

Ks. Ryszard Zawadzki

JEZUS JAKO *gō'ēl*
PRZYCZYNEK DO CHRYSOLOGII NOWEGO TESTAMENTU

W przedmowie do swej książki „Jezus z Nazaretu” papież Benedykt XVI postuluje konieczność uprawiania hermeneutyki chrystologicznej, która w Jezusie Chrystusie widzi klucz całej Biblii i uczy się w Jego perspektywie rozumieć Pismo św. jako jedność¹. Z tym papieskim postulatem ściśle łączy się nie od dziś obecny w biblistyce, lecz w naszych czasach szczególnie mocno akcentowany, postulat lektury chrystologicznej Starego Testamentu, poświadczonej zresztą niejednokrotnie w tekście ksiąg Nowego Przymierza².

Niniejszy artykuł stanowi skromną próbę odpowiedzi na oba wspomniane postulaty, usiłując w ich świetle spojrzeć na hebrajski termin מָלָאךְ (*gō'ēl*) i niektóre cechy specyficzne określanej przez niego w biblijnym Izraelu instytucji.

W pierwszej części zarysowujemy tło historyczne tak określonego przedmiotu naszego zainteresowania. Następnie kierujemy uwagę ku teologicznym implikacjom odniesienia, zwłaszcza u Deuterolajasza, pojęcia *gō'ēl* do Boga Izraela. Jako kluczowa dla koncepcji wyrażonej w tytule artykułu jawi się jego część finalna. Rozważamy

¹ J. RATZINGER – BENEDYKT XVI. *Jezus z Nazaretu*. Tł. W. Szymona. Kraków 2007 s. 11.

² Zob. Łk 24, 25-27. 44-45.

w niej zasadność spojrzenia przez pryzmat wspomnianego terminu na osobę i posłannictwo Jezusa oraz przedstawiamy chrystologiczne konsekwencje takiego spojrzenia.

1. *GŌ'ĒL* W STAROŻYTNYM IZRAELU

Pośród wielu instytucji dawnego Izraela godna szczególnej uwagi jest ta, która wzięła swą nazwę od aktywnego imiesłowu rdzenia גָּ'ל (*g'l*). Termin גֹּ'עַל (*gō'ēl*) występuje w Biblii Hebrajskiej łącznie 44 razy, w tym najliczniej, bo aż 13 razy w Iz, 9 razy w Rt i 8 razy w Lb; przynależy do terminologii prawa rodzinnego³. Bardzo często występuje też, co jest zrozumiałe, w literaturze talmudycznej i midraszowej, gdzie doznaje daleko idącej teologicznej ewolucji⁴, zapoczątkowanej na natchnionych kartach Starego Testamentu.

Jak sprecyzować można znaczenie pojęcia *gō'ēl*, które, choć od strony morfologicznej jest imiesłowem aktywnym, jak wspomnieliśmy wyżej, to w użyciu językowym spotykanym w tekstach je zawierających jest utożsamiane z rzeczownikiem? Zadanie to, jeśli chceć je realizować na drodze etymologicznej, okazuje się nastęrczać niemałych trudności. Bowiern rdzeń גָּ'ל (*g'l*), jako występujący praktycznie wyłącznie w języku hebrajskim⁵, nie otwiera szerokiego pola dla analiz porównawczo-językowych.

Sytuacja ta doprowadziła do powstania, zwłaszcza od połowy zeszłego wieku, całego szeregu propozycji dotyczących jego pierwotnego znaczenia: poczynając od „odzyskiwać”⁶, poprzez „przywracać”⁷

³ Zob. J. J. STAMM. *Erlösen und Vergeben im Alten Testament*. Bern 1940 s. 45.

⁴ Np. w talmudycznym traktacie *Makot* pojawia się w odniesieniu do Boga określenie *gō'ēl haddām* („mściciel krwi”), choć w BH nigdy to nie zachodzi; Bóg jest tu (zwłaszcza w Dt-Iz) okreśłany jedynie jako *Gō'ēl*.

⁵ Zob. H. RINGGREN. גָּ'ל . W: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*. T. 1. Stuttgart 1973 s. 885.

⁶ D. DAUBE. *Studies in Biblical Law*. New York 1969 (reprint wydania z 1947 r.) s. 394.

⁷ A. JEPSEN. *Die Begriffe des «Erlösens» im Alten Testament*. W: *Solange es „Heute” heisst*. Festgabe für R. Hermann. Berlin 1957 s. 159.

oraz „ochraniać”⁸, aż po najpowszechniej reprezentowane „wykupić, odkupić”⁹. Nowsze publikacje za punkt wyjścia dla odnośnych rozważań semantycznych obierają raczej analizę konkretnych zastosowań językowych pośród ogółem 118 wystąpień form wspomnianego rdzenia, pojawiających się w Starym Testamencie¹⁰. Szczególną rolę w precyzacji znaczenia terminu *gō'ēl* na tej drodze odgrywa 25 rozdział Księgi Kapłańskiej, do którego tekstu poniżej powrócimy.

Przedtem jednak zauważyć należy, iż problematyka związana z pojęciem *gō'ēl* oraz określaną przez nie w Izraelu instytucją, oraz z jej odpowiednikami u innych ludów starożytnego Bliskiego Wschodu, nie od dziś spotyka się z żywym zainteresowaniem historyków i egzegetów. Dość wspomnieć pionierską pracę Johanna Jakoba Stamma, *Erlösen und Vergeben im Alten Testament*¹¹, która położyła podwaliny językoznawcze dla wszystkich późniejszych dociekań, dalej dzieło Fredricka Holmgrena, *The Concept of Yahweh as Gō'ēl in Second Isaiah*¹², czy monografię Donalda A. Leggetta, *The Levirate and Goel Institutions in the Old Testament*¹³, a także bardzo liczne artykuły naukowe, publikowane w renomowanych czasopismach biblijnych¹⁴. Ostatni z wymienionych autorów poświęca wiele uwagi i miejsca odpowiednikom instytucji *goela* na starożytnym Bliskim Wschodzie, prezentując paralele jej (trzech) głównych funkcji w tekstach starobabilońskich¹⁵, asyryjskich oraz hetyckich, a także wśród przedislam-

⁸ A. R. JOHNSON. *The Primary Meaning of גֹּאֵל*. W: *Supplements to Vetus Testamentum* (Leiden). T. 1. 1953 s. 71-72; R. DE VAUX. *Instytucje Starego Testamentu*. Tł. T. Brzegowy. Poznań 2004 s. 31.

⁹ STAMM. *Erlösen*. s. 27 n.

¹⁰ Zob. D. A. LEGGETT. *The Levirate and Goel Institutions in the Old Testament. With Special Attention to the Book of Ruth*. Cherry Hill (New Jersey) 1974 s. 3-4.

¹¹ Bern 1940.

¹² New York 1963 (nie opublikowana dysertacja doktorska, dostępna w powielonej kopii, wykonanej w oparciu o wersję mikrofilmową oryginału).

¹³ Cherry Hill 1974.

¹⁴ W biblistyce polskiej zaobserwować można, jak dotąd, znacznie mniejsze zainteresowanie wspomnianą problematyką. Dość wspomnieć, że ani w niezwykle bogatym i szczegółowym indeksie tematycznym, ani w indeksie terminów hebrajskich, w jakie P. Ostański wyposażył swoją wyczerpującą, dwutomową *Bibliografię biblistyki polskiej 1945 – 1999* (Poznań 2002), hasło „goel” (*gō'ēl*) nie występuje.

¹⁵ Miejsce rdzenia גֹּאֵל (*g'el*) w tekstach tych zajmuje czasownik *pataru*, o znaczeniu „wykupywać”, odnoszony zarówno do osób, jak i do rzeczy. Zob. LEGGETT. *The Levirate*. s. 67.

skich, arabskich plemion nomadycznych¹⁶. Ukazuje zarazem wyjątkowość na tle wspomnianych paralel izraelskiej koncepcji tej instytucji, wypływającą z motywowanego objawieniem religijnym ujęcia godności człowieka, stworzonego na obraz Boży¹⁷.

Jak zostało nadmienione wyżej, zasadniczą rolę w bliższym określeniu natury i cech charakterystycznych starotestamentowej instytucji *goela*, jak i w precyzacji znaczenia samego terminu, odgrywa treść 25 rozdziału Księgi Kapłańskiej. Stanowi on końcową część tzw. „prawa świętości”, obejmującego rozdziały od 17 do 26 tej księgi, i traktuje o latach świętych, tzn. o roku szabatowym i roku jubileuszowym, a także o powiązanych z ich tematyką, obowiązujących w obrębie szeroko pojętej rodziny, zasadach wykupu (hebr. קנין [*g^e'ullāh*]) sprzedanej własności dziedzicznej, czy to w formie gruntu (w. 23-28; *g^e'ullāh* – w. 24) czy domu¹⁸ (w. 29-34; *g^e'ullāh* – w. 31), jak również osób, które utraciły wolność (w. 47-55; *g^e'ullāh* – w. 48). Prawo i obowiązek tego wykupu w sytuacji, gdy ktoś sprzedał, z powodu ubóstwa czy zadłużenia, część swego dziedzictwa, posiada jego najbliższy krewny. Zadaniem tego ostatniego, jako *goela*, jest przywrócenie własności rodowej do poprzedniego stanu¹⁹. W Starym Testamencie znajdujemy dwa obrazowe przykłady takiej sytuacji: jeden w Księdze Rut, gdzie *goelem* jest Booz, wykupujący ziemię wystawioną na sprzedaż przez ubogą wdowę Noemi²⁰; inny w Księdze Jeremiasza 32, 6 nn, gdzie jest nim sam prorok, który wykupuje pole swego kuzyna Chanameela²¹.

¹⁶ Zob. *Tamże*. s. 63 nn.

¹⁷ *Tamże*. 81.

¹⁸ Chodzi o dom położony poza murami miejskimi, a więc na terenach wiejskich, ponieważ tylko takie domy podlegały wykupowi na podobnych zasadach jak własność gruntowa (Kpł 25, 29 nn).

¹⁹ Por. DE VAUX. *Instytucje*. s 181.

²⁰ Warto zwrócić uwagę na specyfikę Księgi Rut, gdy chodzi o wyłaniający się z niej obraz instytucji *goela*. Spośród wszystkich ksiąg biblijnych tylko w tej urokliwej opowieści, której akcja toczy się wśród zbożowych łąnów dojrzewających na żyznych polach Betlejem, funkcja *goela* wydaje się łączyć z wypełnieniem obowiązków wynikających z prawa lewiratu (Pwt 25, 5-10). Booz jako *goel* nie tylko troszczy się o zachowanie dziedzicznej własności rodu wykupując „z rąk Noemi to wszystko, co należało do Elimeleka, i wszystko, co należało do Kiliona i Machlona” (4, 9), lecz również pojmuje za żonę Rut, wdowę po jej synu Machlonie, „aby utrwalić imię zmarłego na jego dziedzictwie” (4, 10). Zrodzony z tego małżeństwa potomek, Obed, zostaje w narracji księgi przedstawiony jako syn obu bezdzietnie owdowiałych kobiet:

Jako wykupiciel, *gō'el* jest zarazem obrońcą i strażnikiem interesów grupy rodzinnej jako całości, a jednocześnie tworzących ją poszczególnych jednostek, zwłaszcza słabych i uciskanych. U podłoża tak określonego zakresu odpowiedzialności *goela* leży niezwykle mocne poczucie solidarności rodzinnej i plemiennej. Wyraża się ona w tym, iż nie tylko sami członkowie społeczności rodowej, lecz także posiadane przez nich mienie, stanowi organiczną całość, której jakiegokolwiek naruszenie uważane jest za niedopuszczalne, a jeżeli do niego dojdzie, domaga się usunięcia przez przywrócenie stanu pierwotnego²².

Gō'el haddām – restytutor „odbierający krew”

Szczególnym, obok obu wspomnianych wyżej, przejawem takiego poczucia solidarności plemiennej jest zobowiązanie pomszczenia zabitego członka klanu. Zobowiązanie to ciąży na najbliższym męskim krewnym ofiary²³, określanym poprzez wyrażenie *gō'el haddām*, z reguły tłumaczone jako „mściciel krwi”. W starotestamentowym prawodawstwie pojawia się ono w kontekście służących jako azyl dla zabójcy *miast ucieczki* (Lb 35, 12. 19-27; Pwt 19, 6. 12; Joz 20, 2. 5. 9²⁴). Uważano, że mściciel krwi, uśmiercając zabójcę albo członka je-

Rut, ale (w sensie przenośnym) także Noemi (4, 13. 16-17). Również on, obok Booza, zostaje określony jako *gō'el* (4, 14), co stanowi jedyny w całej Biblii przypadek zastosowania tego terminu w odniesieniu do dziecka. Zob. R. L. HUBBARD. *The Go'el in Ancient Israel. Theological reflections on an Israelite Institution*. „Bulletin for Biblical Research” 1:1991 s. 15 (przyp. 55). Spoglądając na ten ostatni tekst w duchu wspomnianej na wstępie hermeneutyki chrystologicznej, można dostrzec w nim pewne przynajmniej potencjalne analogie do proroctwa Izajasza o nowonarodzonym Dzieciąciu, którego tytuły: „Przedziwny Doradca, Bóg Mocny, Odwieczny Ojciec, Książę Pokoju” (9, 5) tradycja Kościoła odnosi do Chrystusa.

²¹ Termin *gō'el* występuje, jeden raz, także w Qumran (CD 14, 16), gdzie przybiera znaczenie „najbliższy krewny”. Zob. R. L. HUBBARD. *בְּנֵי*. W: *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*. T. 1. Red. W. A. VanGemeren. Grand Rapids 1997 s. 794.

²² Zob. H. RINGGREN. *בְּנֵי*, s. 886.

²³ W pierwszym rzędzie jest nim syn zabitego, następnie inny jego krewny. Zob. *Tamże*, s. 886.

²⁴ Przykład konkretnego przypadku tego rodzaju zawiera opowiadanie zawarte w 2Sm 14, 5-11.

go klanu²⁵, przywraca naruszoną równowagę i integralność wspólnoty plemiennej²⁶. Wydaje się, że przekonanie to można wyjaśnić odwołując się – w oparciu o niektóre teksty starożytnego Bliskiego Wschodu²⁷ – do rozumienia wyrażenia *gō'ēl haddām* jako „odbierający krew”, tj. wykupiciel o specyficznej funkcji. Wynikała ona z tego, iż uśmiercenie jednego z członków klanu pojmowane było przez pozostałych nie tylko jako przelanie wspólnej krwi²⁸, lecz także jako sprzeniewierzenie, nieprawne przywłaszczenie, krwi należącej w istocie do całej grupy. W takim ujęciu powinnością mściciela było odzyskanie sprzeniewierzonej krwi poprzez zabicie tego kto ją pierwotnie rozlał. Wyjaśnienie takie harmonizuje z najczęściej przyjmowanym znaczeniem podstawowym rdzenia ג'ל (*g'l*) jako „przywracać do stanu pierwotnego” i pozwala, ujmując mściciela krwi (*gō'ēl haddām*) w istocie jako restytutora, w sposób spójny zintegrować jego funkcję z ogólną ideą instytucji *goela*.

2. BÓG JAKO *GŌ'ĒL* IZRAELA

Niewątpliwie fundamentalne znaczenie dla ukształtowania się tożsamości narodowej i świadomości religijnej starożytnego Izraela posiadało wspólnotowe doświadczenie wyzwolenia z niewoli egipskiej. Doświadczenie to, umiejscowione u zarania dziejów narodu, stało się w dalszym ich biegu stałym punktem odniesienia we wszelkiej podejmowanej przez niego refleksji nad własną tożsamością. Jako jeden z najdonioślejszych owoców inspirowanej przez *Exodus* refleksji religijnej narodu jawi się szczególnie obraz Boga, któremu Izrael owo swoje pierwsze wyzwolenie przypisał.

Jest On postrzegany jako Bóg bliski, dostrzegający ucisk swego zniewolonego ludu i biorący go w obronę; Bóg nieobojętny na krzyw-

²⁵ RINGGREN. ג'ל . s. 886. Nie znajdujemy przykładów takiej sytuacji w ST, natomiast można się ich doszukiwać w paralelnych tekstach pozabiblijnych. Por. D. A. LEGGETT. *The Levirate*. 81.

²⁶ RINGGREN. ג'ל . s. 886; J. J. STAMM. ג'ל . W: *Theological Lexicon of the Old Testament*. Red. E. JENNI, C. WESTERMANN. T. 1. Peabody 1997 s. 291.

²⁷ Zob. S. D. SPERLING. *Blood, Avenger of*. W: *Anchor Bible Dictionary*. T. 1. Red. D. N. Freedman. New York 1992 s. 763-764.

²⁸ DE VAUX. *Instytucje*. s. 21.

dę, jaka temu ludowi się dzieje i kładący jej kres poprzez pełną zaangażowania interwencję.

W Księdze Wyjścia, odzwierciedlającej spojrzenie retrospektywne narodu, Jahwe obiecuje, że wyprowadzi (וְהוֹצֵאתִי [w^hôšē'tî]) swój lud spod jarzma egipskiego, wybawi (וְהִצַּלְתִּי [w^hišsal'tî]) go od niewolniczej służby „i wykupi (וְגָאַלְתִּי [w^gā'al'tî]) wyciągniętym ramieniem” (6, 6). Ostatnia z form tego trojkiego działania Boga na rzecz swego uciemięzonego ludu wyrażona została przez czasownik גָּאַל (gā'al) – najwyraźniej na podstawie bliskiej analogii w stosunku do funkcji goela wykupującego z niewoli swego zubożałego krewnego²⁹. Bezpośrednie potwierdzenie tej analogii przez sam tekst biblijny dostrzec można w zakończeniu 25 rozdziału Księgi Kapłańskiej, którego głównym tematem jest właśnie wykup niewolników izraelskich. Otóż konieczność ich *wyjścia* (וַיֵּצֵא [w^jēšā']; rdzeń יָצַ [j's'], qal) na wolność (w. 54) uzasadniona jest tu poprzez odwołanie się do *Exodusu*, poprzez który Bóg wyprowadził (וְהוֹצֵאתִי [hōšIIē'tî]; rdzeń יָצַ [j's'], hifil) „swoich niewolników” z ziemi egipskiej (w. 55). Skoro Jahwe, jak głosi Ps 74, 2, nabył (קָנָה [qānāh]) i wykupił (גָּאַל [gā'al.]) swoją społeczność, to naturalną konsekwencją takiego ujęcia Jego działania na rzecz swego ludu jawi się odniesienie terminu gō'ēl, w znaczeniu przenośnym, także do Boga.

Na terenie języka religijno-teologicznego zbawczy (ang. *salvific* – „salwificzny”) aspekt znaczeniowy, charakteryzujący od początku to zasadniczo prawne pojęcie, dochodzi do pełnego rozkwitu³⁰. Liczne teksty Starego Testamentu, odnosząc do Boga status analogiczny do statusu *goela* w rodzinie jako wspomóżyciela swego uciskanego krewnego, nazywają Jahwe *goelem* jako tego, który broni słabych przed wszelkim prześladowaniem i złem ze strony ich opresorów³¹. I tak np. w Jr 50, 33-34, a także w Ps 78, 35 jest On, jako gō'ēl, pełnym mocy Wyzwolicielem z niewoli całego, cierpiącego ucisk, narodu. Z kolei np. w Prz 23, 10-11 jawi się jako obrońca sierot – najbardziej bezbronnej grupy społecznej³². Wreszcie, jeśli abstrahuje się od ciągłe

²⁹ Zob. także: Wj 15, 13; Ps 77, 16; 106, 10.

³⁰ STAMM. גָּאַל. s. 291.

³¹ *Tamże*. s. 292.

³² W w. 10 być może należałoby skorygować – jak sugeruje np. *La Bible de Jérusalem* (Paris 2003), *ad loco* – „pradawną miedzę” na „miedzę wdowy” (por. 15, 25). W

toczonej dyskusji egzegetów³³, przyjąć opinię, że *goelem* w Hi 19, 25 jest sam Bóg³⁴, staje się On tutaj Wybawicielem osamotnionej i udęczzonej jednostki, w Nim pokładającej swoją nadzieję. W Ps 19, 15 nadzieja ta bazuje na Nim, Wybawicielu, jako niezawodnej „Skale” (צִיָּר [sûr]).

Koncepcja Deutero-Izajasza (Iz 40-55)

Obraz Boga, który jest *Goelem* Izraela, nabiera szczególnie wyrazistych i sugestywnych rysów u Deutero-Izajasza. Na ogółem 13 wystąpienie terminu *gō'el* w Księdze Izajasza, w rozdz. 40-55 spotykamy ich aż 10 – wszystkie użyte w odniesieniu do Boga: Iz 41, 14; 43, 14; 44, 6. 24; 47, 4; 48, 17; 49, 7.26; 54, 5. 8³⁵. Wyzwolenie z niewoli babilońskiej zostaje tu ujęte w kategoriach nowego *Exodusu*, drugiego odkupienia przez Boga swego zniewolonego ludu, na wzór pierwszego odkupienia, dokonanego przy wyprowadzeniu przez Niego narodu wybranego z niewoli egipskiej³⁶. W prorockiej wizji Deutero-Izajasza nowe wyjście i odkupienie przewyższy wspaniałością pierwsze³⁷. Dokona go Jahwe, Święty Izraela, który staje się jego Wybawicielem,

ramach występującego w tym wersecie paralelizmu zachodziłoby wtedy, tak często występujące w tekstach biblijnych, zestawienie „sieroty” i „wdowy” (zob. np. Wj 22, 21; Pwt 14, 29; 16, 11. 14; 24, 17. 19. 20. 21; 27, 19; 2 Mch 8, 28; Syr 35, 14; Iz 10, 2; Jr 7, 6; 22, 3; 49, 11; Za 7, 10). W Rt 2, 20; 4, 5 Booz jako *gō'el* zaprezentowany jest w swej funkcji obrońcy i opiekuna wdów (Noemi i Rut).

³³ Zob. STAMM. צִיָּר. 292; RINGGREN. צִיָּר. s. 889-890; *La Bible de Jérusalem*. Paris 2003 *ad loco* (s. 830).

³⁴ Zob. O. PROCKSCH. λούω. W: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. T. 4 s. 331; STAMM. Erlösen. s. 34-35; RINGGREN. צִיָּר. s. 889-890.

³⁵ Także trzy pozostałe wystąpienia tego terminu, przynależne do Trito-Izajasza (59, 20; 60, 16; 63, 16), odnoszą się do Boga. W całym ST tytuł *gō'el* jest przypisany Bogu 18 razy. Zob. F. HOLMGREN. *The Concept of Yahweh as Gō'el in Second Isaiah*. New York 1963.

³⁶ Wyraźne nawiązanie do tego pierwotnego Bożego oswobodzenia występuje w Iz 51, 10, gdzie imiesłów bierny צִיָּרְתִּי (g^e 'ûlîm – „wykupieni”) wskazuje na wyzwolonych wtedy Izraelitów. Podobnie tekst 48, 20-21 mówi, w kontekście wyjścia z Babilonu, o drodze przez pustynię.

³⁷ Zob. Iz 43, 16 nn; 65, 17 n. Będzie ono miało także szerszy zakres: obejmie nie tylko uprowadzonych do Babilonu (48, 20), lecz wszystkich rozproszonych synów Izraela (43, 5-7; 49, 12).

jego *Goelem*³⁸. Nawiedzając swój naród, najpierw³⁹ uwalnia go od lęku poprzez wezwanie אֱלֹהֵי־תִירָאִי ('*al-tîr'î*) – „nie bój się!” (41, 14; 54, 4)⁴⁰ i okazuje mu swą pomocną bliskość (41, 14) przez symboliczny gest ujęcia za prawicę (41, 13). Z kolei zapewnia, iż sam, jako *Gō'el*, a zarazem Zbawca (מוֹשִׁיעַ [*mōšî'a*]) i Wszzechmocny Jakuba (אֲבִיר יַעֲקֹב [ʾābîr ja ʾāqōḇ]), pokona ostatecznie jego przeciwników i ciemięzców (49, 26)⁴¹. Przedstawia się wreszcie Izraelowi jako Ten, który go poucza i prowadzi jego drogą (48, 17).

Tak bliskie zestawienie zbawczego działania Boga wobec swego ludu z funkcjami *goela* w stosunku do członków własnej rodziny, a zwłaszcza zastosowanie również w odniesieniu do Boga terminu *gō'el*, skłania do zaznaczenia tutaj jeszcze jednego aspektu relacji między Bogiem a Izraelem. Otóż w niektórych tekstach Izajaszowych ukazujących tę relację wydaje się pobrzmiewać ton idei bliskiego pokrewieństwa – oczywiście w jego przenośnym rozumieniu. Bóg jawi się jako *gō'el*, a zarazem „małżonek” Izraela w Iz 54, 5⁴², natomiast w 63, 16 jest jego *Goelem* i Ojcem. Można tu widzieć nawiązanie, także w aspekcie idei pokrewieństwa, do *Exodusu* i pierwszego wyzwolenia, gdzie Izrael jest nazwany „synem pierworodnym” Boga (Wj 4, 22). Obecność tego wymiaru w relacji między Jahwe a Jego ludem zainspirowała we współczesnej egzegezie biblijnej interpretację teologi-

³⁸ Tytuł Boga „Święty Izraela”, wprowadzony przez Proto-Izajasza (5, 24; 12, 6; 30, 12.15; poza Księgą Izajasza tytuł ten występuje także w Ps 71, 22), w rozdz. 40-55 zostaje 4 razy rozszerzony o tytuł „*Gō'el*” (41, 14; 43, 14; 48, 17; 49, 7). Ten ostatni tytuł zostaje przypisany Bogu po raz pierwszy najprawdopodobniej właśnie przez Deutero-Izajasza. Zob. STAMM. גאֵל. s. 294.

³⁹ Uderzające jest, iż właśnie od orędzia wzywającego do porzucenia strachu zaczyna się pierwsza wyrocznia prorocka ukazująca Boga jako *Goela* (41, 8 nn). Zanim po raz pierwszy zaprezentuje się On swemu ludowi w tej roli, aż 3 razy apeluje do niego, w ramach wspomnianej wyroczni, by się nie trwożył (41, 10. 13. 14).

⁴⁰ Zastosowanie formy żeńskiej w obu tekstach wynika z tego, że w pierwszym z nich lud występuje jako „robaczek” (תִּילְעָה [*tōla'at*]), który to rzeczownik jest w języku hebrajskim rodzaju żeńskiego, natomiast w drugim tekście ten sam rodzaj gramatyczny wypływa z użycia obrazu niewiasty, oblubienicy Pańskiej, do której jest kierowane orędzie o Jego miłości.

⁴¹ Zapewnienie zwycięstwa nad Babilonem: 43, 14; 47, 3 nn. Jahwe-*Gō'el* nabiera w tym kontekście rysów Mściciela.

⁴² Zob. Iz 50, 1. Por. L. ROY. *Wyzwolenie-wolność*. W: X. Léon-Dufour. *Słownik teologii biblijnej*. Poznań 1990 s. 1100.

czną używającą w stosunku do Boga określenia „Wielki Krewny” Izraela⁴³.

3. JEZUS JAKO *GŌ'ĒL*

Przedstawione powyżej w ogólnym zarysie zjawisko ewolucji semantycznej pojęcia *gō'ēl* w obrębie tradycji starotestamentowej nasuwa pytanie: czy zakres tego zjawiska, gdy chodzi o księgi biblijne, ogranicza się jedynie do Starego Testamentu, czy też może wykracza poza jego pisma? Innymi słowy: czy spirytualizacja i teologizacja tego terminu, zauważalna tak wyraźnie od Pięcioksięgu do Deutero-Izajasza, znajduje jakąś swoją kontynuację również w Nowym Testamencie?

Oczywiście podstawową trudność na drodze weryfikacji tak postawionego zagadnienia stanowi rozbieżność języków oryginalnych, w jakich powstały pisma obu Testamentów. Zważywszy jednakże, jak wielką rolę odgrywała we wspólnotach chrześcijańskich od momentu ich powstania Septuaginta jako *Biblia Kościoła pierwotnego*, wydaje się, iż można uznać ją za bardzo użyteczną formę lingwistycznego *tertium comparationis*. Skoro hagiografowie Nowego Testamentu, odwołując się do motywów, terminów i cytatów z pism Starego Przymierza, sięgają najczęściej do Septuaginty, mamy prawo założyć, iż uczyniliby tak samo próbując podjąć i rozwinąć teologiczne idee związane z pojęciem *gō'ēl*. Jeśli tylko wspomniane idee rzeczywiście podjąć i rozwinąć chcieli.

Nie powinniśmy przy tym zapomnieć, iż dla pełnej weryfikacji, czy z owym podjęciem i rozwinięciem faktycznie mamy do czynienia, nie wystarczy analiza samej tylko zbieżności pojęciowo-terminologicznej, lecz niezbędne jest także zbadanie zbieżności ujęć, interpretacji czy przesłań, nawet jeśli zostały one wyrażone bez użycia określonych słów – kluczy.

Aby zainicjować ten etap naszej refleksji od możliwie szerokiego spojrzenia, chcemy najpierw skupić uwagę na drugiej ze wspomnianych zbieżności, by następnie przejść do pierwszej.

⁴³ Zob. J. MCKENZIE. *A Theology of the Old Testament*. New York 1974 s. 237; HUBBARD. *The Go'el*. s. 11-13.

Funkcjonująca w starożytnym Izraelu instytucja *goela*, jeśli rozważać tę jej postać, jaka wyłania się z tekstów biblijnych, przejawia pewną strukturę formalną. Za jej podstawę uznać można głębokie, wpływające z więzów krwi, poczucie solidarności między członkami wspólnoty rodowej czy plemiennej. Poczucie to można by określić inaczej, sięgając do współczesnych nam pojęć i kategorii filozoficznych, poczuciem swoistego *bonum commune* – dobra wspólnego danej społeczności, obejmującego zarówno jej wymiar osobowy, czyli członków grupy, jak i rzeczowy, tj. posiadane przez nich dziedziczne mienie. Z faktu postrzegania tak ujętego *dobra wspólnego* zarówno przez całą społeczność, jak i poszczególnych jej członków, jako fundamentalnej wartości, wypływa usilne dążenie do jego zachowania i przeciwdziałania wszelkiemu jego uszczupleniu. Dlatego każde, czy to już urzeczywistnione, czy nawet jedynie potencjalne jego pomniejszenie, koniecznie domaga się przeciwdziałania: krewny, który sprzedał się w niewolę musi zostać odzyskany drogą wykupienia przez *goela*, podobnie sprzedane lub wystawione na sprzedaż przez ziomka mienie. Powinna także zostać *odzyskana* przelana krew rodaka, która „przyłgnęła”⁴⁴ do „przywłaszczającego” ją sobie zabójcy.

Tym sposobem wspomniana wyżej struktura formalna instytucji *goela* zyskuje trzy kolejne elementy: pierwszym z nich jest osoba lub osoby w sposób szczególnie dotykane przez pomniejszenie lub zagrożenie pomniejszenia wartości fundamentalnej; kolejnym określaną jako *gō'el* osoba, która z racji więzi łączącej ją z ponoszącymi szkodę, przeciwdziała temu pomniejszeniu poprzez *wykupienie* (ג'ולל) [*g^e'ullāh*]; wreszcie trzecim samo *wykupienie* jako działanie przywracające integralność naruszonej wartości fundamentalnej.

Wydaje się, że tego rodzaju schemat formalny, wraz z głównymi zależnościami łączącymi jego poszczególne elementy, posłużył jako podstawa transpozycji idei instytucji *goela* do zupełnie nowej sfery, mianowicie na teren relacji między Bogiem a Izraelem. Transpozycję tę można ująć jako swego rodzaju *przełom teologiczny*. Został on dokonany, według wszelkiego prawdopodobieństwa, przez Deuterolizajasza, który jako pierwszy odnosząc do Boga Izraela termin *gō'el*, tak rozszerzył jego znaczenie, iż zaczął on funkcjonować także w ob-

⁴⁴ STAMM. ג'ולל. s. 291.

řebie języka religijnego. Konsekwentnie, beneficjentem wykupieńczego działania Boga – Goela stał się teraz naród izraelski, poddany niewoli i pozbawiony swej ziemi, danej mu przecież przez Jahwe w „wieczne dziedzictwo” (por. Kpł 20, 24; 1 Krn 16, 18). Jako dodatkowa przesłanka skłaniająca do takiego ujęcia jawi się zaznaczony już w związku z pierwszym *Exodusem* i wyzwoleniem Izraela motyw pokrewieństwa, w sensie przenośnym, między Bogiem a Jego ludem, uznanym przez Niego, na mocy wybrania, za swego „syna pierworodnego” (Wj 4, 22, por. Iz 63, 16). Działając jako *gō'ēl*, Bóg zobowiązuje się wyzwolić, tj. „wykupić” swego *przybranego syna* i przywrócić mu jego materialne i duchowe dziedzictwo, czyli odpowiednio: ziemię na zamieszkanie oraz świątynię jako kwintesencję duchowych dóbr jego religii.

Rodzi się tu pytanie, czy zarysowaną wyżej religijno-teologiczną aplikację modelu formalnego instytucji *goela* uznać należy za jedyną w całej tradycji biblijnej, czy też można w obrębie tej ostatniej doszukiwać się innej lub innych jeszcze, podobnych aplikacji. Inaczej rzecz ujmując, czy należy, a jeśli tak, to w jakim zakresie, przyznać rację Davidowi Daube, który w swym dziele *Studies in Biblical Law* stwierdza: „Idea Boga czy Jezusa odkupującego ludzkość z grzechu i potępienia, idea pozornie czysto religijna, wywodzi się z tych starożytnych norm prawa zwyczajowego o niewypłacalnych dłużnikach i ofiarach zabójstwa, o ochronie egzystencji klanów i ich dziedzictwa”⁴⁵.

Czy zatem aplikując do Nowego Testamentu wspomnianą wyżej strukturę formalną instytucji *goela*, możemy liczyć na odnalezienie w jego pismach, jak sugeruje David Daube, rzeczywistości odpowiadających zasadniczym elementom tej struktury i łączącym je zależnościom?

Istotą orędzia Nowego Testamentu, którego serce stanowią księgi nazywane *ewangeliami*, jest przesłanie o *dobrej nowinie*, sprowadzającej się w swym meritum właśnie do uzyskania czy też odzyskania wartości fundamentalnej o charakterze duchowym. Wartość ta posiada zasięg – w pełnym tego słowa znaczeniu – uniwersalny, obejmując jako grono beneficjentów całą ludzkość, która ze swej strony, jako „zubożona” o nią, koniecznie jej potrzebuje.

⁴⁵ DAUBE. *Studies*. s. 59.

Możemy tu dostrzec zaznaczającą się strukturę formalną, ustaloną wcześniej jako charakteryzującą instytucję *goela*. Tworzą ją: wartość fundamentalna, określona w religijnym języku Nowego Testamentu jako „zbawienie” czy też właśnie „odkupienie”; następnie, stan wyjściowy pozbawienia tejże wartości, domagający się przeciwdziałania temu brakowi; wreszcie grono tych, których ów stan dotyka. Widać także, iż z jednej strony Deutero-Izajaszowy *przełom teologiczny* znajduje tu swoją kontynuację w postaci dalej jeszcze posuniętej spirytualizacji wartości fundamentalnej, z drugiej zaś doznaje rozszerzenia, z samego tylko ludu Izraela na całą ludzkość, a więc zbiór tych, na rzecz których działanie *goela* jest podejmowane.

Oczywiście, jako sam *gō'ēl*, w wyniku tej aplikacji naszej struktury formalnej do orędzia Nowego Testamentu, jawi się Jezus. On, będąc Synem Bożym, równocześnie przynależy, jako Syn Człowieczy, do rodzaju ludzkiego, który obejmuje swoim posłannictwem. Przejawia przy tym dogłębne rozeznanie co do wymagającej Jego interwencji rzeczywistej sytuacji duchowej tych wszystkich, ku którym kieruje się Jego misja. On wreszcie z ogromną determinacją podejmuje działanie zmierzające do osiągnięcia wartości fundamentalnej dla dobra swych braci w człowieczeństwie, którym pragnie ją udostępnić. Dla realizacji tego celu nie cofa się przed zapłaceniem żadnej, nawet najwyższej ceny.

Podobnie jak Bóg-*Gō'ēl* ze swoim ludem w Starym Testamencie, także Jezus czuje się blisko spokrewniony, w wymiarze ducha, z tymi, do których jest posłany, czemu wielokrotnie daje wyraz⁴⁶ i co dodatkowo jeszcze wzmacnia analogię do historyczno-rodzinnej instytucji *goela*.

Kwestią, na którą należałoby jeszcze udzielić odpowiedzi, jest pytanie, czy zarysowana wyżej zbieżność ideowa i formalna przesłania Nowego Testamentu o osobie i misji Jezusa z koncepcją instytucji *goela* znajduje swoje potwierdzenie, swoją weryfikację, także w zbie-

⁴⁶ Zob. Mt 12, 50; Mk 3, 35; Łk 8, 21; J 20, 17; por. Mt 10, 37; Łk 14, 26. Obok wymienionych tekstów, ujmujących relację Jezusa do Jego uczniów w kategoriach duchowego pokrewieństwa względem matki, braci i sióstr, zauważenia domagają się tutaj również te (zwłaszcza Pawłowe) teksty, które w podobnej konwencji, na wzór Jahwe – Małżonka Izraela (Iz 54, 5 [występuje tutaj także termin *gō'ēl*]; Oz 2, 18), przedstawiają Chrystusa jako Oblubieńca Kościoła – wspólnoty wierzących, np.: J 3, 29; 2Kor 11, 2; Ga 4, 22-28; Ef 5, 21-32; Ap 21, 9.

zności pojęciowo-terminologicznej. Jak zaznaczyliśmy wyżej, odwołujemy się tutaj do Septuaginty doceniając jej istotną rolę jako teologicznego punktu odniesienia w pierwotnym Kościele.

Występujące w Biblii Hebrajskiej formy rdzenia ג'ל (*g'l*) oddaje ona poprzez formy czasowników λυτρόομαι lub ῥύομαι , a także ἀγχιστεύω ⁴⁷. Odpowiednio do tego termin *gō'el* przekłada z jednej strony jako ἀγχιστεύς (10 razy) / ἀγχιστευτής (1 raz) (najbliższy krewny, spadkobierca) lub ἀγχιστεύων (4 razy) (*gō'el haddām* jako (ὁ) $\text{ἀγχιστεύων τὸ αἶμα}$ (12 razy)), z drugiej zaś jako (ὁ) λυτρούμενος (6 razy)⁴⁸ lub ὁ ῥούμενος / ὁ ῥούσάμενος (8 razy)⁴⁹. Godne szczególnej uwagi jest przy tym, iż pierwszy z tych sposobów przekładu, akcentujący ideę bliskiego pokrewieństwa, występuje niemal wyłącznie w tekstach nawiązujących do instytucji *goela* w jej wymiarze historyczno-społecznym – w Kpł, Lb, Pwt, Joz, Rt, 2Sm, 1Krl. Natomiast drugi z nich, kładący nacisk na ideę ocalenia, ratunku, wyzwolenia czy też odkupienia, pojawia się w dominującej mierze w tekstach używających pojęcia *gō'el* w sensie przenośnym, w odniesieniu do Boga⁵⁰ działającego zbawczo na rzecz swego ludu – w Prz 23, 11, Iz (zwłaszcza Dt-Iz), Jr 50, 34.

Nowy Testament, co wydaje się uderzające, zupełnie pomija w swoim słownictwie czasownik ἀγχιστεύω , formę ἀγχιστεύς i związaną z nimi rodzinę słowotwórczą, natomiast podejmuje zarówno występujące w LXX formy czasownika λυτρόομαι , jak i czasownika ῥύομαι ⁵¹. Co więcej, niektóre z tych form, także imiesłowowych, zostają zastosowane w odniesieniu do odkupieńczego dzieła Jezusa. Jako przykład takiego właśnie zastosowania wskazać można tekst 1Tes 1, 10, gdzie

⁴⁷ Nie spotykamy w LXX przypadku tłumaczenia rdzenia ג'ל (*g'l*) poprzez formy czasownika σώζω . Zob. STAMM. ג'ל . s. 295.

⁴⁸ Ps 102, 4; Prz 23, 11; Iz 41, 14; 43, 14; 44, 24; Jr 27, 34. Dwa razy (Ps 18, 15; 77, 35) występuje także forma pokrewna λυτρωτής .

⁴⁹ Rdz 48, 16; Iz 44, 6; 47, 4; 48, 17; 49, 7; 54, 5. 8; 59, 20. Zob. E. HATCH, H. A. REDPATH. *A Concordance to the Septuagint*. Grand Rapids 1984 (reprint wydania z 1897) s. 18, 890-891, 1254-1255.

⁵⁰ W Rdz 48, 16 chodzi dosł. o Anioła Bożego ($\text{ג'ל} \text{הַמַּלְאָכִים}$ [*hammal'āk haggō'el*]).

⁵¹ Formy ῥύομαι – 16 razy; λυτρόομαι – 3 razy. Dodać warto, iż formy czasownika σώζω , którym autorzy ksiąg Nowego Przymierza najczęściej wyrażają ideę zbawienia, ocalenia czy ratunku, występują w NT aż 106 razy. Zob. R. MORGENTHALER. *Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes*. Zürich 1992 s. 117, 139, 147.

Jezus, wskrzeszony z martwych Syn Boży, jest określony jako ῥούμιος „wybawiający, ratujący, wybawca, wybawiciel” w kontekście eschatologicznym.

Podobnie, wszystkie trzy formy czasownika λυτρόομαι, występujące w Nowym Testamencie, odnoszą się do zbawczego dzieła Jezusa. W Łk 24, 21 jest On ὁ μέλλων λυτροῦσθαι τὸν Ἰσραήλ – „mającym wykupić Izraela”; w Tt 2, 14 jest Tym, który jako „nasz wielki Bóg i Zbawiciel” (w. 13) wydał samego siebie ἵνα λυτρώσῃται ἡμᾶς – „aby nas odkupić”, natomiast w 1P 1, 18 wierni „zostali wykupieni” (ἐλυτρώθητε) Jego „drogocenną krwią” (w. 19). Ponadto w Hbr 9, 12 jest Mu przypisywane zdobycie „wiecznego odkupienia” (αἰωνίαν λύτρωσιν).

W ten sposób, w analogii do często stosowanego przez hagiografów Nowego Testamentu, zwłaszcza ewangelistów, zabiegu przeniesienia atrybutów z Jahwe na Jezusa⁵², nabiera On, na wzór *Wielkiego Goela* Starego Przymierza, rysów *Boskiego Goela – Odkupiciela*, który za dokonane przez siebie odkupienie zapłacił własną krwią oraz własnym życiem⁵³.

⁵² Pośród synoptyków wspomniany zabieg szczególnie wyraźnie przejawia się u Mateusza. Jego założenia teologiczne, związane z gronem adresatów ewangelii, każą mu odnieść do Jezusa-Mesjasza kult zarezerwowany dotąd wyłącznie dla Jahwe. Wskazuje na to zwłaszcza wielokrotne posługiwanie się przez ewangelistę czasownikiem προσκυνέω w odniesieniu do Jezusa: ἦλθομεν προσκυνῆσαι αὐτῷ (2, 2); ὅπως καὶ γὰρ ἐλθὼν προσκυνῆσω αὐτῷ (2, 8); πεσόντες προσεκύνησαν αὐτῷ (2, 11); προσεκύνησαν αὐτῷ λέγοντες: ἀληθῶς θεοῦ υἱὸς εἶ (14, 33); ἐκράτησαν αὐτοῦ τοὺς πόδας καὶ προσέκύνησαν αὐτῷ (28, 9); καὶ ἰδόντες αὐτὸν προσεκύνησαν (28, 17). LXX poprzez πρὸ σκυνέω oddaje hebr. formę הִשְׁתַּחֲוֶיֶה (*hištahi'wāh* – pochylać się, oddawać (głęboki) pokłon), stosowaną w Biblii Hebrajskiej jako termin techniczny m.in. dla wyrażenia części składanej Bogu. Zob. np. Rdz 22, 5 (נִשְׁתַּחֲוֶיֶה (*ništahi'wēh*) – προσκυνῆσαντες (LXX)); podobnie 24, 26. 48. 52; Wj 4, 31; 24, 1; Pwt 26, 10; Ps 5, 8.

⁵³ Por. HUBBARD. *The Go'el*. s. 19.

JESUS AS A *GŌ'ĒL*
A SMALL CONTRIBUTION TO CHRISTOLOGY
OF THE NEW TESTAMENT

S u m m a r y

In today's biblical exegesis two postulates are particularly emphasised. As also recently presented by the Pope Benedict XVI in his book „Jesus of Nazareth”, one of them is the postulate of the development and deepening of the christological hermeneutics, which finds in the person of Jesus Christ the universal interpretation key to the entire Bible and the prime unity rule of the Holy Scripture. The latter, closely related with the effective application of the above mentioned hermeneutics is the postulate of christological reading of the Old Testament, reflected numerous times in the books of the New Covenant. The article has been attempted to respond positively to both aforesaid postulates. In light of these, we have tried to focus on a term *gō'ēl* and some specific features related to it in the biblical Israel. In the first part of the article, a historical background of the said subject has been presented. Subsequently, we have drawn our attention to theological implications of the application of the *gō'ēl* term to God of Israel, in particular in Deutero-Isaiah. With regard to the concept expressed in the title, the crucial part of the article appears to be the final one. In that part, we have analysed whether the perception of the person and the mission of Jesus in light of the term *gō'ēl* can be justified, as well as we have presented christological consequences of such view.

Thum. Katarzyna Niezabitowska

Słowa kluczowe: Jezus, *gō'ēl*, chrystologia, Nowy Testament

Key words: Jesus, *gō'ēl*, christology, New Testament