz 38,8

burze. Ów rzeczownik po raz pierwszy w Biblii pojawia się we fragmencie Rdz 1,2: „Ziemia zaś była bezładna i pusta. Ciemność rozciągała się nad otchłanią (hebr. *tebôm*), a Duch Boży unosił się nad powierzchnią wód”. Wykorzystano go również w narracji o potopie (Rdz 7,11; 8,2). Częstokroć słowo to odnoszono do sił morskich, które były zależne od jedynego Boga (Wj 15,5.8; Iz 51,10; Ez 26,19; 31,15; Ps 33,7; 77,16; 135,6) (Barker–Bailey, 367-368). W Ha 3,10 autor personifikuje „otchłań” służącą jako narzędzie w rękach Pana, wkładając w jej usta „głos na wysokości” (hebr. *qôlô rôm*) oraz pokazując ją w geście uniesionych rąk (hebr. *jādēhû nāsā*). Podobnie jak człowiek głosem lub gestem uniesionej ręki daje znak, że ma zamiar wykonać to, co mu nakazano, tak otchłań zapewnia o posłuszeństwie i uległości wobec Pana (Wj 14,22; Joz 3,16; Ps 77,17-18; 114,4) (Jamieson–Fausset–Brown, 705). Rozpoznawszy potężniejszą od siebie siłę, wobec której opór jest bezowocny, zaczęła wołać i podnosić ręce w uznaniu swojej bezradności wobec władcy wszystkiego (Bruce, 887). „Głębia z jej rozszalałymi wodami, historycznie i eschatologicznie symbol wszystkiego, co wrogie Bogu (włączając Rahab [Iz 51,9] potwora chaosu, i Lewiatana [Iz 27,11] jej smoczego współnika), jest widziana, jak podnosi swoją rękę, aby uznać porażkę” (Prior, 268). Niektórzy widzą w *tebôm* nawiązanie do mezopotamskiej bogini Tiamat, bogini oceanu (słonnych wód). Jeśli ta hipoteza jest słuszna, wówczas mielibyśmy do czynienia z kolejną polemiką Habakuka z wierzeniami Babilończyków. Prorok, pisząc o zachowaniu „otchłani”, pokazałby niższość jednej z najpotężniejszych istot w chaldejskim panteonie od Boga Izraela (Currid, 122). Należy jednak pamiętać, że jest to jedynie pewna teoria.

„Tak jak w czasie potopu, który był typem sądu ostatecznego (Iz 24,18), okna nieba i źródła głębin zostały otwarte, tak że wody górne i dolne, które są rozdzielone firmamentem, ponownie się połączyły, a ziemia powróciła niejako do stanu sprzed drugiego dnia stworzenia, tak i tutaj rzeki ziemi i deszczownice nieba łączą się, tak że otchłań ryczy z głośnym szumem [...]. Podniesienie rąk nie jest gestem oznaczającym przysięgę lub bunt, lecz jest to mimowolne wyrażenie przerażenia, niepokoju, udręki, niejako z modlitwą o pomoc” (Keil–Delitzsch, 423-424).

**3,11.** Werset 3,11 mówi o słońcu i księżycu, które zatrzymały się. Jednak tekst hebrajski mówi dosłownie: „słońce, księżyc stanął na wysokości nieru-

chomo (hebr. *ʾamaḏ zebulā*). Oczywiście można uznać to za błąd pisarza, ale będąc wiernym tekstowi, trzeba na ten niuans zwrócić uwagę. Aczkolwiek biorąc pod uwagę przesłanie rozdziału trzeciego, w którym kolejne elementy stworzenia poddają się posłusznemu Bogu, co najmniej zaskakujące byłoby „wyłamanie się” z tego schematu słońca. Możliwość władania słońcem i księżycem poświadcza narracja z Księgi Jozuego, opisująca cudowne zwycięstwo Izraela nad Amorytami: „W dniu, w którym Pan podał Amorytów w moc Izraelitów, rzekł Jozue w obecności Izraelitów: Stań, słońce, nad Gibeonem! I ty, księżycu, nad doliną Ajjalonu! I zatrzymało się słońce, i stanął księżyc, aż pomścił się lud nad wrogami swymi. Czyż nie jest to napisane w Księdze Sprawiedliwego: Zatrzymało się słońce na środku nieba i prawie cały dzień nie spieszyło do zachodu?” (Joz 10,12-13). Dlatego też należy oddać *ʾamaḏ* w liczbie mnogiej (‘stanęły’).

Według wierzeń ludów zamieszkujących starożytny Bliski Wschód „słońce” i „księżyc” były głównymi bogami. Jako przykład można podać religię Egipcjan. Ich najwyższe bóstwo Ra utożsamiano ze słońcem. W Babilonie również oddawano cześć bogom powiązanim ze słońcem (Szamaszowi) oraz księżycem (Sinowi). Tak więc ponownie Habakuk nie pozostawia złudzeń, że nad wszystkimi bóstwami ludów otaczających Judę króluje ten, w którego on wierzy. Owszem, te ciała niebieskie są konieczne do właściwego funkcjonowania Ziemi, ale również one są do dyspozycji Pana, który może zatrzymać ich wędrówkę po orbitach (Currid, 122-123).

Informacja o zatrzymaniu ciał niebieskich na wysokości (hebr. *zebul*) zgadza się z ówczesnym wierzeniem, że miały one swoje namioty, z których wychodziły i do których wracały (por. Ps 19,5). Termin *zebul* oznacza dosłownie ‘mieszkanie, wysokość, wzniesienie’, dlatego tym mianem często opisuje się mieszkanie Boga, świątynię (1Krl 8,13; Iz 63,15). Poprzez użycie czasownika *ʾamaḏ* (‘stanąć w miejscu’), czyli przestać poruszać się po swojej orbicie, autor pragnął zaznaczyć, że nawet słońce i księżyc muszą porzucić swój naturalny sposób funkcjonowania w chwili nadejścia Boga. „Wycofują się całkowicie ze strachu i przerażenia, które przenikają całą naturę i które wyrażają się w górach przez drżenie, w wodach przez ryk, a w słońcu i księżycu przez zaciemnienie” (Keil-Delitzsch, 424). Ciała niebieskie dotknięte mocą Bożą, zamiast kontynuować swoją odwieczną podróż, zatrzymują się, tak jak to zrobiły na rozkaz Boga w pewnym momencie podczas podboju Kanaanu pod wodzą Jozuego, o czym wspomniano wyżej (Joz 10,12-14; por. 2Krl 20,9-11; Iz 38,8) (Baker, 73). Teraz „znów stoją w miejscu, tzn. zapanowała nieprzenikniona ciemność. Ich obecne działanie jest częścią ogólnego paraliżu

<sup>12</sup> W furii będziesz kroczył przez ziemię. W gniewie będziesz deptał narody.

3,12 Rdz 23,6; Wj 3,7; 19,6; Pwt 7,6; Joz 10,42; Sdz 5,4; 2Sm 5,24; Ps 1,9; 2,1-2; 74,13-14; 105,5; 108,12; Iz 41,15; 42,13; 45,1; Jr 51,33; Dn 9,26; Mi 4,12-13; Za 14,3

sił natury, gdy ich Stwórca posuwa się naprzód” (Bruce, 888). Być może autor miał tu na myśli zaćmienie ciał niebieskich, które przestały się poruszać i zostały przysłonięte nie przez ciężkie chmury, ale blask przychodzącego Boga. Ich wycofanie na wysokości było spowodowane strachem wobec majestatu Pana reprezentowanym przez Jego strzały (hebr. *hiššek*) oraz włócznię (hebr. *haniṯ*). Wydaje się, że autorowi zależało na przekazaniu prawdy, iż chociaż słońce i księżyc nie świecą, przebywając na wysokościach, to Boże strzały i włócznia zapewniają wystarczające światło do walki (Smith, 116). Jednak nie należy ich utożsamiać z błyskawicami, jak np. w Ps 77,18, gdyż, jak już wspomniano wyżej, teofania zanotowana w Księdze Habakuka nie posługuje się obrazem burzy. Za pomocą obrazu strzał i włóczni ponownie wyrażono prawdę o Bogu jako potężnym wojowniku przybywającym, by dokonać sądu (Keil-Delitzsch, 424).

3,12. Prawdę o sądzie rozwijają wiersze 3,12-15. Przynoszą one odpowiedź na pytania z werse 3,8. Bóg nie przybywa, by sądzić rzeki i morze. Jego gniew nie jest skierowany przeciw nim, a wrogom Judy. Pan, na którego przyjęcie świat przyrody zareagował przerażeniem i wstrząsem, zaczyna osądzać narody, ale wyłącznie te, które są wrogiem wobec Niego. Jak poganie odczuwali Bożą potęgę podczas *exodusu* i podboju Kanaanu (por. Pwt 4,38; 7,1; Ps 9,5), tak też będą odczuwać ją ponownie (por. Ps 9,15-20; Iz 10,7). Celem Bożego działania stało się zmiażdżenie niegodziwości najeźdźców i wybawienie swego ludu (Baker, 73; Keil-Delitzsch, 424).

Kroczenie Pana oddano formą *tiš'ad* (od czasownika *šā'ad* – ‘chodzić, stąpać regularnie, maszerować’). W 2Sm 5,24 termin ten został użyty w kontekście wojny: „Kiedy zaś posłyszysz odgłosy kroków (hebr. *še'ādā*) wśród wierzchołków drzew balsamowych, wtedy się pośpiesz; wtedy bowiem Pan wyjdzie przed tobą, by rozbić wojsko Filistynów”. Habakuk również sięga po to znaczenie, wzbogacając obraz boskiego wojownika przybywającego, by ocalić swój naród (Baker, 73).

Opis marszu Pana można zestawić z marszrutą Babilończyków przedstawioną w 1,6, choć posłużono się innymi hebrajskimi terminami. Celem Chaldejczyków było zagrabienie ziem, które nie należały do nich. W 3,12 został ukazany ten, do którego należy cała Ziemia, także Babilończycy. Ich

siejący grozę pochód był niczym w porównaniu z przemarszem Boga. Jego przejście kojarzy się z innymi fragmentami, w których ukazano triumfalny pochód Pana: Sdz 5,4-5 oraz Ps 68,7-8. W tych urywkach podkreślono, że cała przyroda zareagowała drżeniem na pojawienie się Boga. Nie inaczej jest w Księdze Habakuka, co podkreślano już wielokrotnie. Różnica w 3,12 polega na tym, że obawiać się nadejścia Pana winny narody, w szczególności babiloński agresor, które ciemiężyły Judejczyków (Currid, 123-124).

Rzeczownik opisujący stan Pana (hebr. *za'am*) oznacza dosłownie 'mieć pianę na ustach', a w sensie metaforycznym – 'wpaść w furję, wściekać się'. Poza 3,12 występuje on jedynie w Lm 2,6: „Zrzucał swój namiot jak ogród, przybytek swój zburzył. Na Syjonie Pan skazał na niepamięć zgromadzenie i szabat; w karzącym (hebr. *beza'am*) gniewie odtrącił kapłana i króla”. Fragment z Lamentacji opisuje niezgodę Pana na grzech. W urywku z Księgi Habakuka należy widzieć tę samą myśl. Boski wojownik przybywa, aby sądzić, tzn. rozliczyć Babilończyków z ich grzechów.

Zestawienie obok siebie terminów *beza'am* ('w furii') oraz *be'ap* ('w gniewie') pojawia się poza badanym wierszem także w Iz 30,27: „Oto imię Pana przychodzi z daleka, gniew Jego (hebr. *'appô*) rozgorzał, przyniatający Jego ciężar; Jego wargi pełne są wzburzenia (hebr. *za'am*), Jego język jak pożerający ogień” oraz Iz 10,5: „Biada Asyrii, która jest różgą mego gniewu (hebr. *'appi*)! W jej rękach znajduje się laska mej zapalczywości (hebr. *za'mi*)”. Oto w prorocztwie Habakuka Pan wyraźnie zostaje ukazany jako rozwścieczony mocarz, który nie pozwala na ciemiężenie Jego ludu (Patterson-Hill, 432).

Rdzeń *dws* ('deptać, nadepnąć na coś') natomiast ma, podobnie jak wiele innych terminów użytych w rozdziale trzecim, zabarwienie wojaskowe. Co prawda można go odnieść do zwykłego marszu piechoty (por. 2Krl 13,7), ale kontekst Ha 3 wskazuje raczej na obrażenia zadawane przez dzikie konie wojenne w czasie szturmu. Wspomnianego leksemu używano także, by opisać młócenie zboża, gdyż było (i nadal jest) często wykonywane na Bliskim Wschodzie przez zwierzęta, zwykle woły, które pędzono wokół klepiska tak długo, aż ich kopyta zdeptały ziarno. Takie odczytanie koreluje z 3,15, w którym mowa jest nie tylko o marszu, ale ataku, zniszczeniu (Blue, 1520).

Warto w tym miejscu przywołać konflikt między Gedeonem a mieszkańcami Sukkot, którzy nie chcieli wspomóc jego pościgu za Madianitami Zebachem i Salmunną. Wówczas sędzia zapowiada: „Kiedy Pan wyda w rękę moją Zebacha i Salmunnę, wówczas wymłócę (hebr. *wedaštu*) ciała wasze cierniami pustyni i ostami” (Sdz 8,7b). Tak też się stało, gdy Gedeon wracał

<sup>13</sup> Wyszędleś, by ocalić Twój lud, by ocalić Twego pomazańca. Pobiełeś głowę domu przewrotnego, (by) obnażyć nagość fundamentu aż do nagiej skały.

3,13 Wj 15,2; 2Sm 5,20; 1Krn 16,22; Ps 68,19-21; 105,15; 110,6; Ha 1,2-4.12-17; 3,3.9.14

po zwycięskiej walce. Urywek z Księgi Sędziów dobrze wpisuje się w militarny kontekst prorocstwa Habakuka z rozdziału trzeciego. Różnica polega na tym, że młóćącym wrogów będzie sam Bóg (Robertson, 236).

**3,13.** Wiersz ujawnia prawdziwy cel zjawienia się Pana. Jest nim ocalenie/zbawienie/ratunek Jego ludu oraz ocalenie Jego pomazańca (3,13a), a także pokonanie wroga narodu wybranego (3,13b). Ten zamysł nie pojawił się w Bogu niedawno, lecz od zawsze jest Jego głównym zamierzeniem. Można to wywnioskować z użycia formy *jāšā'lā* ('wyszędleś'). Czasownik *jāšā'* również wpisuje się w terminologię *stricte* wojenną, oznacza bowiem 'wyruszyć na wyprawę wojenną' (Sdz 5,4; 2Sm 5,24; Ps 68,8; 108,12; Iz 42,13; Za 14,3). Powodem wyjścia Boga nie jest wojna dla samej wojny, ale ocalenie Jego ludu. Zwrot *lejēša'* ('by ocalić') nie pozostawia złudzeń, że Pan od samego początku słyszał wołania proroka. Tłumaczenie „by ocalić” wskazuje na specjalną relację Boga i Jego ludu, której nie mają poganie (por. Wj 3,7; Pwt 7,6; Ps 1,9; 2,1). Jest to ostateczna odpowiedź na skargę proroka, że Pan nie robi nic, aby uratować „sprawiedliwych” przed „złymi”. Zamiast ignorować złe uczynki (1,2-4) lub pozwolić, aby ucisk jego ludu pozostał bezkarny (1,12-17), Bóg wywiązuje się ze swoich obowiązków wynikających z zawarcia przymierza. Celem nie tylko wiersza 3,13, ale całego trzeciego rozdziału jest jednoznaczne wskazanie na ciągłą obecność łaskawej opieki Pana połączonej z Jego sądem nad niegodziwcami. Jest to wyraźna odpowiedź Boga na skargi Habakuka (1,12-17). Ten sam potężny Pan, który wyprowadził naród izraelski spod władania faraona, działał nadal na rzecz narodu judzkiego w czasach Habakuka. Tak więc wiersz 3,13a można uznać za klucz do zrozumienia związku tego rozdziału z resztą księgi (Baker, 73-74).

Spośród ocalonych przez Pana szczególnie wyróżniony został *māšiah* ('pomazaniec, namaszczony, mesjasz'). Habakuk mógł pominąć powtórzenie „by ocalić” przed tym rzeczownikiem, oszczędzając miejsce na cennym materiale piśmienniczym, ale zrezygnował z tej możliwości. Zatem niezwykle ważne było to dla przekazania prawdy, że ocaleniem zostanie objęty „pomazaniec”. Rodzi się pytanie, czy autor miał na myśli konkretnego władcę, np. Jozjasza, a może cały naród wybrany. Wydaje

się, że nie. Termin „pomazaniec” odnosi się prawdopodobnie do nadchodzącego Mesjasza (por. Ps 2,2; Dn 9,26) (Blue, 1520). Zatem w 3,13 mowa jest o powołanym przez Pana królu Izraela, królu dawidowym w sensie absolutnym, gdyż sąd Boży rozciąga się na wszystkie wrogie narody, nie tylko na Chaldeczyków. Tak więc wyrażenie *mešihēkā* (dosł. ‘Twój pomazaniec/Twój namaszczoney’), o którym mówi 3,13, nie jest odniesiony również do całego narodu wybranego, jak sugerują niektórzy. Za prawdziwością tej tezy przemawia fakt, że w Biblii Hebrajskiej naród wybrany jest określany różnymi terminami, np. „królestwem kapłanów” lub „narodem świętym” (Wj 19,6), ale w żadnym miejscu nie nazwano go „pomazańcem” (Keil-Delitzsch, 424; Smith, 116).

Poetycki zwrot „pobiłeś głowę domu przewrotnego” (3,13b) podkreśla pokonanie przeciwnika na polu walki. Tak więc ponownie mamy do czynienia z ukazaniem Boga jako wojownika (Baker, 74). Ponadto zwrot *māḥaštā rōš mibbēt rāšā* odnosi się do kolejności niszczenia budynku. Najpierw zrywa się jego dach, a potem burzy resztę konstrukcji, obnażając jej fundamenty. W ten sposób Biblia ukazuje pokonanie wielkich wrogów narodu wybranego z przeszłości, np. faraona (Wj 14,23-28) (Blue, 1520). Za takim wnioskiem przemawia używanie złożenia „głowa domu” do opisanego głowy rodziny (np. Wj 6,14; Lb 7,2.17.18; Joz 22,14; 1Krn 5,24; 7,7.9). Ponadto w 3,14 będzie mowa o *rōš perāzājw* (‘głowa jego wojowników’). Habakuk, sięgając po obraz „pobitej głowy”, prezentuje za jego pomocą w metaforyczny sposób upadek głowy domu imperium neobabilońskiego, czyli jego króla, ale w szerszym kontekście każdego, kto ciemieży naród Boga. Obraz Pana miażdżącego głowę niegodziwca współgra z przedstawieniem Jego zwycięstwa nad siłami chaosu (por. Ps 74,13-14) oraz Ps 68: „Bóg roztrzaska głowy swoich wrogów, włochate czaszki tych, co trwają w grzechu” (68,22). Co niezwykle istotne, wiersz 3,13 najpierw mówi o ocaleniu ludu, a dopiero w dalszej kolejności zapowiada zniszczenie wroga. Pierwszorzędnym celem działania Bożego nie jest pogromienie kogokolwiek, lecz przyjsię z ratunkiem narodowi, z którym związał się przymierzem (Robertson, 237, 239; Snyman, 86-87).

W zakończeniu wersetu 3,13 po raz ostatni posłużono się terminem *selā*. Orędzie ocalenia, a także całkowite i absolutne zniszczenie tych, którzy ośmielili się wystąpić przeciw Bogu, winno skłonić czytelnika lub uczestnika liturgii do zadumy. Zanim Bóg przystąpił do ostatecznego rozrachunku z bezbożnym i krwawym ludem Babilonu, wezwał swój naród do chwili refleksji.

<sup>14</sup> Przebiłś Twymi dzidami głowę jego wojowników, (którzy) będą atakować, by mnie rozproszyć. Ich radość (jest) jak (tego, który) pożera biednego w ukryciu.

3,14 Pwt 3,5; 7,16; Sdz 5,7.11.26; 7,22; 1Sm 6,18; 2Sm 18,14; Ps 10,7-9; 17,12; 64,2-5; Jr 10,25; Dn 11,40; Ha 3,13; Za 9,14

3,14. Przebicie głowy dzidą (3,14a) nasuwa skojarzenie z czynem Jaeli, która przeszła głowę śpiącego Sisery (Sdz 5,26). Obraz ten może nawiązywać również do 2Sm 18,14, kiedy to Joab utopił trzy oszczepy w sercu Absaloma. Tak więc autor Księgi Habakuka pragnie wyrazić prawdę, że po raz kolejny wrogowie Bożych wybrańców zostaną ukarani za swoje niegodziwe postępowanie. Najwyraźniej prorok utożsamiał się w tym miejscu z tymi, których Babilończycy chcieli rozproszyć, ponieważ mówi *lahap-īšēni* ('by mnie rozproszyć') (Blue, 1521).

Tym, którego głowa ma zostać przebita, jest postać określona jako *pe-rāzājw*. Jak tłumaczyć to słowo? Termin *pārāz* przez wielu badaczy bywa przekładany jako „dowódca, przywódca, sędzia” (Barker–Bailey, 370-371). Jednak analiza paralelnych miejsc (np. Pwt 3,5 czy 1Sm 6,18) ukazuje jeszcze inne znaczenie tego rzeczownika. W języku hebrajskim *perāzi* oznacza mieszkańca równiny, *perāzōth* natomiast – równinę, otwarty płaski teren, w odróżnieniu od miast otoczonych murami (Sdz 5,7.11; Ez 38,11). Dlatego część uczonych wywodzi go od rzeczownika *perez* lub *pērez* w znaczeniu ludności osiadłej na otwartym terenie, czyli wieśniaków i chłopów (Keil-Delitzsch, 425). Czy ich miał na myśli autor księgi? Biorąc pod uwagę kontekst najbliższych wierszy i konsekwentne ukazywanie Boga jako wojownika, wydaje się, że nie są oni odpowiednimi rywalami dla Pana. Boski mocarz staje naprzeciw wrogiej Jemu i Jego ludowi armii, dlatego zaproponowano tłumaczenie „wojownicy”.

3,14b krytykuje ponownie podstępne działania Babilończyków. Ich praktyki porównano do zbójców ukrywających się przy drodze, by w odpowiednim momencie napaść na niczego nieświadomego wędrowca. Rzeczownik *āni* ('biedny, ubogi, niewinny') stanowi antytezę do *rāšā'* ('zły, przewrotny, niegodziwy'; por. 3,13). Pierwszy termin opisuje naród wybrany, drugi zaś – Chaldejczyków. Oryginalnie *āni* oznaczał właściwie 'unizony' lub 'dotknięty', zwłaszcza przez ucisk, pozbawienie praw lub inne nieszczyście. W późniejszym czasie słowo to nabrało konotacji moralnej oraz religijnej i zaczęło oznaczać bogobojnych ubogich, ludzi, którzy, choć w różny sposób poniżeni i dotknięci, byli jednocześnie bogobojnymi sługami Boga. „Pożarcie

<sup>15</sup> Szedłeś przez morze na swoich koniach wtedy, gdy pieniały się wielkie wody.

3,15 Wj 14; 15,8; Ps 77,19-20; Iz 43,16-17; Ha 1,8-9; 3,8

biednego” oznacza zatem bezprawne wzięcie w posiadanie zarówno wszelkiej jego własności, jak i jego samego, czyli *de facto* zniszczenie go (por. Pwt 7,16; Jr 10,25) (Keil-Delitzsch, 426). Przebijając głowę Chaldeczyków, tzn. pokonując ich, Pan pokazuje, że nie godzi się na takie traktowanie swojego ludu.

**3,15.** Bóg wojownik przychodzi przez morze, by przynieść ocalenie. Zwrócenie uwagi na *susekã* (“Twoje konie”) nawiązuje do 3,8, gdzie również była mowa o rumakach będących na usługach Pana. Odniesienie do koni przywołuje również wiersz 1,8, w którym w barwny sposób opisano wierzchowce Babilończyków. Zaznaczono w nim ich potęgę, Habakuk natomiast w 3,15 prezentuje kawalkadę znacznie potężniejszą niż ta, którą dysponowali Chaldecjczycy, podkreślając ponownie absolutną dominację Pana nad każdą ludzką potęgą. Jego konie nie tylko mogą przemieszczać się po ziemi, ale także po morzu. Zatem wszystko jest poddane suwerennej władzy Boga.

Paralełę do słów Habakuka można widzieć we fragmencie 2Krl 2,6-14. Opisano w nim próbę pochycenia Elizeusza przez syryjskiego króla. Aby tego dokonać, kazał on otoczyć miasto Dotan, w którym skrył się prorok: „Wtedy wysłał tam konie, rydwany i silny oddział wojska. Wyruszyli w nocy i otoczyli miasto. Kiedy sługa męża Bożego wstał rano i wyszedł, oto wojsko razem z końmi i rydwanami otaczało miasto. Wtedy sługa jego powiedział do niego: Ach, panie! Jakże postąpimy?” (2Krl 6,14-15). Wówczas Elizeusz odpowiada: „Nie lękaj się, bo liczniejsi są ci, co są z nami, aniżeli ci, co są z nimi. Potem Elizeusz modlił się tymi słowami: «Panie! Racz otworzyć oczy jego, aby widział». Pan otworzył oczy sługi, a on zobaczył: oto góra pełna była ognistych rumaków i rydwanów otaczających Elizeusza” (2Krl 6,16-17). To, co ujrział sługa proroka, było niebiańską kawalerią Boga. Habakuk również używa tego obrazu, by podnieść na duchu swoich rodaków lękających się babilońskiej potęgi. Dla Boga nie jest problemem wybawienie jego sług, nawet gdy sytuacja wydaje się beznadziejna, gdyż On panuje nad całą rzeczywistością (Currid, 129-130).

Akwen, po którym swobodnie kroczyły konie Pana, należy tu uznać za symbol chaosu. Pamiętając, że Bóg Izraela jest panem porządku, wszelki nieład jest Mu wrogi (Bruce, 891). Werset stanowi dobrze sformułowany dwugłos, który powraca do wcześniejszych tematów, łącząc się bezpośrednio



<sup>16</sup> Usłyszałem i trzęsie się moje wnętrze, na głos zdętwiały moje wargi. Przyszło przerażenie w kości moje, a kroki chwieją się pode mną, lecz będę spokojnie czekał na dzień ucisku, jaki przyjdzie na lud, który nas zaatakuję.

3,16 1Sm 3,11; 2Krl 21,12; Hi 15,35; 20,20.23; 30,30; 32,18; Ps 73,16-18; 94,13; Prz 12,4; 14,30; 18,8; 20,27.30; 22,18; 26,22; Iz 14,3-4; 21,3-4; 23,9; 66,2b; Jr 4,19; 5,15; 19,3; 31,20; Dn 7,15; 8,27; 10,8-9; Ha 3,2; Łk 21,19

z 3,8. Obraz w nim zawarty nawiązuje do cudownej interwencji Boga Izraela w czasie *exodusu* i pokonania faraona wraz z całym jego wojskiem poprzez pogrążenie ich w wodach Morza Czerwonego (Wj 14) (Andersen, 338). „Tak jak w dawnych czasach Bóg przeszedł przez Morze Czerwone, aby przeprowadzić Izraela i zniszczyć armię egipską, tak samo w przyszłości przejdzie przez morze i zrobi to samo, gdy wyruszy, aby uratować swój lud z mocy Chaldejczyków” (Keil-Delitzsch, 426).

Cały Ps 3,3-15 kończy się nutą nadziei i zapowiedzią ocalenia narodu wybranego. Bóg, który przeprowadził swój lud przez wody Morza Czerwonego, okazując przy tym swoją potężną moc, działa w czasach Habakuka z takim samym zaangażowaniem i determinacją na rzecz swojego ludu. „Bóg nie chce stać ponad tym, co się dzieje i beczynnie przyglądać się ludzkiej niesprawiedliwości. Bóg przekracza czas i przestrzeń, aby wejść w grzeszny bałagan ludzkiej egzystencji, aby uratować tych, którzy są najbardziej poszkodowani przez drogi świata” (Brown, 96). Ta prawda powinna być źródłem pewności zarówno dla samego proroka, jak i każdego z jego pobratymców.

## 12. Odpowiedź wiary proroka (3,16-19ab)

Ostatnie wersety Księgi Habakuka opisują osobistą odpowiedź proroka na teofanię z 3,3-15. Kei Hiramatsu (106) uważa, że są one szczytowym momentem prorocstwa Habakuka. W 3,16-19ab prorok posługuje się pierwszą osobą liczby pojedynczej, zdając relację z osobistych doświadczeń i postanowień. Nazywa również uczucia i emocje, jakie zrodziły się w nim wobec przyścia Pana. W pierwszym rzędzie są to strach i drżenie (3,16-17), a następnie radość z powodu zbawienia (ocalenia), jakie przynosi jego Bóg (3,18-19ab). Zatem mamy do czynienia z wyraźnym dojrzywaniem proroka, który przechodzi od zwątpienia do pełnego zaufania Bogu. Stało się to możliwe dzięki osobistemu spotkaniu z Panem (Keil-Delitzsch, 426).

3,16. Pierwsze słowo 3,16-19ab *šāma'tū* ('usłyszałem') nie odnosi się do teofanii 3,3-15, gdyż to, czego doświadczył wówczas prorok, nie miało charakteru objawienia słuchowego, lecz było doświadczeniem wewnętrznego widzenia (Keil-Delitzsch, 426). Wspomniany czasownik koresponduje z 3,2, w którym pojawia się w identycznej formie: „Panie, usłyszałem (hebr. *šāma'tū*) Twoją wiadomość”. Tak więc prorok przyznaje, że do jego uszu doszła wiadomość z rozdziałów Ha 1–2 o zniszczeniu, jakie przyniosą Babilończycy (Bruckner, 257). Drugim rdzeniem łączącym 3,2 i 3,16 jest *rgz* ('trwożyć się, drżeć, wstrząsnąć, być podnieconym, przejętym, poruszonym'). Posługiwano się nim, by opisać wzburzenie, które wiąże się z wybuchem emocji, złością, smutkiem, przerażeniem, żalem. Ten czasownik zwykle opisuje reakcję na wiadomość o sądzie Pana (1Sm 3,11; 2Krl 21,12; Jr 19,3). Za jego pomocą wyrażano również wstrząsy natury, takie jak trzęsienie ziemi. Ha 3,16 to jedyne miejsce, w którym czasownik ten połączono z psychosomatyczną reakcją człowieka w trakcie spotkania z Bogiem. Zdania 3,2 oraz 3,16 należy odnieść do usłyszanej od Pana zapowiedzi zbliżającego się niechybnie sądu. Zatem narracja wraca do punktu wyjścia w rozdziale trzecim. Doświadczenie Habakuka jest zbieżne ze słowami psalmisty: „Rozmyślałem zatem, aby to zrozumieć, lecz to wydało mi się uciążliwe, póki nie wniknąłem w święte sprawy Boże, nie przyjrzałem się końcowi tamtych. Zaiste na śliskiej drodze ich stawiasz i spychasz ich ku zagładzie” (Ps 73,16-18) (Andersen, 343).

W pierwszym rzędzie prorok reaguje na usłyszane orędzie zaniemówieniem, co wyraża zdanie *leqôl šolalū šepātaj* ('na głos zdrętwiały moje wargi'). Tak oto ten, który nie bał się stawiać Bogu szeregu dręczących go pytań, w tym momencie musi zamilknąć, uznając swoją małość. Cała jego elokwencja i odwaga okazały się niewystarczające w obliczu osobistego spotkania z Panem.

W następnej części wiersza Habakuk relacjonuje zachowanie całego swojego ciała, co wyraża szeroka gama interesujących terminów. Prorok jest poruszony od stóp do głów. Traci kontrolę nad swoim ciałem. „Chociaż kultura i obyczaje zmieniły się od czasów Habakuka, nie zmienił się ani Bóg, ani ludzka natura. Powinniśmy oczekiwać takiej samej reakcji na prawdziwe objawienie Boga, jakiej doświadczył prorok” (Barker–Bailey, 373). Tego rodzaju zachowanie nie jest charakterystyczne jedynie dla Habakuka, choć wydaje się najbardziej intensywne. Inni prorocy mieli podobne doświadczenia (Iz 21,3-4; Jr 4,19; Dn 7,15; 8,27; 10,9) (Snyman, 88). W reakcji Habakuka pobrzmiewa echo słów Pana skierowanych do Izajasza: „Oto ten, którego cenię: ten, kto jest pokorny i skruszony na duchu, i drży na moje słowo” (Iz 66,2b) (Barker–Bailey, 372). Według Hebrajczyków *beten* ('wnętrzości, brzuch, jelita') były siedliskiem współczucia (Jr 31,20) (Jamieson-Fausset-Brown, 706). W kilku miejscach rze-

czownik ten odnosi się do najgłębszych zakamarków człowieka (por. Hi 15,35; 32,18; Prz 18,8; 20,27.30; 22,18; 26,22), w których mieszczą się jego najbardziej skryte i głębokie pragnienia (Hi 20,20.23) (Patterson-Hill, 436). Tak więc orędzie Pana dotyka nie tylko powierzchowności proroka, ale również jego wnętrza. Żaden, nawet najmniejszy zakamarek jego istnienia, nie pozostał bierny na to, co go spotkało. Tak radykalne doświadczenie koresponduje ze słowami Listu do Hebrajczyków o mocy słowa Bożego: „Żywe bowiem jest słowo Boże, skuteczne i ostrzejsze niż wszelki miecz obosieczny, przenikające aż do rozdzielenia duszy i ducha, stawów i szpiku, zdolne osądzić pragnienia i myśli serca” (Hbr 4,12). Z kolei rdzeń *šll*, od którego pochodzi forma *solalû* (dosł. ‘zdrętwiały’), oddaje dźwięk chrzęstu, jaki wydają usta, na chwilę przed wydaniem donośnego okrzyku, lub uderzanie zębów o siebie. W innych miejscach Biblii (np. 1Sm 3,11; 2Krl 21,12; Jr 19,3) za jego pomocą opisuje się dzwonięcie w uszach (Keil-Delitzsch, 427).

Kości proroka przeniknęła *rāqāb*, co można przełożyć jako ‘zgnilizna’ lub bardziej opisowo ‘wewnętrzne zużycie kości’ lub ‘rozkład wszedł w moje kości’ (Blue, 1521; Patterson-Hill, 436). Jest to przeciwieństwo otrzymania dobrej nowiny, o czym informuje Prz 15,30: „Jasne oczy radują serce, radosna nowina odświeża kości”. Termin ten wyraża niszczące skutki utraty poczucia własnej wartości, jak to ma miejsce, np. w stanie żywienia urazy (Prz 12,4) czy też zazdrości (Prz 14,30). Jednak w przypadku Habakuka raczej nie należy dopatrywać się tych znaczeń. Stan, w którym znalazł się prorok, można porównać z paraliżem lub przerażeniem, które całkowicie obezwładniają człowieka, odbierając mu wszelką witalność i siły do działania (Andersen, 344). Widząc nadciągający sąd na Babilonem, prorok jest poruszony aż do najgłębszych miejsc w swoim ciele. Świadomość świętości i mocy Boga opisana w 3,3-15 sprawia, że mąż Boży staje się (jakby) sparaliżowany, odrętwiały, bezsilny.

Wyrażenie *wetāhtaj* oznacza dosłownie ‘i pod samym sobą’. Jednak w takim tłumaczeniu jest ono co najmniej trudne do zrozumienia, dlatego należy posłużyć się przekładaniem idiomatycznym – „kroki chwieją się pode mną”. *Wetāhtaj* odnosi się bowiem do dolnych partii ciała (kolan i stóp). Wyraża także sytuację osoby, która znalazłszy się w stanie oszołomienia, nie jest w stanie wykonać nawet najmniejszego kroku (Andersen, 344). Wydawać się może, że ta uwaga nie ma wielkiego znaczenia, ale głębsza analiza wierszy 3,16-19ab wskazuje, że jest zgoła inaczej. W końcowej fazie swojego spotkania z Panem (3,19ab) Habakuk zaznacza, że dzięki zaufaniu Bogu jego nogi stały się jak nogi jeleni, dzięki czemu jest on w stanie poruszać się bez problemu po wyżynach. Zatem paraliżujące poczucie strachu zostało bezpowrotnie pokonane.

Mimo trudnych doznań prorok czeka w *ʾānūah* ('milczeniu, spokoju') na *jôm šārā* ('dzień ucisku, strapienia'), który spadnie na Chaldejczyków. Habakuk pokłada pełną ufność w boskim wojowniku, który nie pozostawi swojego ludu. Rdzeń *nwh*, od którego pochodzi *ʾānūah*, niesie w sobie olbrzymią dawkę wyciszenia i spokoju, co oddano w tłumaczeniu „będę spokojnie czekał”. Wspomniany leksem zazwyczaj oznacza 'czekać', a mianowicie *qwh*. Tylko tutaj *nwh* wyraża ideę 'spokojnego odpoczynku' lub 'spokojnego oczekiwania' na nieszczęście (Thomas, 151). Ta nagła zmiana samopoczucia proroka wprawa wielu komentatorów w zakłopotanie, ale trzeba ją zaakceptować. Natura ludzka bowiem ma to do siebie, że w ułamku chwili potrafi zmieniać nastrój. Taką sytuację prezentuje wiersz 3,16. „Sens tego wersetu jest taki, że pośród konfliktu i niepokoju prorok bezpiecznie spoczywa, znając Boże cele. Jest to odpoczynek ducha (por. Iz 28,12) w pełnym zaufaniu do odkupującego Boga. W ten sposób Habakuk będzie odpoczywał z Bogiem, gdy nadejdzie dzień ucisku” (Patterson-Hill, 436). Prorok więc został wynagrodzony za swoją szczerość i otwartość wobec Pana. Dzięki poddaniu się Jego prowadzeniu zupełnie zmienił sposób postrzegania rzeczywistości. Od buntowniczego i agresywnego „jak długo” (1,2) przeszedł do pokornego „będę spokojnie czekał” (Barker-Bailey, 374).

Habakuk stwierdza, iż w spokoju będzie oczekiwał na *jôm šārā* ('dzień ucisku, strapienia'). Jest to często pojawiające się w Biblii Hebrajskiej złożenie (np. Rdz 35,3; 2Krl 19,3; Iz 37,3; Jr 16,19). Według większości badaczy nigdy nie odnosi się do nieszczęścia, jakie miało spaść na niegodziwców, gdy wymierzana była sprawiedliwość. Uważają oni, że zawsze opisuje sytuację narodu wybranego, który doświadcza trudnej sytuacji, licząc na cudowną interwencję Boga. Prorocy często odwołują się do tego obrazu, gdy modlą się do Pana o pomoc (Andersen, 345). Jednak Ha 3,16 zdaje się wyłamywać z tej konwencji, tekst bowiem wyraźnie odnosi „dzień ucisku” do ludu, który zaatakuje Judę. Tak czy inaczej, cierpliwe oczekiwanie proroka na wymierzenie sprawiedliwości jest godne podziwu. Habakuk uzyskał to, o co się modlił – pewność, że potwierdzenie Bożej sprawiedliwości jest w drodze. Pośród konfliktów i niepokoїв prorok bezpiecznie spoczywa, próbując poznać cel Bożych działań. Podsumowując, 3,16 składa się z dwóch części. W pierwszej relacjonuje to, czego doświadczył, zarówno na poziomie fizycznym, jak i psychiczno-duchowym. W drugiej zaś, gdy do głosu dochodzą emocje, stwierdza, że będzie cierpliwie czekał, aż nadejdzie dzień ucisku (Snyman, 88). Co było źródłem spokoju proroka? Patrząc na przesłanie całej księgi, należy powtórzyć za J. Ronaldem Blue (1521): „Prorok był zdecydowany czekać na ten dzień,

<sup>17</sup> Choćby figowiec nie rozwinął pąków i (choćby) nie było owoców na winoroślach, (chociaż) zbiory oliwki zawiodły, a pola nie dały jedzenia, (chociaż) wyciął z zagrody trzody i nie ma bydła w stajniach,

3,17 Kpł 26; Pwt 6,11; 7,13; 8,8; 11,14; 28,51; 32,32; Joz 1,5; 1Krl 4,25; 2Krl 18,31; 23,4; 2Krn 4,8-9; Ps 5,8; 13,6; 18,47; 25,5; 31,15; Iz 16,8; Jr 5,17; 31,40; Am 4,6-9; Jl 1,7.10-12.18; 2,19; Oz 2,12.14; 9,2; Mi 4,4; 6,15; Ag 1,6-11; Rz 8,38-39

który będzie wypełniony zniszczeniem, a jednocześnie będzie dniem zwycięstwa i pomszczenia nad niegodziwym Babilonem. Czyny Boże w imieniu Izraela w Egipcie, nad Morzem Czerwonym, na górze Synaj, nad rzeką Jordan i w czasie podboju Kanaanu niezaprzeczalnie budziły respekt. Ten przegląd Bożej mocy w przeszłości upewnił proroka, że Bóg zapewni podobne wybawienie Izraelowi z rąk Babilonu”.

3,17. Wiersz 3,17 rozpościera przed nami przynębiający widok. Aby go dobrze zrozumieć, trzeba mieć przynajmniej podstawowe pojęcie o rolnictwie oraz zależności wszystkich dziedzin życia od efektywności wykonywanej przez rolników pracy. Zwracając na nie uwagę, Habakuk wprowadza do swojego proctwa nowy punkt widzenia. Wcześniej w opisie teofanii (3,3-15) ukazywał świat w skali makro, teraz jego wzrok został skierowany na najbardziej podstawową jednostkę w społeczeństwie – rolnika, który swoją pracą żywi nie tylko siebie, ale i innych. Jest to ważny wątek, pokazuje bowiem, że prorocтво Habakukowe swoim orędziem dotyka zarówno tego, co wielkie i spektakularne, jak i małe i prozaične.

Prorok mówi, że to, co zapewniało ludziom spokojne funkcjonowanie, może przestać spełniać swoją funkcję. Zarówno wspomniane przez niego rośliny, jak i zwierzęta były podstawą egzystencji mieszkańca Judy. Ich brak wiązały się z klęską głodu dla każdego tubylca, począwszy od tych najwyżej postawionych, aż do najuboższych.

Figowiec (hebr. *te ʿenā*) oraz winorośl/winnica (hebr. *gefen*) uznawano za najszlachetniejsze drzewa owocowe na ziemi (por. Pwt 6,11; 8,8; Jl 1,7; Oz 2,14; Mi 4,4; 6,15). Oprócz tego należy pamiętać, że symbolizowały one błogosławieństwo Boże dla posłusznego ludu, tak więc przybierały znaczenie duchowe (por. 1Krl 4,25; 2Krl 18,31; Oz 2,12; Am 4,9). Często dołącza się do nich także, tak jak to ma miejsce w analizowanym wersecie, drzewo oliwne (hebr. *zajit*; zob. Pwt 6,11; 8,8; Mi 6,15). Całe złożenie *maʿasē-zajit* oznacza owoc drzewa oliwnego, nie zaś pęd tej rośliny. Podobnie jak wspomniane wyżej figowce i winna latorośl oliwa z oliwek i zboże, jak również bydło, były

uznawane za dowód Bożego błogosławieństwa (Pwt 7,13; 11,14; 28,51; J1 2,19) (Keil-Delitzsch, 427; Patterson-Hill, 436).

Termin *šedēmôt*, czyli poetyckie słowo oznaczające ‘ziemie uprawne, pola’, jest zawsze stosowane w liczbie mnogiej. Jego dokładne znaczenie nie jest do końca jasne. Oprócz pól w ogóle może odnosić się do tarasów uprawnych, a także pól zbożowych. Tą formą posłużono się dwukrotnie w odniesieniu do tarasów (2Krl 23,4; Jr 31,40), ale także opisano nią grunty z winoroślą (Pwt 32,32; Iz 16,8). W tym miejscu należy uznać je za synonim rzeczownika *sâdeh* (‘pole’) (Patterson-Hill, 436; Andersen, 347).

K.L. Barker i W. Bailey (375) przedstawiają ciekawy punkt widzenia: „Sześć zdań z w. 17 wydaje się ułożonych w porządku rosnącym pod względem dotkliwości, przy czym utrata fig jest najmniejsza, a utrata stada w stajniach powoduje największe straty ekonomiczne. Figi służyły w Izraelu jako przysmak, ale ich utrata nie powodowała poważnych strat ekonomicznych. Winogrona dostarczały codziennego napoju, ale utrata owoców winorośli również powodowała raczej niedogodności niż niedostatek. Z kolei z oliwek uzyskiwano olej do gotowania i oświetlenia. Zboże (jęczmień i pszenica) stanowiło podstawę żywienia w Palestynie. Niewydolność pól w produkcji żywności mogła oznaczać głód dla dużej części ludności. Zarówno owce, jak i zboża stanowiły znaczną część bogactwa Palestyny. Owce i kozy dostarczały wełny i sporadycznie mięsa dla diety Izraelitów. Można było przeżyć utratę każdego z nich z osobna. Razem straty oznaczały katastrofę ekonomiczną i druzgocącą utratę nadziei – utratę codziennych dostaw, utratę siły ekonomicznej, utratę błogosławieństwa Pana z powodu ich grzechu (Kpł 26; Pwt 28; Am 4,6-9; Ag 1,6-11). Ale Habakuk wiedział, że «człowiek nie żyje samym chlebem, lecz każdym słowem, które pochodzi z ust Pana» (Pwt 8,3; patrz również Flp 3,7-8)”. Tak więc Habakuk w 3,17 maluje przygnębiający obraz. Czytający ten werset poza kontekstem i stawiający kropkę po informacji o braku bydła w stajniach może wpaść w przygnębienie i rozpacz. Oto bowiem zaprzeczone zostało wszystko, co miało wydarzyć się wraz z przyjściem Pana. Gdzie jest owo ocalenie, które miał przynieść? Jednak w niniejszym tłumaczeniu zdanie nie kończy się nawiązaniem do bydła. Autor niniejszego komentarza celowo stawia po nim przecinek, wskazując jednoznacznie, że 3,17 jest kontynuacją myśli proroka. Nie można tych wersetów od siebie oddzielać, wówczas bowiem dojdzie się do wypaczonych wniosków. Ich wzajemną zależność oddano w tłumaczeniu poprzez dodanie w 3,17 słów „choćby” oraz „choć” w nawiasach, pomimo że tekst hebrajski posługuje się wyłącznie raz spójnikiem *ki* (‘choć’) na samym początku wiersza. Dlatego w wersetach

<sup>18</sup> mimo to ja w PANU rozraduję się, będą cieszył się w Bogu, Zbawcy moim.

3,18 Lb 23,19; Pwt 7,6-9; Hi 13,15; Ps 5,8; 9,14; 13,5-6; 18,32,47; 21,1; 25,5; 31,15; 63,1; Oz 11,9; Jl 2,23; Ha 1,2; 2,4; 3,8; Łk 1,47

3,17-18 należy widzieć klauzulę warunkową. Wiersz 3,17 to *protasis*, 3,18 zaś to *apodasis* (Currid, 133-134).

**3,18.** Werset ten jest punktem zwrotnym w życiu Habakuka. Pomimo osłabienia ciała, pomimo tego, że wydaje się, że Boga nie ma, ponieważ roślinność i zwierzęta zawiodły, jego duch jest mocny, jak nigdy wcześniej. Woła on: „Mimo to ja w Panu rozraduje się, będą cieszył się w Bogu, Zbawcy moim” (Metheny, 107). Wprowadza go niepozorny spójnik *wa*, który łatwo można przegapić w lekturze, jednak jest on kluczowy, gdyż determinuje właściwe rozumienie wszystkich kolejnych słów. Spośród szerokiej gamy możliwych tłumaczeń wspomnianego spójnika zdecydowano się na translację „mimo to”, łącząc go ze spójnikiem *ki* (‘choć’) wiersza poprzedniego. Takie zestawienie ukazuje bowiem punkt kulminacyjny życia i wiary proroka. Habakuk zrozumiał, że choćby został pozbawiony wszystkiego, co zapewniają rośliny i zwierzęta, nigdy nic nie może odebrać mu jego wiary w Boga, który jest nierozzerwalnie złączony ze swoim ludem przymierzem (por. Joz 1,5; Rz 8,38-39). Nawet jeśli te źródła mogłyby przestać spełniać swoją podtrzymującą byt rolę, Habakuk widzi, że jego życie nie opiera się wyłącznie na nich. Oczywiście są ważne, lecz znacznie istotniejszy jest ten, który jest ich stwórcą – Bóg. Zbyt wielu ludzi zdaje się o tym nie pamiętać, uzależniając swoje szczęście od rzeczy, a nie od osoby. Pragną daru bardziej niż dawcy. „W świecie, który prawie wszystko widzi w kategoriach ekonomicznych, ludzie wierzący powinni zastanowić się nad głębią wiary Habakuka. Chociaż w życiu zdarzają się najgorsze rzeczy, wierzący potrzebują wiary, która polega na Bogu wszechświata i czci Go jako prawdziwego Pana życia” (Barker–Bailey, 376). Radość, o której mówi Habakuk, jest dostępna dla każdego. Mąż Boży zatem podobnie jak psalmista (Ps 5,8; 13,6; 31,15) zostaje wydobyty z przygnębienia i napełniony radością, zatapiając się w Panu (Baker, 75).

Wiersz 3,18 podkreśla radość poprzez użycie aż dwóch form ją opisujących: *’elôzâ* (‘rozraduję się’) oraz *āgilâ* (‘będę cieszył się’; por. Ps 32,11; Iz 25,9; Jl 2,23). Te wyznania należy zestawić z wersem 1,15, w którym opisano radość Babilończyków po kolejnych sukcesach militarnych. Chociaż użyte tam formuły (patrz komentarz do 1,15) wyrażają najpełniejszą radość, jednak analizowany w tym miejscu urywek podkreśla, że największe szczęście



człowiek może osiągnąć w bliskim spotkaniu z Bogiem. Żaden sukces nie może równać się ze szczęściem nazywania Boga „moim Zbawcą”.

Habakuk nazywa Pana tak jak autor psalmów 18,47 i 25,5 *ē' lōhē jīš'i* (dosł. 'Bóg mojego zbawienia/ocalenia/ratunku'). To już czwarty raz, gdy w rozdziale trzecim pojawia się rdzeń *jš'* ('ocalić, zbawić, wybawić, uratować'). Swoje prośnictwo również rozpoczął od niego, pytając Pana, dlaczego *lō' tōšia'* ('nie uratujesz'). Nazywając Go w 3,18 „Bogiem jego zbawienia/ratunku/ocalenia”, daje świadectwo swojej wiary oraz drogi, jaką przeszedł. Niektórzy badacze, np. Andersen (348), relatywizują tę deklarację, twierdząc, że Habakuk jeszcze nie wierzy w pełni, umiejscawiając swoją nadzieję w bliżej nieokreślonej przyszłości. Jednak w ramach tego komentarza taki wniosek zostaje odrzucony. Nie przez przypadek aż czterokrotnie prorok posłużył się w krótkim odstępie wierszy rozdziału trzeciego leksemem *jš'*, chcąc ukazać ścieżkę, jaką przechodzi człowiek doświadczony wieloma trudnościami z buntu i stawiania dręczących jego duszę pytań do pełnego zaufania Bogu, gdy opiera się na Nim. „Doświadczenie religijne nie jest alternatywą dla racjonalnych dociekań, ale może je uzupełniać i przyczyniać się do wzrostu wiary w Boga ponad to, co umysł może osiągnąć sam z siebie” (Craigie, 104). Habakuk nauczył się żyć z wiary. Spełniła się zatem na nim obietnica Pana złożona w 2,4. Prorok, który zaczyna swoją księgę, będąc pełen wątpliwości, a nawet sprzeciwu i kontestowania Pańskiej prawości i sprawiedliwości, kończy z żywą wiarą w Bożą opatrzność. Emisariusz nawet w doświadczeniu braku i niezaprzeczalnego cierpienia nadal czuje, że może nazwać Go „moim” (por. Ps 63,1). Pewność i niepodważalność tej relacji nie opiera się na emocjach czy przelotnych ludzkich zachciankach (por. Lb 23,19; Oz 11,9), ale na niezachwianym fundamencie przymierza Boga z Jego ludem (por. Pwt 7,6.9). Prorok ewidentnie doświadcza w tym momencie, że jedynie Bóg jest niewyczerpanym źródłem radości i wszelkiej pomyślności, ponieważ wraz z Nim przychodzi zbawienie (Baker, 75-76). „Przejsięcie od proroka narzekającego do proroka radosnego z pewnością należy uznać za owoc suwerennej łaski Bożej. Nic innego nie mogłoby wyjaśnić, jak człowiek mógł być szczęśliwy i zadowolony w obliczu nieszczęść, jakie spotkały Habakuka” (Robertson, 247). „W trudnych i naglących czasach teraźniejszości wierzący powinni zachować wiarę, co zostało objawione prorokowi w 2,4” (Snyman, 89).

R.D. Patterson (263) pisze: „Boży prorok szedł niepewną drogą, niepewną ścieżką. Ale żebyśmy zbyt łatwo nie potępili Habakuka, musimy pamiętać, że Pan tego nie zrobił, tylko go skorygował. Ostatecznie zaszczerpiona wiara Habakuka przyniosła duchowe owoce. Kiedy przychodzą chwile wątpliwości i zniechęcenia, co jest nieuniknione, wierzący musi przyjść do Boga i podzielić



<sup>19</sup> PAN, Bóg mój (jest) moją siłą. Uczyni moje stopy jak (nogi) jeleni i na moje wysokości zostaną poprowadzony.  
Przewodniczącemu, na instrumenty strunowe.

3,19 Pwt 32,13; 33,29; 2Sm 22,34; 1Krl 15,16-24; Ps 18,32-34; 27,1; 46,1; 45,24; Iz 40,29-31; 58,14; 2Kor 12,9

się z Nim swoimi obawami. Podobnie jak Habakuk, musi przyjść do Słowa Bożego i uzyskać nowe spojrzenie na to, kim i jaki jest Bóg, i w ten sposób dojść do miejsca odnowionej ufności w tego, który sam jeden jest prawdziwym Bogiem i dlatego wystarcza na całe życie. Niech próba wiary i radość Habakuka w jego zbawczym Panu będzie inspiracją i przykładem dla wszystkich, którzy muszą pokonywać życiowe drogi!”.

**3,19ab.** Myśli zawarte w 3,19ab nawiązują do Ps 18. Fraza *jhw h'adōnāi h'ēli* ("Pan, Bóg mój (jest) moją siłą") koreluje do Ps 18,33: „Bóg, który mnie opasał siłą”, tzn. Pan daje mi siłę do pokonania wszelkich ucisków (por. Ps. 27,1 i 2Kor 12,9). To wołanie dołącza do wcześniejszych słów proroka z 1,12: „Boże mój, mój Święty”. To kolejne wyznanie wiary Habakuka.

Zdanie „Uczyni moje stopy jak (nogi) jeleni/łań i na wysokości moje zostaną poprowadzony” jest niemal identyczne z Ps 18,34 i 2Sm 22,34: „On daje moim nogom ręczność nóg łani i stawia mnie na wyżynach”. Zatem, jak zauważono przy analizie wiersza 3,16, niemoc proroka została ostatecznie pokonana. Jeszcze niedawno całe jego ciało, a także wnętrze, było (jakby) sparaliżowane, tak, że nie mógł wykonać najmniejszego kroku. Teraz zaświadcza, że dzięki bliskości z Bogiem jest w stanie poruszać się bez problemu, lekko i zwinnie jak łanie czy jelenie po wzniesieniach (Blue, 1521). Porównanie do nóg jeleni obrazuje także szybkość i zwinność, które cechowały człowieka zaprawionego w boju, będącego w stanie nagle zaatakować wroga i mającego dosyć siły, aby go ścigać. W 3,19ab zastosowano je, aby wyrazić ogromną moc, jaka ogarnęła proroka dzięki spotkaniu z Bogiem. Można ją porównać do Izajaszowych słów: „On dodaje mocy zmęczonemu i pomnaża siły omdlałego. Chłopcy się męczą i nużą, chwiją się, słabnąc młodzieńcy, lecz ci, co zaufali Panu, odzyskują siły, otrzymują skrzydła jak orły: biegną bez zmęczenia, bez znużenia idą” (Iz 40,29-31) (Keil-Delitzsch, 428). Ponadto obraz łań czy też jeleni żyjących na górzystych terenach wskazuje na ich zaradność, gdy znajdują drogę w miejscach skalistych i czasami śliskich. Habakuk, dzięki odnowionemu zaufaniu i wierze w Boga, również znajduje drogę w trudnych i próbnym czasach. „Chodzenie po wyżynach” było powszechnie używaną figurą oznaczającą zwycięskie posiadanie

i rządzięciem ziemią. W kontekście Księgi Habakuka należy ją rozumieć jako opis ostatecznego triumfu Boga nad wszelkim złem, uciskiem, niesprawiedliwością i przemocą (Snyman, 90). Mówiąc obrazowo, na początku proroctwa Habakuk był bliski „pójścia na dno”, był przygnieciony tym, co widział na co dzień, był pełen złości i wyrzutów wobec Boga, uważał, że los sprawiedliwych jest Mu obojętny. Teraz potrafi wznieść się na „wyzyny”, to znaczy spojrzeć na rzeczywistość oczami Boga, wznieść się ponad to, co dostrzegalne dla oczu, ponad to, co podpowiada ludzka logika i rozradować się w Panu, któremu ufa bezgranicznie.

„Tak oto na naszych oczach wypełnia się przesłanie Ha 2,4. Habakuk żyje dzięki wierze. Nie przestaje ufać Bogu, pomimo całkowitego chaosu i absolutnej klęski wygnania. W konsekwencji żyje. Przez wszystkie wieki będą żyli wszyscy, którzy zaufali prorokowi *par excellence*. Mogą zasnąć w śmierci – ale nie «umrą» w ostatecznym sensie. Mocą Zmartwychwstałego usunięto żądło śmierci. Radośnie żyjemy dzięki wierze w Niego” (Robertson, 247).

### 13. Instrukcja dla chórmistrza dotycząca muzycznej prezentacji psalmu (3,19c)

Ostatnie słowa księgi „Przewodniczącemu, na instrumenty strunowe (hebr. *lamnaššāḥ bingīnōtāj*)” (3,19c) nie należą do treści modlitwy proroka z 3,16-19ab, a tym bardziej 3,3-15. Są one subskrypcją odpowiadającą Ha 1,1 oraz 3,1. Jest to techniczny zapis dla chórmistrza, że psalm ma być wykonany na instrumentach strunowych (zob. 1Krl 15,16-24). Celem adnotacji jest wyznaczenie miejsca psalmu Habakuka w kontekście liturgicznym. Część badaczy uważa, że subskrypcja odnosi się bezpośrednio do samego proroka. To on miałby przegrywać w czasie wykonywania psalmu. Potwierdzałoby to teorię pewnej grupy egzegetów, że należał on do lewitów, którym powierzono prowadzenie śpiewu w czasie liturgii w Świątyni Jerozolimskiej (Keil-Delitzsch, 429).

Również ta techniczna wzmianka ma znaczenie duchowe, co pokazuje zestawienie 3,19c z wołaniem króla Ezechiasza po cudownym uzdrowieniu: „Zaiste, nie Szeol Cię sławi ani Śmierć wychwala Ciebie; nie ci oglądają się na Twoją wierność, którzy w dół zstępują. Żywy, żywy Cię tylko wysławia, tak jak ja dzisiaj. Ojciec dzieciom rozgłasza Twoją wierność. Pan mnie zachowuje! Więc grać będziemy me pieśni na strunach (hebr. *ūneginōtāj*) przez wszystkie dni naszego życia w świątyni Pańskiej” (Iz 38,18-20). Habakuk ostatnimi słowami swojego proroctwa wskazuje na źródło życia i radości – Boga. Nieodzowną częścią takiego życia jest chwalenie Pana, który dba o wierzących, nawet gdy okoliczności zewnętrzne są przygnębiające i trudne. Ma się to dokonywać szczególnie w liturgii (Robertson, 248).

# Literatura

## Komentarze

- Achtemeier E., *Nahum-Malachi* (Interpretation; Atlanta, GA: John Knox Press 1986) 31-60.
- Andersen F.I., *Habakkuk: A New Translation with Introduction and Commentary* (Anchor Yale Bible 25; New Haven, CT – London: Yale University Press 2008).
- Armerding C.E., „Habakkuk”, *The Expositor’s Bible Commentary*. VII. *Daniel-Malachi* (Grand Rapids, MI: Zondervan 1985) 490-534.
- Balogh C., „Tracing the Pre-Massoretic text of the Book of Habakkuk”, *Sacra Scripta* 19/1 (2019) 7-29.
- Baker W.D., *Nahum, Habakkuk and Zephaniah: An Introduction and Commentary* (Tyndale Old Testament Commentaries 27; Downers Grove, IL: InterVarsity 1988) 41-76.
- Barker K.L. – Bailey W., *Micah, Nahum, Habakkuk, Zephaniah* (The New American Commentary 20; Nashville, TN: Broadman & Holman 1999) 245-378.
- Barré M.L., „Yahweh Gears Up for Battle: Habakkuk 3,9a”, *Biblica* 87/1 (2006) 75-84.
- Blue J.R., „Habakkuk”, *The Bible Knowledge Commentary. An Exposition of the Scriptures by Dallas Seminary Faculty* (red. J.F. Walvoord – R.B. Zuck) (Wheaton, IL: Victor Books 1983) I, 1505-1522.
- Bowen B., *Habakkuk. An Exposition of the Prophet Habakkuk* (The 66 Books Publishing and Rights; Kindle Edition 2012).
- Brown W.P., *Obadiah through Malachi* (Westminster Bible Companion; Louisville, KY: Westminster John Knox Press 1996).

- Bruce F.F., „Habakkuk”, *The Minor Prophets. An Exegetical and Expository Commentary* (red. T.E. McComiskey) (Grand Rapids, MI: Baker Book House Company 1993) II, 831-896.
- Bruckner J., *Jonah, Nahum, Habakkuk, Zephaniah* (The NIV Application Commentary; Grand Rapids, MI: Zondervan Publishing House 2004) 197-270.
- Chou A., *Lamentations* (Evangelical Exegetical Commentary; Bellingham, WA: Lexham Press 2014).
- Coggins R. – Jin H.H., *Six Minor Prophets through the Centuries: Nahum, Habakkuk, Zephaniah, Haggai, Zechariah, and Malachi* (Blackwell Bible Commentaries 29; Malden, MA: Wiley-Blackwell 2011).
- Craigie P.C., *Twelve Prophets* (The Daily Study Bible; Louisville, KY: Westminster John Knox Press 1985) II, 77-104.
- Currid J.D., *The Expectant Prophet. Habakkuk Simply Explained* (Welwyn Commentary Series; Darlington: Evangelical Press 2009).
- Dangl O., *Das Buch Habakuk* (Neuer Stuttgarter Kommentar – Altes Testament 25/1; Stuttgart: Bibelwerk 2014).
- Driver S.R. – Adeney W.F., *The Minor Prophets: Nahum, Habakkuk, Zephaniah, Haggai, Zechariah, and Malachi: Commentary* (The Century Bible; New York: Henry Frowde – Edinburgh: T.C. & E.C. Jack 1906) 47-100.
- Eiselen F.C., *The Minor Prophets* (Commentary on the Old Testament 9; New York: Eaton & Mains – Cincinnati, OH: Jennings & Graham 1907) 480-504.
- Elliger K., *Das Buch der zwölf kleinen Propheten II: Die Propheten Nahum, Habakuk, Zephanja, Haggai, Sacharja, Maleachi* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1975).
- Feinberg C.L., *The Minor Prophets* (Chicago, IL: Moody Press 1990).
- Floyd M.H., *Minor Prophets. Part 2.* (The Forms of Old Testament Literature 22; Grand Rapids, MI: Eerdmans 2000) 79-162.
- Garrett D., *Song of Songs, Lamentations* (Word Biblical Commentary 23B; Dallas, TX: Word 2004).
- Gelston A., *The Twelve Minor Prophets* (Biblia Hebraica Quinta 13; Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 2017).
- Goldingay J., „Habakkuk”, *Minor Prophets II* (red. P.M. Goldingay – J. Scalise) (Understanding the Bible Commentary Series; Grand Rapids, MI: Eerdmans 2012) 79-143.
- Guzik D., *Habakkuk* (David Guzik’s Commentaries on the Bible; Santa Barbara, CA: David Guzik 2003).
- Haak R.D., *Habakkuk* (Supplements to Vetus Testamentum 44; Leiden – New York – København – Köln: Brill 1992).

- Heflin J.N.B., *Nabum, Habakkuk, Zephaniah and Haggai* (Grand Rapids, MI: Zondervan 1986).
- Jamieson R. – Fausset A.R. – Brown D., *Commentary Critical and Explanatory on the Whole Bible* (Oak Harbor, WA: Logos Research System 1997) I, 701-706.
- Jeremias J., *Habakkuk* (Biblischer Kommentar AT 14/5.2; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2022).
- Jerome, *Commentaries on the Twelve Prophets* (red. T.P. Scheck) (Downers Grove, IL: IVP Academic, an imprint of InterVarsity Press 2016) I.
- Kaiser Jr. W.C., *Micah to Malachi* (The Communicator's Commentary 21; Waco, TX: Word 1992).
- Keil C.F., *The Twelve Minor Prophets* (Biblical Commentary on the Old Testament 2; Grand Rapids, MI: Eerdmans 1954).
- Keil C.F. – Delitzsch K., *Commentary on the Old Testament* (Peabody, MA: Hendrickson 1996) X, 385-430.
- Lamb J. – McQuoid E., *Habakkuk* (Food for the Journey; London: Keswick Resource 2018).
- Łach S., „Habakuk”, *Księgi Proroków Mniejszych* (Pismo Święte Starego Testamentu 12/2; Poznań: Pallottinum 1968) 80-125.
- MacArthur J., *The MacArthur Bible Commentary* (Nashville, TN: Nelson Reference and Electronic 2005).
- Matthews V.H. – Chavalas M.W. – Walton J.H., *The IVP Bible Background Commentary: Old Testament* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press 2000).
- Metheny R., „Why, God? Why?!”. *Understanding Habakkuk* (Bloomington, IN: WestBow Press 2023).
- Nogalski J.D., *The Book of the Twelve: Micah–Malachi* (Smyth & Helwys Bible Commentary; Macon, GA: Smyth & Helwys 2011).
- O'Brien J., *Nabum, Habakkuk, Zephaniah, Haggai, Zechariah, Malachi* (Abingdon Old Testament Commentaries; Nashville, TN: Abingdon Press 2004) 74-108.
- Patterson R.D. – Hill A.E., *Cornerstone Biblical Commentary* (Carol Stream, IL: Tyndale House Publishers 2008) X, 395-444.
- Patterson R.D., *Nabum, Habakkuk, Zephaniah* (The Wycliffe Exegetical Commentary; Chicago, IL: Moody Press 1991).
- Prior D., *The Message of Joel, Micah & Habakkuk. Listening to the Voice of God* (The Bible Speaks Today; Nottingham: Inter-Varsity Press 1988) 203-279.
- Roberts J.J.M., *Nabum, Habakkuk, and Zephaniah: A Commentary* (The Old Testament Library; Louisville, KY: Westminster 1991) 81-160.
- Robertson O.P., *The Books of Nabum, Habakkuk, and Zephaniah* (The New International Commentary on the Old Testament; Grand Rapids, MI: Eerdmans 1990) 135-248.

- Rudolph W., *Micha–Nabum–Habakkuk–Zephanja* (Kommentar zum Alten Testament 13/3; Gütersloh – München: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1975).
- Smith R.L., *Micah–Malachi* (Word Biblical Commentary 32; Dallas, TX: Word 1984) 91-117 (=Smith).
- Snyman S.D., *Nabum, Habakkuk and Zephaniah: An Introduction and Commentary* (Tyndale Old Testament Commentaries 27; London – Downers Grove, IL: Inter-Varsity Press 2020) 45-91.
- Sweeney M., *Berit Olam: The Twelve Prophets* (Collegeville, MN: The Liturgical Press 2016) II, 451-490.
- Thomas H.A., *Habakkuk* (The Two Horizons Old Testament Commentary; Grand Rapids, MI: Eerdmans 2018).
- Tuell S., *Reading Nabum–Malachi: A Literary and Theological Commentary* (Macon, GA: Smyth & Helwys Publishing 2016).

### Opracowania

- Albright W.F., *Yabweh and the Gods of Canaan* (Garden City, NY: Doubleday 1969).
- Anderson J.E., „Awaiting an Answered Prayer: The Development and Reinterpretation of Habakkuk 3 in Its Contexts”, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 123 (2011) 57-71.
- Balentine S., *Prayer in the Hebrew Bible: The Drama of Divine-Human Dialogue* (Overtures to Biblical Theology; Minneapolis, MN: Fortress 1993).
- Barrick W.B., „The Straight-Legged Cherubim of Ezekiel’s Inaugural Vision (Ezekiel 1:7a)”, *Catholic Biblical Quarterly* 44/4 (1982) 543-550.
- Ben Zvi E. – Nogalski J.D., *Two Sides of a Coin: Juxtaposing Views on Interpreting the Book of the Twelve/the Twelve Prophetic Books* (Analecta Gorgiana 20; Piscataway, NJ: Gorgias Press 2009).
- Bovati P., *Re-Establishing Justice. Legal Terms, Concepts and Procedures in the Hebrew Bible* (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 105; Sheffield: SAGE Publications 1994).
- Brownlee W.H., *The Midrash Pesher of Habakkuk* (Society of Biblical Literature Monograph Series 24; Missoula, MT: Scholars Press 1979).
- Brzegowy T., „«A sprawiedliwy żyć będzie dzięki swej wierze». Religijne przesłanie proroka Habakuka”, *Ruch Biblijno-Liturgiczny* 51/1 (1998) 7-17.
- Budde K., „Zum Text von Habakuk Kap. 1 U. 2.”, *Orientalistische Literaturzeitung* 34/1 (1931) 207-208.

- Carroll R.P., „Eschatological Delay in the Prophetic Tradition?“, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 94 (1982) 47-58.
- Chrostowski W., *Księga Dżunastu (Proroctwo Mniejsi). Biblia Hebrajska. Księgi proto-kanoniczne ST II/2d* (Prymasowska Seria Biblijna; Warszawa: Vocatio 2021).
- Cleaver-Bartholomew D., „An Alternative Approach to Hab 1, 2–2, 20“, *Scandinavian Journal of the Old Testament* 17 (2003) 206-225.
- Clendenen E.R., „Salvation by Faith or by Faithfulness in the Book of Habakkuk?“, *Bulletin for Biblical Research* 24/4 (2014) 467-489.
- Clifford R.J., „The Use of *Hôy* in the Prophets“, *Catholic Biblical Quarterly* 28/4 (1966) 458-464.
- Collins J.J., *Introduction to the Hebrew Bible and Deutero-Canonical Books* (Minneapolis, MN: Fortress Press 2018).
- Crenshaw J., „Theodicy and Prophetic Literature“, *Theodicy in the World of Bible* (red. A. Laato – J.C. de Moor) (Leiden – Boston, MA: Brill 2003) 236-255.
- Dietrich W., „Three Minor Prophets and the Major Empires: Synchronic and Diachronic Perspectives on Nahum, Habakkuk, and Zephaniah“, *Perspectives on the Formation of the Book of the Twelve: Methodological Foundations–Redactional Processes–Historical Insights* (red. R. Albertz – J.D. Nogalski – J. Wohrle) (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 433; Berlin – Boston, MA: De Gruyter 2012) 147-157.
- Eaton J.H., „The Origin and Meaning of Habakkuk 3“, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 76/2 (1964) 144-171.
- Ellul J., *Hope in a Time of Abandonment* (New York: Seabury Press 1973).
- Everson A.J., „The Canonical Location of Habakkuk“, *Thematic Threads in the Book of the Twelve* (red. P.L. Redditt – A. Scharf) (Berlin: De Gruyter 2003) 165-174.
- Fishbane M., *Biblical Text and Texture: A Literary Reading of Selected Texts* (Oxford: Oneworld 1998).
- Freeman J.M. – Chadwick H.J., *Manners & Customs of the Bible* (North Brunswick, NJ: Bridge-Logos Publishers 1998).
- Fretheim T.E., „Yahweh“, *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis* (red. W.A. VanGemeren) (Grand Rapids, MI: Zondervan) IV, 1295-1300.
- Fuller D.J., *A Discourse Analysis of Habakkuk* (Studia Semitica Neerlandica 72; Leiden – Boston, MA: Brill 2020).
- Garret Jr. J.L., *Systematic Theology: Biblical, Historical, and Evangelical* (North Richland Hills, TX: BIBAL Press 2000-2001) I-II.
- Godley, A.D. (tł.), *Herodotus. The Persian Wars. Volume I: Books 1-2* (Loeb Classical Library 117; Cambridge, MA: Harvard University Press 1920).

- Gowan D.E., *The Triumph of Faith in Habakkuk* (Atlanta, GA: John Knox Press 1976).
- Groeschel C., *Hope in the Dark. Believing God Is Good When Life Is Not* (Grand Rapids, MI: Zondervan 2018).
- Harasta E. – Brock B., *Evoking Lament: A Theological Discussion* (London – New York: T & T Clark 2009).
- Hays J.D. – Longman III T., *The Message of the Prophets. A Survey of the Prophetic and Apocalyptic Books of the Old Testament* (Grand Rapids, MI: Zondervan 2010).
- Hiramatsu K., „The Structure and Structural Relationships of the Book of Habakkuk”, *The Journal of Inductive Biblical Studies* 3/2 (2016) 106-129.
- Jacob E., *Theology of the Old Testament* (London: Hodder & Stoughton 1958).
- Johnson M.D., „The Paralysis of Torah in Habakkuk 1,4”, *Vetus Testamentum* 35/3 (1985) 257-266.
- Johnston P.S., *Cienie Szeolu. Śmierć i zaświaty w biblijnej tradycji żydowskiej* (Kraków: Wydawnictwo WAM 2010).
- Joüon P. – Muraoka T., *A Grammar of Biblical Hebrew* (Subsidia Biblica 27; Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico 2006).
- Keel O., *The Symbolism of the Biblical World, Ancient Near Eastern Iconography and the Book of Psalms* (Winona Lake, IN: Eisenbranus 1997).
- Keller T., *The Reason for God: Belief in an Age of Skepticism* (New York: Dutton 2008).
- Kenner C.S. – Walton J.H., *NIV Cultural Backgrounds Study Bible: Bringing to Life the Ancient World of Scripture* (Grand Rapids, MI: Zondervan 2016).
- Ko G., *Theodicy in Habakkuk* (Paternoster Biblical Monographs; Milton Keynes – Bucks: Paternoster 2014).
- Kucz A., „O perswazyjnej funkcji wina w narracjach biblijnych i mitologicznych”, *Colloquia Litteraria* 29/2 (2020) 85-96.
- Lemański J., „Habakuk”, „Szukajcie dobra, a nie zła, abyście żyli” (*Am 5,14a*). *Wprowadzenie do profetyzmu starotestamentalnego* (Studia i Rozprawy 31; Szczecin 2012) II, 173-190.
- Lindblom J., *Prophecy in Ancient Israel* (Philadelphia, PA: Muhlenberg Press 1962).
- Malec K., *Rola proroka w czasach rodzącej się monarchii w Izraelu* (Lublin: Gaudium 2018).
- McCarthy C., *The Tiqqune Sopherim and Other Theological Corrections in the Masoretic Text of the Old Testament* (Orbis Biblicus et Orientalis 36; Freiburg: Universitätsverlag – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1981).
- Mowinckel S., *The Psalms in Israel's Worship* (New York: Abingdon Press 1962) I-II.
- O’Kennedy D.F., „The Use of the Epithet צבאות יהוה in Haggai, Zechariah and Malachi”, *Journal of Northwest Semitic Languages* 33/1 (2007) 77-100.



- Pikor W., „Jaka wiara daje życie? W poszukiwaniu kontekstu dla zrozumienia Ha 2,4”, *Verbum Vitae* 5 (2004) 37-52.
- Phelan M.E. – Phelan J.M., *Biblical Truths and the Plan of Salvation* (Resource Publications; Eugene, OR: Wipf and Stock 2023).
- Prinsloo G.T.M., „Life for the Righteous, Doom for the Wicked: Reading Habakkuk from a Wisdom Perspective”, *Skriften Kerk* 23 (2000) 621-640.
- Rabin C., „Notes on the Habakkuk Scroll and the Zadokite Documents”, *Vetus Testamentum* 5 (1955) 148-162.
- Sawyer J.F.A., *Prophecy and Prophets of the Old Testament* (Oxford Bible Series; Oxford – New York: Oxford University Press 1987).
- Shupak N., „The God from Teman and the Egyptian Sun God: A Reconsideration of Habakkuk 3:3-7”, *The Journal of the Ancient Near Eastern Society* 28 (2001) 97-116.
- Smith C.A., „Complaining”, *Lexham Theological Wordbook* (Lexham Bible Reference Series; Bellingham, WA: Lexham Press 2014) (=C. Smith).
- Sweeney M.A., „Structure, Genre, and Intent in the Book of Habakkuk”, *Vetus Testamentum* 41/1 (1991) 63-83.
- Szmajdziński M., „Kielich YHWH jako metafora gniewu Bożego w księgach prorockich Starego Testamentu”, *Verbum Vitae* 34 (2018) 129-168.
- Tully E.J., *Reading the Prophets as Christian Scripture. A Literary, Canonical and Theological Introduction* (Grand Rapids, MI: Baker Academic 2022).
- Turkington T., *Trembling Faith. How a Distressed Prophet Helps Us Trust God in a Chaotic World* (Brentwood, TN: B&H Publishing Group 2023).
- van der Wal A.J.O., „lō' nāmūt in Habakkuk 1:12: A Suggestion”, *Vetus Testamentum* 38/4 (1988) 480-483.
- van der Woude A.S., „נצף šābā' army”, *Theological Lexicon of the Old Testament* (red. E. Jenni – C. Westermann) (Peabody, MA: Hendrickson 1997) 1039-1046.
- Vanderhooft D., „A Strategy for Overcoming Divine Silence in Psalm 77 and Habakkuk”, *Annual of the Japanese Biblical Institute* 44-45 (2018-2019) 25-43.
- von Rad G., *Old Testament Theology* (New York: Harper 1962-1965) I-III.
- Whitekettle R., „Like a Fish and Shrimp Out of Water: Identifying dāg the remeś and Animals of Habakkuk 1:14”, *Bulletin for Biblical Research* 24/4 (2014) 491-503.
- Witehead P., „Habakkuk and the Problem of Suffering: Theodicy Deferred”, *Journal of Theological Interpretation* 10/2 (2016) 265-281.
- Ziaja K., „Analiza literacko-egzegetyczna wyroczeni Ha 2,1-4”, *Scriptura Sacra* 20 (2016) 31-40.



## Spis treści

<b>Wprowadzenie</b> .....	<b>5</b>
1. Autorstwo .....	5
2. Datacja, powstanie, tło historyczne .....	7
3. Jedność literacka księgi .....	9
4. Struktura .....	11
5. Przesłanie teologiczne .....	14
5.1. Suwerenność Boga .....	14
5.2. Wiara .....	15
5.3. Modlitwa .....	17
5.4. Teodycea .....	18
6. Gatunek literacki .....	20
7. Miejsce księgi w kanonie .....	21
<b>Przekład, miejsca paralelne i komentarz</b> .....	<b>23</b>
1. Epigraf (1,1) .....	23
2. Pierwsza lamentacja proroka (1,2-4) .....	26
3. Pierwsza odpowiedź Boga (1,5-11) .....	38
4. Druga lamentacja proroka (1,12-17) .....	52
5. Prorok w gotowości do przyjęcia słowa od Boga (2,1) .....	63
6. Druga odpowiedź Boga (2,2-5) .....	67
7. Seria pięciu wyroczni „biada” (2,6-20) .....	80
7.1. Pierwsze „biada” – niezgoda na zuchwałstwo i chciwość (2,6b-8) .....	82

7.2. Drugie „biada” – niezgoda na przesadną pewność siebie (2,9-11) .....	86
7.3. Trzecie „biada” – niezgoda na mordowanie, gwałt i próżną chwałę (2,12-14).....	90
7.4. Czwarte „biada” – niezgoda na poniżanie ludzkiej godności (2,15-17) .....	95
7.5. Piąte „biada” – niezgoda na bałwochwalstwo (2,18-20) .	102
8. Epigraf psalmu Habakuka (3,1).....	109
9. Modlitwa proroka, by Bóg odnowił dzieło zbawienia (3,2)...	111
10. Opis teofanii (3,3-7).....	115
11. Walka Boga z siłami stworzenia i narodami (3,8-15) .....	128
12. Odpowiedź wiary proroka (3,16-19ab).....	145
13. Instrukcja dla chórmistrza dotycząca muzycznej prezentacji psalmu (3,19c) .....	154

<b>Literatura .....</b>	<b>155</b>
-------------------------	------------