

MAREK I. BARANIAK

Uniwersytet Warszawski

Wydział Orientalistyczny

e-mail: m.baraniak@uw.edu.pl

ORCID: 0000-0001-5665-1089

DOI: 10.34813/ptr3.2023.12

Kwestia profetyzmu w Torze

The question of prophetism in the Torah

Abstract. Already the early rabbinic tradition confirms the presence of the archetype of the prophets in the biblical image of Moses. In the collection of 'laws' for public offices (Dt 16:18–18:22) in the Deuteronomic Code (Dt 12–26), the central place is occupied by the 'Laws' of the King (Dt 17:14–20) and the Prophet (Dt 18:9–22). This legal recognition of the Office of the Prophet among other public offices, unprecedented in ancient Near Eastern legislation, expresses the uniqueness of Israelite prophecy. The importance of this phenomenon is noted in relation to the contemporary political structures and the Code of Canon Law.

Keywords: prophet, prophetism, Torah, Moses.

Profetyzm starożytnego Izraela jest złożonym fenomenem, któremu od narodzin krytycznych badań nad Biblią w XIX w. poświęcono wiele specjalistycznych studiów. Już na początku uwagę badaczy przyciągał związek Tory (Prawa Mojżeszowego, Pięcioksięgu) z profetyzmem¹. Konserwatywne środowiska widziały w tzw. piszących prorokach VIII w. p.n.e. kaznodziei głoszących Torę, zapominaną przez lud Izraela i Judy. Liberalne kręgi skłaniały się natomiast do szukania genezy Tory w samym profetyzmie izraelskim². W XX w. zwrócono większą uwagę na literalne różnice pomiędzy tekstem Tory i ksiąg prorockich.

Bez wątpienia głównym źródłem informacji na temat profetyzmu izraelskiego jest przede wszystkim sama Biblia, w której szczególną uwagę zwraca jedyny tekst

¹ Dyskusję tej kwestii z bibliografią przedstawia m.in. E. Otto (2012, s. 73–105) oraz Blenkinsopp (1996, s. 16–27).

² Por. Julius Wellhausen i Abraham Kuenen.

prawny poświęcony urzędowi proroka zawarty w ostatniej księdze Pięcioksięgu (Pwt 18,9–22). Zawiera on podstawowe regulacje dotyczące funkcji pośredników między ludem a JHWH, a zarazem zapowiada i usprawiedliwia następstwo w Izraelu charyzmatycznych postaci „proroka jak Mojżesz” (Pwt 18,15.18). Już od dawna badacze wskazują na znaczenie tego tekstu w rekonstrukcji obrazu jahwistycznego proroka, jak i zrozumieniu specyfiki całego fenomenu profetyzmu biblijnego (Blenkinsopp, 1996). Należy też zauważyć, że idea „proroka jak Mojżesz” znalazła bardzo ważne miejsce i normatywną funkcję w późniejszych tekstach Biblii hebrajskiej, jak też we wczesnej tradycji rabinicznej oraz Nowym Testamencie (Baraniak, 2005; DeJong, 2022). Ten stan rzeczy wymusza jeszcze bardziej krytyczne myślenie o fenomenie profetyzmu w Izraelu z uwzględnieniem w badaniach dwóch sprzęgających się zagadnień: tożsamości proroka i literatury profetycznej (Petersen, 1987, s. 1–21).

Wczesna tradycja żydowska

Chociaż literatura rabiniczna obfituje w wiele haggadycznych motywów komentujących zarówno samo zjawisko profetyzmu, jak też postacie proroków, to wyraźnie dominuje w niej obraz Mojżesza jako niedościgniętego archetypu proroka (Jacobs, 2006). Żaden z późniejszych proroków nie osiągnął takiej bliskości, poznania i zrozumienia bożego objawienia jak on. Ta koncepcja była już dość jednoznacznie sformułowana w Pięcioksięgu, por. Lb 12,6–8:

⁶rzekł [Pan]: „Słuchajcie słów moich: Jeśli jest u was prorok, objawię mu się przez widzenia, w snach będę mówił do niego. ⁷Lecz nie tak jest ze sługą moim, Mojżeszem. Uznany jest za wiernego w całym moim domu. ⁸Twarzą w twarz mówię do niego – w sposób jawny, a nie przez wyrazy ukryte. On też postać Pana ogląda. Czemu ośmielacie się przeciwko memu słudze, przeciwko Mojżeszowi, źle mówić?”.

Literatura rabiniczna ilustruje tę ideę na różne sposoby, jeden z bardziej intrygujących mówi, że Mojżesz oglądał Boga jak w wypolerowanym lustrze, natomiast późniejsi prorocy w matowym (dosł. „które nie błyszczy”; por. b. Jewamot 49b). Porównanie to przypomina słowa Pawła Apostoła z 1 Kor 13,12: „Teraz widzimy jakby w zwierciadle, niejasno; wtedy zaś [zobaczymy] twarzą w twarz: Teraz poznaję po części, wtedy zaś poznam tak, jak i zostałem poznany”. Według tradycji Mojżesz w objawieniu na Synaju zobaczył wszystko to, co później prorocy Izraela mieliby zobaczyć, a nawet więcej ponad to. Była mu objawiona cała Tora (ustna i spisana), włączając w to też księgi Proroków i Pisma, które zostały spisane setki lat później. Wszystkie historycznie następujące po nim proroctwa były zaledwie odbiciem tego, co już wcześniej Mojżesz zobaczył. Z tego też powodu nic u Proroków oraz w Pismach nie może być w sprzeczności z Torą Mojżesza ani poza nią wychodzić (Wj Raba 47,1 do Wj 34,27).

W długiej liście następców na urzędzie proroka w Izraelu, szczególne uznanie znalazł Izajasz. Obydwaj, Mojżesz i Izajasz, są nazywani „największymi z proroków” (Pwt Raba 2,4), też tylko oni jako jedyni mieliby posiadać pełne zrozumienie tego, co

prorokują (Midrasz Ps 90,1 [4]). Z określonej w ten sposób przez tradycję nadrzędnej pozycji „Mojżesza proroka”, wynika ograniczenie zakresu działalności i władzy kolejnych proroków jedynie do głoszenia i wyjaśniania nauki Tory. Talmud interpretuje werset z Księgi Kapłańskiej: „To są przykazania, które Pan dał Mojżeszowi na górze Synaj dla Izraelitów. (Kpł 27,34) jako podstawa zakazu: „odtąd żaden prorok nie może wprowadzać zmian” (b. Szabat 104a); „Prorocy nic nie odjęli ani nie dodali, poza tym co jest już zapisane w Torze” (b. Megil(l)a 14a). W tym duchu otwierający traktat Awot łańcuch tradycji przekazu Tory (Pirkei Awot 1,1) umieszcza proroków jako ogniwo pomiędzy „starszymi” Izraela a mężami Wielkiego Zgromadzenia. Jest wysoce prawdopodobne, że na ukształtowanie tego poglądu wpłynęła polemika wywołana chrześcijańską tradycją progresywnego objawienie rozwijającego się przez wieki, którego kulminacją było Wcielenie (Jezus) – niekoniecznie musiała to być reakcja na przypisywany Pawłowi antynomizm³. W tym rozumieniu stwierdzenia proroków, które nie znalazły potwierdzenia czy uzasadnienia w Pięcioksięgu, nie mogą być uznane za podstawę halachy. Zarazem Talmud stwierdza, że pisma proroków nie będą potrzebne w przyszłym świecie, ponieważ wówczas wszyscy ludzie będą doskonali oraz będą obdarzeni darem prorokowania (Jl 3,1; b. Szabat 30b).

Według rabinów liczba proroków jest niezliczona: „podwojona liczba synów Izraela, którzy wyszli z Egiptu (600 tys. mężczyzn)” a każde pokolenie Izraela miało swoich (b. Suka 27b). Jednak tylko proroctwa zawierające przesłanie o istotnym znaczeniu dla przyszłych pokoleń były zapamiętane i zapisane. Doliczono się 48 proroków, spośród których przywołani w Torze są: Abraham (Rdz 11,26–25,10), Izaak (Rdz 21,1–35,29), Mojżesz (Wj 2,1–Pwt 34,5), Aaron (Wj 4,14–Lb 33,39) Jozue (Wj 17,9–14; 24,13, 32,17–18; 33,11; Lb 11,28–29; 13,4–14,38; 27,18–23; Pwt 1,38; 3,28; 31,3.7; Joz 24,29), Pinchas (Wj 6,25; Lb 25,7–11; Lb 31,6; Joz 22,13–24,33; Sdz 20,28). Obok nich zostało wymienionych siedem prorokiń, do Miriam (Wj 15,20–21, Lb 12,1–15; 20,1), Debory (Sdz 4,1–5,31) i Huldy (2 Krl 22,14–20) rabini dodali Sarę (Rdz 11,29–23,20; przewyższająca pod względem proroctwa Abrahama), Annę (1 Sm 1,1–2,21), Abigail (1 Sm 25,1–42) i Ester (b. Megil(l)a 14a – gloss ad loc.).

Wskazano też siedmiu proroków pogańskich. Największy spośród nich to Balaama, a pozostali to jego ojciec Beor (b. Sanhedrin 105a), Hiob i trzech jego przyjaciół (Elifaz, Bildad i Sofar) oraz Elhu syn Barachela (b. Bawa Batra 15b). Balaama uznano za nieomal równego Mojżeszowi, z tego powodu narody pogańskie nie mogą narzekać, że nie otrzymały proroctwa (Lb Raba 14,34). Jednak było ono przekazane w nocy, w „półśłowach” i „spoza zasłony” (Rdz Raba 52,5).

Wszyscy prorocy prorokowali tylko w odniesieniu do wieku mesjańskiego (tj. obecnego świata w jego idealnym stanie), ale nie otrzymali daru oglądania nadchodzącego świata (b. B(e)rachot 34b). Kiedy proroctwo dobiegło końca w okresie drugiej świątyni, Szechina („obecność”) odeszła z Izraela, a Bat Kol („głos”, „echo”) stał się jego namiastką (b. Joma 9b; Rabinowitz, 2006).

³ Badenas (1985) wykazuje, że gr. *telos* w Rz 10,4 powinno być tłumaczone jako cel, a nie koniec, tak więc Chrystus jest celem Prawa – natomiast tylko ogłaszanie końca Prawa mogłoby być uznane za antynomizm.

Perspektywa biblijna

Podstawowym źródłem informacji o profetyzmie Izraela są księgi Starego Testamentu. Proces ostatecznej redakcji przeszły one w okresie drugiej świątyni, dlatego nie zawierają bezpośredniego historycznego zapisu fenomenu profetyzmu, ale są odbiciem refleksji oraz świadomości późniejszych elit religijnych i publicznych (Blenkinsopp, 1996, s. 7–18; Stachowiak, 1990, s. 237–270). Dokumenty te przeszły przez filtr uprzednich założeń redaktorów, związanych z rozumieniem idei profetyzmu w danym czasie. Do najważniejszych tekstów Biblii związanych z tym zagadnieniem zalicza się Księgę Powtórzonego Prawa (Pwt) w Pięcioksięgu, następnie dzieło historii deuteronomistycznej (Joz, Sdz, 1–2 Sm, 1–2 Krl), zbiór piętnastu ksiąg prorockich (suplement do historii deuteronomistycznej), historię kronikarską (1–2 Krn, Ezdr, Neh).

W opowiadaniu Pięcioksięgu centralną postacią jest Mojżesz, jego uprzywilejowaną pozycję uzasadnia też szczególna relacja z JHWH: „Pan przemawiał do Mojżeszem twarzą w twarz, jak ktoś mówi do przyjaciela” (Wj 33,11a; por. 34,10). Zarówno opowiadania o powołaniu Mojżesza (Wj 3,1nn; 6,2nn), jak i charakterystyka jego funkcji (Lb 12,6–8) zwracają uwagę na tę bezpośredniość dialogu (dosł. „usta w usta”), który prowadził z Bogiem Izraela.

Historyczne zadanie Mojżesza, polegające na aktywnym udziale w wybawieniu Izraela z niewoli egipskiej, było prorocką misją nałożoną na niego w spotkaniu z Bogiem. Jej realizacja, łącząca w sobie elementy racjonalne i cudowne, podlegała kierownictwu i woli samego Boga. Tylko w opowieści o zapalczącej reakcji w obronie prześladowanego pobratymcy (Wj 2,11–12) i w reakcji na kult złotego cielca (Wj 32,15–30) widzimy Mojżesza jako silną osobowość działającą z własnej inicjatywy. We wszystkich pozostałych epizodach jest on zależny od słowa JHWH, co szczególnie uwidacznia się w momentach wielkiego zagrożenia (Wj 14,15; 17,4; Lb 20,6; 21,7nn, itd.). Przypisane mu cudowne działania nie są wynikiem jego ezoterycznej wiedzy, ale rezultatem wypełnienia poleceń Boga (Wj 7,9.15.19; 8,1.12; 9,8.13.22; 10,12.21.22.). Opowiadania o cudach – chociaż zdradzają pewien wpływ bliskowschodnich tradycji magiczno-ludowych – redaktorzy Pięcioksięgu ukazują jednoznacznie jako działanie samego Boga przez człowieka, który pozostaje z Nim w „posłusznym” dialogu. Z tego powodu Mojżesz jest częściej określany jako „sługa” JHWH niż „prorok” (Beegle, 1972), chociaż cały historyczno-literacki obraz Mojżesza jest wyrazem jego prorockiej misji, powierzonej mu w wizji płonącego krzewu i podtrzymywanej przez „słowo” Boga.

Taki obraz Mojżesz uzyskał funkcję archetypu proroka JHWH w Izraelu: przekazującego słowo Boga królom i ludowi, czyniącego niezwykle znaki (Buber, 1946, s. 62–64; Childs, 1972, s. 144–149). Należy zauważyć, że tylko w Torze – trzykrotnie w Deuteronomium – Mojżesz jest nazwany „prorokiem” [hebr. *nawi*] (Pwt 18,15.18; 34,10; por. Oz 12,14) – nigdy zaś w pozostałych częściach Biblii hebrajskiej (Prorokach i Pismach). Podobnie starsze źródła Pięcioksięgu wprowadzie przyrównują Mojżesza do proroków, to jednak wyraźnie odróżniają go od nich. Tylko on bezpośrednio doświadcza obecności Boga (Lb 12,6–8), chociaż JHWH „wziął z jego

ducha” i przekazał „siedemdziesięciu starszym” pod Tabeera (Lb 11,16–23). Mojżesz, „najbardziej zaufany” (Lb 12,7), osiąga przywilej rozmowy z Bogiem (dosł.) „usta w usta” (Lb 12,8) – jest szczególnym i niepowtarzalnym fenomenem historii, a inni mogą być tylko „prorokami jak on” (Pwt 18,15.18). Podobnie jak w przypadku Samuel, który zapoczątkował okres monarchii w Izraelu i był równocześnie sędzią, kapłanem oraz prorokiem, tak też przypisanie Mojżeszowi wyłącznie jednego tytułu ograniczyłoby jego niepowtarzalny autorytet (Propp, 1999, s. 229–231).

Hebrajski rzeczownik *nawi* „prorok” powszechnie używany w Biblii hebrajskiej dominuje w tekstach powstałych w okresie poprzedzającym wygnanie do Babilonii. Często też w lekturze trudno jest rozstrzygnąć, czy słowo to określa charakter, czy też funkcje społeczną osoby⁴. Obecnie większość językoznawców wiąże ten termin z akademickim czasownikiem *nabû(m)* (st.ak. *nabā'um*) – „nazywać”, „wołać” (Albright, 1957, s. 231nn; Sode, 1972, s. 582) w biernym znaczeniu formy imiesłowowej *nabîum/nabû(m)* „wezwany (powołany)” (Soden, 1965, s. 697–698). W ten sposób został określony m.in. król Hammurabi we wprowadzeniu do przypisywanego mu kodeksu prawa: „powołany” przez Enlil” (Driver i Miles, 1952, s. 6). Określenie to nigdy nie jest używane w kontekście kultycznym, ale jest powiązanie ze środowiskiem dworskim. Na tej podstawie powstała hipoteza sugerująca podobieństwo pomiędzy statusem proroka w Izraelu a statusem przedstawicieli królów Asyrii czy Egiptu (Uffenheimer, 1999, s. 17) – urzędników z królewskiej rady – nadzorujących wasalnych królów. Podobnie też prorok JHWH w Izraelu miał za zadanie przypominać Torę (Prawo Przymierza) królowi i ludowi⁵.

Geneza prawa o urządzie proroka

Właściwa ocena roli profetyzmu w społeczności Izraela musi brać pod uwagę przemiany społeczne i polityczne zachodzące w środowiska w którym działali prorocy. Biblijna historia profetyzmu jest uformowana przez ideologię przede wszystkim szkoły deuteronomistycznej (Sole, 1969). Po śmierci Mojżesza Jozue jest pierwszym ze „sług”, któremu powierzono kontynuację misji (Joz 1,1; 24,29)⁶. Dopóki on żyje, nie pojawia się inny prorok. Później, po podboju, miejsce Jozuego zajmują kolejno „sędziowie”, którzy są „ustanowieni”, by zapewnić Izraelowi przetrwanie w początkach osiedlenia. W tym okresie brak jest profetycznych postaci w sensie dosłownym, sędziowie bowiem pełnią funkcję charyzmatycznych władców (Weber, 1952, s. 82–87), aczkolwiek ich autorytet ujawnia się sporadycznie i lokalnie. Ostatnim „sędzią” był Samuel (1 Sm 12,11), którego kariera wyznacza przejście z okresu sędziów do prorockiego w ścisłym tego słowa rozumieniu (1 Sm 3,1.19–21). Ostatecznie wyróżnikiem okresu monarchii staje się interferencja między prorokiem a władcą.

⁴ Por. przysłowie 1 Sm 10,11; 19,24.

⁵ Formuły otwierające wyrocznie „Tak mówi JHWH” przypominają frazeologię wprowadzającą w neoasyryjskich listach: „Słowa króla do...”

⁶ Podbój Kanaanu następuje po liturgii odnowienia Przymierza (Prawa Mojżeszowego; Joz 1,7–8).

Żadna z reform przeprowadzanych w okresie monarchii nie odniosła większego sukcesu. Reforma Ezechiasza była powielana przez Jozjasza⁷ w bardziej zaawansowanym stopniu. Z nadzieją na reunifikację obejmowała także swym zasięgiem części dawnego północnego państwa. Wg 2 Krl 23,1–3 miała ona być wynikiem uzgodnionej akcji zarówno świeckiej, jak i klerykalnej części społeczeństwa, inspirowanych przez ugrupowania reformatorskie (m.in. „lud ziemi”). Jednak, podobnie jak wcześniej, w czasach Ezechiasza, wiązała się głównie z kultem.

Według relacji z 2 Krl 22,8–10 wydarzeniem inicjującym reformę Jozjasza było odnalezienie „księgi Prawa” podczas remontu Świątyni. Mogła nią być jedna z pierwszych wersji Księgi Pwt, ale wciąż trwa dyskusja, czy był to produkt mozaizmu starożytnego Izraela, czy bardziej ówczesna kompozycja związana z jerozolimskim kapłaństwem i ugrupowaniami reformatorskimi (Christensen, 1993; Rofé, 2001). Nie możemy zupełnie wykluczyć, że to opowiadanie było fikcją stworzoną przez deuteronomistycznego historyka. Chciał on w ten sposób ukazać, jak przez długi czas lekceważono Prawo, co ostatecznie – pomimo reformy Jozjasza – spowodowało na Judę katastrofę⁸. Można zatem przypuszczać, że Pwt reprezentuje późniejszą próbę oficjalnego usankcjonowania programu reformatorskich ugrupowań.

Większość badaczy uważa Kodeks Deuteronomiczny (Pwt 12–26) za uaktualnioną i uzupełnioną wersję praw z Kodeksu Przymierza (Wj 20,22–23,19), z dodatkami z okresu drugiej świątyni. Redakcja jego podstawowej części jest datowana na czas rządów Jozjasza, kiedy do głosu doszły partie reformatorskie, a z nimi „lud ziemi” przywiązany do tradycyjnego sposobu życia – zatem powinna wyrażać ich program (Braulik, 1993, s. 313–335). W tym kontekście Blenkinsopp (1995, s. 162–163) zauważa pewną ambiwalencję deuteronomicznego programu reformy. Opiera się on na „oficjalnej” wersji historii, która z jednej strony zachowuje milczenie o „dysydenckim” ruchu prorockim, a z drugiej o społecznych nadużyciach, przeciwko którym występowali. W konsekwencji przybiera formę oficjalnego dokumentu państwowego, określającego konstytucję władzy scentralizowanego państwa teokratycznego, które w nieunikniony sposób musiało podważać instytucję wcześniejszej tradycji, kształtującej społeczność Izraela u jego początku.

Księga Pwt sama określa się jako „księga Prawa (Tory)” (1,5) ludu historycznie wybranego przez JHWH, ukonstytuowanego przez Przymierze. Fakt ten tłumaczy szczególne miejsce Prawa w Kodeksie Deuteronomicznym. Ponieważ wszystkie urzędy (sędziego, kapłana, króla, proroka – 16,18–18,22) są podporządkowane Torze, dlatego Bóg wciąż może rządzić w Izraelu. Sprawuje władzę poprzez historyczne objawienie zawarte w Torze (jako tekście spisany) oraz poprzez jej przekaz i aktualizację w zmieniających się momentach historii.

Prawo dotyczące króla (17,14–20) podporządkowuje go zupełnie Torze. Musi on sporządzić kopię Tory i codziennie ją odczytywać, tak by nauczył się „bać” JHWH i przestrzegać wszystkich słów Prawa (17,18–20). Torę przechowują lewicy kapłani (17,18; por. 31,9), którzy mają obowiązek jej nauczania i przekazywania następnym

⁷ Według deuteronomisty w osiemnastym roku jego rządów, tzn. ok. 622 r.; wg kronikarza sześć lat wcześniej.

⁸ Por. wyrocznia Huldy w 2 Krl 23,15–20,26–27; oraz brak odwołania do Prawa w relacji o reformie w 2 Krl 23,15–20.

pokoleniom w Izraelu (31,10–13). Podobnie funkcja sędziego w Izraelu jest także związana z Torą. Wydane przez niego rozstrzygnięcia muszą być zgodne z Torą (17,9.11). Umieszczone na końcu prawne regulacje dotyczące profetyzmu (18,9–22) – jedyne w Biblii – zawierają szereg przepisów określających funkcje pośredników pomiędzy Izraelem a Bogiem oraz zapowiedź pojawienia się proroka(ów) „jak Mojżesz” (18,15.18). Prorocy są również podporządkowani Torze, lecz w innym zakresie niż pozostałe urzędy. W Pwt 18,16 (por 5,23–31) znajduje się etiologiczne wytłumaczenie funkcji proroka, odwołujące się do prośby ludu spod góry Horeb (Synaj), by Mojżesz był pośrednikiem w przekazaniu Tory. Wtedy to JHWH zapowiedział, że w Izraelu nigdy nie zabraknie proroka ustanowionego spośród ludu. W prawie o proroku Mojżesz dwukrotnie jest przedstawiany jako wzór przyszłego proroka (18,15.18). To powiązanie proroków z Torą nie polega na tym, że JHWH rozszerzał Torę nowymi prawami obwieszczanymi przez proroków; raczej funkcja proroków polegała na ukonkretnieniu i aktualizacji woli Boga, utrwalonej w ogólnej i uniwersalnej formie w przepisach Tory.

W deuteronomistycznej historii prorocy są jednoznacznie określani jako pośrednicy prawa (2 Krl 17,13). Jak widać, w strategicznym miejscu Kodeksu Deuteronomicznego znajduje się prawne usankcjonowanie urzędu proroków – wolnego charyzmatu przekraczającego ze swej natury normy prawne. O ile prorocy mają prawnie zapewnioną sferę wpływów, o tyle niejako sam Bóg ma zarezerwowaną dla siebie, zależnie od sytuacji, możliwość sprawowania suwerennych rządów nad ludem i jego urzędami (Lohfink, 1993, s. 348–350).

Obecność proroków została zatem usankcjonowana w systemie prawa jako urząd, który, tak jak sama Tora, posiada pewne pierwszeństwo w stosunku do innych autorytetów publicznych. Jednak prorocy mniej zaangażowani w sprawowanie władzy, jako wolni charyzmatycy, nie są w ścisłym sensie jednostkami prawnie definiowanymi. W ten sposób deuteronomiczne prawo o urzędach, obok priorytetu spisanej Tory, sankcjonuje prawnie sferę „wolnego działania Boga”, wyrażoną przez urząd proroka – charyzmatyczną jednostkę.

Urząd proroka w podziale funkcji władzy

W kolekcji praw zawartych w Kodeksie Deuteronomicznym centralne miejsce zajmują prawo o królu (Pwt 17,14–20) i prawo o proroku (Pwt 18,9–22), które jednocześnie są częścią większego kompleksu praw (16,18–18,22), odnoszących się do urzędów publicznych starożytnego Izraela. Znaczenie tego bloku starożytnej tradycji prawnej w odniesieniu zarówno do współczesnych struktur politycznych, jak i do Katolickiego Kodeksu Prawa Kanonicznego zasygnalizował w eseju N. Lohfink (1993).

Organizacja podziału funkcji władzy państwa jest podstawowym zadaniem większości współczesnych konstytucji demokratycznych. Istotnym punktem uwagi jest oddzielenie i równowaga różnych funkcji władzy państwa, z których wszystkie muszą być regulowane przez podstawowe prawo. Ich liczba i obszary działania mogą się różnić, natomiast klasyczny układ to władza ustawodawcza, wykonawcza

i sędownicza. Ilustracja podobnego procesu przebiegającego już w starożytności jest też zawarta w Torze.

Podział władzy tworzy system, w którym różne funkcje są przyporządkowane odpowiednim grupom społecznym. Żaden z autorytetów nie jest delegowany przez wyższy, ale powierzenie władzy dokonuje się na podstawie uprzedniego prawa konstytucyjnego, regulującego określony podział. Z takim właśnie typem prawa spotykamy się w deuteronomicznym prawie o urządach, które jest włączone w Kodeks Deuteronomiczny zawierający wszystkie prawa Izraela. Deuteronomium nie mówi o zmianie, czy o konieczności tworzenia nowego prawa: Izrael otrzymał na Synaju raz na zawsze prawo, które nigdy nie może być zmienione (13,1–5), a jedynym prawodawcą jest JHWH. Na tej podstawie prawa dotyczące urzędów, będące częścią Kodeksu Deuteronomicznego, można uznać za autentyczne prawo konstytucyjne, określające podział funkcji władzy.

W kulturach starożytnego Wschodu najwyższy autorytet w państwie był zwykle powiązany wyłącznie z osobą króla. Natomiast w deuteronomicznym prawie o urządach król jest wspomniany w środku listy urzędów, a nie na jej początku. Nie wspomniano też, by to on określał i ustanawiał urzędy, natomiast jedyną sprecyzowaną funkcją króla jest codzienne czytanie Tory i zachowywanie jej nakazów (17,18–20). Izrael więc niejako sam z siebie powołał sędziów i rzędców (16,18) oraz króla (17,15) jak i kapłanów-lewitów (18,1). Tekst nie wskazuje sposobu objęcia tych urzędów – być może domyślnie traktuje się je jako dziedziczne. Natomiast tylko prorok jest powoływany przez samego JHWH (18,15.18).

W demokratycznym państwie żadna z grup czy jednostek nie może stać się zbyt dominująca, równowaga władzy zakłada jej automatyczną kontrolę. Szerszy uprzednio zakres władzy króla i kapłanów został ograniczony na rzecz sędziów i proroków. Jak wspomniano, pierwotnie król był najwyższym sędzią, natomiast według praw dotyczących urzędów już nim nie jest. Dlatego prawo dotyczące króla pojawia się po sekwencji praw dotyczących sędziów. Król staje się właściwie symbolem państwa, a to, co pozostaje w jego dyspozycji, to administracja i codzienne odczytywanie Tory. Król zatem nie staje się niczym więcej niż administratorem i wzorem Izraelity. Jednak sfera władzy nie znosi pustki – gdy monarchia słabnie, wzmacnia się pozycja sędziów, a system prawny staje się autorytetem autonomicznym. Deuteronomium ukazuje, że orzekanie wyroków jest nie tylko w rękach sędziów, ale także kapłanów (17,9). Jeżeli chodzi o kapłanów, pierwotnie wypowiadali oni wyrocznie, nawiązując osobisty kontakt z sacrum, natomiast w prawie dotyczącym urzędów nie ma żadnej wzmianki o wyroczniach czy rzucaniu losów przez kapłanów – osobisty kontakt z bóstwem staje się domeną proroków. Ostatecznie funkcją kapłanów jest sprawowanie władzy sakralno-sędowniczej, a przede wszystkim składanie ofiar i przechowywanie Tory (Pwt 31,9–13). Także tutaj po sekwencji prawa dotyczącego kapłanów następuje – poprzez czysto historyczną asocjację – tekst prawa o prorokach. Prorocy są określani jako sukcesorzy Mojżesza, geneza ich urzędu jest związana z wydarzeniem na górze Horeb (Synaj), gdzie Mojżesz otrzymał Torę. Z tego bierze się ich przywilej tłumaczenia Tory (Prawa) w kontekście aktualnej sytuacji. W ten sposób prorocy niejako zastępują władzę ustawodawczą. Nie są jednak reprezentantami

ludu, ale Boga. Są uważani za jednostki charyzmatyczne, a nie za strażników kultu. Z tego powodu nie można nimi łatwo manipulować i zarazem stają się przeciwwagą dla innych autorytetów. Znacząca koncentracja władzy w rękach króla i kapłanów została zredukowana i powstała równowaga autorytetów między czterema urządzeniami: sędziowskim, królewskim, kapłańskim i prorockim.

Jeśliby jednak uznać początek wygnania za czas ostatecznej redakcji praw o urządzeniach, połączony z procesem deuteronomistycznej rewizji historii Izraela, to tekst ten nie byłby rzeczywistym zapisem konstytucji władzy w starożytnym Izraelu, ale utopijną teorią, wyrażającą też krytyczne spojrzenie na historycznie rzeczywistą konstytucję władzy z okresu monarchii (Baraniak, 2005, s. 148–151).

Biblijny obraz Mojżesza w Pięcioksięgu rozwijał się najprawdopodobniej w trzech fazach. Pierwotnie ukazywał charyzmatycznego przywódcę grup exodusu z Egiptu. Następnie w okresie monarchii Mojżesz został uznany – przez prorocką frakcję deuteronomicznych reform – za archetyp proroka JHWH (Wj 34,10; Baraniak, 2005, s. 234–244). Ostatecznie w okresie pomiędzy niewolą babilońską i powrotem (VI–V w. p.n.e.) pod wpływem środowiska kapłańskiego utożsamiono Mojżesza z postacią „sługi” JHWH (Elohim) mającego bezpośredni kontakt z sacrum. Pozostałe tytuły Mojżesza wydają się mieć bardziej poetycki charakter.

„Czy i Mojżesz między prorokami?” (DeJong, 2022, s. 17; Nihan, 2010; Römer, 2013). Ta parafraza pytania odwołująca się do postaci pierwszych władców Izraela (1 Sm 10,9–12; 19,24; por. Dz 2,29–31; 2 Sm 6,5) – wywołana jest niejednoznacznością tekstu biblijnego w przypisywaniu Mojżeszowi funkcji prorockiej. Jak wspomniano, tylko dwa fragmenty Biblii hebrajskiej jednoznacznie określają go mianem proroka: Pwt 18,15–18 i Pwt 34,10–12. W Kodeksie Deuteronomicznym (Pwt 12–26) obecność proroków została usankcjonowana jako urząd, który podobnie jak sama Tora, posiada pewne pierwszeństwo w stosunku do innych autorytetów publicznych. Odnotowane podobieństwo statusu proroka w Izraelu do przedstawiciela władcy Asyrii czy Egiptu w wasalnych królestwach jest cechą wyróżniającą profetyzm izraelski (Uffenhaimer, 1999, s. 17). W większym jeszcze stopniu, niemające precedensu w prawodawstwie starożytnego Bliskiego Wschodu, prawne uznanie funkcji proroka wśród innych urzędów publicznych wyraża wyjątkowość profetyzmu izraelskiego.

Literatura

- Albright, W.F. (1957), *From the Stone Age to Christianity*. Doubleday.
Badenas, R. (1985). *Christ the End of the Law, Romans 10.4 in Pauline Perspective*. JSOT Press.
Baraniak, M. (2005). *Prorok jak Mojżesz (Pwt 18,9–22). Hermeneutyka prawa o urządzeniu proroka w Izraelu*. Vocatio.
Beegle, D.M. (1972). *Moses, the Servant of Yhweh*. Eerdmans.

- Blenkinsopp, J. (1968). Deuteronomy. W: R.E. Brown, et al. (Eds.), *Jerome Bible Commentary*. Vol. 1. Englewood (s. 101–122). Prentice-Hall.
- Sage, Priest, *Prophet: Religious and Intellectual Leadership in Ancient Israel*. (1995). John Knox Press.
- A History of Prophecy in Israel – Revised and Enlarge*. (1996). Westminster John Knox Press.
- Braulik, G. (1993). The Sequence of the Laws in Deuteronomy 12–26 and in the Decalogue. W: D.L. Christensen (Ed.). *A Song of Power and Power of Song. Essays on the Book of Deuteronomy* (s. 313–335). Eisenbrauns.
- Buber, M. (1946). *Moses*. Phaidon Press.
- Childs, B.S. (1974). *The Book of Exodus*. The Westminster Press.
- Christensen, D. L. (1993). Deuteronomy in Modern Research: Approaches and Issues. W: D. L. Christensen, *A Song of Power and Power of Song. Essays on the Book of Deuteronomy*. Eisenbrauns.
- DeJong, D.N. (2022). *A Prophet like Moses (Deut 18:15, 18): The Origin, History, and Influence of the Mosaic Prophetic Succession*. Brill
- Driver, G. R., Miles, J. C. (Eds). (1952). *The Babylonian Laws*. Vol I. Clarendon Press.
- Jacobs, L. (2006). Moses – Rabbinic View. W: *Encyclopaedia Judaica* (2nd ed., vol. 14, s. 533–534). Macmillan.
- Lohfink, N. (1993). Distribution of the Functions of Power: The Laws Concerning Public Offices in Deuteronomy 16:18–18:22. W: D.L. Christensen (Ed.), *A Song of Power and Power of Song. Essays on the Book of Deuteronomy* (s. 336–352). Eisenbrauns.
- Nihan, Chr. (2010). ‘Moses and the Prophets’: Deuteronomy 18 and the Emergence of the Pentateuch as Torah. *Svenska Exegetiska Sällskapet*, 75, 21–25.
- Otto, E. (2012). *Deuteronomium 1–11*. Vol. 2. Herder.
- Petersen, D. L. (1987). Ways of Thinking about Israel’s Prophets. W: D.L. Petersen (Ed.), *Prophecy in Israel: Search for an Identity* (s. 1–21). Fortress Press.
- Propp, W.H.C. (1999). *Exodus 1–18. A New Translation with Introduction and Commentary*. Doubleday.
- Rabinowitz, L.I. (2006). Prophets and prophecy – In the Talmud. W: *Encyclopaedia Judaica* (2nd ed., vol. 16, s. 580–581). Macmillan.
- Rofé, A. (2001). *Deuteronomy. Issues and Interpretation*. T&T Clark.
- Römer, Th.C. (2013). Moses, Israel’s First Prophet, and the Formation of the Deuteronomistic and Prophetic Libraries. W: M.R. Jacobs, R.F. Person Jr. (Eds). *Israelite Prophecy and the Deuteronomistic History: Portrait, Reality, and the Formation of a History* (s. 129–146). Society of Biblical Literature.
- Soden, W. von (Ed.). (1972). *Akkadisches Handwörterbuch*. Vol. II. Harrassowitz Verlag.
- Sole, F. (1969). Rapporti del Deuteronomio con i profeti Geremia e Isaia. *Palestra del Clero*, 48 (Rovigo), 867–874.
- Stachowiak, L. (1990). Profetyzm. Ogólna charakterystyka proroków. W: L. Stachowiak (red.), *Wstęp do Starego Testamentu* (s. 237–270). Pallottinum.
- Uffenheimer, B. (1999). *Early Prophecy in Israel*. The Magnes Press.
- Weber M. (1952). *Ancient Judaism*. (transl. H.H. Gerth, D. Martindale). Free Press.