

KS. WOJCIECH PIKOR

PYTANIE O FUNKCJĘ RETORYCZNĄ OPOWIADAŃ O POWOŁANIU PROROCKIM

„Każdy prawdziwy prorok izraelski odznacza się niezwykle mocną świadomością Bożego powołania. Niektórzy z nich opowiedzieli szczegółowo scenę swego powołania (Izajasz, Jeremiasz, Ezechiel), inni odwoływali się do tego zdarzenia w rozmaitych okolicznościach pełnienia swej prorockiej misji (Amos, Micheasz)”¹. Podobne sformułowania można znaleźć w większości wprowadzeń w literaturę prorocką. Niezbyt wielu jednak egzegetów podejmuje pytanie o przyczyny, dla których prorocy opowiadali o swoim powołaniu. Klasyczną już odpowiedzią jest przekonanie o charakterze apologetycznym tych opisów: „prorocy nawiązują do swego powołania szczególnie, gdy wypada im udowodnić autentyczność swojej misji”². Takie ujęcie aspektu komunikacyjnego narracji o powołaniu wydaje się pomijać moment świadectwa obecny w opowiadaniu. Czy dzieląc się odkryciem w swoim życiu nakazu mówienia prawdy, objawiającej się jako Boża, prorok pragnąłby tylko uwiarygodnienia swego posłannictwa? Nie można przecież zapomnieć, iż także fałszywy prorok mógł powoływać się na posłanie otrzymane od Boga. Tak osobiste przeżycie powołania wymykało się jakiegokolwiek weryfikacji, a przez to i jego siła argumentacyjna była ograniczona. Mimo to, nawet w obliczu zagrożenia śmiercią, prorok powołuje się na to fundamentalne dla swojego projektu wydarzenie (por. Am 7, 12-15; Jr 26, 12-15).

Ks. dr Wojciech PIKOR – adiunkt Katedry Egzegezy Ksiąg Prorockich ST w INB KUL; adres do korespondencji: Pl. Mariacki 7, 83-130 Pelplin.

¹ T. B r z e g o w y, *Ogólne wprowadzenie do profetyzmu izraelskiego*, w: *Wielki świat starotestamentalnych proroków*, I: *Od początków profetyzmu do Niewoli Babilońskiej* (Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych 4), red. J. Frankowski i in., Warszawa 2001, s. 29.

² L. S t a c h o w i a k, *Ogólna charakterystyka proroków*, w: t e n ż e, *Wstęp do Starego Testamentu*, Poznań 1990, s. 247.

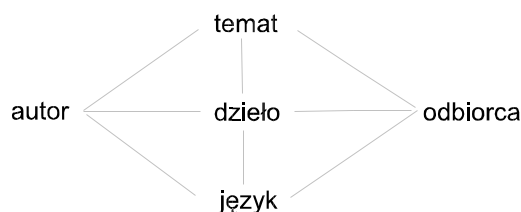
Wydaje się, że intencje przyświecające prorokowi, opowiadającemu o swoim powołaniu, wykraczały poza cel samoobrony³. Nie mając żadnego, dającego się zweryfikować, argumentu za prawdziwością swego posłannictwa prorok pragnie wprowadzić słuchaczy w doświadczenie swojego powołania. W ten sposób są oni zaproszeni do zajęcia pozycji proroka, który słucha, rozpoznaje i głosi Boże słowo. Ten walor komunikacyjny nie kończy się wraz ze śmiercią proroka. Znajduje on swoje przedłużenie w narracji, która już w formie spisanej zostaje włączona w księgę prorocką. W tym nowym kontekście komunikacyjnym charakter apologetyczny opowiadania o powołaniu zdaje się jeszcze bardziej ustępować miejsca świadectwu. Świadkiem powołania nie jest już prorok, lecz tekst świadczący o tym wydarzeniu. Jak interpretować ten tekst? Jak wpływa on na czytelników? Czemu jego świadectwo ma służyć? W poszukiwaniu odpowiedzi na pytanie o funkcję retoryczną opowiadania o powołaniu zostaną najpierw ustalone sytuacje komunikacyjne zakładane przez te teksty (1). Kolejnym krokiem będzie sprecyzowanie ich funkcji retorycznej z uwzględnieniem aspektu illokutywnego i perlokutywnego narracji (2). Pracę zamknie propozycja pewnych reguł hermeneutycznych pomocnych w lekturze narracji o powołaniu na proroka (3).

I. POWOŁANIE PROROKA JAKO PRZEDMIOT OPOWIADANIA

Co jest niezbędne dla interpretacji opisu powołania? Gdyby chcieć zestawić elementy składające się na dzieło literackie, można by posłużyć się następującym schematem⁴:

³ Za walorem apologetycznym opowiadań o powołaniu prorockim są: N. H. H a b e l, *The Form and Significance of the Call Narratives*, „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft” 77(1965), s. 317; K. B a l t z e r, *Considerations Regarding the Office and Calling of the Prophets*, „Harvard Theological Review” 61(1968), s. 568; B. O. L o n g, *Prophetic Call Traditions and Reports of Visions*, „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft”, 84(1972), s. 500; M. G ö r g, *Der Einwand im prophetischen Berufungsschema*, „Trierer Theologische Zeitschrift” 85(1976), s. 164; L. S t a c h o w i a k, *Prorocy – słudzy słowa* (Attende lectioni 5), Katowice 1980, s. 123; M. J. B u s s, *An Anthropological Perspective Upon Prophetic Call Narratives*, „Semeia” 21(1982), s. 16-17.

⁴ Schemat za: L. A l o n s o S c h ö k e l, J. M. B r a v o A r a g ó n, *Appunti di ermeneutica* (Studi Biblici 24), Bologna 1994, s. 55.



Dzieło literackie przedstawia się jako wytwór autora, który zwraca się do odbiorcy. Ta komunikacja dotyczy jakiegoś tematu wyrażonego za pomocą konkretnego języka.

Odniesienie tego schematu do narracji o powołaniu jest tylko pozornie proste. Nie budzi wątpliwości tożsamość „dzieła literackiego” – jest nim opowiadanie. Tymczasem próba uściślenia pozostałych elementów procesu komunikacyjnego prowadzi do odkrycia różnorodności relacji, które stwarza narracja:

– kto jest jej autorem?

Opowiadanie jest prowadzone w pierwszej osobie liczby pojedynczej, co skłania do uznania za autora samego proroka⁵. Nie jest ono jednak do końca monologiem, o czym decyduje obecność głosu Boga. Dialog zaś w każdym opowiadaniu jest kontrolowany przez narratora, który udziela głosu bohaterom⁶. Jego interwencję zdradza również zmiana punktu widzenia poprzez pojawienie się w narracji partykuły w^{ehinnēh}, która sygnalizuje przejście z perspektywy widzenia zewnętrznej w wewnętrzną, tożsamą z perspektywą postaci opowiadania⁷.

– kto jest adresatem?

Zakładając, że opowiadającym jest prorok, wówczas odbiorcami byłyby te same osoby, do których został posłany w następstwie powołania otrzymanego przez Boga (por. Iz 6, 9. 10; Jr 1, 5. 10. 18; Ez 2, 2-4; 3, 4-7). Obecność narratora w opowiadaniu modyfikuje nie tylko rozumienie jego autora, lecz również zmienia (poszerza) krąg odbiorców tej narracji. Wraz z upływem czasu oddalają się oni od grupy docelowej rzeczywistego proroka, by w momencie, w którym słowo opowiadania przybiera formę utrwaloną na piśmie, uczynić odbiorcą narracji każdorazowego jej czytelnika.

⁵ Zdaniem G. von Rada właśnie mówiące „ja” stanowi o odrębności gatunku literackiego opowiadania o powołaniu prorockim (*Teologia Starego Testamentu*, tł. B. Widła, Warszawa 1986, s. 405).

⁶ J. L. S k a, „*Our Fathers Have Told Us*”. *Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives* (Subsidia biblica 13), Roma 1990, s. 42.

⁷ Tamże, s. 68.

– co się opowiada?

Ustalenie tematu narracji nie jest do końca jednoznaczne. Opowiadane jest wydarzenie powołania przez Boga pewnej osoby na proroka. Dotarcie jednak do absolutnego charakteru wydarzenia – sumy tego, co się wtedy zdarzyło – leży poza zasięgiem narracji⁸. Wynika to nie tylko z charakteru retrospektywnego opisu faktu powołania. Jeszcze bardziej z natury interpretacyjnej opowiadania, która objawia punkt widzenia narratora, szczególnie jego wyobrażenie proroka i komunikacji prorockiej⁹.

Powyższe spostrzeżenia prowadzą do wyodrębnienia trzech różnych sytuacji komunikacyjnych, w których przedmiotem opowiadania jest powołanie prorockie:

– prorok, który dzieli się ze swoimi słuchaczami doświadczeniem powołania;

– narrator (świadek tego pierwszego opowiadania), który w formie narracyjnej komunikuje je odbiorcom swego tekstu;

– prorok jako autor domyślny, który opowiada o swoim powołaniu słuchaczom (czytelnikom) domyślnym.

Proponowany podział wykorzystuje model komunikacji narracyjnej, w którego skład wchodzi siedem elementów¹⁰:

autor rzeczywisty → autor domyślny → narrator → narracja → odbiorca narracji (*narratee*) → czytelnik domyślny → czytelnik rzeczywisty

Mimo zauważalnych różnic między oboma modelami, metoda narracyjna jest pomocna w wyjaśnieniu wielopoziomowości komunikacji wpisanej w opowiadanie o powołaniu.

1. PROROK I JEGO RZECZYWIŚCI SŁUCHACZE

Dotarcie do wydarzenia powołania jest możliwe tylko poprzez osobę proroka. Próba ustalenia *ipsissima verba prophetae* wydaje się być problematyczne, gdyż jedyny wgląd w jego słowa daje narracja. Zastosowanie do niej

⁸ Współczesną dyskusję nad rozumieniem rzeczywistości historycznej, przedstawianej w opowiadaniach biblijnych, omawia dogłębnie Z. Pawłowski, (*Opowiadanie, Bóg i początek. Teologia narracyjna Rdz 1–3* (Rozprawy i studia biblijne 13), Warszawa 2003, s. 126-157).

⁹ W opowiadaniu widzimy i słyszymy tylko to, co chce narrator, byśmy widzieli i słyszeli. Selektowność techniki narracyjnej nie oznacza, że należy zrezygnować z odkrycia tego, co nie zostało powiedziane i pokazane (por. J. P. F o k k e l m a n, *Come leggere un racconto biblico. Guida pratica alla Narrativa biblica* (Studi biblici 43), Bologna 2003, s. 59-60).

¹⁰ Por. S k a, „*Our Fathers*”, s. 40.

metody historii redakcji pozwala najwyżej ustalić hipotetyczny stan pierwotnego opowiadania pochodzącego od proroka. Różnice kryteriologiczne w rozstrzygnięciu o późniejszych dodatkach edytorskich prowadzą bowiem często do wniosków, które się wzajemnie wykluczają. Przykładem niech posłużą rekonstrukcje oryginalnego opowiadania o powołaniu Jeremiasza dokonane przez W. Thiela i J. Vermeylena. Dla pierwszego pierwotna narracja ogranicza się tylko do Jr 1, 4-8 (z wyłączeniem w. 7bß). Na bazie tego fragmentu redaktorzy deuteronomistyczni dołączaliby kolejne dodatki: 7bß. 9-10; 11-15; 16; 17-19¹¹. Natomiast Vermeylen pierwszeństwo chronologiczne przypisuje w rozdziale pierwszym Księgi Jeremiasza wizji zapowiadającej nadejście zagłady z północy (w. 11-14), datując ją na początkowy okres sukcesów Nabuchodonozora (ok. 605 a. C.). Właściwe opowiadanie o powołaniu (w. 4-10) egzegeta sytuuje u końca redakcji Księgi Jeremiasza, rozpoznając w nim relikty dołączonych wcześniej w. 17-19, które odnosiły się pierwotnie do mieszkańców Jerozolimy, a nie do Jeremiasza¹².

Sygnalizowana trudność w rekonstrukcji „oryginalnego” tekstu nie wydaje się stanowić przeszkody w poszukiwaniu kontekstu, w którym prorok mógł mówić o swoim świadectwie. U początku prorocstwa – w świetle każdego z opowiadań o tym wydarzeniu – znajdowało się słowo posłania, które definiowało działanie proroka w sferze ruchu: „pójdiesz dokądkolwiek cię pošlę”, i mówienia: „powiesz, cokolwiek ci rozkażę” (Jr 1, 7). Prorok powracał do niego, gdy jego misja była negowana ze strony słuchaczy. Najbardziej dramatycznie oddaje to usunięcie proroka Amosa z Betel przez kapłana Amazjasza. Ten podaje w wątpliwość intencje stojące za przepowiadaniem Amosa, na co prorok odpowiada deklaracją akcentującą posłanie od Jahwe: „Od trzody wziął mnie Pan i rzekł do mnie Pan: «Idź, prorokuj do narodu mego, izraelskiego»” (7, 15)¹³. Częściej jednak kontestacja płynęła od osób,

¹¹ W. T h i e l, *Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 1–25* (Wissenschaftliche Monographien zum Alten Testament 41), Neukirchen 1973, s. 62-79.

¹² Por. J. V e r m e y l e n, *La rédaction de Jérémie 1, 4-19*, „Ephemerides theologicae Lovanienses” 58(1982), s. 252-278.

¹³ Pewną trudność stwarza pierwsza część wypowiedzi Amosa, w której mówi on o swoim byciu prorokiem w trzech zdaniach nominalnych (w. 14). Możliwość oddania jej w czasie przeszłym („nie byłem ja prorokiem...”) lub teraźniejszym („nie jestem ja prorokiem...”) nie zmienia faktu, że w. 15 przywołuje wydarzenie powołania. Być może Amos swoją odpowiedzią łączy swoje powołanie z obecną kontestacją, na którą reaguje przywołując (cytując) swoją obiektywne wobec Bożej inicjatywy powołania (w. 14), podając w następnym zdaniu wykładnię tego, co wydarzyło się w tamtym spotkaniu (por. B. E. W i l l o u g h b y, *Book of Amos*, w: *The Anchor Bible Dictionary*, vol. I, red. D. N. Freedman, New York 1992, s. 204-205).

które również pretendowały do miana proroka. Na zarzuty artykułowane przez Chananasza, Jeremiasz odpowiada kwestionując jego status proroka: „Pan go nie posłał” (28, 15)¹⁴. W podobnym kontekście kontrowersji Ezechiel zarzuca swoim adwersarzom, iż mówią: „Tak mówi Pan Bóg”, podczas gdy Pan nie mówi (22, 28)¹⁵. Jeśli zatem wskazać motywy, dla których prorok odwoływał się do wydarzenia swego powołania, to można je widzieć w zakwestionowaniu jego autorytetu prorockiego oraz Bożego źródła jego komunikacji ze strony tych, którzy stanowili jego audytorium.

2. NARRATOR I ODBIORCA OPOWIADANIA

Pojęcie narratora jest umowne. Wydłużony proces redagowania ksiąg prorockich pozwala na odniesienie tego terminu do wszystkich tych, którzy w jakikolwiek sposób przyczynili się do ostatecznego kształtu pisma. Narratorem byłyby zatem najpierw sam prorok, który spisywał swoje słowo (por. Iz 8, 16; 30, 8; Jr 51, 60; Ha 2, 2). Bezpośredni wpływ wywierałby prorok również na redakcję tekstów, które były spisywane z jego polecenia lub nawet pod jego dyktando (por. Jr 36). Na przeciwnym biegunie redakcyjnym – w perspektywie chronologicznej – należy umieścić osoby, które przyczyniły się do finalnego kształtu księgi. Rozumienie ich roli zależy jednak od przyjętego modelu redagowania księgi:

– *redaktor jako kompilator*: efektem jego pracy byłoby ułożenie większych już zbiorów wypowiedzi prorockich w jedną księgę, której struktura stanowiłaby swoistą antologię wyroczni podobnych do siebie treściowo lub formalnie. Redaktor, grupując ten materiał, wprowadziłby w niego – jako spoiwo łączące – formuły wprowadzające, przejścia narracyjne, dane chronologiczne itp.¹⁶;

– *redaktor jako uczeń proroka*: w tym wypadku powstanie księgi byłoby wynikiem pracy kolejnych uczniów proroka, którzy mimo upływającego czasu od jego śmierci kultywowali i rozwijali jego dziedzictwo¹⁷;

¹⁴ Ten sam argument w Jr 14, 14; 23, 21. 32; 27, 15; 29, 9; Ez 13, 6.

¹⁵ Por. Jr 23, 16. 26; Ez 13, 2-3. 7; Za 13, 4.

¹⁶ Por. L. S t a c h o w i a k, *Prorocy – słudzy słowa* (Attende lectioni 5), Katowice 1980, s. 178-179; B r z e g o w y, *Ogólne wprowadzenie do profetyzmu izraelskiego*, s. 35-37.

¹⁷ Podjęcie linii, wytyczonej przez danego proroka, określane jest mianem *Fortschreibung* lub *Tradentenprophetie* (por. R. R e n d t o r f f, *Theologie des Alten Testaments. Ein kanonischer Entwurf. I. Kanonische Grundlegung*, Neukirchen 1999, s. 152). W swoich badaniach nad Księgą Ezechiela W. Zimmerli mówi wręcz o „szkole prorockiej” (*Ezekiel 1. A Commentary on the Prophet Ezekiel. Chapters 1-24*, Philadelphia 1979, s. 152).

– *redaktor jako reinterpreterator*: dokonałby relektury oryginalnych wypowiedzi prorockich w świetle zmieniającej się sytuacji historycznej (szczególnie w momencie wypełnienia się zapowiedzi kary dla Jerozolimy)¹⁸.

Szczególne jednak miejsce w tym łańcuchu redakcyjnym zajmuje bezpośredni świadek aktywności proroka. W momencie, w którym prorok odchodzi, zawiera on swoje słowo uczniowi: „Zamykam świadectwo i pieczętuję pouczenie pośród moich uczniów” (Iz 8, 16). Powołaniem ucznia jest podjęcie tego świadectwa, nadanie mu formy pisemnej, by w ten sposób świadectwo proroka było słyszane w przyszłości.

Jakie motywy przyświecają dziełu ucznia? Spisując usłyszane od proroka opowiadanie o jego powołaniu, uczeń dokonuje swoistej „kanonizacji” słowa: rozpoznaje wiarygodność tego doświadczenia, a przez to odnajduje w nim słowo Boga. Motywy tego działania przekraczają cel napisania tylko biografii prorockiej jako kroniki wydarzeń z życia proroka. Narracja ucznia jest zorientowana jeszcze bardziej na świadectwo o świadectwie, jakie prorok pozostawił o swoim doświadczeniu Bożego Objawienia¹⁹.

Opowiadanie ucznia nie jest dosłownym powtórzeniem narracji proroka. Wynika to nie tylko z ułomności ludzkiej pamięci czy odrębności psychicznej, kulturowej i literackiej wypowiadających się dwóch różnych podmiotów. Główny problem leży w przyobleczeniu Bożego słowa Objawienia w ludzkie słowo. Tu rodzi się potrzeba interpretacji, która w przypadku narracji ucznia posługuje się kilkoma kluczami. Najpierw jest to samo życie proroka widziane w perspektywie całości. Dalej wykorzystuje on wcześniejsze świadectwa o powołaniu, przede wszystkim odwołując się do ich struktury narracyjnej. Wreszcie sytuuje opowiadanie w nowym kontekście – już nie życiowym (*Sitz im Leben*), lecz literackim (*Sitz im Wort*). Ta dekontekstualizacja prowadzi do umieszczenia opisu powołania na czele zbioru, który ostatecznie przyjmie kształt księgi. W ten sposób uczeń dąży do uwiarygodnienia nie tylko godności prorockiej mistrza, lecz również jego słowa, którego źródłem i autoryte-

¹⁸ B. S. Childs określa ten typ redakcji mianem „lektury retrospektywnej” (*Retrospective Reading of the Old Testament Prophets*, „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft” 108(1996), s. 362-377). Nie byłaby ona działaniem pojedynczej osoby, ale raczej wysiłkiem zbiorowości stojącej za tradycją deuteronomistyczną i kapłańską (por. R. E. Clements, *The Chronology of Redaction in Ez 1-24*, w: *Old Testament Prophecy. From Oracles to Canon*, Louisville 1996, s. 160-163).

¹⁹ Ten moment „świadectwa w świadectwie” przybliżył P. Ricoeur (*L'ermeneutica della testimonianza*, w: *t e n z e, Testimonianza, parola e rivelazione*, Roma 1997, s. 73-108).

tem jest sam Bóg. Opowiadanie o powołaniu legitymizuje więc całość narracji opowiedzianej przez ucznia²⁰.

3. PROROK DOMYŚLNY/IDEALNY I CZYTELNIK DOMYŚLNY/IDEALNY

Poprzez pisemną formę opowiadanie o powołaniu prorockim nie jest już więcej uzależnione od czasu i przestrzeni wyznaczającej pierwotne wydarzenie Objawienia. Dzięki świadectwu ucznia świadectwo proroka dociera przez wieki do obecnego czasu i przestrzeni, w którym ma miejsce jeszcze jeden akt komunikacyjny. Angażuje on już nie rzeczywistego proroka ani też jego ucznia, lecz wprowadza na scenę proroka jako autora domyślnego. Osobowość „domyślnego autora” różni się od osobowości rzeczywistego, ale owa różnica jest dziełem narratora²¹. Rzeczywistym autorem opowiadania jest prorok w znaczeniu konkretnej osoby z krwi i kości. W finalnym kształcie księgi jego narracja jest jednak opowiadaniem narratora. W jego tekście mówiącym jest wprawdzie prorok, tyle że definiowany jako „domyślny” albo „idealny”. Obraz proroka, wyłaniający się z opowiadania, jest projekcją wyobrażenia tej postaci, jakie posiadał narrator. On kreuje jego osobę, co nie znaczy, że tworzy fikcyjny wizerunek proroka. Obiektywizacja figury proroka obciążona jest pewną subiektywnością narratora, który zamiast wypaczać ją, podaje jej własne zrozumienie, interpretację. Jedynym zatem rodzajem autora, z którym spotyka się w tekście czytelnik, jest prorok przedstawiony jako „idealny” z perspektywy ucznia – świadka jego życia i działalności.

By spotkanie doszło do skutku, potrzebny jest czytelnik, który podejmie się lektury tekstu. W procesie czytania dochodzi do ostatecznej dekontekstualizacji wydarzenia powołania, które z kontekstu literackiego (*Sitz im Wort* rozumiany jako całość księgi prorockiej) odnajduje się w nowym *Sitz im Leben*, tym razem swojego czytelnika. Jego dialog z tekstem zmierza nie tylko ku interpretacji nastawionej na zrozumienie i wyjaśnienie. Przed czytelnikiem rzeczywistym otwiera się droga ku staniu się czytelnikiem idealnym,

²⁰ Por. K. G o u d e r s, *Zu einer Theologie der prophetischen Berufung*, „Bibel und Leben” 12(1971), s. 92-93; B. O. L o n g, *Prophetic Authority as Social Reality*, w: *Canon and Authority*, red. G. W. Coats, B. O. Long, Philadelphia 1977, s. 10-11.

²¹ Proponowane rozumienie proroka jako autora domyślnego wykorzystuje analizę J. L. Ska („*Our Fathers*”, s. 41).

który wejdzie w rolę przypisaną mu przez narrację²², to znaczy w rolę słuchacza proroka, który opowiada mu o swoim powołaniu. Poprzez lekturę czytelnik współuczestniczy w powołaniu, które otrzymuje nowy status ontologiczny. Nie jest już faktem z przeszłości, lecz przynależy do teraźniejszości. Tym samym świadectwo, zapisujące przeszłość, przybiera kształt realnego wydarzenia prorockiego, które zmierza do transformacji swego odbiorcy.

II. LEKTURA NARRACJI O POWOŁANIU PROROCKIM JAKO PROCES IDENTYFIKACJI

Poprzez akt czytania głos proroka dociera do nowych słuchaczy. Ta nowa aktywność proroka pozostaje w ciągłości z wcześniejszą, jednak jej finalność i efektywność uzależniona jest od recepcji czytelnika. Jego dialog z tekstem nie zmierza tylko do zrozumienia i wyjaśnienia słów proroka. Dynamika lektury zakłada jeszcze jeden cel: zastosowanie, tzn. przyswojenie sobie znaczenia narracji przez czytelnika. Musi on przejść z pozycji zewnętrznej wobec tekstu, by skonfrontować go ze swoim życiem. Aktualizacja historycznego wydarzenia prorockiego, które dociera poprzez świadectwo narracji, wymaga pytania: co ten tekst znaczy dla mnie? Taka konfrontacja z opowiadaniem, mimo że pozostaje uwarunkowana dyspozycją wewnętrzną i zewnętrzną czytelnika, jest niezbędna, gdyż apel skierowany do niego płynie od świata, który wyłania się z tekstu, a w procesie lektury rekonfiguruje się w świecie czytelnika. Moment semantyczny, związany z sensem obiektywnym, musi zatem poprzedzić moment egzystencjalny łączący się z osobistą decyzją²³.

Co składa się na wydarzenie określane mianem powołania na proroka? Nakreślona wcześniej panorama studiów nad gatunkiem literackim tego typu narracji pokazała, iż niemożliwe jest ustalenie wszystkich istotnych elementów składających się na powołanie prorockie. Odnieść można wrażenie, że krytyka formy literackiej bardziej jest zainteresowana dopasowaniem tych opowiadań do założonej wcześniej struktury niż odnajdywaniem jej w samym tekście. Jednolitość gatunku literackiego, określanego mianem „opowiadanie

²² Interpretację procesu transformacji czytelnika, zachodzącą podczas lektury, przynosi szereg prac P. Ricoeura. Jego teorię, jak również propozycje innych krytyków analizowanego elementu komunikacyjnego, zestawia Z. Pawłowski (*Opowiadanie, Bóg i początek*, s. 214-230).

²³ G. Grampa, *Dire Dio: poetica e linguaggio religioso in Paul Ricoeur*, w: P. Ricoeur, E. Jungel, *Dire Dio. Per un'ermeneutica del linguaggio religioso* (Giornale di teologia 113), Brescia 1978, s. 15-16.

o powołaniu prorockim”, nie wyklucza wcale pluralizmu struktur literackich, co jednoznacznie wykazało wspomniane już studium G. del Olmo Lete. Zawężając przedmiot badania do powołania Izajasza, Jeremiasza i Ezechiela – hiszpański egzegeta klasyfikuje je jako „narracje typiczne o powołaniu prorockim” – można stwierdzić, iż komunikat płynący od proroka idealnego, któremu głosu używa narrator, składa się z trzech elementów: teofanii – misji – znaku. Ponieważ proces komunikacji zorientowany jest illokucyjnie (opowiadanie jako objawienie) oraz perlokucyjnie (opowiadanie jako perswazja)²⁴, interpretacja dokonywana przez czytelnika zmierza do wyodrębnienia w tekście obydwu znaczeń.

1. OPOWIADANIE O POWOŁANIU JAKO „OBJAWIENIE”

Świadectwo proroka pragnie przekazać prawdę o jego powołaniu. Zweryfikowanie tej prawdy jako wiarygodnej płynie ze strony ucznia, który sam poprzez swoją narrację staje się „świadkiem świadectwa” proroka²⁵. By złożyć świadectwo, nie wystarczy być tylko naocznym świadkiem zdarzenia. Potrzeba przełożenia go na język opowiadania, którego celem będzie nie jego chronologiczny zapis, lecz objawienie jego istoty. Elementy tego „objawienia” stanowią odtąd fundament doświadczenia prorockiego.

a) Znaczenie teofanii

Pierwszym punktem strukturyzującym objawienie prorockie jest teofania. Odczytanie jej znaczenia nie dokonuje się w zrozumieniu całości przez części (interpretacja poszczególnych elementów teofanii), ale odwrotnie, w zrozumieniu części przez całość²⁶. Nie oznacza to rezygnacji z uchwycenia symboliki poszczególnych elementów teofanii. Bardziej chodzi o zrozumienie dynamiki całej teofanii, a tym samym jej znaczenia dla proroka.

Poprzez teofanię Bóg wkracza radykalnie w życie powołanego. W narracji powołaniowej teofania odsłania napięcie zachodzące między transcendencją

²⁴ Tak ujmują to W. Houston: *What Did the Prophets Think They Were Doing? Speech Acts and Prophetic Discourse in the Old Testament*, „Biblical Interpretation” 1(1993), s. 175-178.

²⁵ G. B o r g o n o v o, *Tórāh, Testimonianza e Scrittura. Per un'ermeneutica teologica del testo biblico*, w: *La Rivelazione attestata. La Bibbia fra testo e teologia*, Fs. C. M. Martini, Milano 1998, s. 290.

²⁶ Por. J. T i s c h n e r, *Hermeneutika. Zagadnienie języka i zagadnienie interpretacji dzieł językowych*, „W drodze” 8(1980), nr 9, s. 28.

i immanencją Boga. Jest prawdą, że konfrontacja z Bogiem napędza człowieka lękiem (Iz 6, 5), uświadamia mu jego własne ograniczenia (Jr 1, 6), czego wyrazem jest prostracja Ezechiela wobec Chwały Pańskiej – znak nie tylko rewerencji, ale jeszcze bardziej obraz jego bycia w oczach Boga „synem człowieczym” (Ez 1, 28–2, 1). Objawiając się, Bóg pokonuje jednak ten dystans po ludzku niepokonywalny. Aklamacja, którą słyszy w swojej wizji Izajasz, przechodzi od podkreślenia świętości Boga do stwierdzenia, iż Jego Chwała wypełnia całą ziemię (6, 3), a nie tylko świątynię (6, 2). Doświadcza tego Ezechiel, który przeżywa swoje spotkanie z Chwałą Jahwe w ziemi wygnania, uznawaną przez Izraelitów za nieczystą (por. Ez 4, 13). Deportowani do Babilonii byli uznawani przez mieszkańców Jerozolimy za „oddalonych od Jahwe” (Ez 11, 15). Swoją teofanią Bóg przekracza stereotypy nie tylko teologiczne, lecz również egzystencjalne, co pokazuje powołanie Jeremiasza. Bóg objawia się mu jako Ten, który wkroczył w jego życie, zanim zostało ono poczęte i zrodzone (Jr 1, 5). W ten sposób teofania, zarówno ta werbalna, jak i wizualna, staje się zasadą doświadczenia prorockiego. Bóg jest uprzedni wobec „poczucia” przez proroka powołania, ale też wobec jego zaistnienia w świecie dzięki rodzicom. Wkracza w jego życie, by odtąd towarzyszyć mu aż do chwili jego śmierci, którą symbolicznie zapowiada opór ze strony jego słuchaczy (por. Jr 1, 8. 18-19; Ez 2, 8; 3, 8-9)²⁷.

Opis teofanii nie służy zatem tylko uwiarygodnieniu powołania prorockiego. Niesie on konkretne orędzie o zaangażowaniu się Boga w historię człowieka powołanego, a tym samym w historię tych, którzy będą słuchaczami (czytelnikami) jego słowa. Ich życie, podobnie jak życie proroka, jest czasem i przestrzenią Bożej obecności.

b) *Znaczenie misji*

Objawienie się Boga jest zorientowane na słowo, które Bóg kieruje do proroka. Łącznik narracyjny między teofanią a misją stanowi zdanie: „Pan rzekł do mnie” (por. Iz 6, 8; Jr 1, 4; Ez 2, 1). Poprzez opowiadanie o powołaniu, pierwotny, oryginalny akt komunikacyjny Boga z prorokiem zyskuje status wydarzenia punktowego, jak również przez swoją pozycję wyjściową w całości księgi – chronologicznie pierwszego. Nie przestaje jednak być zasadą regulującą przepowiadanie proroka, aktualizując się, ilekroć ten ma głosić Boże słowo. U źródeł tej komunikacji znajduje się „posłanie” ze strony

²⁷ U Izajasza zagrożenie życia proroka płynie z faktu jego solidarności z ludem stojącym w obliczu zagłady (por. 6, 11-13).

Boga (Iz 6, 8; Jr 1, 6; Ez 2, 3. 4), któremu towarzyszy nakaz nie tylko „pójścia”, ale też „mówienia” (Iz 6, 9; Jr 1, 7; Ez 2, 4. 7; 3, 4. 10-11).

Narracja powołaniowa objawia zatem Boży mandat proroka. Bóg jednak nie tylko autoryzuje proroka do mówienia w Jego imię, ale też daje mu słowo. Treść przepowiadania w analizowanych tekstach zostaje sprowadzona do jednego komunikatu: „Tak mówi Pan Bóg” (Ez 2, 4; 3, 11). Poprzez akt fundujący prococtwo Bóg nie ogranicza się tylko do wskazania celów, które ma osiągnąć swoim słowem prorok (por. Iz 6, 9-10), czy też do uwarunkowania momentu enuncjacji prorockiej od swojej decyzji (Jr 1, 7). Formuła posłańca, pojawiająca się w opisie powołania Ezechiela, objawia obecność dwóch mówców w misji prorockiej: ten, który jest posłany, mówi słowa Tego, który go posłał. Słyszcy się (czyta się) wprawdzie słowo tylko pochodzące od człowieka, lecz w nie wciela się Boże słowo. Nie prorok zatem tworzy Boże słowo, lecz Boże słowo stwarza proroka wraz ze słowem, które kieruje on do swoich odbiorców.

Rekonstrukcja procesu komunikacji prorockiej w oparciu o narrację o powołaniu odsłania prawdę o ludzkich uwarunkowaniach prococtwa. Najpierw dotyczą one wiarygodności proroka. Nie ma on żadnego innego argumentu za swoim słowem w chwili, w której je wypowiada, poza przywołaniem Bożego słowa fundującego jego prococtwo: „Tak mówi Pan Bóg”. Paradoxs tej sytuacji płynie z braku języka werbalnego, który byłby uprzedni wobec słowa proroka. A jednak tym, co skłania proroka do mówienia, jest pierwotne, oryginalne mówienie Boga, które poprzedza wszelkie słowo ludzkie, będąc równocześnie jego źródłem. Druga trudność recepcji słowa prorockiego wynika z faktu, że prorok przyjmując Boże słowo, ujmuje je we własne struktury poznawcze, kulturowe i językowe. Interpretacja słowa prorockiego wymaga zatem dotarcia do tego, co jest w nim Boże.

c) *Znaczenie znaku*

Powołanie proroka, jako doświadczenie Boga zbliżającego się do człowieka i konstytuującego go narzędziem swojej komunikacji, znajduje swoje dopełnienie w znaku, którego integralną część stanowią usta proroka. Misją proroka jest mówienie, stąd też manipulacja, której przedmiotem są jego usta, jest interpretowana jako gest inwestytury prorockiej. Ze strony Boga czynność ta byłaby odpowiedzią na wątpliwości, które zgłaszał wcześniej prorok co do swoich kwalifikacji osobistych. Izajasz podkreśla nieczystość swoich warg (6, 5), niegodnych mówić o Bogu lub niezdolnych do mówienia w sposób

adekwatny do tego, kim jest Bóg²⁸. Jeremiasz uświadamia sobie swój młody wiek, który charakteryzuje się brakiem słów kompetentnych i autorytatywnych²⁹. Wreszcie Ezechiel, który wprawdzie nie werbalizuje swoich obiekcji, lecz są one znane Bogu, który dostrzega je w obliczu przyszłej niechęci słuchaczy proroka, niechęci oddanej metaforą „ostów i cierni” oraz „skorpionia” (2, 6)³⁰. W tym kontekście interwencja Boga jest zorientowana na usta jako organ mowy: usta Izajasza zostają oczyszczone węglem przyniesionym przez jednego z serafinów z ołtarza świątyni (6, 7), Jeremiasza – dotknięte ręką Boga, a następnie napełnione Bożym słowem (1, 9), zaś Ezechielowi zostaje podany do spożycia zwój (2, 8–3, 3). W rezultacie usta proroka zostają uzdolnione i autoryzowane do mówienia w imię Boga.

Symbolika tych czynności nie wyczerpuje się tylko w sferze nowej jakości mówienia proroka. Usta są również organem służącym przyjmowaniu pokarmu, co jest zasygnalizowane w powołaniu Jeremiasza³¹, by znaleźć swoje pełne rozwinięcie w opowiadaniu Ezechiela. Wizja zwoju, która jest udziałem tego ostatniego, objawia nowy status proroka. Jest on definiowany podwójnym otwarciem ust. Pierwsze otwarcie jest ukierunkowane na przyjęcie Bożego słowa („jeść”, 2, 8; 3, 1. 2. 3), drugie natomiast na komunikowanie się z domem Izraela („mówić”, 3, 1). Czasowniki w trybie rozkazującym, które zachęcają Ezechiela, by karmił się Bożym słowem, podkreślają pierwszeństwo słuchania wobec mówienia. Prorok zostaje w ten sposób powołany, by być pierwszym odbiorcą słowa Boga, stając się tym samym figurą słuchania dla swego audytorium. Słuchanie Ezechiela nie jest tylko wydarzeniem punkto-

²⁸ Tak interpretują tę wypowiedź: H. W i l d b e r g e r, *Isaiah 1–12, A Continental Commentary*, Minneapolis 1991 (oryg. niem. 1980), s. 268; V. A. H u r v i t z, *Isaiah's Impure Lips and Their Purification in Light of Mouth Purification in Akkadian Sources*, „Hebrew Union College Annual” 60(1989), s. 39-89 oraz J. B l e n k i n s o p p, *Isaiah 1–39. A New Translation with Commentary* (The Ancor Bible 19), New York 2000, s. 226. Wspomnieć jeszcze należy interpretację tradycyjną (kultową) słów Izajasza, który poczuwając się do jedności z ludem, rozpoznaje zaciągniętą nieczystość uniemożliwiającą mu zbliżenie się do Boga (por. O. K a i s e r, *Isaiah 1–12. A Commentary* („Old Testament Library”), London 1996² (oryg. niem. 1981), s. 128-129; J. N. O s w a l t, *The Book of Isaiah. Chapters 1–39* (The New International Commentary on the Old Testament), Grand Rapids 1986, s. 182-184).

²⁹ Por. P. B o v a t i, *Il corpo vivente. Riflessioni sulla vocazione profetica*, „La rivista del clero italiano” 67(1987), s. 339-340.

³⁰ Por. W. P i k o r, *La comunicazione profetica alla luce di Ez 2–3* (Tesi Gregoriana. Serie Teologia 88), Roma 2002, s. 91-92.

³¹ Jeśli w usta Jeremiasza zostały włożone słowa, to naturalną kolejną rzeczą jest ich spożycie, co znajduje swoje potwierdzenie w 15, 16, tekście nawiązującym również do wydarzenia powołania. W świetle Pwt 18, 18 nie można w tej czynności wkładania przez Boga swoich słów w usta pominąć aspektu legitymizującego osobę proroka.

wym. Ma ono przekształcić się w czynność serca. Słowa zwoju, spożytego przez proroka, są w jego ustach „słodkie jak miód” (3, 3), by następnie wypełnić jego wnętrze i dotrzeć ostatecznie do serca. Tam ma być to słowo przechowywane, memoryzowane i poddawane ustawicznej refleksji. W konsekwencji słowo Boże nie jest jakąś rzeczywistością zewnętrzną wobec proroka, lecz staje się z nim jedno, wciela się nie tylko w jego słowo, lecz również w jego ciało. Prorok z całą swoją cielesnością staje się słowem Boga.

Analiza warstwy illokucyjnej w narracji o powołaniu prorockim pokazuje, że jego przesłanie nie koncentruje się wyłącznie na osobie proroka i uwiarygodnieniu jego działalności. Opis powołania przynosi przede wszystkim objawienie prawdy o Bogu, który angażuje się w życie konkretnej osoby, by przez nią, ustanowioną już prorokiem, wejść w historię Izraela. Działanie Boga wobec proroka przekracza ramy wyznaczone słowem posłania. Prorok w oczach Boga jawi się jako syn, którego Bóg obdarza nie czymś drugorzędnym, lecz samym sobą. Bóg jak ojciec uczy go mówić, objawia mu się przez słowo i upoważnia go do mówienia autorytetem swojego słowa. Odpowiedź proroka jest odpowiedzią syna, który słucha i jest posłuszny Bogu, stając się w ten sposób ikoną słuchania Bożego słowa. To stanowi podstawowy warunek komunikacji prorockiej.

2. OPOWIADANIE O POWOŁANIU JAKO „PERSWAZJA”

Proces czytania zmierza nie tylko do odczytania znaczenia. W trakcie lektury dochodzi wciąż do konfrontacji dwóch światów³²: tego, który stopniowo wyłania się z tekstu, oraz tego, w którym żyje jego czytelnik. Interpretacji podlega nie tylko świat tekstu, który zostaje przez odbiorcę zrekonstruowany. Spotkanie z tą rzeczywistością prowadzi czytelnika na powrót do rzeczywistości własnego życia. Nie jest to jednak już ten sam świat, jaki był przed lekturą. Moment odkrycia znaczenia narracji zbiega się z momentem transformacji świata czytelnika. Akt czytania pozwala mu bowiem spojrzeć na rzeczywistość własnego życia w świetle opowiadania, którego historia jest odkrywana jako zaproszenie do współuczestnictwa i współtworzenia jej fabuły. Aktualizacja rzeczywistości narracyjnej czyni z czytelnika podmiot, który podejmuje się przemiany swojego życia, ulegając perswazji płynącej z tekstu.

³² Powyższa refleksja odwołuje się do Z. Pawłowskiego (*Opowiadanie, Bóg i początek*, s. 225-230).

Opowiadanie o powołaniu prorockim jest w istocie zapisem historii Bożego słowa, które wyrasta na głównego protagonistę komunikacji prorockiej. Bóg, prorok i jego słuchacze pozostają we wzajemnych relacjach poprzez słowo. Jego źródłem jest Bóg, który obdarza nim proroka, by ten z kolei komunikował je swoim słuchaczom. Podstawą aktu prorockiego, widzianego od strony Boga, jest Jego mówienie, zaś z perspektywy ludzkiej słuchanie tego słowa. Czytelnik, otwierający się na tę rzeczywistość słowa stanowiącego o powołaniu prorockim, jest zaproszony do współtworzenia sensu tego wydarzenia, które zawiera się przede wszystkim w słuchaniu Bożego słowa. Podczas lektury opisu powołania czytelnik odkrywa różne postawy ludzi wobec słowa Boga. Zasadnicza linia podziału biegnie między podmiotami słuchającymi, których odrębność wyznaczana jest również ich reakcją na Boże słowo: prorok słucha i jest mu posłuszny, natomiast adresaci misji proroka nie słuchają i odrzucają je.

Prorok objawia się jako figura słuchania, jednak tylko w przypadku Izajasza można mówić o natychmiastowym, bezdyskusyjnym, poddaniu się słowu Boga (por. 6, 8). Słuchanie Jeremiasza i Ezechiela przedstawia się natomiast jako proces przebiegający na różnych poziomach.

Wobec Boga słuchanie proroka przyjmuje strukturę dialogiczną. Jest ona już formalnie obecna w samej narracji, która przynosi świadectwo obiekcji proroka, jego dyskusji z Bogiem (por. Iz 6, 11; Jr 1, 4-8; Ez 2, 8). W samym proroku proces słuchania prowadzi do asymilacji słowa Bożego, przyswojenia go sobie, poddania mu wszystkich wymiarów swego życia, by ostatecznie samemu stać się słowem Boga³³. Wreszcie percepcja proroka w poszukiwaniu znaczenia Bożego słowa zwraca się w stronę realnego świata, w którym i przez który komunikuje się Bóg³⁴. Prorok stoi wobec zadania zrozumienia świata swoich słuchaczy (w istocie jest to też jego własny świat), gdyż tylko w ten sposób będzie mógł wprowadzić ich w dialog z Bożym słowem. Słu-

³³ Aspekt cielesności słowa prorockiego rysuje się wyraźnie w czynnościach znaczeniowych podejmowanych przez proroka, który wykorzystuje w nich swoje ciało (por. Iz 20, 1-6; Jr 16, 1-9; 27, 1-3; Ez 4, 4-8; 24, 15-27). Z tego też powodu milczące ciało (usta) Ezechiela, mimo braku słowa, może być nośnikiem orędzia prorockiego (por. Ez 3, 21-27; 24, 15-27; 33, 21-22).

³⁴ Przykładem takiego dialogu Bożego słowa ze światem mogą być dwie wizje, które stanowią integralną część powołania Jeremiasza (por. Jr 1, 11-16): Boże słowo wciela się nie tylko w rzeczywistość świata materialnego (drzewo migdałowe; przewrócony na ziemię kocioł), lecz równocześnie przynosi odpowiedź na jego sytuację (Bóg czuwa nad realizacją swojego słowa; Bóg sądzi Jerozolimę).

chanie Boga wymaga od proroka również wrażliwości na sytuację adresatów jego słowa.

Posłuszeństwo proroka wobec Bożego słowa przedstawia się również (jeśli nie przede wszystkim) jako akt zaufania Bogu. Ten aspekt słuchania jest obecny przede wszystkim w odpowiedzi Boga na lęk artykułowany przez proroka. By go przewyciężyć, prorok ma do dyspozycji tylko Boże słowo, które mu mówi: „Nie bój się, bo ja jestem z tobą” (por. Jr 1, 8. 17-19; Ez 2, 6; 3, 8-9). Pokonanie własnego strachu dokonuje się przez wsłuchanie się w słowo obietnicy asystencji ze strony Boga, który chce wyprowadzić proroka z sytuacji samotności przeżywanej w obliczu trudności i otworzyć go na nadzieję. Słowo, zachęcające do odrzucenia lęku, staje się źródłem zaufania Bogu³⁵.

Przeciwną postawę wobec Bożego słowa zajmują słuchacze proroka. Ich niesłuchanie oddane jest metaforą upośledzonych organów percepcji, począwszy od tych, które stanowią o pierwszym kontakcie: „oczy zaślepione” i „uszy ociężałe” (Iz 6, 10), a skończywszy na uszkodzeniu serca, w antropologii biblijnej centralnego organu intelektualnego, wolitywnego i emocjonalnego, które jest „otłuszczone” (Iz 6, 10), „zatwardziałe” (Ez 2, 4; 3, 7)³⁶. Za tymi obrazami kryje się prawda o utraceniu przez Izraelitów zdolności słuchania, zrozumienia słowa i podjęcia decyzji. Nie jest to jednak sytuacja od nich niezależna. Ezechielowi Bóg tłumaczy przyczyny niepowodzenia jego misji mówiąc, iż „dom Izraela nie zechce posłuchać ciebie, gdyż nie chce słuchać Mnie” (3, 7). Niesłuchanie objawia ich opór wobec Bożego słowa, co też odmalowuje się na ich twarzach i czołach (por. Ez 2, 4; 3, 7). Niechęć „domu buntowników” (Ez 2, 4. 5; 3, 26. 27) przybiera postać agresji wobec Bożego słowa. Wypowiedzą oni wojnę prorokowi, by zniszczyć jego ciało (Jr 1, 19), a przynajmniej odebrać mu możliwość poruszania się (Ez 3, 25)³⁷. Prorok pozbawiony audytorium, mimo możliwości mówienia, zostałby unieszkodliwiony, a wraz z nim Boże słowo.

Rekonstruując odmienne postawy wobec Bożego słowa, czytelnik, wciąż jeszcze domyślny, wchodzi w kontakt z prorokiem idealnym. Skoro słowo zostało odrzucone przez jego pierwotnych słuchaczy, poszukuje on nowych

³⁵ Por. B. C o s t a c u r t a, *La vita minacciata. Il tema della paura nella Bibbia Ebraica* (Analecta Biblica 119), Roma 1997², s. 260-261.

³⁶ W istocie jest to „serce kamienne” (Ez 11, 19; 36, 26), nie dalekie od tego, by zostać uznane za martwe (por. 1 Sm 25, 37-38).

³⁷ „Związanie proroka sznurem”, awizowane w tym wierszu, wydaje się być metaforą oddającą jeszcze jedną postać agresji słuchaczy proroka, dopełniającą wcześniejszy obraz roślinno-zwierzęcy z 2, 6 (dyskusję nad ich znaczeniem można znaleźć w: P i k o r, *La comunicazione profetica*, s. 190-192).

odbiorców, którzy staną się jego słuchaczami³⁸. Odpowiadając na ten apel, lektor staje się czytelnikiem idealnym, który utożsamia się z postawą proroka, by następnie zmodyfikować swój sposób słuchania Bożego słowa, przenosząc w swoje życie model prorocki.

Czytelnik idealny to nie tylko ten, kto odpowie pozytywnie na słowo Boga. Z narracji powołaniowych wynika, że celem przepowiadania prorockiego było doprowadzenie słuchacza do podjęcia decyzji o słuchaniu lub niesłuchaniu Bożego słowa. Ezechiel ma głosić słowo niezależnie od reakcji swego audytorium, co podkreśla powracająca w tekście formuła: „czy będą cię słuchać, czy też nie” (2, 5. 7; 3, 11). Sformułowanie to o walorze afirmatywnym zostaje przekształcone ostatecznie w zdanie egzortatywne, które zamyka blok narracji o powołaniu Ezechiela na proroka: „Kto słucha, niech słucha, kto zaś odrzuca, niech odrzuci” (3, 27). Boże słowo oczekuje zatem od swoich słuchaczy definitywnego określenia się wobec siebie, co manifestuje się w ich odpowiedzi na słowo proroka. Podobną finalność zauważa się w przypadku misji Izajasza (6, 9-10). Jego przepowiadanie nie ma na celu doprowadzenia do zatwardzenia serc ludu, gdyż te są już zatwardziałe. Izajasz ma tylko swoim słowem objawić właśnie ten stan, który uniemożliwia Izraelowi nawrócenie się, a tym samym otwarcie się na uzdrawiające działanie Boga³⁹.

Sięgając dzisiaj po tekst, zapisujący przynależące do przeszłości wydarzenie powołania prorockiego, jego czytelnik wchodzi w rolę słuchacza proroka. Mówienie o „idealnym czytelniku” oznacza w tym wypadku aktualizację w swoim życiu postaw obecnych w świecie narracji. Staje on wobec możliwości utożsamienia się albo z osobą proroka i jego postawą wobec Bożego słowa, albo z jego słuchaczami i ich decyzją o niesłuchaniu. W ten sposób sam czytelnik może doświadczyć mocy Bożego słowa, które jest „żywe, skuteczne i ostrzejsze niż wszelki miecz obosieczny, przenikające aż do rozdzielenia duszy i ducha, stawów i szpiku, zdolne osądzić pragnienia i myśli serca” (Hbr 4, 12).

³⁸ Por. J. J e r e m i a s, *Die Anfänge der Schriftprophetie*, „Zeitschrift für Theologie und Kirche” 93(1996), s. 485.

³⁹ Przeciw negatywnej interpretacji misji proroka (zatwardzić serce ludu) świadczą inne wypowiedzi Izajasza, w których lud jest przedstawiany jako podmiot zdolny do wejścia na drogę posłuszeństwa Bożemu słowu (por. 1, 19-20). Sam zaś prorok ufa, że nawrócenie Izraela jest w zasięgu jego możliwości (por. 30, 15).

III. HERMENEUTYKA OPOWIADAŃ O POWOŁANIU PROROCKIM

Ukazanie bogactwa teologicznego i egzystencjalnego opowiadań o powołaniu prorockim wymaga w punkcie wyjścia oparcia się na metodzie historyczno-krytycznej. Wykorzystując jej narzędzia można dotrzeć do uwarunkowań historycznych tekstów powołaniowych, uchwycić specyfikę ich gatunku literackiego i prześledzić jego rozwój, zbadać historię ich redakcji, by wreszcie zanalizować ich warstwę lingwistyczną. Podjęcie tych kroków prowadzi ku interpretacji zorientowanej na zrozumienie i wyjaśnienie tekstu. Jest on jednak traktowany jak zamknięty świat przynależący do przeszłości, wymagający tylko opisu z perspektywy historycznej, literackiej i językowej.

Tekst biblijny wydaje się wymykać tego typu działaniom egzegetycznym o charakterze archeologicznym. Metoda historyczno-krytyczna, badając tekst, nie stawia sobie pytania o jego finalność. Biblia przecież nie istnieje tylko po to, żeby bibliści mieli zajęcie! Potrzeba zatem hermeneutyki teleologicznej, która przywróci tekstom biblijnym ich walor objawieniowy⁴⁰. Nie chodzi przy tym tylko o podkreślenie ich charakteru natchnionego. Boże słowo, właśnie dlatego że jest Boże, jest żywe i skuteczne, nawet jeśli jego odbiorca nie jest świadomy lub nie przyjmuje do swojej świadomości tego aspektu Biblii. Pójście w kierunku hermeneutyki teleologicznej oznacza otwarcie się na trzeci element interpretacji tekstu, którym jest jego aktualizacja. Dokonuje się ona poprzez akt czytania, w którym dochodzi do dialogu między światem tekstu i światem czytelnika. Analiza tego spotkania domaga się zatem hermeneutyki zorientowanej na tekst. Szczególną rolę ma tu zatem do odegrania metoda narracyjna oraz retoryczna: pierwsza uwzględnia strukturę narracyjną opowiadania, zaś druga zwraca uwagę na jego walor retoryczny.

Przeprowadzone studium uwzględniło postulat wielu metod. Zastosowanie metody narracyjnej do analizy opowiadań o powołaniu prorockim pozwoliło na wyodrębnienie trzech różnych sytuacji komunikacyjnych wpisanych w opis powołania. Uwypuklenie łańcucha świadectw o wydarzeniu pierwotnym proctwa doprowadziło do ustalenia, iż w procesie czytania następuje spotkanie proroka idealnego z jego idealnym słuchaczem. Uwzględnienie tego faktu w analizie retorycznej pozwoliło uchwycić nowe aspekty perswazyjne narracji powołaniowej. Jej cel nie zamyka się w apologii autorytetu osoby proroka czy jego słowa. Dzielać się swoim doświadczeniem powołania, prorok wprowadza swoich słuchaczy w bezpośredni kontakt z Bożym słowem, by w ten

⁴⁰ Taki postulat wysuwa G. Borgonovo (*Tórāh, Testimonianza e Scrittura*, s. 308).

sposób umożliwić im podjęcie decyzji o słuchaniu lub niesłuchaniu tego słowa. W rezultacie wydarzenie fundujące proroctwo zostaje odtworzone i zaktualizowane w czasie i w przestrzeni czytelnika opisu powołania.

BIBLIOGRAFIA

- B o r g o n o v o G., Tórāh, Testimonianza e Scrittura. Per un'ermeneutica teologica del testo biblico, w: *La Rivelazione attestata. La Bibbia fra testo e teologia*, Fs. C. M. Martini, Milano 1998, s. 283-318.
- B u s s M. J., An Anthropological Perspective Upon Prophetic Call Narratives, „Semeia” 21(1982), s. 9-29.
- G l a z o v G. Y., *The Bridling of the Tongue and the Opening of the Mouth in Biblical Prophecy* (JSOT. Supplement Series 311), Sheffield 2001.
- G ö r g M., Der Einwand im prophetischen Berufungsschema, „Trierer Theologische Zeitschrift” 85(1976), s. 161-166.
- H a b e l N. C., The Form and Significance of the Call Narratives, „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft” 77(1965), s. 297-323.
- H o u s t o n W., What Did the Prophets Think They Were Doing? Speech Acts and Prophetic Discourse in the Old Testament, „Biblical Interpretation” 1(1993), s. 167-188.
- L o n g B. O., Prophetic Call Traditions and Reports of Visions, „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft” 84(1972), s. 494-500.
- L o n g B. O., Prophetic Authority as Social Reality, w: *Canon and Authority*, red. G. W. Coats, B. O. Long, Philadelphia 1977, s. 3-20.
- O l m o L e t e G. del, *La vocación del líder en el Antiguo Israel. Morfología de los relatos bíblicos de vocación* (Bibliotheca Salmanticensis III/2), Salamanca 1973.
- R e n z T., The Rhetorical Function of the Book of Ezekiel, „Vetus Testamentum”. Supplements 76, Leiden 1999.
- R i c o e u r P., The Summoned Subject in the School of the Narratives of the Prophetic Vocation, w: *Figuring the Sacred. Religion, Narrative, and Imagination*, Minneapolis 1995, s. 262-275.
- V i e w e g e r D., *Die Spezifik der Berufsberichte Jeremias und Ezechiels im Umfeld ähnlicher Einheiten des Alten Testaments (Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des antiken Judentums 6)*, Frankfurt am M. 1986.
- V o g e l s W., *Le prophète, un homme de Dieu. La vie intérieure des prophètes (Hier-aujourd'hui 14)*, Paris 1973.

QUESTIONS ABOUT THE RHETORICAL FUNCTION OF THE STORIES
ON PROPHETIC VOCATION

S u m m a r y

The paper discusses the question about the rhetorical function of the stories on prophetic vocation. Assuming their apologetic character, an opinion that dominates in the exegesis based on the historical-critical method, the quest after further goals takes it into account that the text is a testimony to the event of vocation. Applying the narrative method has allowed us to distinguish three different communicative situations written in the description of calling. The last of them is the process of reading in which the ideal prophet meets his ideal listener. Taking this fact into account in the rhetorical analysis has allowed us to grasp some new persuasive aspects of the vocational narration. Its goal is not reduced to the apology of the authority of the prophet or his word. Sharing his experience of calling, the prophet introduces his listeners in a direct contact with the word of God, thus enabling their decision whether to listen or not to listen to his words. In result, the event making the prophecy is re-created and updated in the time and space of the reader.

Translated by Jan Kłós

Słowa kluczowe: powołanie prorockie, redakcja ksiąg prorockich, retoryka opisu powołania, hermeneutyka biblijna, słowo prorockie.

Key words: prophetic vocation (calling), redaction of the prophetic books, rhetoric of the description of calling, biblical hermeneutics, prophetic word.