

Andrzej P. Kluczyński  
(Warszawa)

## O ISTOCIE PROROCTWA (1936) ABRAHAMAMA HESCHELA NA TLE ÓWCZESNEGO STANU BADAŃ NAD BIBLIJNYM PROFETYZMEM

Abraham Joshua Heschel, jeden z najwybitniejszych żydowskich teologów i filozofów dwudziestego wieku, urodził się 11 stycznia 1907 roku w Warszawie, a zmarł 23 grudnia roku 1972 w Nowym Jorku<sup>1</sup>. Był potomkiem – ze strony ojca – Magida Dow Bera z Międzyrzecza i Abrahama Joszuy Heschela z Opatowa<sup>2</sup>. Wśród przodków ze strony matki znajdował się Lewi Izaak z Berdyczowa<sup>3</sup>. Spuścizna rodzinna i tradycje były więc chasydzkie. A. J. Heschel studiował w jesziwie i uzyskał tradycyjne wykształcenie rabiniczne zakończone ordynacją – smichą. W wieku lat dwudziestu rozpoczął studia na Uniwersytecie w Berlinie, a zarazem w Hochschule für die Wissenschaft des Judentums, na której to uczelni uzyskał drugą rabinacką ordynację judaizmu liberalnego.

Na Uniwersytecie Berlińskim napisał w roku 1932 pracę doktorską poświęconą biblijnemu profetyzmowi, która jednak opublikowana została dopiero w 1936 roku w Krakowie przez Polską Akademię Umiejętności. Książka wydana została w j. niemieckim, ale nosiła podwójny tytuł: *Die Prophetie*.

---

<sup>1</sup> Zob. biogramy A. J. Heschela w Wikipedii: [http://pl.wikipedia.org/wiki/Abraham\\_Joshua\\_Heschel](http://pl.wikipedia.org/wiki/Abraham_Joshua_Heschel), dostęp dnia: 29.09.2013 i w: F. A. Rothschild, E. Meir, *Abraham Joshua Heschel*, Encyclopedia Judaica, red. F. Skolnik, t. 9, Detroit, New York, San Francisco 20072, s. 70-74.

<sup>2</sup> Magid Dov Ber z Międzyrzecza (zm. w 1772 r.) jeden z wybitniejszych przywódców chasydzkich, następca Baal Szem Towa. Zob. E. (Zweig) Liebes, *Dov Baer (the Maggid) of Mezhibezh*, Encyclopedia Judaica, red. F. Skolnik, t. 5, Detroit, New York, San Francisco 20072, s. 766-768. Abraham Jozsua Heschel z Opatowa (zm. w 1765–1825) przywódca chasydzki, uczeń Elimelecha z Leżajska. Zob. M. A. Braun, *The Heschel Tradition. The Life and Teachings of Rabbi Abraham Joshua Heschel of Apt*, Northvale 1997.

<sup>3</sup> Izaak Lewi z Berdyczowa (1740–1809) znany przywódca chasydzki. Zob. *Levi Isaac of Berdichev*, Encyclopedia of Jewish Life and Thought, ed. Ch. Pearl, Jerusalem 1996, s. 270n.

*O istocie prorocstwa.* A. J. Heschel został wydalony z Niemiec w 1938 roku do Polski. Przez kilka miesięcy wykładał w Warszawie w Instytucie Nauk Judaistycznych. W roku 1939 wyjechał do Wielkiej Brytanii, a w 1940 do Stanów Zjednoczonych, gdzie mieszkał do swojej śmierci i gdzie ugruntował swoją sławę jako wykładowca akademicki oraz autor charakteryzujących się dużą oryginalnością naukowych i popularnych książek poświęconych filozofii religii i judaizmowi. Już jego pierwsza, wspomniana wyżej książka, wyznaczała nowe drogi w naukowej refleksji nad profetyzmem Starego Testamentu<sup>4</sup>.

Starotestamentowy profetyzm był wyjątkowym zjawiskiem, jeśli weźmiemy pod uwagę religie starożytnego Bliskiego Wschodu, w tym zjawiska podobne do biblijnego prorocstwa, przede wszystkim z powodu przeobfitej spuścizny literackiej. Stosunkowo łatwo jest zdefiniować i określić rolę kapłana w starożytnym Izraelu, przedstawić religijne znaczenie króla, natomiast kwestia definiowania profetyzmu do dzisiaj sprawia wiele kłopotów.

Od czasów starożytnych w osobach proroków widziano obrońców, strażników i wykładowców Tory (Ml 3,22). Samuel z Nehardei, amoraity żyjący w III w. n.e., twierdził, że żaden prorok nie został powołany, aby zwiastować to, co wykracza poza Torę Mojżesza<sup>5</sup>. Koncepcję tę przejęli chrześcijanie. Marcin Luter napisał: „*Prophetia enim nihil aliud quam expositio et (ut sic dixerim) praxis et applicatio legis fuit*”<sup>6</sup>. Stąd pochodzi popularny obraz proroka jako kaznodziei krytykującego zło i wzywającego do nawrócenia. Obraz ten posiada co prawda swoje oparcie w tekstach biblijnych (Za 1,4), ale niewielu i to bardzo późnych, dlatego też nie może być odnoszony do całości zjawiska profetyzmu biblijnego<sup>7</sup>.

<sup>4</sup> O wiele większy oddźwięk znalazła jednak wydana w języku angielskim dwutomowa książka A. J. Heschela z 1962 roku *The Prophets* (A. J. Heschel, *The Prophets*, t. 1-2, New York 1962), która stanowiła rozwinięcie wydanego w Polsce doktoratu. Niestety, we współczesnej polskiej literaturze biblistycznej A. Heschel cytowany jest niezwykle rzadko. Jednym z wyjątków jest książka: M. Uglorz, *Izrael ludem JAHWE. Zarys starotestamentowej antropologii teologicznej*, Bielsko-Biała 2012, gdzie na stronie 161 znajduje się krótka wzmianka o poglądzie Heschela na charakterystyczne cechy natchnienia prorockiego.

<sup>5</sup> J. Jeremias, *Hosea und Amos: Studien zu den Anfängen des Dodekapropheten*, Tübingen 1996, s. 1.

<sup>6</sup> Tamże.

<sup>7</sup> Najprawdopodobniej w przypadku proroków działających przed wygnaniem temat wezwania do nawrócenia w ogóle się nie pojawia. Misja prorocka ograniczała się raczej tylko do zapowiedzi katastrofy, jej interpretacji jako kary Boga oraz szczegółowego uzasadnienia. Zob. J. Ślawik, *Misja prorocka na podstawie Am 3,3-8*, „Rocznik Teologiczny ChAT” 51 (1-2/2009), s. 5-19. Pierwsze wezwania do nawrócenia umieszczane zostały w księgach prorockich dopiero po zburzeniu Świątyni w 586 roku jako „wczorajsze alternatywy”, mające na celu oskarżenie Izraela o nienawrócenie się do Boga. Taką późniejszą interpolacją jest np. Jr 22,1-5. Zob. H. Schmoldt, *Wprowadzenie do Starego Testamentu*, Warszawa 2005, s. 159n.

Nowożytnie, a szczególnie dziewiętnastowieczne, badania nad Biblią pokazały, że Tora w obecnej postaci ma za sobą długi czas formowania się i jest późniejsza niż zwiastowanie starszych, przedwygnaniowych proroków, chociaż i sam profetyzm nie jest najwcześniejszym zjawiskiem w religii Izraela<sup>8</sup>. Fragmenty Pięcioksięgu, które nazywają prorokami Abrahama i Mojżesza są anachronizmami (Gn 20,7; Dtn 18,15), mającymi na celu przekonać czytelnika, że nowy ruch religijny – profetyzm – miałby być od dawien dawna zakorzeniony w dziejach i religii Izraela. Tak więc pytanie o istotę proroctwa jest między innymi związane z pytaniem o kryteria zwiastowania prorockiego. Czy prorocy posługiwali się jakąś wersją prawa, np. najstarszym kodeksem z prawami Bożymi, czyli Księgą Przymierza, czy też bazowali na Dekalogu? Nawiązania do tekstów prawnych są najczęściej mało wyraźne (Am 2,8 i Ex 22,25; Iz 1,17.23 i Ex 22,20n; Oz 4,2; Jr 7,9; Mi 2,2).

Uczeni schyłku dziewiętnastego stulecia doskonale zdawali sobie sprawę z faktu, że prawo nie mogło być wyznacznikiem treści nauczania prorockiego, tak więc starali się nadać starotestamentowemu profetyzmowi autonomię, widząc w nim niezależny ruch religijny, pozostający w opozycji do „religii kultu” czy też mającej powstać w późnym okresie historii biblijnego Izraela „religii Prawa”<sup>9</sup>. Jednakże późniejsze badania pokazały, że prorocy zależni byli od wcześniejszych tradycji, nawet jeśli przekształcają i zmieniają oni starsze wyobrażenia i koncepcje<sup>10</sup>. Niemniej jednak owo oddzielenie profetyzmu od Prawa prowadziło do postrzegania zjawiska poprzez pojedyncze postaci proroków, ich cechy charakteru, indywidualizm i okoliczności historyczne wpły-

<sup>8</sup> W dziewiętnastym stuleciu doszło do wypracowania tzw. drugiej teorii źródeł Pięcioksięgu, która do dzisiaj stanowi podstawowy model wyjaśniający kształtowanie się pierwszych pięciu ksiąg Biblii. Według tej teorii na obecną postać Pięcioksięgu złożyły się cztery powstałe w różnych wiekach dokumenty, a jego redakcja nie została ukończona wcześniej niż na przełomie piątego i czwartego wieku p.n.e. Zob. W. H. Schmidt, *Wprowadzenie do Starego Testamentu*, Bielsko-Biała 1997, s. 42-75. Nowsze hipotezy dotyczące formowania się Pięcioksięgu omówione zostały w: L. Schmidt, *Zur Entstehung des Pentateuch*, „Verkündigung und Forschung” 40 (1/1995), s. 3-28, a także w: *Einleitung in das Alte Testament*, red. E. Zenger, Stuttgart 2012, s. 85-162.

<sup>9</sup> Do teologów stojących na podobnym stanowisku należeli między innymi: H. Ewald, J. Wellhausen, B. Duhm. Zob. G. von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, Warszawa 1987, s. 367.

<sup>10</sup> Prorocy krytykowali przykładowo kult, widząc w nabożeństwie nie sposób na zbliżenie z Bogiem, ale na usprawiedliwianie i mnożenia grzechu (Oz 8,11; 2,13; Am 4 4-5; 5,21); nawiązywali do istniejących w okresie przedmonarchicznym wyobrażeń o świętej wojnie twierdząc, że Bóg będzie prowadził wojnę nie z wrogami Izraela, ale przeciwko Izraelowi. Amos potrafił podważać samoświadomość religijną Izraelitów bazującą na wybraniu i doświadczeniu wyprowadzenia z Egiptu (Am 9,7), prorok Ozeasz natomiast zdaje się podkreślać anulowanie przymierza Izraela z Bogiem (Oz 1,9). Według Gerharda von Rada, profetyzm jest nieustannym dialogiem z tradycją. G. von Rad, dz. cyt., s. 367n.

wające na treści ich zwiastowania<sup>11</sup>. W takiej sytuacji nie jest rzeczą dziwną, że rozwinęły się również interpretacje psychologiczne, podążające dwoma nurtami. Pierwszy z nich był zgodny z przedstawionym wyżej postrzeganiem proroków jako wielkich indywidualności. Autorzy starali się wytłumaczyć treść prorockiego zwiastowania oraz zachowania proroków na podstawie doświadczeń przezeń różnorodnych stanów psychicznych, przypisując im nawet całe gamy psychicznych chorób<sup>12</sup>. Reprezentanci drugiego nurtu pragnąc odnaleźć wspólne wytłumaczenie fenomenu prorocstwa, szukali analogii do podobnych fenomenów w innych religiach i powracali do dawnej koncepcji, reprezentowanej np. przez Filona z Aleksandrii, który w prorokach widział ekstatyków dostępujących stanów nieświadomości<sup>13</sup>. Jako ekstatycy prorocy zatracaliby własne ja w *unio mystica* z Bogiem. W pierwszym przypadku więc zwracano uwagę na różnorodność zjawisk i doświadczeń prorockich, w drugim zaś starano się znaleźć jakieś jedno źródło zjawiska.

W jaki sposób ustosunkował się do powyższych dyskusji A. J. Heschel i jak ujął on istotę biblijnego prorocstwa?

Książka Abrahama Heschela dzieli się na trzy części, z czego pierwsza część również może być podzielona na trzy większe pod względem treściowym elementy. Pierwsza część zawiera najpierw rozważania na temat profetyzmu i ekstazy, przy czym autor bardzo krytycznie podchodzi do prób tłumaczenia istoty zjawiska prorocstwa przez teorię ekstazy<sup>14</sup>. Wymienia on natomiast szereg argumentów przeciwko teorii ekstazy w badaniach nad profetyzmem. Teoria ekstazy zakłada, że Bóg nie wchodzi w kontakt ze światem materialnym, tak więc ekstaza byłaby przestrzenią spotkania z Bogiem i łączności z Nim. Prorocstwo tymczasem można zrozumieć jako teofanię. Ekstaza jest zjawiskiem związanym z kultem, doświadcza się jej w miejscach świętych, w miejscach kultu, prorocy mieli zaś zachowywać dystans wobec kultu. Koncepcja ekstazy zakłada, że osoba jej doświadczająca wychodzi z tego świata, prorok natomiast koncentruje się na świecie. Świat otaczający proroka znaj-

<sup>11</sup> W tej tradycji badawczej utrzymane były następujące pozycje: B. Duhm *Israels Propheten*, 1916; H. Gunkel, *Die Propheten*, 1917, a także późniejsze pozycje: M. Buber, *Der Glaube der Propheten*, 1950 i J. Lindblom, *Prophecy in Ancient Israel*, 1962.

<sup>12</sup> Przegląd tego rodzaju psychologicznych eksplanacji zjawiska profetyzmu przedstawia artykuł: P. Joyce, *The Prophets and the Psychological Interpretation*, w: *Prophecy and Prophets in Ancient Israel. Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar*, ed. J. Day, London 2010, s. 133-148.

<sup>13</sup> Zapewne najbardziej znanym wprowadzeniem do profetyzmu, ujmującym zjawisko przez pryzmat zjawisk ekstatycznych, była pozycja G. Holschera pt. „Die Propheten” (Leipzig 1914).

<sup>14</sup> A. Heschel, *Die Prophetie. O istocie prorocstwa*, Kraków 1936, s. 26-38.

duje się w centrum jego zainteresowania. Proroctwo – w przeciwieństwie do ekstazy – nie jest utratą świadomości.

W ekstazie dochodzi do zatracenia siebie, do anonimowości, prorocy natomiast bardzo dobitnie zwracali uwagę na związek swojego losu z powołaniem. Biorąc to pod uwagę, ekstatyczny profetyzm byłby *contradictio in adiecto*. Według Abrahama Heschela, stany ekstazy nie dają się opisać ani wysłowić, prorocy natomiast przemawiają i opisują swoje doznania, wizje i audycje. Ekstatyk, ażeby dostąpić upragnionego stanu łączności z Bogiem, musi najczęściej nabyć odpowiednie umiejętności, profetyzm natomiast może być określony mianem „łaskawego powołania”. Dla ekstatyka celem jest sama ekstaza podczas której doświadcza się tego, co boskie, dla proroka natomiast celem jest treść tego, co jest objawiane. Ekstaza miałaby być subiektywnym przeżywaniem określonego stanu, profetyzm zaś byłby doświadczeniem relacji. Doświadczenie ekstazy ma charakter prywatny, rozgrywa się w psychice ekstatyka, proroctwo natomiast nie posiadałoby charakteru prywatnego.

Kolejnym zagadnieniem omawianym w pierwszej części książki jest natchnienie poetów i artystów<sup>15</sup>. Poszukiwanie tego rodzaju analogii jest tradycją bardzo starą, sięga ona mianowicie Mojżesza Ibn Ezry<sup>16</sup>. W starożytności greckiej uważano – jak określił to Demokryt – że o każdym poecie można powiedzieć, iż jest trochę szalony. Platon z kolei nazywał poetycką inspirację manią. Mimo wielu podobieństw natchnienia prorockiego i natchnienia poety, nie sposób nie dostrzec także wielu istotnych różnic. Otóż poeta doświadcza psychicznych interpolacji i oddziaływań, których źródło jest niejasne. Natomiast prorok w akcie prorockim posiada jednoznaczną świadomość, a słowo jest dlań dziełem obcym, wyrazem Boga. W natchnieniu poetyckim dochodzi do wzniesienia „ja” poety. W przeciwieństwie do aktu profetycznego inspiracja poetycka jest bezosobowa i niepodmiotowa. Poeta nie doświadcza obecności zróżnicowanych podmiotów podczas aktu twórczej inspiracji. Treści inspiracji poetyckiej przychodzą nieświadomie, często w sposób niechciany, a nawet natrętny do doświadczającego tego w sposób bierny poety (w przeciwieństwie np. przykład do mistyka, który świadomie stara się pozbyć swojego „ja”, aby zostać napełnionym duchową zawartością). Na podstawie powyższych twierdzeń żydowski teolog dochodzi do konkluzji, że nie jest rzeczą możliwą w satysfakcjonujący sposób wytłumaczyć zjawisko profetyzmu, posługując się analogią do inspiracji poetyckiej.

<sup>15</sup> Podobieństwa i różnice między natchnieniem prorockim a poetyckim żydowski teolog wyjaśnia na stronach 40-49.

<sup>16</sup> Mojżesz Ibn Ezra (ok.1055-ok. 1135) żyjący w Hiszpanii hebrajski poeta i filozof, teoretyk poetyki. Zob. S. Marcus, *Ibn Ezra, Moses Ben Jacob*, w: *Encyclopedia Judaica*, t. 9, s. 673-675.

Pod koniec części pierwszej Abraham Heschel przechodzi do analizy aktu prorockiego<sup>17</sup>. Elementem decydującym jest dlań natchnienie (*Eingebung*). Według myśli Biblii hebrajskiej, nie można zjednoczyć się z Bogiem, nie dochodzi do *unio mystica*, nie następuje ani rozpuszczenie swojego ja w tym, co boskie ani unicestwienie swojej świadomości. Prorok dostępuje natchnienia od Boga. Natchnienie jest przymusowe, ale jest to akt, który dokonuje się wpierw dla proroka – Bóg doń się zwraca i udziela mu konkretnych treści. Boża istota jest więc doświadczana w pewnej intencjonalnej konkretności, w skierowaniu się ku prorokowi, kontakt proroka z Bogiem odzwierciedla się zaś na poziomie tego, co rzeczywiste. Wynika on z Bożej potrzeby komunikacji określonych treści. Natchnienie nie jest więc doświadczeniem stanu, ale treści – istota tkwi w tym, co jest przedmiotem natchnienia, a samo natchnienie jest aktem świadomości, jednakże akt natchnienia jest nie tylko aktem psychicznym, ale zarówno transcendentnym, jak i tranzytywnym.

Druga część książki Abrahama Heschela zatytułowana została *Natchnienie i doświadczenie (Eingebung und Erlebnis)*<sup>18</sup>. Teolog wyjaśnia w niej na podstawie wybranych ksiąg prorockich istotę profetyzmu, a czyni to dokonując rozróżnienia między treścią natchnienia a jego formą.

Dywagując nad kwestią treści, Heschel stwierdza, że natchnienie jest co prawda czymś, co wpierw spotyka proroka, lecz ten natchniony zostaje dla ludu (Izraela)<sup>19</sup>. Natchnienie jako takie i transcendentny sens proroctwa nie są zasadą, lecz spleceniem, tajemniczym Bożym udziałem w życiu narodu. Inaczej mówiąc, natchnienie jest Bożym patosem. W przypadku proroka Amosa Boży patos staje się Bożym gniewem, który jest zarazem zwróceniem się ku narodowi<sup>20</sup>. W Księdze Ozeasza Bóg doświadczają odstępstwa Izraela na podobieństwo męża zdradzanego przez swoją żonę<sup>21</sup>. W Księdze Izajasza często występuje hebrajski czasownik *laah* o znaczeniu „znużyć się”, „znudzić się”, „zmęczyć się czymś”, co oznacza zarówno zmęczenie się Boga, jak i proroka, Izraelem<sup>22</sup>. Prorok Jeremiasz mówi natomiast wyraźnie o bólu i cierpieniu Boga<sup>23</sup>. Boży patos nie jest jednak stanem pierwotnym, lecz spowodowanym,

<sup>17</sup> Autor dokonuje tej analizy na stronach 50-55.

<sup>18</sup> Część ta obejmuje strony 56-126.

<sup>19</sup> A. Heschel, *Die Prophetie*, s. 56n.

<sup>20</sup> Tamże, s. 57-59.

<sup>21</sup> Tamże, s. 59-63. W bardzo ciekawy sposób A. Heschel wyjaśnia zachowanie Ozeasza polegające na ślubie z nierządnicą (Oz 1;3). Nie należy według niego interpretować owego czynu alegorycznie, nie było to też polecenie Boga przeprowadzenia czynności symbolicznej, lecz konsekwencja prorockiej sympatii z uczuciami Boga. Zob. A. Heschel, *Die Prophetie*, s. 75-84.

<sup>22</sup> Tamże, s. 63n.

<sup>23</sup> Tamże, s. 65-67. Do tekstów przedstawiających ból Boga należą: Jr 2,11-21.32; 5,1nn; 3,1.

wyływa z decyzji zgodnej z wolą Boga. Natchniony prorok wyraża uczucia *patosu*, mówi: „Bóg kocha”, a nie: „ja Kocham”<sup>24</sup>.

Proroctwo nie jest jednak wyłącznie odzwierciedleniem objawienia. Nie jest to akt czysto mechaniczny, prorockiemu *patosowi* odpowiada bowiem prorocka sympatia<sup>25</sup>. Pojęcia sympatii nie należy rozumieć w ten sposób, jak pojmowała to filozofia stoicka, ponieważ w książce Abrahama Heschela nie jest to kategoria opisująca funkcjonowanie świata. Prorocka sympatia jest współprzeżywaniem uczuć Boga, współodczuwaniem z Bożym *patosem*. Sympatia jest prorocką odpowiedzią na natchnienie. W przypadku proroka Amosa ową odpowiedzią jest przerażenie (np. Am 3,8) i żądania (np. Am 5,15: „Nienawidźcie zła, a miłujcie dobro i zapewnijcie prawu miejsce w bramie! Może zmiłuje się Pan, Bóg zastępów nad resztką Józefa”), u Ozeasza z kolei – jego małżeństwo z prostytutką, w przypadku proroka Jeremiasza – jego konfesje, w których tak dobitnie do głosu dochodzi prorockie „ja”<sup>26</sup>. Ozeasz nawet zdefiniował ową sympatię jako *daat HaSzem* (Oz 4,1; 6,6)<sup>27</sup>. Prorok stawia się wyłącznie po stronie Boga. W przypadku proroka Jeremiasza można nawet mówić o hipertropii empatii, czym da się wytłumaczyć prośby o Bożą zemstę. Według Abrahama Heschela, prorok nie tyle współczuje ludowi, czy wraz z ludem, co z Bożym *patosem*. Prorok odczuwa żal i smutek nie tyle z powodu ludu, co dlatego, że żal i smutek ogarniają Boga.

Zastanawiając się nad formą aktu prorockiego, nad formą natchnienia, Heschel stwierdza, że objawienie jest przede wszystkim dynamicznym stosunkiem, nie tylko tym, co dane, ale i samym daniem<sup>28</sup>. Objawienie to proces i ruch. Wydarzenie natchnienia ma swój początek i konkretny przebieg, a jego charakter jest dialogiczny. Struktura natchnienia zawiera w sobie „zwrócenie się” (*Wendung*) i określony przebieg, czyli „kierunek” (*Richtung*). Boże „zwrócenie się” jest konstytutywne dla objawienia. Bez owego początkowego elementu nie można by w ogóle mówić o objawieniu, co najwyżej o intrascendencji. „*Wendung*” to udzielenie się transcendencji, oczywiście nie samej istoty Boga, ale jego

<sup>24</sup> Tamże, s. 69.

<sup>25</sup> Rozważania dotyczące sympatii prorockiej ujęte zostały na stronach 69-99.

<sup>26</sup> Konfesje Jeremiasza są autobiograficznymi skargami zawierającymi refleksje na temat losu proroka i znaczenia jego misji. Znajdują się one w: Jr 11,18-23; 12,1-5; 15,10-21; 17,14-18; 18,19-23; 20,7-13. Zob. H. Schmold, dz. cyt., s. 146.

<sup>27</sup> Słowo *daat* tłumaczone jest zazwyczaj jako „poznanie”, jednakże odnosi się ono do doświadczenia, relacji. Nie przypadkiem czasownik pochodzący od tego rdzenia jest używany w Biblii hebrajskiej na oznaczenie aktu seksualnego (np. Gn 4,1.17). Zob. W. Schottroff, *jd' erkennen, Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, t. 1, ed. E. Jenni, C. Westermann, Gütersloh 1994, s. 682-701.

<sup>28</sup> Forma antropotropizmu omówiona została na stronach 120-126.

słów. Dlatego, że Bóg jako taki jest nieobjawiony, objawienie musi być wydarzeniem, a owo „zwrócenie się” to objawienie na początku swojej historii. „Zwrócenie się” jest elementem konstytutywnym objawienia. „Kierunek” to nie tylko zwrot człowieka ku Bogu, ale przede wszystkim ukierunkowanie na człowieka, ukierunkowanie, w którym wyraża się porządek wydarzeń. Z syntezy „zwrócenia się” i „kierunku” wynika tropos, czyli droga objawienia.

Tropos to według żydowskiego teologa podstawowe wyrażenie Bożego zwrócenia się ku światu. Proroctwo posiada więc charakter antropotropiczny w przeciwieństwie np. do kultu, który charakteryzuje się teotropizmem. Psalmi biblijne – jako utwory o charakterze kultowym – mają właśnie charakter teotropiczny. Teotropizm jednakże zmagają się z problemami, które nieobecne są w profetyzmie. Natrafia on przykładowo na problem teodycei. Antropotropizm natomiast to ukierunkowanie na świat i usiłowanie wpłynięcia na rzeczywistość tego świata. Proroctwo jest więc wkroczeniem Boga w celu poruszenia ludzi do urzeczywistnienia dobra.

Część trzecia książki Abrahama Heschela nosi tytuł *Patetyczna teologia* (*Die pathetische Theologie*)<sup>29</sup>. Jest ona zarazem podsumowaniem i przedstawieniem prorockiej teologii głównie *sensu stricto*, czyli teologii Boga. Abraham Heschel przyznaje, że nie jest możliwe poznanie Boga, zaznacza jednakże, że możliwe jest częściowe Boga zrozumienie. Bóg proroków jest Bogiem poruszonym, doświadczającym i przeżywającym świat, reagującym nań. Ludzie go interesują, potrafią go ucieszyć i zasmucić. Mimo to patos nie jest afektem, ale wynika raczej z tego, co zamierzone i wolicjonalne. Posiada on charakter tranzytywny. Patos jest w nierozzerwalny sposób związany z etosem. Ogromna różnica między Stwórcą a stworzeniem jest przewyżczona nie w człowieku, lecz w Bogu, przez jego patetyczny udział w życiu ludzkim. Patos w przeciwieństwie do platońskiej meteksis, jest udziałem Boga w tym, co widzialne, co się jawi. Stosunek między Bogiem a człowiekiem konstytuowany jest nie przez dialektykę, lecz przez to, co dialogiczne. W kontekście teorii o Bożym patosie wyjaśnione mogą być te fragmenty Biblii pochodzące z ksiąg prorockich, które mówią o gniewie Boga. Gniew Boży nie może być brany pod uwagę jako rzecz sama w sobie. Gniew Wszchemogącego w kontekście Bożego chaosu staje się subiektywnym korelatem sprawiedliwości, a nie jej przeciwieństwem, jest on bowiem rzeczywistym dowodem Bożej miłości. Stąd wniosek, że to właśnie miłość jest możliwym źródłem i powodem Bożego gniewu.

Biorąc pod uwagę obecną wiedzę na temat profetyzmu, ujęciu Abrahama Heschela można zarzucić wiele. Przede wszystkim brak uwzględnienia

<sup>29</sup> Ta część książki zawarta jest na stronach 127-183.



nia faktu, że prorocy tworzyli pewien ruch, nurt w religii starożytnego Izraela. Prorocy znali się wzajemnie, cytowali się nawzajem. W młodszych księgach prorockich odnaleźć można koncepcje obecne w księgach proroków wcześniejszych. Podobieństwa te nie mogą być wyjaśnione w sposób przekonujący ani przez późne wspólne redakcje ksiąg prorockich, ani przez „natchnienie” do przekazywania poselstwa podobnego do zwiastowania pozostałych proroków. Chociaż nie można istoty prorocstwa dopatrywać się w zjawiskach ekstاتycznych, to jednakże nie sposób zanegować faktu przeżywania przez niektórych przynajmniej proroków również ekstazy, chociaż prawdą jest, że w zdecydowanie mniejszym stopniu dotyczy to proroków piśmiennych, czyli tych, których imionami opatrzone zostały biblijne księgi prorockie<sup>30</sup>. Mimo tego, ujęcie Abrahama Heschela było bardzo cenne, ponieważ istotę zjawiska próbował on tłumaczyć na podstawie obserwacji Biblii i jej wypowiedzi, to w niej przede wszystkim usiłował znaleźć klucz do zrozumienia profetyzmu. Nie szukał więc kategorii, których Biblia nie zna, do opisanego przez nią prorockiego świata.

Abraham Heschel, sprzeciwiając się zarówno postrzeganiu profetyzmu przez pryzmat doświadczeń ekstатycznych, jak i na podstawie różnorodnych poruszeń psyche proroków, a charakteryzując profetyzm przez pryzmat natchnienia, patosu i sympatii, zachował wielką różnorodność zjawiska, wskazując zarazem na jedno jego źródło. Odpowiedź Heschela ma przede wszystkim charakter teologiczny i nie musi satysfakcjonować religjologa. Wychodząc jednakże od Biblii i zaczynając od głębszej analizy jej fragmentów, wskazał na zjawiska bezsprzecznie mocno w niej obecne. Faktem jest, że prorocy rysowali taki obraz Boga, który przepelniony był uczuciami. Faktem jest również intensywne przeżywanie przez proroków swojej misji. Bycie prorokiem dotyczyło i wpływało na całe życie.

Z jego ujęcia wyciągnąć można bardzo ważne dla teologii biblijnej i religii wnioski. Użyte przez Abrahama Heschela pojęcie antropotropizmu opisuje faktycznie pewną mocno zarysowaną cechę literatury prorockiej, a mianowicie zorientowanie na świat i na drugiego człowieka. Bóg Biblii jest faktycznie Bogiem przychodzącym do ludzi, prorocy przedstawiali Wszechmogącego jako tego, który wkracza w świat. Szczególną rolę w zwiastowaniu prorockim zajmowała krytyka nadużyć społecznych, uciskanie biednych (Am 2,6nn; 4,1; 8,6; Iz 3,14nn; Jr 39,10; Mi 2,8; 3,2 2 Krl 4,1), oszustwa handlowe (Am 8,4; Mi 6,10; So 1,11), nieprawe nagromadzenie posiadłości (Iz 5,8nn; Mi 2,1n), okrutny stosunek do wdów i sierot, czyli osób znajdujących się na dole drabiny społecznej

<sup>30</sup> Sprowadzanie profetyzmu do ekstazy byłoby zbytym redukcjonizmem. Zarówno w krajach ościennych starożytnego Izraela, jak i w Biblii słowo Boga przekazywane bywało na najróżniejsze sposoby, a ekstaza była tylko jednym z wielu. Zob. J. Jeremias, dz. cyt., s. 22n.

(Iz 1,17.23; 10,1n; Jr 5,28; Za 7,9). Nie oznacza to – jak wynika z obserwacji Heschela – że sprawiedliwość społeczna była dla proroków istotą ich zwiastowania. Wskazanie na nadużycia miało raczej na celu zwrócenie uwagi na zakłócenie relacji Izraela z Bogiem. W tym sensie możemy zrozumieć stwierdzenie Heschela mówiące, że prorok współczuje przede wszystkim z Bogiem, a nie z ludem.

Antropotropizm natchnienia dobitnie wyjaśnia, dlaczego według proroków nie można liczyć na przychyłność Boga, jeśli człowiek, który o nią zabiega, nie przejawia troski o drugiego człowieka albo nawet działa na szkodę swoich bliźnich. Z uwagi na fakt, że Bóg wychodzi do świata, istnieje związek między charakterem wzajemnych relacji ludzi, a relacją między Bogiem a ludźmi. Każda religia posiada elementy o charakterze teotropycznym, organizuje kult, nabożeństwa, stara się zwrócić rzesze wiernych ku Bogu, najczęściej za pośrednictwem tworzonych przez siebie instytucji. Aby jednak religia nie uległa zdeformowaniu przybierając karykaturalne formy<sup>31</sup>, powinna uwzględniać antropotropiczną drogę objawienia i Bożego zainteresowania światem. Prorocy powołując się na słowo Boga wskazywali ludowi na to, co było najważniejsze, a mianowicie na drugiego człowieka.

Ludzie religijni powinni zadbać więc o taką religię, która nie traktuje ludzi przedmiotowo, nie podporządkowuje ich obrzędowi, nie porzuca etyki na rzecz rytuału czy instytucji i nie wykorzystuje wiernych ku partykularnym celom. Religia o charakterze prorockim, współuczestnicząca w Bożym patosie, to taka, w której – z powodu Bożego ukierunkowania na świat – droga do Boga wiedzie przez drugiego człowieka.

#### Wykaz skrótów ksiąg biblijnych

*Gn* – 1. Księga Mojżeszowa

*Ex* – 2. Księga Mojżeszowa

*Dtn* – 5. Księga Mojżeszowa

*2 Krl* – 2. Księga Królewska

*Iz* – Księga Izajasza

*Jr* – Księga Jeremiasza

*Oz* – Księga Ozeasza

*Am* – Księga Amosa

*Mi* – Księga Micheasza

*Ml* – Księga Malachiasza

*Za* – Księga Zachariasza

<sup>31</sup> Prorocy Ozeasz i Amos byli w stanie nawet stwierdzić, że nabożeństwo – jeśli nie towarzyszy mu zarazem właściwa postawa wobec drugiego człowieka – może być nie tyle środkiem do zbliżenia do Boga, co czymś co intensyfikuje zło i grzech osób w nim uczestniczących (Am 4,4; 5,5; Oz 8,11).