

KS. MARIAN FILIPIAK

OCZEKIWANIE NIESMIERTELNOŚCI W STARYM TESTAMENCIE

Izraelska koncepcja człowieka jest ściśle powiązana z życiem na ziemi, jakkolwiek rzutuje na chwilę, która stanowić będzie koniec wszystkich czasów (w życiu poszczególnej jednostki, jak i całej ludzkości). O istnieniu przyszłym, o życiu pozagrobowym również mówi się w tekstach biblijnych, są to jednak wzmianki ograniczone, sporadyczne i najczęściej — pesymistyczne. Śmierć nie jest całkowitym unicestwieniem człowieka. W tym samym czasie bowiem, gdy ciało spoczywa w grobie, coś ze zmarłego, jakby jego cień, istnieje nadal w krainie zmarłych, szeolu. Wiara w odpłatę pozagrobową, w szczęśliwą nieśmiertelność, a zwłaszcza w cielesne zmartwychwstanie, zaczyna się formować dopiero w najmłodszych partiach ST.

W II wieku przed Chrystusem w pewnych kołach żydowskich zaczęto sobie szczęśliwą przyszłość człowieka wyobrażać w kategoriach pozaziemskich. W poważnym stopniu mogła na to wpłynąć atmosfera tych czasów. Kolejne katastrofy dziejowe, krwawe przewroty okresu po niewoli i niepewność egzystencji sprawiają, że życie doczesne przestaje wystarczać jako ideał i jako rzeczywistość oraz wzmagają tęsknotę do innego, lepszego życia. Zniszczenie starego państwa narodowego i świątyni sprawiły, że idea szczęśliwej przyszłości Izraela została zastąpiona przez ideę szczęśliwej przyszłości Izraelity¹. Szczególnie przyczyniły się do tego prześladowania Antiocha IV Epifanesa. Prześladowania te bowiem musiały prowadzić do uświadomienia sobie, że jeśli nie ma dalszego życia po śmierci i nagrody pośmiertnej, to męczennicy za sprawę Zakonu wychodzą na tym gorzej niż bezbożnicy, którzy zastosowali się do żądań Antiocha. Śmierć aprobowana przez Boga nie może przecież od Boga oddzielać. Nie był to wszakże czynnik jedyny ani najważniejszy. W tym samym kierunku prowadziły problemy postawione przez jeden z ówczesnych nurtów myślo-

¹ W: Tarn. *Cywilizacja hellenistyczna*. Warszawa 1957 s. 364.

wych, który znalazł swój wyraz w *Księdze Koheleta*: odrzucenie zasady retribucji doczesnej i zabarwiona predestynacją doktryna o wszystkoczyniącym Bogu. Ta ostatnia rodziła problem wolności działania ludzkiego, zasługiwania, zbawienia. Niemałą rolę w przyjęciu się nauki o życiu pośmiertnym odegrała infiltracja antropologii greckiej. Dzięki pojęciu duszy istniejącej nadal samodzielnie po biologicznym rozpadzie ciała, znalazła ona bowiem pomost łączący życie doczesne z życiem po śmierci. Pomostu tego nie znała monistyczna antropologia semicka. W takim kontekście historycznym i doktrynalnym stają się zrozumiałe narodziny w Biblii prawd o życiu pozagrobowym oraz o nagrodzie i karze pośmiertnej.

Wiara w życie pozagrobowe — z którą nie łączy się w starszej myśli ST ani nadzieja zbawienia człowieka, ani myśl o odpłacie — sięga korzeniami najstarszych warstw religijnej myśli Izraela. Wiara ta znajduje swój wyraz w trzech grupach tekstów.

W skład pierwszej grupy wchodzi wyrażenia mówiące o połączeniu się człowieka umierającego ze swoimi przodkami: *šākab* (*im* *'ābôtāju* (zasnąć ze swymi ojcami), *'āsaf* *'el* *'ammajw* (być dołączonym do swego ludu), *hālak* lub *bō*)*el* *'ābôtāju* (iść lub odejść do swoich ojców). Pierwszego z tych wyrażen używa umierający Jakub mówiąc do Józefa: „Gdy już zasnę z moimi ojcami (*w*²*šākabti* (*im* *'ābôtāju*), wywieziesz mnie z Egiptu i pochowasz w ich grobie” (Rdz 47,30). W podobnych słowach Pwt 31,16 zapowiada śmierć Mojżesza, a 2 Sm 7,12 śmierć Dawida². W 1 Krl 2,10 zaśnięcie Dawida z ojcami jest oddzielone od pochowania go w Jerozolimie, ponieważ przodkowie tego króla byli pochowani w rodzinnym Betlejem. Wynika z tego, że wyrażenie „zasnąć z ojcami” wyraża coś więcej niż leżenie z nimi we wspólnym grobie; być może chodzi tu o jakieś pozagrobowe obcowanie zmarłego króla ze swymi krewnymi. Ta sama myśl zdaje się uwidaczniać w 2 pozostałych sformułowaniach: „być dołączonym do swego ludu”³ oraz „odejść do ojców” (Rdz 15,15). Wyrażają one wspólnotę zmarłych w szeolu, ale było to coś więcej niż „wspólnota śmierci”. Właśnie dlatego formuły te mogły stanowić pociechę dla umierających Hebrajczyków. Choć więc omawiane wyrażenia nie mówią nic wyraźnie o jakimś życiu po śmierci, to jednak u ich podstaw leży niejasne przecucie nieśmiertelności człowieka.

Druga grupa tekstów wyraża przekonanie, że Bóg posiada władzę nad żywymi i umarłymi, jest panem życia i śmierci. Liczne teksty ST poświadczają istnienie przekonania, że w niebezpieczeństwie śmierci zwraca-

² Zob. J. Łach. *Proroctwo Natana o Synu Dawida* (2 Sm 7,1-16). W: *Mesjasz w biblijnej historii zbawienia*. Lublin 1974 s. 55-71.

³ Poza 2 Krl 22,10; 2 Krn 34,28 (2 razy), wyrażenie to występuje prawie wyłącznie w Pięcioksięgu (Rdz 25,8,17; 35,29; 49,29,33; Lb 20,24,26; 27,13; 31,2; Pwt 32,50).

cano się do Jahwe, ponieważ jest On „źródłem życia” (Ps 36,8-10; por. Prz 14,27), ponieważ w przybytku Jahwe można usłyszeć obietnicę życia (Ps 16; 24,3-6; Ez 18,5-9). W każdym wypadku Jahwe decyduje o tym, że człowiek odzyskuje zdrowie i życie (Ez 16,6-7) lub umiera. To przekonanie widoczne jest w scenie przytoczonej przez Amosa 6,9-11. Wizja ożywienia kości w tekście Ez 37,1-14 zaakcentowała mocno władzę Boga nad śmiercią i grobem. Być może, że ten tekst wpłynął w pewnej mierze na eschatologię proroka Daniela (por. Dn 12,2-3).

Jahwe sprawia, że się zstępuje do szeolu i powraca z niego: „Jahwe daje śmierć i życie, wtrąca do szeolu i z niego wyprowadza” (1 Sm 2,6). Tekstu tego nie można jednak uważać za świadectwo wiary w życie pogrobowe, gdyż w. 6 b innymi słowami wyraża jedynie myśl w. 6 a: chory zbliża się do śmierci, a więc do szeolu; wraca stamtąd, gdy odzyskuje zdrowie⁴. Potwierdza takie rozumienie tego tekstu znany fragment z 2 Krl 5,7 cytujący słowa króla izraelskiego skierowane do Naamana, wodza króla syryjskiego z Damaszku, który prosił go o uleczenie z trądu: „Czyż ja jestem Bogiem, żebym mógł uśmiercać i ożywiać? Bóg jedynie uśmierca i ożywia”, tzn. daje chorobę i śmierć lub zdrowie. Podobnie należy interpretować tekst Pwt 32,39 b: „Ja zabijam i ja ożywiam; ja rany zadaję i ja uzdrawiam” z tym, że wszechmoc Boża zostaje tu odniesiona do życia wszystkich narodów: Jahwe jest Bogiem, który kieruje historią narodów, przywodząc je do niebezpieczeństwa śmierci albo kwitnącego życia (por. Iz 43,13)⁵.

Bohater Psalmu 16⁶ modli się: „Bo nie dasz mnie (dosłownie: „mojej *nefeš*) do szeolu i nie dozwolisz, by (człowiek) wierny⁷ Tobie doświadczył grobu” (w. 10). Na ogół przyjmuje się, że istnieje niewątpliwy paralelizm między obu stykami tego wiersza i że jest to najprawdopodobniej paralelizm synonimiczny⁸. Termin *‘āzab*⁹, „dać” z w. 10 a jest synonimem *nātan* z w. 10 b, trzeba go więc rozumieć w sensie „być wydanym szeo-

⁴ Por. H. Hertzberg. *Die Samuelbücher*. Wyd. 2., Göttingen 1960 s. 21.

⁵ W takich tekstach, jak Am 9,2a; Ps 139,7-8 (zob. też Iz 26,20), szeol nie jest symbolem śmierci, lecz jako określenie miejsca najbardziej niedostępnego, uwydatnia wszechmoc Bożą; żadna kryjówka, nawet szeol, nie zdoła zapewnić bezpieczeństwa winnym kary Bożej.

⁶ O różnych interpretacjach tego Psalmu zob. S. Łach. *Ps 16 — Szczęście Mesjasza po śmierci*. W: *Mesjasz w biblijnej historii zbawienia* s. 169-182.

⁷ Słowo „wierny”, *hasīd*, występuje w Piśmie św. 32 razy, z tego 25 razy w Psalmach, gdzie oznacza tyle co *jāšār, tām*, „sprawiedliwy”, „pobożny”.

⁸ R. Tournay. *L'Eschatologie individuelle dans les Psaumes*. RB 56:1949 s. 490.

⁹ Termin ten najczęściej znaczy „opuszczać, zaniechać” (L. Köhler, W. Baumgartner. *Lexicon in VT libros*. Leiden 1953 s. 693-694), tutaj jednak ma znaczenie „dać”, podobnie jak w Rdz 39,4.7 i Ne 9,27.

lowi” lub „być pozostawionym na łaskę szeolu”, czyli „być wydanym na śmierć”, „umrzeć”. Słowo *šahat* z w. 10 b stoi w paralelizmie ze słowem *š^eól* z w. 10 a, jest więc rzeczownikiem rodzaju żeńskiego, który należy wyprowadzać od słowa *šūah* („kopać”) i oznacza dół, grób. Przy takim rozumieniu Psalmu bohater tego utworu wyraża przekonanie, że Bóg oszczędzi mu śmierci. Większość egzegetów uważa, że chodzi tu o uniknięcie śmierci przedwczesnej (przez uwolnienie od choroby lub innego grożącego śmiercią niebezpieczeństwa), a nie o uzyskanie życia wiecznego (wbrew lub pomimo śmierci fizycznej)¹⁰. Ich opinię potwierdza występujący w w. 10 a termin *nefeš*, który jest tu określeniem życia (por. 1 Sm 25,29). Jeśli Bóg sprawia, że czyjaś *nefeš* wychodzi z krainy zmarłych (Ps 30,4; 86,13), chodzi o powrót do zdrowia całego człowieka, który dotąd, przez swą chorobę, był już w mocy śmierci (w stopniu zależnym od natężenia choroby). O to właśnie prosi psalmista: aby Bóg nie dał jego *nefeš* do szeolu, tzn. by mu przywrócił siły i zdrowie. Ps 16 jest to więc lamentacja indywidualna — modlitwa ciężko chorego¹¹, który wyraża nadzieję, że zbawcza opieka Jahwe zapewni mu powrót do zdrowia i w ten sposób uwolni go od (przedwczesnej) śmierci. TM Psalmu 16 nie mówi ani że człowiek sprawiedliwy nie zazna śmierci, ani że przekroczy wprawdzie bramę śmierci, lecz zostanie znowu przywrócony do życia. Tę drugą myśl — o wskrzeszeniu spośród zmarłych — wyraziły tłumaczenia LXX i Vg, które hebrajski termin *šahat*, „grób” przetłumaczyły przez *δυναστεία* oraz *corruptio* tj. zepsucie. Tłumaczenia te więc uznały hebrajski termin *šahat* za słowo rodzaju męskiego (od czasownika *šāhat*=psuć się) oznaczające zepsucie, zniszczenie. Przy takim ujęciu wiersze 10 a i 10 b byłyby połączone paralelizmem syntetycznym: 10 b wzbogaca myśl zawartą w w. 10 a. Tak rozumiany tekst Ps 16,10 stał się później *locus classicus* doktryny o zmarłychwstaniu (zob. Dz 2, 25-31; 13,35-37).

Cytowane dotąd teksty drugiej grupy wyrażają więc ideę osłaniania człowieka sprawiedliwego przed śmiercią przedwczesną (zob. też Ps 30,3-4; Iz 38,17; Jon 2,7). Lecz cuda zmartwychwskrzeszeń dokonane przez proroków Eliasza i Elizeusza (1 Krl 17,17-23; 2 Krl 4, 29-37) świadczą o przekonaniu tradycji ludowej, że Bóg może nie tylko chronić przed śmiercią, ale także przywracać życie umarłym.

Trzecia grupa to teksty Psalmów 16,49 i 73 wyrażające nadzieję istnienia na zawsze u Boga czy nawet „zabrania” przez Boga. „Dasz mi po-

¹⁰ „Nie ma żadnej racji, by przypuszczać, że w sensie dosłownym Ps 16 wyraża oczekiwanie życia wiecznego i wiecznej szczęśliwości w obecności Boga” (P. van Imschoot. *Théologie de l'Ancien Testament*. T. II. Tournai 1954 s. 60).

¹¹ Zob. J. H. Kraus. *Die Psalmen*. Wyd. 3. Bd. II. Neukirchen 1966 s. 125.

znać drogę życia¹², pełnię radości przed Twoim obliczem, rozkosze na zawsze po Twojej prawicy” (Ps 16,11). „Bóg wyzwoli mnie (dosłownie: moją *nefeš*) z mocy szeolu, bo mnie weźmie w swoją opiekę” (Ps 49,16)¹³. „Ja jednak zawsze będę z Tobą; Tyś ujął moją prawicę. Według Twego planu mnie prowadzisz, a w końcu przyjmiesz mnie z chwałą” (Ps 73,23-24).

Dokładne znaczenie tych tekstów jest trudne do określenia. Czy rzeczywiście wyrażają one tęsknotę za nieśmiertelnością, a nawet jej pewność? A może to tylko życzenie lub pewność uniknięcia doraźnego zagrożenia (choroba, śmierć lub inne nieszczęście)? Przeanalizujmy zatem dokładnie te Psalmy.

Wiersz 11 Psalmu 16 kontynuuje myśl wiersza poprzedniego, w którym była mowa o uzdrowieniu: Bóg nie tylko wyratuje swego czciela od choroby, ale nauczy go postępować „drogą życia” (zob. Prz 2,19; 5,6; 6,23; 15,24), to jest drogą, która zapewnia życiu długotrwałość i dobrobyt; innymi słowami — Jahwe zapewni sprawiedliwemu życie szczęśliwe. Treścią tego życia będą *s^emāhôt*, „radości” i *n^e ‘imôt*, „rozkosze”. Te radości i rozkosze będą *‘et pānēkā*, „przed Twoim obliczem” i *bīmīn^ekā*, „po Twojej prawicy”, to jest przed obliczem i po prawicy Jahwe. Oba wyrażenia: zażywanie radości i rozkoszy „przed obliczem” i „po prawicy” Jahwe (zob. Ps 110,1) wskazują na jakieś szczególniejsze wyniesienie sprawiedliwego, ale — mimo wyrażenia *nešah*, „na zawsze” (por. Ps 13,2) — w warunkach doczesnych.

Z kolei autor Ps 49,16 usiłuje wyjaśnić problem powodzenia życiowego ludzi złych oraz nieszczęść spadających na sprawiedliwych. Ps 37 rozwiązał ten problem „chronologicznie”; szczęście bezbożnych jest krótkie, a nieszczęścia pobożnych szybko przemijają. Ps 49 dodaje coś więcej. W pierwszym stychu wiersza 16 czytamy, że Bóg wyzwoli *nefeš* psalmisty z mocy szeolu. Podobnie jak w Ps 16,10 *nefeš* oznacza tutaj życie¹⁴. Psalmista prosi, by jego życie zagrożone przez chorobę lub śmiertelne niebezpieczeństwo Bóg wyrwał „z mocy szeolu” tzn. ocalił od danego niebezpieczeństwa. Psalmista ufa ponadto (w 16 b), że Bóg go „weźmie, zabierze” (*lāqah*). Wydaje się, że wiersze 16 a i 16 b są połączone paralelizmem synonimicznym i stąd 16 b to nie tyle wyznanie wiary w zmartwychwstanie („Bóg mnie zabierze ze sobą”), ile raczej prośba o wyzwolenie z doczesnego niebezpieczeństwa („Bóg mnie weźmie w swoją opiekę”). Czy jednak wyrażenie *lāqah* nie ma bogatszej treści niż tylko „wzięcie w opiekę”? Trochę więcej światła rzuca na ten termin Ps 73.

¹² Zob. B. Couroyer. *Le chemin de vie en Egypte et en Israel*. RB 56:1949 s. 412-432.

¹³ H. Gunkel (Die Psalmen. 5. Aufl. Göttingen 1968 s. 211) odrzuca ten wiersz jako późniejszy dodatek stanowiący „ciało obce” w nauce psalmu.

¹⁴ Zob. H. W. Wolff. *Anthropologie de l'Ancien Testament*. Paris 1974 s. 25.



Psalmista głęboko odczuwa niesprawiedliwość faktu, że bezbożni żyją szczęśliwie, a on sam w nędzy. W końcu jednak odzyskuje zaufanie do Boga. Głęboką pociechę przynosi mu myśl, że żyje w łączności z Bogiem, który zapewnia mu swoją pomoc, Bóg „ujął jego prawicę”, tzn. wspomaga go i kieruje jego losem „według swego planu”. I oto tak prowadzony przez Boga, psalmista wyraża następujące przekonanie: „A w końcu przyjmiesz mnie z chwałą”¹⁵. Jaką chwałę ma na myśli autor tego utworu? Może tu chodzi o chwałę doczesną, jaką Bóg obdarzy niewinnego i sprawiedliwego psalmistę w nagrodę za jego dotychczasowe cierpienia (ludzkie uznanie, honory, obdarzenie dobrami ziemskimi)¹⁶ lub o zachowanie go od takiej śmierci, jaka spotka grzeszników¹⁷ lub chwałę tzn. nagrodę pośmiertną. Które znaczenie jest najprawdopodobniejsze? To obdarzenie chwałą dokona się *’aḥar*, „w końcu”¹⁸. Istnieje tu potrójna możliwość interpretacji: po śmierci, w samej śmierci lub po ustaniu bolesnych doświadczeń, (ale za życia psalmisty!). Słowo *’aḥar* jest pojęciem znaczeniowo bliskim słowu *’aḥārīt*, które w naszym psalmie (73,17 b) wskazuje na doczesny wymiar kary Bożej dla grzeszników, ma więc znaczenie czasowe (doczesne, ziemskie). Nie spotyka się wypadków, by można tłumaczyć *’aḥar* w sensie końca życia, po którym następowałyaby chwała u Boga¹⁹. A zatem — psalmista ma nadzieję odejść z tego świata inaczej niż grzesznicy. Ci ostatni rozstają się z życiem w przerażeniu i pogardzie (por. w. 18-20); on natomiast odejdzie „chwalebnie”, z honorem człowieka całe życie wiernego Bogu. Będzie to odejście niejako na sposób śmierci króla Ezechiasza (2 Krn 32,33) lub innych królów spoczywających „z chwałą” (Iz 14,18).

Jak jednak — wobec tej „doczesnej” interpretacji Ps 73, 23 n — rozumieć wyrażenie *tiqqāhēnī*, „przyjmiesz mnie”? (w. 24 b). Czasownik *lāqah*, oprócz podstawowego swego znaczenia: brać, zabierać, przyjmować coś (por. Rdz 18,7; Wj 17,5; 2 Krl 5,50; Ps 15,5; Prz 24,11; 31,14; Jr 31,16), występuje w ST w kilku tekstach, które nasuwają myśl o wyzwoleniu człowieka ze sfery śmierci; są to: Rdz 5,24; 2 Krl 2,3-4 i Ps 49,16. Trudno stwierdzić w sposób pewny, jak należy rozumieć *lāqah* w tych tekstach. Wydaje się, że w Rdz 5,24 przez to wyrażenie należy rozumieć przed-

¹⁵ TM brzmi: *kābōd*, „chwalebnie”. *Biblia Hebraica Stuttgartensia* proponuje lekcję *b^ekābōd*; LXX tłumaczy μετὰ δόξης, a Vg cum gloria, „z chwałą”.

¹⁶ Tak Gunkel, jw. s. 315.

¹⁷ L. Sabourin. *The Psalms their Origin and Meaning*. New York 1969 s. 273.

¹⁸ Z reguły używa się tego słowa przysłówkowo „na końcu”, „w tyle”. (zob. Ps 68,26; Joz 2,16), czasem w znaczeniu czasowym „po”, np. „Noe żył po potopie 350 lat” (Rdz 9,28). „Po tych wydarzeniach” (Rdz 15,1). W sporadycznych wypadkach *’aḥar* ma znaczenie miejsca (por. Rdz 37,17; Wj 11,5) lub spółnika (por. Jb 42,7).

¹⁹ Por. L. Köhler — W. Baumgartner 32.

wczesną śmierć Henocha (była ona dla niego w obliczu nadchodzącej kary potopu dowodem łaskawości Boga, zabierającego go z zepsutego świata); cudowne „zabranie” Eliasza w 2 Krl 2,3-4 może wskazywać na jego śmierć w tajemniczych okolicznościach; autor Ps 49,16 wierzy, że Bóg go „zabierze, weźmie”, tzn. weźmie w opiekę, wyzwoli w jakiś sposób ze sfery śmierci i zapewni mu życie pełne szczęścia płynącego z obcowania z Bogiem. To samo można właściwie powiedzieć o Ps 73²⁰. Trzeba pamiętać, że jeśli psalmista tak ciężko i boleśnie przeżywa pomyślność bezbożnych i własne nieszczęście, to jest tak dlatego, że zna tylko jedno życie, nie uświadamia sobie możliwości rekompensaty pośmiertnej. Owszem, tenże psalmista stwierdza również, że nie pragnie na ziemi niczego więcej oprócz Boga i Jego bliskości²¹ (w. 25 i 28), z tego jednak nie wynika, że tym samym odrzuca on wszelkie oczekiwanie na ziemską pomyślność. Przyjaźń z Bogiem ST rozumie jako rękojmię powodzenia doczesnego i najlepszą gwarancję wszelkiej pomyślności.

Niektórzy jednak autorzy stwierdzają, że Ps 73,24 jest tym miejscem spośród tekstów natchnionych, gdzie najwyraźniej z całego ST występuje możliwość wiary w życie pozagrobowe²². W każdym razie idea „zabrania” (*lāqah*) jest w jakiś sposób spokrewniona z tradycjami o Henochu i Eliaszu. Ich wymowa jest najprawdopodobniej następująca: w obliczu Boga nie ma prostej alternatywy: życie na ziemi lub wegetacja w szeolu, lecz istnieje jeszcze trzecia możliwość: bliskość i przyjaźń z Bogiem. Ta bliskość z Bogiem nie może być przerwana przez żadne perturbacje życia ziemskiego, a nawet przez śmierć fizyczną: „Bóg jest opoką mego serca i mym dziedzictwem na wieki” (Ps 73,26 b). Słowo „dziedzictwo, *hēleq*, oznaczające pierwotnie część ziemi (Pwt 10,9; Lb 18,20)²³, odniesione do Jahwe, nabiera sensu ogólnego jako zasada życia, energii, która to życie utrzymuje (Ps 16,5). Stąd Ps 63,4 stwierdza, że „Łaskawość Boża lepsza jest od życia”²⁴.

²⁰ Por. A. Schmit. *Entrückung-Aufnahme-Himmelfahrt Untersuchungen zu einem Vorstellungsbereich im Alten Testament*. Stuttgart 1973.

²¹ H. Duesberg, I. Franssen. *Les Scribes Inspires. Introduction aux Livres Sapientiaux de la Bible*. Tournai 1966 s. 860.

²² B. Vawter. *Intimations of Immortality and the Old Testament*. JBL 91:1972 s. 163; J. Guillet. *L'entrée du juste dans la gloire* (Ps 73,24). BiViChret 9:1955 s. 58-70; M. Dahood. *Psalms I-III*. New York 1966-1970 s. 195.

²³ Por. G. von Rad. *Verheissenes Land und Jahwes Land im Hexateuch*. ZDPV 66:1943 s. 81-100.

²⁴ Trzeba pamiętać, że dla Izraela myśl o życiu pośmiertnym nie była czymś absolutnie nowym i nieznanym; w epoce Ezechiela kult bóstwa umierającego i zmarłychwstającego zawędrował nawet do świątyni jerozolimskiej (Oz 8,14; por. H. Riesenfeld. *The Resurrection in Ezechiel 37 and in the Dura Europos Paintings*. Uppsala 1948 s. 3 nn; zob. też Iz 17,10).

Jeśli w Ps 73 jest mowa o zwycięstwie nad śmiercią, to zwycięstwo to nie objawia się w dokładnie określonej nadziei życia wiecznego, lecz w pewności, że życie w łączności z Bogiem nie może być przerwane przez śmierć²⁵.

Jak więc widać, problem rozumienia Ps 16,49,73 był rozwiązywany rozmaicie. W niepewności roztropniejsze jest zachowanie metodycznej rezerwy, niż przyjmowanie jakiejś zupełnie nowej wiary w tekście, który można wyjaśnić według dawnych ujęć. Dlatego należy ostatecznie przyjąć, że psalmiści poprzestali na tradycyjnej doktrynie najdawniejszych ksiąg sapiencjalnych, z którymi łączy ich podobieństwo myśli i języka. Mają na uwadze nie tyle nadzieję (szczęśliwej) nieśmiertelności u Boga, ile szczęśliwy koniec ich ziemskiego życia. Jednakże z racji swojego przekonania, że prawdziwa szczęśliwość wierzącego polega nie na pomyślności materialnej, lecz na przyjaźni z Bogiem, znajdują się oni na drodze, która prowadzi do doktryny *Księgi Mądrości* o nieśmiertelności.

L'ATTENTE DE L'IMMORTALITE DANS L'ANCIEN TESTAMENT

Résumé

Nous pouvons distinguer dans l'Ancien Testament trois groupes principaux de textes qui préparent à l'enseignement sur la vie posthume et qui ne seront entièrement développés que dans le Nouveau Testament. Ce sont d'abord des textes qui parlent des retrouvailles du mourant et de ses ancêtres, ensuite des textes qui expriment la conviction que Dieu possède un pouvoir sur la vie et sur la mort et, enfin, les Psaumes 16; 49; 73. Il résulte de l'analyse de ces textes que la foi en la vie posthume — qui, dans la pensée de l'Ancien Testament, n'est point liée avec l'espoir du salut ou d'une récompense — prend ses racines dans les plus anciennes assises de la pensée religieuse d'Israël.

²⁵ G. von Rad. *Théologie de L'Ancien Testament* T. 1. Paris 1974 s. 351 n.