

KS. DR TOMASZ TUŁODZIECKI
Uniwersytet Mikołaja Kopernika

ELIASZ. SŁOWO BOŻE LEKARSTWEM NA KRYZYS WIARY PROROKA (1 KRL 17,1–19,21)

ELIJAH'S STORY – GOD'S WORD AS A CURE FOR A PROPHET'S FAITH CRISIS
(1 KINGS 17:1-19:21)

SUMMARY: Just like words are primary means of communication among people, they are a primary way for God to communicate with His believers. Every believer has suffered some kind of faith crisis, and biblical heroes are not exceptions. The prophet Elijah has undergone a radical change of his attitude toward his mission when he had experienced a theophany at Mount Horeb. Author argues against a traditional translation which implies Elijah's has met God "in a gentle breeze" (1 Kings 19,12), stressing on a basis of thorough literary analysis that the Lord is encountered "in stunning silence". This silence makes words of God sound even louder and that is what changes Elijah into an actual "man of God", willing to carry out mission appointed to him, not being restrained by fear.

SŁOWA KLUCZE: Eliaz, kryzys wiary, Słowo Boże, góra Horeb, epifania, wiara
KEYWORDS: Elijah, faith crisis, God's Word, Mount Horeb, epiphany, faith

Człowiek wiary, która w Biblii ma swoje źródło w słuchaniu Słowa Bożego, jest równocześnie człowiekiem kryzysu. Taką postawę prezentuje on bardzo często na kartach Pisma św. Przykładem mogą tu być chociażby Adam i jego żona Ewa, którzy przeżywają kryzys posłuszeństwa Bogu, Mojżesz doświadczający kryzysu przywództwa, czy też Hiob przechodzący kryzys ufności Bogu w obliczu dotykającego go cierpienia. Zazwyczaj pojęcie kryzysu rozumiane jest jako coś złego; coś, co prowadzi do depresji, lęku i załamania, które są końcowymi etapami przeżywanych trudności¹. Prorok Eliaz jest w Biblii postacią szczególną i jego kryzys wiary jest też wyjątkowy. Przede wszystkim ma on charakter przejściowy i stwarza możliwość duchowego wzrostu osobowości, zrozumienia siebie i Boga. Niniejszy artykuł będzie próbą ukazania kryzysu wiary proroka Eliasza jako konkretnego doświadczenia, pouczającego, a nawet zbawiennego, w jego życiu. Celem autora będzie też ukazanie nowej misji, którą otrzymał prorok od Boga, aby powrócić do swego prorockiego urzędu, poprzez który ponownie ma się objawić moc Boża.

Wydaje się, iż najgłębszą, choć zwykle niezauważalną, przyczyną kryzysu jest brak zaufania Bogu oraz zerwanie dialogu z Nim. Wypowiedzenie Bogu posłuszeń-

¹ W. CHROSTOWSKI, M. MRÓZ, *Oblicza kryzysu w Biblii* (Toruń 2004) 9-11.

stwa i chęć przejęcia całkowitej kontroli nad własnym życiem są porównywalne do odrzucenia daru życia otrzymanego od Boga, co w konsekwencji rzeczywiście pozbawia człowieka tego daru. Biblia, a zwłaszcza autor deuteronomicznego dzieła historycznego, który opisuje historię Eliasza w 1-2 Krl, ukazuje, iż to sam Bóg staje po stronie człowieka, aby rozwiązać ludzki kryzys. Szczególną rolę w tym procesie odgrywa zawsze żywe słowo Pana, którym Bóg stwarza życie i powołuje do swej służby. Jest ono też Bożym narzędziem służącym temu, by przywrócić życie i powołanie, gdy znajdują się one w kryzysie, którego człowiek sam nie jest zdolny pokonać.

1. SŁOWO BOŻE W TRADYCJI PROROKA ELIASZA

Historia Eliasza stanowi specyficzny typ źródła w deuteronomistycznym dziele historycznym, które dostarcza informacji biograficznych o proroku, charakteryzujących jego postawę oraz działalność religijną. Nie wiadomo, jak wyglądały te źródła, kiedy powstawały i czy pochodziły z jednego, czy z kilku środowisk i okresów. Nie wiadomo też czy były one redagowane w różnych odstępach czasowych. Wydaje się, że tradycja o Eliaszu formowała się przez setki lat, jako tzw. *legenda prorocza*, która przez wieki poddawana była wielu zmianom redakcyjnym². Hentschel wskazuje na trzy przyczyny, które wywarły wpływ na rozwój redakcyjny i kompozycyjny poszczególnych opowiadań. Pierwszym etapem redakcji było uwydatnienie tych faktów, które tradycja już zawierała, czyli opowiadanie o suszy (1 Krl 17,1; 18,2b-46). Następnym etapem był opis zdarzeń współczesnych Eliaszowi, na przykład okoliczności śmierci króla Achaba (1 Krl 22,40). Kolejna faza redakcyjna związana była z włączaniem tradycji pokrewnych przekazom o Eliaszu: rewolucja Jehu (2 Krl 9-10) czy upadek Jorama (2 Krl 8,16-24)³.

Uderzający w całym cyklu o Eliaszu jest fakt, że redaktorzy deuteronomistyczni nie przywiązują większej uwagi do opowiadań, które znajdują się we fragmencie 1 Krl 17-19, podczas gdy właśnie historia zwycięstwa nad Baalem powinna mieć dla nich wielką wagę teologiczną. Zwycięstwo nad Baalem zakładało przecież konieczność reformy kultu. Tymczasem deuteronomista podaje, że Ochozjasz, syn Achaba, nadal czcił Baala, tak jak jego ojciec i matka (1 Krl 22,52-54). Wzmianka ta sugeruje jakoby do żadnego zachwiania religijnego nie doszło. Ponadto klęska Eliasza (1 Krl 19,1-4) jest całkowicie niezgodna z jego niezachwianą postawą przeciwko królowi, opisywaną w 1 Krl 21 i 2 Krl 1. Wobec tych nieścisłości najbardziej prawdopodobnym wydaje się założenie o po-deuteronomistycznym włączeniu tych tradycji do deuteronomistycznej historiografii Izraela. Decydujące dla prezentacji całości cyklu o Eliaszu i Elizeuszu jest wkomponowanie opowiadania o wędrowce

² A. ROFÉ, „The classification of the prophetic stories”, *JBL* 89 (1970) 430-431.

³ G. HENTSCHEL, „Opowiadanie o Eliaszu”, *WWD* 30 (1976) 51.

Eliasa na górę Horeb (1 Krl 19,1-18) jako kontynuacji sekcji 1 Krl 17-18 oraz dodanie tego tekstu, wraz z historią Elizeusza, do dzieła deuteronomistycznego. Choć opowiadanie zawarte w rozdziale 1 Krl 19 wynika z poprzednich fragmentów opisanych w 1 Krl 17-18, autor nadał tej kompozycji zupełnie nowy kierunek. Triumf Eliasa nad kultem Baala zmienia się w gorzką klęskę. Jahwe nie opuszcza jednak swego proroka, któremu daje pewność, że położy kres kultowi Baala i zabezpieczy odpowiednie warunki życia z Bogiem tym, którzy powstaną po oczyszczeniu z bałwochwalstwa (1 Krl 19,19-21). Opowieść, w której Elizeusz zostaje sługą Eliasa, jest ściśle powiązana z podróżą Eliasa na górę Horeb. Wysoce prawdopodobny wydaje się więc fakt, iż zbiór opowieści o Elizeuszu został włączony do dzieła deuteronomistycznego właśnie przez autora tekstu 1 Krl 19,1-18⁴.

Komentatorzy tradycji o Eliasz, zwłaszcza pierwszej części opowiadań zawartych w 1 Krl 17-19, które opisują kryzys wiary proroka, zwracają uwagę na ważną konstrukcję, sprawiającą, iż trzy rozdziały ułożone są ze sobą w spójną całość, którą możemy zatytułować *Podróż Eliasa*. Od początku historii, zaraz po wprowadzeniu go na scenę zdarzeń w 1 Krl 17,1 Eliasz jest w ciągłym ruchu. Najbardziej obrazowa jest struktura proponowana przez J. T. Walsh:

- A. Eliasz w Dolinie Jordanu (17,2-7)
- B. Eliasz opuszcza Izrael i udaje na północ (17,8-24)
- C. Słowo Jahwe - Eliasz powraca do Izraela (18,1)
- D. Achab i Eliasz w drodze na spotkanie (18,2-20)
- E. Eliasz na górze Karmel (18,21-45)
- D'. Achab i Eliasz w drodze do Jizreel (18,46)
- C'. Słowo Izebel - Eliasz ucieka z Izraela (19,1-3)
- B'. Eliasz opuszcza Izrael i udaje się na południe (19,4-18)
- A. Eliasz w dolinie Jordanu (19,19-21)

Historia Eliasa, ukazana w tej strukturze, przedstawia wyczerpujący opis życia proroka. Jednym z najważniejszych motywów literackich, które w niej dominują jest rzeczywistość słowa (*dābār*) we wszystkich jej wymiarach: mówienia, przekazu informacji, pouczenia, napomnienia, itd. W życiu prywatnym Eliasz kieruje słowa obietnicy do prostych ludzi (B); publicznie jest Bożym heroldem, przed królem i ludźmi (D, E, D'); przed Bogiem jest osobą, do której Jahwe mówi bezpośrednio (*ʾāmar*) i objawia pełnię swojego majestatu podczas teofanii na górze Horeb (B'). Cała struktura kładzie nacisk na sferę życia publicznego, zwłaszcza w wymiarze politycznym i religijnym. Centrum stanowi konfrontacja Eliasa z Achabem i prorokami Baala na górze Karmel (E), gdzie słowa Eliasa, a zwłaszcza jego prośba skierowana do Jahwe (1 Krl 18,37-38), mają decydujące znaczenie dla przebiegu całej akcji opowiadania. Cała historia rozpoczyna się słowem (Eliasz mówi do Achaba - 1 Krl 17,1) i kończy się słowem - dialogiem pomiędzy Eliaszem i Elizeuszem (1

⁴ S. OTTO, „The Composition of the Elijah-Elisha Stories and the Deuteronomistic History”, *JOT* 27 (2003) 495-504.

Krl 19,15-21)⁵. Nasycenie słowem w historii Eliasza jest zatem niezwykle wyraźne. Dla kontrastu Baal, główny przeciwnik Jahwe i proroka, pozostaje milczący we wszystkich epizodach.

To, że temat słowa i terminologia związana z czynnością mówienia i przemawiania dominuje w tradycjach literackich zawartych w sekcji 1 Krl 17–19, potwierdza statystyka. Według niej w tekstach zawartych w 1 Krl 17–19 natrafiamy na 30 wypowiedzi Eliasza (mieszczą się one w 35. wierszach); Jahwe przemawia 8 razy w 11. wierszach; Obadiasz wypowiada się już tylko 3 razy w 8. wierszach. Do innych bohaterów cyklu: wdowy z Sarepty, Achaba i sługi Eliasza należą pojedyncze wypowiedzi. Dar Bożego słowa, które działa w Eliaszu i poprzez Eliasza, osadzony jest prawie zawsze w bardzo szczególnym kontekście. Aby słowo Jahwe miało w proroku moc sprawczą, Eliaz musi zająć postawę wertykalną. Tylko stojąc przed Bogiem wyprostowany, z podniesionym czołem, niejako na podwyższeniu, może przyjąć słowo i wprowadzić je w czyn. Bardzo dobrze oddaje tę zasadę epizod, zawarty w pierwszej części cyklu o Eliaszu, opisujący wskrzeszenie syna wdowy w Sarepcie Sydońskiej (1 Krl 17,1–19,21). Eliaz świadomie opuszcza dolną izbę, w której spotyka matkę i jej martwego syna. Celowo przenosi chłopca do górnego pokoju, czyli bliżej Boga. Dopiero tam, bez świadków, woła do Boga i w konsekwencji wskrzesza chłopca. Redaktor deuteronomistyczny ukazał ten proces w bardzo kunsztownej chiastycznej strukturze:

Oskarżenie wdowy (1 Krl 17,18)	A
Śmierć chłopca (1 Krl 17,18)	B
Prośba wdowy (1 Krl 17,19)	C
Przeniesienie chłopca do górnej izby (1 Krl 17,19)	D
Prorok woła do Boga (1 Krl 17,20)	E
Gest Eliasza nad ciałem (1 Krl 17,21)	F
Prorok woła do Boga (1 Krl 17,21)	E'
Bóg wysłuchuje Eliasza (1 Krl 17,22)	F'
Przeniesienie chłopca do dolnej izby (1 Krl 17,23)	D'
Przekazanie żywego syna wdowie (1 Krl 17,23)	C'
Chłopiec wraca do życia (1 Krl 17,23)	B'
Słowo wdowy – potwierdzenie autorytetu Eliasza (1 Krl 17,24)	A' ⁶

Podobny wydzźwięk posiada opis konfrontacji z fałszywymi prorokami na górze Karmel (1 Krl 18,21-45). Tam także Eliaz, stając wysoko na górze, czyli w świetle Bożego majestatu, posługuje się słowem, które ma moc pokonania bałwochwalców: *O Panie, Boże Abrahama, Izaaka oraz Izraela! Niech dziś będzie wiadomo, że Ty jesteś Bogiem w Izraelu, a ja Twój sługa na Twój rozkaz to wszystko uczyniłem. Wysłuchaj mnie, o Panie! Wysłuchaj, aby ten lud zrozumiał, że Ty, o Pa-*

⁵ J.T. WALSH, *1Kings* (BO; Collegeville 1996) 283-284.

⁶ N. GLOVER, „Elijah versus the Narrative of Elijah. The Contest between the Prophet and Word”, *JSOT* 30 (2006) 452-454.

nie, jesteś Bogiem i Ty nawróciłeś ich serce (1 Krl 18,36-37). W sensie negatywnym, będzie to również świadectwem kryzysu wiary proroka; zależność pomiędzy miejscem spotkania z Jahwe a darem żywego słowa podkreślona jest podczas spotkania Eliasza z Jahwe na górze Horeb (1 Krl 19,4-18).

2. KRYZYS WIARY ELIASZA

W dalszych tradycjach cyklu o Eliaszu, zawartych zwłaszcza w 1 Krl 19, postawa proroka dość zaskakuje. W jego historii dwa znaki potwierdzają, że Jahwe rzeczywiście towarzyszy czynom proroka, cud w domu wdowy i zwycięstwo nad fałszywymi prorokami Baala na szczycie Karmelu. Jednakże w chwili największego powodzenia i sukcesu prorok załamuje się i salwuje się ucieczką, przepełniony strachem przed Izebel.

Ten strach proroka doskonale odzwierciedla treść fragmentu 1 Krl 19,3. Autor deuteronomistyczny oddaje w nim stan psychiczny Eliasza za pomocą serii trzech czasowników: „bał się”, „wstał”, „umknął z życiem” (*nepes*). W kolejnym wierszu (1 Krl 19,4) czytelnik narracji dowiaduje się, że Eliaz podąża na pustynię. Użyte w tym tekście formy czasownikowe zdają się wymagać połączenia z zakończeniem wiersza 1 Krl 19,3. Dzięki temu powstaje bardziej dynamiczna całość: *przestraszył się, powstał, uciekał bojąc się o swoje życie i poszedł do Beer Szeby, która należała do Judy. Pozostawił tam swego sługę, a sam poszedł dalej na pustynię*. Fragment ten dobrze oddaje mentalność autora tekstu hebrajskiego. Nacisk kładziony jest nie na sługę, który zostaje w Beer Szebie, lecz na nieprzerwaną wędrówkę Eliasza. Deuteronomista, za pomocą serii „opuszczeń”, ukazuje jak bohater stopniowo oddala się od własnej ojczyzny - Królestwa Izraela. Pozostawia urodzajną ziemię i przez Judę idzie w kierunku pustyni, aż w końcu zostaje zupełnie sam. W następnej odsłonie wyrzeczenia i strach proroka sięgną zenitu, przeradzając się w rezygnację z życia i pragnienie śmierci⁷.

Użyty w narracji czasownik „bać się” (*yārā*) posiada dwojakie znaczenie, gdyż tworzące go spółgłoski (*yr*) można czytać na dwa różne sposoby. Średniowieczna egzegeza hebrajska czytała słowo *wayyar*² – „on zobaczył” czy też „on zrozumiał”. Dodając zawarte w domysle dopełnienie, można tłumaczyć całe wyrażenie jako: *Eliasz zobaczył (zrozumiał) powagę groźby Izebel, powstał i uciekł*. Z kolei rękopisy i starożytne przekłady greckie, łacińskie i syryjskie oddają to słowo jako: *wayyirā*² – „on bał się” lub „on wystraszył się”. Różnica między proponowanymi lekcjami nie jest znacząca, jednakże tekst hebrajski, który nie wspomina bezpośrednio o strachu Eliasza, jest subtelniejszy w charakterystyce tak wielkiego autorytetu prorockiego⁸.

⁷ J.T. WALSH, *1Kings*, 266.

⁸ M. COGAN, *1Kings* (AB 11; New York 2001) 450.

Gdy już przebywa na pustyni, Eliaz prosi Jahwe o śmierć, dosłownie prosi, aby jego dusza (*neṗeš*) mogła umrzeć. Jego modlitwa rozpoczyna się od stanowczej monosylaby *rab* – „dość”, która występuje tu w roli wykrzyknika (1 Krl 19,4). Połączona z terminem „teraz”, „już”, podkreśla uporczywe skupienie się Eliasza na sobie i na terażniejszości. Dla podkreślenia napięcia sytuacji używa on prostych rozkazów: „zabierz moją duszę”, zamiast form grzecznościowych *jussivum*, bądź *cohortativum*, które obecne są w 1 Krl 17,21. Podobny idiom spotykamy w wypowiedzi Jonasza, który także życzy sobie śmierci z rąk Boga (Jon 4,8). Słowa Eliasza pokazują poczucie bezsilności, rozczarowania i rozpacz. Prorok uciekł na pustynię, chcąc ratować swoje życie, teraz zaś, widząc daremność dalszego wysiłku, dobrowolnie oddaje to, czego do tej pory tak gorliwie bronił. Taka postawa przypomina zachowanie Mojżesza. Eliaz, który niegdyś dwukrotnie deklarował pozostanie w służbie Bożej (1 Krl 17,1; 18,15), poddaje się i prosi o zwolnienie z tego zadania (1 Krl 19,4-5). Uważa, że zawiódł jako prorok, tak samo, jak zawiędli poprzedni przywódcy religijni. Słowa „Nie jestem lepszy od moich przodków” (1 Krl 19,4) są oznaką, iż Eliaz nie widział już siebie jako zwiastuna mocy Jahwe. Zastosowana w tym wierszu forma wykrzyknikowa stanowi rodzaj wyzwania rzuconego Bogu. W samotności i desperacji prorok chce położyć kres swojemu życiu, zupełnie jak Mojżesz, kiedy czuł, że jarzmo odpowiedzialności za naród hebrajski jest dla niego zbyt ciężkie (Lb 11,14-15)⁹.

Odpowiedzią Jahwe, na wewnętrzne załamanie proroka, jest najpierw posłanie anioła (*malʾāḱ*) z poleceniem nakarmienia go i zaspokojenia jego pragnienia. Użyte w 1 Krl 19,5 wyrażenia „jeść”, „pić” i „wskrzesić duszę” (życie - *neṗeš*) podkreślają ocalenie proroka. Na prośbę Eliasza „odbierz mi *neṗeš*”, Jahwe odpowiedział: „jedz i zachowaj *neṗeš*”. Otrzymane na pustyni pożywienie nawiązuje do początku działalności Eliasza w 1 Krl 17. Eliaz w czasie suszy w cudowny sposób otrzymał wodę i chleb (1 Krl 17,2-6). Z kolei w Sarepcie spotkał wdowę, która trzymała oliwę w naczyniu zwanym *sappahaṭ* („dzban”), tutaj też pił wodę z naczynia o tej samej nazwie. Jest to rzadki termin w BH, gdyż poza 1 Krl 19 występuje tylko raz w 1 Sm 26. Podpłomyk czy placek (*ʿuḡāh*) otrzymany od anioła na pustyni jest również tą samą strawą, którą na prośbę proroka przygotowała wdowa (1 Krl 17,3). Te powiązania wskazują na przejaw opatrności Jahwe w całym życiu Eliasza, od początku jego działalności aż do obecnej chwili¹⁰.

Nie bez znaczenia pozostaje również skierowane do proroka Boże słowo „wstań”. Użyty tu hebrajski czasownik *qûm* ma wiele znaczeń, między innymi takich, jak: „powstać”, „podnieść się”, „ruszyć się”, „wyruszyć w drogę”, ale także „stać”, „obowiązywać”, „należeć”. Ten sam źródłosłów w języku aramejskim oznacza natomiast: „umocnić”, „podźwignąć”, „potwierdzić”¹¹. Tłumaczenia te pozwa-

⁹ M. MIKOŁAJCZAK, „Il viaggio di Elia nel deserto (1Re 19,1-18)”, *CT* 69 (1999) 14.

¹⁰ J.T. WALSH, *1Kings*, 269.

¹¹ P. BRIKS, *Podręczny słownik hebrajsko-aramejski i aramejsko-polski Starego Testamentu* (PSB 12; Warszawa 1992) 308.

lają nieco szerzej spojrzeć na sens polecenia danego Eliaszowi przez Jahwe. Bóg nie tylko każe wstać prorokowi, to znaczy podnieść się w celu spożycia pokarmu, ale także nakazuje mu powstać z kryzysu i trwać w powołaniu, a znakiem umocnienia i podźwignięcia jest dla niego pokarm niezbędny do życia i podjęcia dalszej misji.

W reakcji Eliasza na rozkaz Jahwe, by powstał i ruszył w drogę, objawia się największy paradoks w jego posłudze prorockiej, ale też w chwili kryzysu wiary, który przeżywa. Prorok rzeczywiście wstaje i wyrusza, jednak kierunek wędrówki obiera sam, gdyż w poleceniu anioła nie ma żadnej wzmianki o udaniu się w stronę góry Horeb. Być może jest to zabieg literacki narratora, który chce ukazać ponownie wielkość proroka wiążąc go z postacią Mojżesza. Ten aspekt jest mocno zaakcentowany w całym cyklu o Eliaszu. Marsz Eliasza ku górze Horeb trwa czterdzieści dni i czterdzieści nocy, co odpowiada czasowi pobytu Mojżesza na Górze Boga (Wj 24,18; 34,28). W wyrażeniu tym narrator nawiązuje też do motywu czterdziestodniowej wędrówki Izraelitów przez pustynię pod wodzą Mojżesza (Pwt 2,7)¹². Bóg okazuje Eliaszowi tę samą opiekę, którą okazywał pokoleniu Mojżesza w czasie jego wędrówki przez pustynię: daje mu pokarm i napój i prowadzi go za pośrednictwem swojego anioła (*mal'āḱ*), by spotkać się z nim osobiście na świętej Górze Horeb¹³.

Wejście Eliasza do groty na górze, i zaśnięcie w niej, doskonale ukazuje kondycję psychiczną proroka. Brak chęci do życia i pragnienie śmierci nie osłabły po nadprzyrodzonej angelofanii. Kryzys wiary i powołania jeszcze się u Eliasza pogłębił, a jego depresja sięga apogeum, kiedy udaje się do miejsca spoczynku zmarłych¹⁴ i tam zapada w sen. W tym momencie Bóg sam przejmuje inicjatywę i w kolejnym dialogu (1 Krl 19,9-11) osobiście kieruje swoje słowo do proroka (*wəhinnēh dəḅar*). Rozmowa z Eliaszem, którą Jahwe na nowo podejmuje, jest bardzo problematyczna. Występuje ona w identycznej formie aż dwukrotnie w analizowanym opowiadaniu. Wielu komentatorów wyłącza z całości fragment 1 Krl 9b-11a jako późniejszą głość. Carlson jest innego zdania, twierdząc, że pojawiające się powtórzenie wierszy 9b-10 w kolejnym fragmencie narracji (1 Krl 19,13b-14) jest typowym środkiem stylistycznym pierwotnego opowiadania¹⁵. Pogląd ten podzielają także inni egzegeci¹⁶. Cohn, z kolei, przyjmuje dwie pary pytań i odpowiedzi jako część pierwotnej historii o proroku. W ten sposób Bóg odpowiada teofanią na pierwszą skargę Eliasza (1 Krl 19,10), aby umocnić proroka. Po teofanii Bóg powtarza to samo pytanie, które

¹² R.A. CARLSON, „Elie à l'Horeb”, *VT* 19 (1969) 432.

¹³ M. MIKOŁAJCZAK, „Il viaggio di Elia nel deserto”, 160.

¹⁴ Horeb, a szczególnie grotta, w której schronił się Eliasz, miała zawsze symboliczne znaczenie. Już od najdawniejszych czasów kojarzona była z miejscem pochówku i spoczynku zmarłych. Jest ona wejściem i zarazem przejściem do innego świata oraz symbolem otchłani. L. RYKEN; J.C. WILHOIT; T. LONGMAN, *Słownik symboliki biblijnej* (Warszawa 1998) 678-679.

¹⁵ R.A. CARLSON, „Elie à l'Horeb”, 418-421.

¹⁶ B.S. CHILDS, „On reading the Elijah Narratives”, *Int* 34 (1980) 134-137; D.D. HERR, „Variations of a Pattern: 1Kings 19”, *JBL* 104 (1985) 292-294; E. VON NORDHEIM, „Ein Prophet kündigt sein Amt auf (Elia am Horeb)”, *Bib* 59 (1978) 153-170.

już stawiał Eliaszowi, lecz teraz spodziewa się po proroku nowego zapału. Eliasz powtarza jednak identyczną skargę, unikając tym samym podjęcia wyznaczonej misji. Dlatego Jahwe zwalnia go z tego obowiązku i przygotowuje innego sukcesora swej mocy w walce przeciw Baalowi. Ma być ona kontynuowana przez Elizeusza.

W ten sposób przywrócony zostaje wcześniej porządek działania. Wszystkie czyny proroka winny być konsekwencją i urzeczywistnieniem słów Jahwe. Będąca wynikiem strachu ucieczka przed Izebel i Achabem, pokazała nieposłuszeństwo Eliasza i jego samowolę. Przez obecną interwencję Bóg na nowo obejmuje pieczę nad życiem proroka¹⁷. W tym nowym słowie Jahwe, skierowanym do Eliasza, akcentuje się termin „tutaj” (*pōh*), po raz kolejny zwracając uwagę na lokalizację bohatera. Nacisk ten sugeruje, że Eliasz powinien być tam, gdzie został posłany, razem z ludem Izraela, a nie w sercu pustyni, na górze Horeb¹⁸.

Odpowiedź Eliasza na ponowne zaproszenie Boga rozpoczyna się prezentacją jego prorockiej gorliwości. Znamienne są tu słowa zawarte w 1 Krl 19,10.14: „żarliwością rozpałem się dla Jahwe Boga Zastępów”. Użyta w tej wypowiedzi forma czasownikowa *qinnē*³ odczytywana bywa w tradycjach biblijnych jako „być gorliwym”, „być żarliwym”, „być zazdrosnym”. Rdzeń tego słowa oznacza w istocie rumieniec, który pojawia się na obliczu osoby bardzo wzruszonej, co w konsekwencji oznacza „bycie gorącym” lub „bycie wzburzonym”¹⁹. Niewątpliwie w wypowiedzi proroka wybrzmiewa także wiele żalu i skargi. Ma ona bardzo wyszukaną, poetycką formę i przyjmuje postać trzech dwuwierszy (1 Krl 19,10):

*qannō³ qinnē³tī lyhwh ʿēlōhē ṣəbā³ōt
kī-ʿāzəbū³ ḥərīṭkā bənē yisrāʿēl
ʿet-mizbəḥōṭēkā hārāsū
wəʿet-nəbī³ēkā hārəgū ḥəḥāreb
wā³iwwātēr ʿānī ləbaddī
wayəbaqšū ʿet-naṣṣī ləqaḥtāh*

Zewnętrzne dwuwiersze prezentują paralelizm pomiędzy dwoma podmiotami: Eliaszem i Izraelem. W pierwszym ukazana jest wierność i gorliwość proroka zestawiona z powszechnym odstępstwem izraelskiego ludu. Podobną treść zawiera trzeci dwuwiersz, w którym osamotnienie Eliasza ukazane jest na tle prześladowania go przez Izraelitów. Siłę kontrastu podkreślają umieszczone na początkach wyrażeń czasowniki: *qinnē³tī* - *ʿāzəbū³* i *wā³iwwātēr* - *wayəbaqšū*. Struktura czasownikowa dodaje całej konstrukcji dynamizmu, z mocno wyakcentowanym bezokolicznikiem *qannō³*, który jako pierwsza forma literacka w wierszu 1 Krl 19,10 dominuje nad całym fragmentem²⁰.

¹⁷ R.A. CARLSON, „Elie à l’Horeb”, 433.

¹⁸ J.T. WALSH, *1 Kings*, 272.

¹⁹ G. SAUER, „Eifer”, THAT II, 647.

²⁰ R.M. FRANK, „A Note on 3 Kings 19,10.14”, *CBQ* 56 (1963) 411-413.

Słowa Eliasza, które dotąd posiadały moc dzięki wierze i zaufaniu Jahwe, stają się pełne skarg dotyczących ludu izraelskiego oraz własnego opłakanego położenia. Układ w tekście hebrajskim, to znaczy w jego aktualnej strukturze, podkreśla jedno główne wykroczenie – zerwanie przymierza. Dwa pozostałe elementy są jego konsekwencją. Przymierze było czymś fundamentalnym dla Izraela i poprzez jego zerwanie, naród, pozbawiony racji swego istnienia, skazywał się na dobrowolną zagładę. Dalsza wypowiedź Eliasza skupia się już na własnej osobie. Użyte tu zestawienie zaimka „ja” ze słowem „sam” wymownie oddaje poczucie beznadziejności i trudność sytuacji dostrzeganą oczyma proroka.

Słowa Eliasza są nieprawdziwe i przesycone egoizmem. Trzy wspomniane przez proroka występki ludu spowodowały krańcowe załamanie Eliasza, tak, iż czując się całkowicie osamotniony, stracił wiarę w Pana i w swoje powołanie. Rzeczywistość jest jednak inna. Działalność i opór Eliasza, wobec wyznawców Baala, przyniosły wymierny owoc, którego zdaje się on w ogóle nie dostrzegać: po jego zwycięstwie na górze Karmel lud był gotowy odnowić przymierze – „Cały lud to ujrzał i upadł na twarz, a potem rzekł: Naprawdę Jahwe jest Bogiem! Naprawdę Pan jest Bogiem!” (1 Krl 18,39). Podobnie rzecz miała się z ołtarzem, który powstał na nowo na górze Karmel, w kontekście złożenia ofiary dla Jahwe (1 Krl 18,30). Pod opieką Obadiasza żyli też w jaskiniach prorocy Pańscy w liczbie 100 (1 Krl 18,4,13). Eliasz przedstawia się jednak Bogu tak, jakby był jedynym ocalałym prorokiem i wyznawcą Jahwe w całym Izraelu²¹.

Reakcja Boga na wypowiedź proroka zawarta jest w nakazie „wyjźdź, aby stanąć na Górze wobec Jahwe” (1 Krl 19,11). Eliaszowi znajdującemu się (dosł. „leżącemu”) w depresji polecone zostaje przyjęcie „odpowiedniej pozycji” wobec Jahwe. Musi on znowu „stańdź” przed Bogiem, który zmusza go, aby porzucił swoją samotność graniczącą z egoizmem. Tym samym Bóg nakazuje mu wprost podjęcie na nowo misji prorockiej²². Jahwe daje Eliaszowi proste polecenie złożone z dwóch czasowników „wyjźdź” i „stańdź” (por. Wj 33,21). Eliasz ma „stańdź na górze wobec Jahwe”. To wyrażenie zostało już dwukrotnie użyte przez Eliasza, gdy ten określał samego siebie jako wiernego sługę Jahwe: „Jahwe, przed którym stoję” (1 Krl 17,1; 18,15)²³. Zawiera ono wezwanie dla proroka, aby na nowo podjął porzucony przez siebie urząd. Tylko bowiem ponowne stanięcie przed Bogiem oznacza służebną gotowość na pełnienie jego woli²⁴.

Eliasz okazuje się jednak tak oporny wobec woli Jahwe, jak jego przodkowie z pokolenia Exodusu, ponieważ po dotarciu na Horeb kładzie się spać. Opieka Boga nie zmieniła jego nastawienia. Prorok nadal nie chce zmierzyć się z życiem i z odpowiedzialnością, toteż Bóg zwraca się do niego wprost: „Co ty tu robisz

²¹ J.T. WALSH, *1 Kings*, 273-274.

²² R.A. CARLSON, „Elie à l'Horeb”, s. 433; M. MIKOŁAJCZAK, „Il viaggio di Elia nel deserto”, 18.

²³ J.T. WALSH, *1 Kings*, 274.

²⁴ T. SEIDL, „Mose und Elia am Gottesberg. Überlieferung zu Kreise und Konversation der Propheten”, *BZ* 37 (1993) 24.

Eliaszu?” Eliasz nie powinien być ani na pustyni, ani na Horebie, powinien być w ziemi Izraela. Prorok uciekł od odpowiedzialności i za to został skarcony przez Boga²⁵. Dopiero teofania, a właściwie subtelny głos i słowo Jahwe, sprawi, że Eliasz ponownie stanie przed Panem. Osobiste spotkanie z Jahwe skutkuje tym, że wątpliwości Eliasza zaczną stopniowo znikać. Stanie się tak jednak dopiero wtedy, gdy za sprawą Jahwe prorok znowu zacznie działać. Pełne wyjście z kryzysu nastąpi dopiero po przyjęciu misji w 1 Krl 19,15-18²⁶.

3. TEOFANIA - ZAŻEGNANIE KRYZYSU WIARY PROROKA

Kiedy Eliasz wyrusza w drogę na Horeb, podejmuje ten czyn z własnej woli, a nie z polecenia Jahwe. To jedyny moment działania Eliasza, który nie zależy od słowa Bożego. Ta niezależność staje się nadużyciem i doprowadza do głębokiego kryzysu (pragnienie śmierci). Pokonanie kryzysu polega na ponownym posłuszeństwie wobec słowa: „wyjźdź, aby stanąć wobec Pana” (1 Krl 19,11). W cyklu tradycji o Eliaszku gest powstania, podniesienia się lub wejścia wysoko jest symboliczny, jest gestem życia i gestem zwycięstwa.

Według wielu komentatorów opis teofanii (1 Krl 19,11b-13a), zawarty w relacji deuteronomisty, łączy w sobie dwie tradycje (J i E) przedstawiania teofanii w Starym Testamencie. Obie odwołują się do towarzyszących Bożym objawieniom zjawisk naturalnych, lecz skupiają się na ich różnych elementach. Autor tradycji J odwołuje się do motywu wybuchu wulkanu, któremu towarzyszy ogień wydobywający się z góry oraz wstrząsy ziemi (Wj 19,18.20; 24,17; Pwt 4,11-13; 5,23-24; 9,15). Nieco starsza, choć spisana później tradycja E, skupia się natomiast na motywie burzy. Objawienie Boga dokonuje się tu w towarzystwie takich zjawisk przyrody, jak „gromy, błyskawice i ciężka chmura” (Wj 19,16.19). Tekst 1 Krl 19, obok wspomnianych wyżej charakterystycznych zjawisk przyrody, zawiera także inny, nowy znak Bożej obecności: „głos łagodnego powiewu” (1 Krl 19,12). Tradycja synajska została więc tutaj skorygowana w kierunku duchowego pojmowania Boga²⁷.

Teofaniczną triadę podstawowych żywiołów obecnych w 1 Krl 19,11b-12: „wichury” (*rû^aḥ*) rozsadzającej góry i kruszącej skały; „trzęsienia ziemi” (*ra^caš*) i „ognia” (*ʔēš*), ułożonych wobec siebie paralelnie, wraz ze stwierdzeniami, że Jahwe nie znajduje się w żadnym z nich, można nazwać teofanią negatywną, gdyż po-

²⁵ M. MIKOŁAJCZAK, „Il viaggio di Elia nel deserto”, 15-16.

²⁶ S.J. DE VRIES, *1 Kings* (WBC 12; Dallas 1985) 237.

²⁷ A. TRONINA, *Bóg przybywa ze Synaju. Staroizraelskie formuły teofanijne a początki religii Izraela* (Lublin 1989) 136-137; E.D. KINGSBURY, „The Theophany Topos and the Mountain of God”, *JBL* 86 (1967) 207-208.

przez wyrażenie *lōʿ ba* zostaje w nich wykluczona obecność Jahwe²⁸. Inaczej było w przypadku teofanii Mojżesza (Wj 19), gdyż właśnie w tych zjawiskach przyrody ujawniała się obecność Boga na Synaju.

Dwa z opisywanych w 1 Krl 19 zjawisk naturalnych pojawiły się wcześniej w historii Eliasza jako przejaw Bożej mocy: ogień (*ʿēš*) – 1 Krl 18,38 i boski wiatr (*rûʿh*) – 1 Krl 18,45²⁹. Z analizy triady wynika więc wyraźnie, że trzeci element – ogień, ma w niej wyjątkowe znaczenie. Jest on szczególnie cechą najwyższej władzy, czego dowodem była konfrontacja Jahwe z kultem Baala na górze Karmel (1 Krl 18). To właśnie Baal był nieustannie wiązany z ogniem i grzmotami. Według wierzeń był panem boskiego ognia, czego potwierdzeniem jest znane imię *Baal Zebub* (Baal Płomień)³⁰. Teofania na Horebie po raz kolejny pokazuje wyższość Jahwe nad Baalem. Jahwe nie tylko jest Panem ognia, ale przede wszystkim jest Bogiem przekraczającym spektakularne zjawiska natury. Podczas objawienia na górze Horeb ogień oraz inne żywioły są tylko elementami poprzedzającymi nadejście prawdziwego Boga³¹. Poprzez ten fakt Jahwe chce powiedzieć prorokowi, iż przemoc i siła nie były właściwą metodą postępowania wobec ludzi, mimo że następne wydarzenia zdają się wskazywać na coś innego.

Bóg ukazuje się Eliaszowi w zupełnie nowy sposób (1 Krl 19,12). Wyrażenie *qôl dāmāmāh daqqāh*, które opisuje przyjsie Jahwe, jest tajemnicze i paradoksalne zarazem. Fraza ta pod względem budowy gramatycznej jest bardzo bogata w dźwięki poprzez zastosowanie serii spółgłosek *q-d-m/m-d-q*. Jest ona jednak bardzo trudna do bezpośredniego przełożenia. Hebrajski rzeczownik *qôl* oznacza „głos”, „krzyk”, „hałas”, „huk”, ale także „grzmoty”³². Zastosowane tu połączenie tego terminu ze słowem *dāmāmāh*, które oznacza ciszę, jest dość osobliwe, a nawet sprzeczne. Identyczne zestawienie wyrazów treściowo przeciwstawnych można odnaleźć w Księdze Hioba podczas nocnej wizji Elifaza: „słyszę ciszę (*dāmāmāh*) i głos (*qôl*)”. Najpopularniejsze tłumaczenie polskie, zawarte w Biblii Tysiąclecia, które brzmi: „szmer łagodnego powiewu” nie do końca ujmuje istotę rzeczy, o wiele lepsze jest tłumaczenie: „dźwięk czystej ciszy” lub „głos subtelnej ciszy”³³. Walsh mówi tu dodatkowo o dźwięku, który niekoniecznie musi być dla człowieka zrozumiały. Tajemniczy paradoks jest niezbędny i celowy. Stawia on bowiem odbiorców wobec wielkiej tajemnicy teofanii, która znajduje się nie tylko poza

²⁸ J. VORNDRAN, „Elijas Dialog mit Jahwes Wort und Stimme (1Kön 19,9b-18)”, *Bib* 77 (1996) 422.

²⁹ J.T. WALSH, *1 Kings*, 276.

³⁰ F.C. FENSHAM, „A possible Explanation of the Name Baal Zebub of Ekron”, *ZAW* 79 (1967) 363.

³¹ R.A. CARLSON, „Elie à l’Horeb”, 434; T. BRZEGOWY, „Struktura opowiadania o teofanii na górze Horeb (1 Krl 19)”, *TST* 6 (1997) 117.

³² P. BRIKS, *Podręczny słownik hebrajsko-aramejski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, 308.

³³ J.T. WALSH, *1 Kings*, 276.

obrazem wszystkich naturalnych zjawisk przyrody, ale także – poza wszelką ludzką zdolnością do jej zrozumienia³⁴.

Zupełnie inne tłumaczenie wrażenia *qôl dāmāmāh daqqāh* podaje Lust, który w ten sposób omija zręcznie paradoks zestawienia ze sobą dwóch przeciwstawnych pojęć, ciszy i głośu. Szczegółowo rozważa on obydwie terminy dodane do słowa *dāmāmāh*. W słowie *dāmāmāh*, które wywodzi się od hebrajskiego czasownika *dāmam*, wskazuje on na trzy różne znaczenia: a) „mówić łagodnie”, „być cicho”; b) „jęczeć”, „narzekać”; c) „traktować źle, okrutnie”. Większość przekładów odwołuje się do pierwszej i trzeciej propozycji, traktując biblijne *dāmāmāh* jako pochodną rdzenia *D-m-m* lub *D-m-h* („być cicho”; „zaprzestać”; „być uciszonym”). Lust skłania się ku drugiemu wariantowi tłumaczenia, według którego słowo *dāmāmāh* wyprowadzane jest z akkadyjskiego rdzenia *damami*, który dosłownie odnosi się do ryku lub jęku zwierząt. W tradycji o Eliaszu można byłoby je przetłumaczyć jako „ogłuszający” głos. Drugi kwantyfikator słowa *qôl*, hebrajskie słowo *daqqāh*, odczytywane jest jako pochodna źródłosłowu *dāqqaq* – „zgnieść”; „skruszyć”; „zmiażdżyć”. Użyty metaforycznie czasownik *dāqqaq* przedstawia czynność miażdżenia przeciwnika. Forma przymiotnikowa tego pojęcia przyjmuje z kolei znaczenia: „cienki”, „rzadki” lub „udany”. Można zinterpretować *daqqāh* również jako aktywny imiesłów, który przyjmuje znaczenie „miażdżący”. W zestawieniu z ciszą tłumaczenie to byłoby jednak bardzo trudne do wyrażenia. Można też odnaleźć kompatybilność słowa *daqqāh* ze swoistym tłumaczeniem terminu *dāmāmāh* jako „ogłuszający”. W tym przypadku, według Lusta, cały zwrot *qôl dāmāmāh daqqāh* należałoby przetłumaczyć jako „głośny i ogłuszający huk”, który tym samym powinien być uważany za kulminację serii kosmicznych zjawisk³⁵. Tak więc w teofanii na górze Horeb nie ma żadnych nowych elementów, żadnego kontrastu z innymi opisami. Tutaj również Bóg jest obecny w wydarzeniach kosmicznych i zjawiskach naturalnych, tak jak w innych teofaniach Starego Testamentu³⁶.

Bardzo ciekawą propozycję tłumaczenia zwrotu *qôl dāmāmāh daqqāh* podaje Vorndran, wskazując na dwa aspekty zawarte w tym wyrażeniu. Po pierwsze, odwołuje się on do napięcia między dwiema częściami dialogu Jahwe z Eliaszem oraz relacją o teofanii, która uwypukla zastosowanie słowa *qôl*. W 1 Krl 19,9b dialog ten został wprowadzony formułą *dābar yhwh*, w tekście 1 Krl 19,12 Bóg objawia się Eliaszowi poprzez słowa *qôl dāmāmāh daqqāh*, natomiast w 1 Krl 19,13 formułą rozpoczynającą dialog jest wyrażenie *qôl yhwh*. Użycie tego słowa jest świadomym nawiązaniem przez autora do teofanii i wskazuje na fakt obecności, w formule *qôl dāmāmāh daqqāh*, nie tylko jakiegoś odgłosu czy dźwięku, ale prawdziwego głosu samego Boga. Drugą kwestią jest dodany do tego głosu atrybut w postaci *dāmāmāh daqqāh* – „lekkiego podmuchu”, „cichego powiewu”. W tej sytuacji najtrafniejszym

³⁴ J.T. WALSH, *1 Kings*, 276.

³⁵ J. LUST, „A Gentle Breeze or a Roaring Thunderous Sound? Elijah at Horeb: 1 Kings 19,12”, *VT* 25 (1975) 112.

³⁶ M. MIKOŁAJCZAK, „Il viaggio di Elia nel deserto”, 18.

tłumaczeniem wydaje się połączenie albo nałożenie na siebie dwóch aspektów: głosu Boga i ciszy następującej po zjawiskach natury w jednym wyrażeniu „głos w ciszy wiatru”. Eliasz odczuwałby koniec zjawisk przyrody i jednocześnie słyszał głos Pana³⁷.

Słowo *dāmāmāh* wskazuje na obecność Jahwe, który przechodzi. Jest ono tym bardziej interesujące, że występuje w Biblii jeszcze tylko w dwóch miejscach. W Hi 4,16 i w Ps 107,29. W tekście Psalmu termin ten przeciwstawiony jest oszalałym siłom natury i innym groźnym zjawiskom. Pan pojawia się wtedy, gdy wszelki hałas i poruszenie znikają. Autor umyślnie próbuje oddzielić pojęcie izraelskiej teofanii od religijnych idei starożytnego Wschodu. Mimo przeciwstawienia niezwyklego zdarzenia teofanii innym spektakularnym zjawiskom, koniecznością stało się ujęcie całości w sferze naoczności. Rzeczownik *dāmāmāh* oznacza więc ukazanie się Jahwe za pomocą normalnego zjawiska atmosferycznego, ale będącego na najniższym stopniu ludzkiej dostrzegalności. Teofania dokonuje się w dostrzegalnym powiewie powietrza i dlatego LXX tłumaczy ten termin jako „aura”. Opis ten podkreśla duchowy pierwiastek Boga i jego intymny sposób komunikowania się z człowiekiem³⁸.

Celem teofanii na górze Horeb jest więc pokazanie Eliaszowi przez Jahwe, iż Bóg jest nadal obecny w historii swego ludu i nadal nad wszystkim panuje. Jahwe chce zaznaczyć Eliaszowi, że jest obecny nie tylko w „grzmocie”, „ogniu” czy „wichrze”, które obrazują dotychczasowe wysiłki Eliasza, ale znajduje się także w spokojnej ciszy, pozorowanej nieobecności Boga, zdającej się być jedynie lekkim szmerem³⁹.

PODSUMOWANIE

Człowiek jako jedyna z istot żywych obdarowany został przez Boga darem mowy. W ten sposób jego słowa są nośnikiem pewnej mocy stwórczej samego Boga. Powierzenie tak wielkiego daru człowiekowi pociągnęło za sobą konieczność silnej więzi ze Stwórcą i zaufania Jego słowu, które chroniło człowieka przed śmiercią. Posłuszeństwo słowu Boga było gwarantem życia, co wynikało z jego stwórczej natury. Poprzez nieposłuszeństwo człowieka nastąpiło odłączenie od źródła życia, wskutek czego pojawiła się śmierć. Człowiek, idąc w stronę grzechu, odciął się od źródła życia i doświadczył śmierci. Boże Słowo obecne w raju ukazywało człowiekowi sposób postępowania i rozwoju. Bóg wydał konkretne nakazy i zakazy, aby

³⁷ J. VORNDRAN, „Elijas Dialog mit Jahwes Wort und Stimme”, 420-421.

³⁸ R. RUMIANEK, „Eliasz jako gorliwy prorok Boga zazdrosnego”, *Mów Panie bo słucha sługa twój*. Księga Pamiątkowa dla Księdza Profesora Ryszarda Rubinkiewicza SDB w 60. rocznicę urodzin (red. W. Chrostowski) (Warszawa 1999) 194.

³⁹ S.J. DE VRIES, *1 Kings*, 37.

zachować pierwszych ludzi od śmierci. Postępowanie zgodne z tymi nakazami nie pozwalało zbłądzić. Grzech człowieka w raju spowodował jego zagubienie, dlatego też Bóg skierował do niego słowa: „Gdzie jesteś?”⁴⁰. Człowiek po grzechu uciekł od Stwórcy i w swym samotnym zagubieniu coraz mocniej pogrążał się w śmierci, której objawem są różne kryzysy egzystencjalne, które manifestują się na kolejnych etapach ludzkiej egzystencji.

Cała narracja 1. i 2. Księgi Królewskiej skupiona jest również na słowie Bożym. Jahwe postrzegany jest jako ten, który ogłasza słowo i jednocześnie wymaga wobec swego słowa całkowitego posłuszeństwa. Ważnym aspektem obecności słowa Bożego, w deuteronomistycznej historiografii Izraela, jest motyw osądzenia ludzi, a szczególnie wydawania wyroków na władców praktykujących bałwochwalstwo i nierząd sakralny, w oparciu o Boże słowo⁴¹. Obwieszczenie tego osądu dokonuje się za pośrednictwem proroków. Posłuszeństwo ich przesłaniu daje odbiorcom Bożą gwarancję życia, nieposłuszeństwo wobec słowa Jahwe sprowadza natomiast na nich śmierć. Przez osobę i słowo proroka Bóg, który jest daleko, staje się bliski Izraelowi, co więcej, słowo Boże w ustach proroka kształtuje bieg historii narodu wybranego⁴².

Historia Eliasza wyraźnie ukazuje, iż Jahwe działa poprzez słowo. Dowodzi tego następujące zestawienie terminologii: „mówienie” za pośrednictwem proroka występuje w cyklu narracji o Eliaszu siedem razy („słowo Jahwe przyszło”); cztery razy pojawia się formuła „Anioł Jahwe powiedział”; cztery razy narrator używa frazy „tak mówi Jahwe”, a pięć razy wyrażenia „zgodnie ze słowem Jahwe” lub „według słowa Jahwe” (2 Krl 10,17). Słowo jest też głównym narzędziem ingerencji Boga w rzeczywistość ziemską proroka, podczas gdy czynów Jahwe jest tylko pięć. Redaktor cyklu mówi więc o dwu sądach (w tym o jednym w przeszłości), to znaczy o gniewie Jahwe sprowokowanym przez Achaba (1 Krl 16,33) oraz o tym, że „Jahwe wypędził Amorytów” (1 Krl 21,26). Ponadto pojawiają się trzy czyny Jahwe okazujące współczucie w stosunku do Eliasza: a) Jahwe wysłuchał wołania proroka, gdy ten błagał, aby uzdrowił syna wdowy w Sarepcie Sydońskiej (1 Krl 17,22); b) Jego dłoń dotykała Eliasza, gdy ten uciekał przed Achabem (1 Krl 18,46); c) Jahwe uniósł Eliasza do nieba pod koniec jego życia (2 Krl 2,1-11). Eliasz wielokrotnie doświadczył opieki Jahwe. Wiedział, że słowo Boga, który żyje (1 Krl 17,12), przynosi życie (2 Krl 17,14.22) albo śmierć (1 Krl 17,1.18.20), a tym którzy są mu posłuszni zapewnia to, czego potrzebują do życia. Sam prorok nie zawsze potrafił jednakże przyjąć słowa pochodzące od Boga. Prorok bardziej ufał dramatycznym konfrontacjom, aniżeli łaskawości Pana, dlatego przeżywał kryzys niewiary w moc Jahwe i moc Jego słowa⁴³.

⁴⁰ G. VON RAD, *Teologia Starego Testamentu* (Warszawa 1986) 426-427.

⁴¹ J.W. OLLEY, „YHWH and His Zealous Prophet: the Presentation of Elijah in 1 and 2 Kings”, *JSOT* 80 (1998) 50.

⁴² J. KUDASIEWICZ, *Poznanie Boga Ojca. Szkice z teologii biblijnej* (Kielce 2000) 243.246.

⁴³ J. W. OLLEY, „YHWH and His Zealous Prophet”, 50.

Po doświadczeniach na górze Horeb Eliaż staje się innym człowiekiem. Prorok, zgodnie z usłyszonym poleceniem, wychodząc przed grotę na spotkanie z Jahwe, na powrót okazuje posłuszeństwo Bożemu słowu. Uznając Boga za źródło życia, odnajduje sens swego istnienia i prorockiego powołania. Przejście Jahwe w powiewie wiatru staje się dla niego ożywczym tchnieniem i przywraca mu życie oraz powołanie. To jest początek nowego stworzenia w proroku, a zarazem początek wyjścia z kryzysu duchowego. W dotychczasowym materiale cyklu o Eliażu nie było passusu, w którym opisane byłoby powołanie proroka. Dopiero tutaj, gdy prorok jest wewnętrznie gotowy i umocniony, Bóg kieruje do niego słowa z konkretnie wyznaczonym zadaniem.

Posłuszeństwo Bogu sprawia, iż prorockie powołanie Eliaża zostaje odnowione i uzyskuje nowy wymiar. Dopiero teraz Eliaż staje się prawdziwym „mężem Bożym”. Pójście za słowem Jahwe i działanie zgodnie z Jego wolą wyzwala w proroku nową moc. Eliaż nie odczuwa już ani strachu, ani zniechęcenia, ale z odwagą idzie do ludu i obwieszcza mu wolę Boga. Po zbrodni króla Achaba, który niechlubnie przejął winnicę Nabota, prorok natychmiast zjawia się na dworze królewskim. Tym razem nie obawia się królowej Izebel i niebezpieczeństwa śmierci. W ostrych słowach karci króla za morderstwo i grabież, a także zapowiada całkowite wyniszczenie dynastii Achaba⁴⁴. Mocy prorockiego słowa nie może się oprzeć nawet król Izraela, który ugina się pod pręgierzem prorockiej reprimendy i okazuje skruchę wobec Boga (1 Krl 21,27-29).

BIBLIOGRAFIA: CARLSON R.A., „Elie à l’Horeb”, *VT* 19 (1969) 429-439; CHILDS B.S., „On reading the Elijah Narratives”, *Int* 34 (1980) 134-137; GLOVER N., „Elijah versus the Narrative of Elijah. The Contest between the Prophet and Word”, *JSOT* 30 (2006) 449-462; HERR D.D., „Variations of a Pattern: 1 Kings 19”, *JBL* 104 (1985) 292-294; KINGSBURY E.D., „The Theophany *Topos* and the Mountain of God”, *JBL* 86 (1967) 205-210; LUST J., „A Gentle Breeze or a Roaring Thunderous Sound? Elijah at Horeb: 1 Kings 19,12”, *VT* 25 (1975) 110-115; NORDHEIM VON E., „Ein Prophet kündigt sein Amt auf (Elia am Horeb)”, *Bib* 59 (1978) 153-170; OTTO S., „The Composition of the Elijah-Elisha Stories and the Deuteronomistic History”, *JSOT* 27 (2003) 495-504.

⁴⁴ J. FRANKOWSKI; S. WYPYCH, *Księgi Historyczne Starego Testamentu. Dziejopisarstwo izraelskie* (WMWKB; Warszawa 2006) II, 228.