WILFRID J. HARRINGTON

KLUCZ DO BIBLII

Przedmową opatrzył
Roland de Vaux OP

Przełożył
Józef Marzęcki



INSTYTUT WYDAWNICZY PAX, WARSZAWA 1984

SŁOWO WSTĘPNE

Biblia jest księgą zarówno historyczną, jak i doktrynalną, zawierającą objawienie, jakiego Bóg udzielił ludziom przez własne czyny i słowa. Biblia opowiada historię naszego zbawienia, stopniowego odsłaniania Bożego planu odkupienia poprzez oba Testamenty czy Przymierza, najpierw w Starym Przymierzu, zawartym między Bogiem a Izraelem i podtrzymywanym przez Boga mimo niewierności Jego Ludu Wybranego, następnie zaś w Nowym Przymierzu, dostępnym całej ludzkości i przypieczętowanym krwią syna tego ludu, który był także Synem Bożym. Ponadto Biblia ukazuje, jak każdy człowiek musi zawrzeć to Przymierze i trwać w nim, osiągając w ten sposób swe osobiste zbawienie. Mówi też nam, co musimy wiedzieć o Bogu i człowieku oraz co musi człowiek czynić, aby go Bóg zaakceptował.

To słowo Boże jest przeznaczone dla każdego z nas, tak jak było przeznaczone dla naszych dalekich przodków w wierze. Jest źródłem naszej wiary, podobnie jak i ich wiary. Aby dotrzeć do człowieka i przekazać posłannictwo zbawienia, słowo to „wcieliło się", tak jak Słowo Boże stało się ciałem dla zbawienia człowieka. Boskie słowo stało się „Księgą" czy raczej „Księgami" Biblii. I jak Słowo wcielone wzięło na siebie naszą całą ludzką kondycję, z wyjątkiem grzechu, tak też słowo Boże podlegało uwarunkowaniom ludzkiej mowy, z wyjątkiem błędu. Przekazywali je ludzcy autorzy, w których Boskie natchnienie nie tłumiło żadnej z cech, przynależnych im jako ludziom ich własnej epoki, własnego środowiska i własnej kultury. Te cechy charakterystyczne są odmienne u każdego natchnionego autora, różnią się także od naszych właściwości.

Spisywanie ksiąg Starego i Nowego Testamentu odbywało się na przestrzeni tysiąclecia; ostatnią z tych ksiąg napisano niemal dwa tysiące lat temu. W ciągu tych trzech tysięcy lat oblicze świata wielokrotnie się zmieniało. Bóg mówił do starożytnych Izraelitów językiem ich czasów, przemawiając inaczej do tych, którzy wywędrowali z Egiptu wraz z Mojżeszem, inaczej zaś do powracających z wygnania wraz z Ezdraszem. Jezus mówił do Żydów swej doby. My zaś różnimy się zarówno od starożytnych Izraelitów, jak i od Żydów z czasów Chrystusa. Pisarze biblijni, którzy otrzymali i przekazywali święte posłannictwo, byli Semitami, myślącymi i mówiącymi na sposób semicki. Nasz sposób myślenia nie jest ten sam co ich; używamy też innych terminów.

Kościół został ustanowiony przez Boga jako strażnik i interpretator słowa; lecz Biblia, uważana za księgę zawierającą to słowo, nie uchroniła się od dodatków, które mają wpływ na przekazywanie wszelkiego

ludzkiego tekstu. Była przepisywana, a kopiści mylili się lub wprowadzali zmiany. Była tłumaczona, a tłumacze nie zawsze byli dokładni. Była wykładana, a komentatorzy nie zawsze ją dobrze rozumieli. Pomimo tego wszystkiego posłannictwo Biblii jest wiecznotrwałe i zachowuje ważność dla wszystkich ludzi wszelkich czasów oraz miejsc. W istocie rzeczy Biblia zawsze była najczęściej czytaną książką na świecie, a ludzie najrozmaitszego pochodzenia znajdowali na jej stronicach naukę prawdy oraz regułę życia. I właśnie dlatego, że pochodzi ona od Boga, ma uniwersalną ludzką wartość oraz niesie w sobie łaskę światła dla wszystkich ludzi dobrej woli.

Niemniej sama tajemnica Boskiego posłannictwa oraz odmienność czasów i pojęć tych, którzy pierwsi ją przekazywali, i tych, którzy ją dzisiaj otrzymują, stanowią poważną trudność. Biblia objawia swe pełne bogactwo jedynie dzięki połączonej pracy egzegety i teologa, a skoro bogactwo Bibli jest niewyczerpalne, zadanie to nigdy się nie zakończy. Będzie się zawsze podejmowało wysiłki, aby znaleźć czystszy tekst lub wierniejsze tłumaczenie czy też aby lepiej ją zrozumieć przez osadzenie jej na nowo w ludzkim kontekście, w jakim została najpierw spisana, oraz aby bardziej zgłębić jej Boskie znaczenie przez światło wiary. Jak rozmyślania nad życiem i czynami Jezusa nigdy nie wyświetlą całej tajemnicy Jego osoby, tak też badania nad Biblią nigdy całkowicie nie wyczerpią treści Bożego słowa.

Studia biblijne są obowiązkiem każdego badacza, który wykorzystuje Pismo święte w rozwijaniu własnej teologii czy też szuka w nim duchowego pokarmu oraz który będzie je głosił wiernym. Są one także interesujące dla laików, którzy rozsmakowali się w Piśmie świętym na skutek ożywienia biblistycznego naszych czasów i którzy teraz uczestniczą głębiej w Liturgii Słowa w wyniku niedawnych reform. Obie grupy trzeba wprowadzić w te studia, wskazując im właściwy sposób odczytywania Biblii. Dla obu tych grup właśnie ojciec Harrington napisał niniejsze dzieło o świadectwie objawienia. Prawdziwą przyjemnością jest móc powiedzieć, iż zrealizował swoje zamierzenie w sposób godny podziwu. Jasno naszkicował mądre teologiczne wprowadzenie do całej Biblii. Wykorzystał najlepiej ugruntowane wnioski współczesnych badań wprowadzając nas w księgi zarówno Starego, jak i Nowego Testamentu. Czytelnicy przekonają się bez trudu, jak te twierdzenia ustalone przez biblistę harmonizują z nauką Kościoła, strażnika Biblii. Postępując za tym przewodnikiem będą się posuwać od ksiąg Obietnicy do ksiąg Wypełnienia, a to pisane słowo da im lepszą znajomość Słowa wcielonego, „Jezusa Chrystusa, ogniska obu Testamentów, Starego jako jego nadzieja, Nowego jako jego wzorzec, obu zaś jako ich jądro" (Pascal).

Roland de Vaux OP
Harvard University

PRZEDMOWA

Po kilku latach doświadczeń dydaktycznych jestem bardziej niż kiedykolwiek świadomy, że cierpimy na brak anglojęzycznego wprowadzenia do Biblii, które mogłoby stanowić podstawę kursu biblistyki dla studiujących Pismo święte. Zarazem zaś nie ma żadnej w pełni zadowalającej pracy, którą można by polecić zainteresowanym laikom. Byłoby zarozumiałością utrzymywanie, że wprowadzenie niniejsze zaspokoi obie potrzeby czy bodaj jedną z nich, lecz jest ono próbą sprostania tym potrzebom. Jest zamierzone jako podręcznik, który dostarczy studiującym wiadomości podstawowych, a profesorowi pozostawi trochę więcej czasu na zajęcie się samym wykładaniem tekstu Biblii, co jest jego istotnym zadaniem. Ponieważ jest pomyślane jako „samotłumaczące się" — przynajmniej w dużym stopniu — ufam, iż posłuży także jako „samouczek" tym, którzy nie mogą korzystać z wykładów profesora. Takie przynajmniej są moje cele i tylko czas pokaże, czy udało się je osiągnąć, czy też nie.

Mówiąc, że nie rozporządzamy żadną stosowną pracą, nie lekceważę wspaniałego *Guide to the Bible.*[1] Ale przyznać trzeba — jak sądzę — że praca ta może raczej zdezorientować studenta, który woli bardziej treściwe i systematyczne przedstawienie sprawy. Ów *Guide* (czy francuski oryginał *Initiation Biblique)* został wyparty przez obszerną dwutomową *Introduction à la Bible*[2] — zapewne najlepsze wprowadzenie do Biblii pióra uczonych katolickich. Czytelnik szybko zauważy, iż znalazłem w tej znakomitej pracy mocne oparcie. Mogę chyba rzec, że w konsekwencji niniejsze wprowadzenie do Biblii przedstawia wiernie poglądy niektórych najświetniejszych biblistów doby obecnej.

Najważniejszą część całego wprowadzenia obejmują rozdziały II—VI części pierwszej, które omawiają kwestie natchnienia, bezbłędności oraz sensów biblijnych. W rozdziałach tych podążałem wyłącznie — tym się zadowalając — za uczonym, który jest uznanym autorytetem w tej dziedzinie: ojcem Pierre Benoit OP, profesorem École Biblique i redaktorem „Revue Biblique". Ojciec Benoit stworzył, na przestrzeni wielu lat, im-

---

[1] A. Robert i A. Tricot, *Guide to the Bible*, przeł. E. P. Arbez i M. R. P. McGuire, New York, Desclée, 1960, t. I—II.

[2] A. Robert i A. Feuillet (red.), *Introduction à la Bible*, t. I—II, Tournai, Desclée, 1957, 1959.

ponującą syntezę. Sądzę, że najkorzystniejszym podejściem — alternatywą byłaby tu prezentacja i ocena różnych poglądów — będzie przedłożenie czytelnikom tej syntezy. Mogą oni być pewni, że każde zdanie zostało starannie wypracowane przez mistrza. Inne rzetelne opinie znajdą się w Apendyksie i będą zasygnalizowane w przypisach oraz bibliografii.

Pozostaje mi podziękować ojcu Thomasowi C. Donlanowi OP z The Priory Press, który zamówił tę pracę; bez jego propozycji i zachęty nigdy bym się jej nie podjął. Winien też jestem szczególną wdzięczność swoim kolegom, ojcom Liamowi G. Walshowi OP oraz Thomasowi P. McInerneyowi OP, profesorom St. Mary's College, Tallaght, Irlandia, za staranne przeczytanie mojego rękopisu oraz cenną krytykę i sugestie.

Dziękuję także ojcu Kevinowi A. Lynchowi CSP, który zezwolił mi łaskawie na swobodne wykorzystanie materiału zawartego w *What is the Bible?*, pracy opublikowanej przez The Paulist Press i chronionej prawem autorskim przez Towarzystwo Misyjne Świętego Pawła Apostoła.

W. J. H.

Część pierwsza

OBJAWIENIE: BIBLIA

Rozdział I

SŁOWO PISANE

Biblię można określić jako zbiór pism, które Kościół uznał za natchnione; często zbiór ten nazywa się także Pismem świętym, Księgami świętymi, a zwłaszcza Testamentem. Słowo „Biblia" przyszło do nas z greki poprzez łacinę. Greckie wyrażenie brzmi *ta biblia* („księgi"); w późniejszej łacinie zapożyczone słowo *biblia* (neutrum pluralis w grece) wzięto za łaciński rzeczownik rodzaju żeńskiego w liczbie pojedynczej, znaczący „księga". Stąd dla nas Biblia jest Księgą par excellence.

Choć właściwie Biblię można rozważać jako jedno wielkie dzieło — dzieło boskiego Autora — jednak z ludzkiego punktu widzenia nie jest ona jakąś księgą; nie jest nawet tą jedyną księgą; jest bowiem zbiorem ksiąg czy — jeszcze lepiej — literaturą pewnego ludu, Ludu Wybranego, ludu Bożego. Jest to — jak zobaczymy — bardzo ważne spostrzeżenie, fakt, który musimy wziąć pod uwagę, jeśli mamy osiągnąć właściwe rozumienie Biblii.

Stwierdzamy, że Pismo święte dzieli się na dwie części: mówimy o Starym Testamencie i Nowym Testamencie. Słowo „testament" jest przybliżonym tłumaczeniem greckiego *diatheke;* wskazuje ono zasadniczą cechę objawienia: jest to przymierze czy układ, który Bóg zawarł z wybranym przez siebie ludem, ludem Izraela. Układ ten (po hebrajsku *berith),* który odnawiano niejednokrotnie, był także kontraktem, gdyż również lud przyjął pewne warunki, zwłaszcza zaś obowiązek wierności jedynemu prawdziwemu Bogu. Stary Testament jest historią tego ludu w świetle przymierza, w znacznej części historią niewierności z jego strony, nieuchronnie pociągającej za sobą słuszną karę — oraz niezachwianej wierności ze strony Boga.

Zamysł Boga, odkupienie rodzaju ludzkiego, miał być wypełniony przez zesłanie Jego Syna na świat. Przyjście Syna Bożego wyznaczyło w sposób naturalny początek nowej ery. Bóg zawarł nowy i ostateczny układ, przypieczętowany krwią Chrystusa, z nowym ludem — wywodzącym się wszakże bezpośrednio ze starego — Kościołem. Nowy Testament mówi o wypełnieniu Bożego planu. Plan ten jednak uwidaczniał się od samego początku, gdyż Testamenty, choć odmienne, są ściśle ze

sobą powiązane. Stary Testament prowadzi i przygotowuje — a jest to Boże przygotowanie — do Nowego. Stary Testament można właściwie w pełni zrozumieć jedynie w świetle wypełnienia.

KSIĘGI BIBLII

Żydzi — bardzo roztropnie — stosowali elastyczny podział swej Biblii; mówili o Prawie, Prorokach oraz (innych) Pismach. Prawo, które w ich ocenie zajmowało dostojne miejsce, składało się z pięciu ksiąg Mojżeszowych, zwanych Pentateuchem. Wśród Proroków wymieniali oni nie tylko księgi, które nazywamy profetycznymi, lecz także księgi Jozuego, Sędziów, Samuela oraz Królewskie, zwane przez nich Pierwszymi Prorokami. Co istotne, nie zaliczali oni Daniela do Proroków (jak my to czynimy), ale umieszczali go w trzeciej grupie, Pismach, obejmującej pozostałe księgi. Wiele przemawia za tym podziałem hebrajskim, zwłaszcza zaś fakt, że nie usiłuje on (a szczególnie odnosi się to do Pism) podciągać różnych ksiąg pod z góry określone kategorie. Możemy go jaśniej ukazać w ten sposób:

Prawo (*torah*): Pentateuch

Prorocy (*nebiim*)
- Pierwsi: od Jozuego do Królów
- Późniejsi: Izajasz, Jeremiasz, Ezechiel oraz 12 Proroków Mniejszych

Pisma (*kethubim*)
1) Psalmy, Przysłowia, Hiob — Pisma „wielkie"
2) Pieśń nad pieśniami, Rut, Lamentacje; Kohelet (Eklezjastes), Estera — „zwoje"
3) Daniel, Ezdrasz, Nehemiasz, pierwsza i druga księga Kronik.

Począwszy od XIII w. katolicy dzielili Stary Testament na księgi historyczne, dydaktyczne i profetyczne. Podział ten jest dogodny i w zasadzie dobrze określa ogólny charakter różnych ksiąg; nie wolno go jednak posuwać zbyt daleko, ponieważ w pewnych przypadkach może się okazać całkiem zwodniczy. Przydatne wszakże będzie sporządzenie wykazu ksiąg biblijnych zgodnie z tym podziałem.

1. Historyczne: Pentateuch (księgi: Rodzaju, Wyjścia, Kapłańska, Liczb, Powtórzonego Prawa); księgi Jozuego, Sędziów, Rut; pierwsza i druga Samuela; pierwsza i druga Królewska; pierwsza i druga Kronik, Ezdrasza, Nehemiasza, Tobiasza, Judyty, Estery; pierwsza i druga Machabejska.

Należy zauważyć, że w Wulgacie i Douay *:
księgi pierwsza i druga Samuela = pierwsza i druga Królewska,
księgi pierwsza i druga Kronik = pierwsza i druga Paralipomenon,
księgi Ezdrasza, Nehemiasza = pierwsza i druga Ezdrasza, lecz nazwy podane w powyższym wykazie uznaje się teraz niemal powszechnie. Zauważmy dalej, że skoro księgi pierwsza i druga Samuela = pierwsza i druga Królewska w Douay, to pierwsza i druga Królewska w powyższym wykazie = trzecia i czwarta Królewska w Douay.

2. Dydaktyczne (i poetyckie): księgi: Hioba, Psalmów, Przysłów, Koheleta (Eklezjastesa), Pieśń nad pieśniami, Mądrości, Syracha (Eklezjastyk).

3. Profetyczne: Czterech Proroków Większych: Izajasz, Jeremiasz (z dodaniem Lamentacji oraz Barucha), Ezechiel, Daniel. Dwunastu Proroków Mniejszych: Ozeasz, Joel, Amos, Abdiasz, Jonasz, Micheasz, Nahum, Habakuk, Sofoniasz, Aggeusz, Zachariasz, Malachiasz.

W katolickich wersjach Biblii wiele z tych nazw występuje w rozmaitej pisowni, a to samo odnosi się do większości innych imion własnych. Przyczyna tego jest prosta. Imiona własne w Douay są oparte na Wulgacie, która z kolei przyjęła greckie formy nazw, jakie występują w wersji Starego Testamentu znanej jako Septuaginta. Wersja króla Jakuba (1611) i wszystkie następne wersje protestanckie przyswoiły sobie hebrajską formę nazw. Zgodność w tej kwestii byłaby bardzo pożądana, i u katolików wzmaga się stale tendencja do przyjęcia form hebrajskich.

Nowy Testament dzieli się też czasami — na wzór Starego — na księgi historyczne, dydaktyczne i profetyczne. Oto one:

1. historyczne: cztery Ewangelie, Dzieje Apostolskie;

2. dydaktyczne: listy św. Pawła: do Rzymian, pierwszy i drugi do Koryntian, do Galatów, do Efezjan, do Filipian, do Kolosan, pierwszy i drugi do Tesaloniczan, pierwszy i drugi do Tymoteusza, do Tytusa, do Filemona; list do Hebrajczyków; listy powszechne: Jakuba, pierwszy i drugi Piotra, pierwszy, drugi i trzeci Jana, Judy;

3. profetyczne: Apokalipsa.

FORMOWANIE SIĘ BIBLII

STARY TESTAMENT

Formowanie się Starego Testamentu było przewlekłym procesem. Historia święta zaczyna się od dokonanego przez Boga powołania Abrahama gdzieś w XIX w. przed Chr., a początki Starego Testamentu, tradycje utworzone wokół patriarchów, sięgają w swym zarodku do Abra-

* Angielski katolicki przekład Pisma świętego, dokonany w latach 1578—1610 (przyp. tłum.).

hama, człowieka boskich obietnic, i do jego bezpośrednich potomków. Ale to właśnie Mojżesz, urodzony przywódca i prawodawca, przekuł w XIII w. pstrokaty tłum uchodźców w naród, zapoczątkował potężny ruch religijny i dał impuls do powstania wielkiego literackiego dzieła, które jest izraelskim — ostatecznie zaś Bożym — darem dla ludzkości.

Pentateuch nosi piętno Mojżesza, lecz dzieło to — jakim je znamy — przybrało swą ostateczną postać w wiele wieków po Mojżeszu: w VI czy też, prawdopodobniej, w V w. przed Chr. Literatura profetyczna zaczęła się od Amosa i Ozeasza w VIII w. i zakończyła się na Joelu i Zachariaszu (9—14) w IV w. przed Chr. Księgi historyczne ciągną się od Jozuego (opartego na tradycjach sięgających XIII w. przed Chr.) do pierwszej księgi Machabejskiej, napisanej mniej więcej na początku I w. Wiek V, będący świadkiem ostatecznego uformowania Przysłów i powstania księgi Hioba, był złotym wiekiem literatury mądrościowej, lecz sam ruch rozpoczął się za czasów Salomona w X w., księga Mądrości zaś ukazała się zaledwie pół wieku przed Chrystusem. Wystarcza to — choćby się nawet nic nie mówiło o złożonej genezie poszczególnych ksiąg — by wykazać, iż kształtowanie się Starego Testamentu było powolne i zawiłe.

Musimy sobie uświadomić, że większość ksiąg Starego Testamentu jest dziełem wielu rąk, dziełem, które wzrastało w ciągu długiego okresu, być może całych stuleci. Wszyscy, którzy współpracowali w tworzeniu każdej księgi, czy sformułowali jej treść, czy też dodali po prostu pewne szczegóły, byli natchnieni. Większość z nich była zupełnie nieświadoma tego, że jest pobudzona przez Boga; stąd też i my rozważymy na razie tylko ludzki aspekt Biblii, rozpatrując ją jako zbiorowy wysiłek, dzieło całego ludu, który złożył w Biblii — na przestrzeni wieków — skarby swej tradycji. Jest to literatura pewnego ludu, wpleciona w jego historię. Przedstawimy pokrótce tę literacką działalność; w ten sposób uzyskamy pogląd na Stary Testament, który bardzo nam ułatwi jego rozumienie.[1]

Duża część Starego Testamentu opiera się na tradycji ustnej. Ta jego część, która zapoczątkowuje naszą Biblię — Pentateuch do Samuela — opiera się na wielu ustnych tradycjach, ześrodkowanych głównie wokół patriarchów, Mojżesza, Jozuego, sędziów, Samuela, Dawida, później zaś — w księgach Królów — Eliasza i Elizeusza. Tradycje te, jeszcze zanim je zapisano, stanowiły prawdziwą literaturę. Literatura jest zasadniczo formą sztuki; drugorzędne znaczenie ma fakt, że literatura została po większej części napisana, ponieważ jest ona głównie sprawą słów i mowy (zapisanych lub nie). Choć, jak zobaczymy, znane nam dzisiaj księgi bi-

[1] Trudno na ogół ustalić czas powstania jakiejś księgi biblijnej. Daty podane w tym rozdziale są zawsze przybliżone. Istnieje jednak — w pewnych granicach — wyraźna jednomyślność w tej sprawie pośród czołowych katolickich biblistów doby obecnej.

blijne przybrały ostateczny kształt stosunkowo późno, wyznacza to jedynie próg definitywnego spisania tradycji, które zaczęło się — i w wielu przypadkach osiągnęło pełny rozwój — przed wieloma wiekami. Czas powstania jakiejś k s i ę g i biblijnej nie jest zwykle żadną wskazówką co do czasu powstania materiału zawartego w tej księdze; gdy zaś mówimy o „tradycjach", nie wykluczamy możliwości — a nawet pewności — że wiele z nich spisano być może całkiem wcześnie. W rzeczywistości — jak zobaczymy — późniejsza literacka działalność w Izraelu polegała w wielkiej mierze na powtórnym redagowaniu wcześniejszych pism. Żadną miarą nie ignorujemy więc ani nie pomniejszamy wkładu poprzednich stuleci, gdy umieszczamy początek literatury biblijnej — ściśle rozumianej — w czasach Salomona.

W obliczu agresji filistyńskiej, która w połowie XI w. zburzyła izraelską amfiktionię (konfederację dwunastu klanów zjednoczonych w przymierzu z Jahwe), Izrael przejawił po raz pierwszy chęć zorganizowania się na zasadzie monarchii. Wbrew pierwotnej obietnicy Saul zawiódł Izraelitów, lecz idea monarchii przetrwała. Ponownie wystąpił z nią Dawid, który zdołał założyć królestwo, a nawet skromne imperium; sytuację taką utrzymał i wykorzystał jego syn Salomon. Dla uporania się z zarządzaniem królestwem i imperium powstała warstwa skrybów, ludzi wykształconych. W archiwach trzymano królewskie roczniki; rejestrowano też i przechowywano w nich dokumenty wagi państwowej. Stanowiło to surowy materiał pisarstwa historycznego. Na samym początku pokojowego panowania Salomona (ok. 970—931) pewien wyjątkowo utalentowany pisarz stworzył prozatorskie arcydzieło Starego Testamentu, historię dworu Dawidowego: rozdziały 9—20 drugiej księgi Samuela i rozdziały 1—2 pierwszej księgi Królewskiej. Inny ówczesny pisarz, chyba nie mniej literacko uzdolniony i obdarzony wnikliwszym umysłem, opierając się na starych tradycjach napisał teologię historii, która stanowi jeden z czterech głównych wątków Pentateuchu.[2] Dawid (ok. 1010—970), którego biegłość jako poety jest poparta licznymi dowodami, był autorem niektórych psalmów. Tworzą one jądro Psałterza. Całe to dzieło, biorące od niego swój pierwotny impuls, zostało mu tradycyjnie przypisane. Podobnie literaturę mądrościową, która rozwinęła się w następnych stuleciach, przypisywano Salomonowi, przysłowiowemu mędrcowi, który dał początek temu ruchowi u Hebrajczyków lub przynajmniej stworzył odpowiedni dla niego klimat.

Po śmierci Salomona królestwo zjednoczone przez Dawida rozpadło się i Izrael (czyli królestwo północne) oraz Juda podążały odtąd odrębnymi drogami. Po podziale politycznym nastąpiła schizma religijna i jedynie królestwo judzkie pozostało wierne nie tylko dynastii Dawidowej,

[2] Pentateuch jest połączeniem przynajmniej czterech różnych tradycji; analiza literacka wyodrębniła te cztery wątki.

lecz czystszej formie autentycznej religii. W Izraelu jeden coup d'état następował po drugim, a kult Jahwe — w schizmatyckich świątyniach w Betel i Dan — był bardzo skażony obcymi wpływami. Księgi Królewskie dają nam równoległą religijną historię tych dwu królestw.

To właśnie w Izraelu pojawili się Eliasz i Elizeusz, orędownicy Jahwe; wokół nich wyrosły tradycje, które znajdujemy w księgach Królewskich: od rozdziału 17 księgi pierwszej do rozdziału 1 księgi drugiej (Eliasz) oraz w rozdziałach 2—13 księgi drugiej (Elizeusz). Również w Izraelu, za rządów Jeroboama II (783—743), pełnili swą misję pierwsi z tzw. „piszących" proroków, Amos i Ozeasz, jakkolwiek Amos był Judejczykiem. Prawie w tym samym czasie przybrał ostateczny kształt inny wątek tradycji Pentateuchu, analogiczny do tradycji jahwistycznej, która rozwinęła się w Judzie. Ta tradycja północna — będąca w swej ostatecznej formie dziełem elohisty, jak nazywamy teraz tego autora — stawiając czoło nadużyciom w kulcie Jahwe rozpowszechnionym w Izraelu, była, co zrozumiałe, bardziej konserwatywna niż ta druga, wysuwając jako swój ideał religię Exodusu i pustyni. Wkrótce po Amosie i Ozeaszu pojawili się w Judzie prorocy Izajasz i Micheasz. Jednakże tylko pierwszą część księgi Izajasza (tj. rozdz. 1—39) — i to nawet nie całą — można przypisać temu wielkiemu prorokowi z VIII w. Sam Izajasz mówi nam o uczniach, którzy gromadzili się wokół niego (8,16). To właśnie oni ogłosili jego proroctwa; natchnieni pisarze, którzy później wzbogacili dzieło swego mistrza, pochodzili z tej samej szkoły, trwającej przez stulecia.

Tymczasem dawało się już odczuć straszne niebezpieczeństwo asyryjskie i dni królestwa północnego były policzone. Samaria, jego stolica, wpadła w ręce Sargona II w 721 r. przed Chr.; ludność kraju, zgodnie z asyryjską polityką, została deportowana. Izrael jako odrębna jednostka państwowa zniknął ze sceny historii. Przed ostateczną tragedią niektórzy ludzie religijni, którzy dostrzegali zapowiedź katastrofy, zbiegli do Judy, unosząc ze sobą swe święte tradycje. W wyniku tego za rządów Ezechiasza (716—687) połączono ze sobą dwa najwcześniejsze wątki Pentateuchu (tradycje jahwistyczną i elohistyczną). Inną spuścizną Północy, jaka znalazła się w tym samym czasie w Jerozolimie, była prawodawcza część Deuteronomium (kodeks deuteronomiczny, Pwt 12—26). Miało to wywrzeć znaczny i dalekosiężny wpływ — lecz jeszcze nie teraz.

Wielka potęga, która zniszczyła Izrael, zagrażała także Judzie, lecz ta ostatnia, w wielkiej mierze dzięki wysiłkom Izajasza, zdołała przetrwać. W sto lat później Asyria, będąca pozornie w szczytowym momencie swego rozwoju, upadła i zniknęła z dramatyczną nagłością. W krótkim okresie upadku Asyrii, zanim mógł się umocnić jej następca — imperium nowobabilońskie, Juda zyskała chwilę wytchnienia, i młody pobożny król Jozjasz (640—609) był w stanie zapoczątkować reformę

religijną. Jednym z pierwszych zadań była restauracja Świątyni — która znajdowała się w mocno zaniedbanym stanie — i w czasie prac renowacyjnych odkryto „księgę Prawa" (2 Krl 22,8-10). Był to kodeks deuteronomiczny, sprowadzony do Jerozolimy przez uchodźców z Izraela przed stu laty i złożony w Świątyni, potem zaś zignorowany i w końcu zapomniany. Teraz, wychodząc znowu opatrznościowo na jaw, stał się statutem reformatorskim i został ogłoszony w formie mowy Mojżesza; ta pierwsza redakcja dzieła odpowiada rozdziałom 5—28 naszego Deuteronomium. Było ono później przeredagowane podczas wygnania, kiedy to dodano inne mowy Mojżesza, jedną na początku, drugą zaś przy końcu.

Deuteronomium (czy, ściślej mówiąc, jego pierwsza redakcja) dało impuls do bardzo doniosłej pracy literackiej. Pogląd deuteronomiczny był głęboko religijny i uderzająco jednoznaczny: naród wznosił się lub upadał na skutek swej wierności lub niewierności Jahwe i Jego Prawu. Historię Ludu Wybranego mierzono tą miarą, a w rezultacie otrzymywano odpowiedź na kłopotliwy problem. Problem wyglądał następująco: z jednej strony były Boże obietnice, które nie mogły zawieść, z drugiej zaś jedna katastrofa po drugiej spadała na naród — Izrael zniknął, a Juda zaledwie utrzymywała się przy życiu. Deuteronomiści (jak możemy dogodnie ich określać) widzieli bardzo wyraźnie, że całe to zło spadło na nich, ponieważ lud trwał uparcie w niewierności względem swego Boga; była to jedna jasna lekcja wynikająca z ich historii. Przystąpili do redagowania starszych tradycji historycznych, traktując je ze swego szczególnego religijnego punktu widzenia. Dbali jednak o to, by nie zniekształcić materiału, i przeprowadzali swą tezę albo za pomocą skromnych wstawek, albo też wprowadzając charakterystyczny układ. Na przykład w księdze Sędziów dziełem tych redaktorów jest cykl niewierności, kary, skruchy oraz wybawienia, w jaki ujęta jest historia każdego z wielkich sędziów. Za panowania Jozjasza opracowano księgi Jozuego, Sędziów, Samuela i Królewskie, wraz z Deuteronomium (rozdz. 5—28) jako wprowadzeniem. Drugą księgę Królewską i księgę Powtórzonego Prawa skompletowano w czasie wygnania (587—538), a na początku tego okresu zredagowano po raz drugi (i ostatni) historię Jozuego i królów. Prorocy Sofoniasz i Nahum działali za rządów Jozjasza; Habakuk był trochę późniejszy niż Nahum, obaj zaś byli współcześni Jeremiaszowi.

Po przedwczesnej śmierci Jozjasza (609) królestwo Judy zdążało szybko do zagłady; jego ostatnie tragiczne lata znalazły odbicie w osobie i życiu Jeremiasza. Przestrogi tego wielkiego proroka przeszły nie zauważone — z wyjątkiem faktu, że był za nie prześladowany — ale po jego śmierci wywarły głęboki wpływ. Jego orędzie spisał i ogłosił oddany mu uczeń Baruch. W 587 r. przed Chr. Jerozolima wpadła w ręce Nabuchodonozora, jak to zapowiadał dobitnie Jeremiasz, a jej mieszkańców deportowano do Babilonu. Musiało to wydawać się końcem, lecz

w niezgłębionym zamyśle Bożym wygnanie miało być tyglem, w którym religia Jahwe została oczyszczona z wszelkich nieczystości; oznacza ono także decydujący moment w formowaniu się Biblii.

Równolegle z ruchem deuteronomicznym istniał inny prąd, którego reprezentantem jest Prawo Świętości (Kpł 17—26). Prąd ten czerpał inspirację z poglądu warstwy kapłańskiej, kładącej nacisk na świętość Jahwe oraz przedstawiającej naród jako lud kapłański, którego całe życie było liturgią. Ezechiel, którego wraz z innymi Judejczykami wywieziono do Babilonu jakiś czas przed upadkiem Jerozolimy, prawdopodobnie w 598 r. przed Chr., był najwybitniejszym reprezentantem tej szkoły; natomiast współczesny mu Jeremiasz trzymał się bardziej linii Deuteronomium. Podczas wygnania kapłani, odcięci teraz od Świątyni i jej kultu, zwrócili się do starych tradycji, zwłaszcza zaś do prawodawstwa Mojżeszowego, i zredagowali oraz przedstawili je z wybitnie kultowego punktu widzenia. Niemal całe prawodawstwo od księgi Rodzaju do księgi Liczb należy do tej tradycji, choć zawiera ponadto duży materiał narracyjny; po wygnaniu zaś właśnie kapłani nadali Pentateuchowi jego ostateczną postać.

Nie wszystkich mieszkańców królestwa judzkiego deportowano; pewna garstka pozostała, i od czasu do czasu przychodzili oni płakać nad ruinami Świątyni. Właśnie w tych okolicznościach ukształtowały się Lamentacje. Uznaje się powszechnie, że nie jest to dzieło Jeremiasza, choć w Wulgacie jemu przypisuje się ten utwór — w przeciwieństwie do Biblii hebrajskiej. Czas powstania proroctwa Barucha, umieszczonego bezpośrednio po Lamentacjach w Wulgacie, jest niepewny. W Babilonie podtrzymywał wygnańców na duchu anonimowy prorok, późny, lecz autentyczny uczeń Izajasza; jego dzieło, ułożone w latach poprzedzających 538 r. przed Chr. (gdy Cyrus Wielki, zdobywszy Babilon, pozwolił Żydom wrócić do Palestyny), jest zawarte w proroctwie Izajasza 40—55. Rozdziały te stanowią teologiczny (i poetycki) szczyt Starego Testamentu. Tuż po powrocie do Jerozolimy inni członkowie szkoły Izajasza dodali do jego proroctwa rozdziały 56—66. I nie koniec na tym: w V w. rozdziały 34—35 i 24—27 zamknęły ostatecznie to dzieło, które zaczęło się w VIII w. Ale wraz z Deutero-Izajaszem (jak nazywamy nieznanego autora Iz 40—55) ruch prorocki osiągnął swój punkt kulminacyjny; będzie teraz stopniowo zamierać — by zniknąć w IV w. — aż przyjdzie czas wypełnienia.

Pierwsi z wygnańców powrócili z Babilonu do Jerozolimy w 538 r. przed Chr.; Świątynia i miasto zostały ostatecznie odbudowane. Rzecznikami tego dzieła odbudowy byli prorocy Aggeusz i Zachariasz (jedynie Za 1—8 należy do tego okresu). Wtedy to — najpóźniej na początku V w. — ustalono ostatecznie treść Prawa. Deuteronomium, ponieważ uzupełniało relację o Mojżeszu, zostało oddzielone od wielkiego utworu

historycznego (Jozue — Królowie) i dołączone do pierwszych czterech ksiąg Biblii. Tak powstał Pięcioksiąg. Małą księgę Rut napisano prawdopodobnie wkrótce po powrocie (choć być może pojawiła się jeszcze przed wygnaniem). Ostatni z proroków: autor(rzy) Izajasza 34—35, 24—27, Malachiasz, Abdiasz, Joel oraz autor rozdziałów 9—14 księgi Zachariasza, wystąpili w V i IV w.

Wówczas też, zwłaszcza w V w., znajdował się w rozkwicie inny typ literatury: literatura mądrościowa. Nie było to bynajmniej czymś zupełnie nowym, gdyż już za rządów Salomona praktyczny pogląd na świat znalazł wyraz w przypowieściach i sentencjach kierujących życiem codziennym. „Przez »mądrość« należy rozumieć nie tylko encyklopedyczną wiedzę o wszystkim pod słońcem, lecz także zwięzłe określenie wszelkich form ludzkiego postępowania, szczególnie zaś umiejętność bycia skończonym dżentelmenem. Umiejętność tę, nieodzowną do osiągania udanej kariery, praktykowano całe stulecia w Egipcie." [3] W Izraelu jednak ta praktyczna mądrość czerpała zawsze — przynajmniej w pewnym stopniu — natchnienie z wiary w Jahwe; tendencja to nasiliła się po wygnaniu. W V w. przybrała ostateczny kształt księga Przysłów (której części sięgają jeszcze czasów Salomona), a wkrótce potem pojawiło się poetyckie arcydzieło Biblii: księga Hioba.

Księga Hioba nie jest bynajmniej jedynym poetyckim utworem w Biblii. Przede wszystkim mamy tu psalmy: niektóre z nich ułożył niewątpliwie Dawid, liczba ta zaś stale wzrastała. Budowa drugiej Świątyni (po powrocie z wygnania) i przywrócenie kultu świątynnego dało nowy impuls do układania tych liturgicznych poematów i do adaptacji starszych psalmów. Jest bardzo prawdopodobne, że do końca IV w. skompletowano Psałterz w znanej nam dzisiaj postaci. W tymże wieku ukazała się Pieśń nad pieśniami.

Piśmiennictwo historyczne nie skończyło się wraz z wygnaniem; okres restauracji, zdominowany przez postacie Ezdrasza i Nehemiasza, znalazł także swego historyka. Księgi pierwsza i druga Kronik, Ezdrasza i Nehemiasza (cztery księgi w naszej Biblii) tworzą w istocie tylko jeden tom, dzieło jednego autora, którego zwiemy dla wygody Kronikarzem. W pierwszej części tego utworu (1, 2 Krn) autor korzysta w wielkiej mierze z ksiąg Samuela i Królewskich. W drugiej części opiera się na pamiętnikach Ezdrasza i Nehemiasza oraz na innych dokumentach tego okresu. Różnice między pierwszą i drugą księgą Kronik a księgami Samuela i Królewskimi są wyraźne, podczas bowiem gdy te ostatnie są historią religii, Kronikarz napisał teologię historii. Skłaniając się ku deuteronomistom, uwypuklił on religijne posłannictwo w historii swego ludu; korzysta jednak z tego materiału o wiele swobodnej niż oni. Pi-

[3] L. H. Grollenberg, *Shorter Atlas of the Bible*, przeł. Mary F. Hedlung, Camden, N. J., Nelson, 1959, s. 94.

sał dla swych współczesnych, wykazując im raz jeszcze, że istnienie narodu zależy od jego wierności Bogu; chciał koniecznie, żeby jego naród był świętą wspólnotą, w której mogłyby się wreszcie wypełnić obietnice dane Dawidowi. Dzieło to zostało napisane w IV w., tuż przed panowaniem Aleksandra Wielkiego. Nieco wcześniej, w czasach Ezdrasza, wbrew ciasnemu poglądowi nacjonalistycznemu, autor księgi Jonasza — świetny satyryk — podkreślał uniwersalną Opatrzność Bożą. A prawie w tym samym czasie autor księgi Tobiasza w sposób przypominający formę współczesnej powieści wysławiał Opatrzność Bożą kierującą losami poszczególnych ludzi.

W 333 r. przed Chr., wraz z podbojem Syrii i Palestyny przez Aleksandra, zaczął się w Judzie okres grecki. Dla Żydów, a w każdym razie dla tych, którzy byli wierni swym tradycjom, oznaczało to nie asymilację greckiej kultury — jak działo się gdzie indziej — lecz opór wobec greckiego sposobu życia. Wskazywać na to może chyba wyłonienie się typowo hebrajskiej formy literackiej, m i d r a s z y.[4] Forma ta wywarła już wpływ na dzieło Kronikarza, lecz pierwsze rozwinięte midrasze biblijne znajdujemy właśnie na początku okresu greckiego. Na ten okres także (ok. połowy III w.) możemy datować księgę Koheleta (Eklezjastesa), a nieco później, około 180 r. przed Chr., inny pisarz mądrościowy, ben Syrach, napisał Mądrość Syracha (Eklezjastyk).

Wkrótce Żydzi musieli stawić czoło wielkiemu kryzysowi. Gdy na tron syryjski wstąpił Antioch IV (175—163), postanowił zmusić swych żydowskich poddanych do przyjęcia greckiego sposobu życia. Wynikłe z tego prześladowania religijne wywołały powstanie Machabeuszy, które wybuchło w 167 r. przed Chr. Pod koniec pierwszej fazy walk (167—164) ogłosił swe dzieło — aby dodać odwagi swym rodakom — autor księgi Daniela. Pierwsza część tego dzieła (Dn 1—6) jest midraszem, a rozdziały 7—12 dostarczają nam doskonałego przykładu modnej wówczas żydowskiej formy literackiej: apokalipsy. Księga Daniela ukazała się tuż przed 164 r. przed Chr. (w późniejszym czasie księgę uzupełniono dodając 3,24-90 oraz rozdz. 13—14). Księga Estery została napisana wkrótce po Danielu.

Ostatnie historyczne księgi Biblii przenika duch niespokojnych czasów machabejskich. Pierwszą księgę Machabejską ogłoszono około 100 r. przed Chr. Druga księga Machabejska, ułożona w języku greckim, przerobiona z dzieła niejakiego Jazona z Cyreny, jest trochę wcześniejsza, z około 120 r. przed Chr. Obejmuje bardzo podobny zakres tematyczny jak pierwsza Machabejska i — jak ona — jest utworem historycznym,

[4] Midrasz — to metoda egzegezy, która rozwinęła się w judaizmie dość późno; wyjaśnia ją w pełni praca: W. Harrington, *Record of the Promise: The Old Testament*, Chicago, The Priory Press, 1965 (zob. też niżej ss. 300 n.).

lecz oratorskim w stylu; obchodzi się też na ogół ze szczegółami dosyć swobodnie. Księga Judyty — midrasz — pojawiła się z początkiem I w.

O ile Żydzi palestyńscy stawiali skuteczny opór hellenizacji, o tyle niektórzy Żydzi w ważnym ośrodku aleksandryjskim z powodzeniem przyswoili sobie myśl grecką, nie wyrzekając się swej żydowskiej spuścizny. Ostatnie dzieło Starego Testamentu, księgę Mądrości, napisał właśnie jeden z nich. Ale jakkolwiek jest ona wytworem szkoły aleksandryjskiej i została napisana po grecku, nie powinno się tego greckiego wpływu wyolbrzymiać; jej autor nie był filozofem, lecz autentycznym „mędrcem" izraelskim.

NOWY TESTAMENT

Nowy Testament różni się od Starego pod wieloma ważnymi względami, lecz tak jak Stary Testament wiąże się ściśle z życiem i rozwojem pewnego ludu, nowego ludu Bożego: wczesnego Kościoła. Podobnie, choć cały Nowy Testament ukształtował się w ciągu I w. ery chrześcijańskiej, geneza jego jest również złożona. I jak Żydzi uważali pięć ksiąg Mojżeszowych, Prawo, za pierwszą i najważniejszą część Starego Testamentu, tak też chrześcijanie uznają cztery Ewangelie za serce Nowego Testamentu. Mają one swe źródło w nauczaniu apostolskim, lecz pierwsze trzy Ewangelie, w znanej nam dzisiaj postaci, pojawiły się dopiero w następnym — lub jeszcze dalszym — pokoleniu po zmartwychwstaniu: Marka datuje się na lata 64—65 po Chr., a Mateusza i Łukasza na okres bezpośrednio poprzedzający (lub, być może, następujący po) 70 r. po Chr. — datę zburzenia Jerozolimy przez Rzymian. Św. Łukasz napisał Dzieje Apostolskie wkrótce po swej Ewangelii.

Mniej więcej w tym samym czasie, w latach 51—67, pisał swe listy do różnych Kościołów św. Paweł, rozważając w nich często szczególne problemy. W listach tych znajdujemy początki i pierwsze stadia rozwojowe naszej chrześcijańskiej teologii; czytając między wierszami dowiadujemy się wiele o życiu chrześcijan i trudnościach nękających wczesny Kościół. List do Hebrajczyków napisał krótko przed 70 r. po Chr. pewien uczeń św. Pawła. List św. Jakuba ukazał się w 50 r. lub — co prawdopodobniejsze — w 58 r. po Chr.; św. Piotr napisał swój pierwszy list (1 P) około 64 r. po Chr. Z innych listów „powszechnych" (zwanych tak dlatego, że są przeważnie adresowane do chrześcijan w ogólności), listy Judy i drugi Piotra zostały napisane w dziesięcioleciu 70—80 r. po Chr., a drugi i trzeci Jana — po których się ukazał pierwszy list Jana — w ostatniej dekadzie stulecia. Apokalipsa, księga, która nie jest aż tak tajemnicza, jak się to wydaje, pochodzi w swej ostatecznej formie mniej

więcej z 95 r. po Chr. Najdonioślejsze stulecie w historii dobiegało już prawie końca, gdy ukazała się czwarta Ewangelia.

Wszystko, co powiedziano o tworzeniu się obu Testamentów, nie jest bynajmniej obojętne dla całej kwestii natchnienia, lecz ma z naszym jego studium realny związek. Nie chodzi po prostu o to (a dotyczy to zwłaszcza Starego Testamentu), że nie znamy imion autorów większości ksiąg; sam problem tego rodzaju nie sprawiłby nam kłopotu, możemy bowiem rzec, iż autor — kimkolwiek by mógł być — był natchniony. W praktyce jednak rzadko możemy wskazać na jakąś pojedynczą osobę jako na autora całej księgi. Zauważyliśmy na przykład, że proroctwo Izajasza zawiera materiał sięgający od VIII w. do V w. Nasze pojęcie natchnienia musi być na tyle elastyczne, by przystosować się do tej sytuacji i podobnych.

Powinno już być aż nadto jasne, że Stary Testament jest ostatecznym rezultatem zbiorowego wysiłku. To samo dotyczy Nowego Testamentu, zwłaszcza zaś Ewangelii. Dzieło ewangelisty nie było tylko jego własnym przedsięwzięciem; w rzeczywistości stanowił on ostatnie ogniwo w całym łańcuchu. Ewangelia, oparta na czynach i słowach Chrystusa, była najpierw treścią życia Kościoła; ewangelista zaś, choć sam bezpośrednio natchniony przez Boga, był także rzecznikiem Kościoła kierowanego przez Ducha Bożego. Tak więc Nowy Testament, nie mniej niż Stary, daje świadectwo prawdzie, że pisane słowo Boga — tak jak Jego Słowo wcielone — było wśród nas w ukryciu, rosnąc i rozwijając się aż do chwili swego ujawnienia się ludziom. Święci pisarze byli pobudzani przez Ducha w szczególny sposób, lecz całe długie przygotowanie — którego ukoronowaniem były ich trudy — stanowiło część zbawczego planu Boga, Jego troski o Lud Wybrany, Stary Izrael oraz Nowy.

PISMA BIBLIJNE W PORZĄDKU CHRONOLOGICZNYM

Dogodną rzeczą jest schematyczne przedstawienie pism biblijnych, ze wskazaniem przybliżonej daty powstania każdego z nich. Dla rozumnego odczytania Pisma świętego jest oczywiście istotne zachowanie właściwego porządku, który ujawni stały rozwój w łonie Biblii.

Co się tyczy ksiąg Starego Testamentu, tytuł „Inne pisma" sugeruje, że dzieła wymienione pod tym nagłówkiem nie należą w istocie do kategorii, do jakich są tradycyjnie zaliczane. Lepiej zatem wyliczyć je osobno, ponieważ każde z nich należy studiować samo w sobie, wykrywając jego własną formę literacką. W Nowym Testamencie nagłówek ten grupuje po prostu pisma, które nie figurują pod innymi tytułami.

Stulecia przed Chr.	Pisma historyczne	Pisma profetyczne	Pisma mądrościowe i poetyckie	Inne pisma
XIII	Mojżesz: początki pism składających się na Pięcioksiąg			
XII—XI	Jozue: tradycje podboju Sędziowie: tradycje sędziów		Dawid (ok. 1010—970) Początki Psalmów	
X	Salomon (ok. 970—931) 2 Sm 9—20 i 1 Krl 1—2 Ustalenie się tradycji jahwistycznej		Salomon Początki literatury mądrościowej	
IX	Eliasz i Elizeusz Tradycje tkwiące u podstaw 1 Krl 17 — 2 Krl 13 Ustalenie się tradycji elohistycznej			
VIII	Ustalenie się Kodeksu Deuteronomicznego	Amos Ozeasz Izajasz 1—39 Micheasz		
VII	Połączenie tradycji jahwistycznej i elohistycznej za panowania Ezechiasza (716—687) Pierwsza redakcja Deuteronomium (Pwt 5—28) za panowania Jozjasza (640—609) Pierwsza redakcja historii deuteronomicznej, księgi od Jozuego do Sędziów	Sofoniasz Nahum Habakuk	Liczne psalmy	
VI	Przed wygnaniem Podczas wygnania (587—538) Druga (i ostateczna) redakcja Deuteronomium Ostateczna redakcja ksiąg Jozuego, Sędziów, Samuela i Królewskich	Jeremiasz Ezechiel Lamentacje Deutero-Izajasz (40—55)		

Stulecia przed Chr.	Pisma historyczne	Pisma profetyczne	Pisma mądrościowe i poetyckie	Inne pisma
	Ustalenie się tradycji kapłańskiej po wygnaniu	Aggeusz Zachariasz (1—8) Izajasz (56—66)		
V	Ustalenie się Pentateuchu	Izajasz (34—35 i 24—27) Malachiasz Abdiasz	Przysłowia Hiob	Rut Jonasz Tobiasz
IV	Księgi Kronik, Ezdrasza i Nehemiasza	Joel Zachariasz (9—14)	Skompletowanie Psałterza Pieśń nad pieśniami	
III			Kohelet (Eklezjastes)	
II	Druga księga Machabejska		Syrach (Eklezjastyk)	Baruch Daniel Estera
I	Pierwsza księga Machabejska		Księga Mądrości	Judyta

Pisma Nowego Testamentu

Lata po Chr.	Ewangelie i Dzieje Apostolskie	Listy św. Pawła	Inne pisma
51		1 i 2 do Tesaloniczan	
56		(do Filipian?)	
57		1 do Koryntian do Galatów 2 do Koryntian	
57/58		do Rzymian	
58			list Jakuba
67—63		(do Filipian?) do Kolosan do Efezjan do Filemona	
64			1 list Piotra
64—65	Marek		
65		1 do Tymoteusza do Tytusa	list do Hebrajczyków
67		2 do Tymoteusza	
68—70	Mateusz Łukasz Dzieje Apostolskie		list Judy 2 list Piotra
70—80			Apokalipsa 2 list Jana
90—100	Jan		3 list Jana 1 list Jana

Rozdział II

NATCHNIENIE BIBLIJNE I PRAWDA PISMA ŚWIĘTEGO

FAKT NATCHNIENIA BIBLIJNEGO

Choć na stronach Starego Testamentu nie ma żadnej wyraźnej wzmianki o natchnieniu, istnieje wiele fragmentów, które o nim napomykają. Dowiadujemy się na przykład, że to na rozkaz Boga napisał Mojżesz Księgę Przymierza (Wj 24,4 n.; 34,27) i że Jeremiasz wyłożył w księdze wyrocznie Jahwe (Jr 30,2; 36,2). Żydzi przyjmowali potrójny podział swych świętych ksiąg i wierzyli, że wszystkie one pochodzą od Boga. Tak więc Tora uchodziła za słowo Boże, również Prorocy głosili słowo Boże; części te, wraz z Pismami, stanowią „księgi święte" (1 Mch 12,9). Kościół chrześcijański odziedziczył te Pisma święte i uznał ich święty charakter. Już Jezus przytaczał je jako słowo Boże (Mt 22,31; Mk 7,13; J 10,34 n.). Podobnie czynili też apostołowie (Dz 1,16; 4,25; 28,25). Argumenty można było opierać na Piśmie świętym jako Boskim autorytecie (Rz 3,2; 1 Kor 14,21; Hbr 3,7; 10,15). Istnieją dwa teksty klasyczne: drugi list do Tymoteusza 3,16 oraz drugi list św. Piotra 1,21, które — powołując się na Stary Testament — rozważają kolejno zakres i naturę natchnienia.

Wiara Kościoła w Boskie natchnienie Pisma świętego uwidacznia się także jasno — od najwcześniejszych czasów — w tradycji Ojców oraz nauce teologów wszystkich wieków, całkiem niezależnie od wszelkich specjalnych oświadczeń. Najwcześniejsi Ojcowie — żyjący w II w. — nazywali Pismo święte „wyroczniami Bożymi" spisanymi „pod dyktando Ducha Świętego", który używał natchnionych pisarzy jako „narzędzi". Późniejsi pisarze mówili o Duchu Świętym jako „autorze" Pisma świętego i utrzymywali, że oba Testamenty są natchnione przez Ducha. Naukę Ojców o natchnieniu można streścić w dwu zdaniach: a) autorem Pisma świętego jest Bóg (Duch Święty); b) autor ludzki jest narzędziem Boga.

Wraz z tradycją Ojców istnieje szereg wypowiedzi ze strony Kościoła; możemy w nich prześledzić stały rozwój oraz rosnącą precyzję.

Aż do V w. Kościół zajmował się głównie określaniem i bronieniem zakresu oraz treści słowa Bożego; sporządzono też wykaz świętych ksiąg. W stuleciach VI—XIII stwierdzano wielokrotnie, że księgi te są święte, ponieważ Bóg jest ich autorem, a nadto — z uwagi na pewne herezje, które pomniejszały bądź odrzucały Stary Testament — że Bóg jest jednym i tym samym autorem Starego i Nowego Testamentu. Na soborze we Florencji (1441) wyłożono przesłanki (znajdowane już u Ojców) tego ostatniego stwierdzenia: Bóg jest autorem obu Testamentów, gdyż hagiografowie obu Testamentów mówili pod natchnieniem tego samego Ducha Świętego. Powtórzył to sobór trydencki oraz watykański I; ten ostatni wyjaśnił także, czym nie jest natchnienie. Encyklika *Providentissimus Deus* daje pozytywną definicję natchnienia, a pewne jej aspekty znajdują dalsze rozwinięcie w *Spiritus Paraclitus* oraz *Divino afflante Spiritu*. Wreszcie zaś rozdział III Konstytucji *De divina revelatione (O objawieniu Bożym)* Vaticanum II zwraca uwagę na natchnienie Ducha Świętego i konsekwentnie Boskie autorstwo Pisma świętego, jak również na „natchnione od Boga rzeczywistości", które ono zawiera. Podkreśla też wolność, z jakiej korzystali ludzie wybrani przez Boga jako Jego narzędzia, pisząc te księgi.

NATCHNIENIE W BIBLII [1]

Poza wyrażeniem *theopneustos* (2 Tm 3,16) termin „natchnienie" nie występuje w Biblii. Ale — co o wiele ważniejsze niż występowanie czy niewystępowanie specyficznego terminu — rzeczywistość „owładnięcia przez Ducha" napotyka się nader często. Równocześnie zaś sposób, w jaki się to przedstawia, jest niezwykle różnorodny. Warto pokrótce zbadać ogólny wzór sposobu poruszania woli ludzkiej przez Boga w kontekście Jego zbawczego planu dotyczącego ludzkości. Zobaczymy bez trudu, że „natchnienie" jest pojęciem dużo szerszym niż szczególny charyzmat posiadany przez pisarzy biblijnych.

W Starym Testamencie „Duch Jahwe" jest tajemniczą siłą, która wkracza potężnie w dzieje Ludu Wybranego i pełni dzieła Jahwe, Zbaw-

---

[1] Na temat natchnienia i objawienia w Piśmie świętym zob. stosowne artykuły w: *Słownik teologii biblijnej*, red. Xavier Léon-Dufour, przeł. i oprac. ks. Kazimierz Romaniuk, Poznań — Warszawa, Pallottinum, 1973; *Encyklopedia of Biblical Theology*, red. J. B. Bauer; t. I—III, New York, Sheed and Ward, 1970; J. L. McKenzie, *Dictionary of the Bible*, Milwaukee, Bruce, 1965; zob. także P. Benoit, *Aspects of Biblical Inspiration*, Chicago, The Priory Press, 1965; tenże, *Natchnienie i objawienie*, przeł. D. Eska, „Concilium", 1—10, 1965/1966, ss. 687—697.

cy i Sędziego. Porywa ona i przekształca ludzi, umożliwia im odgrywanie wyjątkowych ról i za ich pośrednictwem kieruje przeznaczeniem Izraela oraz etapami historii zbawienia. W tekstach wcześniejszych działanie Ducha jest surowe i krótkotrwałe: Duch Jahwe „oddziałuje" (Sdz 13,25), „owłada" (Ez 11,5), „unosi" (1 Krl 18,12; 2 Krl 2,16), „opanowuje" (Sdz 14,6). Może wzbudzać w tych, których porusza, niezwykłą siłę fizyczną, używaną w służbie ludu Bożego (Sdz 13,25; 14,6-19; 15,14), może pobudzać ludzi do bohaterskich czynów w bitwie (Sdz 6,34; 11,29; 1 Sm 11,6 n.). Krótko mówiąc, na przykład wielu sędziów — bez przygotowania czy predyspozycji — uległo nagłej i całkowitej przemianie; stali się oni zdolni do niezwykłych aktów odwagi i mocy, otrzymując nową osobowość, która uczyniła z nich przywódców i zbawców swego ludu. Duch także wzbudzał proroczy entuzjazm i ekstazę (Lb 11,24-30; 1 Sm 10,5-13; 19,20-24), władzę czynienia cudów (1 Krl 17,14; 2 Krl 2,15; 4,1-44), dar prorokowania (Lb 24,2; 1 Krn 12,19; 2 Krn 20,14; 24,20) oraz umiejętność wyjaśniania snów (Rdz 40,8; 41,16.38; Dn 4,5; 5,11; 6,4). We wszystkich tych przypadkach Duch „zstępuje" na ludzi jako najwyższy dobrowolny dar Boży.

Późniejsze teksty przedstawiają Ducha Jahwe jako spoczywającego — w sposób trwały — na przywódcach charyzmatycznych. Przychodzi on spocząć na Mojżeszu (Lb 11,17-25), na Jozuem (Lb 27,18; Pwt 34,9), na Saulu (1 Sm 16,14) i na Dawidzie (1 Sm 16,13; 2 Sm 23,2). Królom, w przeciwieństwie do sędziów, powierzano stałą funkcję, a uświęcający ich obrzęd namaszczenia objawiał wpływ Ducha i przyoblekał ich w święty majestat (1 Sm 10,1; 16,13). Ale Duch spoczywał także na Eliaszu (2 Krl 2,9) oraz Elizeuszu (2,15); uprzywilejowanymi zaś nosicielami Ducha byli prorocy.

Prorocy byli świadomi, że najwyższy przymus, przezwyciężający nawet ich własne skłonności, zniewala ich do mówienia (Am 3,8; 7,14 n.; Jr 20,7-9). Mówią więc — a słowo to może ich drogo kosztować, może być na nich wymuszone — lecz wiedzą, że nie od nich ono pochodzi: jest to prawdziwe słowo Pana, który ich posyła. To bowiem poprzez Ducha Jahwe otrzymują prorocy słowo Jahwe (Iz 30,1; Za 7,2). Duch przemienia proroka w „twierdzę warowną, kolumnę ze stali" * (Jr 1,18; por. 1,8; 20,11) i czyni jego czoło „jak diament twardszy od krzemienia" (Ez 3,8 n.; por. Iz 6,6-9). W epoce mesjanicznej cały Izrael będzie się cieszył proroczym natchnieniem, spływającym z ogólnego wylania się Ducha (Jl 3,1 n.; por. Iz 32,15; Ez 39,29).

Sięgając do Nowego Testamentu stwierdzamy, że w pismach Łukasza pojęcie Ducha jest bliskie idei Starego Testamentu. O niemal wszystkich

---

*. Cytaty z Pisma świętego Starego Testamentu podajemy w przekładzie *Biblii Tysiąclecia*, Poznań — Warszawa, Pallottinum, 1971 ², z Nowego Testamentu w przekładzie ks. Seweryna Kowalskiego, Warszawa, Instytut Wydawniczy PAX, 1973 ².

osobach wzmiankowanych w Ewangelii św. Łukasza 1—2 mówi się, że są poruszane lub napełnione Duchem Świętym: Jan Chrzciciel w łonie swej matki (1,15-18), jego rodzice: Zachariasz (1,67 n.) i Elżbieta (1,41 n.), jak również Symeon (2,27 n.) oraz Anna (2,36). We wszystkich tych przypadkach Duch Święty jest przedstawiony jako nadprzyrodzona Boska moc (por. 1,35). Jezus jako Mesjasz jest nosicielem Ducha Świętego — jest to prawda akcentowana przez Łukasza. Po chrzcie i kuszeniu Jezus powrócił do Galilei właśnie „z mocą Ducha" zaczynając swe dzieło mesjańskie (4,14), a Jego pierwsze słowa były cytatem z Izajasza 61,1 n.: „Duch Pana spoczął na mnie; dlatego namaścił mnie, abym niósł dobrą nowinę ubogim" (Łk 4,18). Całą publiczną działalność stawia się w ten sposób pod znakiem Ducha, a wszystkie czyny i słowa Chrystusa trzeba widzieć w świetle tego wprowadzenia. I, na koniec, zmartwychwstały Pan zapewnił, że ześle na swych uczniów „dar obiecany przez Ojca", „moc z wysoka" (Łk 24,49; Dz. 1,8), Duch Święty bowiem jest darem zmartwychwstałego i wywyższonego Pana (J 7,38 n.; 14,26). Począwszy od dnia Pięćdziesiątnicy Duch jest przewodnikiem i siłą napędową chrześcijańskiego posłannictwa. Duch, który ożywiał Mesjasza, został teraz wylany przez zmartwychwstałego Pana na Jego Kościół (Dz. 1,8; 2,4); wypełniło się więc proroctwo Joela 2,28-32 (Dz 2,17-21).

U Pawła Duch jest zasadniczo Boską i niebiańską dynamiczną siłą, która — w szczególny sposób — istnieje w zmartwychwstałym Chrystusie oraz przenika Jego Ciało, Kościół. Duch nie jest tu jasno i z oczywistością pojmowany jako odrębna osoba. Odosobniony tekst w Ewangelii Mateusza (28,19) — pozmartwychwstaniowa formuła chrztu — jest wyraźną deklaracją osobowego charakteru Ducha. Jan zaś mówi nam, że Duch Święty jest Parakletem, Pocieszycielem, tak jak i Syn (14,16).

Nasz dokonany naprędce przegląd wskazał przynajmniej, że w Biblii działanie Ducha ma różnorodny charakter; można je wszakże sklasyfikować pod dwoma ogólnymi nagłówkami. Przede wszystkim mamy n a t c h n i e n i e d o d z i a ł a n i a, tj. skuteczne poruszenie Ducha, który owłada człowiekiem, aby pobudzić go do pewnych czynów. I nie są to jedynie sporadyczne czyny czy symboliczne gesty, lecz także bardzo ważne przedsięwzięcia o decydującym historycznym znaczeniu; jak bowiem widzieliśmy, Duch Jahwe ożywia i pobudza tych, którym Bóg powierzył rolę przywódców w historii świętej. Następnie mamy — zwłaszcza u proroków — n a t c h n i e n i e d o m ó w i e n i a. Prorocy są interpretatorami Ducha, a skutkiem ich natchnienia jest głoszenie tych „wyroczni Jahwe", które pouczają lud i nim kierują.

Nie jest z pewnością przypadkiem, że choć Duch uchodzi w ten sposób za pobudzającego ludzi do mówienia lub działania, Biblia nie zna żadnego przykładu wskazującego, jak Duch owłada człowiekiem, aby pobudzić go do myślenia czy do pisania. Możemy nadal oczywiście mówić o n a t c h n i e n i u s k r y p t u r a l n y m, lecz — ze względu na

świadectwa — musimy zważać na to, by nie uznawać go za absolutny i wyłączny przejaw natchnienia w Piśmie świętym. Możemy słusznie mówić o natchnieniu skrypturalnym, ponieważ Biblia jest w rzeczy samej punktem granicznym — wytyczonym wolą i zrządzeniem Bożym — wydarzeń historii świętej oraz ustnego nauczania, które przechowuje w formie spisanej. Nie należy jednak zawężać natchnienia do tej fazy ostatecznej, lecz trzeba rozciągnąć je — jak to czyni Biblia — na wcześniejsze a nie mniej ważne etapy słowa, przeżywane przez przewodników duchowych i przywódców ludu Bożego. Gdy wszakże mówimy, iż Biblia nigdy nie ukazuje nam, jak Duch zstępuje na człowieka, aby pobudzić go do myślenia, nie chcemy przez to powiedzieć, że w Piśmie świętym nie ma miejsca na myślenie czy wiedzę. Rzecz w tym, że w Biblii „wiedza nie ma nigdy charakteru wyłącznie spekulatywnego; jest ona tyle samo sprawą serca i działania, co intelektu. Natchnienie w Biblii jest poruszeniem Ducha, które ogarnia całego człowieka i pobudza go do myślenia czy poznania dopiero wtedy, kiedy najpierw pobudzi go do działania, mówienia czy pisania.

Tak więc kończymy nasze rozważania przedstawiając trzy formy natchnienia. Odnotowane wyżej „natchnienie do działania" można określić jako natchnienie pastoralne, które poruszało przewodników duchowych czy przywódców ludu Bożego. Z kolei mamy natchnienie oralne, jakim obdarzeni byli głosiciele słowa: prorocy i apostołowie. Wreszcie przychodzi natchnienie skrypturalne, przedłużenie i dopełnienie dwu pozostałych. Wszystkie trzy formy tworzą razem to, co można by określić jako „natchnienie biblijne". Z tego powodu bardzo istotne jest wiązanie natchnienia skrypturalnego z tymi, które występują wcześniej, oraz rozpatrywanie go w jego historycznym kontekście.

OBJAWIENIE W BIBLII

Biblijną ideę „objawienia" zaczynamy rozumieć, gdy uchwyciliśmy już znaczenie *dabar* („słowa"). Dla Hebrajczyków słowo było czymś więcej niż ustnym wyrazem myśli; widzieli bowiem w słowie mówionym dynamiczną istność — jest ono naładowane mocą. Z kolei też *dabar* oznacza nie tylko „słowo", lecz także „rzecz" lub „czyn"; mówiąc dokładniej „substancjalne tło rzeczy, w którym tkwi jej najgłębsze znaczenie". Ale *dabar* wyraża oczywiście również ideę. Jest widoczne, że *dabar*, oznaczając „słowo — rzecz", wykracza poza znaczenie greckiego *logosu* (wyjąwszy miejsca, gdzie znaczenia tych terminów się pokrywają). Jeśli

zatem ludzkie słowo ma moc i skuteczność, łatwo będzie sobie uprzytomnić, że nade wszystko skuteczne jest słowo Jahwe.

W Starym Testamencie Jahwe objawia się, przemawia do ludzi przez proroków, w prawie oraz w naturze i historii. Izrael był z pewnością świadomy, że są trzy rodzaje orędowników z Bożego wyboru: prorok, mędrzec i kapłan, oraz dostrzegał różnice w ich sposobie mówienia: „nie zabraknie kapłanowi pouczenia ani mędrcowi rady, ani prorokowi słowa" (Jr 18,18). Jahwe kładzie swe słowo w usta proroka (Jr 1,9), który nie może się oprzeć Boskiemu wezwaniu (Am 7,5; Jr 20,9), a prorok z kolei głosi słowo Boże ludowi. Słowo prorocze jest decydującą siłą w historii Izraela (1 Sm 9,27; 15,13-23; 2 Sm 7,4); nie można zakwestionować jego faktycznej mocy (1 Krl 2,27; 2 Krl 1,17; 9,36); jest jak palący ogień i „jak młot kruszący skałę" (Jr 23,29). Różniąc się swym działaniem od Boskiego słowa, które zstępuje z wielką mocą na proroka, mądrość Boska może łagodniej przychodzić dla pouczenia ludzi (Prz 8,1-21. 32-36; Mdr 7—8). W żadnym jednak razie nie jest ona zjawiskiem ludzkim: zarówno prorocy, jak i mędrcy pozostają w styczności z żywym Bogiem. A to, czego się dowiadują w tej styczności, nie jest przeznaczone jedynie dla nich samych: jest to orędzie, które trzeba przekazać całemu ludowi Bożemu.

Prorok mówił w danej sytuacji i do swoich współczesnych — choć potem dostrzega się, iż jego słowa mają znaczenie wykraczające daleko poza bezpośredni kontekst. Ale od samego początku Tora — „nauka", „prawo" — była słowem przeznaczonym dla wszystkich ludzi i po wszystkie czasy. Izrael zaś otrzymał „słowa" Tory (Wj 34,28; por. Ps 147,19) od Jahwe (Wj 20,1; 22). Jahwe oczekuje, że Izrael będzie słuchał i sumiennie przestrzegał w swym życiu słowa, które przyjął (Pwt 13,1). Jego słowo jest w bezpośredniej bliskości: mówione słowo, które może przeniknąć do serca człowieka i wydać owoce (3,11-14). Otwiera ono drogę życia lub śmierci, kładąc przed Izraelem dwie możliwości (30,15-20).

Słowo Boże jest twórcze. Trzeba jednak widzieć ten fakt czy — dokładniej — realizację tej prawdy we właściwej perspektywie. Dociekając, jak Hebrajczycy rozumieli stworzenie, musimy zacząć od uwagi, że ich doświadczenie Boga było przede wszystkim doświadczeniem zbawienia i że ich pojęcie Boga oraz Jego działalności opierało się na wydarzeniach historii zbawienia, na fakcie, iż Bóg zbliżył się do swojego ludu. Stopniowo — rozważając Boskie działanie na ich rzecz — Izraelici uświadomili sobie zwierzchnictwo swego Boga nad innymi narodami i nad wszystkimi ludźmi; zaczęli wtedy uważać siebie za stworzenia w obliczu Stwórcy. Zdali sobie wreszcie sprawę, iż Jahwe, Bóg Izraela, jest Bogiem-Stwórcą, pozostając jednak Bogiem, który powołał Izrael do życia i otoczył go swą miłością.

Słowo Jahwe jest objawieniem. Przemawiając do ludzi, Bóg objawia siebie; Jego słowo jest prawem i regułą życia, odsłonięciem znaczenia

rzeczy i wydarzeń oraz obietnicą na przyszłość. Na Synaju Mojżesz stał się pośrednikiem w przekazaniu swemu ludowi religijnego i moralnego kodeksu Boga, „dziesięciu słów" (Wj 20,1-17; Pwt 5,6-22). Przedtem Jahwe przemawiał do patriarchów i dał się poznać w szczególny sposób Mojżeszowi (Wj 3,13-15; por. 6,4) oraz — następnie — ludowi: „Ja jestem Jahwe, twój Bóg, którym cię wywiódł z ziemi egipskiej" (Wj 20,2). Słowo Boże objawia doniosłość historii ludu (Joz 24,2-13); nadto zaś oświeca Izrael co do najbliższych etapów Boskiego planu (Rdz 15,13-16; Wj 3,7-10; Joz 1,1-5 i inne). A poza bezpośrednią przyszłością, która jest często malowana ciemnymi barwami, objawia ono, co się wydarzy w „dniach ostatnich", gdy Bóg w pełni zrealizuje swój plan.

Zarazem twórcze i objawicielskie, słowo Boże jest dynamiczną rzeczywistością, mocą, która niezawodnie osiąga rezultaty, zamierzone przez Boga. Posłane przez Boga do świata jako najwyższy skuteczny pośrednik — „słowo, które wychodzi z ust moich, nie wraca do mnie bezowocne, zanim wpierw nie dokona tego, co chciałem, i nie spełni pomyślnie swego posłannictwa" (Iz 55,11) — nie usycha ani nie więdnie (40,8). Kieruje ono biegiem historii (44,7 n.; 26,28) i spełnia Bożą zemstę: „wszechmocne Twe słowo z nieba (...), jak miecz ostry niosąc Twój nieodwołalny rozkaz, jak srogi wojownik runęło w pośrodek zatraconej ziemi. I stanąwszy, napełniło wszystko śmiercią" (Mdr 18,15-16; por. Ap 18, 11-16). Taka moc, dająca się zauważyć w naturze i w historii, zapewnia skuteczność wyroczni zbawienia. W istocie „słowo Boga naszego trwa na wieki" (Iz 40,8); z wieku na wiek nie przestaje być objawicielską i żywotną siłą.

W Nowym Testamencie słowo Boże jest często posłannictwem zbawienia, Ewangelią (Łk 18,11; 2 Tm 2,9; Ap 1,9). Było głoszone przez Pawła (Dz 13,5; 1 Tes 2,13) i innych apostołów (Dz 6,2) oraz przez samego Jezusa (Mk 2,2; Łk 5,1). Ale Ewangelią głoszoną przez Pawła i apostołów był w rzeczywistości Chrystus (1 Kor 1,23; Ga 3,1; Dz 2,36; 4,12). Było to nieuchronnym wynikiem chrześcijańskiej świadomości, że w Jezusie Bóg wyrzekł swe ostateczne słowo: „Już wielokrotnie i w wieloraki sposób przemawiał Bóg przed wiekami do ojców naszych przez usta proroków. A w tych czasach ostatecznych przemówił do nas przez usta Syna swego" (Hbr 1,1-2). I właśnie na osobie Jezusa skupił też Jan swą uwagę; dostrzegał bowiem bardzo wyraźnie, że Jezus jest sam orędziem zbawienia, Słowem—Logosem, doskonałym samoobjawieniem Boga. Ale mówiąc o Logosie jako Słowie wcielonym, stwierdzając, że wszystko się przez Nie stało, podkreślając Jego moc czynienia ludzi „dziećmi Bożymi", Jan uwydatnia prawdę, że objawienie Boga w Logosie jest d l a n a s.

Konkretne, egzystencjalne użycie „słowa" — dominujący aspekt tego terminu w całej Biblii — wskazuje drogę do rozumienia w kontekście biblijnym korelatywnego pojęcia „objawienia". Biblia nie jest sumą

„prawd" abstrakcyjnych, zbiorem doktrynalnym. Tym, co Pismo święte objawia, jest sam Bóg, żywa osoba: Stwórca rządzący światem (Iz 45, 12), Święty, który wzywa ludzi do służby miłości (Wj 20,1 n.; 34,6; Oz 11,1 n.), Pan historii, który steruje wiekami i wydarzeniami w stronę ostatecznego celu, jakim jest zbawienie (Wj 14,18; Am 2,9 n.; Jr 32,20; Iz 45,1 n.; 52,10). Bóg objawia się przez swój wpływ na życie jednostek oraz swego całego ludu. A w pełnym objawieniu nowotestamentowym tym, co Jezus ujawnił, był nie system, który trzeba zrozumieć, lecz droga, którą należy podążać (por. J 14,16). Chrystus przemawiał, lecz Jego osoba i czyny mówiły głośniej niż Jego słowa, a Jego posłannictwo było posłannictwem zbawienia. „Bibliści są coraz bardziej zgodni co do tego, że objawienie przychodzi do nas zasadniczo w ramach historii i że ma zasadniczo charakter »ekonomiczny« czy »funkcjonalny«: nie istnieje objawienie tajemnicy Boga i Chrystusa poza przekazanym świadectwem o tym, co uczynili oni i czynią d l a n a s, tj. poza związkiem z naszym zbawieniem." [2]

Jest rzeczą jasną, że jeśli mamy być zgodni z danymi Biblii, nie możemy rozumieć „objawienia" jedynie w sensie głoszenia abstrakcyjnej, czysto spekulatywnej prawdy; musimy przyjąć, że obejmuje ono całą dziedzinę samoprzejawienia Boga, zawierając z konieczności tak czyny, jak i słowa — Bóg bowiem nie jest żadną istotą abstrakcyjną, lecz żywą osobą. A pośrednikiem czy interpretatorem tego objawienia nie jest jedynie „prorok", który „otrzymał" wizję lub wyrocznię, potem zaś przekazał wiernie innym to, czego się dowiedział; jest to przede wszystkim człowiek, który miał spotkanie z Bogiem, człowiek, który doszedł do poznania Zbawcy i Stwórcy oraz doświadczył twórczej i zbawiennej miłości Boga.

Zawężenie objawienia do „proroctwa" [3] sensu stricto pociągnęłoby za sobą ryzyko pominięcia całego egzystencjalnego kontekstu działania, historii oraz osobistej ingerencji, który towarzyszy mówionemu słowu Bożemu żywym i przeżywanym słowem. Nieuznawanie objawienia w wydarzeniach historii świętej — tego samego co i w oświeceniu udzielanym prorokom — oznaczałoby niebezpieczne zubożenie niezwykłego bogactwa owego spotkania, które Bóg proponuje ludziom w Biblii. Zwracanie uwagi tylko na naukę Jezusa, z pominięciem tego, co czynił i czym był, nieuchronnie zaliczyłoby nas do tych, którzy Go nie znają. Nie uświadamiać sobie, że osoba wcielonego Słowa zdominowuje Nowy Testament, znaczy to nie pojmować Jego posłannictwa. Chrześcijaństwo opiera się nie na Kazaniu na Górze, lecz na żywym Panu.

---

[2] Y. Congar, *Christ in the Economy of Salvation and in our Dogmatic Tracts*, „Concilium", 1, nr 2 (styczeń 1966), 8 n.

[3] Teologia scholastyczna skłaniała się ku pojmowaniu objawienia (i natchnienia) w świetle specjalistycznego studium o proroctwie pióra św. Tomasza w *Summa Theologiae*, II, II, q. 171—175.

Ponieważ religia biblijna jest zasadniczo i z samej istoty historyczna, wydarzenia będą zawsze przemawiały głośniej niż słowa. Dlatego właśnie natchnieni pisarze są tak pochłonięci znaczeniem wydarzeń; dlatego też tak interesują się przeszłością. A ich kierowane przez Ducha rozmyślanie i analiza rodzą posłannictwo dla teraźniejszości i nadzieję na przyszłość. Nie istnieje żaden systematyczny i logiczny rozwój doktryny w drodze nagromadzenia „twierdzeń", proces ten jest równie złożony jak sama historia. Biblia nie jest podręcznikiem teologii.

Nasze badanie świadectw biblijnych przekonało nas, że od początku do końca Starego Testamentu Duch Boży i Słowo Boże nie przestają współdziałać. Jeśli prorok daje świadectwo Słowu, dzieje się tak dlatego, że owładnął nim Duch; jeśli Izrael będzie mógł któregoś dnia należeć (w swym sercu) do tego Słowa, może się tak stać jedynie w Duchu. A w Nowym Testamencie apostołowie zaczęli głosić Słowo dopiero wtedy, gdy zstąpił na nich Duch. Można sądzić, że wzajemny związek między objawieniem a natchnieniem da się wyjaśnić przez zbadanie związku istniejącego między Słowem a Duchem. Objawienie jest manifestacją Słowa, natchnienie zaś poruszeniem Ducha: dwu odrębnych, lecz nierozdzielnych mocy Boskich; czy też — jak kto woli — korelatywnych aspektów Boskiej mocy.

Możemy stąd wnosić, że — po spojrzeniu z perspektywy Biblii — mylne byłoby uznawanie natchnienia i objawienia za dwa całkiem odrębne charyzmaty. W rzeczywistości natchnienie i objawienie w Piśmie świętym, choć odrębne, działają jednocześnie. Duch wynosi i porusza człowieka, aby kierował jakąś fazą historii zbawienia, przemawiał jako prorok lub spisywał istotne cechy tej Boskiej pedagogii; lecz cała ta działalność jest „objawieniem", osobistą manifestacją żywego Boga. Bóg objawia prawdę, którą jest On sam, w kategoriach przeżywanych, mówionych i spisanych doświadczeń swego ludu, a w tym celu obdarza natchnieniem przywódcę, proroka i pisarza, którzy dostrzegają tę prawdę oraz przekazują ją ludowi, przeżywając ją, głosząc i zapisując.

TEOLOGIA NATCHNIENIA

Począwszy od zeszłego stulecia nie odczuwa się braku prac na temat natchnienia skrypturalnego. Dziedzina ta została fachowo przebadana przez J. T. Burtchaella.[4] Główna tendencja polegała na odwoływaniu się do scholastycznego pojęcia przyczynowości instrumentalnej i ujmo-

[4] *Catholic Theories of Biblical Inspiration since 1810*, Cambridge, The University Press, 1969.

waniu Boga jako głównego autora Pisma świętego, pisarza ludzkiego zaś jako autora instrumentalnego, czyli zależnego.[5] W dobie obecnej ta scholastyczna synteza, ześrodkowana na pojęciu przyczynowości instrumentalnej, została w wielkiej mierze zarzucona. W ważnej pracy Bruce Vawter przestudiował rozwój teologii natchnienia zarówno w tradycji rzymskokatolickiej, jak i protestanckiej.[6] W końcowym rozdziale *W stronę syntezy* przedstawia on własne sugestie co do teologii natchnienia,[7] jakiej należałoby pragnąć. Wskażemy jego główne tezy.

1) Natchnienie powinno przede wszystkim uchodzić za jedną z cech udzielanych wspólnocie wierzących przez Ducha Bożego, który powołał ją do życia. Duch ów działa we wspólnocie, w ludzie Bożym. Pisma tego ludu są zatem — w prawdziwym sensie tego słowa — dziełem Ducha. Podczas gdy starsze teorie natchnienia pojmowały Boga jako oddziałującego bezpośrednio na jednostkę w interesie gminy, my powinniśmy raczej przedstawiać sobie Boga jako działającego za pośrednictwem gminy na jednostkę. Natchnienie skrypturalne było przede wszystkim charyzmatem wspólnotowym, choćby nawet przejawiało się przez jednostki.

2) Nader przydatna jest tu sformułowana przez Karla Rahnera koncepcja Nowego Testamentu jako elementu rodzącego się Kościoła oraz natchnienia, dzięki któremu realizuje się Boskie ustanowienie, określające ostateczną postać Kościoła. Całe samoobjawienie Boga dane jest w Jezusie Chrystusie w formie końcowego eschatologicznego zbawienia całego rodzaju ludzkiego. Wszystko, co się dzieje od czasu Jezusa Chrystusa, należy odnieść do tego początku końca, który jest dany w Jezusie Chrystusie. „Dzięki natchnieniu Pismo święte staje się dziełem Boga właśnie w swej roli obiektywizacji wiary pierwotnego Kościoła, rozumianej jako trwała norma wiary dla wszystkich epok późniejszych; jest to norma czysta."[8] Biblią najwcześniejszego Kościoła był jednak wyłącznie Stary Testament. Tak więc Stary Testament, jako konstytuujący Kościół od jego początków, był także owocem działania Ducha we wspólnocie, która również była ludem Bożym. Biblia, zarazem Stary i Nowy Testament, jest zapisem jednej historii zbawienia.

3) Nie powinno się pojmować natchnienia skrypturalnego jako dokładnie takiego samego w każdej części Pisma świętego.[9] Żadna część

---

[5] Zob. W. J. Harrington, *Record of Revelation: The Bible*, Chicago, The Priory Press, 1965, ss. 35—53.

[6] *Biblical Inspiration*, Philadelphia, Westminster Press, 1972.

[7] Zob. *tamże*, ss. 156—170.

[8] K. Rahner, *Theological Investigations*, t. VI, Baltimore, Helicon, 1969, s. 90; zob. *Inspiration in the Bible*, New York, Herder and Herder, 1961.

[9] Prawdę powiedziawszy natchnienie nie jest pojęciem jednoznacznym, lecz analogicznym. „Ludzka natura" na przykład jest pojęciem jednoznacznym, ponieważ wszyscy ludzie posiadają ją w ten sam sposób. „Życie" natomiast jest pojęciem analogicznym, gdyż można o nim mówić w odniesieniu do ludzi, zwierząt i roślin. W każdym przypadku możemy mówić o życiu w prawdzi-

Pisma świętego nie wymyka się spod wpływu natchnienia. Najmniejszy tekst biblijny jest cząstką jednej z ksiąg (a także cząstką zbioru, jakim jest cała Biblia) i ma do odegrania swą rolę w tej całości. Dodając tu czy tam jakiś drugorzędny fakt lub barwny szczegół, autor postępuje jak pisarz świadomy swego kunsztu; wie, że te mniej ważne elementy pomogą mu w prezentacji szczególnej prawdy, którą chce przekazać, lub też w wywołaniu określonego efektu, jaki chce wywołać. Powinniśmy pamiętać, iż autor biblijny jest natchniony do napisania k s i ę g i, i śmieszne byłoby dowodzenie, że którekolwiek zdanie czy którykolwiek ustęp w księdze są równie doniosłe, co i pozostałe fragmenty. Ponadto w wielu przypadkach autorstwo pism biblijnych jest sprawą złożoną; wiele bowiem ksiąg uległo — w ciągu długich okresów, nawet całych stuleci — przeróbce oraz poszerzeniu. Widzimy coraz wyraźniej, że Biblia jest dziełem złożonym, rozbudowywanym przez kolejne pokolenia; stanowi osiągnięcie całego ludu. Natchnienie skrypturalne musiało być tak różnorakie, jak ludzkie wysiłki, które złożyły się na powstanie Biblii. Nigdy jednak nie powiemy, że jeden utwór biblijny jest mniej natchniony od drugiego; stwierdzimy raczej, że jedna księga jest natchniona i n a c z e j niż druga; każda komunikuje słowo Boże na swój własny sposób.

4) Natchnienie skrypturalne jest mimo wszystko rzeczywistością; musimy uznać Boską intencję w pisaniu Biblii. Nie sposób jednak sprecyzować rodzaju Boskiej przyczynowości, obecnej w każdej księdze czy dziale; nie możemy sklasyfikować typów natchnienia. Powinniśmy ujmować natchnienie jako zawsze pozytywne oddziaływanie wzajemne Boga i człowieka, w którym Bóg okazuje swą łaskawość. „Bóg natchnął pisma: napełnił je swym słowem, nie przez odarcie ich z elementu ludzkiego, lecz raczej przez spożytkowanie całego ich znaczenia i różnorakich ludzkich właściwości. Dostosował się do zwyczajów człowieka: nie idealnego, ahistorycznego człowieka, lecz człowieka w jego jedynej kondycji historycznej, ściśle zaś człowieka, który winien posłyszeć zbawcze słowo Boga. Jest to człowiek, którego znajdujemy w Biblii, i to słowo przyszło do niego." [10]

5) Natchnienie ma ciągły i dynamiczny charakter, który tłumaczy trwałą moc, z jaką słowo wywołuje oddźwięk w wierzących. „Nie przecząc oczywistemu faktowi, że literacki kształt Biblii został utrwalony raz na zawsze, musimy równocześnie uznać, że właśnie stała reinterpretacja słowa biblijnego w życiu wierzącej wspólnoty sprawia, iż jest ono rzeczywiście Bożym słowem skierowanym do ludzi. Przez natchnienie powinniśmy rozumieć nie tylko duchowe oddziaływanie mające swój

---

wym sensie tego słowa, lecz oczywiście nie jest ono każdorazowo identyczne. Podobnie też wszystkie części Pisma świętego są prawdziwie natchnione, lecz nie wszystkie są natchnione zupełnie tak samo.

[10] Bruce Vawter, *Biblical Inspiration*, *dz. cyt.*, s. 169.

walny udział w genezie Biblii, lecz także to, co je podtrzymuje jako medium mowy." [11] Pojmowane w ten sposób natchnienie biblijne trwa nadal w wierze i myśleniu gmin wyznawców, gmin kierowanych wciąż przez Ducha.

PRAWDA PISMA ŚWIĘTEGO

Zbytnie zaabsorbowanie kwestią „bezbłędności" Pisma świętego spowodowało, niestety, że podchodziło się do niego w sposób negatywny i defensywny; większą z pewnością korzyść przyniosłoby mówienie o „prawdzie" Pisma świętego. Obecnie stwierdzamy, że Konstytucja dogmatyczna *O objawieniu Bożym* Vaticanum II właśnie to czyni. I — co więcej — zapewnia, iż Boskie autorstwo Pisma świętego gwarantuje, że prawdy głoszone i rzeczywistość opisywana w Biblii dostarczają niezawodnej drogi zbawienia bez żadnego błędu. „Księgi biblijne w sposób pewny, wiernie i bez błędu uczą prawdy, jaka z woli Bożej miała być przez Pismo święte utrwalona dla naszego zbawienia" * (art. 11). Tekst ten jest echem poglądu szeregu tych, którzy w ostatnich latach rozważali problem bezbłędności Biblii oraz natury objawienia. Gdyż naprawdę posłannictwo Biblii jest ze swej istoty religijne, zajmując się wyłącznie tym, co należy do zbawienia. Ponadto Pismo święte może być pozytywnie bezbłędne jedynie tam, gdzie czegoś naucza; gdy bowiem mówimy o prawdzie Pisma świętego, nie zakładamy, iż prawda musi być pozytywnie głoszona w każdej części Pisma świętego. By rzec inaczej: z tego, iż Pismo święte jest wszędzie natchnione, nie wynika, że jest zawsze i wszędzie bezbłędne — w sensie pozytywnym. Natchnienie i bezbłędność są współistniejące, lecz w którymś z dwu aspektów: pozytywnie, gdy w grę wchodzi prawda; negatywnie — gdy chodzi o zapobieżenie jakiejś błędnej nauce.

Stwierdziliśmy, że natchnienie skrypturalne rządzi kompozycją księgi i że dużo z tego, co pisarz mówi, jest — lub przynajmniej może być — dodatkiem do jego idei przewodnich; a jest aż nadto jasne, że hagiografowie nie zawsze i nie w każdym szczególe swego dzieła uczą czegokolwiek. Zamiast „uczyć" swych czytelników, pisarz może chcieć poruszyć ich serca, ożywić, pocieszyć lub sprawić im przyjemność. Nawet gdy odwołuje się do ich intelektu, może starać się przedstawić swe posłannictwo w sposób dostępny i przyjemny. Nie inaczej postępowali też pisarze natchnieni. Wśród zalet ich dzieła — piękna, wdzięku, siły prze-

---

[11] *Tamże*, s. 170.

* Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań, Pallottinum, 1968, s. 547.

konywania — prawda zajmuje czołową pozycję; ale nie jest bynajmniej jedyną zaletą i nie uobecnia się w każdym fragmencie. Każda jednak księga ukazuje nam jakiś aspekt jednego prawdziwego Boga żywego, a cała Biblia jest objawieniem żywej egzystencjalnej prawdy, osobistym spotkaniem z Bogiem, Stwórcą oraz Zbawcą.

Rozdział III

INTERPRETACJA PISMA ŚWIĘTEGO

SŁOWO BOGA DO LUDZI

Fakt przemawiania Boga do ludzi pomaga nam zrozumieć przeprowadzona w artykule 19 Konstytucji *O objawieniu Bożym* paralela między dwoma wcieleniami Słowa Bożego: w ludzką mowę i w ludzkie ciało. Wiemy, że Syn Boży upodobnił się do ludzi we wszystkim z wyjątkiem grzechu (Hbr 4,15); podobnie też możemy stwierdzić, iż pisane słowo Boże jest pod każdym względem podobne do ludzkiej mowy, prócz tego, że nie może zawierać żadnego formalnego błędu. Możemy, a nawet musimy prowadzić dalej tę paralelę. Chrystus jest nie tylko p o d o b n y do ludzi; jest bowiem prawdziwie człowiekiem i prawdziwie Bogiem. Pismo święte jest nie tylko p o d o b n e do ludzkiej mowy, jest bowiem ludzką mową w najpełniejszym sensie, pozostając przez cały czas słowem Bożym.

Jest zatem sprawą największej wagi, aby ustalić dokładnie, jakie znaczenie miał na myśli natchniony pisarz. Podległy i tak ograniczeniom ludzkiego języka, będzie mówił o rzeczach z jednego tylko punktu widzenia. Warto też pamiętać, że nie wszystko, co autor pisze, jest twierdzeniem kategorycznym. Wyważona egzegeza jakiegoś wyjątku z Biblii ustali w każdym przypadku, jak dalece pisarz ręczy za swe idee, prawda zaś tego, o czym mówi, będzie się mieściła tylko i wyłącznie w tych granicach. Może on zaryzykować jakieś twierdzenie czy też wyrazić nawet wahanie oraz wątpliwości. Wypada nam respektować te zastrzeżenia, ponieważ Bóg, który przez niego przemawia, raczył je uznać. Możemy posunąć się jeszcze o krok i powiedzieć, że pisarz jest w stanie twierdzić coś, czego nie przedkłada jako faktu do wierzenia; innymi słowy, może posługiwać się fikcją. Pisarz natchniony może się posługiwać fikcją, ponieważ fikcja może być narzędziem objawienia Boskiej prawdy. Potwierdzają to przypowieści ewangeliczne; co więcej zaś, istnieją całe fikcyjne utwory w Starym Testamencie, na przykład księgi: Jonasza, Estery, Judyty. Jest oczywiste, że takie pisma należy oceniać zgodnie z intencją autorów, nie zaś według naszych z góry wyrobionych sądów. To jednak przywodzi nas do kwestii form literackich.

FORMY LITERACKIE

Cała literatura jest ukształtowana z typów czy rodzajów, różniących się od siebie odrębną formą czy strukturą; są to formy literackie. Podstawowe rozróżnienie zachodzi między prozą a poezją; w praktyce jednak dana jednostka literacka nie jest po prostu „prozą" czy „poezją" jako taką, lecz jakimś szczególnym rodzajem jednego lub drugiego gatunku. Istnieje dużo okazji do wielkiej różnorodności i w różnych kulturach oraz różnych wiekach rozwinęły się różne formy. Rozmaitość form literackich, nawet w obrębie danej kultury, wynika z pragnienia, żeby nadać bardziej znaczący wyraz jakiemuś tematowi oraz uwydatnić różne aspekty prawdy. Pojedyncze wydarzenie może śmiało być tematem ujętym w rozmaite formy — na przykład w formę opowieści prozatorskiej, poematu epickiego, dramatu, traktatu filozoficznego; każda zaś forma będzie miała swą własną „prawdę". „Prawda poezji nie jest identyczna z prawdą dramatu. Wszystkie te formy stanowią różne usiłowania wyrażenia prawdy; lecz ponieważ prawda jest szersza niż jakakolwiek pojedyncza forma, w swym konkretnym wyrazie — choć stanowi ujęcie tej samej rzeczywistości — jest często całkiem odmienna w jednej formie od tego, czym się wydaje w innej." [1]

Istnienie form literackich jest w praktyce jedną z tych rzeczy, które uznajemy za coś naturalnego. Niemniej jest to fakt, którego zastosowanie do Biblii — właśnie z powodu niedoceniania w pełni jej ludzkiego aspektu — było bardzo ograniczone. Obecnie sytuacja ta uległa wreszcie poprawie i przyjmuje się, że Pismo święte zawiera w istocie różnorodne formy. Pojmuje się zarazem, że form literackich nie można określić a priori; często musimy być dobrze świadomi literackich konwencji epoki, w której ukształtowało się jakieś pismo, zanim będziemy w stanie ustalić jego formę.

Jest rzeczą jasną, że natchnieni pisarze mogli stosować którąś z form literackich będących w użyciu u ich współczesnych, „dopóki nie stanęliby w sprzeczności z Bożą świętością i prawdą". Niektórzy bibliści sądzili, że musi to wykluczać fikcję — osobliwy wniosek, jeśli się bierze pod uwagę przypowieści. Jedynie bardzo mało form literackich, przeszłych i teraźniejszych, można było z tego powodu wykluczyć, i nawet wtedy nastąpiłoby to chyba ze względu na treść, nie zaś na formę. Ktoś powiedział, że choć moglibyśmy bardzo dobrze wyobrazić sobie Boga budzącego natchnienie u takiego powieściopisarza jak Dostojewski, nie mogłoby się nam nigdy roić, że inspirowałby On powieść pornograficzną. Owszem, lecz uwaga ta nie jest całkiem stosowna, gdyż w obu przypadkach for-

[1] J. L. McKenzie, *Dictionary of the Bible*, dz. cyt., s. 513.

ma mogła być ta sama. Rzadko kiedy możemy rozstrzygnąć — w oderwaniu — co licuje lub nie licuje z Bogiem, gdyż łaskawość Boga sięga głębiej, niż o tym wiemy. Studiując słowo Boże dobrze jest mieć w pamięci surową rzeczywistość wcielenia oraz zgorszenie Krzyża.

LUD SŁOWA

Przekonaliśmy się, że nie możemy ignorować ludzkiego uwarunkowania słowa Bożego pod groźbą błędnej interpretacji Bożego posłannictwa. Znaczy to, po pierwsze, że powinniśmy się nauczyć rozpoznawać i właściwie oceniać formy literackie stosowane przez pisarzy biblijnych. Ale znaczy to także, iż dokonując poważniejszego posunięcia musimy dążyć do zrozumienia i docenienia semickiej genezy oraz semickiego ukształtowania i tła Biblii — wszystko to bowiem stanowi jej istotną część. Nie możemy mierzyć Pisma świętego naszą zachodnią miarą, lecz powinniśmy raczej próbować zrozumieć mentalność jego autorów. Wymaga to oczywiście pewnej reorientacji. Nasza zachodnia kultura ma swe źródło w Grecji oraz Rzymie, a grecka spuścizna (choć większość z nas jest jej nieświadoma) wywarła szczególny wpływ na nasz sposób myślenia. Używamy — całkiem spontanicznie — abstrakcyjnych pojęć i abstrakcyjnych terminów, lecz pisarze biblijni, i sam Chrystus, używali terminów i obrazów konkretnych. Uznajemy za naturalny nasz sposób myślenia, ale musimy sobie uprzytomnić, że umysł semicki pracuje inaczej, a co za tym idzie, że światopogląd i kultura semicka różnią się od naszych. Kilka przykładów pomoże nam wyjaśnić tę tezę.

Dla nas „poznać" znaczy uchwycić ideę, lecz dla Semity ma to dużo szerszy zakres znaczeniowy. „Poznanie" Boga w języku biblijnym nie jest zasadniczo spekulatywnym pojęciem o Bogu: zawiera ono akceptację wszystkiego, co On akceptuje, zawiera służbę Bogu, wymaga zaangażowania. Człowiek, który „zna" Boga, jest kimś, kto żyje w Jego obecności, kimś, czyja „znajomość" Boga stanowi regułę postępowania. W oczach Semity Bóg nie jest istotą abstrakcyjną, czystym duchem — jest bowiem Stwórcą, Sędzią, Ojcem. Nam sama idea „czystego ducha" coś przecież mówi; rozumiemy — przynajmniej mgliście — że Bóg jest niematerialny. Dla ludzi z Biblii wyrażenie to byłoby bezsensowne, po prostu dlatego, że nie znali oni naszego rozróżnienia (które jest całkowicie greckie) między duchem a materią.

Skłonni jesteśmy uważać Biblię za swego rodzaju podręcznik, w którym upatrujemy pewien zbiór doktryn, i czujemy się trochę nieswojo, ponieważ nauka nie jest zgrabnie ułożona w porządku logicznym. Tymczasem powinniśmy szukać żywego obrazu Boga, który działa, który wkracza w naszą historię i przemawia do naszych serc. Zrozumiemy

wtedy, dlaczego Stary Testament może mówić o Bogu jako pasterzu swego ludu: „Ja sam będę pasł moje owce" (Ez 34,15) — słowa, które powtarzają się echem u Syna Bożego: „Ja jestem pasterz dobry" (J 10, 11.14). Uświadomimy sobie, jakim sposobem Bóg może być przedstawiony jako małżonek Izraela: „Bo małżonkiem ci jest twój Stworzyciel, któremu na imię — Jahwe Zastępów" (Iz 54,5) i jak w Nowym Testamencie Kościół jest oblubienicą Chrystusa (Ap 21,9). Skondensowaliśmy doktryny wiary i wyłożyliśmy je ścisłym, technicznym językiem — podczas gdy Jezus nauczał w przypowieściach. Czerpał On uderzające przykłady z życia codziennego i mówił językiem poezji.

Nie chcemy dyskredytować teologii systematycznej, lecz powinniśmy pamiętać, że nasza teologia jako system wyrosła później niż Pismo święte. Ma swe źródło w Biblii, zwłaszcza w Nowym Testamencie, lecz mówi innym językiem; przekłada bowiem frapujące, niekiedy śmiałe, obrazowe wyrażenia semickie na ścisłe, starannie ułożone formuły. Czyniąc to oddaje konieczną usługę, lecz nie powinniśmy się spodziewać, że tę samą naukową terminologię znajdziemy w Piśmie świętym, podobnie jak nie możemy uważać go za traktat teologiczny, mimo że uznajemy, iż wiele twierdzeń teologicznych jest w nim zawartych. Pozbywamy się całego smaku słowa Bożego, jeśli chcemy dopuścić do rozczłonkowania jego nauki na zgrabne, wyraźnie oznakowane szufladki. Krótko mówiąc, musimy dążyć do zrozumienia Biblii takiej, jaka ona jest, a nie próbować wtłoczyć ją w nasze kategorie myślowe.

Ta semicka formacja nie ogranicza się do Starego Testamentu, lecz obejmuje także Nowy Testament. Poza św. Łukaszem autorami Nowego Testamentu byli Żydzi; nawet i on zresztą nie jest właściwie wyjątkiem, gdyż jego pisma są przecież w charakterze zasadniczo semickie. Cechę tę mają zwłaszcza wszystkie cztery Ewangelie. Nie są bowiem pod żadnym względem spekulatywne, lecz okazują się zawsze żywe i konkretne. Czytamy w nich o człowieku, który jest Synem Bożym, który żył pośród nas, nauczał, cierpiał, zmarł i powstał z martwych. Należał do rasy żydowskiej i przyszedł głosić swą naukę Żydom w konkretnym języku kultury semickiej, która była ich oraz Jego kulturą. Tę właśnie kulturę, pogląd na świat oraz sposób wysławiania się musimy uwzględnić od pierwszej księgi Biblii do ostatniej. Jeśli będziemy nadal traktować ją jako dwudziestowieczny wytwór myśli europejskiej, zadamy jej niechybnie gwałt.

Gdy raz to uchwycimy, będziemy już ujmowali Biblię zgodnie z właściwymi zasadami. Jeśli tylko uświadomimy sobie, że mentalność pisarzy biblijnych różni się od naszej, możemy zacząć pojmować wiele aspektów Biblii, które dotąd wprawiały nas w zakłopotanie. Powinniśmy także pamiętać, iż ostatnią część Pisma świętego napisano niemal dwa tysiące lat temu, a najwcześniejsza jego część ukształtowała się jeszcze jakieś tysiąc lat przedtem. Jest to inny widoczny powód, dla którego

Biblia może nastręczać trudności; jest ona wytworem swego własnego czasu i nie możemy oczekiwać, że zrozumiemy ją równie łatwo, jak byśmy zrozumieli utwór nowoczesny. Ponadto, zanim nawet będzie można zacząć ją czytać, trzeba ją przełożyć na języki nowożytne, ponieważ nieliczna tylko garstka może mieć należytą znajomość hebrajskiego i greki.

Tak to wszystko wygląda, lecz najbardziej chcielibyśmy podkreślić raz jeszcze podstawową prawdę, że Bóg przemówił do nas ludzkim językiem. Biblia jest nie tylko słowem Bożym, lecz także słowem ludzkim, i ludzki jej aspekt jest czymś, czego nie możemy ignorować. Nasz jedyny sposób poznania, co Bóg miał nam do powiedzenia w swym Piśmie świętym, to przede wszystkim poznanie, co chce oznajmić autor ludzki. Bóg posłużył się nim i pobudził go — mówiąc do ludzi przemawiał przez usta człowieka, którego w tym celu wybrał. I jedynie przysłuchując się uważnie temu ludzkiemu głosowi możemy uchwycić mowę samego Boga.

BIBLIA W KOŚCIELE

Dotąd zwracaliśmy uwagę na ludzki aspekt Biblii. Nigdy jednak nie straciliśmy z oczu jej Boskiego aspektu, gdyż podstawowy fakt natchnienia zakłada Boskie autorstwo Pisma świętego. Jest to moment, którego nie wolno przeoczyć, jeśli mamy zrozumieć Pismo święte. I choć egzegeta katolicki musi stosować metody racjonalnej interpretacji, musi także brać Biblię za to, czym ona rzeczywiście jest, za słowo Boże. „Egzegeta, który pomija ludzkiego autora i racjonalne metody postępowania, niezbędne do jego zrozumienia, naraża się na niebezpieczeństwo pozostania poza Pismem świętym, wprowadzając misterne i arbitralne interpretacje, niezgodne z wolą Boga. Ktoś, kto odrzuca Boskiego autora i środki niezbędne do jego ujęcia — wiarę oraz Kościół, skazuje się na to, że zbada jedynie powierzchowną warstwę świętej księgi, a nawet zada gwałt jej znaczeniu. Egzegeta, który uwzględnia obu autorów i zachowuje ścisłą hierarchię między wskazaniami wiary a wymaganiami rozumu, jest w stanie zgłębiać Pismo święte w sposób harmonijny i naprawdę wszechstronny. Opierając się na solidnym fundamencie naukowej i krytycznej egzegezy, biorąc pod uwagę każdą ludzką cechę księgi, będzie on w stanie stworzyć egzegezę teologiczną i duchową, która odsłoni intencje i nauki Boga z najpewniejszą gwarancją." [2] Ale dla osiągnięcia tego pożądanego rezultatu jest konieczne,

[2] P. Benoit, *Prophecy and Inspiration*, New York, Desclée, 1961, s. 168.

aby uczony kierował się nie tylko swą wiedzą, nie tylko swą wiarą w Boskie pochodzenie Pisma świętego, lecz także wskazaniami nauczycielskiego urzędu Kościoła.

Kościół jest autentycznym interpretatorem Pisma świętego, lecz stwierdzenie to musi być właściwie rozumiane. Nie znaczy ono, że Kościół będzie się wypowiadał — autorytatywnie i kategorycznie — w sprawach krytyki oraz szczegółów historycznych, jeśli nie wiążą się one z kwestiami dogmatycznymi czy moralnymi, Kościół bowiem zajmuje się zagadnieniami wiary i moralności oraz sprawami bezpośrednio z nimi związanymi. W istocie rzeczy Kościół rzadko określał sens poszczególnych tekstów w sposób uroczysty i kategoryczny.[3] Częściej interpretuje się jakiś tekst pośrednio, tj. przytaczając go jako zawierający określoną doktrynę lub też odrzucając interpretację, która implikuje formalny błąd w Piśmie świętym; ale w tych przypadkach należy wystrzegać się przesadnego akcentowania wagi danego tekstu. Nasza ocena roli urzędu nauczycielskiego znajduje wyjaśnienie w dyskusji, która doprowadziła do wyboru szczególnego wyrażenia w artykule 23 Konstytucji *O objawieniu Bożym*: „Pod nadzorem świętego Urzędu Nauczycielskiego" („sub vigilantia Sacri Magisterii"). W toku debat wprowadzono — by zastąpić uprzedni termin „sub ductu" — wyrażenie „vigilantia", a wszystko to dla wyjaśnienia, że funkcja urzędu nauczycielskiego nie polega na prowadzeniu — postęp jest rzeczą wiedzy; urząd nauczycielski ma zasadniczo negatywną funkcję wytyczania granic i wyodrębniania terenów niedostępnych.[4]

Wynika z tego, że katolicki egzegeta nie jest — czy nie powinien być — krępowany przez nauczycielski urząd Kościoła. Tekst konstytucji posuwa się o wiele dalej głosząc, że trudy egzegetów pomogą w szybszym i pewniejszym wydawaniu przez Kościół orzeczeń w sprawach biblijnych. Prawdę tego stwierdzenia ilustrują dokumenty oficjalne. Tak więc *Divino afflante Spiritu*, uważana słusznie za Magna Carta biblistyki katolickiej, byłaby niemożliwa bez ofiarnej pracy pewnych światłych uczonych, prowadzonej od przełomu stulecia. Opublikowana w 1964 r. *Instrukcja* Papieskiej Komisji Biblijnej odzwierciedla — w sposób jeszcze bardziej uderzający — pozytywne osiągnięcia uczonych katolickich od 1943 r. (data ogłoszenia *Divino afflante Spiritu*). Najbardziej godna uwagi jest wszakże konsekwentna biblijna orientacja i zabarwienie dekretów i konstytucji Vaticanum II. Urząd nauczycielski Kościoła wyznał w ten sposób swą wdzięczność wobec biblistów i innych teologów, którzy mają ścisły związek z odrodzeniem studiów biblijnych. Hierarchii przy-

---

[3] Np. Mt 16,16-19 — prymat Piotra (Denz. 1822 n.); Mt 26,26 n. — Eucharystia (Denz. 974).

[4] Zob. W. J. Harrington, *The Path of Biblical Theology*, Dublin, Gill and Macmillan, 1973, ss. 383—391; *Teologia biblijna*, przeł. Józef Marzęcki, Warszawa, Instytut Wydawniczy PAX, 1977, ss. 380—385.

pada w rzeczy samej rola kierowania Kościołem, lecz biskupi, indywidualnie i kolektywnie — jak wykazał dramatycznie Sobór Watykański II — muszą być poinformowani o wynikach badań biblijnych, jeśli ich kierująca dłoń ma służyć pomocą. Poza tym Duch — jak wiatr — tchnie tam, gdzie chce. Można słusznie oczekiwać, że ci, którzy studiują natchnione pisma z oddaniem, pokorą i w służbie Kościoła, mogą się z pełnym zaufaniem spodziewać, iż dostąpią jakiejś miary oświecenia ze strony Ducha, wnosząc w ten sposób pewien wkład do właściwej Kościołowi wciąż rosnącej świadomości oraz zdolności rozumienia słowa Bożego.

Rozdział IV

KANON PISMA ŚWIĘTEGO

Na początku tej pracy wymieniliśmy kolejno księgi Biblii, obecnie zaś musimy zbadać przyczynę czy przyczyny, dla których przyjęliśmy te — i tylko te — księgi jako składające się na całość natchnionego Pisma. Musimy także zrozumieć, dlaczego są one autorytatywne.

KANON I KANONICZNOŚĆ

Grecki termin „kanon" oznaczał pierwotnie „pręt mierniczy", a potem — w sensie pochodnym — „regułę" lub „normę". Ojcowie używali słowa „kanon" na oznaczenie „reguły wiary", kanon Pisma zaś uchodził za spisaną regułę wiary. W końcu przeważyła idea kanonu jako określonego zbioru pism tworzących regułę wiary. Kanon Pisma zaczął ostatecznie oznaczać to, co rozumiemy przez niego dzisiaj: zbiór natchnionych przez Boga ksiąg, przyjętych przez Kościół i uznanych przezeń za nieomylną regułę wiary i moralności z racji ich Boskiego pochodzenia. Możemy zauważyć, że stosowany do Pisma świętego termin „kanoniczne" można ujmować w sensie czynnym lub biernym:

1) czynnym — Biblia jako reguła wiary i moralności,

2) biernym — Biblia jako Pismo urzędowo przyjęte przez Kościół.

Kanoniczność oznacza, iż natchniona księga, przeznaczona dla Kościoła, została jako taka przezeń przyjęta. Chociaż wszystkie księgi kanoniczne są natchnione — i poza kanonem nie ma żadnej natchnionej księgi — niemniej pojęcia kanoniczności i natchnienia nie pokrywają się ze sobą. Księgi są natchnione, ponieważ Bóg jest ich autorem; są zaś kanoniczne, gdyż Kościół przyjął je i uznał za natchnione. Jedynie bowiem Kościół, dzięki objawieniu, może uznać nadprzyrodzony fakt natchnienia. Uznanie przez Kościół nie dodaje niczego do natchnienia księgi, przyobleka ją wszakże w absolutny autorytet z punktu widzenia wiary, a zarazem jest znakiem i gwarancją natchnienia.

KSIĘGI DEUTEROKANONICZNE I APOKRYFICZNE

Gdy porównujemy katolicką i protestancką wersję Starego Testamentu, stwierdzamy, że ta druga obejmuje 39 ksiąg — podobnie jak Biblia hebrajska — podczas gdy katolicy uznają 45 ksiąg.[1] Ta niezgodność — już sama przez się stanowiąca poważny problem — dała także początek chaotycznej terminologii. Ksiągami spornymi są księgi Tobiasza, Judyty, Mądrości, Syracha, Barucha, pierwsza i druga Machabejska oraz części ksiąg: Estery i Daniela (Est 10,4-16.24; Dn 3,24-90.13-14). Katolicy nazywają je księgami deuterokanonicznymi — jest to niefortunne określenie, wydaje się bowiem zakładać, iż nie mają one tego samego autorytetu, co inne księgi. A naprawdę chodzi o fakt, że z pewnym wahaniem uznawano je powszechnie za księgi kanoniczne, tj. za Pismo święte. W przeciwieństwie do tego protokanonicznymi są takie księgi, których roszczenia do kanoniczności nie budziły nigdy wątpliwości w Kościele. Deuterokanoniczne księgi Starego Testamentu, wraz z trzecią i czwartą księgą Ezdrasza i Modlitwą Manassesa, są zwane przez protestantów apokryfami, tj. „księgami, które — jak się uważa — nie dorównują pismom świętym, niemniej są pożyteczne i właściwe do czytania" (Luter). Pewne księgi Nowego Testamentu (mianowicie list do Hebrajczyków, list Jakuba, drugi list Piotra, drugi i trzeci Jana, list Judy, Apokalipsa), które w pierwszych stuleciach chrześcijańskich budziły tu i ówdzie wątpliwości czy wahanie, są także zwane deuterokanonicznymi; są one jednak teraz akceptowane przez wszystkich chrześcijan.

Nazwą „apokryfy" katolicy obejmują pewne pisma żydowskie i chrześcijańskie, które roszczą sobie prawo do Boskiego autorstwa, nie są jednak w rzeczywistości natchnionym Pismem. Apokryfy starotestamentowe — produkt judaizmu — są przypisywane różnym patriarchom i prorokom i odzwierciedlają religijne oraz moralne pojęcia świata żydowskiego z okresu od II w. przed Chr. do I w. po Chr. Apokryfy nowotestamentowe — to utwory pochodzenia chrześcijańskiego. Przypisywane przeważnie apostołom, odzwierciedlają one wierzenia, doktryny i tradycje pewnych kręgów, zarówno ortodoksyjnych, jak i heretyckich, w pierwszych wiekach Kościoła.

Wzmiankowany wyżej chaos jest tu widoczny: termin „apokryfy" ma inne znaczenie dla katolików, a całkowicie inne dla protestantów. Apokryfy w katolickim sensie tego słowa są nazywane przez protestantów pseudoepigrafami.

---

[1] Stanowi to różnicę sześciu ksiąg, podczas gdy dalej wymieniamy siedem. Wyjaśnieniem jest fakt, że Lamentacje, dołączane w wydaniach katolickich do Jeremiasza, w Biblii hebrajskiej i protestanckiej stanowią odrębną księgę.

TWORZENIE SIĘ KANONU

Jedynym zupełnie wystarczającym kryterium faktu natchnienia jest świadectwo Kościoła; Kościół zaś, na soborze trydenckim, urzędowo określił zakres kanonu. Chociaż sprawa ta, jako dogmatyczna, jest tym samym rozstrzygnięta dla katolików, następujący zarys tworzenia się kanonu obu Testamentów jest nader interesujący z historycznego punktu widzenia.

HISTORIA KANONU STAREGO TESTAMENTU

W I w. po Chr. Żydzi posiadali zbiór świętych ksiąg, które były w ich przekonaniu natchnione przez Boga i w których widzieli wyraz Boskiej woli, regułę wiary i moralności. Decydujące jest tu świadectwo Józefa (*Contra Apionem* 1,8), czwartej księgi Ezdrasza (14,37-48) oraz Talmudu. Księgi te, podzielone na trzy grupy: Prawo, Proroków i Pisma, obejmują wszystkie nasze księgi protokanoniczne. Cennym świadectwem jest tu także Nowy Testament, zawiera on bowiem odwołania się do większości tych ksiąg lub cytaty z nich; jego milczenie w stosunku do innych jest bez znaczenia, gdyż nie istnieje żaden powód, dla którego powinny być cytowane wszystkie księgi starotestamentowe. Cytaty świadczą o potrójnym podziale: „Mojżesz i Prorocy" (Łk 24,27), „Mojżesz, Prorocy i Psalmy" (Łk 24,44).

Tradycyjny podział na Prawo, Proroków i Pisma — w tym porządku — oznacza też prawdopodobnie chronologiczną akceptację każdej grupy ksiąg. Pentateuch przybrał ostateczny kształt w piątym stuleciu, a od czasów Ezdrasza Żydzi przyjęli i oficjalnie uznali zbiór ksiąg Mojżeszowych za święty kodeks. Większość ksiąg składających się na drugą grupę („Pierwsi Prorocy": księgi od Jozuego do Królewskich i „Późniejsi Prorocy": Izajasz, Jeremiasz, Ezechiel oraz dwunastu proroków mniejszych) musiano przyjąć mniej więcej w tym samym czasie. Niemniej zbiór ten został ostatecznie skompletowany dopiero w jakiś czas po ostatnim z proroków (autorze Za 9—14), gdzieś pod koniec IV w. Syrach (46,1 — 49,10) poświadcza, że lista ta została zamknięta przed 180 r. Możemy śmiało wnosić, że zbiór Proroków został ustalony w pierwszej połowie II w. i od tego już czasu stanął w jednym rzędzie z Prawem Mojżeszowym. Trzecia grupa jest złożona i wyrosła — jak się zdaje — wokół zbioru Psalmów. Pięć ksiąg, *megilloth* (zwoje) — Pieśń nad pieśniami, Rut, Lamentacje, Kohelet i Estera — odczytywano w liturgii wiel-

kich świąt. Dzieło kronikarzy (księgi Kroniki, Ezdrasza, Nehemiasza) zamyka całą listę. Grupa ta ukształtowała się między czwartym a końcem drugiego stulecia (por. 1 Mch 1,59 n.; 2 Mch 3,14).

Należy zauważyć, iż żaden z tych trzech zbiorów nie został ustalony mocą decyzji urzędowej, tj. umieszczony pośród ksiąg, które już w praktyce uznawano. Nic dziwnego zatem, iż zachodzą różnice poglądów. Stanowisko, które rozważaliśmy, ograniczające kanon do starszych i uznawanych przez tradycję ksiąg, jest stanowiskiem faryzeizmu. Wiemy, że saduceusze uważali tylko Pięcioksiąg za kanoniczny. Z drugiej zaś strony, w Aleksandrii i w Qumran odczuwano, że Bóg nie wyrzekł jeszcze ostatniego słowa i że można jeszcze jakieś posłannictwo uznać za natchnione. W diasporze [2] więc nasze księgi deuterokanoniczne cieszyły się prawdziwym autorytetem, i wydaje się, że gmina z Qumran przypisywała podobny autorytet pewnym swym sektanckim pismom.

W czasach Chrystusa nadal nie było całkowitej pewności co do kanonu i kanoniczności pewnych ksiąg. Dopiero po zburzeniu Jerozolimy (70 po Chr.) grupa żydowskich doktorów, usiłując zachować to, co pozostało z przeszłości, zebrała się około 90 r. w Jamni (=Yavne, około 48 kilometrów na zachód od Jerozolimy) i oficjalnie uznała ścisły kanon faryzejski. Z różnych względów — łącznie z faktem, że Biblia grecka została zaadoptowana przez chrześcijan — odrzucono pewne księgi stanowiące część tej Biblii (ściśle mówiąc, nasze księgi deuterokanoniczne). Orzeczenie synodu w Jamni obowiązywało wyłącznie Żydów, którzy odtąd uznawali krótszą listę. Nie mogło mieć powszechnej ważności, ponieważ obecnie Synagogę zastąpił Kościół. W czasach Reformacji protestanci, chcąc dokonywać tłumaczeń bezpośrednio z hebrajskiego, uświadamiali sobie szczególnie ostro tę rozbieżność; kończyło się na tym, że za jedynie autentyczny uznawali kanon żydowski.

Kościół chrześcijański rozwijał się w środowisku diaspory. Biblia Kościoła była w praktyce Biblią grecką; stąd fakt, że cytaty w Nowym Testamencie są regularnie czerpane z LXX (Septuaginty) — są tu wyraźne cytaty z przynajmniej trzech ksiąg deuterokanonicznych: Syracha, drugiej Machabejskiej i Mądrości. Większość Ojców apostolskich przyjmowała Stary Testament w jego postaci z LXX lub też w wersjach starołacińskich, opartych na tekście greckim. Na Wschodzie jednak pamiętano o różnicach między księgami uznanymi w Palestynie i w Aleksandrii; czynnik ten odgrywał ważną rolę w sporze z palestyńskimi Żydami. Stąd Justyn (II w.) w polemice z Tryfonem, Meliton, biskup Sardes (II w.), w spisie uznanych ksiąg oraz Orygenes (III w.) stosowali się do kanonu palestyńskiego, podobnie zresztą jak Euzebiusz, Atanazy,

[2] Diaspora (rozproszenie) była to społeczność Żydów, którzy żyli poza Palestyną, „rozproszeni" po całym cywilizowanym świecie

Cyryl Jerozolimski, Epifaniusz i Grzegorz z Nazjanzu (IV w.). Podzielali też to stanowisko niektórzy Ojcowie łacińscy, ulegający wpływom greckim, szczególnie zaś Rufin i Hieronim (V w.).

Sześćdziesiąty kanon synodu w Laodycei (ok. 360) podtrzymuje wrażenie, iż Wschód niezbyt przychylnie odnosił się do ksiąg deuterokanonicznych; co do Starego Testamentu, wymienia on jedynie księgi Biblii hebrajskiej. Trzeba jednak zauważyć, że w opinii Ojców księgi te mogą być czytane dla zbudowania wiernych oraz są przydatne w nauczaniu katechumenów. Ponadto wyrażali oni często wielki szacunek dla tych ksiąg, dopuszczając je w jednym rzędzie z innymi do obrzędów liturgicznych, a nawet cytowali je opatrując formułą: „Jest napisane", „Bóg mówi w Piśmie".

Postawę Ojców wschodnich (wraz z Rufinem i Hieronimem) mogą wyjaśnić dwa główne czynniki: 1) w sporze z Żydami, aby mieć wspólną płaszczyznę argumentacji, Ojcowie ograniczali się do przyjętego kanonu żydowskiego; 2) w obiegu były żydowskie apokryfy, roszczące sobie prawo do kanoniczności; wszystkie więc księgi musiały być starannie zbadane, a dowody wiarogodności ksiąg deuterokanonicznych nie wydawały się tak bardzo przekonujące jak pozostałych.

W Kościele zachodnim wszakże nie rozróżniano między księgami protokanonicznymi a deuterokanonicznymi. Pod wpływem św. Augustyna — w reakcji na postawę św. Hieronima i Ojców wschodnich — synody w Hipponie (393) i Kartaginie (397 i 419) uznały sporne księgi za kanoniczne; papież Innocenty I uczynił to samo w liście do Eksuperiusza z Tuluzy (405). Kompletny przeto kanon — taki, jaki miano później ustalić na soborze trydenckim — można datować od św. Augustyna. Późniejsi Grecy zaadoptowali pogląd zachodni i synod trullański (692) przyjął cały kanon.

HISTORIA KANONU NOWEGO TESTAMENTU

Kościół chrześcijański posiadał — od pierwszych dni swego istnienia — kanon natchnionego Pisma: Stary Testament. Ale dla wczesnego Kościoła ów Stary Testament był — w swym najgłębszym sensie — proroctwem o Chrystusie: uznaniem, że nawet tutaj ostatecznym autorytetem jest sam Chrystus. Chrystus polecił swym apostołom głosić dobrą nowinę i tworzyć chrześcijańską wspólnotę, napełniwszy ich mocą Ducha Świętego. Byli oni naocznymi świadkami Jego czynów i słuchaczami Jego słów, a ich znaczenie jeszcze wzrosło w czasach poapostolskich. Wczesny Kościół miał przeto trzy autorytety: Stary Testament, Chrystusa oraz apostołów. Ale ostatecznym, decydującym autorytetem

był Chrystus Pan, który przemawiał bezpośrednio swymi słowami i czynami, pośrednio zaś tym, co mówili o Nim Jego świadkowie.

Z początku słowa Pana i opis Jego czynów relacjonowano i powtarzano ustnie, wkrótce jednak zaczęto je zapisywać. W swej pracy misyjnej apostołowie byli zmuszeni pisać do pewnych wspólnot. Niektóre przynajmniej z tych pism były wymieniane między Kościołami i wkrótce zyskały ten sam autorytet, co pisma Starego Testamentu. Jest jednak zrozumiałe, że dopiero po upływie jakiegoś czasu zbiór tych pism z okresu apostolskiego zajął z niezaprzeczonym autorytetem miejsce obok ksiąg Starego Testamentu, zwłaszcza gdy weźmie się pod uwagę, że wiele z nich było pismami okolicznościowymi, skierowanymi do poszczególnych Kościołów.

Spisane słowa Jezusa, Ewangelie, choć nie są najdawniejszymi pismami Nowego Testamentu, były pierwszymi stawianymi na równi ze Starym Testamentem i uznanymi za kanoniczne. Około 140 r. Papiasz, biskup Hierapolis we Frygii, zna Ewangelie Marka i Mateusza. Justyn (ok. 150) cytuje Ewangelie jako autorytet. Hegezyp (ok. 180) mówi o „Prawie, Prorokach i Panu". Męczennicy ze Scili w Numidii (180) mieli jako święte pisma „księgi oraz listy Pawła, sprawiedliwego człowieka"; jedynie Stary Testament i Ewangelie zwano „Księgami", tj. Pismem świętym. Pisma Ojców apostolskich dostarczają pewnych dowodów, że od pierwszych dziesięcioleci II w. wielkie Kościoły posiadały księgę — czy grupę ksiąg — która była ogólnie znana jako „Ewangelia" i którą wymieniano jako dokument autorytatywny oraz powszechnie znany.

Prawdopodobnie już pod koniec I w. lub na początku II w. znano w Grecji, Azji Mniejszej i Italii trzynaście listów Pawłowych (wyłączając list do Hebrajczyków). Wszystkie rękopisy i teksty listów Pawłowych pochodzą z jednego zbioru, który odpowiada naszemu *corpus Paulinum*. Wczesne zbiory wykazują wprawdzie różnice w porządku listów, lecz ilość pism pozostaje ta sama. Nie ma żadnego cytatu z Pawła, który by nie pochodził z jednego z listów kanonicznych, choćby nawet było pewne, że apostoł pisał inne listy. Tak więc około 125 r. istniały dwie grupy pism, które cieszyły się gwarancją apostolską i których autorytet był uznawany przez wszystkie rozporządzające nimi wspólnoty. Nie było jednak w tej mierze oficjalnego orzeczenia i zbiory różniły się w poszczególnych Kościołach.

Skąpe są relacje o innych pismach apostolskich z pierwszej połowy II w. Klemens znał list do Hebrajczyków, Polikarp znał pierwszy list Piotra i pierwszy Jana, Papiasz znał pierwszy list Piotra, pierwszy Jana i Apokalipsę. W drugiej połowie stulecia Dzieje Apostolskie, Apokalipsa oraz przynajmniej pierwszy list Jana i pierwszy Piotra uchodziły za kanoniczne: zajmowały miejsce obok Ewangelii i listów Pawłowych. Możemy wymienić cztery czynniki, które wpłynęły na tworzenie się ka-

nonu Nowego Testamentu: 1) liczne apokryfy, które Kościół odrzucał, 2) herezja Marcjona, który utworzył swój własny kanon, składający się z okrojonej Ewangelii Łukasza i dziesięciu listów Pawła (z wyłączeniem listów pasterskich oraz listu do Hebrajczyków), 3) heretycy montaniści, którzy rościli sobie prawo do dalszych objawień od Ducha Świętego, 4) zalew pism gnostyckich.

Przyjmuje się powszechnie, że w początkach III w. kanon Nowego Testamentu obejmował większość — jeśli nie wszystkie — ksiąg kanonicznych. Najwcześniejsza posiadana przez nas lista to tzw. fragment Muratoriego — dokument odkryty w bibliotece „Ambrosiana" w Mediolanie w 1740 r. Podaje on księgi uznawane w Rzymie około 200 r. Nie wspomina się tu o liście do Hebrajczyków, pierwszym i drugim liście Piotra, trzecim Jana i liście Jakuba. Papirusy Chester Beatty (P^{45}, P^{46}, P^{47}) — pierwsza połowa III w. — zawierają wszystkie pisma nowotestamentowe z wyjątkiem listów powszechnych. Można zauważyć, że listy: Jakuba, drugi Piotra, drugi i trzeci Jana oraz list Judy nie zostały od razu uznane, natomiast list do Hebrajczyków i Apokalipsa napotkały pewien sprzeciw: list do Hebrajczyków na Zachodzie, Apokalipsa zaś na Wschodzie.

Stwierdzamy w istocie rzeczy, że postawa wobec tych ksiąg różniła się w wielkich Kościołach: greckim, łacińskim i syryjskim. Grecy skłaniali się ku odróżnianiu ksiąg „przyjętych przez wszystkich" od ksiąg „kwestionowanych", zaliczając do tych ostatnich listy: Jakuba, Judy, drugi Piotra oraz drugi i trzeci Jana. Podawano często w wątpliwość Janowe autorstwo — a więc i kanoniczność — Apokalipsy. Jednakże w drugiej połowie IV w. Cyryl Jerozolimski, synod w Laodycei i Grzegorz z Nazjanzu poświadczają pełny kanon, jedynie bez Apokalipsy, podczas gdy Bazyli, Grzegorz z Nyssy i Epifaniusz włączają także tę ostatnią. Atanazy w 367 r. wylicza wszystkie dwadzieścia siedem ksiąg, i można powiedzieć, że od tego czasu kanon został ustalony. Kanoniczność Apokalipsy, choć dyskutowana przez niektórych teologów w V i VI w., została w końcu uznana bez zastrzeżeń, częściowo pod wpływem Zachodu, gdzie nigdy nie budziła wątpliwości.

Kościoły zachodnie trzymały się na ogół wiernie ksiąg, które im powierzono jako pochodzące od apostołów, ale robiły pewne trudności w uznaniu za kanoniczne tych ksiąg, których apostolski rodowód nie był widoczny. Od Cypriana i Tertuliana dowiadujemy się, że list do Hebrajczyków, list Jakuba i drugi list Piotra nie należały do zbioru Kościoła afrykańskiego około połowy III w. Ponadto nasz materiał dowodowy potwierdza pogląd, że taki sam stan rzeczy istniał wówczas w całym łacińskim świecie chrześcijańskim. Świadectwa wskazują, że w IV w. na Zachodzie uznawano coraz bardziej autorytet listu do Hebrajczyków oraz listów powszechnych — podczas gdy Apokalipsa była przedmiotem

dyskusji w Kościele greckim. Kanon łaciński został — jak widzieliśmy — zatwierdzony w Afryce przez synody w Hipponie i Kartaginie, w Italii zaś przez list Innocentego I do Eksuperiusza.

Kościół syryjski pierwszych wieków był po części grekojęzyczny, z ośrodkiem w Antiochii, po części zaś syryjskojęzyczny, z ośrodkiem w Edessie; postawa wobec pism Nowego Testamentu nie była bynajmniej ta sama w każdym z tych rejonów. W Antiochii do końca II w. zbiór ksiąg nowotestamentowych obejmował wszystkie pisma oprócz drugiego listu Piotra, drugiego i trzeciego Jana oraz listu Judy. W sto lat później zakwestionowano autorytet Apokalipsy; a w pochodzącym z V w. kanonie antiocheńskim nie występują listy: drugi Piotra oraz drugi i trzeci Jana, a także Apokalipsa. W VI w. zmieniono zdanie co do Apokalipsy, później zaś uznano krótsze listy. Św. Jan Damasceński (zm. 754) rozporządzał kompletnym kanonem. W Edessie sytuacja była odmienna. Pod koniec II w. Tacjan, uczeń Justyna, sporządził harmonię ewangeliczną z czterech Ewangelii w języku greckim: *Diatessaron* — to *dia tessaron (euaggelion)* — które przełożył na syryjski około 172 r. Była ona przyjęta w Edessie jako tekst urzędowy i pozostała nim, póki nie została wyparta przez Peszitto. Na początku V w. Peszitto stało się tekstem urzędowym; listy Jakuba, pierwszy Piotra i pierwszy Jana weszły do kanonu syryjskiego. Gdy po soborze efeskim (431) i chalcedońskim (451) Kościół syryjski rozpadł się na dwa odłamy heretyckie, nestorianie pozostali wierni niekompletnemu kanonowi Peszitto, monofizyci natomiast przyjęli także drugi list Piotra, list Judy, drugi i trzeci list Jana oraz Apokalipsę.

Chociaż kanon Kościoła łacińskiego został ustalony w V w., w pewnych stronach podnoszono wątpliwości w kwestii apostolskiego pochodzenia wielu pism Nowego Testamentu (listów: do Hebrajczyków, Jakuba, drugiego listu Piotra, drugiego i trzeciego listu Jana). Dyskusje w sprawie listu do Hebrajczyków utrzymywały się aż do wieków średnich, a końcowe wątpliwości rozproszyły sie dopiero wobec autorytetu Tomasza z Akwinu i Mikołaja z Lire, którzy opowiadali się za autorstwem Pawła. W XVI w. podniesiono jeszcze raz ten problem. Erazm (zm. 1536) został skrytykowany przez teologów z Sorbony za kwestionowanie apostolskiego pochodzenia listu do Hebrajczyków, listu Jakuba, drugiego listu Piotra, drugiego i trzeciego listu Jana oraz Apokalipsy — choć nie zaprzeczał ich kanoniczności. Kardynał Kajetan (zm. 1534) wyznawał bardzo podobny pogląd. Dzisiaj niemal wszyscy uczeni zgadzają się, że list do Hebrajczyków i drugi list Piotra nie wyszły spod pióra apostołów i że autorem listu Jakuba nie jest apostoł o tym samym imieniu; autentyczność zaś Ewangelii Jana, Apokalipsy i niektórych listów Pawłowych budzi w wielkiej mierze wątpliwości. Musimy przyjrzeć się bliżej kryterium kanoniczności.

NATURA KANONICZNOŚCI

Z historii tworzenia się kanonu wynika, że ustalając go Kościół po części kierował się działalnością i nauką Chrystusa i Jego apostołów, którzy z pewnością uważali Stary Testament za słowo Boże. I właśnie Kościół uznał Stary Testament raz na zawsze za kanoniczny. Ale jak mógł Kościół wiedzieć, które księgi Nowego Testamentu są natchnione? Nie sposób — jak się zdaje — tego ustalić dla poszczególnych ksiąg. Nie wydaje się, by pisarze, nieświadomi własnego natchnienia, mogli ujawnić natchnienie jakiejś księgi; a choćby nawet byli świadomi własnego natchnienia, trzeba by wykazać, że istotnie ujawnili natchnienie pewnych ksiąg. Jednakże natchnienie jakiejś grupy pism jest częścią objawionej prawdy, która musi pochodzić z czasów apostolskich, tj. z pierwszego pokolenia Kościoła, z okresu jego powstawania. Badania historyczne wskazują, iż ustalając, które księgi Nowego Testamentu są natchnione, Kościół odwołał się właśnie do zasady apostolstwa. Ale kryterium, do którego odwołują się Ojcowie, to nie zawsze apostolskie pochodzenie ksiąg w ścisłym tego słowa znaczeniu; czasami uważają oni apostołów nie za autorów ksiąg, lecz za pierwsze ogniwo w łańcuchu tradycji, która znajduje wyraz w tych księgach.

Arbitralne jest twierdzenie, że apostołowie, lub jeden apostoł, „zostawili nam formalne i wyraźne stwierdzenie natchnionej natury pism nowotestamentowych in individuo, w wypowiedzi, która bezpośrednio wyrażała to objawienie" [3], pogląd taki jest nie do przyjęcia — wyklucza go skomplikowana historia kanonu oraz długie wahanie co do pewnych ksiąg. Wynika z tego, iż „natchnienie trzeba pojmować tak, by to wykazywało nieodparcie, jak Kościół poznaje natchnienie ksiąg Nowego Testamentu, bez konieczności uciekania się do jakiejś wypowiedzi na ten temat z czasów apostolskich, która nie ma żadnego historycznego oparcia" [4]. Prawdą jest, że natchnienie jakiegoś pisma można ostatecznie poznać tylko z objawienia; rzecz w tym, jak należy pojmować to objawienie. Ponieważ Pismo święte zrodziło się z Kościoła i wraz z nim, Kościół nie potrzebuje wyraźnego stwierdzenia jakiegoś apostoła, aby móc uznać natchnione księgi: uznaje je w sposób przyrodzony. Wymagane objawienie wynika z faktu, że dane pismo jawi się jako autentyczna ekspresja pierwotnego Kościoła. I może upłynąć pewien okres czasu między objawieniem natchnionej natury pewnych ksiąg a jasnym wyrażeniem tego faktu. Kościół miał przecież w praktyce kanon, zanim pojawiła się teoria kanoniczności czy spis kanonicznych ksiąg. Wyjaśnia to wahanie co do natchnienia pewnych pism.

---

[3] K. Rahner, *Inspiration in the Bible*, *dz. cyt.*, s. 27.
[4] *Tamże*, s. 29.

Niektórzy bibliści Nowego Testamentu, głównie niemieccy, a zwłaszcza E. Käsemann, wysuwali argumenty za „kanonem w kanonie". Odkrywali oni „wczesny katolicyzm" — początkowe stadium sakramentalizmu, hierarchii, wyświęcania, dogmatu (cechy znamienne k a t o l i c k i e g o chrześcijaństwa) — w pewnych pismach nowotestamentowych, szczególnie zaś w listach pasterskich, Dziejach Apostolskich i drugim liście św. Piotra. Te późniejsze na ogół pisma winny uchodzić za drugorzędne, takie zaś pisma jak list do Galatów oraz do Rzymian, które stanowią „centrum Nowego Testamentu", powinno się uważać za ściśle normatywne dla chrześcijan. Impuls do tego skrajnego — nie do przyjęcia — twierdzenia dała jednak kwestia realna. Faktem jest, że chrześcijanie przejawiali skłonność do selektywności. Rzymscy katolicy woleli akceptować i rozwijać „wczesnokatolickie" tendencje w Nowym Testamencie i ignorowali luźniejszą organizację Kościoła oraz bardziej charyzmatyczną atmosferę pierwszego okresu. Wiele daje do myślenia i jest w pełni uzasadniona następująca uwaga: „Kościół musi z pewnością zrewidować swe praktyki w świetle tych kierunków teologii biblijnej, których n i e uwzględniał, aby zyskać pewność, że to, co Bóg chciał mu wyłożyć za pośrednictwem takich poglądów teologicznych, nie zostanie stracone. Jeśli na przykład Kościół postanowił uznać za normatywną strukturę eklezjastyczną poświadczoną w listach pasterskich (biskup — prezbiterzy — diakoni), musi zadać sobie pytanie, czy nadal docenia charyzmatycznego i swobodniejszego ducha wcześniejszego okresu. Wybór między tymi dwoma elementami był konieczny, wyborem zaś kierował Duch Boży; ale struktura nie wybrana ma nadal coś do przekazania Kościołowi i może służyć jako czynnik modyfikujący i korygujący dokonany wybór. Jedynie w ten sposób jest Kościół wierny całemu Nowemu Testamentowi. W czasach nowotestamentowych Kościół był na tyle ekumeniczny, że obejmował tych, którzy podzielając jedną wiarę wyznawali bardzo różne poglądy teologiczne. Dzisiejszy Kościół może być nie mniej ekumeniczny" [5].

---

[5] R. E. Brown, *Canonicity"*, *The Jerome Biblical Commentary*, II, Englewood Cliffs, N. J., Prentice-Hall 1968, s. 533.

Rozdział V

KRYTYKA BIBLIJNA

Od samego początku akcentowaliśmy ludzki aspekt Biblii; rozważaliśmy ją właśnie głównie z ludzkiego punktu widzenia. Niemniej nie przeoczyliśmy bynajmniej Boskiego aspektu Pisma świętego. Fundamentalny fakt natchnienia i kwestia sensów wtórnych zakładają Boskie autorstwo Pisma świętego; w istocie są to realności jedynie dla kogoś, kto uznaje Boskiego autora. Tym sposobem biblista katolicki nie może nigdy mieć całkowicie bezstronnego poglądu na Biblię. Może on — i musi — używać stojących do jego dyspozycji metod naukowych; ale jest zobowiązany do wiary w Boskie posłannictwo tych ludzkich słów, które studiuje. Nie umniejsza to w niczym obiektywności jego ujęcia: jako uczony musi traktować fakty w sposób rzetelny i bezkompromisowy; dla niego zaś Boskie autorstwo Biblii — które uznaje na podstawie wiary — jest faktem podstawowym. Będąc na tych samych prawach co inni, jest on w stanie lepiej zrozumieć słowo Boże niż inni. Nie znaczy to jednak, że autorzy, których pogląd na Biblię jest pozbawiony tego elementu, nie wnieśli wielkiego wkładu do naszej wiedzy o Piśmie świętym. Egzegeta katolicki nie jest skrępowany swoją wiarą: ona go raczej oświeca. A w wieku *Divino afflante Spiritu* i Vaticanum II biblista katolicki nie jest z pewnością skrępowany najwyższym nauczycielskim autorytetem Kościoła.

Jest on wszakże wierny Kościołowi i spełnia pokładane w nim zaufanie, jedynie jeśli uważa Biblię za to, czym ona jest: za słowo Boga wyrażone słowami ludzi. Musi więc podchodzić do swego zadania w duchu naukowej niezależności, stosując do Biblii zasady krytyki tekstowej, literackiej i historycznej.

W racjonalnej interpretacji stosuje się do Biblii takie same reguły, jakie się stosuje w interpretacji każdego dzieła literackiego; bierze się pod uwagę jedynie ludzki aspekt Pisma świętego. Stąd Biblia podlega potrójnej krytyce: tekstowej, literackiej oraz historycznej.[1]

---

[1] Zob. Paul Synave i Pierre Benoit, *La Prophétie*, Paris, Desclée, 1947, ss. 373 n., angielskie wyd.: *Prophecy and Inspiration*, przeł. Avery R. Dulles i Thomas L. Sheridan, New York, Desclée, 1961, ss. 165 n.

KRYTYKA TEKSTOWA

Krytyka tekstowa bada zmiany, które mogły nastąpić w tekście jakiegoś dokumentu, w zamiarze przywrócenia go do formy oryginalnej. Podstawowe wskazania krytyki tekstowej są te same dla wszelkiego rodzaju pism, choć ich zastosowanie zmienia się zależnie od badanych dokumentów, zwłaszcza zaś od liczby, różnorodności i charakteru tych tekstów. W odniesieniu do ksiąg Biblii ma ona k l a s y f i k o w a ć liczne warianty znajdowane w tradycji rękopiśmiennej i w y b i e r a ć te, które mają najlepsze dane, by reprezentować wersję oryginalną. Musimy więc wykryć, jak mogły nastąpić zmiany w tekście (krytyka w e r b a l n a). Następnie musimy rozpatrzyć wartość świadectw każdego wariantu (krytyka z e w n ę t r z n a) oraz wewnętrzny charakter każdej wersji (krytyka w e w n ę t r z n a). Ilustrując zasady krytyki tekstowej, ograniczymy się do Nowego Testamentu.

KRYTYKA WERBALNA

Nowy Testament dotarł do nas w wielu postaciach i poprzez ręce mnóstwa przepisywaczy. Od samego początku aż do wynalezienia druku przepisywano go wciąż na nowo. W trakcie tego długiego procesu było dosyć czasu i okazji do wielu zmian w tekście.

WARIANTY MIMOWOLNE

Nie ma kogoś takiego jak nieomylny kopista; stąd można znaleźć mimowolne warianty w rękopisach ksiąg Nowego Testamentu, które były ustawicznie przepisywane, często przez skrybów-amatorów. Warianty mimowolne powstają wskutek d i t t o g r a f i i (błędne powtórzenie litery, sylaby, słowa czy grupy słów) oraz jej przeciwieństwa, h a p l o g r a f i i (pisanie tylko raz liter, sylab i słów, które powinno się pisać podwójnie). Część jakiegoś tekstu, a nawet cały ustęp może ulec opuszczeniu wskutek h o m o i o t e l e u t o n, tj. podobieństwa końcówek słów, wierszy lub członów zdania; oko ześlizguje się z jednego na drugie. Litery, które wyglądają podobnie bądź są podobnie wymawiane (podczas dyktanda), mogą zostać łatwo pomieszane; skutkiem niestarannego pisania słowa mogą być błędnie odczytywane lub przepisywane. Inne zmiany są również częste, lecz nie tak dobrze określone.

WARIANTY UMYŚLNE

Warianty umyślne niekoniecznie dowodzą złej woli ze strony przepisywacza. „Gdy powstała jakaś wątpliwość co do tekstu oryginalnego, kopista, przekonany, że spełnia dobry czyn, wprowadzał śmiało swoje korekty, dodatki i przemilczenia — było bowiem pożądane, aby konkretny tekst, czytany, studiowany i traktowany jako reguła wiary oraz życia, był doskonały — a ośmielał się tym bardziej, im czystsza była jego intencja." [2]

Istniała ogólna tendencja do dokonywania poprawek w zakresie ortografii, gramatyki i stylu, a była to pokusa trudna do zwalczenia dla szczycących się swą znajomością greki kopistów. Inną powszechną tendencją było osiąganie harmonii i zgodności przez usuwanie rozbieżności między tekstami paralelnymi, na przykład między fragmentami Ewangelii synoptycznych. Nierzadkie są też poprawki egzegetyczne i doktrynalne: trudności wyjaśniano albo omijano drogą przemilczeń. Przykładem wyjaśnienia jest zdanie: „Bo mąż niewierzący uświęcony jest przez żonę" (1 Kor 7,14) — niektórzy dodają „wierzącą żonę". Przykładem przemilczenia jest zdanie: „Wraz z Nim wyprowadzono na stracenie jeszcze dwóch [innych] łotrów" (Łk 23,32) — słowo „innych" się czasami opuszcza.

KRYTYKA ZEWNĘTRZNA

Ta gałąź krytyki tekstowej zwie się zewnętrzną, ponieważ polega wyłącznie na autorytecie dokumentów zawierających wersje tekstu, a nie na wewnętrznej wartości tych wersji. Określając wartość jakiegoś wariantu, trzeba wziąć pod uwagę znaczenie wieku, liczby i charakteru rękopisów; nie wystarcza to jednak, by ustalić ponad wszelką wątpliwość oryginalną postać jakiejś wersji. Ostatecznie musimy wejrzeć w sam tekst.

KRYTYKA WEWNĘTRZNA

Krytyka wewnętrzna polega na ocenie — stosownie do tekstu i konliczne reguły, jedynie dwa kryteria wydają się uzasadnione: [3]

---

[2] M.-J. Lagrange, *Project de critique textuelle rationelle du Nouveau Testament*, „Revue Biblique", 42 (1933) 495.

[3] Zob. L. Vaganay, *Introduction to the Textual Criticism of the New Testament*, przeł. B. V. Miller, London, Sands, 1937, ss. 87—89.

1. Badając tekst krytyk musi wybrać taki wariant, który podsuwa najlepsze wyjaśnienie wszystkich innych, sam zaś nie daje się przez te inne wyjaśnić. Warianty muszą być po kolei szczegółowo porównywane; niektóre szybko okażą się wtórne; z reszty da się czasem wybrać jedną wersję, która stanowi źródło innych. Trzeba przyznać, iż niełatwo stosować tę zasadę; tak więc decyzja jest zawsze kwestią delikatną.

2. Badając kontekst krytyk musi wybrać taką wersję, która najlepiej harmonizuje z właściwymi danemu autorowi skłonnościami. Trzeba rozważyć nie tylko metodę pisarza, jego słownictwo, gramatykę, styl i sposób przytaczania wypowiedzi, lecz i jego zamiary, idee, temperament. Ten zmysł „wrażliwości" na jakiś utwór — choć trudny do określenia — może bardzo pomóc krytykowi w poszukiwaniu wersji oryginalnej. Trzeba wziąć pod uwagę fragmenty paralelne oraz warianty tych fragmentów.

Ten sporządzony naprędce zarys pozwoli przynajmniej ogólnie uświadomić sobie, że krytyka tekstowa jest sztuką wysoce specjalistyczną, sztuką wydawania wyważonego sądu o jakimś tekście w świetle informacji dostarczonych przez tradycję rękopisu. Jest to zadanie szczególne, gdyż krytyka tekstu powinna łączyć „sumienne przestrzeganie wszelkich praw krytyki z najgłębszą czcią dla świętego tekstu" [4].

KRYTYKA LITERACKA

Gdy tylko ustali się brzmienie tekstu, trzeba zbadać i określić jego znaczenie. Należy to do krytyki literackiej, która analizuje przede wszystkim język i kompozycję tekstu, następnie bada gatunek literacki księgi, aby ustalić jej formę literacką, wreszcie zaś decyduje, czy księga jest w pełni autentyczna, czy też uległa retuszowi.

JĘZYK

Waga filologicznych badań świętego tekstu podkreślona jest w *Divino afflante Spiritu*.

Wynika z tego, że istotna jest znajomość języków biblijnych: hebrajskiego, greckiego i aramejskiego. Egzegeta musi studiować słownictwo, gramatykę i styl utworu; powinien też brać pod uwagę wyrażenia fachowe oraz nie przeoczyć faktu, że sposób użycia i znaczenie słów może

[4] Papież Pius XII, *Divino afflante Spiritu*, London, C. T. S., przyp. 24.

się zmieniać w ciągu wieków. Należy pamiętać o kontekście (spójnia i związek wzajemny między jakąś częścią pisma a tymi częściami, które ją poprzedzają i po niej następują). Żaden tekst czy fragment tekstu nie powinien być rozważany w izolacji, można go bowiem w pełni pojąć jedynie w jego kontekście. Bardzo pomocne w zrozumieniu tekstu jest często także badanie paralelnych fragmentów, tam gdzie takie występują.

KOMPOZYCJA

Następną fazą jest próba wykrycia planu autora, zidentyfikowania jego źródeł — o ile były takie — i ustalenia formy literackiej dzieła. Jest to trudne, ponieważ żadne pismo biblijne nie ma spisu treści ani nawet podziału na rozdziały [5]; żadne nie jest zaopatrzone w odnośniki (choć pewne księgi przytaczają swe źródła), a forma literacka nie zawsze jest oczywista.

ANALIZA TREŚCI KSIĘGI

Analiza treści księgi umożliwia nam wykrycie planu autora i odsłonienie jego myśli lub przynajmniej jego metody postępowania. Istnieje tu groźba subiektywizmu, dopatrywania się własnych idei w studiowanym dziele.

KONIECZNOŚĆ WYŚLEDZENIA ŹRÓDEŁ

Choć czasami można wykazać, że pisarze biblijni korzystali ze źródeł — w innych zaś przypadkach jest to wysoce prawdopodobne — trudno zawsze określić zasięg owych zapożyczeń jednego autora u innych. Nie zawsze też można mieć pewność, że pisarz podążał za źródłem nie budzącym wątpliwości, pisanym czy też ustnym. Niemniej badania te wniosły ogromny wkład do naszego rozumienia wielu ksiąg biblijnych, na przykład Pięcioksięgu i Ewangelii synoptycznych.

FORMA LITERACKA

Omawialiśmy tę sprawę wcześniej; tutaj wystarczy zauważyć, że encyklika *Divino afflante Spiritu* podkreśliła ważność ustalenia formy literackiej utworu biblijnego.

[5] Podział Biblii na rozdziały datuje się z XIII w. Zawdzięczamy go Stefa-

Rzecz w tym, że pisarze biblijni przyswoili sobie formy literackie będące w użyciu u ich współczesnych; jedynie zatem, gdy wiemy, jakie to były formy literackie, możemy z całą pewnością interpretować daną księgę. Dalsza trudność leży w wykazaniu, że jakaś księga biblijna — lub część tej księgi — należy do takiej a takiej formy literackiej. Skoro wszakże ustali się ten fakt, interpretacja księgi czy jej fragmentu jest łatwiejsza i pewniejsza. I odwrotnie, nierozpoznanie czy nieuznawanie danej formy literackiej doprowadzi nieuchronnie do błędnej interpretacji. Należy też uwzględnić osobisty styl autora, szczególnie gdy różni pisarze posługują się tą samą formą literacką. Tak na przykład wytworny styl Izajasza nie jest stylem pasterza Amosa, a św. Łukasz jest o wiele lepszym literatem niż św. Marek.

GENEZA UTWORU

Śledzimy genezę księgi cofając się do jej autora i okoliczności, w których została napisana; im więcej wiemy o autorze, tym lepiej. Musimy w miarę możności ustalić datę i miejsce kompozycji utworu, jak również cel, w jakim został napisany; musimy też wykryć, do kogo był adresowany. Normalnie mamy do dyspozycji dwojakiego rodzaju świadectwo: z e w n ę t r z n e i w e w n ę t r z n e.

ŚWIADECTWO ZEWNĘTRZNE

Cytaty w pismach współczesnych czy późniejszych mogą pomóc nam w identyfikacji autora księgi biblijnej lub przynajmniej upewnić nas, że istniała już ona w danym bądź wcześniejszym czasie. W zasadzie świadectwo zewnętrzne ma większe znaczenie niż świadectwo wewnętrzne, lecz dowody muszą być starannie zbadane, najpierw pod względem ich autentyczności, potem zaś dla ustalenia ich ścisłego znaczenia. Rozmaite świadectwa zewnętrzne, ogółem wzięte, tworzą tradycję; tradycja ta będzie oceniana pod kątem jej wczesnego pochodzenia i jej trwałości.

ŚWIADECTWO WEWNĘTRZNE

Opiera się ono na badaniu treści i charakteru utworu. Może umocnić lub osłabić dowody tradycji. Mamy przede wszystkim wyraźne wska-

---

nowi Langdonowi (zm. 1228), arcybiskupowi Canterbury; miało to ułatwić powoływanie się na Biblię. Podział na wersety został wprowadzony w 1551 r. przez drukarza Roberta Stephena (Estienne).

zówki tekstu, ale tu musimy strzec się pseudonimowości, tj. dobrze znanego zwyczaju przypisywania jakiejś księgi słynnej osobie (np. wiele ksiąg mądrościowych przypisuje się tradycyjnie Salomonowi). Następnie analiza języka i stylu, danych historycznych i geograficznych oraz doktryny pomoże nam w ustaleniu genezy utworu. Rezultat takiego badania będzie często negatywny, tj. dojdziemy do wniosku, że dana księga nie mogła być dziełem autora, któremu ją przypisuje tradycja, lub też nie mogła być napisana w danej epoce. Nierzadko jednak świadectwo wewnętrzne potwierdzi autentyczność księgi.

Autentyczność jest tu terminem fachowym. Utwór jest autentyczny, jeśli wykaże się, iż osoba, której się go tradycyjnie przypisuje, rzeczywiście go napisała; w przeciwnym razie zwiemy go nieautentycznym. Powinno się jasno pojmować, iż autentyczność i natchnienie to dwie różne rzeczy. Natchnienie oznacza, że autor danego pisma był pobudzany przez Ducha Świętego — czy możemy wymienić imię tego autora, czy też nie, to już inna kwestia. Jeśli więc wychodzi na jaw, że jakieś pismo jest nieautentyczne, nie dotyczy to bynajmniej jego natchnienia: przypuszczalny autor, kimkolwiek by był, był natchniony.

KRYTYKA HISTORYCZNA

Nie wystarczy znać cel i treść księgi biblijnej; trzeba uznać, że jest ona dokumentem godnym zaufania. Jest to zadanie krytyki historycznej. Ale jeśli pismo biblijne ma podlegać rzetelnej ocenie, trzeba je rozpatrywać w jego prawdziwym środowisku. To, co powiedziano we wcześniejszym rozdziale o tle historycznym Biblii, stosuje się i do obecnej kwestii, jest to bowiem pierwszy aspekt, który powinien być wzięty pod uwagę. Księga musi być osadzona w swym społecznym środowisku, jeśli ma się ją zrozumieć i jeśli ma się właściwie odczytać jej posłannictwo.

Historyk zrozumie dane tekstu jedynie, jeśli uchwyci dobrze prawa, rządzące ludzką społecznością. Historia nie jest zbiorem dokumentów ani katalogiem odkryć archeologicznych: jest uczestniczeniem w życiu ludzi minionej epoki; a pomimo różnic społecznych, ekonomicznych i technicznych ludzie wszystkich epok są bardzo podobni. Dobry historyk jest świadomy trwałych praw ludzkiego życia i może odtworzyć warunki epoki, którą się zajmuje. Stąd właściwa ocena przeszłości wymaga dwu rzeczy: 1) wypracowania — drogą badań i doświadczeń — niezmiennych praw, które stosują się zarówno do przeszłości, jak i teraźniejszości,

2) dostatecznej wyobraźni — ukierunkowanej przez dane obiektywne — by zrekonstruować sytuacje i problemy innego wieku.[6]

Osadzenie tekstu Pisma świętego w jego właściwym środowisku historycznym nie zawsze oczywiście jest zadaniem prostym. Im krótszy tekst, tym jest to trudniejsze; stąd na przykład szeroki margines niezgodności w datowaniu wielu psalmów. Aby wyrobić sobie sąd, musimy szukać oparcia w rezultatach krytyki literackiej.

Przez długi czas nasza znajomość środowiska biblijnego wywodziła się wyłącznie z samej Biblii. Od końca ubiegłego wieku sytuacja uległa jednak radykalnej zmianie. Przyczyną tej zmiany były odkrycia archeologiczne, które nie tylko uzupełniły dane biblijne, lecz ujawniły całe cywilizacje — pogrążone pozornie bez śladu w niepamięci — oraz bogatą i różnorodną literaturę, której istnienia nawet nie podejrzewano. Właściwie dokładniej dzisiaj znamy pewne okresy historii powszechnej niż odpowiednie okresy historii izraelskiej. Izrael nie jest już rozpatrywany w izolacji, lecz odgrywa swą rolę na rozległej scenie, rolę, która mówiąc na sposób ludzki, nie jest chyba większa niż rola statysty. Wynikiem jest nie tylko lepsze zrozumienie historii Izraela, lecz i głębsza ocena tajemnicy Bożego wyboru. Widzimy — jak nigdy przedtem — jak ściśle ma Izrael poczucie swej prawdziwej skali: „Jahwe wybrał was i znalazł upodobanie w was nie dlatego, że liczebnie przewyższacie wszystkie narody, gdyż ze wszystkich narodów jesteście najmniejszym" (Pwt 7,7).

Archeologia zajmuje się zarówno pozostałościami materialnymi, jak i inskrypcjami oraz tekstami. Te pierwsze są niezbędne do rekonstrukcji historii izraelskiej; drugie jednak rzuciły więcej światła na tekst Biblii, „nic bowiem nie może wykreślić upartego faktu, że Biblia jest dokumentem pisanym, a zatem będzie bardziej bezpośrednio oświetlona przez źródła pisane, zwłaszcza gdy należą one do tego samego okresu" [7]. Dlatego właśnie teksty ugaryckie (kilka tysięcy glinianych tabliczek i fragmentów wydobytych podczas prac wykopaliskowych w Ugarit — nowożytne Ras Szamra na wybrzeżu syryjskim — pochodzących z okresu 1400—1200 przed Chr.) rzuciły więcej światła na tekst Biblii niż wszystkie znaleziska nieepigraficzne odkryte dotąd w Palestynie. Podobnie teksty z Qumran zilustrowały w znacznej mierze tło Nowego Testamentu.

Egzegeta katolicki jest przeświadczony, że prawda Biblii wyłoni się triumfująco z tej konfrontacji z ludzkimi źródłami informacji; zakłada się tu oczywiście ścisłe pojęcie bezbłędności. Nie zaprzątają go jednak względy apologetyczne. Jest on świadomy, że najpewniejszy, a nawet jedyny sposób rozwiązania istotnych problemów polega na zdecydowa-

[6] Zob. A. Robert i A. Feuilett (red.), *Introduction à la Bible*, t. I—II, Tournai, Desclée, 1957, 1959 [2] (dalej cyt. skrótem: IB), t. I, s. 161.

[7] W. F. Albright, *Peake's Commentary on the Bible*, London, Nelson, 1962 (dalej cyt. skrótem PCB) przyp. 45.

nym i śmiałym rozwijaniu naukowej krytyki tekstu biblijnego. Musi się, co więcej, przygotować na popełnianie błędów, na pójście niewłaściwą drogą, jedynie bowiem idąc za każdą poszlaką pogłębimy nasze rozumienie Pisma świętego; stwierdzenie, że jest to ślepa uliczka, i zasygnalizowanie tego jest mimo wszystko pozytywnym osiągnięciem. Przez cały ten czas uczony będzie się kierował własnym darem krytycznego sądzenia oraz gruntownymi badaniami przeprowadzonymi przez jego kolegów. Katolicka biblistyka zaszła bardzo daleko w ciągu ostatnich pięćdziesięciu lat. Jest ona teraz spokojna i pewna siebie i wydaje się oczywiste, że najbliższe półwiecze przyniesie rezultaty, które zdystansują wybitne osiągnięcia naszych czasów.

Rozdział VI

ZARYS HISTORII IZRAELA

Izrael spotkał się twarzą w twarz ze swoim Bogiem w chwili, gdy wyłonił się jako naród. Stąd też miał świadomość, że Bóg będzie stale ingerował w jego historię, i doszedł do przekonania, że On, Stwórca, działa we wszystkich wydarzeniach dziejowych. Pod Jego ręką narody powstają i przemijają, a niektóre z nich słuchając Jego rozkazów — choć Go nie znają — są narzędziami kary dla Jego ludu lub opatrznościowymi wybawcami. Biblia, wierne odbicie życia i wiary Izraela, nie da się oddzielić od historii Izraela; można ją zrozumieć jedynie w tym kontekście. Zaczynając to studium Starego Testamentu, przedstawimy — kolejno i w całości — zarys historii Izraela. Stanowi to niezbędne tło i — jako wygodny „przewodnik" — pomoże nam w prezentacji szerokiej i zawiłej dziedziny badań Starego Testamentu.

ŚWIAT POCZĄTKÓW IZRAELA

Historia biblijna w ścisłym sensie tego słowa zaczyna się od Abrahama. Jest to postać historyczna, człowiek z krwi i kości, choćbyśmy nawet nie mogli ustalić, kiedy urodził się lub kiedy zmarł; w najlepszym razie możemy powiedzieć, że żył prawdopodobnie w XIX lub XVIII w. przed Chr. Znaczy to, że Izrael pojawił się późno na scenie światowej, wielkie cywilizacje bowiem już przeminęły. Przydatne będzie nakreślenie tego odległego i bezpośredniego tła epoki patriarchalnej.

ŚWIAT STAROŻYTNY W TRZECIM TYSIĄCLECIU PRZED CHR.

Historia, ściśle mówiąc, wymaga udokumentowania przez współczesne inskrypcje, które możemy odczytać. Warunek ten daje się zrealizować po raz pierwszy z początkiem trzeciego tysiąclecia przed Chr.

MEZOPOTAMIA

Twórcami cywilizacji w Dolnej Mezopotamii w czwartym tysiącleciu byli Sumerowie, lud, którego pochodzenie jest nadal nieznane. Wynaleźli oni pismo klinowe, rozwinęli w wielkim stopniu handel oraz stworzyli nadzwyczaj wysoką kulturę. W trzecim tysiącleciu (ok. 2800—2360) zorganizowani byli w system miast-państw. Religia była wysoce usystematyzowana, a pisarze świątynni tworzyli bogatą literaturę; Sumerowie pierwsi nadali pisemną formę większości eposów i mitów, znanych nam w wersjach asyryjskich i babilońskich.[1]

Akadowie, lud semicki, zamieszkiwali Mezopotamię w tym samym czasie co Sumerowie. Przejęli oni i zaadoptowali kulturę i religię sumeryjską i — choć ich własny język był całkowicie różny — zapożyczyli od Sumerów klinowe pismo sylabiczne. Ostatecznie Akadyjczyk Sargon objął władzę i założył imperium, które przetrwało ponad sto lat (ok. 2360—2180). Godna uwagi literatura tego okresu jest pisana w języku akadyjskim.[2]

EGIPT

Z początkiem trzeciego tysiąclecia Egipt pojawił się na scenie historii jako jednolity naród; królowie Górnego Egiptu zdobyli władzę nad całym krajem i założyli Stare Państwo (XXIX—XXIII). Klasyczna epoka Egiptu zaczęła się wraz z dojściem do władzy trzeciej dynastii (ok. 2600). Był to okres najwcześniejszych piramid, wielkie piramidy zaś wznoszono za czwartej dynastii (XXVI—XXV). Religia egipska — podobnie jak religia Mezopotamii — była wysoce rozwiniętym politeizmem; teksty pochodzące z tego okresu są niemal w całości religijne.

PALESTYNA

Początek trzeciego tysiąclecia w Palestynie to okres wielkiego rozwoju miast; ośrodki miejskie — choć małe — były dobrze wybudowane i solidnie obwarowane, jak świadczą wykopaliska w Jerychu, Megiddo oraz innych miejscach. Ludność była przeważnie kananejska (lud semicki). Jest prawdopodobne, że istniała już religia kananejska w postaci, w jakiej znamy ją z Biblii i czternastowiecznych tekstów z Ras Szamra. Z tego tysiąclecia nie ma żadnych inskrypcji palestyńskich.

---

[1] Co do wyboru tekstów sumeryjskich zob. J. B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts*, Princeton University Press, 1955 (dalej cyt. skrótem: ANET); chodzi nam o teksty odnoszące się do Starego Testamentu.

[2] Zob. *tamże*, passim.

W PRZEDEDNIU ERY PATRIARCHÓW

MEZOPOTAMIA

Imperium akadyjskie upadło około 2180 r. przed Chr. pod naporem barbarzyńskiego ludu Gutejczyków. Mniej więcej sto lat później władzę tych najeźdźców złamali Sumerowie; jesteśmy tu świadkami odrodzenia kultury sumeryjskiej pod rządami królów trzeciej dynastii z Ur (ok. 2060—1950). Założyciel tej dynastii, Urnammu, jest zwłaszcza znany jako prawodawca, twórca najstarszego kodeksu praw, jaki posiadamy. Język akadyjski wszakże zachował własną pozycję, podczas zwierzchnictwa Akadu i przed upływem XVIII w. sumeryjski przestał już być językiem mówionym, choć utrzymywał się jeszcze jako język pisany przez stulecia.

EGIPT

Stare Państwo dobiegło końca w XXIII w. przed Chr., po czym nastąpił okres zaburzeń znany jako pierwszy Okres Przejściowy (XXII—XXI). Wewnętrzne rozbicie, z konkurującymi ze sobą pretendentami do tronu faraonowego, wywołało społeczny chaos i stagnację gospodarczą. Literatura tego okresu odzwierciedla panujący nastrój przygnębienia.[3] Około połowy XXI w. — mniej więcej współcześnie z sumeryjskim renesansem — kraj został ponownie zjednoczony przez pierwszych królów jedenastej dynastii. Początek drugiego tysiąclecia zbiegał się z początkiem nowego okresu stabilności: Średniego Państwa.

PALESTYNA

U schyłku trzeciego tysiąclecia Palestyna przeżyła gwałtowny najazd ludów półkoczowniczych, podczas którego większość miast kananejskich uległa zniszczeniu; okresem największego rozprzężenia był wiek XX. Choć przybysze osiedlali się w Palestynie, nie cały kraj był zajęty, w południowej Transjordanii zaś osadnictwo ustało zupełnie. Przybysze ci należeli do semickiego ludu zwanego Amorytami.

Widzieliśmy już, że długo przedtem, nim się urodził Abraham, wielkie cywilizacje nie tylko istniały, lecz rosły w siłę, a potem zanikały, by niekiedy zbudzić się na powrót do nowego rozkwitu. Historia powszechna nie zaczęła się od Izraela. A jednak, gdy Pan powołał Abrahama, każąc mu wyjść z ziemi rodzinnej i domu ojcowskiego (Rdz 12,1), zaczęła się rzeczywiście historia — *Heilsgeschichte,* zbawcza historia Boża. I choć Izrael jako naród wyłonił się w XIII w., tkwi on mocno

[3] Zob. ANET, ss. 405—410. 441—444.

korzeniami we wcześniejszych wiekach; Abraham jest w istocie ojcem tego narodu. Przyjrzymy się raz jeszcze ówczesnej scenie, aby dojrzeć wyraźniej — rysujące się na tle tej kurtyny — postacie przodków Ludu Wybranego.

ERA PATRIARCHÓW

MEZOPOTAMIA

Trzecia dynastia z Ur dobiegła końca około 1950 r. przed Chr. Czynnikiem, który przyczynił się do jej upadku, było wtargnięcie Amorytów; przed upływem XVIII w. prawie każdym państwem w Mezopotamii rządzili królowie amoryccy. Przyswoili oni sobie kulturę sumeryjską oraz akadyjską i pisali w języku akadyjskim. Aż do połowy tego wieku istniała rywalizacja między miastami-państwami Dolnej Mezopotamii: Isin, Larsą, Mari, Babilonem i Elamem. Dwa niedawno odkryte kodeksy prawne pochodzą z tego okresu (oba z XIX w.): jeden, w języku akadyjskim, z Esznunny; drugi, w języku sumeryjskim, ogłoszony przez Lipit-isztar z Isin.[4] Oba wykazują uderzające podobieństwo do Księgi Przymierza (Wj 21—23).

W Górnej Mezopotamii walczyli ze sobą dwaj współzawodnicy: Mari i Asyria. Ostatecznie Mari wyłoniło się jako dominujące miasto-państwo w tym regionie i w ciągu półwiecza (ok. 1750—1700) pozostawało jedną z głównych potęg owej doby. Wykopaliska ukazały miasto o wielkich rozmiarach i bogactwie oraz znaczną ilość tabliczek i fragmentów (ponad 20 000) w języku staroakadyjskim (korespondencja urzędowa i dokumenty handlowe). Jego mieszkańcami byli północno-zachodni Semici, którzy przyswoili sobie kulturę akadyjską oraz mówili językiem pokrewnym mowie przodków Izraela.

Z tej zajadłej mezopotamskiej rywalizacji wyłoniła się ostatecznie jedna triumfująca potęga: Babilon; człowiekiem zaś, który wypracował ten triumf, był Hammurabi (1728—1686). Panował on nad większą częścią rozległej doliny Tygrysu i Eufratu. Kulturalny rozkwit Babilonu w tym czasie obdarzył nas bogactwem tekstów. Najbardziej godne uwagi — dla naszych celów — są babilońskie relacje o stworzeniu świata i potopie, będące naśladownictwem starożytnych eposów sumeryjskich.[5] Hammurabi jest najlepiej znany jako twórca słynnego kodeksu praw, opartego na długiej tradycji prawnej reprezentowanej już przez kodeksy Urnam-

---

[4] Zob. ANET, ss. 161—163. 159—161.
[5] Zob. *tamże*, ss. 60—72.

mu, Lipit-isztar oraz Esznunny.[6] Kodeks ten wykazuje liczne i uderzające analogie z prawami Pentateuchu.

Imperium Hammurabiego skończyło się praktycznie wraz z nim. W XVII i XVI w. wtargnął z północy nowy lud: Huryci; do połowy drugiego tysiąclecia zdobyli oni władzę nad Górną Mezopotamią i północną Syrią, sam zaś Babilon był wewnętrznie rozdarty. Jednym z miast o ludności przeważnie huryckiej było Nuzi, a piętnastowieczne teksty z Nuzi, będące odbiciem praw huryckich, mają duże znaczenie dla zrozumienia zwyczajów w okresie patriarchów.[7] To nie Huryci jednak, lecz król hetycki splądrował (ok. 1530) podczas śmiałej wyprawy z Azji Mniejszej Babilon, przywodząc pierwszą dynastię do upadku. Przez pewien czas dominującą pozycję w Górnej Mezopotamii zachowywało z kolei królestwo Mitanni o ludności przeważnie huryckiej. Przetrwało ono ostre starcia z Egiptem na początku XV w., uległo jednak w końcu Hetytom w XIV w. Najważniejszą potęgą w Górnej Mezopotamii stała się teraz — pod rządami Assurubalita I — Asyria, były wasal Mitanni.

EGIPT

W przeciwieństwie do zaburzeń panujących w Mezopotamii Egipt we wczesnej epoce patriarchalnej był w wysokim stopniu stabilny: pierwszy Okres Przejściowy się skończył i założono Średnie Państwo. Dwunasta dynastia, ze swą stolicą w Memfisie, utrzymywała się u władzy przez ponad dwieście lat (1991—1786). Był to okres wielkiej pomyślności oraz złoty wiek egipskiej kultury. Kwitła literatura mądrościowa; z tego też czasu pochodzi zachwycający romans *Sinuhe*.[8] Luźne zwierzchnictwo egipskie rozciągało się nad większą częścią Palestyny i Fenicji, Byblos natomiast był kolonią egipską. O zasięgu egipskiego panowania w Azji dają nam pojęcie Teksty Złorzeczeń.

„Składają się one z dwu serii inskrypcji z XX i XIX w., które ilustrują, jak faraon próbował wykorzystać siły magiczne przeciw swym nieprzyjaciołom, aktualnym czy potencjalnym. W pierwszej serii wypisywano przekleństwa przeciw różnym wrogom na dzbanach i misach, które następnie rozbijano — zapewniając w ten sposób przekleństwu skuteczność. W drugiej serii przekleństwa były ryte na glinianych posążkach, przedstawiających związanych jeńców. Wymienione miejscowości wskazują, że sfera wpływów egipskich obejmowała zachodnią Palestynę, Fenicję do linii na północ od Byblos i południową Syrię." [9]

---

[6] Zob. *tamże*, ss. 163—180.
[7] Zob. *tamże*, ss. 219—220.
[8] Zob. *tamże*, ss. 414—419. 18—22.
[9] J. Bright, *A History of Israel*, Philadelphia, Westminster Press, 1959, ss. 47 n.

W XVIII w. potęga Średniego Państwa upadła; przed końcem tego stulecia współzawodniczące dynastie (trzynasta i czternasta) walczyły ze sobą o władzę, otwierając w ten sposób drogę inwazji obcego ludu, zwanego Hyksosami. Nazwa ta znaczy „władcy obcych ludów" lub „obcy wodzowie". Wydaje się możliwe, że władcy hyksoscy byli po większej części kananejskimi czy amoryckimi książętami z Palestyny i południowej Syrii; byli oni z pewnością Semitami. Hyksosi zdobyli władzę nad całym Egiptem, a swą stolicą uczynili Auaris (Tanis); rządzili Egiptem od około 1700 r. do 1560 r. Niewykluczone, że przodkowie Izraela przybyli do Egiptu w tym właśnie czasie.

Ruch wyzwoleńczy przeciw tym zdobywcom rozpoczął się w Górnym Egipcie. Ahmose, założyciel osiemnastej dynastii, zajął Auaris i wypędził Hyksosów z Egiptu (ok. 1560); ścigał ich nawet do samej Palestyny. Oznaczało to początek Nowego Państwa (1560—715) i okres największej chwały Egiptu. Na razie jednak zajmiemy się jedynie osiemnastą dynastią (1560—1345). Za panowania Tutmozisa III (ok. 1500—1450) Egipt osiągnął szczyt swej potęgi; państwo rozciągało się aż po Eufrat. Ta ekspansja wciągnęła Egipt w konflikt z królestwem Mitanni w Górnej Mezopotamii — konflikt, który zakończył się traktatem; stosunki między obu krajami ułożyły się pokojowo.

W XIV w. młody faraon Amenofis IV (1377—1358) spowodował dziwną rewolucję. Zagorzały czciciel Atona (Tarcza Słoneczna), popierał kult tego jedynego boga (wydaje się bowiem, że kult Atona był jeśli nie ścisłym monoteizmem, to czymś bardzo do niego zbliżonym) i zmienił własne imię na Echnaton (Wspaniałość Atona). Przywiodło to go do konfliktu z kapłanami Amona; skutkiem tego opuścił Teby i wybudował nową stolicę, nazwaną Achetaton, dziś Tell-el-Amarna. Okres ten zatem zwie się epoką Amarna.

Wskutek wewnętrznej niezgody potęga Egiptu słabła; fakt ten ilustrują listy z Amarna: gliniane tabliczki odkryte w czasie prac wykopaliskowych w Tell-el-Amarna.[10] Pisane w języku akadyjskim — języku dyplomacji — są przeważnie gorączkowymi apelami o pomoc, wystosowanymi przez wasali faraona z Palestyny i Fenicji; wiele miast jest w stanie otwartego buntu przeciw Egiptowi; niepokój jest wszędzie podsycany przez pojawienie się koczowników Habiru. Na domiar złego ten upadek potęgi Egiptu zbiegł się z rozkwitem państwa Hetytów pod rządami Szubbiluliumy (ok. 1370—1345). Większa część Syrii i północnej Fenicji przeszła pod panowanie hetyckie; królestwo Mitanni uległo podbojowi. W Egipcie sytuację ocalił Horemheb (ok. 1350—1315). Zdołał on postawić kraj znowu na nogi i bezlitośnie usunął wszelkie pozostałości kultu Atona. Wraz z nim osiemnasta dynastia dobiegła końca.

Prawdziwym założycielem dziewiętnastej dynastii był Seti I (1315—

[10] Zob. ANET, ss. 483—490.

—1301), który wkrótce odzyskał Palestynę wchodząc tym samym w bezpośredni konflikt z Hetytami. Za rządów jego następcy Ramzesa II (1301—1234) wybuchła wojna na wielką skalę, która ciągnęła się aż do około 1271 r., kiedy to oba kraje podpisały traktat pokojowy; kopie tego traktatu znajdowały się w Egipcie oraz w stolicy Hetytów.[11] Odtąd już długie panowanie Ramzesa II miało charakter pokojowy i wyznaczyło dla Egiptu okres pomyślności. To wszakże przywodzi nas do czasów Exodusu i najlepiej będzie rozważać ten okres w kontekście tego wydarzenia.

HETYCI

Hetyci byli ludem indoeuropejskim, który najpóźniej w połowie XVI w. założył potężne królestwo we wschodniej i środkowej Azji Mniejszej, ze stolicą w Hattuszasz (Bogazköy). Jak już widzieliśmy, król hetycki Murszilisz I przywiódł pierwszą dynastię babilońską do upadku około 1530 r. Wyprawa ta nie miała trwałych skutków; upłynęło ponad sto lat, nim wpływ hetycki dał się znowu odczuć poza Azją Mniejszą.

Za panowania Szubbiluliumy królestwo hetyckie stało się mocarstwem, rozciągającym się na Syrię i Fenicję, z Mitanni jako państwem lennym. Wkrótce Hetyci weszli w konflikt z odradzającym się Egiptem, lecz pod rządami Hattuszilisza III (ok. 1270—1250) działania wojenne dobiegły końca (kopię traktatu pokojowego z Ramzesem II znaleziono w Bogazköy). Ale podczas gdy na zachodzie panował pokój, na wschodzie Hetyci byli nękani przez Asyryjczyków pod rządami energicznych następców Assurubalita I — Adad-Nirariego I (ok. 1298—1266) oraz Salmanassara I (1266—1236) — i Asyryjczycy zdobyli władzę nad państwem Mitanni. Imperium hetyckie było w istocie skazane na zagładę, lecz za sprawą innego wroga; można tu wspomnieć o jego upadku, choć stanowi to część tła historycznego Exodusu i Podboju. Przed upływem połowy XIII w. Hetyci z coraz większym trudem utrzymywali swój stan posiadania wobec zagrożenia ze strony koalicji ludów egejskich w zachodniej Azji Mniejszej. Ostatecznie imperium zostało pochłonięte przez te grupy, które Egipcjanie nazywali Ludami Morskimi.

HABIRU

Grupy koczownicze znane jako Habiru występowały w całej zachodniej Azji od trzeciego tysiąclecia do około XI w. przed Chr. Nazwa ta nie ma znaczenia etnicznego; jest określeniem społecznym (czy też można ją za takie uważać).

---

[11] Zob. *tamże*, ss. 199—203.

Termin ten oznaczał najwidoczniej pewną klasę ludzi bez obywatelstwa, bez ustalonego miejsca w istniejącej strukturze społecznej. Prowadząc niekiedy egzystencję półkoczowniczą, żyjąc bądź pokojowo, bądź też z napadów, osiedlali się oni przy nadarzającej się okazji w miastach. Mogli w niespokojnych czasach wynajmować się (jak świadczą listy z Amarna) jako nieregularne oddziały dla jakiejkolwiek korzyści. Mogli też — popychani potrzebą — oddawać się do dyspozycji jako klienci ludziom wysoko postawionym czy nawet sprzedawać się jako niewolnicy (jak w Nuzi); w Egipcie całe ich rzesze werbowano jako robotników wykonujących różne królewskie projekty. Przy sposobności jednak niektórzy z nich — jak Józef — dochodzili do wysokich stanowisk.

Jak zobaczymy, istnieją podstawy do przypuszczenia, że przodkowie Hebrajczyków należeli do tej klasy.

PALESTYNA

W okresie od 2000 r. do 1750 r. przenikały do Palestyny grupy półkoczownicze, które zaczęły się osiedlać w zachodniej Palestynie i w północnej Transjordanii; dowodzą tego Teksty Złorzeczeń oraz dane archeologiczne. Centralne pasmo górskie było jednak rzadko zaludnione. Wydaje się pewne, że przybysze byli Amorytami, z tego samego północno-zachodniego pnia semickiego, co i Kananejczycy; stąd też oba ludy szybko się zmieszały. Wydaje się także, iż niektórzy z Hurytów (zwanych w Biblii Horytami) rozproszyli się po kraju ze swej siedziby w północnej Mezopotamii. W XVII i XVI w. Palestyna należała do imperium hyksoskiego i rozwinął się w niej system miast-państw — ten sam system polityczny, który panował w czasie podboju izraelskiego.

PATRIARCHOWIE [12]

Przedstawiliśmy tu zarysowo obraz świata z początków Izraela, nie tylko by podkreślić względną nowożytność historii biblijnej, lecz także — i bardziej bezpośrednio — by osadzić relację biblijną we właściwym kontekście od samego początku. Ponadto nasza znajomość tego innego świata oświetliła zdumiewająco świat Biblii. Zarazem zaś upewniła nas, że tradycje, które zachowały pamięć o patriarchach, muszą istotnie pochodzić z czasów patriarchów. Gdy bowiem bada się te tradycje w świetle dowodów, relacje o patriarchach harmonizują autentycznie ze środowiskiem początku drugiego tysiąclecia.

[12] Zob. Roland de Vaux, *The Hebrew Patriarchs and History*, „Theology Digest", 12 (1964) 227—240.

Trzeba jednak zauważyć, że opowieść o epoce patriarchów jest zarazem historyczna i popularna. Przekazywana w ciągu wieków przez tradycję ustną, opisuje wiernie elementy zasadnicze, lecz swobodnie rozwija i rozszerza całą opowieść zależnie od charakteru różnych postaci. Jest historią rodzinną, która nie bierze pod uwagę historii ogólnej ani wydarzeń politycznych (Rdz 14 jest wyjątkiem). Jest historią religijną, gdyż nie tylko widzi we wszystkim Boską Opatrzność, lecz także przedstawia i wyjaśnia wypadki w świetle religii dla wykazania dokładnie określonej tezy: jeden, jedyny Bóg wybrał jeden lud, aby zamieszkał w jednym kraju — Kanaanie. Stąd obietnice Boże i związki patriarchów z ziemią kananejską.

Współczesne świadectwa wykazują, że tradycje odnoszące się do Abrahama, Izaaka i Jakuba są nie tylko prawdopodobne, lecz dobrze ugruntowane. W popularnej, charakterystycznej formie zachowują one pamięć o początkach ludu izraelskiego. To zatem, co powiedziano o półkoczowniczym trybie życia patriarchów, odpowiada historii Palestyny i przyległych krajów w XIX i XVIII w., znanej nam z archeologii.[18] Przedstawia się ich jako półkoczowników żyjących w namiotach; po części koczowników, wędrujących z miejsca na miejsce w poszukiwaniu pastwisk, nawet aż do Egiptu w czasach posuchy, po części zaś jako wiodących osiadły tryb życia, gdyż przebywali przez długie okresy w Sychem, Hebronie-Mambre, Beer-szeba i Betel. Ich wędrówki po Palestynie harmonizują doskonale z sytuacją, jaką można wyczytać z Tekstów Złorzeczeń. Jako koczownicy mieli żywe poczucie związków rodzinnych czy plemiennych, a stąd zbiorowej odpowiedzialności oraz konieczności zachowania czystości rasy. Poza tym ich zwyczaje prawne i społeczne odpowiadają prawnym i społecznym zwyczajom tego samego okresu na całym Wschodzie. Tak więc obrzęd zawierania przymierza (Rdz 15,7-11), umowa o nabycie pieczary w Makpela (Rdz 23,17 n.), usynowienie sługi w miejsce syna (Rdz 15,1-3), zwyczaj, mocą którego bezpłodna żona pozwala swemu mężowi obcować ze swą służebnicą, a dziecko zrodzone z tego związku nie może być dziedzicem bez specjalnego aktu adopcji (Rdz 16,1 n.; 30,1-6.9-13), przywilej pierworództwa (Rdz 25,29-31), praktyka lewiratu (Rdz 38) i wiele innych — znajdują analogię w tekstach z Nuzi, prawach hetyckich i późniejszych prawach asyryjskich (które odzwierciedlają wcześniejsze prawodawstwo). Jest to wszakże tło ogólne i wszystko, co możemy z całą pewnością orzec, to fakt, że zwyczaje i prawa — oraz wydarzenia — odzwierciedlone w księdze Rodzaju 12—50 odpowiadają najlepiej okresowi XX—XVII w. przed Chr.

Możemy trochę dokładniej nakreślić geograficzne tło opowieści o patriarchach. Tradycja biblijna wymienia Harran jako punkt wyjściowy podróży Abrahama (Rdz 11,32; 12,5; por. Joz 24,2 n.), a dalsza tradycja

---

[18] Zob. J. Bright, *A History of Israel*, *dz. cyt.*, s. 85.

precyzuje, że ojciec Abrahama, Terach, wywędrował wcześniej do Harranu z Ur (Rdz 11,28-31; 15,7). Dom Labana, krewnego Abrahama, znajduje się w Paddan-Aram (Rdz 27,43; 28,5; 29,4), dokładniej zaś w mieście Nachora w Aram-Naharaim w Mezopotamii (Rdz 24,10), a Laban jest wielokrotnie zwany Aramejczykiem (Rdz 25,20; 28,1-7; 31,20-24). Wczesne credo kultowe zaczyna się słowami: „Ojciec mój, Aramejczyk błądzący" (Pwt 26,5). Wydaje się, że nazwę tę, oznaczającą pierwotnie mówiącą po aramejsku ludność Górnej Mezopotamii, rozciągnięto na sąsiednie ludy półkoczownicze, które przyswoiły sobie ten sam język.

Istnieje też — jak się zdaje — związek wzajemny między patriarchami a wspomnianymi wyżej Habiru. Zachodzi niewątpliwie podobieństwo między nazwą „Hebrajczyk" *(ibri)*, a „Habiru". Jest z pewnością istotne, że nazwa „Hebrajczyk" w Starym Testamencie nie wychodzi praktycznie poza opowieści z najwcześniejszego okresu i pojawia się głównie w ustach cudzoziemca mówiącego do Izraelitów (np. Rdz 39, 14-17; Wj 2,6; 1 Sm 4,6-9) lub też Izraelity utożsamiającego się z cudzoziemcami (np. Rdz 40,15; Wj 3,18; 5,3). Można by całkiem słusznie sądzić, że patriarchowie należeli, czy też uchodzili za należących, do społecznej klasy Habiru.

Wreszcie zaś trzeba wziąć pod uwagę Hyksosów. Ci książęta semiccy rządzili Egiptem przez niemal półtora wieku (ok. 1700—1560). Jest całkiem wiarogodne, że okres ten stanowi tło kariery Józefa i wyznacza początek pobytu Hebrajczyków w Egipcie. Hyksosi chętnie witaliby swych semickich rodaków i pozwoliliby jednemu z nich osiągnąć wysokie stanowisko.

Wydaje się zatem, że patriarchowie uczestniczyli w tej wędrówce grup półkoczowniczych, która przywiodła nową ludność do Palestyny w pierwszych wiekach drugiego tysiąclecia przed Chr.

Możemy zaproponować następujące przybliżone daty:
ok. 1850 przed Chr.: przybycie Abrahama do Kanaanu,
ok. 1850—1700 przed Chr.: patriarchowie w Palestynie,
ok. 1700—1250 przed Chr.: Hebrajczycy w Egipcie.

EXODUS I PODBÓJ

TŁO HISTORYCZNE

EGIPT

Długie panowanie Ramzesa II (1301—1234), zwłaszcza po traktacie pokojowym z Hetytami (ok. 1271), było okresem pomyślności i wielkiej działalności budowlanej. Ramzes ukończył przebudowę stolicy Auaris,

zaczętą przez Setiego I (1317—1301), a nowe miasto nazwano „Domem Ramzesa". Rządy kolejnego faraona Mernefty (1234—1225) zakończyły się okresem słabości i anarchii, który był świadkiem upadku dziewiętnastej dynastii. Wiemy ze steli upamiętniającej piąty rok jego rządów (ok. 1230), że Mernefta prowadził kampanię wojenną w Palestynie.[14] Pośród pobitych wrogów wymienia on lud Izraela — najwcześniejsza wzmianka o Izraelu w ówczesnej inskrypcji. Co istotne, Izrael jest wymieniony jako lud, nie zaś terytorium, a więc nie prowadzi jeszcze osiadłego trybu życia. Nie jest nawet jasne, co oznacza ta wzmianka ze steli; być może jedynie starcie z niektórymi Izraelitami doby Exodusu. W tym samym mniej więcej czasie Mernefta musiał stawić czoło inwazji Libijczyków i Ludów Morskich, które ciągnęły na Egipt wzdłuż wybrzeża afrykańskiego. Najeźdźcy zostali odparci, ale potęga egipska osłabła i podczas okresu anarchii, jaki teraz nastąpił, ustała egipska władza nad Palestyną — okoliczność sprzyjająca podbojowi i konsolidacji izraelskiej.

Wydawało się, że wraz z Ramzesem III (1197—1165) ma właśnie zaświtać dla Egiptu nowa era; był to początek dwudziestej dynastii (1200—1085). Ale niemal natychmiast Ramzes musiał stawić czoło kolejnym falowym atakom Ludów Morskich, które nadciągnęły tym razem ze Wschodu, wzdłuż wybrzeża śródziemnomorskiego, torując sobie drogę do bram Egiptu. Każdy najazd odpierano, ale Egipt popadł w straszne osłabienie. Dni jego wielkości już przeminęły.

LUDY MORSKIE

Ludy te przyszły ze świata egejsko-kreteńskiego i przemieszczały się bezustannie począwszy od połowy XIII w. Zburzyły one imperium hetyckie, a także Mernefta musiał odpierać inwazję grożącą z zachodu. Później, za panowania Ramzesa III, wylały się poza Azję Mniejszą, ciągnąc lądem i morzem — fala za falą — na Egipt; flota i armia egipska ledwo zdołały je utrzymać w szachu. Istotna jest zmiana spowodowana ich zjawieniem się w Palestynie. Przede wszystkim oznaczała ona, że próba przywrócenia tam władzy egipskiej została skutecznie zduszona; po drugie zaś, niektóre z tych ludów, zwłaszcza Filistyni — którzy mieli nadać swe imię całemu krajowi — osiedliły się na wybrzeżu palestyńskim. Tak więc naród, który o mało co nie doprowadził do zguby Izraela, przybył do Palestyny mniej więcej w tym samym czasie, co i Izrael.

---

[14] Zob. ANET, ss. 376—378.

KANAAN

W XIII w. dwiema głównymi grupami etnicznymi w Palestynie byli Kananejczycy, północno-zachodni lud semicki, osiadły już w Palestynie i Syrii w trzecim tysiącleciu, oraz Amoryci, także północno-zachodni Semici, którzy przybyli do tego kraju na początku drugiego tysiąclecia; wśród nich byli przodkowie Izraela. Biblia przeważnie nie rozróżnia wyraźnie tych ludów, gdyż do czasu podboju Amoryci przyswoili już sobie język i kulturę Kanaanu. Innym elementem etnicznym byli Huryci (Horyci) z okresu hyksoskiego. Przez „Hetytów" rozumie się grupy etniczne, które pochodziły z okolic północnosyryjskich będących niegdyś pod władzą hetycką (najprawdopodobniej byli to Huryci). Inni mieszkańcy kraju (Hiwwici, Jebusejczycy, Girgaszyci, Peryzzyci) są nieznanego pochodzenia. Wszyscy jednak stali się zasadniczo Kananejczykami pod względem kultury.

Politycznie Kanaan był konglomeratem małych miast-państw pozbawionym centralnej władzy. W okresie dominacji egipskiej miasta te były wasalami Egiptu; gdy egipskie zwierzchnictwo upadło, pozostały one na łasce i niełasce najeźdźców. Pod względem kulturalnym Kananejczycy byli zaawansowani; jeszcze bardziej godny uwagi jest u nich rozwój pisma. Przed końcem trzeciego tysiąclecia rozwinęło się w Byblos pismo sylabiczne; Kananejczycy też wynaleźli alfabet linearny, będący przodkiem naszego własnego. Czternastowieczne teksty z Ras-Szamra (Ugarit), które zachowują — w poetyckim stylu pokrewnym wczesnej poezji hebrajskiej — mity i eposy Kanaanu, są nader cenne i interesujące.[15] „Należy podkreślić — i to z naciskiem — że epoka początków Izraela była erą szeroko rozprzestrzenionego piśmiennictwa." [16]

Religia kananejska była w istocie kultem płodności. Na czele kananejskiego panteonu stał El, lecz głównym bóstwem działającym był Ba'al (Pan). Bóstwa żeńskie o różnych imionach: Aszera, Asztarte, Anat, reprezentowały pierwiastek żeński w kulcie płodności. Głównym elementem mitu kananejskiego były śmierć i zmartwychwstanie Baala, odpowiadające corocznej śmierci i zmartwychwstaniu natury. W tym kontekście stają się zrozumiałe takie obrzędy jak sakralna prostytucja: przez związek seksualny w świątyni odtwarzano połączenie boga i bogini, a przez pewnego rodzaju magię sympatyczną zapewniano pożądaną płodność gleby, zwierząt i ludzi. Choć Biblia gwałtownie potępia religię kananejską, ciągle wywierała ona ogromny urok na Hebrajczyków, zwłaszcza zaś wtedy, gdy zabrali się poważnie do życia rolniczego.

---

[15] Zob. ANET, ss. 129—155.
[16] J. Bright *A History of Israel*, dz. cyt., s. 108.

EXODUS

Może się wydawać dziwne, że po stosunkowo pełnej prezentacji tła historycznego sam Exodus omówimy z kolei w kilku zaledwie wierszach. Prawdę powiedziawszy, gdy przechodzimy do szczegółów, sytuacja jawi się nam niezwykle skomplikowana; szkic ten zaś nie jest oczywiście miejscem na gruntowny przegląd wszelkich świadectw.

Sugerowaliśmy już, że Hebrajczycy osiedli w Egipcie w okresie hyksoskim. Jest zrozumiałe, że po wypędzeniu znienawidzonych najeźdźców Egipcjanie musieli patrzeć nieprzyjaznym okiem na pozostałe wśród nich elementy semickie: „Lecz rządy w Egipcie objął nowy król, ktory nie znał Józefa" (Wj 1,8). W każdym razie wiemy, że Hebrajczycy zostali niewolnikami, zmuszanymi do pracy przy budowie miast Pitom oraz Ramzes (Wj 1,11). To drugie jest starożytną hyksoską stolicą Auaris, przebudowaną przez faraonów Setiego I i Ramzesa II oraz nazwaną przez tego ostatniego „Domem Ramzesa"; wzmianka ta zdaje się zakładać obecność Hebrajczyków w Egipcie podczas co najmniej pewnego okresu rządów Ramzesa II. Z drugiej zaś strony, stela Mernefty zdaje się wskazywać na obecność Izraela w Palestynie najpóźniej do 1230 r. przed Chr. (lub, być może, 1220 r.). W każdym razie wydaje się, że datowanie Exodusu na w. XIII jest pewne.

Jeśli chcemy być bardziej dokładni, musimy rozważyć dwie możliwości:

1. faraon okresu ucisku: Seti I (1317—1301)
   faraon doby Exodusu: Ramzes II (1301—1234)
2. faraon okresu ucisku: Ramzes II
   faraon doby Exodusu: Mernefta (1234—1225)

W konkluzji możemy co najwyżej stwierdzić, że Exodus najprawdopodobniej nastąpił w latach 1250—1230. Do tej niepewnej daty moglibyśmy dodać nową niepewność: nie znamy dokładnej trasy wędrówki Izraelitów. Prawdą jest, że stosowne ustępy z Pentateuchu są tekstami liturgicznymi, które sławią zbawcze wydarzenie, potężną interwencję Jahwe: w liturgii to wydarzenie przeszłości stało się zbawczym wydarzeniem teraźniejszości. Ale mogło tak być jedynie dlatego, że Bóg istotnie ingerował dla wybawienia swego ludu. Choć więc nie jesteśmy pewni ani dokładnej daty Exodusu, ani też ścisłego jego umiejscowienia, jesteśmy przeświadczeni, że on sam był i pozostał centralnym f a k t e m historii Izraela.

Tradycyjne umiejscowienie Synaju nie jest bezsporne, choć można przytoczyć rozsądne argumenty przemawiające za nim. Ważne jest jednak to, co wydarzyło się na Synaju: Izrael otrzymał tam Prawo i Kodeks Przymierza, co uczyniło zeń lud. Nie jesteśmy też całkiem pewni dalszych wędrówek Izraela. Wszystko, co możemy stwierdzić, to fakt, że

główną kwaterą pobytu na pustyni był Kadesz, oaza położona 80 kilometrów na południe od Beer-szeba.

Ostatnia kwestia dotyczy liczby Izraelitów, którzy uczestniczyli w Exodusie. Tutaj nie można brać dosłownie liczb biblijnych: ponad 600 000 wojowników (Wj 12,37; 38,26; Lb 1,46; 2,32 i inne) — co dałoby 2 000 000 — 3 000 000 całej ludności. Taki tłum potrzebowałby miejsca na przejście Morza Czerwonego i — wyciągnięty w kolumnę — rozciągałby się na przestrzeni przeszło 160 kilometrów. Ponadto Półwysep Synajski utrzymuje dzisiaj w najlepszym razie 10 000 mieszkańców, i to na niskiej stopie życiowej. Jeśli mamy uniknąć nonsensów geograficznych i historycznych, musimy stwierdzić, że cała ludność, łącznie z grupami, które dołączyły się po uwolnieniu, liczyła chyba nie więcej niż 20 000 ludzi lub, co najwyżej, 30 000.[17]

PODBÓJ

Rozdziały 10 i 11 księgi Jozuego wiążą podbój całej południowej oraz północnej części Palestyny z dwiema ekspedycjami królów kananejskich i z dwiema bitwami: pod Gibeonem oraz nad wodami Merom. Kontrkampanie przeciw tym królom przedstawia się jako prowadzone z udziałem wszystkich plemion i pod wodzą Jozuego. Wynika wszakże jasno z kilku wzmianek w księdze Jozuego i z pierwszego rozdziału księgi Sędziów, iż jest to obraz wyidealizowany: Jozuemu, zdobywcy, przypisuje się sukcesy odniesione przez innych w czasach późniejszych; istotnym bowiem faktem jest, że sukcesy te zawdzięczano ostatecznie Bogu: „Bóg Izraela, Jahwe, walczył wraz z Izraelem" (Joz 10,42).

Ale choć jesteśmy pewni, że podbój był bardziej złożonym przedsięwzięciem i przebiegał dużo wolniej, niż sugerowałby to tekst księgi Jozuego (10—11), nie możemy negować istotnego historycznego faktu takiego podboju pod wodzą Jozuego. Świadectwa archeologiczne, choć stwarzają pewne poważne problemy, potwierdzają na ogół to, co mówi Biblia. Prawdą jest, że Jerycho — długo uznawane za czynnik dostarczający rozstrzygającego dowodu wiarogodności relacji biblijnej — nie jest według dzisiejszej opinii żadną pomocą w tej kwestii. Prawdą jest, że Aj, zdobyte według słów Biblii przez Jozuego (Joz 8,1-23), zostało zniszczone — o czym dzisiaj wiemy — około 2200 r. przed Chr. i pozostało nie zajęte aż do XII w. przed Chr. (być może, iż relacja ósmego rozdziału księgi Jozuego odnosiła się pierwotnie do zdobycia Betel, położo-

[17] Zob. P. Lemaire i D. Baldi, *Atlante Storico della Bibbia*, Rome, Marietti, 1955, s. 85. Odtąd książka ta będzie oznaczana skrótem *Atlante Biblico* (Atlas Biblijny).

nego niemal o 2 kilometry stąd, które uległo gwałtownemu zniszczeniu w drugiej połowie XIII w. przed Chr.). Ale prawdą jest również, iż — niezaprzeczenie — wiele miejscowości w południowej Palestynie, zajętych według słów Biblii przez Izrael, wydaje się zniszczonych w drugiej połowie XIII w. — na przykład Debir (Joz 10,38 n.), Lakisz (10,31 n.), Eglon (10,34 n.) i na północy Hazor (11,10).

Możemy stwierdzić na zakończenie, wraz z J. Brightem:

„Świadectwa te są rzeczywiście bardzo frapujące i ignorowanie ich nie jest zdrową metodą. Nie udowadniają oczywiście opowieści biblijnej w szczegółach; nie pozwalają też nam zmniejszyć wagi dowodów, że podbój był także procesem złożonym. Mamy do zapamiętania dwa obrazy podboju. Z jednej strony obu tych obrazów nie można sztucznie zharmonizować, z drugiej zaś — żadnego z nich nie można wykluczyć. Jakkolwiek skomplikowane mogłoby być zajęcie Palestyny przez Izrael i jakkolwiek schematyczna byłaby historia Jozuego, można uważać za pewne, że gwałtowne wtargnięcie w głąb kraju nastąpiło u schyłku XIII w." [18]

Dokładne datowanie podboju zależy oczywiście od datowania Exodusu — tu około 1250—1230 przed Chr. Możemy zaryzykować twierdzenie, że „czterdziestu lat" wędrówki nie należy rozumieć zbyt dosłownie; trwała ona prawdopodobnie dużo krócej. Podbój więc nastąpiłby w latach 1220—1200 przed Chr.

Nie wchodząc w szczegóły dodajmy, że można przypuszczać — nie bez podstaw — iż pewne elementy składowe późniejszej ludności Izraela istniały w Palestynie przed podbojem pod wodzą Jozuego. Znaczna część mieszkańców tej ziemi wywodziła się z tego samego amoryckiego pnia co Izrael i złączyła zapewne swe siły z napływającymi Izraelitami. Pogląd ten pogłębia wrażenie, że duża część kraju, zwłaszcza w centralnej Palestynie, nie musiała być podbita. A ceremonia przymierza (Joz 24) mogłaby śmiało oznaczać formalne wcielenie tych innych elementów do plemiennej struktury Izraela.

OKRES SĘDZIÓW

TŁO HISTORYCZNE

Sytuacja światowa sprzyjała inwazji Izraelitów oraz ich osiedlaniu się w Kanaanie. Choć Egipt ciągle podtrzymywał swe roszczenia do wybrzeża syryjskiego, nie był w stanie niczego w ogóle uczynić, aby je

[18] J. Bright, *A History of Israel*, *dz. cyt.*, s. 120.

urzeczywistnić, w końcu nawet i roszczenia ustały. W Azji Mniejszej znikło już imperium hetyckie. Asyria była potęgą w XIII w., lecz jej siła osłabła. Za panowania Tiglat-Pilezara I (ok. 1114—1076) przeżyła jeszcze krótki okres ożywienia, lecz wkrótce pogrążyła się we śnie, który trwał przez dwa stulecia. W Górnej Mezopotamii i Syrii pojawiły się małe państewka aramejskie. Aż do połowy IX w. Izraelowi nie groziła żadna poważna ingerencja ze strony wielkich mocarstw. Pierwsza groźba pochodziła od ludu nie większego niż sam Izrael i, podobnie jak on, niedawnego najeźdźcy: Filistynów.

AMFIKTIONIA

Wczesny Izrael był konfederacją dwunastu plemion zjednoczonych w przymierzu z Jahwe. Nie istniał żaden rząd centralny i poszczególne plemiona cieszyły się całkowitą niezależnością, społeczność plemienna zaś opierała się na zasadzie patriarchatu. Zbornym punktem konfederacji była świątynia, w której mieściła się Arka Przymierza; przez większą część wczesnego okresu znajdowała się ona w Szilo. System ten przypomina związek religijny nieco późniejszego okresu w Grecji, który zwano „amfiktionią". Liga Delficka na przykład miała dwunastu członków; liczba ta prawdopodobnie wskazuje na comiesięczne utrzymywanie centralnej świątyni.

Zgromadzenie Przymierza w Sychem (Joz 24) sugeruje, że amfiktionia taka już istniała. Wydaje się, że związek klanów musiał istnieć przed podbojem — kampanią, która wymagała zgodnego działania. Uzasadnione jest doszukiwanie się początku systemu amfiktionii na Synaju (choć nie można wątpić, że przybrała ona ostateczny i klasyczny kształt dopiero po osiedleniu się) i uważanie jej za konkretny wyraz Przymierza Jahwe z Jego ludem. Nawet namiot, w którym przechowywano Arkę, był „Namiotem Spotkania" — miejscem plemiennego zgromadzenia pod przewodem Jahwe. Później już, w Palestynie, przybytek Arki nadal pozostawał punktem spotkań i sercem konfederacji: ośrodkiem zgromadzenia stało się niebawem Szilo (Joz 18,1; Sdz 18,31).

OKRES SĘDZIÓW [19]

Sędziowie (*szofetim*), tak jak sufeci Tyru i Kartaginy, byli „tyranami", którzy prowadzili lud do wojny i chronili go od niebezpieczeństw. „Sędzia" był w istocie człowiekiem wybranym przez Boga dla uwolnie-

[19] Zob. *Atlante Biblico*, ss. 103—112.

nia uciśnionego ludu; jego misja była przeto charyzmatyczna. Nie był on świętym, lecz bohaterem w służbie wspólnoty; był obdarzony siłą fizyczną i moralną, która mu pozwalała utwierdzić swą władzę nad współobywatelami oraz spowodować klęskę nieprzyjaciół. Misja sędziego zmieniała się stosownie do okoliczności, w ogóle zaś działał on w imieniu jakiegoś określonego plemienia. Nie wchodzi w rachubę „rząd" sędziów; nie sposób też ustalić dokładnie ich kolejności chronologicznej, niektórzy bowiem mogli być sobie współcześni.

Chronologia księgi Sędziów, według której na okres sędziów przypada 410 lat, jest jawnie sztuczna; wskazuje na to powtarzanie się 40 lat (= pokolenie) oraz 80 i 20. Sumę ogólną osiąga się dodając lata sędziów, niektóre jednak mogły się częściowo pokrywać. Na podstawie danych pozabiblijnych wiemy, że podbój nastąpił pod koniec XIII w., a panowanie Dawida zaczęło się przed 1000 r. przed Chr. Okres sędziów zatem obejmuje nie więcej niż dwa i pół wieku (jego połowę wyznacza zwycięstwo w Taanak pod wodzą Debory i Baraka — ok. 1125). Zwycięstwo to poprzedziło inwazję madianicką (Gedeon) oraz ekspansję filistyńską (Samson).

SYTUACJA POLITYCZNA W POCZĄTKACH OKRESU SĘDZIÓW

Izraelici

W chwili śmierci Jozuego Ziemia Obiecana nie była jeszcze bynajmniej podbita. „Starsi", którzy objęli po nim spuściznę, nie byli w stanie utrzymać jedności ludu i dawał się odczuć brak władzy centralnej: „Za dni owych nie było króla w Izraelu i każdy czynił to, co było słuszne w jego oczach" (Sdz 17,6). Kananejczycy nadal zajmowali ważne punkty, a stały kontakt z tym ludem wywarł poważny wpływ na religię Jahwe. Izraelici mieli właściwie w swych rękach jedynie regiony górzyste; Kananejczycy i Filistyni ze swymi rydwanami bojowymi zajmowali doliny. Pokolenia Judy i Symeona, z pomocą Kalebitów, zdobyły terytorium Hebronu oraz Negeb. „Dom Józefa" (Efraim i Manasses) opanował centralny region na północ od Jerozolimy; Arka Przymierza została złożona w sanktuarium w Szilo w dziale synów Efraima. Żadne z plemion nie zdobyło całego terytorium, przydzielonego im przez Jozuego; stąd istniała między nimi rywalizacja połączona z migracją niezadowolonych klanów. Pokolenie Efraima zyskało terytorium kosztem pokolenia Manassesa — które z kolei przesunęło się na północ do działów Issachara i Asera — podczas gdy pokolenie Dana wywędrowało do źródeł Jordanu pod naporem Amorytów, którzy zdobyli Ajjalon i Bet-Szemesz. Jedynie pokolenia Judy i Symeona osiągnęły pewien stopień

stabilności, wkrótce jednak odseparowały się od plemion północnych; stanowi to zarodek przyszłego rozłamu politycznego. Jest na przykład godne uwagi, że zostały one pominięte w pieśni Debory (Sdz 5).

Kananejczycy i podział Izraela

Kananejczycy zajmowali Akko, Haroszet, Megiddo, Taanak i Bet-Szean, oddzielając w ten sposób Efraima od plemion północnych. Plemiona południowe, Juda i Symeon, były odcięte od Beniamina i „domu Józefa" przez Jerozolimę i Gezer oraz miasta konfederacji gibeonickiej: Gibeon, Chefira, Beerot i Kiriat-Jearim. Plemiona Transjordanii oddzielała od całej reszty dolina Jordanu; musiały one być w gotowości obronnej wobec Ammonu i Moabu.

Filistyni

Jedną z najważniejszych zmian dokonanych w Palestynie przez inwazję Ludów Morskich było osiedlenie się wzdłuż wybrzeża na południe od Karmelu ludów ze świata egejsko-kreteńskiego, zwłaszcza zaś Filistynów. Osiedli oni w Szefeli (pagórkowata kraina na zachód od górzystego regionu Judy) oraz na pobliskim wybrzeżu na południe od Jafy. Ich sprzymierzeńcy, piraci Tsikal, mieli swe centrum dalej ku północy w Dor i panowali nad równiną Saron. Filistyni mieli kolonię w Afek, która kontrolowała szlak wiodący do Jezreel (Ezdrelon). Pod względem politycznym tworzyli oni pięć toparchii ze stolicami w Gazie, Aszkelon, Aszdod, Ekron i Gat. Każdą toparchią rządził seren, pięciu zaś serenów tworzyło Najwyższą Radę narodu. Mieli oni dobrze wyposażoną armię i silne oddziały rydwanów; ze swą jednością i potęgą wojskową stanowili wielką groźbę dla Izraelitów w okresie sędziów (i potem). Początkowo jednak przyczyną kłopotów były nie podbite miasta na ich obszarze.

Transjordania

Od około XX w. przed Chr. aż do XIII w. środkowa i południowa Transjordania nie miała ludności osiadłej. Jednakże w XIII w. osiedliły się w niej nowe ludy semickie: Edomici i Moabici. Pierwsi osiedli w górach na wschód od Araby (przedłużenie doliny Jordanu) między północnym krańcem Morza Martwego a zatoką Akaba, drudzy zaś usadowili się na północ od Edomu i na wschód od Morza Martwego. Gdy po raz pierwszy się o nich dowiadujemy, byli oni już zorganizowani w kró-

lestwa (Rdz 36,31-39; Lb 20,14; 22,4). Trzeci lud, Ammonici, osiedlił się na północo-wschód od Moabu. Dalej ku północy znajdowały się amoryckie państewka Heszbon i Baszan, które podbili Izraelici.

SĘDZIOWIE

Otniel

Judzie i Symeonowi zagrażał najazd Edomitów (Edom, nie Aram [= Mezopotamia] — Sdz 3,8-10). Jahwe powołał Otniela, Kalebitę, który pobił Edomitów. Był on jedynym sędzią z Judy.

Ehud

Moabici ujarzmili Rubena i, przekroczywszy Jordan, usadowili się na równinie Jerycha. Zmusili też Beniaminitów do składania daniny. Ehud przyniósł daninę królowi Eglonowi — i zamordował go w jego komnacie; działo się to za Jordanem. Ogłosił potem „świętą wojnę" i wypędził Moabitów za rzekę.

Reakcja kananejska

Kananejczycy, mając twierdze rozsiane od Akko do Bet-Szean, trzymali w swych rękach dolinę Jezreel; zaczęli też napastować plemiona północne. Prorokini Debora, stykając się z tymi plemionami, pobudziła je do powstania. Gdy uznała, że emocjonalnie dojrzały już do czynu, ogłosiła „świętą wojnę" i ustanowiła wodzem Baraka z rodu Neftalego. Issachar, Efraim, Beniamin, Zabulon i Neftali odpowiedziały na wezwanie. Barak porozumiał się z Zabulonem i Neftalim w Kedesz Galilejskim i poprowadził dziesięć tysięcy ludzi na górę Tabor, miejsce wskazane przez Deborę.

Kananejczycy zgromadzili wielkie siły — z 900 rydwanami — pod wodzą Sisery z Haroszet i rozlokowali się na południe od Megiddo; bitwę stoczono między Megiddo a Taanak. Rzęsisty deszcz spowodował wystąpienie z brzegów potoku Kiszon i rydwany grzęzły w błocie. Barak atakował Kananejczyków od czoła, podczas gdy inni, zdążając z południa przez Taanak, wzięli ich z flanki. Kananejczycy ratowali się ucieczką, a Sisera zginął z rąk kobiety imieniem Jael. W pieśni Debory potępia się pokolenia Rubena, Gada, Dana i Asera za to, że nie połączyły

swych sił z Barakiem. Zwycięstwo w Taanak, „nad wodami Megiddo", miało trwałe skutki. Kananejczycy, pozbawieni swych rydwanów, nigdy już nie wrócili do sił. Okupowali nadal miasta, lecz wykopaliska w Megiddo wskazują na upadek, który się w tym czasie rozpoczął.

Madianici

Po zwycięstwie w Taanak Izraelici objęli w posiadanie żyzną równinę Jezreel i zajęli się rolnictwem. Stanęli wówczas bezpośrednio w obliczu dwóch całkiem różnych niebezpieczeństw: pokusy ze strony kultu płodności oraz najazdów koczowników. Madianici przybyli z południa pograniczem Moabu i Ammonu, kierując się następnie w górę Jordanu aż do Bet-Szean na równinie Jezreel. Używano teraz szeroko udomowionych wielbłądów, które mogły być przydatne przy dokonywaniu błyskawicznych napadów. W końcu pojawił się wybawca: Jahwe powołał Gedeona, młodzieńca z Ofra. Zburzył on ołtarz Baala na wzgórzu w Ofra i wzniósł na jego miejscu ołtarz dla Jahwe. Z tego powodu nazwano go Jerubbaal — „Niech się Baal ratuje". Wszczęta przez niego wojna z Madianitami miała prawdopodobnie różne fazy, trudne do uchwycenia. Zebrał on mężów z pokolenia Manassesa oraz plemion sąsiednich. Z wybranym oddziałem (300 osób) zaskoczył Madianitów obozujących u stóp wzgórza More i zmusił ich do ucieczki. Ścigał ich poza Bet-Szean i po drugiej stronie Jordanu, gdyż prawo krwi zmuszało go do pomszczenia dwu braci zabitych pod Taborem przez wodzów madianickich: Zebacha i Salmunnę. W miejscowości zwanej Karkor — w głębi Transjordanii — dopędził Madianitów i pojmał ich wodzów, których później uśmiercił. Ale Madianici mieli znowu najechać kraj w następnym roku. Tym razem Gedeon kazał obsadzić brody na Jordanie. Gdy najeźdźcy rzucili się do ucieczki na drugą stronę rzeki — jak poprzednio — zostali odcięci przez Efraimitów; przywódców madianickich: Oreba i Zeeba, ujęto i stracono. Efraimici, którzy rościli sobie prawo do pewnej hegemonii wśród plemion, próbowali wszcząć spór z Gedeonem, lecz ten, dając dyplomatyczną odpowiedź, zdołał ich ułagodzić. Wdzięczny lud ofiarował Gedeonowi dziedziczną godność książęcą; nie przyjął on tytułu, lecz zaakceptował stan rzeczy.

Spuściznę po Gedeonie objął jego syn Abimelek, którego matka była kobietą z Sychem. Przy poparciu kananejskiego klanu z Sychem wymordował on swych braci i ogłosił się królem. Rządził przez trzy lata, i to nie pokojowo. Dążąc do zdławienia buntu zniszczył Sychem. W końcu zginął przy oblężeniu Tebes — od kamienia młyńskiego rzuconego z wieży przez kobietę

Transjordania

W Transjordanii kłopoty nękały Gada, Rubena i połowę plemienia Manassesa. Ammonici, usadowieni w górnym biegu rzeki Jabbok, chcieli dotrzeć do żyznych obszarów w jej dolnym biegu i dalej aż do Jordanu. Plemiona palestyńskie, wskutek naporu Filistynów, nie były w stanie przyjść z pomocą. Działo się to u schyłku okresu sędziów (ok. 1050).

Wodzowie z Gileadu, zebrani w Mispa, nie mogli znaleźć dowódcy wojskowego. W końcu zwrócili się do banity, wypędzonego ze swego klanu i uprawiającego rozbój w rejonie Tob (północna Transjordania). Jefte zgodził się im przewodzić pod warunkiem, że przyznają mu tytuł księcia (*rosz*). Aby zyskać na czasie, wszczął negocjacje z Ammonitami, gromadząc przez cały ten czas wojska. Ostatecznie napadł na Ammonitów i pobił ich; wypełniając nierozważny ślub, złożył ofiarę ze swej jedynej córki (Sdz 11,31-39). Efraimici, którzy zwrócili się przeciw Jeftemu, zostali odrzuceni na drugą stronę Jordanu.

Niebezpieczeństwo filistyńskie

Filistyni, już mocno osadzeni w Szefeli, rozprzestrzeniali się wolno i metodycznie. Z Ekron i Gat dotarli aż po Dan i Judę, a osłabienie potęgi kananejskiej otworzyło im drogę do przybrzeżnych równin. Wydaje się, że ekspansja ta nie zatrwożyła początkowo Judy, Symeona i Dana; było tylko kilka odosobnionych przypadków oporu. Jednym z tych, co stawiali opór, był Szamgar. Innym był ostatni z „wielkich sędziów", Samson, prawdziwy typ ludowego bohatera.

Z Afek Filistyni zaczęli napastować Efraima i Beniamina. Pewnego rodzaju urząd sędziowski sprawował w Szilo kapłan Heli. Filistyni chcieli zdobyć Szilo i Betel — ośrodki religijne i polityczne — i pobili Izraelitów pod Eben-Haezer. Panowali teraz nad całym obszarem górskim. Narodowy ruch oporu organizował Samuel, lecz bez większego sukcesu.

CHRONOLOGICZNA KOLEJNOŚĆ SĘDZIÓW

1. Ucisk ze strony Kuszan-Riszeataima i Edomitów: Otniel
2. Ucisk ze strony Eglona, króla Moabu: Ehud
3. Ucisk ze strony Kananejczyków — Sisera: Debora i Barak (ok. 1130)
4. Ucisk ze strony Madianitów: Gedeon, królowanie Abimeleka, Tola, Jair
5. Ucisk ze strony Ammonitów (i Filistynów): Jefte, Ibsan, Elon, Abdon
6. Ucisk ze strony Filistynów (ok. 1100): Szamgar, Samson, Heli
7. Samuel (ok. 1050)

SĘDZIOWIE		
WIĘKSI SĘDZIOWIE	PLEMIĘ	CIEMIĘZCA
Otniel	Juda	Edomici
Ehud	Beniamin	Moabici
Barak (Debora)	Neftali	Kananejczycy
Gedeon	Manasses	Madianici
Jefte	Gad	Ammonici
Samson	Dan	Filistyni
MNIEJSI SĘDZIOWIE		
Szamgar	Symeon?	Filistyni
Tola	Issachar	
Jair	Manasses (terytorium Gilead)	
Ibsan	Aser?	
Elon	Zabulon	
Abdon	Efraim?	

POWSTANIE MONARCHII

INSTYTUCJA MONARCHII

Autorytet Samuela miał bardziej charakter religijny niż polityczny. Ponadto jego synowie okazali się niegodnymi następstwa i lud ich nie chciał. Niebezpieczeństwo filistyńskie było nader groźne; Filistyni usadowili się w górach efraimickich, Ammonici natomiast wznowili swe napady na Gilead. Dawał się odczuć brak króla, który by zjednoczył lud przeciw nieprzyjaciołom. Pierwsza księga Samuela podaje jednak dwie różne tradycje instytucji monarchii.

TRADYCJE

Tradycja antymonarchiczna (1 Sm 8; 10,17-24; 12)

Samuel był stary, a jego synowie nie podążali jego śladami; lud domagał się króla, tak by mógł żyć jak inne narody. Jahwe upewnił Samuela, że lud odrzuca nie jego, lecz Jahwe. Samuel w imię Jahwe

ostrzegał lud przed ceną, jaką przyjdzie zapłacić za wybór króla. Lud jednak wciąż obstawał przy swoim, więc Jahwe kazał Samuelowi przychylić się do tej prośby. Zwołał on lud do Mispa i przystąpił do wyboru króla drogą losowania. Los padł na Saula, syna Kisza, z plemienia Beniamina. Następnie Samuel zapewnił, że wiernie wypełniał swoje obowiązki sędziego. Ukazał, jak Bóg zawsze się troszczył o swój lud. Domaganie się monarchii było poważnym błędem; na znak tego Jahwe zesłał grzmoty i ulewny deszcz — w porze żniw. Jednakże Jahwe nie odtrąciłby swego ludu mimo jego błędu, gdyby ten dochował Mu wierności. Samuel wycofał się z życia publicznego po wyborze Saula.

Tradycja monarchiczna (1 Sm 9; 10,1-16; 11)

Tym razem opowieść koncentruje się na Saulu. Samuel jest przedstawiony raczej jako prorok („widzący") niż jako sędzia, a Saul spotyka go przypadkowo. Saul wyruszył na poszukiwanie oślic swego ojca Kisza. Sługa doradził mu, aby zasięgnąć pouczenia „widzącego" w Rama. Poprzedniego dnia Jahwe uprzedził Samuela o rychłym przybyciu Saula i wyznaczył go na króla. Saul został tajemnie namaszczony na króla przez Samuela.

Opowieść antymonarchiczna jest późna; można w niej dostrzec smutne doświadczenie upadku monarchii. Tradycja monarchiczna natomiast pochodzi z okresu bliskiego wydarzeniom; jej popularny styl jest znamieniem autentyczności. W rzeczywistości, monarchia jest naturalnym owocem jedności, osiąganej właśnie u schyłku okresu sędziów, jedność bowiem była nakazem chwili w obliczu wzrastającego niebezpieczeństwa filistyńskiego.

Ostatni sędzia namaścił pierwszego króla, a pierwszy król miał wiele cech sędziego. Widoczna jest charyzmatyczna natura tego urzędu królewskiego: król jest wybrany przez Boga, owładnięty Jego Duchem; właśnie ten Duch pobudza go do wielkich czynów. Nowym elementem jest uznanie przez wszystkie plemiona trwałej władzy nadanej wybranemu królowi. Tak więc pojawia się po raz pierwszy pojęcie monarchii narodowej. Pojęcia tego nie zapożyczono od Kananejczyków, których organizacją było wiele miast-państw, ani też od Filistynów — z ich ligą „tyranów". Królestwo Izraela wzorowało się na królestwach Ammonu, Moabu i Edomu, założonych krótko przed podbojem, oraz na aramejskich królestwach Syrii. Jest to równoległy proces rozwoju — nie zaś imitacja — zachodzący wśród ludów pokrewnych rasą i dopiero od niedawna osiadłych.

PANOWANIE SAULA

Saul został ogłoszony królem przez lud w Gilgal około 1030 r. przed Chr. i założył swą główną kwaterę w Gibea, około 6 kilometrów na północ od Jerozolimy, gdzie wybudował twierdzę. Filistyni pozornie nie przywiązywali wielkiej wagi do ustanowienia monarchii i Saul ich nie prowokował. W końcu Jonatan, na znak buntu, obalił filistyńską stelę w Gibea (LXX). Reakcja Filistynów była natychmiastowa: najechali ziemię Beniamina i rozbili obóz w Mikmas. Izraelici ukryli się lub uciekli do Transjordanii, podczas gdy w Gilgal Saul próbował zebrać wokół siebie wojsko. Ze swymi oddziałami wspiął się na urwisko i rozlokował w Geba, naprzeciwko Mikmas. Po wypadzie Jonatana wybuchła panika w szeregach Filistynów, którzy cofnęli się przed atakiem izraelskim.

Po zwycięstwie w Mikmas Saul podjął akcję przeciw ludom rozlokowanym wzdłuż granic: Ammonitom, Moabitom, Edomitom i Aramejczykom z północy oraz utworzył stałą armię. Specjalnym przedsięwzięciem była jego wyprawa przeciw Amalekitom, aby zabezpieczyć plemiona południowe przed napadami tych koczowników z Negebu. Saul nie usłuchał nakazu Jahwe przekazanego mu przez Samuela i został za swe nieposłuszeństwo odtrącony. Odrębne tradycje (1 Sm 13,8-15; 15,1--31) odtrącenia Saula odzwierciedlają rozważania nad problemem, jak i dlaczego pomazaniec Pana mógł być odrzucony. Tragedia Saula polega na tym, że nie potrafił on wybrać między posłuszeństwem wobec Jahwe — który go wyznaczył na króla — a życzeniami ludu, który go obwołał. Szukał on kompromisu. Prorok ingerował w obronie absolutnych praw Jahwe wobec ludu i króla. Uwydatnia się już — nieodłączna od monarchii — opozycja między świecką polityką a interesami Jahwe. Ten konflikt między królem i prorokiem będzie zachodził wielokrotnie w historii monarchii.

Co do pojawienia się Dawida na dworze Saula mamy znów dwie tradycje:

1. Dawid jest wezwany jako minstrel na dwór Saula i zostaje jego giermkiem. Jako taki towarzyszy królowi na wojnie z Filistynami i w ten sposób może podjąć wyzwanie wojownika filistyńskiego (1 Sm 16,14-23; 17,1-11.32-53).

2. Dawid jest młodym pasterzem nie znanym Saulowi. Przybywa on odwiedzić swych braci w wojsku w chwili, gdy Goliat rzuca swe wyzwanie (1 Sm 17,20-30.32-53; 17,55 — 18,2).

Obie tradycje zlewają się ze sobą w opowieści o jednej walce; zwycięstwo to było początkiem drogi Dawida do sławy.

Po odtrąceniu opętał Saula „zły duch" (odtąd już jest oczywiste, że Saul jest neurotykiem). Dawid został minstrelem króla oraz jego aide--de-camp. Sukcesy Dawida wzbudziły w Saulu przekonanie, że jest to

jego rywal; poczuł więc szaleńcze pragnienie, aby go zgładzić. Dawid był tropiony na pustkowiach Judy, aż w rozpaczy wyrwał się ze szponów Saula stając się wasalem filistyńskiego księcia Akisza, serena Gat, który odstąpił mu terytorium Siklag. Dało mu to sposobność ujęcia sobie — dzięki niebezpiecznej podwójnej grze — zarówno własnego zwierzchnika, jak i książąt Judy.

Tymczasem Filistyni postanowili wyruszyć na Saula. Zgromadzili więc swe oddziały w Afek. Dawid zwiódł Akisza tak skutecznie, że tylko podejrzenia innych wodzów filistyńskich wybawiły go od stanowczo niezręcznej sytuacji: konieczności ruszenia w pole przeciw własnemu ludowi. Izraelici ponieśli katastrofalną klęskę na wzgórzu Gilboa, a Saul i jego synowie zginęli. Nie powinniśmy myśleć o Saulu jako o złym człowieku — był on raczej człowiekiem chorym i nieszczęśliwym; jest to postać tragiczna, nie pozbawiona cech szlachetności.

Pomimo niepowodzenia Saula i jego porażki odczuwano, że król jest nadal jedyną nadzieją. Mężowie Judy namaścili Dawida na króla Hebronu (ok. 1010 przed Chr.). Mieszkańcy północy poszli własną drogą. Abner, wódz Saula, zebrał szczątki rozbitego wojska w Transjordanii i ogłosił Iszbaala (Iszboszeta), syna Saula, królem w Mahanaim. Wybuchła wojna domowa. Ostatecznie Abner, zrywając z Iszbaalem, przeszedł na stronę Dawida, lecz zginął z ręki Joaba, przybocznego Dawida, który widział, że jego pozycja jest zagrożona. Wkrótce także Iszbaala zamordowano i Dawid pozostał bez rywala. Był już królem Judy przez siedem lat, gdy w Hebron starszyzna izraelska namaściła go na króla Izraela. Tak więc teraz, około r. 1000 przed Chr., Dawid został królem Judy i Izraela.

PANOWANIE DAWIDA (OK. 1010–970)

Przez namaszczenie w Hebron Dawid został królem Judy i Izraela, tj. królem zjednoczonego królestwa. Nie wiemy zbyt wiele o jego rządach, mimo że druga księga Samuela jest całkowicie im poświęcona. Ale historia ta zajmuje się bardziej ukazaniem losu Jerozolimy, która miała się stać sanktuarium Arki Przymierza, i ustaleniem następstwa tronu po Dawidzie (jest to rzeczywiście historia rodzinna). Możemy jednak wyróżnić znamienne momenty jego panowania.

WOJNA O NIEPODLEGŁOŚĆ

Filistyni zignorowali pozornie króla Judy, lecz gdy Dawida ogłoszono królem Judy i Izraela, uświadomili sobie niebezpieczeństwo i natychmiast zareagowali. Przechodząc do ofensywy zajęli Betlejem i rozłożyli

się w dolinie Refaim, na zachód od Jerozolimy. Dawid kierował ruchem oporu z twierdzy Adullam. Wojna trwała długo, lecz Dawid wypędził ostatecznie najeźdźców i, ścigając ich aż do ich własnego kraju, zdobył Gat. Potęga filistyńska została złamana raz na zawsze, a najemnicy filistyńscy służyli odtąd w królewskiej straży przybocznej Dawida.

Z kolei trzeba było włączyć obce wysepki w obręb terytorium narodowego. Z sytuacji w czasach Salomona wnosimy, że Dawid zawładnął miastami Megiddo, Taanak, Bet-Szean i innymi miastami kananejskimi. Pozyskał sobie Gibeonitów, wydając w ich ręce potomków Saula (ten ostatni traktował ów lud surowo). Następnie uderzył na jerozolimską twierdzę Jebusejczyków. Zdobycie Jerozolimy miało wielkie znaczenie historyczne. Dawid zyskał siedzibę, usytuowaną mniej więcej w centrum królestwa, która była jego osobistą własnością; uwolniło go to od nieprawnego nacisku ze strony jakiegokolwiek plemienia. Była to jego królewska rezydencja, która stała się także stolicą religijną dzięki przeniesieniu do niej Arki Przymierza.

PAŃSTWO DAWIDA

Gdy tylko pobito Filistynów i zajęto miasta kananejskie, potęga i znaczenie królestwa Dawida przewyższyły już moc państw sąsiednich; stało się ono dla nich groźbą. Pierwsi zareagowali Ammonici, znajdując chętnych sprzymierzeńców w małych państewkach aramejskich na północy. Wypowiedziano wojnę. W pierwszej kampanii wódz Dawida, Joab, zdołał zapobiec połączeniu się Ammonitów z siłami ich sprzymierzeńców, Aramejczyków z Bet-Rehob, Soby i Maaki. Ci ostatni rozpierzchli się za pierwszym uderzeniem, Ammonici zaś wycofali się do swej stolicy Rabbat-Ammon; Joab, nie przygotowany do oblężenia, powrócił do Jerozolimy. Następnego roku wojnę wznowiono. Hadadezer z Soby utworzył ligę aramejską, która pod wodzą Szobaka najechała Transjordanię. Dawid podążył osobiście przeciw niemu i zadał mu poważną klęskę w Helam; Ammonici byli teraz osamotnieni. W trzeciej kampanii, dowodzonej przez Joaba, oblężono i wzięto Rabbat-Ammon (właśnie podczas tego oblężenia Dawid popełnił cudzołóstwo z Batszebą i doprowadził do zabójstwa jej męża).

Bardzo trudno jest ustalić chronologię innych kampanii Dawida. Przyłączono do królestwa Edom, co dało Izraelowi dostęp do zatoki Akaba i nadzór nad wielkim szlakiem karawanowym. Podbito Moab oraz Damaszek, a Dawid zawarł sojusz z królem Hamat. Nawiązał też stosunki handlowe z Hiramem I, królem Tyru. Państwo Dawida obejmowało całą Palestynę (Filistyni jako wasale mieli w swych rękach wąski pas przybrzeżny), w Transjordanii zaś: Edom, Moab i Ammon,

sięgając na północ aż po Kadesz nad Orontesem, tj. łącznie z Damaszkiem i Aram-Sobą, i kończąc się na granicy sojuszniczego królestwa Hamat.

ZABURZENIA WEWNĘTRZNE

Urzeczywistnienie jedności narodu, stworzenie scentralizowanej i osobistej władzy, znaczne rozszerzenie izraelskich posiadłości, wprowadzenie nowych zwyczajów do życia publicznego — i wszystko to w ciągu kilku dziesięcioleci — nie mogło nie wejść w konflikt ze starym duchem wolności plemiennej. Jedność narodowa opierała się wyłącznie na osobie króla. A Dawid nie mógł w istocie nigdy uwolnić się od wpływu plemion południowych, zwłaszcza zaś od nacisku wielkich rodzin z Hebronu.

Istniało wszakże napięcie w łonie rodziny królewskiej, spotęgowane obecnie małżeństwami dyplomatycznymi. Dawidowy grzech cudzołóstwa i zabójstwa był początkiem zła, jak przepowiedział prorok Natan. Gwałt zadany przez Amnona jego przyrodniej siostrze Tamar pomścił krwawo jej rodzony brat Absalom. W kilka lat później Absalom podniósł bunt, który o mało co nie doprowadził do upadku Dawida. Król musiał uciekać do Transjordanii, lecz tam dobrze wypróbowane i wierne przyboczne wojska Dawida pobiły buntowniczą armię. Joab zabił Absaloma — wbrew rozkazom króla — potem zaś zdołał zażegnać konflikt.

Dawid, dochodząc do porozumienia z buntownikami, mianował Amasę, dowódcę w wojsku Absaloma, swym własnym głównodowodzącym, powierzając mu stłumienie innej, mniej poważnej rewolty, która wybuchła wśród plemion północnych. I znów Joab zgładził swego rywala, a następnie sam zaczął tłumić bunt; Dawid uznał fait accompli i Joab pozostał naczelnym wodzem.

NASTĘPSTWO TRONU

Po śmierci Absaloma prawowitym następcą tronu został Adoniasz. Popierali go przedstawiciele tradycji Hebronu: Joab, Abiatar i książęta Judy. Partia opozycyjna pod przewodem Natana, Sadoka (nowy kapłan jerozolimski) i gwardii królewskiej popierała Salomona, syna Batszeby. Adoniasz zwołał swych stronników na ucztę w En-Rogel; pozostali zrozumieli to jako oznakę buntu. Interwencja Batszeby skłoniła Dawida do wyznaczenia na swego następcę Salomona. Salomona zawieziono — z pompą królewską — do źródła Gihon, tam namaszczono go i ogłoszono królem. Adoniasz i jego partia podporządkowali się decyzji.

PANOWANIE SALOMONA (OK. 970–931)

Salomon zyskał wkrótce sposobność pozbycia się swego rywala Adoniasza, rychło usunął także Joaba; kapłan Abiatar został wygnany. Król urządził wielkie religijne święto w starym sanktuarium w Gibeonie, miał tam proroczy sen i otrzymał wspaniałe obietnice; ceremonia skończyła się w Jerozolimie.

PAŃSTWO SALOMONA [20]

Śmierć Dawida wzbudziła nadzieje na niepodległość w pewnych częściach podbitego terytorium. Edomicki książę Hadad, który znalazł schronienie w Egipcie, powrócił do Edomu, gdzie założył niezawisłe księstwo. Salomon zachował jeszcze nadzór nad kopalniami oraz szlakiem karawanowym. Pośród Aramejczyków niejaki Rezon zawładnął Damaszkiem i założył dynastię, która miała się stać wielkim wrogiem Izraela. Poza tymi stratami jednak państwo utrzymało się w granicach państwa Dawidowego. Właściwe terytorium izraelskie było chronione szeregiem twierdz obsadzonych garnizonami, wliczając w to nowe oddziały rydwanów.

ADMINISTRACJA KRÓLESTWA

Dla celów wewnętrznego zarządzania Salomon podzielił królestwo na dwanaście okręgów (plus Juda, która miała specjalną administrację). Okręgi te nie odpowiadały obszarowi dwunastu plemion, lecz miesiącom roku: każdy musiał dostarczyć wszystko, co konieczne dla utrzymania królewskiego dworu przez jeden miesiąc. Siłę roboczą również werbowano według okręgów. Zreorganizowano i unowocześniono wojsko oraz na nowo obwarowano Jerozolimę. Twierdze Hazor, Megiddo, Bet-Horon i Gezer panowały nad tradycyjnym szlakiem łączącym Syrię z Egiptem. Baalat i Tamar, na południo-zachód od Morza Martwego, strzegły „szlaku miedziowego". Dobre pojęcie o tych budowlach Salomonowych dają nam mury i szczątki wielkich stajni odkrytych w Megiddo.

Salomon nie wykorzystywał swej potęgi wojskowej dla celów wojennych, ale raczej dla podtrzymania swych zabiegów dyplomatycznych. Niepokojące było egipskie poparcie udzielane Hadadowi, król więc szukał przymierza z Egiptem, poślubiając córkę faraona (był nim — jak się powszechnie sądzi — Psusennes II). Nawiązał stosunki handlowe z Hiramem z Tyru, który utrzymywał już przyjazne stosunki z Dawidem.

---

[20] Zob. *Atlante Biblico*, ss. 120—123.

Salomon sprowadzał konie z Cylicji i sprzedawał je w Egipcie, a egipskimi rydwanami handlował z Syrią. Eksploatowano bogactwa mineralne Araby; prace wykopaliskowe odsłoniły wielką hutę miedzi w Esjon -Geber nad zatoką Akaba. Tu także, wraz z Hiramem, Salomon wybudował flotę handlową; być może, iż właśnie pojawienie się tych statków wzdłuż wybrzeży arabskich skłoniło królową Saby (Szeba) — z południo-zachodu Półwyspu Arabskiego — do odwiedzenia Salomona. Cały ten handel dostarczał bogactw, które miały się stać przysłowiowe w kraju, a także przyniosły Salomonowi rozgłos wśród książąt sąsiednich.

WIELKIE BUDOWLE

Dawid miał nadzieję, że wzniesie świątynię dla Jahwe; obecnie Salomon gotów był to uczynić. Na przeszkodzie stał mu brak architektów i wykwalifikowanych robotników, których otrzymywał od Hirama. Hiram dostarczał także drzewo z lasów Libanu (ścinane przez ludzi Salomona). Pnie spławiano wzdłuż wybrzeża, prawdopodobnie do Tell Kasile na prawym brzegu rzeki Jarkon (opodal dzisiejszego Tel-Awiw). Fundamenty pod Świątynię położono w 969 r. przed Chr., budowlę zaś ukończono w siedem lat później. Na południe od terenu świętego Salomon zbudował pałac królewski, który zawierał „Dom Lasu Libanu", salę tronową i specjalny apartament dla córki faraona. Te wielkie budowle jerozolimskie nadały królestwu Salomona splendor nigdy dotąd nie widziany w Izraelu, lecz pociągając za sobą nadmierne obciążenia w podatkach i robociźnie były wielkim brzemieniem dla jego poddanych oraz złą wróżbą dla stabilności i trwałości jego królestwa.

ODWROTNA STRONA MEDALU

Salomonowe budowle i zamiłowanie króla do przepychu legły ciężkim brzemieniem na królestwie; był on nawet zmuszony odstąpić — jako zapłatę — część swego terytorium Hiramowi. Jak na króla Ludu Wybranego, Salomon był zbyt pogrążony w sprawach światowych. Jego wychwalana mądrość była głównie świecka, a jego uczucia religijne sięgały o wiele płycej niż uczucia Dawida. Ludowi prorocy, którzy najpierw przyjęli go z uznaniem, teraz zwrócili się przeciw niemu — potępił go prorok Achiasz z Szilo.

W polityce wewnętrznej Salomon nie posunął się ani o krok w dziele unifikacji królestwa. Jego faworytyzm, przejawiony w specjalnej administracji Judy, podsycał istniejące napięcie i siał rozłam. Nic dziwnego, że za jego życia miał wybuchnąć bunt, ani też, że miał on wyjść z domu Efraima, ani nawet, że jego przywódca miał być wplątany w politykę

pracy przymusowej, ani wreszcie, że miał on się cieszyć poparciem proroka. Przywódcą buntu był Efraimita Jeroboam, organizator robót, którego popierał Achiasz. Bunt był przedwczesny; Jeroboam, zmuszony do ucieczki, znalazł schronienie u Sziszaka, króla Egiptu, założyciela dwudziestej drugiej dynastii. To przyjęcie buntownika było złą wróżbą dla królestwa Izraela. Salomon zmarł około 931 r. przed Chr.

PODZIELONA MONARCHIA

ROZŁAM (1 KRL 12; 2 KRN 10)

Roboam, syn Salomona, został od razu uznany królem przez Judejczyków. Konieczne było — wskutek dualnej monarchii — aby uznali go także Izraelici. Ci zaś obstawali przy pierwotnym pojęciu królewskości: król — wybrany przez Jahwe — jest zatwierdzany przez swych poddanych i zawiera z nimi pakt. Dlatego też Roboam udał się do Sychem, zbornego punktu plemion północnych. Nie miały one w zasadzie nic przeciwko królowi, lecz prosiły go, żeby zmniejszył ciężar podatków i prac przymusowych nałożony przez jego ojca. Nieprzejednana arogancja Roboama spowodowała zerwanie, a sytuacja pogorszyła się, gdy zmusił on do interwencji Adonirama, znienawidzonego przełożonego robót; ten ostatni został natychmiast zabity, a król musiał uciekać do Jerozolimy. Roboam, ze swym dobrze zorganizowanym wojskiem, mógł jeszcze stłumić bunt, lecz prorok Szemajasz odwiódł go od wojny domowej. Rozłam stał się fait accompli.

Nie jest jednak całkiem poprawne nazywanie dezintegracji dualnej monarchii „rozłamem". Taki rozdział jest raczej powrotem do sytuacji panującej od czasu podboju, i właśnie jedność — niezupełna i niestała — osiągnięta za rządów Dawida i Salomona, jawi się jako wyjątkowa sytuacja w historii Ludu Wybranego. Ale nastąpił tam rozłam religijny w ścisłym tego słowa znaczeniu, co było poważniejszym aspektem całej sprawy. Jerozolima stała się stolicą religijną — ze swą Świątynią jako świętym przybytkiem Arki Przymierza — królestwa Dawida i Salomona, a ten ośrodek religijny gwarantował pewną jedność polityczną.

Jeroboam wiedział o tym i rozumiał, że jego lud musi być odciągnięty od lojalności wobec Jerozolimy. Było to tym bardziej konieczne, że kult świątynny był stałą pamiątką wiecznego przymierza Jahwe z Dawidem — Północ zaś zerwała z domem Dawida. Dlatego więc Jeroboam założył dwa oficjalne przybytki — ze zorganizowanym kultem i kapłaństwem — na przeciwległych krańcach swego królestwa: w Betel i Dan. Betel było świętym miejscem w czasach patriarchów, a Dan

było świątynią w okresie sędziów. Złote byki (w drugiej księdze Kronik zwane pogardliwie „cielcami") umieszczone w tych świątyniach nie były idolami: wiemy z semickiej ikonografii, że były one piedestałami, na których — jak sobie wyobrażano — stał lub siedział na tronie niewidzialny Jahwe; bardzo podobnie Jahwe siedział na tronie na cherubach w Świątyni. Z pewnością Jeroboam nie chciał zmieniać istotnej natury jahwizmu, lecz symbol byka zbyt wyraźnie przywoływał na pamięć kult płodności, aby się okazać bezpiecznym, i otworzyła się szczelina dla infiltracji kananejskich praktyk religijnych. Ów rozłam religijny był napiętnowanym przez tradycję ortodoksyjną grzechem Jeroboama, „pierworodnym grzechem" Izraela.[21]

Okres podzielonej monarchii wypełnia księgi Królewskie (począwszy od 1 Krl 12), a także — ale tylko dzieje Judy — księgi Kronik (począwszy od 2 Krn 10). W księgach Królewskich historia obu królestw jest zsynchronizowana: król Izraela przedstawiany jest równolegle co do czasu z królem Judy, a daty z okresu panowania każdego kolejnego króla judzkiego odnoszone są do odpowiednich dat króla Izraela. Można się w tym pogubić i lepiej chyba omawiać w tym zakresie oba królestwa oddzielnie. Należy także zauważyć, iż księgi Królewskie odzwierciedlają pogląd deuteronomicznych redaktorów księgi, zwłaszcza co do centralizacji kultu w Jerozolimie i usunięcia lokalnych przybytków („wyżyny"). Stąd wszystkich królów Izraela potępia się z powodu „pierworodnego grzechu" Jeroboama I; natomiast religijne postępowanie królów Judy albo się jawnie potępia, albo też wysławia, z zastrzeżeniem, że „wyżyn nie usunięto". Tylko Ezechiasz i Jozjasz zasługują na całkowitą aprobatę. Ale zanim zaczniemy omawiać dzieje dwu królestw, warto naszkicować historyczne tło podzielonej monarchii.

HISTORYCZNE TŁO PODZIELONEJ MONARCHII

ASYRIA

Na samym przełomie XII i XI w., za panowania Tiglat-Pilezara I (ok. 1114—1076), Asyria była zdolna stać się dominującą siłą w Mezopotamii, lecz splot okoliczności zahamował jej dojście do władzy. Odrodzenie Asyrii zaczęło się za rządów Assurdana II (934-912) oraz jego następców. Assurnazirpal II (883—859) najechał Górną Mezopotamię i prowadził wojnę w północnej Syrii. Spuściznę po nim objął Salmanassar III (859—824), który usiłował dopełnić dzieła swego ojca otwie-

[21] Zob. Roland de Vaux, *Les Livres de Rois* (BJ), Paris 1958, s. 14.

rając szlaki handlowe na zachód. W r. 858 najechał i spustoszył północną Syrię, a Fenicjanie wysłali zdobywcy bogate dary. Państwa centralnej Syrii doceniały w pełni grożące im niebezpieczeństwo. Hamat i Damaszek połączyły się i namówiły sąsiednie państwa do związania się z ligą antyasyryjską. Poważny wkład wniósł tu Achab: 2000 rydwanów oraz 10 000 piechoty.[22] Gdy Salmanassar powrócił z wojskiem w 853 r., natknął się pod Karkar nad Orontesem na konfederację jedenastu królów. Król asyryjski przypisywał sobie wielkie zwycięstwo, lecz — co znamienne — nie pociągnął na Hamat i Damaszek i upłynęło kilka lat, zanim skłonny był znowu próbować szczęścia. W 841 r. Salmanassar wtargnął na terytorium aramejskie i przystąpił do oblężenia Damaszku. Nie zdobywszy miasta, spustoszył kraj i ściągnął haracz z Tyru, Sydonu oraz od króla izraelskiego Jehu; ten ostatni jest przedstawiony na czarnej steli Salmanassara.[23] Zamieszki wewnętrzne, w połączeniu z naciskiem państw sąsiednich, przeszkodziły Asyryjczykom w zachowaniu zwierzchnictwa nad zachodem; sytuacja ta utrzymywała się za rządów następnego króla, Szamszi-Adada V (824—811), oraz królowej Semiramidy, która sprawowała regencję podczas niepełnoletności Adad-Nirariego III (811—783). Ten ostatni wznowił kampanię przeciw państwom aramejskim i około 802 r. przed Chr. zmusił Ben-Hadada II z Damaszku oraz Jehoachaza z Izraela do płacenia daniny. Znowu jednak Asyryjczycy nie zdołali utrzymać swych zdobyczy. Królowie Salmanassar IV (783—773), Assurdan III (773—754) oraz Assurnirari V (754—745) nie bardzo już mogli utrzymać punkt oparcia na zachód od Eufratu, Asyria bowiem była nie tylko osłabiona wewnętrznymi zamieszkami, lecz także zagrożona przez królestwo Urartu — w górach armeńskich — które rozprzestrzeniało się na wschód oraz zachód.

Następujący po słabych królach, którzy nie potrafili przeszkodzić ekspansji Urartu oraz utracili władzę nad Syrią, Tiglat-Pilezar III (745—727) jest prawdziwym założycielem imperium asyryjskiego. Pobił on Chaldejczyków (Babilończyków) na południu i złamał siłę Urartu na północy. W serii wypraw, rozpoczętych w 738 r., zdobył panowanie nad Syrią; „Menachem z Samarii" zapłacił daninę. Później Resin z Damaszku i Pekach z Izraela utworzyli ligę przeciw Asyrii. W 734 r. Tiglat-Pilezar zaatakował przeciwnika. Najpierw pociągnął on wzdłuż wybrzeża i podbił miasta filistyńskie; z kolei zwracając się przeciw Izraelowi spustoszył Galileę i Gilead oraz deportował mieszkańców. Ta deportacja ludności stanowiła rozmyślną taktykę: uczucia patriotyczne i duch bundzinnego. W 732 r. padł Damaszek; Resin został stracony, a wielu z jego

---

[22] Zob. ANET, ss. 277—279.

[23] Zob. J. B. Pritchard, *The Ancient Near East in Pictures*, Princeton University Press, 1954 (dalej cyt. skrótem: ANEP), tabl. 335. Zob. ANET, ss. 280 n.

ludzi deportowano. Izrael także uległby zupełnemu zniszczeniu, gdyby partia proasyryjska nie pozbyła się Pekacha, osadzając na tronie Ozeasza. Juda stała się wasalem Asyrii.

Wkrótce po objęciu tronu przez Salmanassara V (727—722) Ozeasz wplątał się w nową intrygę przeciw Asyrii; król asyryjski zareagował natychmiast. W 724 r. Ozeasz został uwięziony, a Samaria oblężona; trzymała się ona dzielnie przez trzy lata, lecz ostatecznie wpadła w ręce Sargona II (722—705) w 721 r. Potem Sargon zaangażował się całkowicie na wschodzie, zwłaszcza przeciw Marduk-apal-iddinie (Merodach-Baladanowi), który opanował Babilon w 721 r. i został ostatecznie z niego wygnany przez Sargona dopiero w 710 r. W poprzednim roku (711) król asyryjski stłumił rewoltę na zachodzie i zajął Aszdod.

Spuściznę po Sargonie objął jego syn Sanheryb (705—681), który stanął od razu wobec powstania na obu krańcach swego imperium. Marduk-apal-iddina zawładnął znowu Babilonem i ogłosił się królem (703). Podczas gdy Sanheryb próbował go wyprzeć, prowincje zachodnie — przy poparciu Egiptu — podniosły bunt; Ezechiasz z Judy odgrywał tu wybitną rolę. Sanheryb pobił Marduk-apal-iddinę w 703 r. i spustoszył rejon chaldejski. Z kolei w 701 r. mógł już wyruszyć do Syrii. Z jego własnej relacji o kampanii dowiadujemy się, jak to bunt przywołał go do Palestyny.[24] Prowodyrami buntu byli król Sydonu, król Aszkelon, mieszkańcy Ekron oraz Ezechiasz z Judy. Sanheryb przeprowadził cztery operacje: najpierw wystąpił przeciw miastom północnym i podbił Tyr; następnie pociągnął przeciw Aszkelon; z kolei uporał się z Ekron, którego król Padi został wydany przez swych poddanych Ezechiaszowi i uwięziony w Jerozolimie; wreszcie przyszła kolej na króla Judy. Najechano kraj, zajęto czterdzieści sześć ufortyfikowanych miast, Ezechiasza zaś zamknięto w Jerozolimie „jak ptaka w klatce". Sanheryb nie zdobył miasta, lecz nałożył ciężką daninę i kazał przywrócić na tron króla Ekron.

Potem Sanheryb był całkowicie zajęty przez jakiś czas na wschodzie, gdzie Babilon podniósł jawną rebelię; bunt został stłumiony w 689 r. Wydaje się, że mniej więcej wówczas zbuntował się znowu — mając obietnicę poparcia od Egiptu — Ezechiasz. Król asyryjski wyruszył na zachód około 688 r.; wtedy to zdobyto Lakisz i oblężono Jerozolimę.[25] Tirhaka z Egiptu przybył Ezechiaszowi z pomocą, ale Sanheryb zagrodził mu drogę. Wynik starcia jest nam nie znany. Jerozolimy jednak nie zdobyto, gdyż epidemia zdziesiątkowała armię asyryjską (2 Krl 19,35), a także dlatego, że wydarzenia w Asyrii wymagały obecności Sanheryba (2 Krl 19,7).

Sanheryb padł ofiarą zamachu w 681 r., po nim zaś tron objął jego

---

[24] Zob. ANET, ss. 287 n.
[25] Przyjęto teorię dwu kampanii.

syn Assarhaddon (681—669). Prowadził on kampanię w Egipcie, gdzie pobił Tirhakę i zdobył Memfis (671). Wkrótce Tirhaka się zbuntował, ale syn oraz następca Assarhaddona, Assurbanipal (669—632), zgniótł rebelię (ok. 667). W 663 r. nadciągnęli znów Asyryjczycy i zburzyli starożytną stolicę Teby.

Imperium asyryjskie za czasów Assurbanipala wzniosło się do najwyższej potęgi, lecz jego upadek był niezwykle gwałtowny. Egipt był zbyt odległy, by skutecznie nad nim panować, i w 650 r. garnizony asyryjskie zostały ewakuowane. Powodem tego jest fakt, że samej Asyrii zagrażała straszna inwazja ze strony ludów indoeuropejskich: Medów, Kimmeriów i Scytów. Toczyły się także walki wewnętrzne. W 652 r. brat królewski Szamaszumukin stanął na czele buntu w Babilonie, zyskując sobie poparcie Elamitów; Babilon został zdobyty w 648 r. przez Assurbanipala, który z kolei uderzył na Elam. Niepewna jest data śmierci Assurbanipala — prawdopodobnie nastąpiła ona w 632 r. Tego największego z królów asyryjskich, i właściwie ostatniego z nich, wspomina się szczególnie przez wzgląd na jego wielką bibliotekę, odkrytą w czasie prac wykopaliskowych w Niniwie, która kryła w sobie — pośród innych kopii starożytnych mitów i eposów babilońskich — słynne opowieści o stworzeniu świata i potopie.[26]

Assuretililani (632—629) panował krótko, po nim zaś nastąpił Sinsariskun (629—612). W 626 r. zawładnął Babilonem książę chaldejski Nabopolassar. Dało to początek państwu nowobabilońskiemu. Wkrótce Asyria walczyła o swe życie z Babilończykami i Medami. Aż do 614 r. walka pozostawała nie rozstrzygnięta, lecz w tym właśnie roku Medowie zajęli Assur, starożytną stolicę asyryjską. W 612 r. sama Niniwa wpadła w ręce Nabopolassara oraz Medów, a Sinsariskun zginął w czasie zupełnego zniszczenia swego miasta. Było to decydujące uderzenie. Asyryjczycy pod wodzą Assurubalita II (612—606) stawili ostatni opór w Harranie, lecz w 610 r. zostali wypędzeni, król zaś, z resztkami swych sił, uciekł na zachód od Eufratu.

Tymczasem przyszedł mu z pomocą Egipt. Psametych I uznał za rozsądne utrzymanie dwu rywalizujących potęg w Mezopotamii i wziął udział w działaniach wojennych po stronie Asyrii; pewne oddziały egipskie wyprawiono w 616 r. W 609 r. następny faraon, Necho II, przybył do Karkemisz ze znacznymi siłami. On oraz Assurubalit próbowali odbić Harran, lecz doznali niepowodzenia. Necho wycofał się na zachód od Eufratu i założył swą kwaterę główną w Ribla. Przed upływem 606 r. imperium asyryjskie dobiegło ostatecznie kresu, a w 605 r. Nabuchodonozor przeprawił się przez rzekę i zadał Egipcjanom druzgocącą klęskę pod Karkemisz; wieści o śmierci ojca przeszkodziły mu w pełnym wyzyskaniu tego sukcesu.

---

[26] Zob. ANET, ss. 60—99.

EGIPT

W Egipcie dwudziesta pierwsza dynastia została obalona (ok. 945) przez Libijczyka o imieniu Sziszak (Szeszonk), który założył dwudziestą drugą dynastię (945—725) i podniósł Bubastis do godności stolicy. Sziszak (945—925) udzielił azylu politycznego Jeroboamowi; później jednak, po rozłamach politycznych, najechał i spustoszył Palestynę. Miał on nadzieję na przywrócenie egipskiego władztwa w Azji, lecz wewnętrzna słabość kraju przeszkodziła mu nawet w utrzymaniu zwierzchnictwa w Palestynie. Upłynęły stulecia, nim Egipt mógł znów interweniować.

Dwudziestą piątą dynastię założył (ok. 715) Pianki, król etiopski. Egipt uświadamiał sobie głęboko siłę Asyrii oraz zagrożenie z jej strony i pragnął gorąco, aby ekspansja asyryjska nie dosięgła jego granic. Prowadził przeto przemyślaną politykę, polegającą na podkopywaniu wpływów asyryjskich w Palestynie; pomoc egipska (czy obietnica takiej pomocy) kryje się zawsze za przyszłymi ligami antyasyryjskimi. Ale Egipt był już tylko — i to raz na zawsze — niepewnym partnerem.

Faraon Szabako (710—696) udzielił poparcia buntowi, który doprowadził do inwazji asyryjskiej w 701 r.; armia egipska podążyła na odsiecz miastu Ekron, lecz została pobita. Kolejnym królem był Szebteko (696—685), lecz koregentem oraz faktycznym władcą został w 690 r. jego brat Tirhaka; ten ostatni podsycał nowe powstanie w Palestynie, lecz gdy maszerował z pomocą dla Ezechiasza (ok. 688), został powstrzymany i prawdopodobnie pobity przez Sanheryba. W 671 r. Assarhaddon wtargnął do Egiptu i zajął Memfis. Tirhaka umknął i wszczął starania o odzyskanie tronu. Poniósł jeszcze jedną klęskę w trakcie nowej asyryjskiej wyprawy pod wodzą Assurbanipala (ok. 667). Tym razem Asyryjczycy osadzili na jego miejscu księcia imieniem Necho. Ale następca Tirhaki, Tanutamon, kontynuował opór zbrojny, i podczas trzeciej kampanii asyryjskiej (663) Teby — starożytna stolica — uległy zniszczeniu. Oznaczało to koniec dwudziestej piątej dynastii.

Spuściznę po Nechonie objął jego syn Psametych I (663—609), który — w okresie ostatecznego upadku Asyrii — zyskał niezależność i założył dwudziestą szóstą dynastię. Gdy przyszedł do przekonania, że Medowie i Babilończycy grożą zniszczeniem Asyrii, postanowił wziąć udział w działaniach po stronie tej ostatniej; jego polityka była przebiegłą taktyką utrzymywania rywalizujących potęg w Mezopotamii. Wysłał on oddziały na wschód w 616 r., lecz było już za późno, by ocalić Asyrię. Jego syn Necho II (609—593) pomaszerował z wielką armią do Karkemisz nad Eufratem w 609 r. i wsparł Assurubalita w jego próbie odbicia Harranu (Jozjasz, który zagrodził Nechonowi drogę, został pokonany i zabity pod Megiddo). Szturm przypuszczony na Harran nie udał się i Necho założył swą kwaterę główną w Ribla w Syrii; wojska egipskie

stacjonowały na zachód od Eufratu. W 605 r. Nabuchodonozor, następca tronu, pobił Egipcjan pod Karkemisz, a następnie, w pościgu za nimi, uderzył znów na Hamat. W 601 r., teraz już jako król, wyruszył na Egipt i natknął się na granicy na wojska Nechona; stoczono zawziętą walną bitwę i Babilończycy — jeśli nie pobici — zostali w każdym razie zmuszeni do odwrotu.

Kolejni faraonowie, Psametych II (593—588) oraz jego syn Apries (Chofra, 588—566), podjęli politykę wzniecania i popierania buntów w Palestynie. W 590 r. Psametych wtargnął do Palestyny, później zaś Apries wymógł na Tyrze i Sydonie przyłączenie się do ligi antybabilońskiej. W czasie oblężenia Jerozolimy w 587 r. faraon zjawił się w Szefeli z armią egipską, lecz został szybko zmuszony do odwrotu. Wszystko, co Egipcjanie mogli teraz zrobić, to udzielać schronienia uchodźcom ze spustoszonej Judy. W 569 r. tron po Apriesie objął Amazis, a w 568 r. Nabuchodonozor wtargnął do Egiptu. Szczegóły tej wyprawy są niejasne, lecz wyznaczyła ona koniec konfliktu między Babilonem a Egiptem.

DAMASZEK

Już za panowania Salomona pewien Aramejczyk imieniem Rezon zdobył Damaszek i ogłosił się królem. Wraz z rozpadem państwa Salomona pozycja Damaszku stała się dużo mocniejsza. Wkrótce natrafiamy na wzmiankę, że Basza z Izraela zawiera układ z Ben-Hadadem I z Damaszku; następnie jesteśmy świadkami, jak ten sam Ben-Hadad nęka północną Galileę na prośbę króla Asy z Judy. Za rządów Achaba Ben-Hadad II najpierw najechał Izrael, później zaś poniósł druzgocącą klęskę. Tuż potem obaj dawni wrogowie zostali sprzymierzeńcami w obronie przeciw wspólnemu niebezpieczeństwu asyryjskiemu. Należeli oni do koalicji, która pod Karkar nad Orontesem w 853 r. stawiła czoło Salmanassarowi III i powstrzymała go. Ale gdy tylko minęło bezpośrednie niebezpieczeństwo, przewlekła wojna między Damaszkiem a Izraelem została wznowiona.

Ben-Hadad został zamordowany (ok. 842) przez Chazaela. W 841 r. Salmanassar III przystąpił do oblężenia Damaszku, lecz gdy armia asyryjska wycofała się, Chazael napadł na Jehu, który płacił daninę Salmanassarowi. Jehu utracił całą Transjordanię, a jego syn Jehoachaz został wasalem następcy Chazaela, Ben-Hadada III. Siły aramejskie zapuściły się wzdłuż wybrzeża aż do Filistii. Potęga Damaszku została jednak zgnieciona przez Adad-Nirariego III (ok. 802); panowanie Damaszku nad Izraelem załamało się i Jeroboam odwrócił role anektując niektóre obszary aramejskie.

Ostatnim królem Damaszku był Resin (ok. 740—732). On i Pekach z Izraela stanęli na czele koalicji antyasyryjskiej. Próbując podporząd-

kować sobie Achaza, najechali Judę z zamiarem osadzenia Aramejczyka, „syna Tabeela" (Iz 7,6), na tronie Judy. Szybko jednak wyruszył przeciw koalicji Tiglat-Pilezar. W 732 r. zdobył on i zburzył Damaszek. Resina stracono, a ludność w wielkiej mierze deportowano. Był to koniec — tak jak niebawem nastanie kres Izraela.

BABILON

Za panowania Sinsariskuna książę chaldejski Nabopolassar pobił Asyryjczyków pod Babilonem i ogłosił się tam królem w 626 r.; oznaczało to utworzenie państwa nowobabilońskiego. Nabopolassar (626—605), wraz z Kyaksaresem, królem Medów, zniszczył ostatecznie imperium asyryjskie. Spuściznę po nim objął jego uzdolniony syn Nabuchodonozor (605—562), który pokonał już egipskich sojuszników Asyrii. W 604 r. Nabuchodonozor zjawił się na równinie filistyńskiej i zburzył Aszkelon. Prawdopodobnie w tym właśnie czasie Jehojakim został wasalem króla babilońskiego (2 Krl 24,1). W 601 r. Nabuchodonozor wyruszył na Egipt i na granicy stoczył walną bitwę z Nechonem; Babilończycy musieli się wycofać. Jehojakim natychmiast się zbuntował, lecz Nabuchodonozor mógł podjąć decydującą akcję dopiero w 598 r. Po Jehojakimie nastąpił jego syn Jehojakin, który poddał się po trzymiesięcznym oblężeniu. Król i wybitni obywatele zostali deportowani do Babilonu; w miejsce Jehojakina ustanowiono królem jego stryja Mattaniasza (Sedecjasza). Babilończycy powrócili w 588 r. dla stłumienia buntu, w który wplątany był Sedecjasz. Nabuchodonozor obległ Jerozolimę — od oblężenia chwilowo odstąpiono, gdy Babilończycy wyruszyli na spotkanie armii egipskiej pod wodzą Apriesa — i zdobył ją w 587 r. Miasto uległo zburzeniu, a część ludności deportowano do Babilonu; był to koniec monarchii Dawidowej. Zamach na Godoliasza, rządcę wyznaczonego przez Babilończyków, był — jak się zdaje — okazją do nowej deportacji w 582 r.

Nabuchodonozor zdołał utrzymać swą pozycję sukcesora Asyrii pomimo wyzwania ze strony swego poprzedniego sojusznika, medyjskiego króla Kyaksaresa, który stworzył potężne państwo ze stolicą w Ekbatanie. Nabuchodonozor prowadził kampanię na zachodzie w 585 r., gdy przystąpił do oblężenia Tyru (który nie padł), w 582 r., gdy deportował niektórych mieszkańców Judy, oraz w 568 r., gdy najechał Egipt. Wraz z jego śmiercią potęga babilońska raptownie upadła. Ta późniejsza faza historii babilońskiej stanowi tło wygnania.

Przez cały okres monarchii historia — najpierw zjednoczonego królestwa, potem zaś Izraela i Judy — odzwierciedla upadek i rozkwit wielkich mocarstw. Dawid osiągnął swe wybitne sukcesy i Salomon mógł utrzymać swą pozycję, ponieważ żadne obce wpływy nie ciążyły na Pa-

lestynie. Sytuacja ta dobiegła kresu wkrótce po śmierci Salomona, co pogłębiło słabość podzielonej monarchii. Asyria zaczęła nękać i krępować politycznie dwa małe królestwa, a wreszcie zniszczyła Izrael. Asyria i Babilon zdominowały ostatnie stulecie Judy, a ten drugi położył jej kres. Wszelkiego rodzaju pomyślność czy sukces w Izraelu i Judzie były jakby pokłosiem krótkich chwil upadku na Wschodzie, a wielkie armie niezawodnie powracały, aby znowu zagarnąć każdy odzyskany uprzednio skrawek ziemi. Asyria i Babilon stanowiły bicz Boży dla ukarania niewdzięcznego i opornego ludu; lecz Bóg zechciał także wynieść inny naród, by się stał narzędziem Jego łaski.

KRÓLESTWO IZRAELA

Cechą państwa izraelskiego jest brak stabilności; żadna rodzina królewska nie pozostaje długo u władzy, a zmiana panującego następuje zwykle w wyniku buntu armii. Sygnalizując ten brak ciągłości mówimy o różnych „dynastiach".

DYNASTIA JEROBOAMA I

JEROBOAM I (931–910): 1 KRL 12,20 – 14,20; POR. 2 KRN 13

Plemiona północne zebrane w Sychem obwołały Jeroboama, który powrócił ze swego schronienia w Egipcie, królem Izraela. Ustanowił on stolicę w Tirsie (Tell el-Far'ah, na północo-wschód od Sychem). Przeciwdziałając jednoczącemu wpływowi Jerozolimy założył narodowe przybytki w Betel i Dan oraz zorganizował własny kult i kapłaństwo. Izrael obejmował w zasadzie dziesięć plemion północnych, lecz w rzeczywistości Beniamin uległ podziałowi między dwa królestwa. Niewiele wiemy o rządach Jeroboama poza faktem, że istniało ciągłe tarcie między nim a Roboamem z Judy i że Abiasz zadał Jeroboamowi ciężką klęskę opodal Betel.

NADAB (910–909): 1 KRL 15,25-32

Syn Jeroboama, Nadab, padł ofiarą spisku. W ten sposób zakończyła się pierwsza dynastia.

DYNASTIA BASZY

BASZA (909–886): 1 KRL 15,33 – 16,7

Basza, przywódca spisku przeciw Nadabowi, został królem i — aby usunąć ewentualnych rywali — wymordował rodzinę Jeroboama. Był on energicznym władcą, który odrzucił Asę z Judy aż na teren jego własnego królestwa oraz zajął i ufortyfikował Rama, około 10 kilometrów na północ od Jerozolimy. Asa zwrócił się o pomoc do Ben-Hadada I z Damaszku, który zaatakował północny Izrael i zdobył tam pewien obszar. Przywiodło to dynastię Baszy do upadku.

ELA (886–885): 1 KRL 16,8-14

Ela, syn Baszy, panował niecałe dwa lata; został zamordowany przez Zimriego, wodza oddziału rydwanów bojowych.

ZIMRI (885 – SIEDEM DNI): 1 KRL 16,15-22

Był to okres anarchii. Zimri wymordował rodzinę Baszy. Armia nie uznała tego coup d'état; Omri, głównodowodzący wojska, został ogłoszony królem i obległ Zimriego w Tirsie. Zimri zmarł w pałacu królewskim, który podpalił. Omriemu przeciwstawił się inny pretendent do tronu, Tibni; wojna domowa toczyła się przez cztery lata. Zatriumfował w niej w końcu Omri.

DYNASTIA OMRIEGO

OMRI (885–874): 1 KRL 16,23-28

Panowanie Omriego obejmuje również te cztery lata walki z Tibnim. Potem zabrał się on do naprawy szkód wyrządzonych przez wojnę domową. Przeniósł swą stolicę z Tirsy do Samarii, która pozostała stolicą Izraela aż do upadku królestwa. Była to doniosła zmiana, dająca się porównać z wybraniem Jerozolimy przez Dawida. Choć Biblia niewiele nam o nim mówi, Omri uchodził u Asyryjczyków za założyciela północnego królestwa, które nazywali odtąd *bit Humri*, „domem Omriego". Dowiadujemy się przygodnie o niefortunnej wojnie z Damaszkiem, w której Omri utracił pewien obszar; poza tym jego rządy były uwieńczone powodzeniem. Położył on kres walce z Judą, gdzie panował Asa, i zdołał przywrócić swe zwierzchnictwo nad Moabem. Zawarł sojusz handlo-

wy z Fenicjanami, a jego syn Achab poślubił Izebel, córkę Etbaala, króla Tyru.

Ważnym momentem tego okresu jest odrodzenie potęgi asyryjskiej za rządów Assurnazirpala II.

ACHAB (874–853): 1 KRL 16,29 – 22,40

Achab objął tron po swym ojcu i sprawował udane rządy. Korzystny okazał się jego sojusz z Tyrem, a bogactwo jego królestwa przejawia się w wielkich budowlach w Samarii, Megiddo oraz Jerychu. Zreorganizowano wojsko, a silny oddział rydwanów bojowych stacjonował w Megiddo. Ta materialna pomyślność szła niestety w parze z upadkiem religijnym, głównie wskutek wpływu Izebel, przywiązanej fanatycznie do kultu fenickiego. Wprowadzono do Samarii kult Baala, a wyznawców Jahwe prześladowano. Reakcja jahwistyczna znalazła przedstawiciela w niezwykłej postaci Eliasza Tiszbity (z Tiszbe w Gileadzie).

Achab zawarł traktat z Jozafatem z Judy, przypieczętowany małżeństwem Atalii (córki czy siostry Achaba) z Jehoramem, synem Jozafata. Sojusz Izraela z Fenicją godził w interesy handlowe Aramejczyków i król Damaszku, Ben-Hadad II, próbował zniszczyć rosnącą potęgę Izraela. Najechał więc Izrael i obległ Samarię, lecz został odparty z dużymi stratami. W następnym roku podjął nową próbę i tym razem poniósł katastrofalną klęskę pod Afek, na wschód od Jeziora Tyberiadzkiego. Ben-Hadad dostał się do niewoli i Achab zawarł z nim traktat.

Tę zgodę między dwoma państwami podyktowało wspólne niebezpieczeństwo: ekspansja asyryjska za czasów Salmanassara III. Utworzono ligę antyasyryjską, do której ważny wkład wniósł Achab: 2000 rydwanów bojowych oraz 10 000 piechoty. Salmanassar natknął się pod Karkar nad Orontesem w 853 r. na konfederację jedenastu królów i choć przypisywał sobie wielkie zwycięstwo, nie wyzyskał swej rzekomej przewagi. Gdy tylko minęło bezpośrednie niebezpieczeństwo, liga się rozpadła. Ben-Hadad pogwałcił traktat z Afek i Achab wypowiedział mu wojnę; wraz z Jozafatem z Judy wyruszył na przygraniczne miasto Ramot-Gilead. Podczas bitwy Achab został śmiertelnie ranny. Pomimo tej klęski panowanie Achaba było bardzo szczęśliwe, przynajmniej pod względem materialnym. Dawna religia ostała się jedynie dzięki staraniom Eliasza i Elizeusza.

OCHOZJASZ (853–852): 1 KRL 22,52 – 2 KRL 1,18

Spuściznę po Achabie objął jego syn Ochozjasz, który panował tylko jeden rok. Podczas jego rządów podniósł bunt Mesza z Moabu (misja Eliasza została podjęta za panowania Achaba i Ochozjasza).

JEHORAM (852–841): 2 KRL 3,1 – 10,17

Tron po Ochozjaszu objął jego brat Jehoram. Zaatakował on Moab od południa z pomocą króla Judy (prawdopodobnie Jehorama) oraz króla Edomu. Wyprawa była najpierw udana, lecz później utknęła pod Kir-Hareszet, stolicą Moabitów. Mesza w swej steli przypisuje sobie zwycięstwo.[27] Niepowodzenie to spowodowało odstępstwo Edomu; Juda zaś utraciła Libnę na rzecz Filistynów. W tym czasie w Damaszku Ben-Hadad II zginął z ręki Chazaela, który objął władzę. Jehoram wykorzystał zaburzenia w Damaszku dla zajęcia Ramot-Gilead i między nim a Chazaelem wybuchła wojna. W potyczce pod Ramot-Gilead Jehoram odniósł ranę i wycofał się do Jezreel, gdzie przybył go odwiedzić jego kuzyn Ochozjasz z Judy. Była to chwila, w której Elizeusz postanowił położyć kres dynastii Omriego.

Jehu był wodzem armii pod Ramot-Gilead; tam też został namaszczony przez ucznia Elizeusza i obwołany królem przez wojsko. Wyruszył on pospiesznie do Jezreel i zabił Jehorama, który wyszedł mu na spotkanie; Ochozjasz umknął, lecz — dopędzony i zraniony pod Jibleam — zmarł w Megiddo. Jehu wkroczył do Jezreel i kazał wyrzucić Izebel, królową matkę, przez okno. Wydawał się pijany krwią i masakrował wszystko wokół siebie; zabito wielu urzędników króla Judy, którzy byli w Jezreel, zgładzono też rodzinę Omriego. Wymordowano proroków i czcicieli Baala oraz zburzono świątynię Baala w Samarii. W ten sposób Jehu wytępił dynastię Omriego, niszcząc zarazem religię Baala, która była smutnym owocem tej dynastii.

DYNASTIA JEHU

JEHU (841–814): 2 KRL 10,28-36

Wiemy, że Jehu został królem w lub przed 841 r., ponieważ figuruje na czarnej steli Salmanassara III, datowanej na 841 r. Gdy w tym roku Salmanassar III zaatakował Damaszek, Jehu zainicjował nową politykę: nie tylko nie pomógł Chazaelowi, lecz wysłał najeźdźcy daninę. W 839 r. Salmanassar powrócił, lecz Damaszek ciągle nie ustępował; król asyryjski wycofał się i pochłonęły go zamieszki wewnętrzne. Chazael uderzył z kolei na Izrael i zawładnął Transjordanią aż po Arnon. Fenicja i Juda zerwały uprzednio z Jehu. W chwili jego śmierci królestwo Izraela skurczyło się do trzeciej części swego obszaru.

---

[27] Zob. ANET, ss. 320 n.

JEHOACHAZ (814–798): 2 KRL 13,1-9

Syn Jehu, Jehoachaz, stanął w obliczu zagrożenia ze strony Chazaela. Elizeusz pozostał wierny dynastii Jehu, a jego wpływ na dworze był wielki; przewidział on trudności i dodawał odwagi królowi oraz ludowi. Około 802 r. Adad-Nirari interweniował w Syrii: zniszczono wtedy Damaszek, a Izrael musiał płacić daninę. Asyryjczycy jednak byli zmuszeni się wycofać wskutek zaburzeń na Wschodzie.

JEHOASZ (798–783): 2 KRL 13,10-13

Jehoasz był synem Jehoachaza. Damaszek uległ osłabieniu na skutek inwazji asyryjskiej. Jehoasz pobił Aramejczyków w trzech bitwach i odzyskał utracone terytorium. Za jego rządów Izrael wracał powoli do dawnej pomyślności; analogiczne odrodzenie przeżywała wtedy Juda. Jehoasz stoczył bitwę z Amazjaszem z Judy pod Bet-Szemesz i zajął następnie Jerozolimę (misja Elizeusza została podjęta za rządów Jehorama i Jehoasza).

JEROBOAM II (783–743): 2 KRL 14,23-29

Długie panowanie tego zdolnego księcia dało Izraelowi złudną nadzieję powrotu do czasów Salomonowych. Biblia nie ma o nim dużo do powiedzenia; jest jednak pewne, że rządy jego oznaczały apogeum Izraela. Wykopaliska w Samarii i Megiddo, jak również księgi Amosa i Ozeasza ilustrują pomyślność tego królestwa. Całe terytorium Izraela było wolne od obcych wpływów, a Juda została jego sprzymierzeńcem — jeśli wręcz nie państwem danniczym; handel i rzemiosło kwitły w obu królestwach. Po raz pierwszy jednak wyłoniła się „kwestia społeczna": bogactwo było w rękach nielicznych, a szerokie rzesze żyły w nędzy. Amos maluje żywy obraz tego stanu rzeczy. (Prorocy Amos i Ozeasz; ten ostatni prowadził dalej swą misję za następców Jeroboama.)

ZACHARIASZ (743): 2 KRL 15,8-12

Po panowaniu Jeroboama II nastąpił okres anarchii. Syn Jeroboama, Zachariasz, utrzymał się na tronie jedynie przez sześć miesięcy; zginął z ręki Szalluma. Oznacza to koniec dynastii Jehu. Nastał okres anarchii.

SZALLUM (743): 2 KRL 15,13-16

Szallum rządził tylko przez jeden miesiąc. Usunął go i objął władzę jego rywal, Menachem z Tirsy, zwolennik polityki proasyryjskiej.

DYNASTIA MENACHEMA

MENACHEM (743–738): 2 KRL 15,17-22

Panowanie Menachema odsłoniło całe okrucieństwo Asyryjczyków wobec ich rywali. Menachem poddał się Tiglat-Pilezarowi III, płacąc mu bogatą daninę, i został przez niego uznany.

Rozwój wydarzeń dziejowych jest teraz zdominowany przez ponowne przebudzenie się Asyrii: Tiglat-Pilezar III (745—727) jest prawdziwym założycielem imperium asyryjskiego. W Biblii nosi miano Pul; z dokumentów asyro-babilońskich wiemy, że zdobył on tron babiloński i rządził tam pod imieniem Pulu. W 738 r. zapanował nad Syrią; w tym właśnie roku „Menachem z Samarii", wraz z wieloma innymi królami, płacił daninę. Aby ją zapłacić, Menachem nałożył ciężkie podatki na swą szlachtę i jako stronnik Asyrii utracił poparcie ludu. Na podstawie świadectwa proroka Ozeasza można sądzić, że podczas panowania Menachema ścierały się stronnictwa proasyryjskie i proegipskie.

PEKACHIASZ (738–737): 2 KRL 15,23-26

Po Menachemie nastąpił jego syn Pekachiasz, który rządził jedynie dwa lata. Zginął z ręki Pekacha. Położyło to kres dynastii Menachema.

PEKACH (737–732): 2 KRL 15,27-31

Pekach był synem Remaliahu, dowódcy w wojsku Pekachiasza; był nastrojony antyasyryjsko. Jego pierwszym posunięciem politycznym było zawarcie przymierza z Damaszkiem, gdyż Resin z Damaszku widział potrzebę sformowania ligi antyasyryjskiej. Obaj królowie próbowali pozyskać sobie Jotama z Judy, lecz bezskutecznie. Sojusz z Judą miał duże znaczenie, umożliwiłby bowiem lidze nawiązanie bezpośredniej styczności z Egiptem. Tak więc Resin i Pekach postanowili zaatakować Judę; chcieli oni obalić panującą dynastię i osadzić na tronie niejakiego „syna Tabeela", Aramejczyka. Jotam zmarł, a jego syn Achaz musiał wziąć na siebie cały ciężar wojny syro-efraimickiej. Tymczasem wzrastało poparcie dla ligi antyasyryjskiej. Obejmowała ona teraz Tyr, Sydon, Gazę, Filistię, Edom oraz królową Arabów. Achaz został pobity przez siły syro-efraimickie oraz oblężony w Jerozolimie; zwrócił się więc o pomoc do Tiglat-Pilezara III. Był rok 734 i król asyryjski już prawdopodobnie maszerował przeciw lidze. Aram i Izrael stanowiły jej serce, a więc król asyryjski postanowił odizolować je od rzeczywistych i potencjalnych sojuszników. Aby uniemożliwić jakąkolwiek ingerencję Egip-

tu, podbił on Filistię; zajął Gazę, której król Chanun uciekł do Egiptu. Uderzył następnie na Izrael; spustoszył Galileę i Gilead oraz deportował ich mieszkańców. W 733 r. poprowadził wyprawę przeciw Resinowi, który stawił zajadły opór. Ale w 732 r. Damaszek padł; Resina stracono, a jego lud deportowano. Izraelowi także groziło całkowite zniszczenie, lecz partia proasyryjska obaliła Pekacha i osadziła na tronie Ozeasza.

OZEASZ (732–724): 2 KRL 17,1-4

Izrael został teraz okrojony do Samarii. Podbite terytorium, którego mieszkańców deportowano, uległo podziałowi na trzy prowincje asyryjskie: Megiddo, Dor i Gilead.

W 727 r. zmarł Tiglat-Pilezar III; gdy jego syn Salmanassar, zarządca Fenicji, udał się do kraju, aby objąć tron, partia antyasyryjska znowu ożyła. Ale Salmanassar V (727—722) został uznany królem w całym państwie, nie uznały go tylko miasta fenickie. Salmanassar obległ Tyr, lecz nie mógł go zdobyć; w czasie oblężenia (ok. 725) Ozeasz z Samarii płacił doroczną daninę. Wkrótce jednak doszło do uszu króla, że Ozeasz spiskuje z Egiptem; zareagował więc natychmiast. W 724 r. Ozeasza uwięziono, a Samaria została oblężona; miasto stawiało opór przez prawie trzy lata. W 722 r. Salmanassar V zmarł, a tron po nim objął Sargon II (722—705). W 721 r. Samaria wpadła w ręce Sargona. Ludność etapami deportowano, poczynając od klasy rządzącej. Rzesze ludzkie, liczące — według Sargona — około 27 290 osób [28], wysiedlono do Górnej Mezopotamii, gdzie zatraciły one swą tożsamość. Sprowadzono ludność z innych rejonów, osadzając ją w miejsce deportowanych, a ta kolonizacja Samarii trwała za panowania Sargona oraz jego następców. Koloniści ci przynieśli ze sobą własne religie, lecz przyjęli Jahwe jako bóstwo lokalne; Izraelici, którzy pozostali, zagubili się pośród tego pogańskiego synkretyzmu. Po upadku Samarii dalsze losy jahwizmu ześrodkowały się w samej tylko Judzie.

KRÓLESTWO JUDY

W jaskrawym przeciwieństwie do Izraela w Judzie zasada sukcesji Dawidowej była surowo przestrzegana. Choć królowie Judy padali niekiedy ofiarą zamachów, prawowity dziedzic wstępował automatycznie na tron; nie było mowy o obaleniu rodu Dawida.

---

[28] Zob. ANET, ss. 284 n.

ROBOAM (931–913): 1 KRL 14,21-31; 2 KRN 10–12

Po śmierci Salomona jego syn Roboam został od razu uznany królem Judy. Nie udało mu się jednak ogłosić królem Izraela; w istocie przyspieszył tylko rozłam. W tym właśnie czasie Palestyna stała się obiektem ekspansji egipskiej: do Judy wtargnął Sziszak (Szeszonk), założyciel dwudziestej drugiej dynastii, który udzielił schronienia Jeroboamowi. Roboam musiał oddać wszystkie kosztowności swej stolicy. Wydaje się, że wyprawa egipska przemierzyła cały kraj, w Megiddo bowiem znaleziono stelę z imieniem tego faraona. Egipcjanie nie zachowali zwierzchnictwa nad Palestyną. Roboam wybudował wzdłuż granic linię warowni. Pomijając łupiestwo egipskie, panowanie jego zdaje się być pomyślne. Potępia się natomiast jego postępowanie religijne.

ABIJJAM (913–911): 1 KRL 15,1-8; 2 KRN 13

Po swym ojcu zaczął królować Abijjam. Wrogość istniejąca między obu królestwami przerodziła się w otwartą wojnę. Abijjam zadał druzgocącą klęskę Jeroboamowi I pod Zemaraim opodal Betel i Juda zawładnęła całym terytorium Beniamina. Potępia się natomiast jego postępowanie religijne.

ASA (911–870): 1 KRL 15,9-24; 2 KRN 14–16

Asa utracił na rzecz Baszy całe terytorium zdobyte przez Abijjama. Musiał też stawić czoło poważnej inwazji koczowników z Negebu, lecz ich pokonał. Gdy Basza zajął i obwarował Rama, około 10 kilometrów na północ od Jerozolimy, Asa zwrócił się o pomoc do Ben-Hadada I z Damaszku i nakłonił go do zerwania przymierza z Baszą. Ten ostatni musiał zaniechać swego konfliktu z Asą, który bezzwłocznie zajął Rama i obwarował Geba oraz Mispa. To uciekanie się do pomocy obcokrajowców było poważnym błędem; wychwala się jednak religijne postępowanie Asy — jakkolwiek nie usunął „wyżyn". Pod koniec swego panowania zachorował na nogi.

JOZAFAT (870–848): 1 KRL 22,41-51; 2 KRN 17-20

Jozafat był już koregentem podczas choroby swego ojca. Utrzymywał przyjazne stosunki z Achabem z Izraela, a jego syn Jehoram poślubił Atalię, córkę (czy siostrę) Achaba. Księgi Królewskie oraz Kronik ukazują — każda z osobna — panowanie Jozafata w odmiennym świe-

tle, choć obie przedstawiają go jako szczerego jahwistę, który kontynuował tradycję Asy; „wyżyn" jednak nie usunięto.

Pierwsza księga Królewska przedstawia jego rządy jako niefortunne. Uczestniczył on w wyprawie na Ramot-Gilead, w której zginął Achab. Jeszcze przedtem mógł należeć do ligi królów, którzy stawili czoło Asyryjczykom pod Karkar. Opanował Edom i Esjon-Geber, lecz flota, którą wystawił do handlu z Ofirem, uległa w porcie rozbiciu. Jeśli „królem Judy", który uczestniczył w wyprawie przeciw Meszy, jest Jozafat, nie zaś jego syn Jehoram, mamy jeszcze jeden niefortunny epizod z jego panowania.

Druga księga Kronik natomiast poświęca więcej miejsca jahwizmowi króla, przedstawiając zarazem jego panowanie jako pomyślne i szczęśliwe. Opanował on Edom i zwycięsko odparł inwazję Maonitów wspieraną przez Moabitów i Edomitów; uzyskał daninę od Filistynów i Arabów. W ramach wewnętrznej administracji ustalił wojskową organizację królestwa i ustanowił sądownictwo. Powołał komisję, złożoną z urzędników i lewitów, do pouczania ludzi w sprawach Tory.

Możemy chyba pogodzić te relacje zakładając, że o ile Jozafat dzielił nieszczęścia Izraela we wspólnych przedsięwzięciach, odnosił sukcesy działając na własną rękę. Jego największym błędem było wprowadzenie księżniczki z rodu Omriego do dynastii Dawida; miało to pociągnąć za sobą poważne następstwa na polu dynastycznym, religijnym i politycznym.

JEHORAM (848–841): 2 KRL 8,16-24; 2 KRN 21

Syn Jozafata Jehoram, który poślubił Atalię, był antyjahwistą i zezwalał na kult Baala. Uczestniczył on wraz z Jehoramem izraelskim w nieudanej wyprawie przeciw Meszy z Moabu. W rezultacie Edom zyskał niezależność, a Libna przeszła w ręce Filistynów. Potępia się jego postępowanie religijne.

OCHOZJASZ (841): 2 KRL 8,25 – 9,29; 2 KRN 22,1-9

Ochozjasz był synem Jehorama. Wyruszył wraz z Jehoramem izraelskim na wyprawę przeciw Chazaelowi w Ramot-Gilead i zginął z rozkazu Jehu. Potępia się jego postępowanie religijne.

ATALIA (841–835): 2 KRL 11; 2 KRN 22,10 – 23,11

Po śmierci Ochozjasza władzę objęła jego matka Atalia. Mogła to uczynić jako *gebirah*, czyli „Najjaśniejsza Pani" — było to oficjalne sta-

nowisko zajmowane przez królową-matkę. Rozpoczęła swe rządy od wymordowania całej rodziny królewskiej, co było koniecznym krokiem, jeśli miała utrzymać władzę. Szczęśliwie dla Judy siostra Ochozjasza, żona arcykapłana Jehojady, zdołała uratować swego małego bratanka, Joasza, niemowlęcego syna Ochozjasza.

Było to panowanie fatalne dla religii Jahwe. Czciciele Baala, którzy uciekli przed represjami Jehu, znaleźli schronienie na dworze Judy, a Baal miał w Jerozolimie swą świątynię, obsługiwaną przez kapłana Mattana. Świątynię Jahwe zaledwie tolerowano, nie ingerując na ogół w jej sprawy. Zarówno religijne, jak i narodowe uczucia burzyły się przeciw Atalii, lecz ze względu na zasadę sukcesji Dawidowej nie było — jak się wydawało — wyjścia z impasu; nie żył bowiem żaden spadkobierca Dawida. Ale — nie znany ludowi — młody Joasz wzrastał pod osłoną Świątyni.

Wreszcie arcykapłan Jehojada zorganizował bunt. Pozyskał sobie Świątynię i gwardię pałacową i w dzień szabatu, gdy trzy oddziały gwardii były na służbie, odebrał od nich przysięgę wierności i powierzył ich opiece młodego potomka Dawida, Joasza, mającego wówczas siedem lat, obwołano królem w Świątyni. Atalia, poruszona wrzawą, udała się do Świątyni; wywleczono ją poza święty okręg i zabito.

JOASZ (835–796): 2 KRL 12; 2 KRN 24

Podczas swej niepełnoletności Joasz znajdował się pod kuratelą Jehojady, który wychował go na szczerego jahwistę. Przywrócił on kult i odrestaurował Świątynię. Chazael z Damaszku, który nękał Izrael, najechał nawet Judę i Joasz musiał płacić wysoką daninę. Być może wskutek tego poniżenia padł ofiarą spisku pałacowego. Wychwala się jego postępowanie religijne; „wyżyn" jednak nie usunięto.

AMAZJASZ (796–781): 2 KRL 14,1-22; 2 KRN 25

Damaszek został osłabiony inwazją Asyryjczyków i Jehoasz izraelski przywrócił swemu królestwu pomyślność; analogiczna odnowa nastąpiła w Judzie. Amazjasz pomścił śmierć swego ojca. Wyruszył przeciw Edomitom i zdobył ich twierdzę Sela (Petra) oraz odbudował Elat nad zatoką Akaba. Zachęcony tymi sukcesami, rzucił wyzwanie Jehoaszowi z Izraela. Został pobity pod Bet-Szemesz i Jehoasz zajął Jerozolimę. Wskutek tego narodowego nieszczęścia Amazjasz musiał uciekać z Jerozolimy; szukał schronienia w Lakisz, gdzie go zabito. Wychwala się jego postępowanie religijne — z wyjątkiem „wyżyn".

OZJASZ (AZARIASZ) (781–740): 2 KRL 15,1-6; 2 KRN 26

Panowanie Ozjasza, syna Amazjasza, równoczesne z rządami Jeroboama II, oznacza okres stabilności, oba królestwa bowiem korzystają ze słabości Damaszku oraz upadku potęgi asyryjskiej. Był to okres ekspansji, odznaczający się wzrostem obrotów handlowych i dobrobytem materialnym.

Ozjasz wyzyskał sukces Amazjasza w wojnie z Edomitami i rozbudował Elat. W trakcie wyprawy przeciw Arabom zapewnił sobie przejście na południe; zdobył także przewagę nad Filistynami i Ammonitami. W polityce wewnętrznej wzmocniono za jego rządów mury obronne Jerozolimy, zreorganizowano armię oraz rozwinięto rolnictwo. Pod koniec życia stał się trędowaty i przekazał zarząd kraju swemu synowi Jotamowi. Według księgi Kronik trąd był karą za uzurpowanie sobie przezeń pewnych przywilejów kapłańskich; wskazywałoby to — jak się zdaje — na pewne napięcie między kapłaństwem, umocnionym za czasów Jehojady, a monarchią.

JOTAM (740–736): 2 KRL 15,32-38; 2 KRN 27

Spuściznę po Ozjaszu objął jego syn Jotam, który był już uprzednio koregentem. Nie wiemy nic o jego krótkim panowaniu poza faktem, że kontynuował politykę swego ojca i był świadkiem wybuchu wojny syro-efraimickiej. Wychwala się jego postępowanie religijne — ze zwykłym zastrzeżeniem.

ACHAZ (736–716): 2 KRL 16; 2 KRN 28

Pekach z Izraela i Resin z Damaszku, którzy utworzyli ligę antyasyryjską, wezwali Jotama do połączenia się z nimi; Jotam wszakże wzbraniał się przed przystąpieniem do ligi. Sprzymierzeńcy wypowiedzieli wojnę, zmierzając do obalenia dynastii i osadzenia na tronie własnego protegowanego, niejakiego „syna Tabeela". Tę właśnie sytuację Achaz zastał obejmując tron po swym ojcu. Tymczasem do ligi przyłączyło się wiele innych państw, które podjęły działania bojowe. Edom owładnął portem Elat, Ammonici strząsnęli z siebie daninę nałożoną przez Jotama, Filistyni przypuścili atak na miasta Szefeli, a wojska syro-efraimickie najechały Judę. Achaz wyruszył przeciw nim, lecz poniósł klęskę: wycofał się do Jerozolimy, gdzie został oblężony. Izajasz próbował przekonać króla, że musi on jedynie zaufać Jahwe i wszystko będzie dobrze jest to cel oraz tło proroctwa o Emmanuelu. Achaz jednak odrzucił rady Izajasza i zwrócił się o pomoc do króla Asyrii; ogołocił też skarbiec świątynny, aby posłać mu bogate dary. Tak więc Achaz uwolnił się z trud-

nego położenia wprzęgając się w jarzmo Assur. W 734 r. Tiglat-Pilezar III wyruszył przeciw lidze [29], a w 732 r. — gdy ustał już wszelki opór — w Damaszku, który wpadł w jego ręce, król asyryjski zwołał wielkie zgromadzenie dla odebrania hołdu i daniny od swych wasali.

Achaz postanowił zostać wasalem Asyrii, Izajasz natomiast doradzał usilnie ścisłą neutralność. Zdawałoby się na pierwszy rzut oka, że król miał rację. Poddanie się potędze asyryjskiej było nieuniknione i uprzedzenie tego faktu było zręcznym posunięciem politycznym. Ale to nie apel Achaza skłonił Tiglat-Pilezara III do podjęcia akcji przeciw lidze — uczyniłby to z pewnością w każdym razie. Królestwo Judy nie miało żadnego znaczenia dla Asyrii, leżało bowiem poza wielkimi szlakami wiodącymi z Syrii i Egiptu. Król zadowoliłby się ścisłą neutralnością ze strony Judy, neutralność zaś zabezpieczałaby narodową i religijną niezawisłość kraju. Natomiast uznając się wasalem Achaz ściągnął na Judę ingerencję asyryjską, ze wszystkimi jej politycznymi i religijnymi następstwami. W dziedzinie politycznej pociągnęło to za sobą absolutną uległość [30]; wszelki odruch niezależnej akcji uchodziłby za akt buntu. Otwarto w ten sposób drogę do wpływów kultowych i religijnych. I tak, gdy Achaz był w Damaszku w 732 r., wysłał pocztą do Jerozolimy model ołtarza, który tu zobaczył, nakazując bezzwłoczne wystawienie podobnego ołtarza. Po swym powrocie sam go uroczyście poświęcił i umieścił na miejscu ołtarza z brązu, ustawionego przez Salomona przed wejściem do Świątyni. Te i inne zmiany kultowe są modyfikacjami — czerpiącymi natchnienie z kultu asyryjskiego, częściowo zaś i syryjskiego — wprowadzonymi do kultu Jahwe; musiały one wywrzeć wpływ na religię Jahwe.

Za panowania Achaza upadło królestwo Izraela (721). Izajasz odradzał królowi przyłączenie się do nowej ligi antyasyryjskiej; Sargon II łatwo zgniótł ten bunt w 720 r. Niebezpieczeństwo asyryjskie stawało się coraz groźniejsze: asyryjska prowincja Samaria leżała wzdłuż północnej granicy Judy, a prowincje Gaza i Aszkelon rozciągały się na zachód od granicy. Juda była w opłakanym stanie: kraj stał się wasalem Asyrii, obce wpływy nadwątliły poczucie narodowe, a synkretyzm religijny osłabił uczucia jahwistyczne. Potępia się stanowczo postępowanie religijne Achaza.

EZECHIASZ (716–687): 2 KRL 18–20; 2 KRN 29–32

Wielką chlubą syna Achaza jest przywrócenie czystego jahwizmu. Zawdzięczano to osobistej działalności młodego i energicznego króla, jak również — w wielkiej mierze — poparciu ze strony proroków: Miche-

[29] Zob. ANET, s. 283.
[30] Zob. *tamże*, s. 501 (inskrypcja z Barrakab).

sza, który pełnił wówczas swą posługę, oraz Izajasza, którego posłannictwo, trzymane na wodzy przez Achaza, rozwinęło się skutecznie za Ezechiasza.

Reforma religijna była nawet z politycznego punktu widzenia pierwszym istotnym zadaniem. Głównymi jej celami były: wykorzenienie praktyk bałwochwalczych, przywrócenie czystego jahwizmu (związane z oczyszczeniem Świątyni) oraz centralizacja kultu, tj. usunięcie „wyżyn". Rola proroków w tych działaniach jest niejasna; nie byli oni — jak się zdaje — szczególnie zainteresowani reformami kultowymi, lecz żądali reformy wewnętrznej, duchowej. Nauki tych proroków musiały jednak ułatwić reformę, będącą — przynajmniej częściowo — praktyczną realizacją owego powrotu do Jahwe, który stanowił istotę ich nauczania. Jeremiasz zaświadcza, że nauki Micheasza były skuteczne (Jr 26,18 n.).

Reforma religijna szła w parze z odnową narodową. Juda była pozostawiona w spokoju przez Asyryjczyków aż do 701 r.; wyprawa z 711 r. nie była wymierzona w Ezechiasza, który zachował neutralność. Ponadto w tym właśnie czasie Sargon i Sanheryb byli całkowicie zaprzątnięci działaniami na Wschodzie. Wróciła pomyślność królestwa. Wtedy to musiano wydrążyć wielki kanał od Gihonu do Sziloam; było to zadanie zbyt trudne do wykonania w sytuacji oblężenia.

W 703 r. Marduk-apal-iddina (Merodach-Baladan) zdobył po raz drugi Babilon i ogłosił się w nim królem. Wysłał stamtąd poselstwo do Ezechiasza podczas choroby tego ostatniego; niewątpliwie prawdziwym motywem było tu wzniecenie dywersji na zachodzie w czasie gdy Marduk-apal-iddina próbował umocnić swą pozycję. Sanheryb pobił Marduk-apal-iddinę w 703 r. i spustoszył okręg wokół Babilonu. W trakcie tej kampanii zbuntowały się (z egipską zachętą i poparciem) państewka fenickie i palestyńskie, jak również Edom oraz Moab. Sanheryb wyruszył do Syrii w 701 r.; mamy dwie relacje z tej kampanii:

Relacja asyryjska [31]

Król asyryjski został ściągnięty do Palestyny przez bunt. Głównymi jego przywódcami byli: król Sydonu, król Aszkelon, mieszkańcy Ekron oraz Ezechiasz judzki. Przeprowadzono cztery operacje: przeciw miastom fenickim Sydonowi i Akko, przeciw Aszkelon, przeciw Ekron oraz przeciw Jerozolimie. Sanheryb nie zdobył Jerozolimy, lecz przyjął daninę.

Relacja biblijna

Ezechiasz zbuntował się odmawiając płacenia daniny. Sanheryb nadciągnął nagle przeciw niemu. Zdobył wszystkie warowne miasta Judy;

[31] Zob. ANET, ss. 287 n.

Ezechiasz uległ i zapłacił daninę. Sanheryb wysłał z Lakisz wojsko na Jerozolimę i zażądał poddania miasta; armia ta wycofała się, by stawić czoło Egipcjanom pod wodzą Tirhaki. Z Libny wystosowano do Ezechiasza nowe wezwanie do poddania się. Wojsko asyryjskie zostało zdziesiątkowane przez „anioła Jahwe".

Choć nie dziwi fakt, że roczniki asyryjskie nie mówią nic o nieszczęściu, jakie dotknęło armię królewską w Palestynie, dziwne jest, iż nie wspominają o zdobyciu Lakisz, zwłaszcza że wydarzenie to zostało przedstawione na płaskorzeźbie w Niniwie.[32] Najsłuszniejsze chyba jest przypuszczenie, że relacja biblijna złączyła w jedno dwie kampanie. Pierwsza, w 701 r., zakończyła się wpłaceniem daniny przez Ezechiasza. Następnie, w 690 r., Tirhaka został koregentem w Egipcie i podsycał teraz bunt w Palestynie (wplątano w to Ezechiasza). Sanheryb prowadził wojnę na Wschodzie, gdzie otwarty bunt podniósł Babilon, lecz w 688 r. wyruszył na zachód. Zdobyto wtedy Lakisz i oblężono Jerozolimę; spiesząca z odsieczą armia Tirhaki została odparta. Niemniej miasta nie zajęto, ponieważ epidemia powaliła armię asyryjską (2 Krl 19,35), a nadto konieczna się stała obecność Sanheryba w kraju (2 Krl 19,7).

Bunt Ezechiasza zakończył się okrojeniem Judy do górskiego rejonu wokół Jerozolimy. Król poświęcił ostatnie lata swego życia odnowie życia publicznego swego ciężko doświadczonego ludu. Wychwala się bez zastrzeżeń jego postępowanie religijne (misja Izajasza i Micheasza była prowadzona za rządów Jotama, Achaza i Ezechiasza).

MANASSES (678–642): 2 KRL 21,1-18; 2 KRN 33,1-20

Długie panowanie Manassesa było katastrofalne dla religii Jahwe. Reformy Ezechiasza nie cieszyły się popularnością, godziły one bowiem w zastarzałe zwyczaje; nastąpiła więc ostra reakcja. Ponadto za czasów Assurbanipala Asyria stała u szczytu potęgi, a jej wpływ dawał się odczuć także na polu kultowym i religijnym; jako wierny wasal, Manasses starał się zadowolić swych panów ulegając temu wpływowi. Istniał wszakże opór, szczególnie w kręgu tych, którzy byli wierni nauce Izajasza; opór ten tłumiono okrutnie i skutecznie.

Niemniej lojalność Manassesa wydała się podejrzana i uprowadzono go w łańcuchach do Babilonu; wydarzyło się to prawdopodobnie po 648 r., gdy Assurbanipal — zdobywszy Babilon — ponownie utwierdził swą władzę w Palestynie. Król został uwolniony po kilku latach. Po swym powrocie próbował coś przedsięwziąć w sprawie przywrócenia religii Jahwe. Zabrał się także do wzmocnienia obwarowań swej stolicy i królestwa, lecz śmierć przerwała jego dzieło. Potępia się jego postępowanie religijne.

---

[32] Zob. ANEP, tabl. 371—374.

AMON (642–640): 2 KRL 21,19-26; 2 KRN 21–25

Spuściznę po Manassesie objął jego syn Amon, który należał do antyreformatorskiej i proasyryjskiej partii. Rządził jedynie dwa lata, nim padł ofiarą spisku pałacowego. Potępia się jego postępowanie religijne.

JOZJASZ (640–609): 2 KRL 22,1 – 23,30; 2 KRN 34–35

Zabójstwo Amona wywołało niezadowolenie „ludu kraju" (tj. obywateli, cieszących się pełnią praw obywatelskich), który pozostał wierny rodowi Dawida; powstał on przeciw spiskowcom i osadził na tronie syna Amona, Jozjasza, ośmioletnie dziecko.

Panowanie Jozjasza zbiegło się z nagłym załamaniem się i upadkiem Asyrii; ten właśnie moment umożliwił młodemu królowi przeprowadzenie reformy i pozwolił mu zreorganizować królestwo. Choć Biblia nie wspomina o wewnętrznej świeckiej polityce Jozjasza, pewne jest, że musiało nastąpić narodowe odrodzenie, które szło w parze z reformą religijną i polityką niepodległościową. Były także nabytki terytorialne, nie możemy jednak ich określić. Incydent w Megiddo wskazuje na reorganizację wojska.

Jozjasz rozpoczął swą reformę w dwunastym roku swych rządów (628). Zwracała się ona głównie przeciw kultowi asyryjskiemu, stanowiła przeto także odrzucenie obcej dominacji. W osiemnastym roku rządów, gdy pisarz Szafan został posłany dla dopilnowania pieniędzy zebranych na odbudowę Świątyni, kapłan Chilkiasz wręczył mu „księgę Prawa", znalezioną w Świątyni; to opatrznościowe odkrycie dało nowy impuls dziełu reformy. Przyjmuje się ogólnie, że „księga Prawa" jest kodeksem deuteronomicznym (Pwt 12—26), prawną tradycją północnego królestwa, wniesioną do Jerozolimy przez uchodźców lewickich mniej więcej w czasie upadku Samarii w 721 r.; złożona w Świątyni, została zignorowana i ostatecznie zapomniana.

Nadzieje wzbudzone przez narodową odnowę za rządów Jozjasza uległy nagłemu zniweczeniu. W 609 r. Necho, usiłując zachować równowagę sił w Mezopotamii, pospieszył z pomocą dotkniętym ciężko Asyryjczykom. Podążał on zwykłym szlakiem egipskich wojsk maszerujących do Syrii: przybrzeżną drogą w stronę Karmelu, następnie zaś w głąb kraju do Megiddo. Jozjasz zagrodził mu drogę pod Megiddo, lecz poniósł klęskę i zginął. Wydaje się, że Jozjasz dążył do podtrzymania swej polityki niezawisłości. Egipcjanie stanowili zagrożenie, czy to mając przywrócić władztwo Asyrii, czy też chcąc skorzystać z sytuacji przez zajęcie Palestyny. Tragiczna śmierć króla oznaczała koniec reformy oraz początek końca Judy. Reforma przyszła zbyt późno; wygnanie było konieczne dla gruntownego oczyszczenia jahwizmu. Wychwala się bez zastrzeżeń postępowanie religijne Jozjasza (Sofoniasz i Nahum podjęli swą misję za panowania Jozjasza).

JEHOACHAZ (609): 2 KRL 23,31-35; 2 KRN 36,1-4

Po śmierci Jozjasza „lud kraju" ogłosił królem jego syna Jehoachaza. W trzy miesiące później Necho zawezwał Jehoachaza do swej kwatery głównej w Ribla, złożył go z tronu i deportował do Egiptu. Na tronie osadził jego brata Eliakima, zmieniając jego imię na Jehojakim.

JEHOJAKIM (609–597): 2 KRL 23,36 – 24,6; 2 KRN 36,5-8

Jehojakim był wasalem Nechona i płacił Egiptowi daninę; aby móc to czynić, uciskał lud. Tragiczna śmierć Jozjasza była zgorszeniem dla Judy: Jahwe nie ocalił pobożnego króla, a obietnice proroków były zwodnicze. Nastąpiła gwałtowna reakcja antyasyryjska, kierowana przez króla i dwór, a cały dawny synkretyzm zawładnął Świątynią.

Tymczasem Nabuchodonozor, jako generał swego ojca Nabopolassara, pobił Nechona pod Karkemisz i odrzucił go aż do Egiptu. W 604 r., już jako król, wkroczył do Palestyny i zniszczył Aszkelon; prawdopodobnie w tym właśnie czasie Jehojakim zmienił zwierzchnika stając się wasalem Babilonu. W 601 r. Nabuchodonozor wyruszył na Egipt, lecz musiał się wycofać nie osiągnąwszy swego celu. Wtedy to Juda rozszczepiła się na różne fakcje; przewagę zdobyła partia proegipska i Jehojakim zbuntował się. Nabuchodonozor nie mógł osobiście podjąć natychmiast akcji, lecz wyekspediował lokalne siły babilońskie, aby — wraz z bandami Edomitów, Ammonitów i Moabitów — nękały kraj. Sam król wyruszył w 598 r. Przed jego przybyciem do Palestyny zmarł — w nie wyjaśnionych okolicznościach — Jehojakim, a rządy po nim objął jego syn Jehojakin. Potępia się religijne postępowanie ostatnich czterech królów Judy.

JEHOJAKIN (597): 2 KRL 24,8-17; 2 KRN 36,9-10

Jerozolima została oblężona i Jehojakin poddał się po trzech miesiącach. Króla i królową matkę — wraz z wybitnymi obywatelami — uprowadzono do Babilonu. Jest to pierwsza deportacja.

SEDECJASZ (597–587): 2 KRL 24,18 – 25,7; 2 KRN 36,11 - 13

Nabuchodonozor ustanowił królem stryja Jehojakina, dwudziestojednoletniego Mattaniasza, zmieniając jego imię na Sedecjasz (jak w przypadku Jehojakima, jest to imię jahwistyczne i Babilończyk chyba by go nie narzucił; być może w obu przypadkach chodzi o imię koronacyj-

ne). Wskutek deportacji najwybitniejszych obywateli królestwo znajdowało się niemal w stanie anarchii. Sedecjasz był słaby i całkowicie niezdolny do zapanowania nad rywalizującymi partiami; jedna, reprezentowana przez Jeremiasza, doradzała uległość wobec Babilończyków, druga, silniejsza, szukała poparcia Egiptu i cieszyła się życzliwością ludu. W 590 r. przybył do Palestyny Psametych II; potem zaś Sedecjasz, którego postępowanie miało być uznane za nielojalne, udał się do Babilonu, by się oczyścić z podejrzeń. Przez cały ten czas Jeremiasz publicznie wypowiadał się przeciw przymierzu z Egiptem i musiał zwalczać fałszywych proroków; Ezechiel zaś — deportowany wraz z Jehojakinem — przepowiadał upadek Jerozolimy.

Sedecjasz uległ w końcu wpływom partii egipskiej. Utworzono ligę z Ammonem, a Apries (następca Psametycha) nakłonił Tyr i Sydon do przyłączenia się do niej. Nabuchodonozor natychmiast zareagował: podbił Fenicję i zablokował Tyr, potem zaś wysłał swe główne siły przeciw Judzie. W 588 r. Jerozolima została oblężona. Zajęto wszystkie warownie królestwa; jedynie Lakisz i Azeka broniły się przez jakiś czas.[33] Oblężenie zdjęto, gdy Apries pojawił się z wojskami egipskimi w Szefeli, lecz po jego rychłym odparciu podjęto je na nowo. Miasto broniło się zaciekle mimo strasznego głodu. W lipcu 587 r. mury zostały przerwane. Sedecjasz wraz z niektórymi oficerami uszedł w nocy i uciekał w stronę Jerycha, lecz został pojmany i zaprowadzony do Nabuchodonozora, będącego w swej kwaterze głównej w Ribla. Synów Sedecjasza wymordowano w obecności ojca, jemu samemu zaś wyłupiono oczy i wtrącono go dożywotnio do babilońskiego więzienia. Mury miasta zrównano z ziemią, Świątynię i budynki spalono, a święte naczynia zabrano do Babilonu. Część ludności deportowano do Babilonu. Królestwo Judy dobiegło końca.

PO UPADKU JEROZOLIMY

Juda stała się babilońską prowincją. Przed opuszczeniem Syrii Nabuchodonozor mianował zarządcą niejakiego Godoliasza, męża wielkiego rodu, który — jak wskazuje znaleziona w Lakisz pieczęć nosząca jego imię — był głównym ministrem Sedecjasza. Osiadł on w Mispa, najwidoczniej dlatego, że Jerozolima nie nadawała się do zamieszkania; wspierał go mały garnizon babiloński, a moralnego poparcia udzielał mu także Jeremiasz. Godoliasz usiłował zjednać sobie lud, lecz padł ofiarą spis-

[33] Upadek Azeki jest dobitnie zilustrowany przez jeden z listów z Lakisz (ostraka odkryte w Lakisz); pewien oficer dowodzący punktem obserwacyjnym pisze do komendanta Lakisz, że nie widać już sygnałów ogniowych Azeki (zob. ANET, s. 322).

ku uknutego przez Izmaela, członka rodu królewskiego; wymordowano garnizon babiloński oraz niektórych Żydów wiernych Godoliaszowi. Izmael uszedł do Ammonu, liczni zaś Żydzi, lękając się zemsty babilońskiej, uciekli do Egiptu, uprowadzając ze sobą niechętnego Jeremiasza. W rzeczywistości Nabuchodonozor nie od razu ukarał Żydów. Księga Jeremiasza 52,30 mówi o trzeciej deportacji w 582 r.; nastąpiłaby więc ona blisko pięć lat po zabójstwie Godoliasza. (Jeremiasz pełnił swą misję od panowania Jozjasza aż do okresu po upadku Jerozolimy.)

Nastąpiły trzy deportacje (w 597, 587 i 582), trudno jednak ustalić ścisłą liczbę wysiedlonych. Księga Jeremiasza 52,28-30 podaje dokładne liczby dla trzech deportacji, a wynik ogólny wynosi jedynie 4600 osób. Wydaje się to liczba możliwa do przyjęcia, gdyż — choć liczy się tu prawdopodobnie tylko dorosłych mężczyzn — suma ogólna mogłaby chyba przekraczać tę ilość nie więcej niż czterokrotnie, wynosząc najwyżej 20 000 osób.

KRÓLOWIE JUDY I IZRAELA

Dawid ok. 1010—970
Salomon ok. 970—931

JUDA		IZRAEL		ASYRIA	
Roboam	931—913	Jeroboam I	931—910	Assurdan II	934—912
Abiasz (Abijjam)	913—911			Adad-Nirari II	912—890
Asa	911—870	Nadab	910—909		
		Basza	909—886		
		Ela	886—885		
		Zimri	885		
		Omri	885—874	Assurnazirpal II	883—859
Jozafat	870—848	Achab	874—853		
		Ochozjasz	853—852	Salmanassar III	859—824
Jehoram	848—841	Jehoram	852—841		
Ochozjasz	841				
Atalia	841—835	Jehu	841—814		
Joasz	835—796				
		Jehoachaz	814—798	Szamszi-Adad V	824—811
Amazjasz	796—781	Jehoasz	798—783	Adad-Nirari III	811—783
Ozjasz	781—740	Jeroboam II	783—743	Salmanassar IV	783—773
				Assurdan III	773—754
				Assurnirari V	754—745
				Tiglat-Pilezar III	745—727
		Zachariasz	743		
		Szallum	743		
Jotam	740—736	Menachem	743—738		
		Pekachiasz	738—737		
Achaz	736—716	Pekach	737—732		

JUDA		IZRAEL		ASYRIA	
		Ozeasz	732—724	Salmanassar V	727—722
				Sargon II	722—705
		721 — Upadek Samarii			
		EGIPT			
Ezechiasz	716—687	Pianki	ok. 715		
		Szabako	710—696	Sanheryb	705—681
		Szebteko	696—685		
Manasses	687—642	Tirhaka	690—667	Assarhaddon	681—669
		Necho I	667—663	Assurbanipal	669—632
Amon	642—640	Psametych I	663—609		
Jozjasz	640—609			Assuretililani	632—629
				Sinsariskun	629—612
		Necho II	609—593	Assurubalit II	612—606
				PAŃSTWO NOWOBABILOŃSKIE	
				Nabopolassar	626—605
Jehoachaz	609				
Jehojakim	609—597				
Jehojakin	597			Nabuchodonozor	605—562
Sedecjasz	597—587	Psametych II	593—588		
		Apries	588—566		
587 — Upadek Jerozolimy					

WYGNANIE I ODBUDOWA GMINY

TŁO HISTORYCZNE

OSTATNIE LATA PAŃSTWA BABILOŃSKIEGO

Wraz ze śmiercią Nabuchodonozora w 562 r. potęga babilońska raptownie upadła; sytuację pogarszał brak wewnętrznej stabilności. Syn Nabuchodonozora, Amel-Marduk (562—560) — ów Ewil-Merodach, który uwolnił Jehojakina (2 Krl 25,27-30) — panował jedynie dwa lata; prawdopodobnie uzurpował sobie tron jego szwagier Neriglissar (560—556). Jego syn i następca, Labaszi-Marduk (556), był niepełnoletni i zo-

stał wkrótce usunięty przez Nabonida (556—539), który objął tron. Król ten zdawał się być bardziej archeologiem niż władcą: odkopał on tereny świątynne w Babilonii i polecił odcyfrować starożytne inskrypcje. Z niejasnych przyczyn przebywał przez osiem lat (ok. 552—545) w oazie Teima na Pustyni Arabskiej [34], pozostawiając sprawy państwa w rękach swego syna Baltazara.

Potencjalną groźbę dla Babilonu stanowili Medowie, pod wodzą Kyaksaresa, i to samo niebezpieczeństwo utrzymywało się za rządów Astyagesa (585—550). Gdy więc Cyrus, książę perski, podniósł bunt przeciw swemu medyjskiemu zwierzchnikowi, Nabonid udzielił mu poparcia. Ale Cyrus okazał się wkrótce większym zagrożeniem niż ciążąca dotąd ręka Medii i Nabonid zawarł szybko przymierze obronne z egipskim Amazisem (569—525) oraz lidyjskim Krezusem (ok. 560—546). W 546 r. Lidia poniosła klęskę; choć Cyrus nie wyruszył natychmiast, jego rosnąca gwałtownie siła przesądziła ostatecznie o losie Babilonu. W 539 r. Cyrus zaatakował; Nabonid poniósł klęskę pod Opis nad Tygrysem i dostał się do niewoli. Generał Cyrusa, Gobryas, zajął Babilon nie zadawszy ciosu; Baltazar zginął, najwidoczniej z ręki skrytobójcy. Krótkotrwałe imperium nowobabilońskie dobiegło kresu.

POWSTANIE PERSJI

Pers Cyrus był władcą małego królestwa Anszan w południowym Iranie oraz wasalem Astyagesa, króla Medów. W 555 r. podniósł bunt; do 550 r. zajął Ekbatanę, stolicę Astyagesa, i zawładnął państwem medyjskim. W 546 r. najechał Lidię (w zachodniej części Azji Mniejszej), sprzymierzoną obecnie z Babilonem i Egiptem, zajmując stolicę Sardes. Lidia została wcielona do jego królestwa; prawdopodobnie też owładnął on Górną Mezopotamią. Przymierze z Egiptem okazało się teraz daremne i Babilonia znalazła się w izolacji. Cyrus jednak nie spieszył się; prowadził teraz kampanię na Wschodzie i rozszerzył swe władztwo niemal aż po Indie. Następnie w 539 r. zdobył Babilon za cenę jednej bitwy.[35] Cyrus był panem największego imperium, jakie świat dotąd znał.

Cyrus był oświeconym władcą, który usiłował pozyskać szacunek i lojalność ludów podbitych. Jest całkiem jasne, że sami Babilończycy — świadomi jego wielkoduszności — chętnie zmienili pana; niewątpliwie pomaga to wyjaśnić zdumiewającą łatwość jego podbojów. Troszczył się on szczególnie o respektowanie religijnych uczuć swych poddanych, przyznając im autonomię w sprawach kultu; pozwolił nawet ludności

---

[34] Zob. Wilfrid J. Harrington, *Record of Revelation: The Bible*, *dz. cyt.*, s. 76, co do tekstu „modlitwy Nabonida" znalezionego w Qumran (4 Q).

[35] Relacja Cyrusa o jego triumfie babilońskim jest utrwalona na tzw. walcu Cyrusa; zob. ANET, ss. 315 n.

deportowanej przez Babilończyków na powrót do kraju rodzinnego. Wszystko to nie oznaczało żadnego osłabienia władzy politycznej. Armia perska stała w pełnej gotowości; utworzono też złożony system zarządzania, mający sprawować nadzór nad rozległym — podzielonym na prowincje i satrapie — imperium. Ogólna polityka Cyrusa stawia w jaśniejszym świetle jego życzliwe traktowanie Żydów. W 538 r. mianowicie — pierwszym roku jego rządów w Babilonie — Cyrus wydał edykt sankcjonujący powrót żydowskich wygnańców do Judy oraz zapewniający fundusze na odbudowanie Świątyni (Ezd 1,2-4; 6,3-5). Nic dziwnego zatem, że Deutero-Izajasz (nieznany autor Iz 40—55) przedstawił w jaskrawych barwach karierę tego wyzwoliciela, Pomazańca Pana (Iz 45,1; por. 44,28 — 45,13; 41,2 n. 25).

Pokój zapanował w całym imperium perskim, lecz Cyrus zginął w kampanii przeciw ludom koczowniczym spoza wschodniej granicy kraju. Tron po nim objął jego syn Kambyzes (530—522), który podbił Egipt — pozostający pod władzą perską aż do 401 r. W 522 r., podczas nieobecności Kambyzesa, tron uzurpował sobie Gaumata. Kambyzes zmarł — najprawdopodobniej popełnił samobójstwo — a pewien oficer, Dariusz, uznany i popierany przez armię, obalił Gaumatę. Dariusz I (522—486) musiał w pierwszych dwu latach swych rządów uporać się z buntem podnoszonym ze wszystkich stron; imperium perskie zdawało się już rozpadać. Ale przetrzymawszy kryzys, Dariusz nie tylko umocnił swą pozycję, lecz dalej rozszerzał granice królestwa, tak że Persja osiągnęła za jego czasów szczyt potęgi. Jedyne niepowodzenie spotkało go w Grecji, gdzie bitwa pod Maratonem (490) pokrzyżowała jego zabiegi o zajęcie tego kraju.

Spuściznę po Dariuszu objął jego syn Kserkses I (486—465). Babilon zbuntował się i został zniszczony. W 480 r. Kserkses wtargnął do Grecji, zgniótł opór Spartan pod Termopilami i zdobył Ateny. Ale decydująca bitwa morska pod Salaminą i dalsze niepowodzenia militarne zmusiły Persów do wycofania się z Europy. Kserkses zginął ostatecznie z ręki zamachowca; tron po nim objął jego młodszy syn Artakserkses I Długoręki (465—424). Przenosi to nas w epokę Nehemiasza — a to już temat następnej części.

JUDA PO 587 R.

Podczas kampanii 588—587 Juda uległa całkowitemu spustoszeniu; nie tylko Jerozolima, lecz wszystkie miasta Szefeli i regionu górskiego zostały zburzone. Pomijając deportowanych, tysiące osób ginęło od miecza, głodu czy chorób, a mnóstwo innych musiało uciekać z kraju, znajdując schronienie zwłaszcza w Egipcie. Sytuacja polityczna jest trudna

do ustalenia. Kraj wszakże nie został zaludniony nowymi osadnikami, jak działo się to w Samarii; niemniej Edomici, Ammonici i Arabowie z pogranicza osiedlali się w pewnych stronach. Resztkę terytorium — zamieszkaną przez lud bardzo ubogi (liczący znacznie mniej niż 20 000 osób) — przyłączono do administracyjnego okręgu Samarii. Było to terytorium ograniczone — przede wszystkim Edomici posunęli się aż do połowy drogi między Hebronem a Betlejem. Jednakże mimo całkowitego zniszczenia Jerozolima nadal przyciągała umysły przywiązane do jahwizmu, ludzie zaś przychodzili się modlić w ruinach Świątyni (zob. Lm). Ale nadzieja na przyszłość kiełkowała nie na tym żałosnym rumowisku, lecz — jak obiecywali Jeremiasz i Ezechiel — u wygnańców w Babilonie.

WYGNAŃCY W BABILONIE

Należy pamiętać, że Żydzi zesłani do Babilonu byli elitą kraju: jego politycznymi, duchowymi i intelektualnymi przywódcami. Wyjaśnia to, dlaczego liczba podana przez Jeremiasza (4600 dorosłych mężczyzn) jest tak zaniżona. Żyli oni w specjalnych osiedlach opodal Babilonu, a ich los nie był zbyt ciężki. Istniały nawet możliwości rozwoju gospodarczego, a wielu z nich wiodło się tak dobrze, że postanowili zostać w Babilonie, nawet gdy Cyrus umożliwił już powrót do Palestyny.

Było nieuniknione, że wielu Żydów — o wierze nadwątlonej strasznym nieszczęściem, jakie dotknęło ich naród — ulegnie wpływom kultury babilońskiej. Pozostali jednak trwali uparcie przy swej przeszłości. W nieodgadnionym planie Bożym wygnanie było jednym z najbardziej owocnych okresów w dziejach Izraela. Ludzie poznali swego Boga jak nigdy przedtem i — zachęceni najpierw przez Ezechiela, potem zaś przez wielkiego Deutero-Izajasza — karmili się nową i nieugaszoną nadzieją. Co zaś — przynajmniej z naszego punktu widzenia — najważniejsze, to fakt, że Biblia w znanej nam postaci zaczęła przybierać kształt ostateczny. Świątynia — z jej wypracowanym kultem — przepadła, stąd wyznawcy Jahwe znaleźli oparcie w swych tradycjach. Wówczas właśnie nadano definitywną formę historii deuteronomicznej, zebrano wypowiedzi proroków oraz utrwalono tradycję kapłańską. Wykuwała się nowa wspólnota, właściwa dla końcowej fazy przygotowawczego planu Boga.

ODBUDOWA GMINY

W pierwszym roku swego panowania w Babilonie (538) Cyrus wydał dekret, który sankcjonował odbudowę gminy żydowskiej oraz kult Jah-

we w Palestynie (Ezd 1,1-4; 6,25). Dekret nie tylko przewidywał zwrot przedmiotów kultowych, zabranych przez Nabuchodonozora, lecz także polecał, aby koszty odbudowy Świątyni pokryto z funduszów państwowych. Żydów w Babilonie zachęcano do finansowego poparcia całego przedsięwzięcia, wszyscy zaś, którzy tego chcieli, mogli powrócić do Judy. Szeszbassarowi, „księciu judzkiemu", tj. członkowi rodziny królewskiej i prawdopodobnie synowi Jehojakina, powierzono opiekę nad całym przedsięwzięciem. Mała grupa wygnańców wyruszyła w drogę pod jego przywództwem. Jednym z pierwszych zadań powracających była odbudowa ołtarza ofiarnego. Pośród ruin Świątyni ustanowiono na nowo regularny kult — pierwszy istotny wątek przeszłości został znów podjęty. Na wiosnę 537 r. położono fundamenty pod drugą Świątynię.

Taki zdawał się być zasięg pierwszej próby odnowy. Ale powróciła jedynie garstka ludzi: Żydzi, którym się dobrze wiodło w Babilonie, chętnie w nim pozostali, jednocześnie zaś wyrosło całe pokolenie, dla którego Palestyna była obcym krajem. Żydzi, którzy pozostali w Judzie, i ci, co przejęli ziemie żydowskie, niechętnie witali wracających wygnańców. Ponadto sami repatrianci odrzucali oferowaną pomoc samarytańską w dziele odbudowy Świątyni. Wskutek tego pierwsze przyjazne kroki stwardniały w opór i praca musiała całkowicie ustać. Ludzie popadli w przygnębienie i nad przedsięwzięciem zawisła groźba wielkiego załamania. Wróciła jednak dalsza grupa wygnańców, gdzieś w latach 538—522, pod wodzą Zorobabela oraz arcykapłana Jozuego. Zorobabel, potomek Jehojakina, przejął po swym stryju Szeszbassarze godność *pehaka* (zarządcy). Ale do końca panowania Kambyzesa całkowita liczba ludności (wliczając w to zarówno repatriantów, jak i Żydów będących już w kraju) maleńkiego obszaru Judy mogła wynosić niewiele ponad 20 000 osób.

Zniechęcenie pogłębiało się wskutek napięć istniejących w łonie gminy. Nie wszyscy, którzy powrócili — a jeszcze mniej tych, którzy nigdy nie opuścili kraju — kierowali się wzniosłymi pobudkami. Niektórzy chcieli się szybko wzbogacić na nieszczęściach swych bliźnich (Iz 58,1-12; 59,1-8); panowały też ciągle pewne synkretystyczne praktyki religijne — najwidoczniej pośród ludzi, którzy pozostali w kraju (Iz 57,3-10; 65,1-7.11; 66,3 n. 7). Gorzka rzeczywistość zdawała się drwić ze słów Deutero-Izajasza. Ale prorocy Aggeusz i Zachariasz przeciwdziałali zniechęceniu i w 520 r. Zorobabel rozpoczął z dużym rozmachem odbudowę drugiej Świątyni. Nastał też niepokojący moment, gdy Tattenaj, satrapa Abarnahara („Poza Rzeką" — satrapia Transeufratei, obejmująca Syrię i Palestynę), zakwestionował uprawnienia Zorobabela. Postanowił on zbadać autentyczność dekretu Cyrusa; zarazem jednak nie wstrzymał całej pracy. Dekret Cyrusa znaleziono w królewskich archiwach w Ekbatanie, letniej stolicy. Dariusz I wydał nowy dekret zezwalający na budowę Świątyni, z dokładnymi wskazaniami wydatków i prowian-

tów kultowych oraz sankcjami przeciw każdemu, kto ośmieliłby się sprzeciwić dekretowi (Ezd 6,1-12). W czasie Paschy 515 r. druga Świątynia została poświęcona.

Nie wiemy nic o sytuacji w Judzie w ciągu najbliższego przeszło półwiecza. Nie ma już żadnej wzmianki o Zorobabelu. Być może został — jako potomek Dawida i ośrodek nadziei mesjanistycznych (zob. Ag 2,23; Za 6,9-14) — usunięty przez władze perskie.[36] Gdzieś w ciągu tego okresu utworzono prowincję Yehud (Juda) o obszarze mniej więcej pokrywającym się z terytorium powierzonym Godoliaszowi w 587 r. Jej północny kraniec stanowiło Betel, ku południowi sięgała nieco poza Betlejem; na zachodzie graniczyła z prowincją Aszdod. Choć Świątynię odbudowano, wszelkie próby wzniesienia na nowo murów Jerozolimy udaremniali Samarytanie. Dokonanie pełnej odbudowy gminy żydowskiej przypadło w udziale Nehemiaszowi i Ezdraszowi.

DZIEŁO NEHEMIASZA I EZDRASZA

TŁO HISTORYCZNE

Juda stała się perską prowincją i — aż do nadejścia Aleksandra Wielkiego — losy gminy żydowskiej były nieodłączne od historii państwa perskiego. Długie panowanie Artakserksesa I Długorękiego (465—424) było najeżone trudnościami. W 460 r. król stanął wobec buntu w Egipcie, wznieconego przez Libijczyka imieniem Inaros. Kampanię przeciw Egiptowi poprowadził Megabyzos, satrapa Abarnahara; przeciągnęła się ona aż do 454 r., kiedy to Inaros dostał się do niewoli. Z kolei Megabyzos sam się zbuntował (449—448), lecz skończyło się na tym, że został zatwierdzony na swym urzędzie. Poza tym w interesie króla leżało pilnowanie stabilności Abarnahara; zaczął więc okazywać zainteresowanie sprawami Palestyny. W 449 r. Artakserkses zgodził się na pokój Kaliasza, którego warunki nakazywały, aby greckie miasta Azji Mniejszej uzyskały niepodległość i aby flota perska nie miała dostępu do Morza Egejskiego. Ale wojna peloponeska (431—403) umożliwiła Persji przywrócenie zwierzchnictwa nad miastami greckimi.

Kserkses II, który nastąpił po swym ojcu, zginął z ręki zamachowca po rządach trwających niewiele ponad miesiąc. Po okresie dalszych zamieszek królem został inny syn Artakserksesa, Dariusz II Notos (423—404). Tron po nim objął Artakserkses II Mnemon (404—358). W 401 r. Egipt uzyskał niepodległość; w tym samym roku Artakserkses musiał

---

[36] Zob. J. Bright, *A History of Israel*, *dz. cyt.*, s. 355.

stawić czoło buntowi dowodzonemu przez jego brata, Cyrusa Młodszego. Pod Kunaksą w Babilonii Cyrus poniósł klęskę i zginął; kampanię tę, a zwłaszcza późniejszy odwrót pozostałych przy życiu 10 000 Greków z armii Cyrusa uwiecznił w swej *Anabazie* Ksenofont. Wkrótce potem zbuntowały się — przy poparciu Egiptu — satrapie zachodnie, lecz około 360 r. bunt upadł.

CHRONOLOGIA KSIĄG: EZDRASZA I NEHEMIASZA

Nie mamy żadnych bezpośrednich świadectw o sytuacji w Judzie w latach 515—445, lecz wynika aż nadto jasno z następnego okresu, że w tej maleńkiej prowincji panował klimat rozczarowania. Monarchii Dawidowej nie przywrócono, a szara rzeczywistość nie odzwierciedlała wcale jaskrawych barw Deutero-Izajasza. Istniała pilna potrzeba politycznej reorganizacji oraz duchowej odnowy wspólnoty i — szczęśliwym trafem — ludzie, którzy byli zdolni do ich dokonania, mieli się wkrótce pojawić. Co jednak dziwne — są to bowiem twórcy judaizmu — powinowactwo losów Ezdrasza i Nehemiasza stanowi kłopotliwy problem.

Prawdziwa trudność polega na ustaleniu daty przybycia Ezdrasza do Jerozolimy; datowanie drogi życiowej Nehemiasza jest pewne, znajdując osobne potwierdzenie w świadectwie tekstów z Elefantyny.[37] Istnieją trzy główne stanowiska: niektórzy akceptują porządek przyjęty najwyraźniej w księgach Ezdrasza i Nehemiasza; inni dowodzą, że rozwiązanie zależy od wzięcia pod rozwagę Artakserksesa II; jeszcze inni twierdzą, że „siódmy rok" (Edz 7,7) jest błędem kopisty zamiast właściwego „trzydziestego siódmego roku" Artakserksesa I.

1. Zgodnie z porządkiem ksiąg Ezdrasza i Nehemiasza [38]:

a) Ezdrasz przybył do Jerozolimy w 459 r., siódmym roku Artakserksesa I (Ezd 7,8).

b) Nehemiasz przybył do Jerozolimy w 445 r., dwudziestym roku Artakserksesa I (Ne 2,1).

c) Nehemiasz przebywał w Jerozolimie dwanaście lat (Ne 13,6), tj. do 433 r.

d) Przybył on ponownie do Jerozolimy jeszcze za rządów Artakserksesa I (465—424).

2. Wielu autorów odwraca porządek tekstów wychodząc z założenia,

---

[37] Zob. J. Bright, *A History of Israel*, *dz. cyt.* s. 363. Co do adnotacji do tekstów elefantyńskich zob. s. 79.

[38] Chronologię tę stosuje np. Heinrich-Heidt, *History of the Old Testament*, Collegeville, Minn., The Liturgical Press, 1952, ss. 330—340; L. H. Grollenberg, *Atlas of the Bible*, przeł. Joyce M. Reid oraz H. H. Rowley, Camden, N. J., Nelson, 1959, s. 100.

że Kronikarz (autor 1 i 2 Krn — Ezd — Ne) zamieścił opis religijnego dzieła Ezdrasza przed opisem politycznej odnowy Nehemiasza.[39]

a) Nehemiasz przybył w 445 r., dwudziestym roku Artakserksesa I.

b) Przebywał tam dwanaście lat — do 433 r.

c) Powrócił na krótko do Jerozolimy po 433 r.

d) Ezdrasz przybył do Jerozolimy w 398 r., siódmym roku Artakserksesa II (404—358).

3. Pobyt Ezdrasza w Jerozolimie można umieścić w czasie między dwiema misjami Nehemiasza.[40] Osiąga się to przez korektę tekstu księgi Ezdrasza 7,8, przyjmując, że Ezdrasz przybył nie w siódmym, lecz w trzydziestym siódmym roku Artakserksesa I: w 428 r.

a) Nehemiasz przybył w 445 r., dwudziestym roku Artakserksesa I.

b) Przebywał w Jerozolimie w latach 445—433.

c) Ezdrasz przybył w 428 r., trzydziestym siódmym roku Artakserksesa I.

d) Nehemiasz powrócił między 433 r. a 424 r.

Ezdrasz i Nehemiasz byli przeto sobie współcześni.

Żaden z tych poglądów nie może pretendować do rozwiązania wszystkich problemów. Ponieważ ten trzeci wydaje się najbardziej zadowalający, pójdziemy za nim w prezentacji dzieła Nehemiasza i Ezdrasza.

NEHEMIASZ

Po zniknięciu Zorobabela okręg Judy podlegał — jak się zdaje — ośrodkowi administracyjnemu w Samarii. Istniały ciągłe tarcia z samarytańskimi urzędnikami; próby wznoszenia murów Jerozolimy spełzły na niczym. W 445 r. delegacja z Jerozolimy, pod przewodnictwem Chananiego (brata Nehemiasza), przybyła do Suzy, stolicy perskiej. Nehemiasz, podczaszy (wysokie stanowisko) Artakserksesa I, dowiedział się wtedy o żałośnym stanie Judy. Wykorzystując swój dostęp do króla, uzyskał wszelkie pełnomocnictwa niezbędne do odbudowania fortyfikacji Jerozolimy; mógł być nawet bezpośrednio mianowany zarządcą Judy. Choć wyposażony w listy do urzędników Abarnahara, napotkał opozycję ze strony Sanballata (rządcy Samarii), Tobiasza (rządcy Ammonu w Transjordanii) oraz „Araba" Geszema (szejka północno-zachodniej Arabii). Mimo jednak całej opozycji Nehemiasz odbudował mury Jerozolimy w ciągu pięćdziesięciu dwu dni i poczynił wszelkie kroki dla

[39] Kolejność ta jest stosowana na przykład w następujących pracach (choć ich autorzy zawsze uznają za prawdopodobną także inną kolejność): G. Ricciotti, *Dzieje Izraela*, przeł. o. Zdzisław Rzeszutek OFC, Warszawa, Instytut Wydawniczy PAX, 1956, t. II, nry 108—120; *Altante Biblico*, s. 164; BJ, s. 405.

[40] Zob. J. Bright, *A History of Israel*, *dz. cyt.*, ss. 275—386; zob. IB, t. I, ss. 713 n.

ponownego zaludnienia miasta. Cała prowincja mogła liczyć nie więcej niż 50 000 mieszkańców.

Choć Nehemiasz był zarządcą Judy aż do 433 r., niewiele wiemy o jego administracji; każde jednak świadectwo podtrzymuje pogląd, że był sprawiedliwym i zdolnym przywódcą. Niemniej opozycja przeciw niemu się utrzymywała; uświadamiał sobie także konieczność reformy religijnej. Powrócił do Suzy w 433 r., a choć nieobecność jego trwała krótko, wystąpiło wówczas wiele nadużyć. Ku zadowoleniu arcykapłana Eliasziba Tobiasz, rządca ammonicki i wróg Nehemiasza, otrzymał komnatę w samej Świątyni; wnuk zaś Eliasziba poślubił córkę Sanballata, innego zajadłego oponenta Nehemiasza.

Nehemiasz powrócił do Judy z pewnością przed śmiercią Artakserksesa I i najprawdopodobniej w parę lat po swym powrocie do Suzy. Z wielką energią przystąpił od razu do zwalczania nadużyć; przejął komnatę przydzieloną uprzednio Tobiaszowi i wypędził wnuka Eliasziba. Według Józefa oznaczało to definitywne zerwanie z Samarytanami i początek rozłamu religijnego: Sanballat wybudował świątynię na górze Garizim po wygnaniu jego zięcia z Jerozolimy. Wydaje się jednak prawdopodobniejsze, że świątynia powstała później. Nehemiasz zwalczał w ogóle mieszane małżeństwa, pogwałcenie szabatu oraz zachłanność bogaczy. Nie wiemy, jak długo trwała jego druga kadencja; wszystko, co możemy powiedzieć, to tylko, że przed upływem 410 r. zarządcą był pewien Pers imieniem Bagoasz.

EZDRASZ

Za drugiej kadencji Nehemiasza jako zarządcy pojawił się na scenie człowiek, który miał przeprowadzić bardzo potrzebną reformę religijną. Środki przedsięwzięte na tym polu przez Nehemiasza były rozwiązaniami ad hoc; odczuwano potrzebę czegoś bardziej radykalnego i lepiej zorganizowanego. Ezdrasz pochodził z rodziny kapłańskiej i był biegły w Prawie; był „uczonym w Piśmie". Jego pełnomocnictwo (zob. Ezd 7,12-26) różniło się zupełnie od pełnomocnictwa Nehemiasza i dotyczyło jedynie spraw religijnych. Nosił on przy sobie kopię Prawa Mojżeszowego wraz z reskryptem królewskim, który w efekcie podnosił to Prawo do godności prawa państwowego gminy żydowskiej. Autorytet Ezdrasza rozciągał się na wszystkich Żydów żyjących w Abarnahara.

„Status Ezdrasza kryje się w tytule »znawca Prawa Boga niebios« (Ezd 7,12). Nie oznacza to doktora Prawa w późniejszym sensie tego słowa — choć tradycja nie bez słuszności uznała w końcu Ezdrasza za

takiego (zob. w. 6) — lecz stanowiło oficjalny tytuł Ezdrasza jako pełnomocnika rządu. Był on »królewskim sekretarzem Prawa Boga niebios« [tj. Boga Izraela] czy też — by rzecz nieco uwspółcześnić — »sekretarzem stanu do spraw żydowskich«, obdarzonym szczególną władzą na terytorium Abarnahara." [41]

W 428 r. Ezdrasz przybył do Jerozolimy z Babilonu na czele wielkiej grupy ludzi. W dwa miesiące po przybyciu, w czasie święta Namiotów (zwanego inaczej świętem Kuczek), zapoczątkował on swą reformę, która cieszyła się poparciem arcykapłana Jochanana. Odczytał Prawo ludowi, lud zaś zaprzysiągł, iż będzie go przestrzegał. Żądania Prawa, zwłaszcza w sprawie kultu, nie sprawiły na ogół żadnych trudności, lecz kwestia mieszanych małżeństw okazała się zaiste trudna do rozwiązania. W jakieś dwa miesiące później na nadzwyczajnym zgromadzeniu ludu Ezdrasz powołał komisję mającą się zająć tym problemem. Sprawę rozstrzygnięto radykalnie w początkach następnego roku: obcoplemienne żony i ich dzieci zostały odprawione. Nie jesteśmy wszakże pewni, czy te radykalne środki wprowadzono skrupulatnie w życie, pamiętniki Ezdrasza bowiem urywają się nagle w tym punkcie. W każdym razie takie prawodawstwo zapewniało jednak odrębną tożsamość narodu żydowskiego i prowadziło nieuchronnie do jego izolacji.

Religijna reforma Ezdrasza wymagała oczywiście jako warunku politycznej stabilności osiągniętej przez Nehemiasza, lecz ten ostatni był także reformatorem. Choć kanoniczne księgi Ezdrasza i Nehemiasza nie dają żadnego wyraźnego dowodu, że Nehemiasz i Ezdrasz byli sobie współcześni, przypuszczenie to nie jest bezpodstawne. Zdani jesteśmy niemal wyłącznie na pamiętniki Ezdrasza i Nehemiasza oraz ich przedstawienie przez Kronikarza; stąd musimy uwzględniać różne punkty widzenia. Sam Kronikarz — o zainteresowaniach głównie eklezjastycznych — zajmuje się, co zrozumiałe, bardziej Ezdraszem; natomiast pamiętniki Nehemiasza są w wielkiej mierze osobistą apologią. Nehemiasz zadowala się opisaniem roli, jaką odegrał w reformie religijnej, Kronikarz zaś zawierza całkowicie Ezdraszowi.

W każdym razie za sprawą Nehemiasza i Ezdrasza zapanowała teokracja i oni położyli podwaliny pod judaizm. Żydzi podlegali politycznie Persji, lecz stanowili uznaną powszechnie wspólnotę i byli upoważnieni do regulowania spraw wewnętrznych zgodnie z Prawem swego Boga. A Prawem, które Ezdrasz przyniósł ze sobą i wokół którego zreorganizował gminę żydowską, jest najprawdopodobniej kompletna Tora, Pentateuch. Co jest pewne, to fakt, że odtąd już znamienną cechą Żyda będzie skrupulatne przestrzeganie Prawa Mojżeszowego.

---

[41] J. Bright, *A History of Israel*, *dz. cyt.*, s. 370.

KOLONIA ELEFANTYŃSKA

Dowiadujemy się z dokumentów [42] (papirusy i ostraka datowane na lata 498—399) znalezionych na wyspie Elefantynie, tuż na północ od pierwszej katarakty na Nilu i naprzeciw Asuanu, że założono na tej wyspie żydowską kolonię wojskową, ze świątynią Jahwe. Była ona tam, gdy Persowie podbili Egipt w 525 r. Została prawdopodobnie utworzona przez Apriesa (588—569) i składała się w wielkiej mierze z uchodźców z Judy po 587 r. Badania imion wykazują, że pośród Żydów byli Aramejczycy; charakter kultu synkretycznego sugeruje, iż koloniści wywodzili się z mieszanej ludności zamieszkującej okolice Betel.[43] Poza Jahwe czczono tu także inne bóstwa: Eszem-Betel, Herem-Betel, Anat-Betel. Niewykluczone jednak, że imiona te przedstawiają hipostazy (personifikacje) pewnych aspektów Jahwe (tak np. Eszem-Betel = „Nazwa Domu Bożego"). Choć jahwizm tych Żydów elefantyńskich odbiegał od ortodoksji, ciągle uważali oni Jerozolimę za swe centrum duchowe.

Ta kolonia żydowska była życzliwie traktowana przez Persów, a z drugiej strony w interesie kolonistów leżało utrzymanie się władzy perskiej. Ale gdy potęga Wielkiego Króla zgasła, Żydzi stali się obiektem zajadłej niechęci Egipcjan. Asuan był świętym miastem baraniogłowego boga Khnum; poświęcona mu świątynia znajdowała się na wyspie Elefantynie. Żydowskie ofiary zwierzęce, zwłaszcza zaś zabijanie na ofiarę wielu jagniąt w czasie Paschy, stanowiły obrazę dla czcicieli Khnuma. W 410 r. — podczas nieobecności satrapy Egiptu Arsamesa — świątynia Jahwe została zburzona w trakcie rozruchów. Jadoniasz, kapłan gminy elefantyńskiej, napisał do Jochanana, arcykapłana Jerozolimy, z prośbą o pośrednictwo w ich sprawie, aby umożliwić im odbudowanie świątyni. Nie otrzymał żadnej odpowiedzi, co nie jest dziwne, gdyż jerozolimskie władze religijne musiały być zgorszone samą ideą wzniesienia świątyni Jahwe gdziekolwiek indziej niż w świętym mieście. W trzy lata później (407) Żydzi elefantyńscy wystosowali nowe pismo, lecz tym razem do Bagoasza, zarządcy Judy, a nadto do Delajasza i Szelemiasza, synów Sanballata, rządcy Samarii. Bagoasz i Delajasz interweniowali istotnie w ich sprawie i świątynię wkrótce odbudowano; ofiary zwierzęce zostały jednak odtąd wykluczone. Świątynia ta nie stała długo. Egipt uniezależnił się od władzy perskiej w 401 r. i ostatni dokument z Elefantyny datuje się z 399 r. — kolonia musiała mniej więcej w tym czasie zniknąć. Z papirusów elefantyńskich dowiadujemy się — poza sprawami, którym były one specjalnie poświęcone — iż Nehemiasz w 407 r. nie był już zarządcą Judy; najprawdopodobniej kilka lat wcześniej nastąpił po nim Bagoasz.

---

[42] Zob. ANET, ss. 491 n.

[43] Zob. J. Bright, *A History of Israel*, *dz. cyt.*, s. 327; *Atlante Biblico*, s. 166.

OD EZDRASZA DO ANTIOCHA IV

Nie mamy prawie żadnej bezpośredniej wiadomości o okresie 427—167 r. przed Chr.; innymi słowy, między pamiętnikami Ezdrasza a pierwszą księgą Machabejską rozwiera się luka obejmująca dwa i pół stulecia. Wszystko, co wiemy, to fakt, że życie gminy żydowskiej toczyło się według wzoru ustalonego przez Ezdrasza i Nehemiasza i że w ciągu tych wieków przybrała ostateczny kształt — w znanej nam już postaci — duża część Starego Testamentu (w okresie tym pojawił się ostatni z proroków, Joel, oraz autor rozdziałów 9—14 księgi Zachariasza).

TŁO HISTORYCZNE

Ponieważ wiemy bardzo mało o żydowskiej historii tego okresu, nie sposób będzie powiązać omówienia szerszych zagadnień z warunkami panującymi w Judzie. Ogólna jednak znajomość wydarzeń historii powszechnej jest niezbędna do zrozumienia takich ksiąg jak proroctwo Daniela.

KONIEC IMPERIUM PERSKIEGO

Artakserkses II utracił Egipt i omalże utracił tron na rzecz swego młodszego brata Cyrusa; lecz jego następca, Artakserkses III Ochos (358—338), energiczny i okrutny, ponownie podbił Egipt w 342 r. Ale wbrew pozorom imperium perskie dobiegło kresu. Artakserkses III zginął otruty i tron po nim objął jego syn Arses (338—336), niepełnoletni, też z kolei otruty. Kolejny król, Dariusz III Kodoman (336—331), wstąpił na tron w tym samym roku, w którym Aleksander został królem Macedonii; w niecałe pięć lat ogromne imperium perskie miało wpaść w ręce macedońskiego zdobywcy. W 333 r. Aleksander pobił armię perską pod Issos. W 331 r. Dariusz stawił ostatni opór pod Gaugamelą w Iranie. Pobity raz jeszcze, zginął z ręki jednego ze swych satrapów. Był to koniec państwa perskiego.

ALEKSANDER WIELKI (336–323)

Nie leży w naszym zamierzeniu szczegółowe omawianie kariery Aleksandra Wielkiego. Objął on spuściznę po swym ojcu Filipie w 336 r. W 334 r. rozpoczął swą kampanię i owładnął Azją Mniejszą. W 333 r.

pobił Persów pod Issos i pomaszerował wzdłuż wybrzeża śródziemnomorskiego na Egipt, gdzie przywitano go jako wyzwoliciela. Palestyna znalazła się teraz pod jego władzą. W 331 r. Aleksander wyruszył w głąb imperium perskiego i położył mu kres. W 326 r. wyprawił się do Indii, poza Indus, lecz jego oddziały odmówiły dalszego marszu. W 323 r., w wieku trzydziestu trzech lat, zachorował i zmarł w Babilonie. Jego krótkotrwała kariera zmieniła cały sposób życia Wschodu, a zmiana ta miała ostatecznie wpłynąć na historię Żydów.

NASTĘPCY ALEKSANDRA

Gdy Aleksander zmarł w 323 r., jego generałowie wszczęli walkę o władanie państwem. W 315 r., po siedmioletnich zmaganiach, wyłoniło się czterech wybitnych przywódców. Byli to: Antygonos — najgłośniejszy wódz — który dzierżył całe terytorium od Morza Śródziemnego do Azji Środkowej; Kassander, rządzący Macedonią; Ptolemeusz Lagida, który opanował Egipt i południową Syrię (w związku z nim trzeba wymienić Seleukosa, jego czołowego generała); oraz Lizymach w Tracji. Antygonos aspirował do godności wyłącznego sukcesora Aleksandra, co naturalnie skończyło się tym, że pozostali sprzymierzyli się przeciw niemu; w wynikłej z tego walce odznaczył się Seleukos. W 302 r. pod Ipsos we Frygii Antygonos poniósł klęskę i zginął. Seleukos zawładnął Babilonią i Syrią i — zanim padł ofiarą zamachu w 280 r. — przekazał spuściznę swemu synowi Antiochowi I. Ptolemeusz utrzymał Egipt, a państwo jego sięgało aż do Damaszku. Przed upływem 281 r. znajdujemy już imperium Aleksandra podzielone na trzy wielkie królestwa: królestwo Ptolemeuszy (Egipt), królestwo Seleucydów (Azja) oraz Macedonię. Interesują nas jedynie dynastie Ptolemeuszy oraz Seleucydów, i właśnie dlatego wystarczy wymienić kolejno królów z obu tych dynastii.

PTOLEMEUSZE	SELEUCYDZI
Ptolemeusz I Soter (323—285)	Seleukos I Nikator (312—280)
Ptolemeusz II Filadelfos (285—246)	Antioch I Soter (280—261)
Ptolemeusz III Euergetes (246—221)	Antioch II Teos (261—246)
Ptolemeusz IV Filopator (221—204)	Seleukos II Kallinikos (246—226)
Ptolemeusz V Epifanes (204—181)	Seleukos III Keraunos (226—223)
Ptolemeusz VI Filometor (181—146)	Antioch III (Wielki) (223—187)
	Seleukos IV Filopator (187—175)
	Antioch IV Epifanes (175—163)

ŻYDZI POD RZĄDAMI PTOLEMEUSZY

Wydaje się, że Palestyna spokojnie uznała zwierzchność Aleksandra, a polityczna i religijna struktura Judy nie uległa pod żadnym względem zmianie. Gdy sytuacja polityczna po śmierci Aleksandra wreszcie się ustabilizowała, Palestyna pozostawała pod władzą Ptolemeuszy aż do 198 r. przed Chr. Położenie Judy zdawało się utrzymywać nie zmienione od czasów perskich. Arcykapłan uchodził za głowę wspólnoty i coraz bardziej upodabniał się do świeckiego księcia. Był to okres pokoju i względnej pomyślności. I — co nieuniknione — społeczność żydowska nasiąkała greckimi wpływami kulturowymi; był to już posiew przyszłego gwałtownego konfliktu.

Przez cały ten czas żydowska ludność Egiptu szybko wzrastała w liczbę. Największe skupisko Żydów istniało w nowym mieście Aleksandrii, która stała się wkrótce centrum żydowskiego życia. Na początku III w. grekojęzyczni Żydzi aleksandryjscy przełożyli Torę na grekę, a następnie przetłumaczono też pozostałą część Biblii; była to Septuaginta (LXX).

ŻYDZI POD RZĄDAMI SELEUCYDÓW

Wojny między Ptolemeuszami a Seleucydami były dosyć częste, lecz ci pierwsi zdołali utrzymać w swych rękach Palestynę i Fenicję przez długi czas. Sytuacja zmieniła się z chwilą wstąpienia na tron antiocheński Antiocha III Wielkiego (223—187). Rozprzestrzenił on swe królestwo aż do granic Indii, a z kolei zwrócił się na Zachód. Jego pierwsza kampania (217) miała udany początek, lecz doznał on poważnej klęski z rąk Ptolemeusza IV pod Rafią opodal granicy egipskiej. Upłynęło sporo lat, nim mógł znowu wyruszyć. Wreszcie w 198 r. pod Panium, blisko źródeł Jordanu, rozgromił armię egipską. Palestyna została przyłączona do imperium Seleucydów. Według żydowskiego historyka Józefa, Żydzi z radością przyjęli zmianę i Antioch okazywał im wielkie względy, gwarantując warunki życia zgodnego z ich własnym prawem.

Tymczasem kartagiński wódz Hannibal, pobity przez Rzymian w bitwie pod Zamą (202), ratował się ucieczką na dwór Seleucydów. Antioch pociągnął do Grecji i Rzym wypowiedział mu wojnę. Antioch został odparty i w 190 r. poniósł katastrofalną klęskę w bitwie pod Magnezją w zachodniej części Azji Mniejszej. Musiał dostarczyć zakładników i zapłacić ogromne odszkodowanie; zdesperowany brakiem pieniędzy, zginął w 187 r. próbując obrabować świątynię w Elymais. Jego następca, Seleukos IV (187—174), próbował — za pośrednictwem swego ministra Heliodorosa i przy współudziale pewnych Żydów — wejść w posiadanie

funduszy złożonych w Świątyni jerozolimskiej, lecz starania te spełzły na niczym (2 Mch 3). Arcykapłan Oniasz III musiał pojechać na dwór, aby oczyścić się z oszczerstw wytoczonych przeciw niemu przez niejakiego Szymona (2 Mch 4,1-6).

Seleukos IV zginął z ręki Heliodorosa, który planował osadzenie na tronie młodszego syna Seleukosa, Antiocha, ignorując roszczenia starszego syna Demetriusza, który przebywał jako zakładnik w Rzymie. Wystąpił jednak trzeci pretendent do tronu, Antioch, brat Seleukosa IV, który był uprzednio zakładnikiem. Antioch wylądował w Syrii ze swym wojskiem i wypędził Heliodorosa. Działał on jako regent swego młodszego bratanka Antiocha, lecz z tytułem króla. Bratanek padł ofiarą zamachu w 169 r. i stryj rządził już sam jeden. Z pojawieniem się na scenie Antiocha IV Epifanesa (175—163) zostało zagrożone samo istnienie judaizmu. Niebezpieczeństwo, jakie wskutek jego polityki zagrażało żydowskiemu sposobowi życia, potęgował tragiczny rozłam w łonie wspólnoty.

W późniejszym okresie perskim dawał się już odczuć w Azji Zachodniej wpływ kultury hellenistycznej. W wyniku podboju i przemyślanej polityki Aleksandra Wielkiego grecki język i greckie idee szerzyły się w zdumiewającym tempie; greka stała się wkrótce lingua franca cywilizowanego świata. Żydzi z diaspory przyswoili sobie grecki język i kulturę; Żydzi palestyńscy nie mogli uniknąć tego wpływu, ponieważ kraj był usiany koloniami greckimi. Nie był to na ogół wpływ bezpośredni; grecki sposób myślenia wisiał w powietrzu i było nieuniknione, że coś z niego zostanie zapewne wchłonięte. Niektórzy Żydzi jednak poszli tak daleko, że — postawieni w obliczu greckiej kultury — wstydzili się własnego sposobu życia, posuwali się aż do jego odrzucenia. Jak się to nader często zdarza, okazali się oni większymi entuzjastami wszystkiego, co greckie, niż sami Grecy. Król syryjski w swym usiłowaniu, aby najpierw zhellenizować Judę, potem zaś zniszczyć religię żydowską, znalazł zapalonych sprzymierzeńców w łonie gminy żydowskiej, zwłaszcza wśród warstw kapłańskich.

ŻYDOWSKA DIASPORA [44]

Termin „diaspora" (rozproszenie) występuje często w judaizmie okresu hellenistycznego i jest używany do oznaczenia ogółu Żydów żyjących poza Palestyną. W wyrażeniu tym kryło się uczucie nacjonalistyczne: Żydzi, którzy musieli żyć poza świętą ziemią, byli „rozsiani" wśród pogan.

[44] Zob. G. Ricciotti, *Dzieje Izraela, dz. cyt.*, nry 180—200.

Ale nie wszyscy Żydzi diaspory byli wygnańcami z konieczności. Wielu Żydów okresu niewoli postanowiło pozostać w Babilonie; stąd Babilon stał się ważnym centrum judaizmu. Wraz z rozwojem hellenizmu pojawiły się nowe ważne ośrodki, szczególnie zaś Aleksandria. Żydzi mieli w niej uprzywilejowane miejsce i ich kolonia szybko się rozrastała. Aleksandria była głównym portem Morza Śródziemnego; z niej wiodła droga do świata greckiego i rzymskiego oraz do Azji Mniejszej. Stolica Seleucydów, Antiochia, następna rangą po Aleksandrii, stanowiła inne centrum judaizmu; panowała ona nad wschodnią częścią Morza Śródziemnego i otwierała drogę do Syrii.

Cechą charakterystyczną diaspory był ścisły kontakt między różnymi komórkami organizacyjnymi. Kontakt ten podtrzymywano mimo odrębności poszczególnych gmin; centrum zaś tej całej rozległej sieci była zawsze Jerozolima. Struktura gmin zmieniała się stosownie do miejsca oraz statusu prawnego każdej z osobna w określonym mieście czy państwie. Wszędzie jednak powstawały synagogi, a urzędy archonta i archisynagogosa były tu stałymi elementami. Urząd archonta był urzędem kolektywnym, zmieniającym się co do liczby osób, a także czasu trwania oraz zakresu władzy; w gestii jego leżały administracyjne i prawne sprawy gminy. Archisynagogos był urzędnikiem, który przewodniczył czynnościom kultowym.

W III w. przed Chr. przełożono w Aleksandrii Biblię hebrajską na grekę. Wersja ta, zwana Septuagintą (LXX), była Biblią Żydów diaspory. Był to proces o kapitalnym znaczeniu nie tylko dla judaizmu, lecz i dla chrześcijaństwa. Septuaginta bowiem stała się Biblią wczesnego Kościoła. Ale opatrznościowa rola diaspory nie ogranicza się do tego; aktywny prozelityzm wielu Żydów utorował drogę rozwojowi chrześcijaństwa. Poganie — przyciągnięci monoteizmem i wzniosłym moralnym kodeksem judaizmu — znaleźli w nowej religii wszystko, czego szukali.

POWSTANIE MACHABEJSKIE I DYNASTIA HASMONEJSKA

TŁO HISTORYCZNE: OD ANTIOCHA IV DO ANTIOCHA VII (175–129)

Antioch IV Epifanes (175—163) gorąco pragnął zjednoczyć swe królestwo. Jest to główny powód, dla którego forsował tak energicznie politykę hellenizacji. W 170 r. najechał on Egipt. Pojmał pod Memfis młodego Ptolemeusza VI, następnie zaś ruszył na Aleksandrię, gdzie tymczasem uznano królem Ptolemeusza VII (młodszego brata Ptolemeusza VI). Antioch ogłosił się regentem swego więźnia. Ostatecznie zgodził się wycofać — unosząc ze sobą ogromne łupy — i pozostawił przy władzy

obu Ptolemeuszy: pierwszego w Memfis, drugiego zaś w Aleksandrii. W 168 r. powrócił do Egiptu, lecz tym razem interweniował Rzym — jako protektor Egiptu. Na spotkanie Antiocha wyszedł legat Popiliusz Lenas, który bez ogródek przedstawił mu ultimatum senatu rzymskiego; Antioch wycofał się. Gdy w 165 r. powstanie machabejskie przybrało poważny obrót, Antioch uwikłał się w kampanię przeciw Partom, pozostawiając regentowi, Lizjaszowi, troskę o sytuację w Palestynie. Z początkiem 163 r. zmarł w Tabe w Persji. Dalsze dzieje Seleucydów są bardzo zawiłe.

Antioch IV wyznaczył na następcę swego młodego syna Antiocha V Eupatora (163—161), ustanawiając regentem swego przyjaciela Filipa. Lizjasz jednak sam ogłosił się regentem i wziął młodego króla pod swą opiekę; wspólnie wyruszyli oni przeciw Judzie Machabeuszowi. Ale wkrótce musieli pomaszerować przeciw Filipowi, który przybył do Syrii ze Wschodu; został wszakże szybko wypędzony przez Antiocha. W 161 r. pojawił się nowy pretendent: Demetriusz, syn Seleukosa IV, który był uprzednio rzymskim zakładnikiem. Pojmał on i zabił Lizjasza oraz Antiocha V i objął władzę.

Demetriusz I Soter (161—150) był ambitnym królem: zamierzał przywrócić potęgę Seleucydów. Nie zdobył jednak pełnego poparcia swych poddanych i był podejrzliwie traktowany przez Rzymian. Znalazł się w końcu rywal: Aleksander Balas, wspierany przez Attalosa II z Pergamonu, podał się za nieślubnego syna Antiocha IV i został natychmiast uznany przez Rzymian. W 152 r. wylądował on w Ptolemais (Akre), a w 150 r. pokonał i zabił Demetriusza I. Aleksander Balas (150—145) poślubił Kleopatrę, córkę Ptolemeusza VI z Egiptu. W 147 r. przybył do Cylicji Demetriusz (syn Demetriusza I), który uzyskał poparcie przyjaciela swego ojca, Apoĺloniosa, zarządcy Celesyrii (terytorium między Libanem a łańcuchem górskim Hermon). W 145 r. zyskał on nieoczekiwanego sojusznika w Ptolemeuszu VI (który wystąpił przeciw swemu zięciowi); wspólnie pobili oni Aleksandra opodal Antiochii.

Demetriusz II Nikator (145—138) był teraz królem Syrii. Niebawem musiał się uporać z powstaniem w Antiochii. Z kolei Tryfon, dowódca wojskowy Demetriusza, podtrzymał roszczenia młodego syna Aleksandra Balasa, którego nazwał Antiochem VI. Królestwo Syrii zostało podzielone między rywalizujących królów: Demetriusza II oraz Antiocha VI (145—142). Tryfon (142—138), występujący w roli regenta, zabił swego młodego podopiecznego w 142 r. i przywdział koronę. Demetriusz II musiał prowadzic kampanię przeciw Partom; w 140 r. dostał się do niewoli partyjskiego króla Mitrydatesa I. (Uwolniony przez następcę Mitrydatesa, Arsacesa, Demetriusz sprawował ponownie rządy w latach 129—125.) W 138 r. pojawił się na scenie Antioch, brat Demetriusza, Tryfon zaś poniósł w końcu klęskę i zginął. Antioch VII Sidetes (138—129) na krótki czas pozbawił Żydów ich niezawisłości w 134 r.

W 130 r. odzyskał on Babilonię i Medię, lecz w następnym roku (129) zginął w bitwie z Partami. Następcy Antiocha VII, zaangażowani w wewnętrzną rywalizację, utracili zwierzchnictwo nad Palestyną.

POWSTANIE MACHABEJSKIE[45] (1, 2 MCH; DN)

PRZEŚLADOWANIE ZE STRONY ANTIOCHA IV

Stanowcza polityka Antiocha IV — hellenizacja jego królestwa — musiała popchnąć Żydów do buntu. Najpierw jednak król zyskał wszelkie poparcie, jakiego mógłby sobie życzyć, od zhellenizowanych Żydów.

Jazon, brat arcykapłana Oniasza III, udał się do Antiocha i — w zamian za urząd arcykapłana — ofiarował wielką kwotę pieniężną oraz zobowiązał się do przeprowadzenia hellenizacji Jerozolimy; został więc natychmiast zatwierdzony jako arcykapłan. W dziele hellenizacji wspierały go liczne elementy miejskie oraz możny ród Tobiadów z Ammonu. W 172 r. zwrócił się do Antiocha niejaki Menelaos (brat Szymona, wroga Oniasza III), proponując mu ogromną łapówkę; i znów przemówiły pieniądze, a Menelaos uzyskał urząd arcykapłański. Wkroczył on do Jerozolimy, a Jazon uciekł do Ammonu. Oniasz III zginął w Antiochii z ręki wysokiego urzędnika królewskiego, Andronikosa.

Antioch IV wkroczył do Jerozolimy w 169 r. po powrocie z pierwszej kampanii w Egipcie i — przy współudziale Menelaosa — splądrował Świątynię. W następnym roku wtargnął znowu do Egiptu, lecz postawiony wobec ultimatum rzymskiego senatu wycofał się. Tymczasem, na fałszywą wieść o śmierci króla, Jazon zaatakował Jerozolimę; Menelaos zdołał utrzymać się jedynie w twierdzy na północ od Świątyni. Z nadejściem Antiocha Jazon umknął; zmuszony jeszcze kilkakrotnie do ucieczki zakończył życie w Sparcie. Antioch potraktował działanie Jazona jako bunt i postanowił rozprawić się z nim jak z buntem.

W 167 r. wysłał swego dowódcę Apolloniosa z dużymi siłami przeciw Jerozolimie. Wielu ludzi wymordowano, miasto częściowo zniszczono, a jego mury zrównano z ziemią. Wzniesiono fortecę o nazwie Akra; panowała ona nad doliną Tyropeon oraz Świątynią i była obsadzona przez silną załogę syryjską. Akra była w istocie rzeczy kolonią zhellenizowanych pogan i renegatów żydowskich, o ustroju przeniesionym z greckiego *polis*. Dekret Antiocha III, który gwarantował swobodne przestrzeganie prawa żydowskiego, został odwołany; zakazano również wyznawania religii żydowskiej. Świątynię poświęcono Zeusowi Olimpijskiemu (Antioch przedstawiał siebie jako widzialną manifestację Zeusa; taki jego wizerunek widnieje na monetach, a jego imię Epifanes zna-

---

[45] Zob. *Atlante Biblico*, ss. 176—188.

czy „[bóg] przejawiony"), a nad ołtarzem ofiarnym wystawiono ołtarz pogański („ohyda ziejąca pustką" — Dn 9,27; 11,31; 12,11). Dnia 25 miesiąca Kislew (8 grudnia) 167 r. złożono pogańskie ofiary w Świątyni. Mniej więcej w tym samym czasie samarytańską świątynię na górze Garizim poświęcono Zeusowi Kseniosowi. Działalność Antiocha wzmogła opór żydowski i popchnęła niezdecydowanych do buntu. Istna orgia terroru rozpętana przeciw Żydom miała jedynie taki efekt, że wybuch nastąpił szybciej, niż tego oczekiwano.

ŚWIĘTA WOJNA (167–164)

Sygnał do powstania dał Matatiasz, kapłan z Modin (na zachód od Jerozolimy). Wraz ze swymi pięcioma synami zbiegł w góry Judei, a wkrótce przyłączyli się do niego inni powstańcy. Szczególnie cennego poparcia udzielili mu chasydejczycy (*chasidim*), grupa całkowicie oddana Prawu. Sędziwy Matatiasz zmarł w 166 r., lecz przedtem powierzył przywództwo powstania swemu synowi, Judzie Machabeuszowi (166—160).

Juda utworzył „lotne kolumny" i nękał nieprzyjaciela skuteczną wojną podjazdową. Filip, frygijski dowódca garnizonu w Akrze, musiał wezwać posiłki od Apolloniosa, zarządcy Samarii. W górach efraimickich Juda wyszedł naprzeciw tym posiłkom, pokonując i zabijając Apolloniosa. Z kolei wyruszył przeciw Judzie Seron, wojskowy komendant Celesyrii — po to jedynie, by ponieść katastrofalną klęskę pod Bet-Horon. Wtedy właśnie Antioch IV musiał podjąć akcję przeciw Partom, lecz polecił swemu zastępcy Lizjaszowi zgnieść bunt na terenie Judy. Przeciw Machabeuszowi wysłano wielkie siły pod wodzą Nikanora i Gorgiasza (165); w nocnym ataku na ich obóz opodal Emmaus Juda zmusił Syryjczyków do ucieczki. W 164 r. Lizjasz osobiście wyruszył do Palestyny, lecz poniósł klęskę pod Bet-Sur. Ostatecznie osiągnięto porozumienie z Antiochem IV dnia 15 Ksantyka (15 kwietnia) 164 r. (zob. 2 Mch 11,27-33); ogłoszono wówczas powszechną amnestię oraz cofnięto zarządzenia, które spowodowały wybuch powstania. Dnia 25 miesiąca Kislew (8 grudnia) 164 r. — dokładnie w trzy lata po pogańskiej profanacji — Juda oczyścił Świątynię i złożył ofiary.

EKSPEDYCJE KARNE (164–163)

Ustępstwa króla spowodowały przypływ uczuć antyżydowskich wśród hellenistów; ucierpieli przy tym prawowierni Żydzi. Juda postanowił więc podjąć ekspedycje karne. Wraz z Jonatanem pospieszył z pomocą Żydom oblężonym w twierdzy Datema, następnie zaś zdobył przy spo-

sobności kilka innych miast w Gileadzie. Szymon odniósł podobny triumf w Galilei. Kontyngent pozostawiony przez Judę w Jerozolimie zaatakował nierozważnie Jamnię i poniósł klęskę.

NIEPOWODZENIA I CHWILA WYTCHNIENIA (162)

Antioch IV zmarł w 163 r., a tron po nim objął jego młody syn Antioch V Eupator (163—161), choć prawdziwym władcą był Lizjasz. Juda zaatakował Akrę — akcja ta była sprzeczna z ugodą zawartą 15 Ksantyka — i Lizjasz oraz młody król wyruszyli przeciw niemu. Juda wyszedł im naprzeciw pod Bet-Zacharia; został pobity, a jego brat Eleazar padł w bitwie. Lizjasz pociągnął na Jerozolimę, gdzie się wycofał Juda, i obległ ją. Miastu groził już upadek, lecz Lizjasz posłyszał, że do Syrii przybył Filip (regent wyznaczony przez Antiocha IV), i zawarł z Judą pospieszny pokój. Żydzi uzyskali całkowitą swobodę religijną; w zamian uznali króla. Lizjasz kazał stracić Menelaosa i mianował arcykapłanem Alkimosa, zhellenizowanego Żyda, którego Machabeusze nie akceptowali.

WOJNA W SPRAWIE ALKIMOSA (161–159)

W 161 r. Demetriusz I Soter (161—150) doszedł do władzy w Syrii. Uznał on Alkimosa za arcykapłana i wysłał Bakchidesa, zarządcę prowincji „Za Rzeką" (perska Abarnahara), aby zapewnił mu objęcie urzędu. Juda, wietrząc zdradę, odmówił udziału w spotkaniu z Bakchidesem. Chasydejczycy uznali Alkimosa, co nie przeszkodziło, że niektórzy z nich zostali za swe starania wymordowani. Gdy Bakchides odstąpił, Juda zaczął nękać hellenistów; Alkimos udał się wtedy do Antiochii i odwołał się do króla. Nikanorowi (pobitemu uprzednio pod Emmaus) powierzono zadanie ujarzmienia Judy, lecz po paru utarczkach został zawarty rozejm. Alkimos zerwał rozejm i Nikanor musiał podjąć akcję. Dnia 13 miesiąca Adar (marzec) 160 r. Nikanor został pokonany i zabity pod Adasa, 8 kilometrów na północ od Jerozolimy; „Dzień Nikanora" obchodzono odtąd jako doroczne święto. Juda zawarł sojusz (którego warunki zostały zresztą określone bardzo niejasno) z Rzymianami.

Wojna jednak się nie skończyła. Bakchides wyprawił się do Palestyny i w kwietniu 160 r. Juda poniósł klęskę i zginął pod Beer-zet, około 20 kilometrów na północ od Jerozolimy. Triumfujący helleniści dokonywali okrutnych represji, a duch oporu — podsycany prześladowaniami — zapłonął na nowo. Jonatan (160—142) okazał się godnym następcą Judy i wszczął wojnę podjazdową. W maju 159 r. Alkimos zmarł i Bakchides powrócił do Antiochii.

CHWILA WYTCHNIENIA (159–152)

Jonatan i jego stronnicy schronili się na Pustyni Judzkiej i pilnie unikali otwartego starcia. Helleniści zwrócili się o pomoc do Bakchidesa, lecz jego próby ujęcia Jonatana spełzły na niczym. Ostatecznie Bakchides przyjął pokojowe propozycje Jonatana, a następnie powrócił do Antiochii. Jonatan zamieszkał w Mikmas i stopniowo umacniał swą pozycję. Uznawano go za politycznego i religijnego przywódcę ludu.

RÓWNOWAGA SIŁ (152–143)

W 152 r. Aleksander Balas wylądował w Ptolemais. Demetriusz I dał pośpiesznie Jonatanowi prawo zebrania wojska i ogłosił go swym sprzymierzeńcem, nakazując uwolnienie żydowskich zakładników trzymanych w Akrze. Jonatan natychmiast zajął i obwarował górę Syjon, a załogi syryjskie pozostawione przez Bakchidesa — z wyjątkiem placówek w Bet-Sur oraz w Akrze — wycofały się. Aleksander Balas zwrócił się teraz do Jonatana, ofiarowując mu urząd arcykapłański, tytuł „Przyjaciela Króla" oraz prawo do noszenia purpurowego płaszcza i złotej korony; Jonatan bezzwłocznie zmienił zwierzchnika. Przez pozostałą część swej drogi życiowej miał on prowadzić tę sprytną — i często niebezpieczną — podwójną grę między rywalizującymi pretendentami do tronu syryjskiego. W czasie święta Namiotów 152 r. Jonatan pełnił po raz pierwszy obowiązki arcykapłana.

W 150 r. Aleksander Balas (150—145) pobił Demetriusza. Jonatan został mianowany dowódcą (*strategos*) i zarządcą (*meridarches*) Judei. Gdy na scenie pojawił się Demetriusz II Nikator (145—138, Apollonios, zarządca Celesyrii — który mu udzielił poparcia — wyruszył na Jonatana, lecz poniósł klęskę pod Azotem (146). Jonatan otrzymał dalsze zaszczyty oraz terytorium Ekron. W 145 r. Demetriusz, w przymierzu z Ptolemeuszem VI egipskim, pobił Aleksandra Balasa. Demetriusz II uznał, że Jonatan będzie cennym materiałem na sojusznika. Wezwał go więc na konferencję w Ptolemais i zatwierdził tytuły nadane mu przez Aleksandra; odstąpił mu także okręgi Lidda i Ramataim (na zachód od Jerozolimy) oraz Afairema (na północ od miasta). W jakiś czas później Jonatan pomógł Demetriuszowi stłumić powstanie w Antiochii, mając w pamięci zapewnienie, że garnizon z Akry zostanie ewakuowany. Król nie dotrzymał swej obietnicy.

Tymczasem Tryfon, generał Aleksandra Balasa, poparł roszczenia młodego syna Aleksandra, Antiocha VI (145—142). Jonatan zadeklarował z kolei swą lojalność Antiochowi VI i znalazł się na stanowisku najwyższego wojskowego dowódcy w Syrii; jego brat Szymon był generałem całego wybrzeża palestyńskiego. Jonatan trzymał w szachu wodzów

Demetriusza w północnej Syrii, a u siebie obwarowywał Jerozolimę. Posłał też listy do Rzymu oraz Sparty. Tryfon, który miał chętkę na tron, z niepokojem śledził rosnącą siłę Jonatana; w 143 r. kazał on zdradziecko aresztować żydowskiego przywódcę w Ptolemais.

Arcykapłanem i zarządcą został teraz Szymon (143—134). Tryfon najechał Palestynę i zawarł pakt z Szymonem, który mu zagrodził drogę. Pakt ten bez wahania zignorowano, gdy Tryfon — ulegając naglącym wezwaniom — podążył na odsiecz Akrze. Gęsty śnieg udaremnił to posunięcie i Tryfon musiał się wycofać; przed opuszczeniem kraju zabił jednak Jonatana. W następnym roku (142) Tryfon zamordował Antiocha VI i ogłosił się w jego miejsce królem (142—138).

NIEZALEŻNOŚĆ

Szymon zwrócił się teraz do Demetriusza II (który nadal władał częścią królestwa) i został zatwierdzony jako arcykapłan oraz zarządca. Był to rok 142 przed Chr., uważany odtąd za rok żydowskiej niezależności: „Pogańskie jarzmo zostało zdjęte z Izraela, a lud na dokumentach i na umowach zaczął pisać: »W pierwszym roku Szymona, wielkiego arcykapłana, wodza i zwierzchnika Żydów«" (1 Mch 13,41-42). W tym samym roku padła Akra. Znienawidzony symbol obcej dominacji przeminął.

W 140 r. Demetriusz II dostał się do niewoli partyjskiej, a w dwa lata później nastąpił po nim jego brat, Antioch VII Sidetes (138—129), który pozbył się Tryfona. Nowy król zażądał od Szymona zrzeczenia się Jafy, Gezer oraz Akry, które zajął on niezależnie od warunków porozumienia z Demetriuszem. Gdy Szymon nie chciał ustąpić, Antioch wysłał przeciw niemu swego wodza Kendenbajosa; Kendenbajos został pobity przez Jana i Judę, synów Szymona.

Potem spotkała Żydów tragedia: Szymon został zdradziecko zamordowany przez swego zięcia Ptolemeusza. Wraz ze swymi synami, Matatiaszem i Judą, arcykapłan udał się na inspekcję twierdzy Dok opodal Jerycha i tam, podczas uczty, padł ofiarą spisku, a jego dwu synów i ich matkę zatrzymano jako zakładników. Ptolemeusz zaapelował następnie do Antiocha VII o pomoc zbrojną i zażądał mianowania go zarządcą. Próba zamordowania Jana, pozostałego syna Szymona, nie udała się; Jana obwołano w Jerozolimie — przy akceptacji ludu — arcykapłanem i zarządcą.

DYNASTIA HASMONEJSKA [46]

Począwszy od Jana Hyrkana książęta machabejscy występują pod imieniem Hasmoneuszy (po Hasmonie, antenacie rodziny), jakkolwiek

[46] Zob. *Atlante Biblico*, ss. 188—197.

można by rzec, iż dynastia ta zaczęła się naprawdę od Szymona Machabeusza, który wywalczył niezależność.

JAN HYRKAN I, ARCYKAPŁAN (134–104)

Uratowanie się Jana od śmierci oraz obwołanie go przez lud arcykapłanem udaremniły plany Ptolemeusza. Niebawem ten ostatni został oblężony w tej samej fortecy Dok. Zdołał jednak umknąć do Transjordanii, ale przedtem zabił swych zakładników. Kłopoty żydowskie dopiero się zaczynały. W 134 r. Antioch VII, któremu próba zastraszenia Szymona się nie udała, pomaszerował do Palestyny; zdobył Jafę oraz Gezer i obległ Jerozolimę. Jan był zmuszony ustąpić i choć pozostał nadal arcykapłanem i zarządcą, musiał płacić daninę. Jako wasal Antiocha, brał udział w kampanii przeciw Partom. Krótkotrwałe dni niezależności zdawały się mieć ku końcowi.

Niemniej okoliczności sprzyjały Żydom. W 129 r. Antioch VII zginął w akcji przeciw Partom i Seleucydzi utracili władzę nad Palestyną. Jan Hyrkan zyskał swobodę działania. Podbił on Moab (od strony Nabatejczyków), zawładnął Samarią — burząc bezzwłocznie świątynię na górze Garizim — oraz prowadził kampanię w Idumei. Chasydejczycy, którzy teraz zaczynali się nazywać faryzeuszami, udzielili mu gorącego poparcia. Jan Hyrkan zmarł w 104 r. Dalsze dzieje Hasmoneuszy — to smutna stronica żydowskiej historii. Szczęśliwie dla naszych celów — jako że nie mieści się ona w ramach historii kanonicznych — można ją omówić jeszcze krócej niż poprzednie fazy.

ARISTOBULOS I, ARCYKAPŁAN I KRÓL (104–103)

Jan Hyrkan zarządził, żeby arcykapłanem był jego syn Aristobulos i żeby władzę świecką sprawowało wspólnie wszystkich pięciu synów pod zwierzchnictwem ich matki. Aristobulos jednak objął władzę: matkę wtrącił do więzienia (w którym zmarła), zabił Antygonosa i uwięził pozostałych trzech braci. Przywłaszczył sobie tytuł króla i zaanektował Galileę oraz Itureę. Gdy Aristobulos zmarł w 103 r., jego żona Aleksandra (Salome) uwolniła trzech braci; najstarszy z nich, Aleksander Jannaj, został królem i jej mężem.

ALEKSANDER JANNAJ, ARCYKAPŁAN I KRÓL (103–76)

Zdecydowany rozszerzyć swe terytorium, Aleksander — przy poparciu egipskiej Kleopatry — zaatakował Ptolemais. Zdobył Gazę i stał się panem całego wybrzeża, z wyjątkiem Aszkelonu. Z drugiej zaś strony,

Aleksander zerwał z faryzeuszami i zraził sobie lud. Pełniąc swe obowiązki podczas święta Namiotów doznał obrazy ze strony ludu; w odwecie kazał swym najemnikom uderzyć na lud i sześć tysięcy jego poddanych zginęło. Później sygnałem do buntu stała się klęska w Transjordanii z rąk Nabatejczyków; wojna domowa ciągnęła się przez sześć lat. Aleksander stłumił w końcu bunt wykazując wielkie okrucieństwo. Następnie podbił hellenistyczne miasta Pellę, Gerazę i inne (znane później jako okręg Dekapolis). Aleksander Jannaj zmarł w 76 r. przed Chr., a tron po nim objęła jego żona Aleksandra.

ALEKSANDRA, KRÓLOWA (76–67)

Syn Aleksandry, Jan Hyrkan II, był arcykapłanem (76—67; 63—40). Jej drugiemu synowi, Aristobulosowi II, powierzono dowództwo wojskowe. Królowa ułagodziła faryzeuszy i zyskała sobie ich poparcie. Hyrkan II został królem po śmierci swej matki, lecz przeciwstawił mu się natychmiast jego brat, Aristobulos, który pobił go opodal Jerycha. Hyrkan uciekł do Jerozolimy; został w niej oblężony i zmuszony do poddania.

ARISTOBULOS II, ARCYKAPŁAN I KRÓL (67–63)

Jan Hyrkan II cieszył się nadal dużym poparciem; najskuteczniejszego udzielał mu zarządca Idumei, Antypater. W 65 r. przed Chr. Hyrkan (przy poparciu Antypatra) oraz Aretas II, król Nabatejczyków, oblegli Aristobulosa w Jerozolimie. Tymczasem Pompejusz, który podbił Azję Mniejszą, wysłał swego legata Skaurusa do Syrii. Obie partie odwołały się do niego, lecz Skaurus nakazał Hyrkanowi i Aretasowi odstąpić od oblężenia. Aristobulos zadał ciężką klęskę cofającym się oddziałom. Pompejusz wkroczył do Palestyny w 63 r. Aristobulos osobiście się poddał, lecz Jerozolima stawiła opór i uległa po trzymiesięcznym oblężeniu. Oznaczało to koniec żydowskiej niezależności. Hyrkan został ustanowiony arcykapłanem i otrzymał tytuł etnarchy. Pompejusz wywiózł Aristobulosa i jego syna Antygonosa do Rzymu; Aleksander, drugi syn, umknął po drodze.

JAN HYRKAN II, ARCYKAPŁAN I ETNARCHA (63–40)

Terytorium etnarchy — okrojone przez Pompejusza — obejmowało teraz: Judeę, część Idumei, Galileę oraz Pereę. Obecność Rzymu zapewniała pokój wewnętrzny i zewnętrzny, prawdziwym zaś władcą był minister Hyrkana, Antypater. W 57 r. pojawił się Aleksander, syn Aristo-

bulosa II, i skupił wokół siebie stronników swego ojca. Wyruszył przeciw niemu prokurator Syrii, Gabiniusz: Aleksander został oblężony w Aleksandreion (forteca w dolinie Jordanu) i musiał się poddać. Gabiniusz podzielił terytorium etnarchy na pięć toparchii, odpowiedzialnych wobec prokuratora; Hyrkan zachował jedynie administrację Świątyni i pusty tytuł. Aristobulos II, wraz ze swymi synami Aleksandrem i Antygonosem, uciekli z Rzymu w 56 r. i przybyli do Palestyny. Gabiniusz zdusił próbę buntu; Aristobulosa ujęto i odesłano do Rzymu. W 55 r. Aleksander usiłował wzniecić nowy bunt, lecz poniósł klęskę pod Tabor.

W 49 r. przed Chr. zaczęła się wojna domowa między Cezarem a Pompejuszem. Cezar uwolnił Aristobulosa z zamiarem wysłania go do Palestyny dla wszczęcia w niej zamieszek; Aristobulos jednak został otruty. Antypater nakłonił Pompejusza do stracenia Aleksandra, którego trzymano w więzieniu antiocheńskim. Pompejusz poniósł klęskę w 48 r. w bitwie pod Farsalos. Antypater przyszedł z pomocą Cezarowi w Egipcie i w 47 r. Juliusz Cezar przybył do Palestyny. Hyrkana zatwierdzono na urzędzie etnarchy, Antypatra zaś podniesiono do godności prokuratora Judei; synowie Antypatra byli zarządcami: Fasael w Jerozolimie oraz Herod w Galilei. W 44 r. Cezar padł ofiarą zamachu i Antypater poparł Krassusa, który przybył do Syrii. Antypatra otruto, a następcą jego został Herod (43). W 42 r. stoczono bitwę pod Filippi, w następnym zaś roku zjawił się na Wschodzie Marek Antoniusz. Herod i Fasael, którzy go poparli, otrzymali tytuły tetrarchów, a Hyrkan pozostał arcykapłanem.

W 40 r. Syrię najechali Partowie i Antygonos (syn Aristobulosa II) skorzystał skwapliwie z nadarzającej mu się okazji. Z pomocą najeźdźców obległ Heroda i Fasaela w Jerozolimie. Herod zdołał umknąć, lecz Rasael popełnił samobójstwo; Hyrkanowi obcięto uszy, a okaleczenie to odsunęło go od urzędu arcykapłana.

ANTYGONOS, ARCYKAPŁAN I KRÓL (40–37)

Rzymianie szybko zareagowali na inwazję Partów: do 39 r. odzyskali Azję Mniejszą oraz Syrię. Herod udał się do Rzymu, gdzie został uznany przez Oktawiana i Antoniusza „królem Żydów" — otrzymał też zadanie zdobycia swego królestwa. W 39 r. na czele rzymskich legionów wylądował w Ptolemais. Wojna z Antygonosem trwała przez trzy lata; Herod przystąpił do oblężenia Jerozolimy w 37 r. (podczas oblężenia poślubił Mariamne, księżniczkę hasmonejską). Antygonosa ujęto i posłano do Antiochii, gdzie go stracono. Dynastia hasmonejska skończyła się. Dalsze dzieje Heroda i jego następców stanowią tło Nowego Testamentu; omawia się je w dalszym ciągu niniejszej pracy.

Rozdział VII

ZARYS HISTORII CZASÓW NOWOTESTAMENTOWYCH

Rozdział ten ma nakreślić — w ogólnym zarysie — historyczne, religijne i kulturowe tło Nowego Testamentu. Chrześcijaństwo, podobnie jak religia Izraela, nie zrodziło się w próżni. Będąc zasadniczo czymś nowym, chrześcijaństwo jest także zjawiskiem I w. po Chr. i może być w pełni zrozumiane jedynie w kontekście tego stulecia.

ŚWIAT GRECKO-RZYMSKI

CESARSTWO RZYMSKIE

Historię Rzymu dzieli się zwykle na trzy części: okres królów, okres republikański oraz okres cesarstwa. Według tradycji Rzym został założony w 753 r. przed Chr.; pierwszy okres rozciągał się od tego roku aż do 510 r. przed Chr., kiedy to złożono z tronu Tarkwiniusza Pysznego, ostatniego z królów. Okres republikański (509—27 r. przed Chr.) jest epoką, w której Rzym zdobył sobie pozycję w Italii, następnie zaś na obszarze śródziemnomorskim, oraz w której zyskał polityczne i administracyjne doświadczenie i czerpał nauki od cywilizacji innych narodów — zwłaszcza od Greków. Lata od 133 r. przed Chr. były wiekiem ekspansji handlowej, lecz i politycznego chaosu. Trzeci okres — era Rzymu cesarskiego — zaczyna się od wstąpienia na tron Oktawiana Augusta w 27 r. przed Chr. Wprawdzie sam August chciał nosić tytuł *princeps*, czyli „pierwszy obywatel", starannie unikając tytułu cesarza; w rzeczywistości jednak cesarstwo rzymskie zaczęło się wraz z nim. Tutaj interesują nas jedynie ostatnie lata republiki i pierwsze lata cesarstwa.[1]

W 66 r. przed Chr. Pompejusz, dysponując największymi siłami, ja-

---

[1] Zob. A. A. M. van der Heyden i H. H. Scullard (red.), *Atlas of the Classical World*, London, Nelson, 1960, ss. 122—134.

kimi rozporządzał dotąd wódz rzymski, pomaszerował na Wschód. Podbił on Azję Mniejszą i poprowadził swe oddziały do stóp Kaukazu oraz nad brzeg Morza Kaspijskiego. Na wiosnę 63 r. przed Chr. był już w Damaszku, a pod koniec tego roku obległ i zdobył Jerozolimę, kładąc w ten sposób koniec ostatniemu okresowi żydowskiej niezależności. Pompejusz święcił swój triumf w Rzymie w 61 r. przed Chr. Rywalizacja między nim a Juliuszem Cezarem (który tymczasem podbił Galię) przerodziła się w 49 r. przed Chr. w wojnę domową. Cezar opanował Italię i Hiszpanię oraz podążył za Pompejuszem do Grecji; decydująca bitwa pod Farsalos w 48 r. zakończyła się całkowitym zwycięstwem Cezara. Następnie, w dzień id marcowych 44 r., Juliusz Cezar padł z ręki zamachowców. I znów wybuchła wojna domowa. Marek Antoniusz oraz młody August (adoptowany syn Cezara) — przy poparciu Lepidusa — stawili czoło spiskowcom, Brutusowi i Kasjuszowi; ci ostatni ponieśli katastrofalną klęskę pod Filippi w 42 r. przed Chr. Triumwirowie Antoniusz, Oktawian i Lepidus podzielili między siebie rzymskie dominia — lecz Oktawian przejął wkrótce armię i terytorium Lepidusa. Zachód opowiedział się za Oktawianem, podczas gdy Antoniusz tracił w Egipcie czas z Kleopatrą. Niebawem powstał otwarty konflikt i flota Antoniusza uległa zniszczeniu w bitwie pod Akcjum w 31 r. Antoniusz i Kleopatra popełnili samobójstwo, pozostawiając Oktawianowi wyłączną władzę nad światem rzymskim. W 27 r. przed Chr. otrzymał on od senatu nowe imię „August" i aż do swej śmierci w 14 r. po Chr. był bezspornym władcą najpotężniejszego imperium, jakie znał dotąd świat. Przywrócił pokój, porządek i sprawiedliwość w całym państwie. Jego dobroczynne rządy wydwały się tym większym błogosławieństwem w kontrastowym zestawieniu z długimi latami waśni wewnętrznych.

Spuściznę po Auguście objął jego pasierb Tyberiusz (14—37). Był on zdolnym i doświadczonym władcą, lecz jego podejrzliwe usposobienie znalazło — u schyłku rządów — wyraz w panowaniu terroru. Jego następca, młody Kaligula (37—41), był człowiekiem zdeprawowanym i rządził jako kapryśny despota. Po jego zamordowaniu cesarzem został wbrew swej woli Klaudiusz (41—54), okazując się całkiem kompetentnym władcą. Tron po nim objął Neron (54—68), pierwszy wielki prześladowca chrześcijan. Po jego zamordowaniu nastał okres walk domowych, w którym pojawili się efemeryczni cesarze: Galba, Otho i Witeliusz. W tym momencie stało się jasne, że prawdziwa władza spoczywa teraz w rękach armii. Legiony naddunajskie i wschodnie obrały cesarzem wodza Wespazjana, zajętego wówczas sprawami palestyńskimi. Wespazjan (69—79) okazał się szczęśliwie wybrany. Jego syn i następca, Tytus, panował przez dwa lata (79—81), potem zaś powróciły czasy Nerona pod rządami syna Wespazjana, Domicjana (81—96), drugiego wielkiego prześladowcy chrześcijan. Po zabójstwie Domicjana senat mianował cesarzem podstarzałego prawnika Nerwę (96—98). Zaadoptował on

zdolnego wodza Trajana — który wkrótce po nim objął władzę. Panowanie Trajana (98—117) oznaczało nastanie dla Rzymu nowej ery.

W chwili śmierci Augusta cesarstwo rzymskie, rozpościerając się od Italii, obejmowało swym zasięgiem Hiszpanię, Galię, dużą część Germanii, Bałkany, Azję Mniejszą, Syrię i Palestynę oraz Egipt i północną Afrykę. Morze Śródziemne stało się rzymskim jeziorem i władza Rzymu rozciągała się na wszystkie jego brzegi. W I w. po Chr. rzymskie legiony posunęły się jeszcze bardziej naprzód. W całym cesarstwie różne grupy etniczne istniały raczej obok siebie, niż mieszały się ze sobą; zachowywano narodowe cechy i tradycje. Ale liczne kontakty w sferze gospodarczej, kulturalnej i religijnej przyczyniały się do zniwelowania różnic. W miastach najpowszechniejszym językiem mówionym była *koine* — „wspólna", potoczna greka, lecz na terenach wiejskich posługiwano się nadal językami rodzimymi. Cesarstwo dzieliło się na prowincje. Starsze prowincje zwano senatorskimi; zarządzał nimi prokonsul mianowany przez senat. Inne prowincje — zwane cesarskimi — podlegały władzy legata wyznaczonego przez cesarza. Palestyną rządził prokurator, który podlegał legatowi Syrii. Rozległa sieć dróg wiązała ze sobą szeroko rozrzucone prowincje cesarstwa. Tymi drogami, w świecie rządzonym przez jedną potęgę, mieli wkrótce podróżować głosiciele nowej wiary. A wyznawcy tej wiary zderzą się niebawem z tą potęgą.

Cechą znamienną rzymskiego społeczeństwa była ogromna liczba niewolników: było prawie tylu niewolników, co i wolnych obywateli. Niewolnik mógł być wyzwolony przez swego pana lub przez państwo, stając się w ten sposób wyzwoleńcem; nie zostawał jednak skutkiem tego obywatelem. Sami tylko obywatele rzymscy korzystali z pełni praw obywatelskich. Pośród innych przywilejów, byli oni wolni od kar cielesnych i w razie skazania na śmierć nie mogli być ukrzyżowani; mieli też prawo apelować do trybunału cesarskiego. Obywatelstwo rzymskie mogło być nadane w nagrodę za wyświadczone usługi lub też kupione (por. Dz 22,25-28) i było dziedziczne.

KIERUNKI FILOZOFICZNE[2]

W świecie grecko-rzymskim metafizyka Platona i Arystotelesa straciła swą siłę przyciągającą. Obecnie kładziono nacisk na problemy ludzkiego życia, szczególnie zaś na postępowanie i szczęście jednostki. Filozofowie I w. po Chr. byli w istocie rzeczy eklektykami (tj. wybierali elementy z rozmaitych systemów filozoficznych), lecz największy wkład do ich generalizującej filozofii wniosły stoicyzm i epikureizm.

---

[2] Zob. R. H. Pfeiffer, *History of New Testament Times, With an Introduction to the Apocrypha*, London, A. and C. Black, 1963², ss. 116—127; R. McL.

EPIKUREIZM

Epikureizm nie jest oceniany właściwie wskutek niezrozumienia jego idei etycznych. Twórcą systemu był Epikur z Samos (342—270 przed Chr.), który istotnie czynił z przyjemności cel życia; lecz musimy najpierw uchwycić, co rozumiał on przez przyjemność.

„Należy odnotować dwa fakty: po pierwsze, że Epikur miał na myśli nie przyjemności chwilowe, jednostkowe doznania, lecz przyjemność, która przetrwa przez całe życie, po drugie zaś, że przyjemność dla Epikura polegała raczej na braku bólu niż na pozytywnym zadowoleniu. Przyjemność tę można znaleźć nade wszystko w pogodnym spokoju duszy." [3]

Ponieważ jedyną trwałą przyjemnością jest zdrowie ciała i spokój duszy, niezbędne są z jednej strony umiar i opanowanie, z drugiej zaś unikanie zaangażowania w sprawy polityczne i społeczne. Epikur dopuszczał istnienie bogów, lecz bogowie ci stali z dala od świata obojętni na ludzkie sprawy. Choć zasięg epikureizmu był ograniczony — nawet w I w. przed Chr. — poglądy jego przyswoili sobie tacy myśliciele, jak Lukrecjusz i Cyceron, oraz poeci, jak Wergiliusz i Horacy, a jego wpływ utrzymywał się co najmniej do następnego stulecia.

STOICYZM

Założycielem szkoły stoickiej był Zenon z Kition (336—264 przed Chr.). Stoicyzm wywierał dalej wpływ po jego śmierci, stając się główną filozofią okresu grecko-rzymskiego. Ponieważ szczery stoik był człowiekiem nadzwyczaj prawym moralnie, jego przykład osobisty oraz wezwanie do dyscypliny wewnętrznej i ascezy — wymaganych przez stoicki sposób życia — przemawiały do wielu ludzi w epoce niskich powszechnie standardów moralnych w życiu publicznym oraz prywatnym.

Bóstwo stoickie jest materialne; istniało odwiecznie w postaci pierwotnego ognia, będąc zarazem rozumem czy duszą wszechświata, który się z niego wyłonił. Bóg, Logos, jest aktywną zasadą, która zawiera w sobie formy („nasiona") wszystkich przyszłych rzeczy. Dusza człowieka jest cząstką tego boskiego ognia, który zstąpił na ludzi przy ich stworzeniu; osobista nieśmiertelność nie jest możliwa, gdyż wszystkie dusze powracają do pierwotnego ognia w momencie wielkiego pożaru, w którym świat ginie po to, by się narodzić na nowo — cykl ten powtarza się odwiecznie. A skoro ludzka dusza stanowi w istocie jedność z bos-

---

Wilson, PCB, przyp. 624 a-d; H. C. Kee i F. W. Young, *The Living World of the New Testament*, Englewood Cliffs, N. Y., Prentice-Hall, 1965, ss. 15—19; F. Copleston, *A History of Philosophy*, New York. Doubleday Image Books, 1962, t. I, cz. II: *Greece and Rome*, ss. 145—171.

[3] F. Copleston, *A. History of Philosophy*, dz. cyt., s. 151.

kim pierwiastkiem, żyć zgodnie z najwznioślejszymi nakazami własnej natury znaczy to żyć w harmonii z boskim zamysłem, osiągając w ten sposób cnotę.

Etyka stoicka jest w wielkiej mierze walką z namiętnościami i afektami, próbą osiągnięcia stanu wewnętrznej wolności i niezależności od rzeczy zewnętrznych. A ponieważ człowiek jest z konieczności istotą społeczną, życie w społeczeństwie jest nakazem rozumu. Podział ludzkości na wojujące ze sobą państwa jest błędem i wszyscy ludzie mają prawo do tego, byśmy się do nich odnosili z dobrą wolą. „Ideał etyczny osiągamy wtedy, gdy kochamy wszystkich ludzi tak, jak kochamy samych siebie, czy też gdy nasza miłość samego siebie obejmuje wszystko, co wiąże się z własnym »ja« — łącznie z ogółem ludzkości — z równą intensywnością." [4]

Stoicyzm był głównym elementem tego, co można by nazwać „popularną" filozofią I w. po Chr. Filozofię tę propagowali stoiccy nauczyciele — wysoce poważani przez lud — którzy mieli specjalną metodę wykładu: doktrynalne czy moralne objaśnienia w formie dialogu, z pytaniami i odpowiedziami, apostrofami i eksklamacjami — diatrybę (por. Rz 3,1-9). Ci późniejsi nauczyciele nie podzielali już panteistycznych poglądów pierwszych stoików; głosili raczej uniwersalnego Boga, duszę i rozum świata, ojca bogów i ludzi. Głosili równość i braterstwo wszystkich ludzi; uczyli, że wyższość polega jedynie na praktykowaniu cnoty i że sama tylko cnota, wymagająca ascezy i opanowania, może przynieść szczęście. Krótko mówiąc, system filozoficzny nabrał po trosze charakteru religii.

KIERUNKI RELIGIJNE [5]

RELIGIE MISTERYJNE

Jeszcze przed epoką hellenistyczną tradycyjny kult bogów olimpijskich miał się u Greków ku schyłkowi. Po Aleksandrze jego wpływ — przynajmniej na umysły ludzi kulturalnych — malał, by w końcu całkowicie zaniknąć. Rzymską postawę wobec religii narodowej cechował większy konserwatyzm; lecz w I w. po Chr. także i ona — przynajmniej w kosmopolitycznej stolicy — musiała ulec innym wpływom. Ludzie szukali w istocie rzeczy czegoś, czego nie mogły im ofiarować religie tradycyjne: osobistego uczucia religijnego i perspektywy nieśmiertelności. Zaspokojenie tej tęsknoty obiecywały kulty misteryjne. Przez kulty misteryjne rozumie się święte obrzędy, poprzez które człowiek był wpro-

---

[4] *Tamże*, s. 144.

[5] Zob. R. H. Pfeiffer, *History of New Testament Times...*, *dz. cyt.*, ss. 127—165; H. C. Kee i F. W. Young, *The Living World...*, *dz. cyt.*, ss. 21—24: R. McL. Wilson, PCB, przyp. 620—626; A. Tricot, IB, t. II, ss. 23—29.

wadzany w religijne i boskie tajemnice; znajomość tych tajemnic gwarantowała opiekę ze strony boga czy bogini danej religii misteryjnej i zapewniała adeptowi wieczne szczęście.

Misteria eleuzyjskie rozwinęły się na kanwie mitu Demeter. Persefona, córka Demeter, bogini ziemi, została uprowadzona przez Hadesa do świata podziemnego. Dzięki interwencji innych bogów Persefona została zwrócona matce, lecz musi odtąd corocznie powracać do podziemi na cztery miesiące. Misteria te — święcone w Eleuzis — odtwarzały lament Demeter i radosny powrót Persefony, symbolizujący odrodzenie natury na wiosnę. Pierwotnie kult Demeter miał chyba na celu zapewnienie dobrych zbiorów; później jednak w cyklu życia i śmierci natury upatrywano symbol ludzkiego życia i śmierci, a uczestnictwo w misteriach eleuzyjskich miało zapewniać nowe życie w świecie pośmiertnym.

Najstarszym i najbardziej popularnym hellenistycznym kultem misteryjnym był kult Dionizosa i w początkach ery chrześcijańskiej misteria dionizyjskie święcono w całym świecie grecko-rzymskim. Dionizos był bogiem wina. Jego czcicieli, przeważnie kobiety, po poście i oczyszczeniu nawiedzało — skutkiem całonocnych ceremonii i picia wina — „boskie" szaleństwo. W ekstatycznym uniesieniu osiągali oni na chwilę mistyczną jedność z bóstwem, przedsmak wiecznego szczęścia.

W Rzymie zapuściły korzenie egipskie misteria Ozyrysa. Mit opowiada o tym, jak Izyda wędruje po ziemi w poszukiwaniu rozczłonkowanego ciała swego małżonka Ozyrysa, który został bogiem świata podziemnego. W misteriach adept — odtwarzając cierpienia Ozyrysa i jego drogę ku śmierci — jednoczył się z tym bogiem zmarłych. W konsekwencji nie lękał się już śmierci i miał pewność życia pozagrobowego.

Tajemnicę pełnej inicjacji w misteria ściśle zachowywano; znamy więc zaledwie ogólny zarys tych religii. Niemniej jasne jest, że kładziono nacisk na zewnętrzne obrzędy, które należało skrupulatnie spełniać. Zbawienie gwarantowała jedynie ceremonia inicjacji. Stąd kulty misteryjne nie miały w istocie dobroczynnego wpływu na postępowanie moralne; nie wzywały do zmiany życia. Właściwie w tej sferze wkład stoicyzmu okazał się daleko bardziej skuteczny. Z drugiej jednak strony, misteria podsycały wiarę w życie pozagrobowe i popierały uciekanie się do bogów-zbawców, wywołując poczucie osobistej jedności z bóstwem. Wszystko to wyrażało tęsknotę ludzi za czymś bardziej zadowalającym niż propozycje religii tradycyjnych, przyczyniając się w wielkiej mierze do wyjaśnienia uroku wywieranego przez chrześcijaństwo na tych, którzy byli także skłonni żyć zgodnie z jego surowym wzorcem.

KULT CESARZY

Pojęcie boskości królów było starożytnym i powszechnym wyobrażeniem na Wschodzie. Aleksander Wielki odkrył, że jego wschodni

(i egipscy) poddani uważają go za boga, a jego następcy, zarówno Ptolemeusze, jak i Seleucydzi, z zadowoleniem przyjęli tytuły boskie — na przykład Antioch IV był „Epifanesem" ([bogiem] przejawionym). Praktyka ta wolniej torowała sobie drogę w Rzymie, lecz w końcu wyzyskano ją skwapliwie jako ważny czynnik polityczny. W epoce hellenistycznej sam Rzym zyskał status bóstwa i rozpowszechnił się kult Dea Roma (bogini Rzymu). Na Wschodzie połączył się on rychło z kultem władcy.

Po śmierci w 44 r. przed Chr. Juliusz Cezar został ogłoszony — dekretem senatu — jednym z boskich protektorów państwa. August nie rościł sobie prawa do czci boskiej w Rzymie, lecz był czczony jako bóstwo na Wschodzie, gdzie wznoszono dla niego świątynie (jak świątynia Augusta, zbudowana przez Heroda Wielkiego w Sebaste, odbudowanej Samarii). Późniejsi cesarze jawnie domagali się czci boskiej za życia. Kult cesarzy silnie się zakorzenił; nigdzie go też entuzjastyczniej nie propagowano niż w Azji Mniejszej.

Powszechne oddawanie cesarzowi czci boskiej służyło jako zasada jednocząca, punkt styczności dla różnych ludów cesarstwa — i Rzym, nieco cynicznie, z pełną świadomością wykorzystywał jego polityczną wartość. Ale istniała jedna grupa religijna, które nie mogła i nie chciała nawet symbolicznie uznać boskości cesarza. Rzymski cesarz był „Zbawcą" i „Panem" — były to tytuły boskie. W oczach chrześcijan roszczenie to było bluźniercze: jedynym Zbawcą i Panem jest Jezus Chrystus. W Azji Mniejszej ich osobliwa postawa rzuciła się w oczy bardziej niż gdzie indziej. Rzymskie władze nie mogły ignorować ich odmowy uczestniczenia w kulcie cesarzy, a chrześcijanie nie mogli czcić cesarza jako boga. Konflikt był nieunikniony. Apokalipsa daje świadectwo gorzkim doświadczeniom tych, którzy „znosili wiele dla imienia" — którzy chcieli przyznać tytuł „Pana" samemu tylko Jezusowi Chrystusowi.

ŚWIAT ŻYDOWSKI

PALESTYNA POD WŁADZĄ RZYMIAN[6]

DYNASTIA HERODIAŃSKA[7]

Herod Wielki (37–4 przed Chr.)

Choć Herod nigdy nie zdobył sympatii ani nawet szacunku swych żydowskich poddanych (którzy uważali go za „pół-Żyda" z powodu jego idumejskiego pochodzenia), był on zdolnym i energicznym władcą —

---

[6] Zob. *Atlante Biblico*, ss. 197—208; R. H. Pfeiffer, *History of New Testament...*, *dz. cyt.*, ss. 24—25; A. Tricot, IB, t. II, ss. 85—97.

[7] Co się tyczy dojścia Heroda do władzy, zob. W. J. Harrington, *Record of the Promise: The Old Testament*, *dz. cyt.*, ss. 96—98.

przynajmniej w oczach Rzymian. W stosunku do Rzymu miał status *rex socius*, czyli sprzymierzonego króla, cieszącego się autonomią i zwolnionego od daniny, lecz podległego Rzymowi w sprawach polityki zagranicznej oraz zobowiązanego do dostarczania posiłków wojskowych dla armii cesarskiej w czasie wojny.

Herod poślubił wiosną 37 r. przed Chr. księżniczkę hasmonejską Mariamne i — wbrew swej woli — za namową swej świekry Aleksandry mianował jej syna Aristobulosa arcykapłanem. Nastąpiło to z początkiem 35 r. przed Chr. Pod koniec tegoż roku w Jerychu Aristobulos został utopiony z poduszczenia Heroda. Z Egiptu zawistne spojrzenia na terytorium Heroda rzucała Kleopatra, pozyskując od Antoniusza (który przebywał w Egipcie od 40 r. przed Chr.) równinę przybrzeżną oraz region Jerycha. Herod był już gwarantem daniny należnej Kleopatrze od Nabatejczyków [8]; królowa sprytnie skłóciła ze sobą dwu najznaczniejszych władców u swej azjatyckiej granicy. Traf chciał, że sytuacja zmieniła się na korzyść Heroda. Gdy w 32 r. przed Chr. wybuchła wojna domowa między Antoniuszem a Oktawianem, Herod był gotów przyjść z pomocą Antoniuszowi, lecz Kleopatra domagała się, by wyruszył przeciw Nabatejczykom. Uratowało go to od wyjścia w pole przeciw Oktawianowi — posunięcia, które mogłoby nieodwracalnie zaszkodzić jego karierze. Kampania Heroda została uwieńczona powodzeniem, lecz porażka Antoniusza pod Akcjum (31 przed Chr.) zdawała się zagrażać jego pozycji. Jednakże stanął przed Oktawianem na Rodos wiosną 30 r. i został zatwierdzony jako król Żydów. Pod koniec tego roku udzielił Oktawianowi pomocy w jego przemarszu z Ptolemais do Egiptu. Pas przybrzeżny i Jerycho przeszły z powrotem w jego ręce, a jego królestwo powiększyło się o Samarię. Zanim Herod zmarł, jego terytorium obejmowało już Idumeę, Judeę, Samarię, równinę przybrzeżną (do Cezarei), Galileę, Pereę (w Transjordanii) oraz Gaulanitis — Itureę — Batanеę — Trachonitis — Auranitis (okręgi na północ i wschód od Jeziora Galilejskiego).

Panowanie Heroda cechowało się wznoszeniem wielkich budowli, które pozwoliły mu wyrazić zachwyt dla wszystkiego, co greckie, oraz były manifestacją czci dla Augusta. Wzniósł świątynie dla Augusta w miastach hellenistycznych; odbudował Samarię i przemianował ją na Sebaste (greckie *Sebastos* = Augustus); przebudował zamek zwany Wieżą Stratona i przemianował go na Cezareę. W Jerozolimie wzniósł dla siebie pałac po zachodniej stronie miasta oraz twierdzę Antonia na północ od okręgu świątynnego. Zadbał o to, by powstał amfiteatr, i wybudował

---

[8] Nabatejczycy byli potężnym narodem arabskim; ich terytorium ciągnęło się od ziem na północ od Damaszku, dalej skrajem pustyni aż do granicy egipskiej. Ich stolicą była wykuta w skale Petra, „różano-czerwone miasto, prawie tak stare jak czas".

w całym kraju gimnazjony, teatry oraz stadiony. W 20 r. przed Chr. rozpoczął swe najambitniejsze przedsięwzięcie: odbudowę Świątyni. Praca była jeszcze w toku w czterdzieści sześć lat później (por. J 2,20), a rekonstrukcję zakończono dopiero w 63 r. po Chr., na kilka lat przed całkowitym zniszczeniem świątyni (70 po Chr.).

W sferze życia rodzinnego panowanie Heroda było nader uciążliwe. Był on podejrzliwy z natury (w 29 r. przed Chr. kazał stracić swą ukochaną żonę, Hasmonejkę Mariamne, za rzekome cudzołóstwo). Był zazdrosny o swą władzę i gwałtownie przeciwdziałał wszelkim zakusom na nią. W 28 r. przed Chr. skazał na śmierć swą świekrę Aleksandrę pod zarzutem spiskowania przeciw niemu. W 7 r. przed Chr. uduszono w Sebaste Aleksandra i Aristobulosa, jego synów z małżeństwa z Mariamne. Na kilka dni przed śmiercią kazał stracić swego syna Antypatra. Herod zmarł w Jerychu na przełomie marca i kwietnia 4 r. przed Chr. i został pogrzebany w Herodium opodal Betlejem.

Synowie Heroda

W testamencie Herod podzielił królestwo między swych synów: Archelaosa (którego nazwał królem), Antypasa oraz Filipa (obu nazwał tetrarchami). Testament podlegał zatwierdzeniu przez Augusta, lecz uprzednio Archelaos musiał stawić czoło rozruchom w Jerozolimie, tłumiąc rodzący się bunt kosztem wielu ofiar. Udał się następnie do Rzymu bronić swej sprawy i delegacja Żydów wysunęła sprzeciw wobec jego roszczeń (por. Łk 19,14). Sabinus, prokurator wysłany przez Augusta dla zaopiekowania się terytorium Heroda aż do uregulowania sprawy sukcesji, przekroczył granice swych uprawnień i wywołał bunt, zgnieciony bezzwłocznie i z okrucieństwem przez Warusa, legata Syrii. Ostatecznie August zatwierdził testament Heroda, lecz Archelaos otrzymał tytuł etnarchy, nie zaś króla, a wszyscy trzej synowie byli wasalami Rzymu i podlegali legatowi Syrii.

1. Archelaos (4 przed Chr. — 6 po Chr.), etnarcha Judei, Idumei i Samarii. W 6 r. po Chr. Archelaosa wezwano do Rzymu, by wytłumaczył się ze złego sprawowania rządów. W konsekwencji złożono go z urzędu i zesłano do Vienny w Galii, a jego dawne terytorium przeszło pod władzę rzymskiego prokuratora.

2. Filip (4 przed Chr. — 34 po Chr.), tetrarcha Gaulanitis, Iturei, Batanei, Trachonitis i Auranitis. Jego panowanie miało charakter pokojowy. Odbudował Paneas, przemianowując je na Cezareę Filipową, oraz przebudował miasto Betsaida-Julia. Poślubił swą bratanicę Salome, córkę Herodiady, i nie pozostawił po sobie potomków; z chwilą śmierci całe jego terytorium zostało przyłączone do prowincji syryjskiej (w 37 r. po Chr. Kaligula nadał je Agryppie I).

3. Antypas (4 przed Chr. — 39 po Chr.), tetrarcha Galilei i Perei. Odbudował on Sepforis w Galilei, a na południowo-wschodnim brzegu jeziora Genezaret wzniósł nowe miasto, Tyberiadę. Poślubił córkę Aretasa IV, króla Nabatejczyków, lecz rozwiódł się z nią, by ożenić się z Herodiadą (byłą żoną jego brata Heroda Filipa) — związek ten potępiał Jan Chrzciciel (Mt 14,3 n. paral.). W 36 r. Antypas poniósł poważną klęskę w starciu z Aretasem, który chciał koniecznie pomścić wyrządzoną jego córce zniewagę. Antypas (przynaglany przez Herodiadę, zazdrosną o względy, które Kaligula okazywał jej bratu Agryppie) udał się w 39 r. do Rzymu, by prosić o tytuł królewski, i znalazł się na wygnaniu w Galii (jego terytorium nadano Agryppie).

Agryppa I, król (41—44 po Chr.)

Gdy Kaligula został w 37 r. cesarzem, nadał Agryppie, wnukowi Heroda Wielkiego, dawne terytorium Filipa plus Abilene (między Damaszkiem a Antylibanem). W 39 r. Agryppa otrzymał w dodatku poprzednie terytorium Antypasa. Agryppa był w Rzymie w 41 r. w czasie zamordowania Kaliguli i pomógł w wyznaczeniu cesarzem swego przyjaciela Klaudiusza. Nowy cesarz nadał mu tytuł króla i powiększył jego królestwo o terytorium rządzone uprzednio przez rzymskiego prokuratora. Innymi słowy, Agryppa I był teraz (41 po Chr.) panem całego królestwa Heroda Wielkiego. Jego brata, Heroda, mianowano królem Chalkis, małego państewka między Libanem a Antylibanem (41—48 po Chr.).

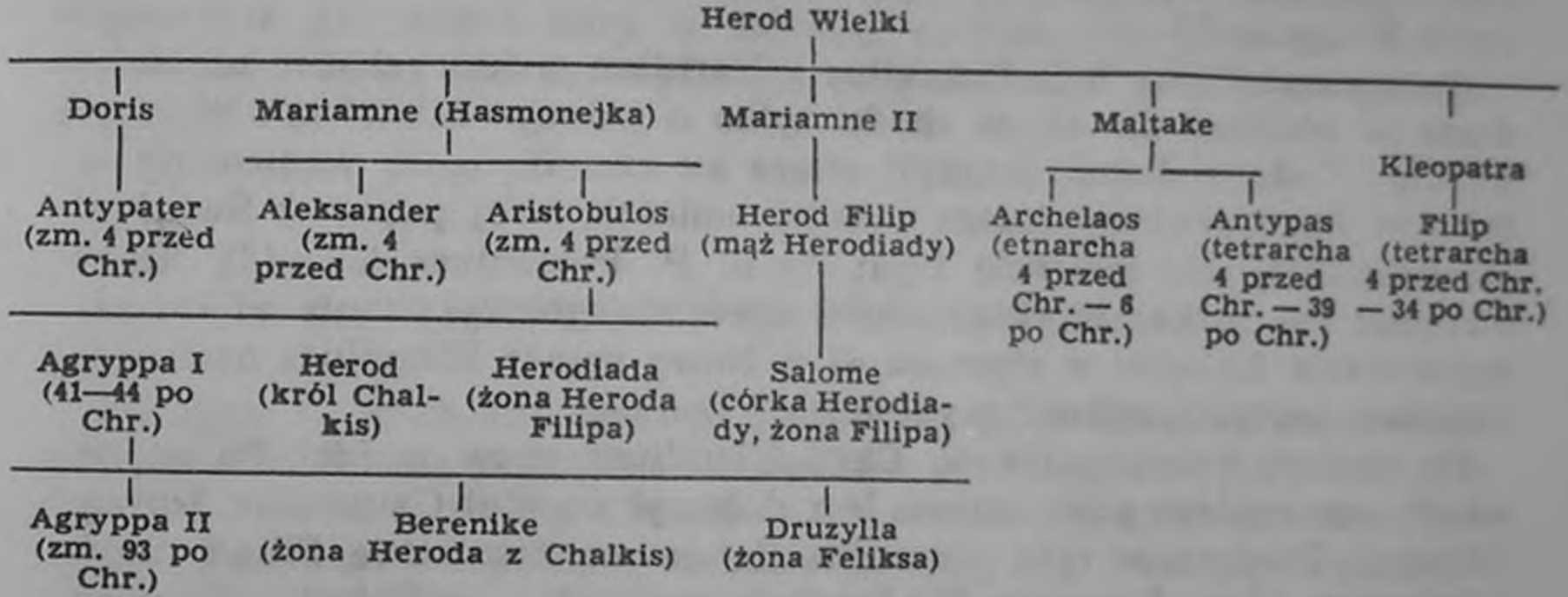
Rządy Agryppy I miały pokojowy i pomyślny przebieg. Choć sam był sceptykiem, respektował z wielką dbałością religijne skrupuły Żydów i popierał faryzeuszy. Aby „przypodobać się Żydom", uznał za słuszne podjęcie akcji przeciw chrześcijanom i skazał na śmierć Jakuba, brata Jana (Dz 12,1-3). Zamierzał obwarować Jerozolimę, lecz jego „trzeci mur" nie został ukończony przed jego nagłą śmiercią w Cezarei w 44 r. po Chr. (Dz 12).

Agryppa II

Syn Agryppy I (także o imieniu Agryppa) nie odziedziczył królestwa swego ojca, lecz w 50 r. po Chr. otrzymał Chalkis, terytorium nieżyjącego stryja Heroda; został też zarazem mianowany nadzorcą Świątyni z prawem wyznaczania arcykapłana. W 53 r. wymienił Chalkis na dawne terytorium Filipa plus Abilene. Gdy w 60 r. — w towarzystwie swej siostry Berenike — odwiedził Cezareę, został zaproszony przez prokuratora Festusa na przesłuchanie Pawła (Dz 25,13 — 26,32). Był wier-

nym poddanym Rzymu i choć próbował zapobiec buntowi, udzielił poparcia Rzymianom w powstaniu żydowskim (66—70 po Chr.), gdy tylko ono wybuchło. Zmarł na przełomie 92 i 93 r. jako ostatni z dynastii herodiańskiej.

Potomkowie Heroda Wielkiego



RZYMSCY PROKURATORZY

Po złożeniu z tronu Archelaosa w 6 r. po Chr. jego terytorium (Idumeę, Judeę i Samarię) przyłączono do prowincji syryjskiej i poddano władzy rzymskiego prokuratora, podległego legatowi Syrii. Prokurator miał do swej dyspozycji wojsko, a jego uprawnienia obejmowały wyznaczanie i usuwanie arcykapłana. Jego oficjalną rezydencją była Cezarea, lecz na czas wielkich świąt przenosił się do Jerozolimy — by być na miejscu w razie rozruchów. Rządy prokuratorskie trwały z przerwą 41—44 r. po Chr. (panowanie Agryppy I) i zakończyły się z wybuchem powstania żydowskiego w 66 r.

Mało co wiemy o pierwszych trzech prokuratorach: Koponiuszu (6—9 po Chr.), Marku Ambiwiuszu (9—12) oraz Anniuszu Rufusie (12—15). Tyberiusz mianował z kolei Waleriusza Gratusa (15—26), który złożył z urzędu arcykapłana Ananusa (Annasza z Łk 3,2; J 18,13) i wyznaczył ostatecznie na to stanowisko Kajfasza (18—36). Następcą Waleriusza został Poncjusz Piłat (26—36), który ustawicznie drażnił i prowokował Żydów. Próbował sprowadzić do Jerozolimy cesarskie sztandary (noszące wizerunek cesarza), później zaś umieścił tarcze z imieniem cesarza na ścianach pałacu Heroda; usunięto je na rozkaz Tyberiusza. Zarekwirował pieniądze ze skarbca świątynnego na przeprowadzenie akweduktu

do miasta. Wszystko to — łącznie z jego ogólną postawą — stanowiło zapalne punkty w stosunkach z Żydami, lecz taktyką Tyberiusza było pozostawianie własnych przedstawicieli u władzy jak najdłużej. Ostatecznie Piłat przebrał miarę urządzając bezsensowną rzeź wśród Samarytan; w 36 r. po Chr. został zawieszony w urzędzie przez Witeliusza, legata Syrii (35—39), i wysłany do Rzymu na rozprawę sądową. Przybył do Rzymu w 37 r. i został skazany na wygnanie (lub samobójstwo) przez Kaligulę (37—41).

Następcami Piłata byli Marcellus i Marullus, o których nic nie wiadomo — możliwe nawet, że chodzi tylko o jednego człowieka. W 39 r. po Chr. Żydzi z Jamni zburzyli ołtarz ku czci Kaliguli, wzniesiony w mieście. Rozwścieczony cesarz nakazał umieścić swój posąg w Świątyni jerozolimskiej. Na szczęście legat Syrii, P. Petroniusz (39—42), który otrzymał ów rozkaz w 40 r., zdołał opóźnić jego wykonanie aż do zamordowania Kaliguli w styczniu 41 r. Nowy cesarz Klaudiusz nadał terytorium prokuratorskie Agryppie I.

Po śmierci Agryppy (44 po Chr.) Klaudiusz znów poddał Palestynę władzy rzymskiego prokuratora, lecz dołączył do niej Gaulanitis, Itureę, Batanеę, Trachonitis oraz Auranitis (tę dawną tetrarchię Filipa przydzielono w 53 r. Agryppie II). Sytuacja polityczna w Palestynie, która złagodniała nieco pod rządami Agryppy I, stała się teraz jeszcze bardziej napięta. Uczucia narodowe nasiliły się pod obcym panowaniem i zaktywizowała się radykalna partia zelotów.

Kuspiusz Fadus (44—46), posłany przez Klaudiusza dla zawładnięcia terytorium Agryppy I, wszedł w otwarty konflikt z zelotami. Tyberiusz Aleksander (46—48) był Żydem apostatą, bratankiem filozofa Filona. Podjął on akcję przeciw zelotom i ukrzyżował Jakuba oraz Szymona, synów Judy Galilejczyka, jednego z pierwotnych przywódców grupy. W czasie jego kadencji nastał wielki głód (Dz 11,27-30). Wentidiusz Kumanus (48—52) poparł Samarytan w konflikcie z Żydami i kazał stracić wielu Żydów. Legat Syrii, Kwadratus (50—60), usunął Kumanusa z urzędu i odesłał go do Rzymu. Antoniusz Feliks (52—60) był wyzwoleńcem, poślubił jednak Druzyllę, siostrę Agryppy II. Feliks był niezwykle przekupny (por. Dz 24,26 — liczył na łapówkę od Pawła) i pozbawiony skrupułów. W kraju wzrastało napięcie, podsycane przez fałszywe nadzieje i roszczenia mesjaniczne; prokurator zareagował w sposób bezlitosny i został odwołany przez Nerona. Porcjusz Festus (60—62) był uczciwym i rozważnym urzędnikiem, ale niestety zmarł, pełniąc swój urząd. On właśnie wysłał Pawła do Rzymu, gdy ten ostatni — korzystając ze swego statusu rzymskiego obywatela — odwołał się do trybunału cesarskiego. Śmierć Festusa pozostawiła otwartą drogę do prześladowania chrześcijan przez arcykapłana Ananusa II (Ananiasza) — w 62 r. ukamieniowano Jakuba, „brata Pana".

Tymczasem sytuacja w Palestynie wymykała się coraz bardziej spod kontroli, a nowy prokurator Albinus (62—64) nie zdziałał nic dla poprawienia tego stanu rzeczy. Jako człowiek przekupny, stał się narzędziem w ręku arcykapłana Ananiasza, którego św. Paweł nazwał „ścianą pobielaną" (Dz 23,2). Zeloci ożywili teraz bardzo swą działalność. Ostatni prokurator, Gesjusz Florus (64—66), był chyba najgorszym z tej gromady. Gdy w 66 r. uświadomił sobie, że jego niegodziwe i bezlitosne postępowanie nie ujdzie kary w Rzymie, podburzył Żydów do buntu. W czerwcu 66 r. istotnie wybuchło zorganizowane powstanie przeciw Rzymowi.

WOJNA ŻYDOWSKA I JEJ NASTĘPSTWA

Agryppa II próbował odwieść Żydów od ostatecznego i nieodwołalnego kroku, lecz na próżno. W Jerozolimie przewagę zdobyła partia ekstremistów — pod wodzą Eleazara — i jawnie wystąpiła przeciw Rzymowi. Rzymskie oddziały w mieście poddały się i zostały wyrżnięte. W październiku 66 r. Cestiusz Gallus, legat Syrii, zaatakował samą Jerozolimę. Uznając, że brak mu dostatecznych sił do skutecznego oblężenia, odstąpił od miasta; wpadł w zasadzkę i poniósł katastrofalną klęskę na przełęczy Bet-Horon. Zwycięstwo to podnieciło wszystkich Żydów do walki z Rzymem, lecz — na nieszczęście — nienawiść do wspólnego wroga była niewystarczająca do zwalczenia podziałów, które zaczęły się wkrótce okazywać samobójcze.

Obronę Jerozolimy powierzono byłemu arcykapłanowi Ananiaszowi oraz Józefowi ben Gorionowi. Zelotów pod wodzą Eleazara wyprawiono do Idumei, najwyraźniej z nadzieją pozbycia się ich. Józef Flawiusz, przyszły historyk, został zarządcą Galilei i znalazł oponenta w osobie Jana z Giskala wraz z jego bandą zelotów. Neron posłał dla zgniecenia powstania w Palestynie swojego najbardziej doświadczonego wodza, Wespazjana. W 67 r. po Chr. Wespazjan był już w Ptolemais na czele trzech legionów, łącznie z oddziałami posiłkowymi — w sumie sześćdziesięciu tysięcy żołnierzy. Galileę podbito w ciągu roku, lecz Jan z Giskala i jego zeloci uciekli do Jerozolimy. Ci i inni uchodźcy z Galilei powiększyli grono ekstremistów. W wynikłym z tego konflikcie przywódców arystokratycznych stracono lub zamordowano, a Jan z Giskala został panem miasta.

Wespazjan pozwolił Żydom wzajemnie się wyniszczyć i uderzył na Pereę (68). Miał właśnie najechać Judeę, gdy doszła go wieść o śmierci Nerona (9 czerwca 68), w związku z czym zawiesił działania wojenne. To niespodziewane wytchnienie okazało się katastrofalne dla Żydów. Wiosną 69 r. Szymon Bar-Giora, przywódca stronnictwa zelotów, wkro-

czył do Jerozolimy i natychmiast starł się z Janem z Giskala. W lipcu 69 r. legiony Wschodu okrzyknęły Wespazjana cesarzem; ten zaś — pozostawiając dowództwo w Palestynie w rękach swego syna Tytusa — udał się do Aleksandrii i z początkiem następnego roku do Rzymu. Tymczasem do szalejących w stolicy walk domowych włączyła się trzecia partia pod wodzą Eleazara, syna Szymona; uległ on jednak Janowi z Giskala.

W marcu 70 r. Tytus, na czele czterech legionów, wyruszył z Cezarei na Jerozolimę. Innym jego sprzymierzeńcem za murami — oprócz walk wewnętrznych — stał się do tego czasu głód. W dniu 25 maja 70 r. Rzymianie przełamali „trzeci mur" (niedokończone fortyfikacje Agryppy I zostały pośpiesznie ukończone), lecz miasto nadal stawiało opór i Tytus czekał, by głód zrobił teraz swoje. Po kolejnym szturmie padła twierdza Antonia dnia 24 lipca, a wreszcie 9 sierpnia zdobyto i spalono Świątynię. Żydzi jeszcze się opierali, lecz przed końcem września całe miasto było już w rękach Rzymian i zarówno Jan z Giskala, jak też Szymon Bar-Giora dostali się do niewoli. Wojna wszakże nie całkiem się skończyła; należało jeszcze zdobyć twierdze Herodium i Macherus, a najsilniejsze w ogóle stanowisko, Masada nad Morzem Martwym, padło dopiero w kwietniu 73 r. Był to koniec nieszczęsnej wojny żydowskiej.

Palestyna, pod nazwą Judei, stała się niezależną prowincją cesarską rządzoną przez legata, a w Jerozolimie stacjonował dziesiąty legion. Stopniowo pozostali przy życiu Żydzi zaczęli się na nowo grupować wokół swych duchowych przywódców, uczonych w Piśmie i faryzeuszy. W Jamni założono szkołę rabiniczną, gdzie zbierano i formułowano ustne tradycje, które wyrosły wokół pisanej Tory; znalazły one ostatecznie swe miejsce w Misznie. Jerozolima leżała w gruzach, Świątynia była stracona, lecz judaizm przetrwał. Co więcej zaś, Żydzi — w przeszło pół wieku potem — znów chwycili za broń w ostatnim desperackim buncie.

W 130 r. cesarz Hadrian (117—138) wydał rozkaz odbudowy Jerozolimy jako Aelia Capitolina; na miejscu zburzonej Świątyni miano wznieść świątynię Jowisza Kapitolińskiego. Decyzja ta, łącznie z dekretem cesarskim zabraniającym obrzezania, pobudziła Żydów do nowego powstania (132—135). Na jego czele stanął Szymon Bar-Kochba („Syn Gwiazdy", por. Lb 24,17), którego prawdziwe imię brzmiało Ben Koseba. Poparcia udzielił mu rabbi Akiba, który obwołał go mesjaszem. Powstańcy okupowali — przynajmniej przez pewien czas — ruiny Jerozolimy; wiemy także, iż żyli oni w grotach Wadi Murabba'at oraz innych miejscach Pustyni Judzkiej. W 1950 r. znaleziono w Wadi Murabba'at dwa listy Bar-Kochby; w 1960 r. — w grocie położonej dalej na południe, blisko Morza Martwego — znaleziono dalsze piętnaście listów żydowskich przywódców.[8] Szczegóły walk nie są jasne, lecz fakt,

[8] Zob. Y. Yadin, „The Biblical Archeologist", 24 (1961) 34—50. 86—95.

że ciągnęły się one przez ponad trzy lata — choć nawet Rzymianie wysłali cztery legiony wraz z wojskami posiłkowymi pod dowództwem Juliusza Sewerusa, odwołane w tym celu z Brytanii — wskazuje na poważny charakter powstania.

Straty po obu stronach były bardzo ciężkie; pozostałych przy życiu Żydów sprzedano w niewolę. Jerozolima, zwana teraz Colonia Aelia Capitolina, stała się rzymską kolonią, do której nie miał wstępu żaden Żyd, a na miejscu Świątyni Jahwe wzniesiono świątynię Jowisza — tak jak rozkazał Hadrian na samym początku. Słowa Ewangelii św. Łukasza 21,24, które w swej obecnej postaci mogą być zabarwione wydarzeniami 70 r. po Chr., znajdują najbardziej dosłowne wypełnienie po drugim powstaniu: „...jedni polegną od ostrza miecza, a drudzy pójdą w niewolę między wszystkie ludy. Jeruzalem zaś deptać będą stopy pogan, aż losy pogan się wypełnią". Nie powinno się jednak przeoczyć końcowej nuty nadziei (por. Rz 11,25 n.)

ŻYDOWSKIE SEKTY RELIGIJNE [10]

FARYZEUSZE I SADUCEUSZE [11]

Faryzeusze

Chasydyzm okresu machabejskiego przetrwał w czasach późniejszych w formie dwu odgałęzień: faryzeuszy oraz esseńczyków. Faryzeusze (których nazwa oznaczała: „oddzieleni") wyłonili się za panowania Jana Hyrkana (135—104 przed Chr.). W czasie jego rządów — oraz jego następcy, Aleksandra Jannaja (104—76 przed Chr.) — zerwali z dynastią hasmonejską i znaleźli się w opozycji do niej. Później odmówili złożenia przysięgi na wierność Herodowi Wielkiemu; stosowali oni bierny opór, unikając jednak angażowania się w sprawy polityczne; podobną postawę zachowywali wobec władz rzymskich. Niemniej „oddzielili się" także od *am ha-arec*, „ludu ziemi" — tłumu, który „nie znał Prawa" (J 7,49). Podobnie jak chasydejczycy przed nimi, byli orędownikami Tory i odkąd wycofali się z działalności politycznej, zaznaczał się coraz silniej ich religijny charakter.

Faryzeusze pochodzili na ogół z klas średnich. Według Józefa, człon-

---

[10] Zob. A. Tricot, IB, t. II, ss. 67—74; M. Black, PCB przyp. 604 e — 605 d; H. C. Kee i F. W. Young, *The Living World..., dz. cyt.*, ss. 39—45; R. H. Pfeiffer, *History of the New Testament Times..., dz. cyt.*, ss. 54—59; F. V. Filson, *A New Testament History*, Philadelphia, Westminster Press, 1964, ss. 48—56.

[11] Pod tym nagłówkiem możemy omawiać grupę uczonych w Piśmie, jakkolwiek nie tworzyli oni oczywiście sekty; możemy też wziąć pod uwagę Sanhedryn.

kowie tej partii liczyli sześć tysięcy osób w czasach Heroda, a sympatyków ich poglądów musiało być znacznie więcej. Co ich oddzielało od reszty, to dokładna i szczegółowa znajomość Prawa Mojżeszowego oraz „tradycji starszych", ustnej interpretacji Tory. Akcentowanie tradycji ustnej było zarazem siłą i słabością faryzeizmu. Z jednej strony umożliwiało to adaptację przepisów Tory do zmieniających się okoliczności. Oznaczało to także, że faryzeusze byli bardziej skłonni do przyjęcia nowych idei; chętnie więc uznawali doktryny takie, jak osobista nieśmiertelność, sąd pośmiertny, zmartwychwstanie oraz istnienie aniołów. Uwydatniając działanie Bożej Opatrzności, kładli również nacisk na ludzką wolność. Wyglądali skwapliwie ustanowienia królestwa Bożego na ziemi; ożywiały ich też nadzieje mesjanistyczne. Jako moraliści byli daleko bardziej otwarci i postępowi niż saduceusze.

Z drugiej strony, zaabsorbowanie ustnymi nakazami — które stawiali na równi z Prawem pisanym — mogło prowadzić, i istotnie prowadziło, do legalizmu, a nawet do dziecinnej kazuistyki. Poważne oskarżenia pod adresem faryzeuszy w rozdziale 23 Ewangelii Mateusza obejmują niektóre skrajności ich legalistycznej interpretacji. Obracali oni przestrzeganie Tory w nieznośne brzemię, a ponieważ, ich zdaniem, wierność wobec Boga wyrażała się wiernością wobec całej Tory (pisanej i ustnej), w rzeczywistości „zamykali królestwo niebieskie przed ludźmi" (Mt 23,13). Ponadto duma ze swej wiedzy i przestrzegania Prawa prowadziła do obłudy, postawy bardzo plastycznie zilustrowanej w przypowieści o faryzeuszu i celniku (Łk 18,9-14). Faryzeusz wierzył, że jego własne zbawienie zależy tylko od niego samego, że jest usprawiedliwiony przez zachowanie Prawa. Św. Paweł — były faryzeusz — doszedł do przekonania, że całkowite przestrzeganie całego Prawa nie jest możliwe (Rz 7); stwierdził bez ogródek, że faryzeusze nie zachowują w istocie Prawa (Rz 2,17-24).

Chociaż faryzeusze pogardzali „tłumem nie znającym Prawa", ich wpływ na lud był ogromny. Byli zagorzałymi stronnikami Prawa, mieli wzniosłe ideały moralne, a ich postępowanie moralne było często przykładne. Sam Paweł daje świadectwo szczerości swego dawnego życia: „w stosunku do Zakonu byłem faryzeuszem, (...) w pełnieniu sprawiedliwości, opartej na Zakonie, byłem człowiekiem nienagannym" (Flp 3, 5-6). Ponadto ich niezależna postawa wobec władz rzymskich przemawiała do ludu. Nie żeby faryzeusze byli ekstremistami; w rzeczywistości przestrzegali oni przed otwartym buntem.

Zaufanie ludu (w pewnym przynajmniej sensie) nie było źle ulokowane, gdyż to właśnie faryzeusze ocalili judaizm od zagłady. Opierali się zawsze na Torze (rozumianej w szerszym znaczeniu), choć nie lekceważyli kultu świątynnego. Gdy Świątynia uległa zburzeniu w 70 r. po Chr., byli w stanie odbudować religię na podstawie samej tylko Tory. Wierzyli zawsze, że przeznaczenie Żydów ma charakter raczej religijny

niż polityczny. Tak więc katastrofa polityczna nie oznaczała końca wszystkiego. Choć ich błędy były rażące, a ich opozycja wobec Mesjasza i jego odrzucenie stały się narodową tragedią, nie możemy nie podziwiać wiary i odwagi, które przetrwały rujnujące doświadczenia obu wojen żydowskich, tak jak nie możemy nie zdumiewać się zaszczepionym przez nich duchem, który umożliwił judaizmowi przeżycie (wbrew wszelkim rozsądnym oczekiwaniom) aż do dnia dzisiejszego.

Saduceusze

Saduceusze (nazwa ta znaczy prawdopodobnie „sadokici", potomkowie lub stronnicy Sadoka, arcykapłana Salomona — 1 Krl 2,35) pojawili się po raz pierwszy jako zorganizowana grupa w czasach Jana Hyrkana. To właśnie po części wskutek konfliktu między saduceuszami a faryzeuszami Żydzi utracili ostatecznie swą polityczną niezależność: odwołanie się obu partii do Rzymu spowodowało interwencję Pompejusza w 63 r. przed Chr. Konflikt ten nie był niespodzianką: obie partie różniły się znacznie tak społeczną strukturą, jak i światopoglądem oraz praktyką.

Na ogół faryzeusze należeli do klas średnich, saduceusze zaś do bogatej arystokracji kapłańskiej. Faryzeusze przypisywali sobie autorytet w sprawach pobożności i wiedzy, saduceusze zaś pretendowali do autorytetu na mocy pochodzenia i pozycji społecznej; faryzeusze byli postępowi, saduceusze zaś konserwatywni; faryzeusze dążyli do podniesienia religijnego poziomu mas, saduceusze zajmowali się głównie administracją Świątyni i rytuałem, trzymając się z dala od mas.[12]

Saduceusze podkreślali ważność Prawa Mojżeszowego, zwłaszcza zaś przepisów rządzących instytucją kapłańską, oraz ofiary. Niemniej nie należy ich po prostu utożsamiać z duchowieństwem; w skład ich wchodzili także członkowie arystokracji świeckiej. Opierali się właściwie tylko na Torze (sensu stricto), odrzucając ustną tradycję. Stąd zaprzeczali zmartwychwstaniu zmarłych, osobistej nieśmiertelności i odpłacie pozagrobowej, jak również istnieniu aniołów oraz diabłów (por. Dz 23,8). Ponieważ interpretowali Prawo bardzo dosłownie, wyznawali niezwykle sztywne poglądy w sprawach moralnych. Pod względem politycznym chętnie akceptowali rzymskie rządy, gdyż zachowanie status quo przynosiło im korzyść. Łatwo pojąć, iż nie cieszyli się sympatią ludu i mieli niewielki — lub żaden — wpływ w sferze religijnej oraz moralnej. Gdy Świątynia wraz z jej kultem przestała istnieć, utracili dalszą raison d'être i również znikli ze sceny dziejowej.

---

[12] Zob. R. H. Pfeiffer, *History of the New Testament Times...*, *dz. cyt.*, s.56.

Uczeni w Piśmie

Uczeni w Piśmie pojawili się najpierw za panowania Salomona jako wykształceni urzędnicy państwowi; są oni inicjatorami i autorami literatury mądrościowej w Izraelu. W okresie powygnaniowym uczony w Piśmie był człowiekiem biegłym w Prawie, jak Ezdrasz (Ezd 7; 6,11 n.; Ne 8,1). W I w. po Chr. uczeni w Piśmie — będący prawnikami, moralistami i teologami — byli przewodnikami i nauczycielami gminy żydowskiej. „Na katedrze Mojżeszowej zasiedli uczeni w Piśmie i faryzeusze. Czyńcie wszystko i zachowujcie, co wam mówią..." (Mt 23,2). Nazywano ich „prawnikami", „nauczycielami", „doktorami Prawa" i nadawano tytuł *rabbi* („mój mistrz"). Niektórzy z nich byli słynnymi założycielami szkół, jak Hillel i Szammai w pierwszej połowie I w. po Chr.; inni cieszyli się wielką powagą, jak Gamaliel, mistrz św. Pawła (por. Dz 5,34-39; 22,3).

Choć w Ewangeliach uczonych w Piśmie kojarzy się najczęściej z faryzeuszami, terminy „uczony w Piśmie" i „faryzeusz" nie są bynajmniej identyczne. Po pierwsze, uczeni w Piśmie, nawet w węższym sensie: jako doktorzy Prawa, istnieli już na długo przedtem, zanim wyłoniła się partia faryzejska. Z kolei byli także uczeni w Piśmie o skłonnościach saducejskich, którzy wyznawali i głosili zasady tej partii. Pozostaje wszakże prawdą, iż znaczna większość uczonych w Piśmie skłaniała się ku faryzeizmowi, a ich pozycja jako nauczycieli ludu bardzo wzmagała wpływ faryzeuszy.

Wydaje się, że tu jest właściwy moment, by w paru słowach wyjaśnić sprawę Talmudu, gdyż jego opracowanie było dziełem późniejszych uczonych w Piśmie. Najwcześniejsza pisemna kodyfikacja Prawa ustnego nosi nazwę *Miszny* („powtarzanie"). Miszna jest w istocie zbiorem *halakot* — reguł postępowania wywiedzionych z Prawa — które powstały przed 200 r. po Chr. *Tosefta* („uzupełnienie") jest całością materiałów podobnych do *Miszny* pod względem formy i treści. Wreszcie zaś *Gemara* („zakończenie") zawiera tradycje nie włączone do *Miszny*, zarówno rozstrzygnięcia późniejszych rabbich, jak i moralne napomnienia oraz legendy. *Miszna* i *Gemara* łącznie składają się na Talmud — opracowanie rabinicznych tradycji ustnych. Istnieją dwa Talmudy, różniące się znacznie pod względem treści i objętości: Talmud jerozolimski (V w.) oraz Talmud babiloński (VII w.).

Sanhedryn

Początki i pierwotny skład Sanhedrynu są niejasne, lecz za czasów rzymskich prokuratorów przybrał on ściśle określoną formę i charakter.

Była to rada złożona z kapłanów oraz świeckich, ogółem siedemdziesięciu członków — nie licząc arcykapłana, który był ex officio przewodniczącym zgromadzenia. Sanhedryci dzielili się na trzy grupy: głowy rodzin kapłańskich, starszyzna (reprezentująca arystokrację świecką) oraz uczeni w Piśmie. Trzecia grupa miała nastawienie faryzejskie, pozostałe zaś należały do partii saducejskiej. Paweł zręcznie wygrywał ten podział, gdy stawiano go przed Sanhedrynem (Dz 23,1-9).

Za rządów prokuratorów Sanhedryn miał znaczne uprawnienia. Mógł rozstrzygać wszystkie sprawy dotyczące pogwałcenia Tory: obejmowało to zarówno sferę cywilną, jak i religijną, judaizm bowiem znał tylko jedno Prawo. Rada ta dysponowała własnymi siłami policyjnymi i mogła aresztować złoczyńców oraz ukarać ich po zasądzeniu. Mogła wydać wyrok śmierci, lecz wyrok ten musiał być zatwierdzony przez rzymskiego prokuratora (por. J 18,31).

Poza Jerozolimą w gminach palestyńskich oraz w całej diasporze trybunały lokalne również zwano „sanhedrynami". Rozstrzygały one sprawy lokalne w świetle precedensów ustalonych przez Wielki Sanhedryn jerozolimski, którego decyzje komunikowano różnym grupom żydowskim.[13]

ESSEŃCZYCY

Józef (żydowski historyk drugiej połowy I w. po Chr.), który przedstawia sekty żydowskie jako „filozofie", określa esseńczyków jako „trzecią filozofię" — po faryzeuszach i saduceuszach. Sugeruje on, iż esseńczycy wyłonili się za rządów Jonatana (160—142 przed Chr.), i wydaje się, że możemy ich uważać za odgałęzienie chasydyzmu. Filon twierdzi, że mieszkali oni w wielkiej liczbie w wielu miastach i wsiach Judei, i tłumaczy ich nazwę jako „pobożni". Essenizm uchodzi w oczach Józefa i Filona [14] za monastyczny ruch kapłańskich ascetów. Wszystko było u nich we wspólnym władaniu, a członków sekty gościnnie przyjmowano w każdej z ich osad. Choć Józef znał grupę esseńczyków, którzy zezwalali na małżeństwo, sekta jako całość przestrzegała całkowitej czystości.

Kandydat ubiegający się o przyjęcie do zgromadzenia musiał najpierw być przez rok postulantem, po czym dopuszczano go do obrzędów oczyszczenia. Dopiero po dalszym etapie: dwuletnim nowicjacie — był dopuszczany do wspólnych religijnych posiłków, wchodząc w ten sposób w skład gminy. Musiał także składać „straszliwe przysięgi" okazywania czci Bogu, sprawiedliwego postępowania wobec ludzi oraz nie-

[13] Zob. A. Tricot, IB, t. II, ss. 63—65.

[14] Stosowne teksty, wraz ze świadectwem Pliniusza Starszego — wszystkie w przekładzie angielskim — zebrał poręcznie E. F. Sutcliffe, *The Monks of Qumran*, Westminster, Md., Newman Press, 1960, ss. 224—238.

wyrządzania nikomu zła; musiał nienawidzić nikczemności i stać po stronie sprawiedliwych; musiał być posłuszny swym przełożonym, unikać kłamstwa i kradzieży i zachowywać w tajemnicy nauki gminy. Każda gmina miała przełożonego i była zorganizowana hierarchicznie. Członkowie sekty żywili wielki szacunek dla Tory i ze szczególną skrupulatnością przestrzegali szabatu. Posyłali ofiary do Świątyni, sami jednak nie uczestniczyli w kulcie świątynnym; mogłoby się wydawać, że uważali objęcie urzędu arcykapłana przez Jonatana (i jego następców) za uzurpację, a nawet profanację; mogło to spowodować ich wycofanie się z normalnego żydowskiego życia.

Inny starożytny pisarz, Pliniusz Starszy, Rzymianin, mówi o osadzie esseńczyków na zachodnim brzegu Morza Martwego, między Ain Gedi a Jerychem: „Są oni samotnikami, najosobliwszymi ludźmi na świecie, którzy żyją bez kobiet, bez miłości, bez pieniędzy, mając drzewa palmowe za jedynych swych towarzyszy" *. Pliniusz ma niewątpliwie na myśli Qumran (jedyne godne uwagi ruiny na wskazanym przez niego obszarze). Nazwał on owych „samotników" esseńczykami. Większość uczonych twierdzi zgodnie, że członkowie sekty z Qumran, jeśli nie są identyczni z esseńczykami, są z nimi ściśle spokrewnieni; my będziemy ich uważali za identycznych. W tym punkcie wskażemy na znaczenie Qumran (tj. ruchu esseńczyków) dla zrozumienia Nowego Testamentu.[15]

Wiek bezpośrednio poprzedzający przyjście Jezusa, ostatnie stulecie przed Chrystusem, jest mało znanym okresem historii żydowskiej. Niedawno odkryte teksty esseńskie uchyliły do pewnego stopnia zasłony, tak że wiemy teraz coś niecoś o zakątku tego żydowskiego świata, w którym narodził się Jezus. Jesteśmy świadomi nieoczekiwanego aspektu żydowskiej teologii: teologii opartej na dualizmie, doktryny dwu Duchów, Ducha Bożego oraz Ducha Beliala (szatana). Światło i ciemność przeciwstawiają się sobie; zmagają się ze sobą w świecie, a ten sam konflikt zachodzi wewnątrz każdego człowieka. Ale ten dualizm ma charakter monoteistyczny, gdyż Bóg jest stwórcą obu duchów. Jest to dualizm rodzaju moralnego; wpływ ducha prawdy uwidacznia się w praktykowaniu cnoty, podczas gdy występek jest świadectwem ducha niegodziwości. Walka nie będzie trwała bez końca, lecz zamknie się całkowitą zagładą zła i zwycięstwem „dzieci światłości".

Pewne elementy organizacji z Qumran i pewne jej zasady wykazują zbieżność z organizacją oraz zasadami pierwotnej gminy chrześcijańskiej: esseńczycy mogli mieć wpływ na rodzące się chrześcijaństwo. Niewykluczone, że Jan Chrzciciel mógł być esseńczykiem. Według Łukasza

---

* Cyt. według: J. T. Milik, *Dziesięć lat odkryć na Pustyni Judzkiej*, przeł. Zygmunt Kubiak, Warszawa, Instytut Wydawniczy PAX, 1968, s. 44 (przyp. tłum.).

[15] Idziemy tu za rozsądną oceną J. Jeremiasa, *Qumran et la théologie*, „Nouvelle Revue Théologique", 85 (1963) 675—690.

1,80, Jan „żył na pustkowiu [tj. na Pustyni Judzkiej] aż do czasu, w którym się miał ukazać Izraelowi". Jedynym wszakże nieuniknionym wnioskiem wynikającym z tego stwierdzenia jest, iż Jan musiał znać osadę z Qumran. Ponadto — jeśli był kiedykolwiek esseńczykiem — zerwał z tą sektą: jego chrzest, publiczny i nie powtarzany, różni się zdecydowanie od codziennych rytualnych ablucji esseńczyków, a jego powszechne wezwanie do pokuty kontrastuje ostro z ich wyraźną ekskluzywnością.

Na pierwszy rzut oka istnieje uderzające podobieństwo pod względem zewnętrznej organizacji między esseńczykami a pierwotną gminą jerozolimską. Według Dziejów Apostolskich pierwsi chrześcijanie wszystko mieli wspólne (2,44 n.; 4,32.34-37; 5,1-11). Każdego dnia uczestniczyli we wspólnym posiłku (2,46). Wyraźne trzy rodzaje upomnienia braterskiego, jakie stosowano wobec tych, którzy w czymś przewinili (w cztery oczy; wobec kilku świadków; wobec zgromadzenia gminy — Mt 18,15-17; por. Tm 2,10), znajdują analogię w postępowaniu qumrańczyków. W kwestiach doktrynalnych listy Pawłowe oraz czwarta Ewangelia zdradzają pewne powinowactwo z doktryną esseńczyków.

To właśnie u Jana odkryto największą liczbę punktów styku, zarówno pod względem literackim, jak i doktrynalnym. U Jana dualizm wyraża się kontrastami: światłość — ciemność, prawda — fałsz, życie — śmierć; zgodnie ze świadectwem tekstów z Qumran, taki dualizm jest autentycznie żydowski i nie wynika z wpływów gnostyckich (jak przedtem sugerowali niektórzy uczeni). Ewangelista traktuje światłość, prawdę i życie jako pokrewne — i często identyczne — wyobrażenia; to samo stosuje się do ciemności, fałszu i śmierci. Sens tych wyrażeń jest bardzo bliski znaczeniu podobnych pojęć w tekstach z Qumran, gdzie występują one wielokrotnie w tym samym praktycznie znaczeniu.

W tekstach qumrańskich także kładzie się nacisk na ducha jedności i braterskiej miłości. Tego rodzaju idee pojawiają się często u Jana, lecz mają nader odmienne zabarwienie. A więc braterska miłość tak akcentowana w Qumran ogranicza się do członków sekty; wszystkich innych trzeba nienawidzić jako wrogów Boga. Nie jest to chrześcijańska miłość bliźniego. I właśnie słowo „chrześcijańska" uwydatnia istotną różnicę między zwojami a Ewangelią. Występowanie rozmaitych tematów w czwartej Ewangelii i w pismach esseńczyków wskazuje na wspólne tło żydowskie, lecz u Jana te same idee uległy całkowitemu przeobrażeniu pod wpływem objawienia i wiary chrześcijańskiej. Istnieje także szersze pokrewieństwo między Qumran a pierwotną gminą chrześcijańską: przebudzenie religijne naznaczone duchem uniesienia wobec daru zbawienia i nacechowane również intensywnością przeżycia.

Ale różnice, które dzielą ruch esseński od chrześcijaństwa, sięgają daleko głębiej niż wszelkie wzajemne związki. Najwidoczniejszą różnicą jest skrajna ekskluzywność sektantów. Są oni Resztą, prawdziwym lu-

dem Bożym, Izraelem czasów końcowych. Przez praktykowanie cnót moralnych, przez swe wspólne życie, modły i medytacje, a także przez skrupulatne przestrzeganie Prawa i ścisłą dyscyplinę swego zgromadzenia usiłują być gminą autentycznie kapłańską. Aby stać się nieskazitelnym ludem Bożym, nie tylko odcięli się od wszelkich kontaktów z grzesznikami — tj. wszystkimi, którzy nie należeli do sekty — lecz także nie chcieli przyjmować do swej gminy nikogo dotkniętego cielesnym kalectwem; jedynie kapłani bez skazy mogli sprawować liturgię Nowego Przymierza.

„Nikt, kto wskutek choroby nie może należeć do kongregacji, nikt trapiony schorzeniem cielesnym, o kalekich stopach czy rękach, chromy lub ślepy, głuchy czy niemy, dotknięty cielesnym zniekształceniem widocznym dla oka lub też drżący od nadmiaru lat tak, by nie móc stać o własnych siłach w kongregacji — nikt taki nie może zgłaszać się do kongregacji Imienia, ponieważ są w niej święci aniołowie." [16]

Jakże inaczej myślał i postępował Jezus. Przyszedł On, aby odszukać i zbawić to, co zginęło (Łk 19,10). Obcował z grzesznikami, witał z radością i uzdrawiał chorych, chromych i ślepych. I nigdy nie przestawał nauczać, że uczciwość we własnych oczach, poleganie na swych własnych wysiłkach odcinają ludzi od Boga. Zbawienie nie jest odległym celem, który człowiek musi osiągnąć przez własne starania, jest bowiem darem miłującego Boga. Zakłada jednak skruchę, łzy syna marnotrawnego. I dar ten jest ofiarowany wszystkim, którzy zechcą go przyjąć.

Krótko mówiąc:

„Teksty z Qumran uwypuklają w nieoczekiwany sposób kontrast między Jezusem a religią Jego czasu. Tam w dole, w owym klasztorze nad Morzem Martwym, mała armia ascetów, świętych Boga, milicja Najwyższego, prowadzi życie wypełnione najsurowszą pokutą. Dążąc do doskonałej czystości, angażując się w najściślejsze przestrzeganie Prawa, nienawidzą oni bezlitośnie wrogów Boga, trzymając się z dala od zatwardziałych grzeszników, wykluczając nawet ze swego grona chorych i ślepych. Tu zaś Jezus zwiastuje ubogim, nieszczęśliwym, pozbawionym Boga Jahwe niepojętą, nieskończoną miłość Boga, świt tych radosnych czasów, kiedy to ślepi widzą, chromi chodzą, a ubogim głoszona jest dobra nowina. Spotykają się tu twarzą w twarz dwa światy: z jednej strony, świat Prawa i reguły — Qumran doprowadziło do skrajności zarówno swą godną podziwu szczerość, jak i ograniczenie swej miłości; z drugiej zaś strony, świat Dobrej Nowiny — głoszenia bezgranicznej miłości Boga oraz radości dzieci, którym Ojciec darował winy. Lepiej niż kiedykolwiek widzimy wspaniałość i oryginalność posłannictwa Jezusa: posługę, wielką posługę, którą świadczą nam nowe teksty" [17].

[16] I Q Sa, 2,3-9; zob. E. F. Sutcliffe, *The Monks of Qumran*, *dz. cyt.*, s. 151.
[17] J. Jeremias, *Qumran et la théologie*, *art. cyt.*, s. 690.

INNE GRUPY

Zeloci

Gdy w 6 czy 7 r. po Chr. legat Kwiryniusz [18] przeprowadził powszechny spis ludności w Palestynie, rozdrażnieni Żydzi zbuntowali się; na czele buntu stanęli faryzeusz zwany Sadduk oraz Galilejczyk o imieniu Juda z Gamala. Mężowie ci zgromadzili wokół siebie grupę powstańców i prowadzili kampanię przeciw Rzymianom, najpierw w Galilei, potem zaś w Judei. Był to początek ruchu zelotów: żarliwych patriotów, którzy uważali się za pośredników gniewu Bożego i narzędzia wyzwolenia Jego ludu. Choć rodzący się bunt stłumiono, partia przetrwała — ludzie winni posłuszeństwo samemu tylko Bogu, jedynemu Panu.

Zeloci zerwali z faryzeuszami, którzy byli w ich oczach zbyt ugodowi i zbyt bierni. Używali wszelkich środków, nie wyłączając skrytobójstwa, aby uwolnić się od obcego ciemięzcy oraz ukarać Żydów podejrzanych o współpracę z Rzymianami. Ponieważ pozbywając się swych wrogów używali zwykle krótkich sztyletów zwanych *sica*, byli znani Rzymianom pod nazwą sykariuszy (*sicarii*). Zeloci byli w dużej mierze odpowiedzialni za podburzenie swych rodaków do fatalnego powstania w 66 r. po Chr. Duch zelocki ożywiał również stronników Bar-Koseby w ostatnim desperackim zrywie 132—135 r. po Chr.; byli to ludzie przekładający śmierć nad pogańskie panowanie.

Herodianie

Herodianie są wymienieni trzykrotnie w Nowym Testamencie (Mk 3,6; 12,13; Mt 22,16); wzmiankuje też o nich Józef. Nie byli sektą religijną ani grupą ekstremistyczną jak zeloci, lecz przyjaciółmi i zwolennikami rodziny Heroda. Znajdowali się głównie w Galilei, dominium Heroda Antypasa, choć i niektóre rodziny jerozolimskie były przywiązane do tej dynastii. Wydaje się, że za rządów prokuratorskich herodianie sprzymierzyli się z faryzeuszami. Choć mieli wkrótce zniknąć ze sceny palestyńskiej, Ewangelie mogłyby sugerować, iż — w oczach Jezusa — byli ważnym czynnikiem w istniejącej sytuacji.

Samarytanie

Samarytanie nie byli żadną żydowską sektą czy grupą, lecz dogodnie będzie ich tu uwzględnić. Samarytanie czasów nowotestamentowych byli potomkami heterogenicznego ludu osadzonego w Samarii po 721 r.

---

[18] Zob. ss. 174—175.

przed Chr. Ziarna wrogości między nimi a Żydami zostały posiane we wczesnym okresie powrotu z wygnania; ostateczny rozłam nastąpił w czasach Aleksandra Wielkiego, kiedy to (według Józefa) wzniesiono na górze Garizim schizmatycką świątynię. Gdy Jan Hyrkan w 128 r. przed Chr. zburzył ich świątynię, zachowywali dalej swą kultową autonomię i świętowali swą Paschę na tej świętej górze — co wiernie uprawiają aż po dziś dzień. Ich Pismem świętym był wyłącznie Pentateuch.

W dobie Jezusa tworzyli oni małą grupę zlokalizowaną w Samarii. Byli monoteistami i czcili Mojżesza jako proroka par excellence, który dał im Torę. Wierzyli, że od czasów arcykapłana Helego Bóg rozgniewał się na swój grzeszny lud. Wypatrywali jednak przyjścia postaci mesjanicznej — zwanej *Taeb* — nowego Mojżesza (por. Pwt 18,15). Ewangelia Jana 4,25 czyni aluzję do tego mesjanicznego oczekiwania. Liczne fragmenty Ewangelii są odbiciem wielkiej animozji między Żydami a Samarytanami (np. J 4,9; 8,48; Łk 9,52-54). Z najwyższym uznaniem Jezus stawiał Samarytanina za wzór chrześcijańskiej miłości bliźniego, a Dzieje Apostolskie w rozdziale 8 opowiadają, jak Samaria witała z radością dobrą nowinę.

ŻYDOWSKA DIASPORA [19]

Termin „diaspora" („rozproszenie", por. 2 Mch 1,27) pojawia się często w judaizmie okresu hellenistycznego jako wyrażenie techniczne na oznaczenie żydowskiego osadnictwa za granicą. Ruch ten rozpoczął się w VI w. przed Chr., kiedy to wielu wygnańców postanowiło zostać w Babilonie, lecz nasilił się faktycznie od czasów Aleksandra Wielkiego. W I w. po Chr. ogólna liczba Żydów osiadłych we wszystkich krajach świata śródziemnomorskiego mogła wynosić około czterech milionów. Dzieje Apostolskie 2,9-11 dają pojęcie o ich geograficznym rozmieszczeniu. Charakterystycznymi cechami diaspory były, przede wszystkim, ściśle wspólnotowe życie Żydów mieszkających w różnych ośrodkach, następnie zaś bliski kontakt utrzymywany między rozmaitymi komórkami organizacyjnymi, z Jerozolimą jako ogniskiem tej całej rozległej sieci.

Struktura poszczególnych gmin różniła się stosownie do miejsca oraz statusu prawnego każdej z osobna w określonym mieście czy państwie. Każdą gminą rządziła geruzja („rada złożona ze starszych"). Wszędzie powstawały synagogi, a urzędy archisynagogosa („zawiadującego kul-

[19] Zob. A. Tricot, IB, t. II, ss. 98—105; R. H. Pfeiffer, *History of the New Testament Times*, dz. cyt., ss. 166—196; W. D. Davies, PCB, przyp. 598—603; *Atlante Biblico*, ss. 205—207; W. J. Harrington, *Record of the Promise: The Old Testament*, dz. cyt., ss. 85 n.

tem") oraz archontów („najwyższych urzędników") były stałymi elementami gmin. Prawo rzymskie nie tylko uznawało i chroniło te szczególne organizacje, lecz także nadawało Żydom specjalne przywileje. Ich prawo do pobierania podatku świątynnego i odsyłania go do Jerozolimy było skrupulatnie honorowane. Zwalniano ich od udziału w pogańskich ceremoniach i przysięgania na imię cesarza — oczekiwano od nich, iż będą się modlić za cesarza — respektowano też święcenie szabatu.

Jedną z najważniejszych gmin żydowskich była gmina aleksandryjska. Tam też — zaczynając to w III w. przed Chr. — przełożono na grekę Biblię hebrajską. Wersja ta, zwana Septuagintą, stała się Biblią grekojęzycznej diaspory. W czasach rzymskich Żydzi z Aleksandrii cieszyli się znaczną autonomią (Żydzi z radością witali podbój Egiptu przez Oktawiana i demonstrowali jawnie na rzecz Rzymu), jakkolwiek nie mieli pełnego obywatelstwa aleksandryjskiego. Byli nielubiani przez swych pogańskich sąsiadów za ekskluzywność oraz prorzymskie nastawienie. Poważne zamieszki miały miejsce za panowania Kaliguli (37—41), lecz Klaudiusz (41—54) znów przywrócił porządek. Wojna żydowska w Palestynie (66—70) miała reperkusje w Aleksandrii; wiele tysięcy Żydów straciło wtedy życie.

Żydzi pogrążeni w kosmopolitycznej i intelektualnej atmosferze Aleksandrii byli świadomi wpływu hellenistycznego środowiska, w którym żyli, i ich reakcja miała nie tylko obronny charakter. Wprawdzie bronili istotnie własnej religii przed atakami pogan, lecz usiłowali także dowieść wyższości Żydów i judaizmu nad narodami i ich religiami. Najwybitniejszą postacią w tej pracy propagandowej był filozof Filon.[20] Urodzony około 20 r. przed Chr. w znakomitej rodzinie, stał na czele żydowskiego poselstwa do cesarza Kaliguli w 39 r. po Chr.; zmarł wkrótce po 40 r. Jego wielkim osiągnięciem była próba przedstawienia judaizmu w kategoriach współczesnej filozofii hellenistycznej. Wymagało to gruntownej alegorycznej egzegezy Tory (przez szukanie głębszego sensu ukrytego pod powierzchnią opowiadania); usiłował on wykazać, iż pisarze biblijni mówili to samo, co i filozofowie jego własnej doby. Wpływ Filona daje się zauważyć w jednym przynajmniej piśmie Nowego Testamentu, liście do Hebrajczyków, nieznany bowiem autor listu był niemal z pewnością aleksandryjskim konwertytą żydowskim.

Dla Filona Bóg jest Bytem absolutnym, który z powodu swej transcendencji znajduje się poza zasięgiem ludzkiego poznania. Ten najwyższy Byt posłużył się pośrednikami w swym dziele stworzenia i dalej się nimi posługuje w dziele zachowywania świata; pośrednikami tymi są idee (*logoi*). Najwyższą z nich i najbliższą Bogu jest *Logos*, pierwotna idea, która zawiera wszystkie inne. Logos, cień i wizerunek Boga, wzór wszystkich rzeczy stworzonych, stoi między Bytem absolutnym a zmy-

---

[20] Zob. IB, ss. 103 n. 128 n.

słowym światem; to właśnie poprzez Logos może ludzka dusza osiągnąć Boga w mistycznej kontemplacji. Filon nie zamierzał zmieniać judaizmu; chciał tylko nadać mu znaczenie w środowisku przesiąkniętym intelektualnymi spekulacjami. Bóg Filona to nadal Jahwe Starego Testamentu; znaczny jednak dystans dzieli aleksandryjskiego filozofa od poglądów palestyńskich rabbich.

Żydzi osiedlili się naturalnie i w Rzymie, lecz kolonia rzymska nie była tak liczna ani tak zwarta jak gmina aleksandryjska i nie cieszyła się tą samą cywilną autonomią. Doceniając żydowskie poparcie w Judei oraz Egipcie Juliusz Cezar spoglądał przychylnie na tę rzymską kolonię; August również traktował rzymskich Żydów łaskawie. Takie zdarzenie jak nakaz wysiedlenia Żydów — ogłoszony przez Klaudiusza (Dz 18,2) — musiało być czymś niezwykłym; nie wydaje się zresztą, by ten osobliwy dekret był bardzo skuteczny, przynajmniej zdołali oni wkrótce powrócić.

Godną uwagi cechą judaizmu tego okresu był prozelityzm (por. Mt 23,15). Zwłaszcza w Aleksandrii podjęto rozmyślną próbę propagowania wierzeń żydowskich za pomocą takich prac jak *1 (3) Księga Ezdrasza*, *List Arysteasza* oraz żydowskie *Wyrocznie Sybillińskie*. Filon — jak już zauważyliśmy — przedstawiał judaizm w kategoriach greckiej filozofii. Ale podobne ujęcie miałoby ograniczoną siłę oddziaływania, a prawdziwy urok judaizmu leżał w jego wyższości nad innymi religiami świata grecko-rzymskiego oraz wzniosłych moralnych wzorcach i postępowaniu Żydów.

Wielu nie-Żydów, którzy uprzykrzyli sobie religie pogańskie i byli skłonni uznać zasadę monoteizmu, lgnęło do judaizmu. Umożliwiano im swobodny wstęp na zbiorowe modły w synagodze. Dochodzili w ten sposób do poznania i oceny głównych zasad tej religii i zaczynali stosować pewne praktyki żydowskie. Jeśli byli gotowi przyjąć obrzezanie, będące jakby rytualnym chrztem, oraz obywatelstwo żydowskie, stawali się prawdziwymi prozelitami (wcielonymi do Izraela Bożego) i podlegali wszystkim przepisom Prawa. Wydaje się jednak, że liczba prozelitów nie była wielka — a gros ich mogły stanowić kobiety. Dużo liczniejsza warstwa składała się z „bogobojnych" (por. Dz 13,43.50; 17,4; Rz 2,19 n.). Uznawali oni monoteizm i pewne praktyki żydowskie, lecz protestowali przeciw obrzezaniu i żydowskiemu obywatelstwu; nie chcieli więc zrobić ostatecznego kroku i w pełni przyjąć religię żydowską. Mimo bowiem chwalebnych prób usunięcia barier judaizm pozostał religią nacjonalistyczną. Chrześcijańskie posłannictwo prawdziwego uniwersalizmu oferowało coś, czego judaizm nie mógłby w istocie nigdy dać, i chrześcijańscy misjonarze pozyskali wielu neofitów pośród „bogobojnych" z synagogi. Pod dwoma przynajmniej względami, przez opracowanie Septuaginty, która stała się Biblią chrześcijańską, i przez posianie wśród po-

gan dobrego nasienia, żydowska diaspora utorowała drogę Kościołowi chrześcijańskiemu.

Ten zarys wpływów żydowskich może robić mylne wrażenie, jeśli nie umieści się go na mrocznym tle. Jeżeli niektórzy poganie docenili w końcu zalety judaizmu, przeważna ich część była podejrzliwie i wrogo nastawiona wobec ekskluzywnych gmin istniejących pośród nich. Żydzi byli znani z najwyższej pogardy, jaką żywili dla wszelkiego kultu innego niż kult Boga Izraela; trzymali się też z dala od religijnego i społecznego życia miast, w których zamieszkiwali (prawie zawsze w ściśle powiązanych koloniach). Niezrozumienie i błędna prezentacja były aż nadto łatwe; w ich religii nie było miejsca na świątynię, posąg czy ofiarę (czyżby ateiści?); praktykowali „okaleczenie" obrzeznania, a święcenie szabatu traktowano jako dowód próżniactwa z ich strony. Przywileje, jakimi się cieszyli, potęgowały jeszcze urazę. Reakcja przybierała nierzadko gwałtowny obrót. W I w. po Chr. zjawisko nazywane przez nas antysemityzmem podniosło szpetną głowę w wielu stronach świata śródziemnomorskiego. W Aleksandrii w 34 r. po Chr. oraz w Cezarei i Antiochii w 66 r. po Chr. wyrżnięto w pień wiele tysięcy Żydów. Zbrodnie te można by złożyć na karb gniewnej reakcji pogaństwa na religię i kodeks moralny, których sama obecność była ciągłym elementem drażniącym.

CHRONOLOGIA ŻYCIA JEZUSA

Ewangeliści, którzy nie mieli zamiaru pisać biografii Jezusa w sensie nowożytnym, nie kłopotali się dokładną chronologią. Możemy datować niewiele tylko wydarzeń z życia naszego Pana, a nawet wówczas musimy zadowolić się ustaleniami przybliżonymi. Żadnej daty nie da się określić z absolutną pewnością, gdyż świadectwa, jakimi dysponujemy, są skąpe i dopuszczają sprzeczne interpretacje. Poprzestaniemy na ukazaniu chronologii opartej na rozsądnej ocenie dostępnych nam danych.

NARODZINY JEZUSA

Jezus narodził się za panowania Heroda Wielkiego. Świadczy o tym Mateusz 2,1 oraz Łukasz 1,5. Stąd więc narodziny miały miejsce nie później niż w 4 r. przed Chr., roku śmierci Heroda.[21]

[21] Według Józefa, *Dawne dzieje Izraela*, XVII, 8, 1; 9, 3, przeł. Zygmunt

Według Łukasza 2,1 n. Jezus narodził się podczas spisu ludności zarządzonego przez Augusta i przeprowadzonego przez Kwiryniusza, legata Syrii.[22] August był wówczas cesarzem (27 przed Chr. — 14 po Chr.). Ogólny spis ludności cesarstwa rzymskiego („cały świat" — *orbis Romanus*) miał na względzie oszacowanie podatkowe; Łukasz upatruje w nim opatrznościowy środek, dzięki któremu Jezus mógł się urodzić w Betlejem. Są dowody na odbycie takiego spisu w Galii w 12 r. przed Chr.; istniała też klauzula, by w Egipcie przeprowadzać spis ludności co czternaście lat — ciąg ten zaczął się prawdopodobnie na przełomie 10 i 9 r. przed Chr. Według Tacyta, *Breviarium Imperii*, sporządzone własnoręcznie przez Augusta i znalezione w chwili jego śmierci, nie tylko podawało liczbę regularnych i posiłkowych oddziałów oraz stan liczebny floty, lecz także dostarczało danych statystycznych o aprowizacji zależnych królestw, podatkach pośrednich i bezpośrednich oraz okresowych wydatkach.[23] Informacje te musiały pochodzić z ogólnego spisu ludności, którego oczywiście nie trzeba było przeprowadzać równocześnie we wszystkich częściach cesarstwa. Kwestionowano wprawdzie możliwość rzymskiego spisu ludności w domenie Heroda Wielkiego. Lecz August wiedział, że Herod, marionetkowy król, musi się ugiąć przed jego życzeniami, nadto zaś nastąpiło wyraźne ochłodzenie w ich stosunkach po samowolnej kampanii Heroda przeciw Nabatejczykom (9/8 przed Chr.). Biorąc pod uwagę te świadectwa, można całkiem słusznie przypuszczać, że Łukasz stoi na mocnym historycznym gruncie, gdy mówi o edykcie Augusta.

Słynne problemy chronologiczne, jakie się nasuwają w związku z informacją w Ewangelii Łukasza 2,2, są nadal nie rozwiązane. Przyjmuje się powszechnie — opierając się wyłącznie na Józefie[24] — że spis przeprowadzono na przełomie 6 i 7 r. po Chr., gdy legatem Syrii był Publiusz Sulpicjusz Kwiryniusz, który natrafił na opór zelotów pod wodzą Jana Galilejczyka.[25] Jeśli akceptuje się tę datę, musimy poszukać wcześniejszego spisu przeprowadzonego przez Kwiryniusza. Na podstawie inskryp-

---

Kubiak i Jan Radożycki, Poznań — Warszawa — Lublin, Księgarnia Świętego Wojciecha, 1962, ss. 813. 815; *Wojna żydowska*, I, 33, 8; II, 1, 3, Herod zmarł w Jerychu na kilka dni przed świętem Paschy 750 A. U. C. (= marzec/kwiecień 4 r. przed Chr.). Mnich Dionizy Mały w VI w. błędnie ustalił datę 754 A. U. C. jako początek ery chrześcijańskiej.

[22] Zob. M.-J. Lagrange, *Évangile selon Saint Luc*, Paris, Gabalda, 1921, ss. 65 n.; G. Ricciotti, *Życie Jezusa Chrystusa*, przeł. Jan Skowroński, Warszawa, Instytut Wydawniczy PAX, 1955, nry 183—188; A. Tricot, *Initiation biblique*, ss. 635—637; wyd. angielskie ss. 124—127; *Atlante Biblico*, ss. 219 n.; J. Schmid, *Das Evangelium nach Lukas*, Regensburg, Verlag F. Pustet, 1960, ss. 66—70; G. Ogg, PCB, przyp. 635.

[23] Zob. *Roczniki*, 1, 11.

[24] *Dawne dzieje Izraela*, XVII, 13, 5; XVIII, 1, 1; *Wojna żydowska*, VII, 8, 1.

[25] Zob. *tamże*.

cji z Tivoli oraz Antiochii Pizydyjskiej dowiedziono, iż był on legatem Syrii w latach 4—1 przed Chr., a także iż miał specjalne pełnomocnictwo do przeprowadzenia spisu ludności w Palestynie w okresie 10—8 r. przed Chr. Tertulian przypisywał spis związany z narodzeniem Chrystusa Sencjuszowi Saturniusowi, legatowi Syrii (8—6 przed Chr.)[26]; ten zaś mógł oczywiście zakończyć spis rozpoczęty przez Kwiryniusza. Opierając się na tym świadectwie możemy co najwyżej stwierdzić, że Jezus urodził się między 8 r. (spis Kwiryniusza) a 4 r. przed Chr. (śmierć Heroda). Za najbardziej prawdopodobny uznaje się powszechnie rok 7 lub 6 przed Chr.

DZIAŁALNOŚĆ PUBLICZNA[27]

W Ewangelii Łukasza 3,1 n. autor zadaje sobie trud, aby ustalić dokładnie okres działalności Jana Chrzciciela; prawdziwym celem jest tym samym datowanie początku działalności Chrystusa. Jego staranna synchronizacja służy osadzeniu tego wydarzenia ewangelicznego w ramach historii powszechnej oraz nakreśleniu sytuacji politycznej w Palestynie. Ale niestety tylko jeden element jest dla nas choć trochę użyteczny: piętnasty rok rządów Tyberiusza Cezara. Panowanie Tyberiusza zaczęło się 19 sierpnia 14 r. po Chr.; piętnasty rok obejmowałby — zgodnie z rzymskim systemem — okres od 19 sierpnia 28 r. po Chr. do 18 sierpnia 29 r. po Chr. Jest bardziej prawdopodobne, że Łukasz stosuje się do kalendarza syryjskiego, w którym rok zaczynał się 1 października. W takim razie krótki czas od 19 sierpnia do 30 września byłby liczony jako pierwszy rok rządów Tyberiusza; piętnastym zaś rokiem byłby okres od 1 października 27 r. po Chr. do 30 września 28 r. po Chr. Wydaje się więc, iż możemy datować początek działalności Jezusa, następujący wkrótce po rozpoczęciu misji Chrzciciela, na rok 28 po Chr.

Przypadkową ważną wskazówkę napotykamy w Ewangelii Jana 2,20: „Czterdzieści sześć lat budowano tę świątynię". Herod rozpoczął przebudowę Świątyni w 20 r. przed Chr.; czterdzieści sześć lat później — wypadałoby na lata 27 lub 28 po Chr., zgadzając się w ten sposób ze wskazówką u Łukasza 3,1.

Z tekstów synoptycznych moglibyśmy wnosić, że działalność publiczna Jezusa trwała nie dłużej niż rok, choć są w nich pewne wskazania, iż mogła trwać dłużej. Czwarta Ewangelia, rozróżniając wyraźnie trzy święta Paschy, nie pozostawia nam żadnej wątpliwości, że działalność

---

[26] Zob. *Adversus Marcionem*, 4, 19.

[27] Zob. A. Tricot, *Initiation biblique*, *dz. cyt.*, ss. 638—643; G. Ogg, PCB, przyp. 636 a-b; *Atlante Biblico*, s. 220.

ta trwała w rzeczywistości ponad dwa lata.[28] Po swym spotkaniu z Janem Chrzcicielem i cudzie w Kanie Galilejskiej Jezus udał się do Jerozolimy na święto Paschy (J 2,13.23). Będąc z powrotem w Galilei, rozmnożył chleby nad jeziorem, gdy „zbliżała się Pascha, święto żydowskie" (J 6,4); tak więc Jego wizyta w Betanii „na sześć dni przed Paschą" (J 12,1) nastąpiła w następnym roku, roku Jego śmierci.

ŚMIERĆ JEZUSA [29]

Wszystkie cztery Ewangelie twierdzą zgodnie, że Jezus zmarł w dzień przygotowania (paraskeue) szabatu, tj. w piątek (Mk 15,42; Mt 27,62; Łk 23,54; J 19,31), lecz data (dzień miesiąca) Jego śmierci różni się u synoptyków i u Jana.

Synoptycy: Jezus spożywał Paschę 15 dnia miesiąca Nisan (według naszej rachuby wieczorem 14 dnia — dzień żydowski zaczynał się tuż po zachodzie słońca) i zmarł popołudniem 15 Nisan.

Jan: Jezus zmarł 14 dnia miesiąca Nisan (w godzinie, kiedy składano w ofierze baranki paschalne w Świątyni).[30]

Zauważamy więc — w szczegółowym ujęciu — że według synoptyków ostatnia wieczerza spożywana przez Jezusa była posiłkiem paschalnym. Kazał On poczynić przygotowania do Paschy w „pierwszy dzień Przaśników", tj. 14 dnia miesiąca Nisan (Mk 14,12 paral.; por. 14,14 paral.). Zająwszy swe miejsce przy stole rzekł: „Gorąco pragnąłem spożyć z wami tę ucztę, zanim cierpieć będę" (Łk 22,15).

Jan wszakże zaczyna swój opis męki w ten sposób: „Było to przed świętem Paschy" (J 13,1); a w scenie przesłuchania przed Piłatem stwierdza, że Żydzi odmówili wejścia do pretorium, „aby się przez to nie skalać i móc spożyć baranka wielkanocnego" (J 18,28). Jezus został skazany na śmierć „w dzień Przygotowania Paschy" (J 19,14) oraz ukrzyżowany tego samego dnia (J 19,42). Datowanie Jana znajduje potwierdzenie w pierwszym liście do Koryntian 5,7: Jezus z m a r ł w dniu, w którym złożono w ofierze paschalnego baranka, tj. 14 Nisan.[31]

---

[28] Niezidentyfikowane święto (J 5,1) uchodziło niekiedy za jeszcze jedną Paschę, co dawałoby w rezultacie ponad trzyletni okres działalności Jezusa. Jest wszakże bardziej prawdopodobne, że chodzi tu o Pięćdziesiątnicę lub być może święto Namiotów.

[29] Zob. A. Tricot, *Initiation biblique*, *dz. cyt.*, ss. 643—646; G. Ogg, PCB, przyp. 636 c.

[30] Pascha przypadała zawsze na 15 dzień Nisan, bez względu na to, jaki przypadał akurat dzień. Baranki paschalne zabijano w Świątyni popołudniem 14 Nisan, tj. po godzinie 14, i spożywano tego samego dnia po zachodzie słońca — był to już według żydowskiej rachuby 15 Nisan. Od II w. przed Chr. — gdy Pascha i szabat się zbiegały — było to zawsze regułą.

[31] Gwoli sprawiedliwości powinniśmy zauważyć, iż można przytoczyć silne

Gdy sięgamy znów do synoptyków, stwierdzamy, iż dniem śmierci Jezusa nie był dzień odpoczynku szabatniego. Straż, która uczestniczyła w pojmaniu, nosiła broń (Mk 14,47). Szymon z Cyreny wracał z pola, gdzie widocznie pracował (Mk 15,21 paral.). Sklepy były otwarte: Józef z Arymatei mógł kupić całun (Mk 15,46 paral.), a kobiety mogły nabyć wonności (Łk 23,56). Wszystko to nie mogło się odbywać w uroczystym dniu Paschy, 15 Nisan. Być może, że paschalny charakter Ostatniej Wieczerzy — podkreślany w tradycji synoptycznej — naruszył chronologiczną perspektywę i że perspektywę tę przywróciła czwarta Ewangelia. Uznajemy wraz z Janem, iż Jezus zmarł 14 dnia miesiąca Nisan, a wraz z synoptykami, że Ostatnia Wieczerza była posiłkiem paschalnym — choć wyprzedzała o dwadzieścia cztery godziny Paschę żydowską. Sugerowano różne wyjaśnienia tego ostatniego momentu,[32] najlepszym jednak wydaje się uznanie, iż Jezus z własnej woli przyspieszył ucztę paschalną. „Ponieważ Jezus nie mógłby świętować Paschy nazajutrz — chyba że we własnej osobie na krzyżu (J 19,31; 1 Kor 5,7) — ustanowił swój własny nowy obrządek w trakcie posiłku, który nosił wszelkie cechy żydowskiej Paschy." [33]

Ukrzyżowanie musiało nastąpić między 26 a 36 r. po Chr. — za kadencji Piłata. Skoro przyjęliśmy pogląd, który określa czas śmierci Jezusa na piątek, 14 Nisan, możemy zwęzić nasz zakres do lat, w których te warunki zostały spełnione: 27, 30 oraz 33 r. po Chr. Biorąc pod uwagę, że działalność publiczna Jezusa zaczęła się w 28 r. po Chr. i trwała ponad dwa lata — lecz krócej niż trzy lata — lata 27 i 33 trzeba wykluczyć. Stąd możemy utrzymywać — i wiele za tym przemawia — że Jezus zmarł w piątek, 14 Nisan (tj. 7 kwietnia) 30 r. po Chr.

Na zakończenie możemy przedstawić w postaci tabeli naszą stosunkowo dokładną chronologię życia Jezusa:

7/6 r. przed Chr. — narodziny Jezusa,
28 r. po Chr. (przed Paschą) — początek publicznej działalności,
7 kwietnia 30 r. po Chr. — ukrzyżowanie,
9 kwietnia 30 r. po Chr. — zmartwychwstanie.

---

argumenty przemawiające za datowaniem synoptycznym. W ważnym ekskursie w dziele *Das Evangelium nach Markus*, Regensburg, Verlag F. Pustet, 1954, ss. 268—273, J. Schmid dowodzi, że Jan zmienił datę śmierci Jezusa z przyczyn teologicznych.

[32] A. Jaubert, *La Date de la Cène, Calendrier biblique et liturgie chrétienne*, „Études Bibliques", Paris, Gabalda, 1957, wysuwa teorię, że choć 14 dniem Nisan roku ukrzyżowania był piątek, Jezus stosował się do starszego kalendarza — będącego jeszcze w użyciu w Qumran — w którym 14 dniem Nisan był wtorek Wielkiego Tygodnia. Co do świetnej krytyki książki pani Jaubert, zob. P. Benoit, *La Date de la Cène*, w: *Exégèse et Théologie*, Paris, Cerf, 1961, t. I, ss. 255—261.

[33] *La Sainte Bible*, przeł. na język francuski pod kierunkiem L'École Biblique de Jérusalem, Paris, Cerf, 1957, s. 1325. Zob. także wyd. II popr. w formie

EPOKA APOSTOLSKA [34]

W tej i następnej części zadowolimy się śledzeniem głównych wątków Dziejów Apostolskich. Cały ten rozdział przedstawia zaledwie szerokie tło i ogólny historyczny zarys czasów nowotestamentowych.

GMINA JEROZOLIMSKA

Pierwsza gmina chrześcijańska powstała w Jerozolimie, gdzie zebrała się grupa Galilejczyków, apostołów i uczniów Jezusa. Chrystus kazał im oczekiwać obietnicy Ojca (Dz 1,4.8); zesłanie Ducha Świętego w dzień Pięćdziesiątnicy 30 r. po Chr. oznaczało narodziny Kościoła.

DWUNASTU

Grono Dwunastu zajmowało oczywiście pierwsze miejsce w gminie. Jako towarzysze Jezusa, słuchacze Jego słów, świadkowie Jego czynów oraz zmartwychwstania, mieli oni jedyną w swym rodzaju pozycję. Od samego początku uznawano spontanicznie — choć mogło to być w pełni zrozumiane dopiero później — że tych Dwunastu jest fundamentem Kościoła: „Mur miasta miał dwanaście kamieni węgielnych; na nich wypisane było dwanaście imion: dwunastu apostołów Baranka" (Ap 21,14). Nic dziwnego zatem, że widzimy ich działających jako grupa we wczesnych dniach Kościoła. Ich pierwszym krokiem było zapełnienie miejsca opróżnionego przez Judasza i przywrócenie świętego symbolu dwunastu plemion Nowego Izraela. Kiedy Piotr przemawiał w dzień Pięćdziesiątnicy, nie był sam jeden, lecz stał „razem z Jedenastoma" (Dz 2,14), a gdy wygłosił swą mowę, ci, którzy go słuchali, zwrócili się do „Piotra i pozostałych apostołów" (Dz 2,37). To właśnie Dwunastu wybierało i kładło ręce na nowych pomocników (Dz 6,2 n.). Gdy dobra nowina dotarła do Samarii i była tam z radością witana, „apostołowie w Jerozolimie (...) wysłali do nich Piotra i Jana" (Dz 8,14). Przez cały ten czas Dwunastu oddawało się „posłudze słowa" (Dz 6,4) w Jerozolimie. Byli jednak Galilejczykami; ponadto zaś, mieli być świadkami Chrystusa „aż po krańce ziemi" (Dz 1,8) — innym więc przypadło zadanie rządzenia Kościołem jerozolimskim.

---

zeszytów. Odtąd odsyłacze do tej Biblii będą nosiły skrót BJ, odsyłacze do zeszytów zaś (BJ).

[34] Zob. A. Tricot, *Initiation biblique*, *dz. cyt.*, ss. 811—838; *Atlante Biblico*, ss. 241—247.

STARSI

Rada starszych powstała pod kierunkiem Jakuba, „brata Pana": zadaniem jej było czuwać nad duchowymi i materialnymi potrzebami gminy jerozolimskiej. Instytucja ta wzorowała się na radzie starszych z żydowskich synagog w Palestynie oraz z całej diaspory. Dzieje Apostolskie dają obszerne świadectwo o wpływie starszych (Dz 11,30; 15; 16,4; 21,18).

PIOTR

Piotr, pierwszy z Dwunastu, był niewątpliwie głową gminy chrześcijańskiej; Dzieje Apostolskie 1—12 nie pozostawiają w tym względzie żadnej wątpliwości. Wydawał on decyzje, przewodniczył zgromadzeniom oraz zarządzał „dziecięcym" Kościołem. Widzimy, jaką rolę pełni w wyborze Macieja (Dz 1,15-26); był pierwszym kaznodzieją (Dz 2,14-36; 3,12--26) oraz obrońcą Jezusa przed Sanhedrynem (Dz 4,8-12); wziął w swe ręce inicjatywę w sprawie Ananiasza i Safiry (Dz 5,3-11); udał się z oficjalną wizytą do samarytańskich neofitów (Dz 8,14-24) i wyruszył w podróż apostolską do regionu przybrzeżnego (Dz 9,32-43); ochrzcił Korneliusza (rozdz. 10). Rola Piotra znajduje potwierdzenie w świadectwie Pawła. Piotr był pierwszym uczniem, który ujrzał zmartywchwstałego Chrystusa (1 Kor 15,5). Gdy Paweł odwiedził Jerozolimę w trzy lata po swym nawróceniu, miał wyłącznie na celu zapoznanie się z Piotrem (Ga 1,18). W jedenaście lat później, na „soborze" jerozolimskim, właśnie Piotr poparł zdanie Pawła — odwołując się do swego własnego doświadczenia z Korneliuszem.

Choć świadectwa te prowadzą do wniosku, że Piotr był przywódcą Dwunastu oraz głową gminy pierwotnej, jednakże „widzieć go jako kogoś stojącego poza grupą apostolską znaczy to odrywać głowę od ciała. Rola Piotra w »utwierdzeniu jego braci« (Łk 22,32) nie powinna przysłonić nam faktu, że ci, których trzeba utwierdzać, są jego »braćmi« — i na tyle jego »braćmi«, że jeden z nich, Paweł, nie wahał się zganić Piotra w Antiochii (Ga 2,11-14)" [35].

JAKUB „BRAT PANA"

Jakub jest zwany „bratem Pana" w Ewangelii Marka 6,3 oraz Mateusza 13,55; dowiadujemy się też, iż ukazał mu się zmartwychwstały Pan (1 Kor 15,7). Nie należy go z pewnością utożsamiać z apostołem Ja-

[35] B. M. Ahern, *The Witness of Sacred Scripture to the Collegiality of Apostles and Bishops*, „The Bible Today", październik 1964, s. 860.

kubem, synem Zebedeusza, który poniósł śmierć męczeńską w 44 r. po Chr. (Dz 12,2). Można by go utożsamić z apostołem Jakubem, synem Alfeusza, lecz ewentualność tę odrzucają powszechnie uczeni współcześni. Jest rzeczą jasną, że jego autorytet w Kościele jerozolimskim ustępował tylko powadze Dwunastu.

Dzieje Apostolskie 1,13 informują nas, że „bracia" Jezusa przebywali wraz z apostołami w „sali na górze" w dniu Pięćdziesiątnicy; Jakub więc był od samego początku członkiem Kościoła. Oczywiste jest, iż jego pozycja jako głowy rodziny Pana wyznaczała go na naturalnego przywódcę chrześcijan hebrajskich. Gdy Paweł odwiedził Jerozolimę w trzy lata po swym nawróceniu (przybył wtedy zaznajomić się z Piotrem), nie omieszkał także zetknąć się z Jakubem (Ga 1,19), którego — razem z Piotrem i Janem — nazywa jednym z „filarów" Kościoła (Ga 2,9). W swym opisie „soboru" jerozolimskiego (Dz 15) Łukasz uwydatnia wybitną pozycję Jakuba. W 44 r. po Chr., gdy Piotr uszedł z Jerozolimy przed prześladowaniami ze strony Heroda Agryppy I, w sposób wyraźny mianował Jakuba głową gminy jerozolimskiej (Dz 12,17). Jakub mógł pozostać w mieście, gdyż jego gorliwość w przestrzeganiu Prawa była dobrze znana i ponieważ cieszył się szacunkiem Żydów jako głowa grupy hebrajskiej. Wreszcie zaś, gdy Paweł powrócił do Jerozolimy w 58 r. po Chr. — po swej trzeciej podróży misyjnej — spotkał tylko Jakuba (Dz 21,18).

Co do wiadomości o śmierci Jakuba, polegamy na świadectwie Józefa.[36] Mówi on, że arcykapłan Ananiasz kazał Jakuba ukamienować w 62 r. po Chr., w okresie między śmiercią prokuratora Festusa a wyznaczeniem na jego następcę Albinusa. Tradycja Hegezypa, że Jakub został strącony ze szczytu Świątyni, ma charakter drugorzędny. Twierdzi się, że następcą Jakuba został jego brat Symeon, który — przed katastrofalną klęską w 70 r. po Chr. — poprowadził gminę hebrajską do Pelli w Transjordanii.

DWIE GRUPY

Dzieje Apostolskie 6,1 mówią o dwu grupach w łonie pierwotnej gminy jerozolimskiej: „hebrajczykach" i „hellenistach". „Hebrajczykami" byli Żydzi palestyńscy, którzy mówili po aramejsku oraz czytali w swych synagogach Biblię w języku hebrajskim. Jakub — jak zauważyliśmy — był przywódcą neofitów spośród „hebrajczyków". Wyróżniali się oni gorliwością w przestrzeganiu Prawa i byli tolerancyjnie traktowani przez ortodoksyjnych Żydów. Ci neofici hebrajscy nie byli — jako tacy — „żydującymi", tj. nawróconymi z judaizmu, którzy uważali, że peł-

[36] *Dawne dzieje Izraela*, XX, 9, 1.

ne zachowywanie Prawa Mojżeszowego jest niezbędne do zbawienia. Jest jednak zrozumiałe, że istnieli pośród nich ludzie o skłonnościach judaizujących i że niektórzy z nich mogli rzeczywiście być „żydującymi" (por. Dz 11,1-3.22; 21,21). Nic dziwnego, że działalność misyjna nie narodziła się w tej grupie, lecz w drugiej.

„Hellenistami" (por. Dz 6,1; 9,29) byli Żydzi z diaspory, którzy żyli poza Palestyną oraz mieli swe własne synagogi w Jerozolimie, gdzie czytano Biblię w języku greckim. Mówili zwykle raczej po grecku niż po aramejsku. Wierni Prawu i jego przestrzeganiu, dumni ze swego żydowskiego pochodzenia, mieli zarazem szersze poglądy niż ich bracia palestyńscy i nie podzielali ich awersji wobec pogan. Dzieje Apostolskie 2,8-11 świadczą o obecności wielu Żydów-„hellenistów" w Jerozolimie w doniosłym dniu Pięćdziesiątnicy. Wnosimy z tego, iż neofici rekrutujący się z ich szeregów byli nie mniej liczni niż neofici spośród rodowitych mieszkańców Jerozolimy. „Helleniści" nie od razu zerwali z Prawem czy Świątynią; wszyscy bracia — „hebrajczycy" i „helleniści" — zbierali się codziennie w Świątyni (Dz 2,46). Wkrótce jednak powstały tarcia między dwiema grupami; „helleniści" skarżyli się, że przy codziennym rozdawaniu jałmużny zaniedbywano ich wdowy (Dz 6,1). Skutkiem tego Dwunastu poleciło im upatrzeć z własnej grupy siedmiu mężów, których następnie wyznaczono do niesienia jałmużny (tytuł „diakon" nie pojawia się w tekście, lecz czasownik *diakonein*, „służyć", występuje w Dz 6,2). Tych siedmiu nosiło imiona greckie, a jeden z nich, Mikołaj, był prozelitą z Antiochii.

ROZWÓJ KOŚCIOŁA

Plan ekspansji swego Kościoła wytyczył sam Chrystus, powierzając jego wykonanie Dwunastu przed swym wniebowstąpieniem: „Świadczyć będziecie o mnie w Jerozolimie, w całej Judei oraz Samarii, a nawet aż po krańce świata" (Dz 1,8).

JEROZOLIMA

Zesłanie Ducha Świętego przeobraziło Dwunastu i ich towarzyszy. Piotr zaczął głosić dobrą nowinę śmiało i z pewnością siebie. Ci, którzy słuchali i okazali skruchę, dostąpili inicjacji w chrześcijaństwo przez chrzest w imię Jezusa — na odpuszczenie grzechów i mocą daru Ducha (Dz 2,38). Pierwszego dnia było już ponad 3000 nawróconych. Na zakończenie tej krótkiej wypowiedzi Łukasz może oznajmić: „A Pan po-

mnażał codziennie ich liczbę tymi, którzy zbawić się mieli" (Dz 2,47); potem zaś wielokrotnie wspomina o liczebnym wzroście Kościoła. Pierwsi chrześcijanie sumiennie stosowali się do nauki apostołów. Byli jednego serca i jednej duszy; uczęszczali codziennie do Świątyni i jednoczyli się w łamaniu chleba i w modlitwie. Wszystko mieli wspólne i byli wysoce cenieni przez lud (Dz 2,42-47; 4,32-35; 5,12-16). Barnaba, lewita z Cypru, był szczególnie chwalony za swą hojność (Dz 4,36).

Władze żydowskie nie mogły nie zareagować na wzrastającą siłę Kościoła. Apostołowie zostali uwięzieni (Dz 5,17 n.), cudownie uwolnieni z więzienia (5,19-21), postawieni przed Sanhedrynem, gdzie sytuację na ich korzyść przeważyła roztropna rada Gamaliela (5,27-42). Tarcia w łonie samej gminy przycichły dzięki mianowaniu siedmiu „diakonów" (6,1-6). Jeden z nich, Szczepan — prawdopodobnie rodem z Aleksandrii — od razu się wyróżnił i stał się obiektem zajadłych ataków ze strony niektórych Żydów „hellenistów". Zaprowadzono go więc przed Sanhedryn (6,8-15). W namiętnym przemówieniu ukazał on, jak proroctwa Starego Testamentu znalazły wypełnienie w osobie Jezusa z Nazaretu. Na koniec zaatakował pustkę kultu świątynnego, formalizm uczonych w Piśmie oraz zaślepienie religijnych władz Jerozolimy (7). Rozwścieczeni słuchacze wywlekli go poza miasto i w trybie doraźnym ukamienowali (7,57-60); Szaweł zaś zgadzał się na zabicie go (8,1).

Męczeństwo Szczepana wydaje się pierwszym epizodem w gwałtownym prześladowaniu chrześcijan (Dz 8,1). Prześladowanie to było prawdopodobnie wymierzone w „hellenistów": Dwunastu pozostawiono w spokoju. Stracenie Szczepana i prześladowanie — arbitralna i całkowicie nielegalna akcja ze strony władz żydowskich — nie byłyby możliwe pod rządami Piłata. Odwołano go jednak do Rzymu jesienią 36 r. po Chr.; legat Syrii, Witeliusz, człowiek sprzyjający Żydom, sprawował nad nimi bezpośredni nadzór do czasu mianowania nowego prokuratora. Możemy z dużym prawdopodobieństwem datować śmierć Szczepana oraz wybuch prześladowania na zimę 36 r. po Chr. „Helleniści" ulegli rozproszeniu i przenosili się z miejsca na miejsce, głosząc dobrą nowinę (8,4): zaczęła się więc chrześcijańska działalność misyjna — zrodzona z prześladowania.

JUDEA I SAMARIA

Inny z siedmiu „diakonów", Filip, głosił Ewangelię w Samarii z wielkim powodzeniem (Dz 8,5-13); była to pierwsza działalność misyjna poza Jerozolimą. Gdy Dwunastu usłyszało o sukcesie Filipa, wysłano do Samarii Piotra i Jana, którzy nie tylko zaaprobowali, lecz i sami prowadzili dzieło ewangelizacji (8,14-25). Filip ochrzcił ministra Kandaki, królowej etiopskiej (tj. z Nubii, dzisiejszego Sudanu), eunucha; człowiek ten był oczywiście „bogobojny" (8,26-39). Filip głosił dalej dobrą nowinę w

regionie przybrzeżnym (8,40), a nawet — jak się zdaje — osiadł w Cezarei (21,8 n.). Inni chrześcijanie hellenistyczni działali gdzie indziej, pozyskując wielu neofitów. Tymczasem największego z nich wszystkich nawrócił osobiście zmartwychwstały Pan (9,1-19).

Po nawróceniu Pawła nastał najwyraźniej okres spokoju dla Kościołów: „Kościół cieszył się pokojem w całej Judei, Galilei i Samarii. Rozwijał się i żył bogobojnie..." (Dz 9,31). Włączenie tu Galilei jest znaczące: Kościół się w niej rozwijał. Piotr korzystając ze spokoju odwiedził braci z Judei oraz równiny przybrzeżnej. Przebywał jakiś czas w Joppie (Jafie) w domu garbarza Szymona. Opatrzność pokierowała jego krokami w stronę wydarzenia — prostego w sobie samym, lecz o kapitalnej doniosłości: przyjęcia przez głowę gminy chrześcijańskiej pierwszego pogańskiego neofity. Nawrócenie rzymskiego oficera Korneliusza, człowieka „bogobojnego" — lecz wciąż poganina — było w towarzyszących okolicznościach nie indywidualnym przypadkiem, lecz wydarzeniem o uniwersalnym znaczeniu; miało się też stać decydującym momentem na „soborze" jerozolimskim (15,7-11.14). Piotr nauczył się podwójnej lekcji: Bóg ukazał mu, że pogan należy przyjmować do Kościoła nie zmuszając ich do przestrzegania Prawa; Bóg także wyjaśnił mu, iż powinien przyjść w gościnę do nie obrzezanego (rozdz. 10). Przeczuwamy tu problem stosunków między chrześcijanami pochodzenia żydowskiego i pogańskiego. Co prawda chrześcijanie hebrajscy zażądali od Piotra, aby uzasadnił swoje postępowanie (11,1-18).

W jakiś czas po tym wydarzeniu, gdy Agryppa I był królem Judei i Samarii (41—44 po Chr.), „zaczął prześladować niektórych członków Kościoła" oraz kazał ściąć mieczem Jakuba, syna Zebedeusza (Dz 12,1). Aby jeszcze bardziej się przypodobać Żydom, kazał uwięzić Piotra, lecz ten ostatni został w cudowny sposób uwolniony i udał się „gdzie indziej" (12,3-17). Wszystko to wydarzyło się w dniu Przaśników (12,3). Śmierć króla, zrelacjonowana w Dziejach 12,20-23, nastąpiła — jak się zdaje — wkrótce po jego powrocie do Cezarei z Jerozolimy (gdzie uczestniczył w święcie Paschy). Pozwoliłoby to datować owe represje na rok 44 po Chr. Piotr powrócił do Jerozolimy, gdyż przewodniczył znowu zgromadzeniu w 49 r.

Wkrótce potem, jak Paweł i Barnaba powrócili do Antiochii ze swej podróży po Azji Mniejszej (45—49 r.), pewni bracia przybyli z Jerozolimy nauczając, że nadal obrzezanie jest niezbędne do zbawienia (Dz 15,1; Ga 2,4). Kościół antiocheński postanowił wysłać Pawła i Barnabę, wraz z kilkoma innymi, do Jerozolimy (Dz 15,2; Ga 2,1). W Jerozolimie zostali przyjęci przez gminę, apostołów oraz starszych (Dz 15,4); lecz niektórzy nawróceni z faryzeizmu natychmiast zażądali, aby pogańscy neofici poddali się obrzezaniu (15,5). Apostołowie i starsi zebrali się w celu rozpatrzenia tej sprawy (15,6). Piotr wysunął przykład Korneliusza: byłoby „kuszeniem Boga" nakładać jarzmo na neofitów, skoro objaśnia:

wił On swą wolę tak wyraźnie. I jedynie przez łaskę Pana Jezusa Żydzi i poganie osiągną zbawienie (15,7-11). Jakub, czerpiąc ze Starego Testamentu argumenty za powołaniem pogan, zgodził się całkowicie z Piotrem w kwestii obrzezania. Dodał jednak „klauzulę Jakubową": chrześcijanie nie-Żydzi mają się wstrzymać od mięsa ofiarowanego bożkom, od związków małżeńskich między krewnymi (*porneia*), od tego, co uduszone i od krwi (15,13-21); mógłby to być pojednawczy gest wobec chrześcijan hebrajskich. Sporządzono list adresowany do „braci pogańskiego pochodzenia w Antiochii, w Syrii i w Cylicji". List posłano przez Pawła i Barnabę, którym towarzyszyli dwaj wybitni członkowie Kościoła jerozolimskiego, Juda oraz Sylas (15,22-29). Tak więc odwołano się do autorytetu matki-Kościoła dla rozwiązania problemu, który trapił wielki misyjny Kościół w Antiochii i wystawiał na niebezpieczeństwo przyszłość chrześcijaństwa. Jerozolima zaaprobowała „Ewangelię" Pawła; sam zaś Paweł został oficjalnie uznany za apostoła pogan (Ga 2,7-9).

Nie leży w naszym zamiarze rozwodzenie się nad trudnymi kwestiami podniesionymi w rozdziale 15 Dziejów Apostolskich — zwłaszcza w konfrontacji z rozdziałem 2 listu do Galatów — lecz dobrze byłoby je zasygnalizować. Powinniśmy w ogólności uznać, że list do Galatów oraz Dzieje przedstawiają z różnych punktów widzenia stosunki między Pawłem a apostołami jerozolimskimi. Paweł napisał a p o l o g i ę w obronie swego apostolatu; Łukasz nie miał takich intencji. Paweł opierał się na osobistych wspomnieniach i jego wypowiedzi mają swoistą rangę; Łukasz był zmuszony zbierać dane z różnych źródeł. Nie ma mowy o stawianiu w opozycji — czy nawet w sprzeczności — Pawła i Łukasza.[37] Niewykluczone, że podróż Barnaby i Szawła do Jerozolimy — z pomocą dla dotkniętych głodem braci (Dz 11,27-30) — jest identyczna z podróżą opisaną w Dziejach 15,2 (por. Ga 1,18; 2,1 n.). Głód ten — wzmiankowany przez Józefa — zapanował za kadencji prokuratora Tyberiusza Aleksandra (46—48); sytuacja ta uległa pogorszeniu w roku szabatowym 47/48 po Chr. W takim razie Barnaba i Szaweł nieśli jałmużnę z Antiochii w swej podróży na „sobór" jerozolimski 49 r.[38]

Co się tyczy rozdziału 15 Dziejów Apostolskich, wydaje się prawdopodobne, że Łukasz stopił w jedno dwie relacje. Jedna dotyczyła dysputy o obrzezaniu i postawie pogańskich neofitów wobec Prawa Mojżeszowego. Paweł i Barnaba udali się do Jerozolimy i kwestia została rozstrzygnięta mocą autorytetu Piotra. Paweł pisze o tym w liście do Galatów 2,1-10, Łukasz zaś w Dziejach 15 oraz 11,27-30. Późniejsza kontrowersja, w której decydującą rolę odegrał Jakub (w nieobecności Piotra), dotyczyła problemu społecznych kontaktów między nawróconymi z judaizmu a nawróconymi z pogaństwa (Dz 15,13-21; por. Ga 2,11-14).

---

[37] Zob. L. Cerfaux, IB, s. 352.
[38] Zob. BJ, s. 1454.

List, zawierający decyzję w tej sprawie, wysłano do Kościołów w Syrii oraz Cylicji.

Zreorganizowanie materiału ze strony Łukasza da się wyjaśnić jego intencją uwydatnienia — w skuteczniejszy sposob — aprobaty udzielonej przez Kościół jerozolimski misji wśród pogan.

„Chciał on prawdopodobnie wykazać, a) że Jakub oraz »apostołowie i starsi« zganili partię »żydujących«, która rościła sobie prawo do przemawiania w ich imieniu; b) że uznali oni aprobatę, jakiej Bóg udzielił Pawłowej misji wśród pogan, zarówno w znakach i cudach czynionych w Azji Mniejszej, jak i we właściwie wyjaśnianych pismach proroków; c) że Paweł był całkowicie lojalny wobec władz jerozolimskich, pełniąc swą misję wśród pogan." [39]

Prymat Kościoła jerozolimskiego był krótkotrwały. W 62 r. ukamienowano Jakuba, a w kilka lat później — gdy zeloci powstali przeciw Rzymowi — całą Palestynę ogarnął ferment. Przed katastrofą 70 r. Symeon poprowadził swoje owieczki do Pelli w Transjordanii. Później garstka z nich powróciła, aby żyć w ruinach miasta i w ich pobliżu. Ci ostatni z pozostałych przy życiu znikli za panowania Trajana (98—117). Tak więc — w istocie rzeczy — judeochrześcijaństwo skończyło się wraz z Miastem i Świątynią.

KRAŃCE ZIEMI

Niektórzy z tych, co ulegli rozproszeniu po śmierci Szczepana, udali się w dalszą drogę do Fenicji, na Cypr i do Antiochii (Dz 11,19). W tym ostatnim mieście głosili dobrą nowinę zarówno poganom, jak i Żydom (11,20), nadając w ten sposób decydujący obrót sprawie szerzenia Ewangelii. Antiochia, leżąca u ujścia Orontesu, była stolicą Syrii i trzecim miastem cesarstwa. Było to ruchliwe miasto handlowe z kosmopolityczną ludnością. Pozyskiwano tu neofitów od samego początku. Gdy wieści o tej nowej tendencji dotarły do Jerozolimy, wysłano dla zbadania sprawy Barnabę. Ten całkowicie zaaprobował dokonane dzieło, a jego wpływ dał nowy impuls do szerzenia Ewangelii (11,21-24). Barnaba udał się do Tarsu, aby odszukać Szawła (który usunął się do swego rodzinnego miasta po zahamowaniu przez Żydów jego wysiłków apostolskich w Damaszku i Jerozolimie), i obaj spędzili wspólnie cały rok nauczając w Antiochii, gdzie „po raz pierwszy nazwano uczniów chrześcijanami" (11,25 n.).

Antiochia stała się główną kwaterą Pawła, źródłem misyjnej ekspansji. Począwszy od rozdziału 13 Dziejów interesuje nas prawie wyłącznie wielka postać tego apostoła. Paweł jest bohaterem Łukasza, lecz jest

---

[39] G. W. H. Lampe, PCB, przyp. 791 n.; por. BJ, ss. 1458 n.

także — co więcej — wcieleniem dynamizmu Kościoła. Łukasz zapożyczył plan swej księgi z własnych słów Chrystusa (1,8) i śledząc ekspansję Kościoła wychodzącą z Jerozolimy, prowadzi apostoła pogan do stolicy rzymskiego imperium, serca świata. Tam też, ze szczytowym dramatycznym efektem, pozostawia Pawła — formalnie więźnia — „głoszącego królestwo Boże i nauczającego o Panu Jezusie Chrystusie zupełnie swobodnie, bez przeszkód" (28,31). Księga ta nie jest głównie studium osobowości; jest raczej historią Kościoła.

„Dzieje Apostolskie są historią nie Pawła ani apostołów, lecz Ducha Świętego i Kościoła. W tym tekście Paweł nie jest samym tylko Pawłem; jest też Kościołem, Kościołem, który — jakkolwiek osaczony przez wrogi świat — kontynuuje swe zadanie głoszenia Ewangelii, otwarcie i nieustraszenie, wszystkim, którzy do niego przychodzą. Dzieje kończą się więc tak, jak się zaczęły, na Chrystusie oraz Królestwie." [40]

ŚW. PAWEŁ: CHRONOLOGIA I PODRÓŻE MISYJNE [41]

Literackie dzieło Pawła omówimy dosyć szczegółowo w późniejszych rozdziałach. Ale już tu warto nakreślić kontur jego życia i przedstawić w ogólnym zarysie jego misyjną działalność.

CHRONOLOGIA

CHRONOLOGICZNE WSKAZÓWKI Z HISTORII ŚWIECKIEJ

Prokonsulat Galliona w Achai

Inskrypcja znaleziona w Delfach w 1905 r. podaje zarządzenie Klaudiusza, w którym Lucjusza Juniusza Galliona (brata Seneki) nazywa się prokonsulem Achai. Reskrypt ten został napisany po owacji — specjalny zaszczyt przyznawany imperatorowi po zwycięstwie — urządzonej Klaudiuszowi po raz dwudziesty szósty, tj. najprawdopodobniej między 25 stycznia a 1 sierpnia 52 r. po Chr. Achaja była prowincją senatorską; prokonsul piastował urząd tylko jeden rok, od wiosny do wiosny. Gallio był prawdopodobnie prokonsulem Achai od wiosny 52 r. do wiosny 53 r. po Chr. Paweł stanął przed nim (Dz 18,12-17) najwidoczniej w począt-

[40] C. H. Rien, *The Acts of the Apostles, A New Translation with Introduction and Notes*, Baltimore, Md., Penguin Books, 1957, s. 176.

[41] Zob. *Atlante Biblico*, ss. 247—254; L. Cerfaux, IB, ss. 377—384; B. Rigaux, *Saint Paul et ses Lettres*, Paris, Desclée de Brouwer, 1962, ss. 99—138.

kach jego kadencji — Żydzi próbowali wykorzystać niedoświadczenie prokonsula — i pod koniec swego półtorarocznego pobytu w Koryncie; innymi słowy, latem 52 r. Możemy więc z dużą dozą pewności datować pobyt Pawła w Koryncie — w czasie jego drugiej podróży misyjnej — na okres od zimy 50 r. do lata 52 r.

Odwołanie Feliksa i mianowanie Festusa

Antoniusz Feliks objął urząd prokuratora Judei w 52 r. po Chr. Został odwołany przez Nerona — według wielu uczonych — w 60 r. Jego następcą został Porcjusz Festus. Zgodnie z Dziejami 24,27, Pawła uwięziono w dzień Pięćdziesiątnicy na dwa lata przed odwołaniem Feliksa. Jego proces wznowił Festus wkrótce po objęciu swego urzędu; odwołanie się Pawła do Rzymu zapobiegło przewlekłej rozprawie. Możemy datować wyjazd Pawła do Rzymu na jesień 60 r., a jego uwięzienie w Cezarei na lata 58—60.

CHRONOLOGICZNE WSKAZÓWKI W NOWYM TESTAMENCIE

Nawrócenie Pawła

Męczeństwo Szczepana wydaje się pierwszym epizodem prześladowania ze strony Żydów (Dz 8,1.3). Nie byłoby to możliwe za rządów Piłata, który chętnie by widział takie niepokoje, umożliwiające mu rozprawienie się z Żydami. Został jednak odwołany jesienią 36 r., a legat Witeliusz, sprzyjający Żydom, patrzył przez palce na ich poczynania. Możemy całkiem słusznie datować męczeństwo Szczepana na jesień 36 r. Nawrócenie Pawła nastąpiło wkrótce potem: podczas zimy 36 r.

Epizody pochodzące z okresu nawrócenia

Według listu do Galatów 1,8 Paweł odwiedził Jerozolimę w trzy lata po swym nawróceniu. W tym samym liście 2,1 czytamy, że udał się ponownie do Jerozolimy w czternaście lat po swym nawróceniu. Zgodnie z przyjętym wówczas sposobem liczenia, brano w rachubę zarówno pierwszy, jak i ostatni rok danego okresu — lata te, choćby niekompletne, uważano za pełne. Stąd więc „trzy lata" mogłyby się zawierać w przedziale od półtora do trzech lat, a „czternaście lat" — w przedziale od dwunastu i pół do czternastu. Jeśli datujemy nawrócenie na 36 r., trzy lata potem mieściłyby się w granicach 38—39 r., a czternaście lat potem — w granicach 49—50 r.

Narodziny Pawła

Pod tym względem mamy tylko nader mgliste wskazówki. W w. 9 listu do Filemona (napisanego ok. 62 r.) Paweł jest nazwany *presbytes*, „stary", a w Dziejach 7,58 (tuż przed jego nawróceniem w 36 r.) nosi miano *neanias*, „młodzieńca". Pozwoliłoby to datować jego narodziny na około 10 r. po Chr.

PODRÓŻE MISYJNE

PIERWSZA PODRÓŻ MISYJNA: WIOSNA 45 – WIOSNA 49 (DZ 13–14)

Powodzenie w Antiochii rozogniło apostolskie aspiracje mieszkających tam chrześcijan. W czasie publicznego nabożeństwa Barnaba i Paweł zostali „wyznaczeni" do nowego przedsięwzięcia na dalszym terenie. Pierwszym ich celem był Cypr, ojczyzna Barnaby. Zabrawszy ze sobą Jana Marka (kuzyna Barnaby), odpłynęli z Seleucji, portu Antiochii, i przybyli do Salaminy, głównego portu wyspy, leżącego na wschodnim wybrzeżu Cypru. Zaczęli tam głosić słowo Boże w synagogach, ustalając w ten sposób wzór, do którego mieli się przez cały czas stosować; Paweł głosił najpierw dobrą nowinę Żydom, zanim zwrócił się do pogan. W Pafos, administracyjnej stolicy wyspy na zachodnim brzegu, zostali życzliwie przyjęci przez prokonsula Sergiusza Pawła. W tym punkcie w Dziejach znika żydowskie imię Szaweł, Pawła zaś wymienia się przed Barnabą.

Apostołowie przeprawili się do Azji Mniejszej i przybyli do Perge, stolicy prowincji Pamfilii. W tym momencie Marek opuścił ich i powrócił do Jerozolimy — krok, który Paweł potraktował jako dezercję (Dz 15,36-39). Paweł i Barnaba wyruszyli dalej do Antiochii Pizydyjskiej, rzymskiej kolonii wcielonej już wtedy do prowincji Galacji. Jako ważny punkt leżący na głównym szlaku z Syrii do Efezu, miała ona charakter kosmopolityczny; mieszkało też w niej wielu Żydów. Dobra nowina została odrzucona przez Żydów, chętnie zaś przyjęta przez pogan; misjonarze mogli tu spędzić najlepszą część roku. Ostatecznie Żydzi zdołali ich wypędzić z tej okolicy. Paweł i Barnaba udali się do Ikonium, jakieś 130 kilometrów na południowy wschód od Antiochii. Spotkali się tu ze znacznym sukcesem zarówno wśród Żydów, jak i pogan, lecz nieuchronna opozycja zmusiła ich do szukania schronienia w rzymskiej kolonii Listrze, 37 kilometrów na południo-zachód od Ikonium. W Listrze nie było żadnej żydowskiej synagogi, lecz miał tam swój dom rodzinny Tymoteusz (Dz 16,1-3). Poruszeni uzdrowieniem kaleki, mieszkańcy Listry powitali Barnabę i Pawła jako Zeusa i Hermesa. Później, z poduszczenia Żydów przybyłych z Antiochii, próbowali ukamienować Pawła.

Potem misjonarze udali się do Derbe, nadgranicznego miasta prowincji Galacji, leżącego około 50 kilometrów na południo-wschód od Listry. Misja została tu uwieńczona wielkim powodzeniem. Po pewnym okresie nauczania apostołowie wyruszyli w drogę powrotną, organizując lokalną administrację każdego z założonych przez siebie Kościołów. Nie odwiedzili jednak ponownie Cypru, lecz z Attalii, portu Perge, odpłynęli bezpośrednio do Antiochii Syryjskiej. Wieści o wielkim sukcesie przedsięwzięcia — szczególnie pośród pogan — wzburzyły pewne koła jerozolimskie; na uroczystym zgromadzeniu w Jerozolimie uznano więc specjalny apostolat Pawła oraz wolność pogan od Prawa Mojżeszowego (Dz 15; Ga 2). Była to decyzja wielkiej wagi: chrześcijaństwo utwierdziło się teraz w istocie jako religia uniwersalna.

DRUGA PODRÓŻ MISYJNA: JESIEŃ 49 – JESIEŃ 52 (DZ 15,36 – 18,22)

Podniesiony na duchu szczęśliwym rozwiązaniem problemu, który groził zagładą jego dzieła, Paweł zaczął wkrótce znów spoglądać ku Azji Mniejszej. W tej nowej podróży towarzyszem jego był Sylas. Wędrowali lądem z Antiochii poprzez Wrota Cylicyjskie, docierając w ten sposób do Derbe i Listry. W Listrze apostoł spotkał Tymoteusza (nawróconego w czasie pierwszych odwiedzin: Dz 16,1-3) i zabrał go jako towarzysza; Tymoteusz pozostawał serdecznym przyjacielem Pawła aż do końca.

Odwiedziwszy już Kościoły uprzednio założone, Paweł zapragnął udać się prosto na zachód do prowincji Azji, lecz — ponieważ nie pozwolił na to Duch Jezusa — poszedł zamiast tego na północ, w stronę Bitynii. Tu znów otrzymał Boży zakaz i skręcił dokładnie na zachód, ku drodze, która musiała prowadzić do Troady, portu i rzymskiej kolonii na wybrzeżu Myzji (opodal miejsca, gdzie stała starożytna Troja). Wreszcie tajemnicze wskazania się wyjaśniły: Paweł miał widzenie i usłyszał błagalne wołanie Macedonii.

W Troadzie przyłączył się do nich Łukasz (po raz pierwszy w Dz 16,10 występuje pierwsza osoba liczby mnogiej) i wszyscy razem odpłynęli do Europy. Przybyli do Neapolis (dzisiejsza Cavalla), portu Filipi, i pośpieszyli do tej ważnej rzymskiej kolonii. Ponieważ w Filippi nie było najwidoczniej synagogi, garstka Żydów tam mieszkających zbierała się na modlitwę poza miastem. Bogobojna kobieta o imieniu Lidia, rodem z Tiatyry, została nawrócona wraz z całym swym domem. Uleczenie przez Pawła opętanej niewolnicy było powodem zatrzymania jego samego oraz Sylasa i uwięzienia ich za zakłócenie spokoju publicznego. Zajście to skończyło się nawróceniem ich strażnika i przeprosinami ze strony pretorów, którzy kazali byli wychłostać i uwięzić rzymskich obywateli bez sądu.

Misjonarze udali się następnie via Egnatia przez Amfipolis i Apolonię

do Tesaloniki, stolicy Macedonii. Paweł i Sylas przemawiali w synagodze, nawracając wielu pogańskich stronników Synagogi oraz niemało wpływowych kobiet. Żydzi podburzyli wnet tłum przeciw misjonarzom; bracia nakłonili Pawła i Sylasa do wymknięcia się nocą do Berei, małego miasteczka na zachód od Tesaloniki. Nawrócono tu wielu Żydów, lecz przybycie podżegaczy z Tesaloniki zmusiło braci do wysłania Pawła (najwidoczniej głównego obiektu napaści) dalej na wybrzeże, potem zaś — drogą morską — do Aten; Sylas i Tymoteusz pozostali na razie w Berei.

W Atenach Paweł przemawiał do Żydów i „bogobojnych" w synagogach; codziennie też wiódł na agorze dysputy z przechodniami, wchodząc również w spór z filozofami epikurejskimi i stoickimi. Zażądano od niego, by uzasadnił swą naukę przed Areopagiem, ateńskim senatem. Pozyskał wtedy kilku neofitów, przede wszystkim członka Rady imieniem Dionizy.

Wkrótce potem Paweł wyjechał do Koryntu, stolicy prowincji Achai, siedziby prokonsula oraz głównego centrum handlowego. Tu spotkał parę małżeńską, Akwilę i Pryscyllę — nawróconych z judaizmu — i zamieszkał u nich. Nauczał w synagodze co szabat, a wkrótce dołączyli do niego Sylas i Tymoteusz. Odepchnięty przez Żydów, zwrócił się do pogan i wśród nich osiągnął znaczny sukces. Spędził półtora roku w Koryncie (zima 50 r. — lato 52 r.), pisząc podczas swego pobytu pierwszy i drugi list do Tesaloniczan.

Żydzi skorzystali z przybycia nowego prokonsula, Lucjusza Juniusza Galliona, aby wytoczyć gromkie zarzuty przeciw Pawłowi. Prokonsul bez wahania oddalił skargę. Ale wkrótce potem Paweł odpłynął do Efezu, zabierając ze sobą Pryscyllę i Akwilę, których pozostawił w tym mieście. Sam zaś nauczał krótko w synagodze, obiecał wrócić i odpłynął do Cezarei. Udał się pozdrowić Kościół jerozolimski, a następnie powrócił do Antiochii (jesień 52).

TRZECIA PODRÓŻ MISYJNA: WIOSNA 53 – WIOSNA 58 (DZ 18,23 – 21,16)

Po krótkim pobycie w Antiochii Paweł postanowił odwiedzić Azję Mniejszą. Raz jeszcze „wyruszył, aby obejść kolejno krainę galacką i Frygię, umacniając wszystkich uczniów" (Dz 18,23). Teraz jednak celem jego był Efez, stolica prowincji Azji, miasto bogate i wspaniałe, jedna z ówczesnych metropolii. Efez słynął ze swego Artemizjonu — świątyni Artemidy (Diany) — jednego z siedmiu cudów świata. Paweł został tu przyjęty przez Akwilę i Pryscyllę. Pouczył on i ochrzcił małą grupę uczniów Jana Chrzciciela. Jak zwykle, przemawiał najpierw w synagodze — przez trzy miesiące — lecz nieuchronnie został ostatecznie odrzucony przez Żydów. Przez ponad dwa lata po tych wydarzeniach (jego cały pobyt w Efezie trwał niemal trzy lata: Dz 19,8-10; 20,31)

prowadził swą misję wśród pogan, wykorzystując do tego celu szkołę niejakiego Tyrannosa. Tymczasem jego uczniowie działali w całej Azji (por. Kol 1,7 n.; 4,12 n.). Uderzającego świadectwa sukcesu, z jakim się spotkały kazania Pawłowe, dostarcza reakcja złotników, których głównym zajęciem był wyrób srebrnych statuetek Artemidy dla czcicieli bogini. Upatrując w Pawle poważną groźbę dla tego lukratywnego rzemiosła, zorganizowali oni rozruchy z zamiarem pozbycia się go: wkrótce potem (przed świętem Tygodni 57 r.) Paweł rzeczywiście opuścił miasto. Podczas swego pobytu w Efezie apostoł napisał pierwszy list do Koryntian (i, być może, list do Filipian). Wydaje się prawdopodobne, że po pierwszym liście do Koryntian Paweł odwiedził na krótko Korynt (por. 2 Kor 1,23 — 2,1; 12,14; 13), a po swym powrocie do Efezu napisał list „zroszony łzami" (2 Kor 2,3 n. 9; 7,8 n.). W Efezie także powstał list do Galatów — nie wiadomo, czy przed, czy też po napisaniu pierwszego listu do Koryntian.

Z Efezu Paweł udał się do Macedonii, gdzie napisał drugi list do Koryntian; z kolei podążył do Koryntu, gdzie spędził trzy miesiące (zima 57/58). Będąc w tym mieście napisał list do Rzymian. Zamierzał odpłynąć prosto z Koryntu do Antiochii, lecz — ostrzeżony przed spiskiem przeciw niemu — postanowił wyruszyć zamiast tego lądem przez Macedonię. W Filippi spotkał Łukasza i odpłynęli razem do Troady tuż po święcie Przaśników 58 r. Paweł pragnął gorąco być w Jerozolimie na dzień Pięćdziesiątnicy; aby więc uniknąć niechybnej zwłoki, ominął Efez i polecił starszym Kościoła przybyć na spotkanie do Miletu, gdzie pożegnał się z nimi w sposób wzruszający. W końcu misjonarze wylądowali w Tyrze i spędzili tam cały tydzień z braćmi. Następnie powędrowali dalej do Cezarei, zatrzymując się po drodze w Ptolemais. W Cezarei zamieszkali u Filipa, jednego z siedmiu diakonów; tam też prorok Agabos przepowiedział rychłe uwięzienie Pawła. Po przybyciu do Jerozolimy byli gorąco powitani przez braci. Następnego dnia Paweł został przyjęty przez Jakuba i starszych. Jako pojednawczy gest pod adresem judeochrześcijan zaproponowano, aby Paweł pokrył koszty za czterech mężczyzn związanych ślubem nazireatu; apostoł zgodził się z ochotą. Żydzi z Azji jednak, którzy widzieli Pawła w towarzystwie efezjanina Trofima (nie-Żyda), oskarżyli go o wprowadzenie poganina do Świątyni; szybka akcja ze strony trybuna Klaudiusza Lizjasza ocaliła Pawła przed samosądem tłumu. Przemówienie, jakie Paweł wygłosił, jedynie dolało oliwy do ognia, a trybun — nie rozumiejąc po aramejsku i sądząc, że jego więzień prowokuje lud — miał już go ubiczować, gdy Paweł odwołał się do swych praw obywatela rzymskiego. Nazajutrz trybun kazał go przyprowadzić przed Sanhedryn, gdzie apostoł zręcznie skłócił ze sobą faryzeuszy i saduceuszy. Siostrzeniec Pawła uprzedził go o szykowanym przeciw niemu spisku; trybun więc odesłał go bezzwłocznie pod silną eskortą do Cezarei, gdzie apostoła przekazano prokuratorowi

Antoniuszowi Feliksowi. Po wstępnym przesłuchaniu przekupny Feliks, licząc na łapówkę, trzymał Pawła w cezarejskim więzieniu w ciągu pozostałych dwu lat swej kadencji (58—60).

PODRÓŻ DO RZYMU (JESIEŃ 60 – WIOSNA 61) i LATA KOŃCOWE

W 60 r. urząd po Feliksie objął Porcjusz Festus. Nowy prokurator, poinstruowany przez przywódców żydowskich, chciał, aby Paweł stanął przed sądem w Jerozolimie. Paweł jednak, znając mordercze zamiary Żydów, odwołał się do trybunału cesarskiego. To przesądziło sprawę: prokurator był teraz zmuszony odesłać swego więźnia do Rzymu na rozprawę sądową. Przed opuszczeniem Cezarei apostoł miał okazję przedstawić swą sprawę Agryppie II i jego siostrze Berenike, którzy przybyli z oficjalną wizytą do Festusa.

Jesienią 60 r. Pawła przekazano pod straż setnika cesarskiej kohorty (cesarscy kurierzy) imieniem Juliusz. Więźniowie wsiedli na statek płynący do Azji Mniejszej. Gdy przybyli do Myry w Licji, setnik kazał więźniom przesiąść się na statek płynący do Italii. Podróż ta, opisana z dramatycznymi szczegółami w Dziejach Apostolskich 27—28, skończyła się rozbiciem okrętu u brzegów Malty. Cała grupa spędziła zimę na wyspie i przybyła do Rzymu wiosną 61 r. Tam Paweł pozostał w areszcie domowym przez dwa lata. Mógł więc prowadzić dalej owocną działalność apostolską; pisał też swe „listy więzienne": do Kolosan, Efezjan, Filemona oraz — prawdopodobnie — Filipian. Jego wrogowie wiedzieli, że wytoczenie oskarżenia przeciw Pawłowi przed trybunałem cesarskim mija się z celem. Stąd więc po ustawowych dwu latach Paweł znalazł się na wolności.

Niewiele wiemy o ostatniej fazie życia Pawła (63—67). Mógł on wtedy spełnić swój zamiar odwiedzenia Hiszpanii (por. Rz 15,24 n.). „Listy pasterskie" wskazują na to, iż odwiedził Efez (1 Tm 1,3) i Kretę (Tm 1,5); natomiast pierwszy list do Tymoteusza i list do Tytusa wydają się napisane w Macedonii około 65 r. Z drugiego listu do Tymoteusza dowiadujemy się o drugiej niewoli rzymskiej apostoła, znacznie surowszej niż pierwsza (1,8.12; 2,9). Paweł uświadamia sobie, że tym razem czeka go śmierć (2 Tm 4,6-8). Padł prawdopodobnie ofiarą prześladowań Nerona. Tradycja ustala datę jego męczeństwa na 67 r.

TABELA CHRONOLOGICZNA

ok. 10 r. po Chr.	— narodziny Pawła w Tarsie
po 30 r.	— Jerozolima — uczeń Gamaliela
ok. 36 r.	— nawrócenie

36—39 r.	— Damaszek i Arabia
39 r.	— wizyta w Jerozolimie
39—43 r.	— Tars
43—44 r.	— w Antiochii wraz z Barnabą
45—49 r.	— pierwsza podróż misyjna
49 r.	— „sobór" w Jerozolimie
50—52 r.	— druga podróż misyjna Korynt: zima 50 r. — lato 52 r. *1 i 2 do Tesaloniczan*
53—58 r.	— trzecia podróż misyjna Efez: jesień 54 r. — wiosna 57 r. [*do Filipian*] *do Galatów* *1 do Koryntian* wizyta w Koryncie: 57 r. Macedonia: lato 57 r. *2 do Koryntian* Korynt: zima 57/58 r. *do Rzymian*
58 r. (Pięćdziesiątnica)	— uwięzienie w Jerozolimie
58—60 r.	— jako więzień w Cezarei
60—61 r.	— podróż do Rzymu
61—63 r.	— jako więzień w Rzymie *do Kolosan, do Efezjan, do Filemona* [*do Filipian*]
63 r.	— koniec pierwszej niewoli być może podróż do Hiszpanii
ok. 65 r.	— Efez, Kreta, Macedonia *1 do Tymoteusza, do Tytusa*
ok. 67 r.	— druga niewola rzymska *2 do Tymoteusza*
ok. 67 r.	— śmierć

Część druga

OBIETNICA:
STARY TESTAMENT

Rozdział I

PENTATEUCH

PENTATEUCH JAKO CAŁOŚĆ

Formalnie Pentateuch wydaje się szeregiem tekstów prawnych osadzonych w ramach historycznych. Księgę tę przyjęto i uznano za obowiązującą głównie właśnie jako Prawo Ludu Wybranego; była ona T o r ą, „Prawem", nie tylko dla Żydów, lecz i dla Samarytan. Tora ta ujawnia nam ustrój ludu Bożego oraz warunki Boskiego wyboru. Różne elementy opowiadania i poszczególnych praw jednoczy temat planu Bożego, zgodnie z którym lud Izraela ma się stać narodem teokratycznym, z Palestyną jako ojczyzną i Prawem Mojżeszowym jako statutem.

Centralny plan i jednocząca idea Pentateuchu znajduje podsumowanie w krótkim credo, recytowanym przez Izraelitę w trakcie corocznego ofiarowania pierwszych płodów ziemi w Świątyni:

„Ojciec mój, Aramejczyk błądzący, zstąpił do Egiptu, przybył tam w niewielkiej liczbie ludzi i tam się rozrósł w naród ogromny, silny i liczny. Egipcjanie źle się z nami obchodzili, gnębili nas i nałożyli na nas ciężkie roboty przymusowe. Wtedy myśmy wołali do Boga ojców naszych, Jahwe. Usłyszał Jahwe nasze wołanie, wejrzał na naszą nędzę, nasz trud i nasze uciemiężenie. Wyprowadził nas Jahwe z Egiptu ręką mocną i wyciągniętym ramieniem wśród wielkiej grozy, znaków i cudów. Zaprowadził nas na to miejsce i dał nam ten kraj opływający w mleko i miód" (Pwt 26,5-9; por. 6,20-24; Joz 24,2-13).

Dowiadujemy się tu, iż Bóg wybrał Abrahama i jego potomków oraz obiecał im ziemię Kanaan. Następnie zaś, gdy podczas niewoli egipskiej cały ten plan wydawał się chybiony, Jahwe znów interweniował uwalniając swój lud; zawarł z nim przymierze i przywiódł go do Ziemi Obiecanej. Fakty te tkwią u podstaw różnych tradycji; ostateczne rozbudowanie materiału w wielką syntezę było inspirowane przez te same fakty. Stąd Pentateuch, w swych podstawowych faktach, w jednostkach tekstu, które rozmaicie te fakty odzwierciedlają, i w swym kształcie ostatecznym, ześrodkowuje się wokół idei wyboru, skutecznej interwencji oraz przymierza.

GENEZA PENTATEUCHU [1]

Literacka analiza Pentateuchu odsłoniła w nim różne warstwy i ukazała bez żadnej wątpliwości, że jest on dziełem złożonym. Przez długi czas przyjmowano powszechnie hipotezę czterech dokumentów: Pentateuch stanowi amalgamat czterech dokumentów — J (jahwistycznego), E (elohistycznego), D (deuteronomicznego) i P (kapłańskiego)*. Ta teoria dokumentów nie jest już jednak uznawana bez zastrzeżeń.

Próby jej doprecyzowania prowadziły do arbitralnych i subiektywnych podziałów tekstu. Literacki problem datowania i zredagowania tekstu w jego ostatecznej postaci jest wtórny wobec historycznej kwestii genezy dokumentów; te ostatnie zaś rozważa się w mniej sztywny sposób, bardziej zgodnie z realnym życiem.

Jest rzeczą jasną, iż początki dokumentów należy datować na bardzo wczesny okres. Archeologia i historia ludów Bliskiego Wschodu wykazały, iż wiele praw i instytucji Pentateuchu ma pozabiblijne analogie, które są dużo wcześniejsze niż przypisywane dokumentom daty. Ponadto wiele opowiadań Pentateuchu zakłada istnienie środowiska, które nie należy do okresu dokumentów, lecz jest o wiele starsze. Niemniej problem Pentateuchu pozostaje i trzeba się z nim liczyć. Należy wyjaśnić dublety, powtórki, niezgodności, w które obfituje Pentateuch i które uderzają czytelnika od pierwszej stronicy księgi Rodzaju. Nie możemy doprawdy objaśnić tych faktów przez zestawienie dokumentów, które utrwalano w wielkiej mierze na piśmie, potem zaś rozczłonkowano i przegrupowano drogą mechanicznej kompozycji literackiej. Z drugiej zaś strony fakty te wskazują co najmniej na pewne „tradycje", związane pierwotnie z sanktuariami i w nich recytowane. Tworzono z nich cykle w danej atmosferze i pod wpływem dominującej osobowości. Ostatecznie zostały one wcielone do Pentateuchu. Tak więc, zamiast o dokumentach JEDP, powinniśmy mówić o tradycjach: jahwistycznej, elohistycznej i kapłańskiej — pierwszych czterech ksiąg Pentateuchu. Księga Powtórzonego Prawa oraz „tradycja deuteronomiczna" stanowią odrębny problem.

CZTERY TRADYCJE

Tradycja jahwistyczna

Zwie się ją „jahwistyczną", gdyż używa imienia Jahwe począwszy już od opowieści o stworzeniu świata. Odznacza się specjalnym słownic-

[1] Zob. Roland de Vaux, *La Genèse* (BJ), ss. 13—17.

* P — od niemieckiej nazwy kodeksu kapłańskiego: Priesterkodex (przyp. tłum.).

twem, żywym i barwnym stylem oraz subtelnym ujęciem psychologicznym. W prostej i obrazowej formie daje głębokie rozwiązanie ważkich problemów, które trapią każdego człowieka. Historia upadku i ludzkiego zepsucia zostaje przetworzona w historię zbawienia — zarówno przez widome ingerencje Boga, jak i przez ukryte działania Boskiej Opatrzności (np. ocalenie Noego, sprowadzenie Abrahama do Kanaanu, powrót Jakuba, wywyższenie Józefa, wybawienie Izraela z niewoli egipskiej oraz kierowanie ludem na pustyni). Jedynym materiałem prawniczym należącym do tej tradycji jest tzw. „kodeks jahwistyczny" (Wj 34).

Tradycja elohistyczna

Tradycja ta używa imienia Elohim, gdyż — według niej — imię Jahwe zostało po raz pierwszy objawione Mojżeszowi na Synaju. Ma charakterystyczne słownictwo i rzeczowy styl. Kontakty Boga z ludźmi są tu mniej intymne. Bóg przejawia się na mniej materialnym planie i autorzy unikają też antropomorfizmu. Bóg pozostaje niewidzialny; przemawia spośród płomieni ognia czy z wnętrza obłoku; często mówi w snach; najczęściej działa za pośrednictwem aniołów. Tradycji tej przypisuje się „elohistyczny" kodeks przymierza (Wj 21—23).

Tradycja kapłańska

Tradycja ta zajmuje się szczególnie organizacją świętego przybytku, ofiarami i świętami, a także osobami i religijnymi funkcjami Aarona i jego synów. Całe prawodawstwo w księdze Wyjścia (z wyjątkiem dwu kodeksów przymierza), Kapłańskiej oraz Liczb trzeba właśnie przypisać tej tradycji. Ale nawet samo opowiadanie ma tendencje legalistyczne i liturgiczne. Niełatwo zharmonizować różne części opowieści „kapłańskiej" w jedno ciągłe opowiadanie. Niemniej to właśnie tradycja kapłańska nadała ostateczną formę Pentateuchowi.

Tradycja deuteronomiczna

Tradycja ta ogranicza się do ostatniej księgi Pentateuchu. Deuteronomium jest w wielkiej mierze zreasumowaniem poprzedniej historii począwszy od pobytu na Horebie; powtarza także częściowo prawa. Zreasumowanie to jest ożywione i naznaczone charakterystyczną ideą: historia odzwierciedla miłość Jahwe do Jego Ludu Wybranego. Jahwe z własnej woli wybrał Izrael na swój własny lud, a lud ten musi uznać Go za swego jedynego Boga i okazywać Mu cześć w Jego jedynym san-

ktuarium. Doktrynę tę wykłada się specjalnym, oratorskim i napominającym stylem, rozpoznawalnym nawet w prawodawstwie. Tradycja deuteronomiczna nie oddziałuje na inne tradycje, które z kolei nie mają żadnego wpływu na Deuteronomium (niewykluczone jednak, że księga Powtórzonego Prawa mogła tu i ówdzie dokonać nieznacznych korektur pierwszych dwu tradycji w sensie deuteronomicznym). Tę samą doktrynę i styl można znaleźć w księdze Jozuego, Sędziów, Samuela i księgach Królewskich, które wraz z księgą Powtórzonego Prawa składają się na jednorodny zbiór literacki.

PODSUMOWANIE

Tradycja jahwistyczna występuje zwłaszcza w księdze Rodzaju (począwszy od rozdz. 2) oraz w księgach: Wyjścia i Liczb.

Tradycja elohistyczna występuje w tych samych trzech księgach, począwszy od rozdziału 20 księgi Rodzaju (według niektórych Rdz 15,1-5 jest także elohistyczna).

Tradycja kapłańska zaczyna się w rozdziale 1 księgi Rodzaju i biegnie przez całą księgę; ciągnie się dalej przez księgę Wyjścia oraz Liczb i całkowicie wyjaśnia księgę Kapłańską.

A zatem pokrótce:

Księgi: Rodzaju, Wyjścia, Liczb — mieszanka tradycji jahwistycznej, elohistycznej i kapłańskiej; księga Kapłańska — jedynie tradycja kapłańska; księga Powtórzonego Prawa — jedynie tradycja deuteronomiczna.

FORMOWANIE SIĘ TRADYCJI

Jeśli uważamy Pentateuch za zbiór utworzony z różnych równoległych „tradycji", które rozwinęły się z biegiem czasu, nie możemy oczekiwać, iż ustalimy dokładnie datę uformowania się którejkolwiek z tych tradycji. Możemy jednak zaryzykować przybliżone obliczenie. Musimy zacząć od Deuteronomium, które wiązało się niewątpliwie z reformą Jozjasza pod koniec VII w. przed Chr. Jądro naszej księgi Powtórzonego Prawa, zwłaszcza zaś kodeks deuteronomiczny, przedstawia zwyczaje Północy sprowadzone do Jerozolimy przez Lewitów po upadku królestwa Izraela (721 r. przed Chr.). Prawo to, znalezione w Świątyni w czasach Jozjasza, ogłoszono w formie mów Mojżesza. Nowej redakcji księgi — z dodatkami w tym samym duchu — dokonano w początkach wy-

Tradycja kapłańska jest późniejsza niż księga Powtórzonego Prawa. Formowała się ona w czasie wygnania, by potem połączyć się z dwiema tradycjami, które są starsze niż Deuteronomium: jahwistyczną, ukształtowaną mniej więcej za panowania Salomona, i elohistyczną, która jest trochę późniejsza.

Ważniejszą rzeczą jest wiedzieć, g d z i e te tradycje się formowały. Wydaje się naturalne, że myślimy tu o sanktuariach, które były miejscami spotkań Izraelitów. Opowiadano w nich o cudach zdziałanych przez Boga, Jego łaskawości dla ludu przezeń wybranego; tam także wysławiano wielkie czyny przodków. Te opowieści epickie stanowiły komentarz do świąt, upamiętniających interwencję Boga w historię ludu Izraela. Jeszcze naturalniejszą rzeczą jest wyobrażanie sobie, że w sanktuariach ukształtowały się kodeksy praw. Najpierw istniały prawa liturgiczne i przepisy kultowe normujące obowiązki kapłanów. Z kolei także lud musiał zwracać się do kapłanów po decyzje prawne i wskazówki moralne.

Tradycja j a h w i s t y c z n a jest niewątpliwie pochodzenia judejskiego; duża część opowiadania ześrodkowuje się wokół Hebronu, a w historii Józefa Juda jest przedstawiony w korzystnym świetle.

Tradycja e l o h i s t y c z n a jest według powszechnej opinii pochodzenia północnego; mówi o działalności patriarchów w Betel i Sychem. W historii Józefa na plan pierwszy występują Ruben i Efraim.

Tradycja k a p ł a ń s k a — to tradycja kapłanów Świątyni.

Kodeks d e u t e r o n o m i c z n y zdaje się reprezentować tradycje królestwa północnego, sprowadzone do Jerozolimy przez Lewitów po upadku Izraela.

A zatem pokrótce:

tradycja j a h w i s t y c z n a: panowanie Salomona — X w. przed Chr. (Juda);

tradycja e l o h i s t y c z n a: nieco później — IX w. przed Chr. (Izrael);

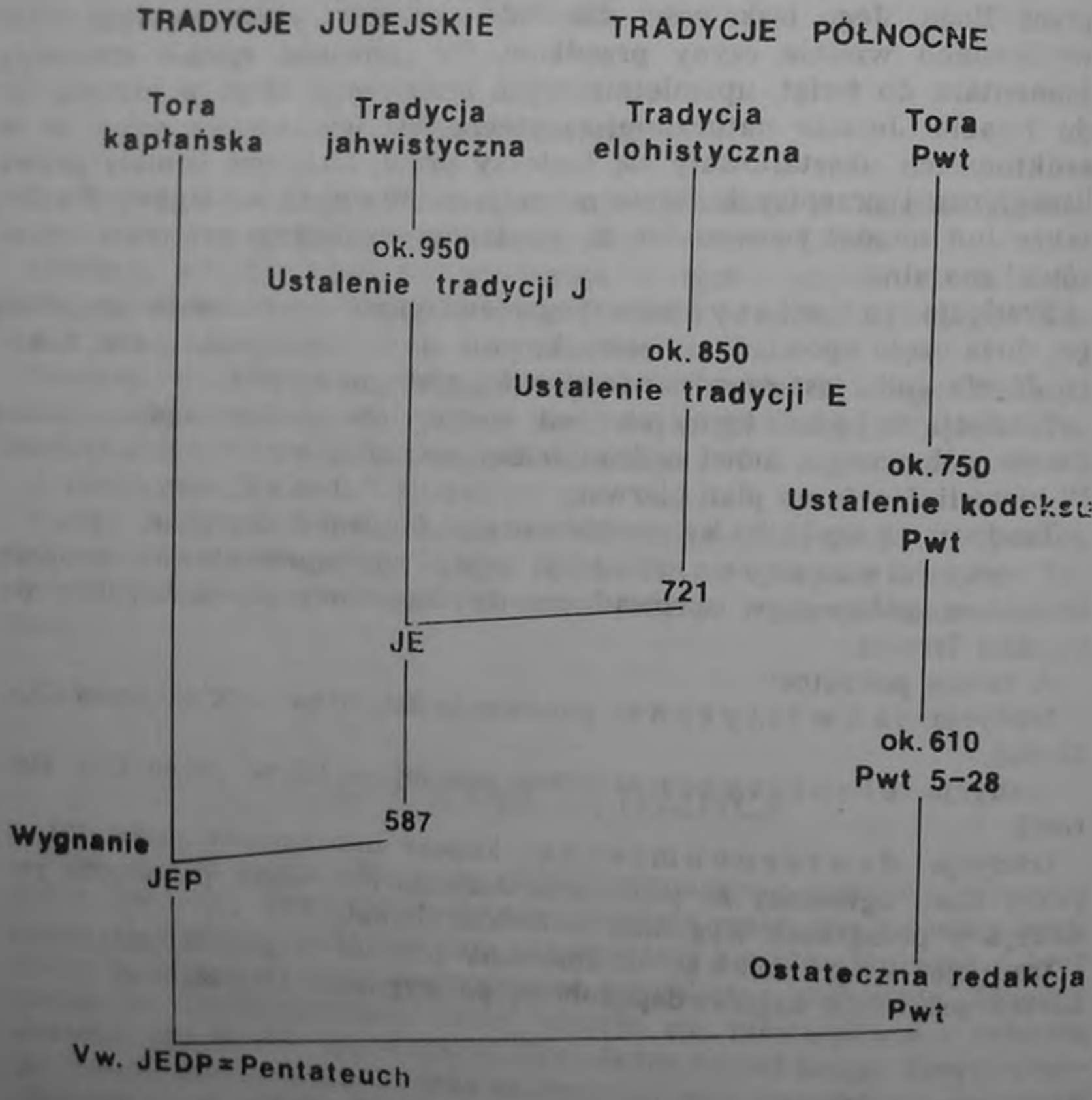
tradycja d e u t e r o n o m i c z n a: kodeks uformowany przed 721 r. przed Chr.; ogłoszony za panowania Jozjasza (640—609); poszerzona redakcja w początkach wygnania (587—538) (Izrael);

tradycja k a p ł a ń s k a: uformowana podczas wygnania; ostateczny kształt przybrała najprawdopodobniej po wygnaniu (Jerozolima).

FORMOWANIE SIĘ PENTATEUCHU

Tradycje jahwistyczna i elohistyczna przybrały ostateczny kształt i stopiły się w jedną opowieść (JE) wkrótce po 721 r. przed Chr. Deuteronomium (rozbudowane wokół wcześniejszego kodeksu) zaczęło się

kształtować w czasach Jozjasza i przybrało ostateczną postać podczas wygnania. Tradycja kapłańska rozwijała się jednocześnie z Deuteronomium. W końcu autor kapłański zredagował cały zbiór. Przyjął za podstawę epos JE i wbudował weń — w różnych punktach — prawny przeważnie materiał tradycji Świątyni. Oddzielił Deuteronomium od historii deuteronomicznej i dołączył je jako stosowny epilog do opowieści



o Mojżeszu. Redakcji tej dokonano po większej części podczas wygnania, lecz praca nie dobiegła końca przed 538 r. przed Chr. Skoro wydaje się bardzo prawdopodobne, że „Księga Prawa Mojżeszowego" sprowadzona do Jerozolimy przez Ezdrasza w 428 r. przed Chr. (Ne 8,1) była Torą.

można przyjąć, iż Pentateuch przybrał końcowy kształt w V w. przed Chr.; ta ostateczna praca naznaczyła kres długiego i zawiłego procesu datującego się od epoki Mojżeszowej. Proces ten można przedstawić w formie graficznej uwidocznionej na poprzedniej stronie.

WŁAŚCIWOŚCI TRADYCJI

JAHWISTA

Dzieło jahwisty stanowi syntezę, zarówno pod względem formy, jak i treści; pisarz ten jest jednym z najbardziej twórczych artystów pióra w Izraelu. Zebrał on w jedną całość tradycje plemion i sanktuariów oraz przeredagował je z zamiarem dostosowania rzeczy dawnych do nowych. Wiele z tych dawnych opowiadań to etiologie, tj. opowiadania, których celem było wyjaśnienie w sposób popularny niektórych faktów historii plemiennej, nazw miejscowości czy pewnych aspektów kultu. Jahwista połączył te różne materiały w nową strukturę literacką, wielki epos sięgający od stworzenia świata aż po podbój Transjordanii. Niektóre z opowieści, wzięte same w sobie (np. małżeństwa aniołów [Rdz 6,1-4] oraz wieża Babel [Rdz 11,1-9]), zdradzają prymitywny pogląd teologiczny; użyte jednak przez jahwistę pełnią swą rolę w prezentacji jego wzniosłej teologii. Powinno się też pamiętać o fakcie, że nie pisał on jako autor niezależny, lecz ograniczał swe kompetencje do przeredagowania starszych tradycji — jak i o fakcie, iż cały epos nie jest już w naszym posiadaniu. Wyjaśnia to pewne niejednolitości i niezgodności jego dzieła.

Znamienny jest styl jahwisty. Lubuje się on w konkretnych i jędrnych wyrażeniach oraz celuje w określaniu charakteru, jest bowiem wnikliwym psychologiem. Pisze żywo, jasno i gładko; potrafi naszkicować jakąś scenę kilkoma śmiałymi kreskami. Obnosi swą teologiczną biegłość z taką lekkością, że jego właściwy cel może pozostać nie zrozumiany. Tak więc w szeregu obrazów — z pozorną naiwnością — daje głębokie rozwiązanie ważkich problemów powodowanych obecnością zła w dobrym, stworzonym przez Boga świecie: skąd śmierć, bóle porodowe kobiety, pot oblicza mężczyzny (Rdz 3)? Skąd rozproszenie ludów i ich wzajemny brak zrozumienia (Rdz 11)? Czy może sprawiedliwy wstawić się za winnym (Rdz 18)? Moralny rozwój (czy raczej cofanie się) ludzkości kreśli się tu w ciemnych barwach, lecz historia powtarzających się upadków zostaje przetworzona w historię zbawienia mocą widomych Bożych interwencji czy też przez ukryte działanie Opatrzności Boga, który ocala Noego, wyprowadza Abrahama, przywraca Jakuba,

wywyższa Józefa, wybawia lud z niewoli egipskiej i kieruje nim na pustyni. Bliskie, konkretne stosunki łączą człowieka z Bogiem, który ukazuje się w ludzkiej postaci, działa na sposób ludzki i doznaje ludzkich uczuć: Jahwe lepi człowieka niby garncarz; spaceruje po ogrodzie w chłodzie wieczoru; przyjmuje gościnę Abrahama i rozmawia z nim; jest zmartwiony i gniewny. Ale te antropomorfizmy [2] maskują bardzo wzniosłą ideę Boga, który zawsze pozostaje Panem stworzenia, który nie poniża się przez swą troskę o to stworzenie i zachowuje w pełni swą istotną świętość.

Jahwista jest głęboko świadomy sił zła działającego w świecie; nie ma żadnych złudzeń co do ludzkości i bezlitośnie obnaża ludzką słabość. Jest jednak w głębi serca optymistą. Pokłada zaufanie w naturze i jej prawach, których nie zniszczy już nowy potop. Ukazuje trwałość i ekspansję życia, szczęśliwy los synów Jakuba, wybawienie Izraela z niewoli, wędrówkę dwunastu plemion do ziemi opływającej w mleko i miód. Optymizm ten opiera się na znajomości Jahwe, ufności pokładanej w Jego zamyśle i Jego mocy. Jahwe jest transcendentny, lecz zbliża się do ludzi; tę właśnie bliskość wyraża się śmiałymi antropomorfizmami. Żąda On od ludzi wiary, odwagi oraz zaufania do tradycji i życia narodu.[3]

Jahwista uważa Jahwe za Boga narodowego. Objawiając się Abrahamowi, wybawiając dziedziców Abrahama z niewoli i nadając im swe prawo, stał się On i c h Bogiem. Nie przestaje jednak być Bogiem wszystkich ludów, gdyż Jego wybór tego ludu jest w ostatecznym swym zasięgu uniwersalistyczny: wszystkie narody ziemi dostąpią błogosławieństwa przez Abrahama. Ale przyszłość należy do Izraela, Jahwe bowiem — jego Bóg — sam jeden sprawuje władzę na ziemi. Bóg dopuszcza do udziału w tej władzy, uczestnictwa w swym planie tego, kogo zechce; autor podkreśla absolutną wolność Bożego wyboru kwestionując automatyczne prawo pierworództwa. Tak więc modlitwa Abla zostaje chętniej wysłuchana niż modlitwa Kaina, Izaak jest wybrany zamiast Izmaela, Jakub zamiast Ezawa, Juda zamiast swych trzech starszych braci. Można w tym kontekście zauważyć, że mesjaniczne proroctwa Pentateuchu występują w eposie jahwisty: proroctwo, które obie-

---

[2] Antropomorfizm (czyli „człekopodobność") jest sposobem opisywania Boga lub mówienia o Nim w ludzkich kategoriach. Jest on czymś, czego nie możemy całkiem uniknąć, jeśli mamy o Bogu w ogóle mówić. Chociaż więc wiemy, że jest On duchem, możemy mówić o „palcu Bożym" i o Bogu „słyszącym" nasze modlitwy. Jeśli jahwista posługuje się nader swobodnie antropomorfizmami, nie wskazuje to na prymitywne wyobrażenie Boga, lecz jest wyrazem wiary w Boga osobowego, Boga, który rzeczywiście interesuje się sprawami ludzkimi; takiego — można by rzec — Boga, który jest uznawany za coś oczywistego.

[3] Zob. H. Cazelles, IB, t. I, ss. 348—380. Praca ta wpłynęła na nasz sposób potraktowania tradycji.

cuje zbawienie przez potomstwo niewiasty (Rdz 3,15); proroctwo Jakuba dotyczące Judy (Rdz 49,10); proroctwo Balaama o gwieździe wschodzącej z Jakuba (Lb 24,17).

Epos jahwisty rozpada się na trzy części: historia pierwotna, tradycja patriarsza oraz tradycja Mojżeszowa.

HISTORIA PIERWOTNA

Historia pierwotna, zbudowana z elementów bardzo różnego rodzaju, głosi, że wszelkie zło pochodzi z grzechu, i poświadcza krzewienie się zła. Jednakże rozwierająca się przepaść między Bogiem a człowiekiem zostaje spięta mostem miłosierdzia i znajduje przeciwwagę we wzrastającej mocy łaski. W fakcie powołania Abrahama (Rdz 12,1-3) historia pierwotna zazębia się z historią świętą, znajdując w tym sprzężeniu swe znaczenie.

TRADYCJA PATRIARSZA

Jahwista wypracowuje dalej swą teologiczną syntezę sięgając do tradycji patriarszych. Abraham jest w jego oczach wzorowym patriarchą. Obietnice Boga są jednak przeznaczone nie dla niego, lecz dla jego potomków. Wiążąc cykl Abrahama z cyklem Izaaka, autor chciał zaznaczyć jedność Abrahamowego kultu E l o h i m, czczonego w Hebron, oraz kultu E l'O l a m („Bóg od wieków czczony"), wielbionego w Beer-szeba i w Negebie. Dalsze dołączenie cyklu Jakuba rozszerza jedność kultową na Betel oraz święte przybytki Północy. Przez całą epokę patriarchów przewija się kult tego samego Boga („Bóg ojców") i udział kolejnych pokoleń w tych samych Bożych obietnicach. Jahwiście zawdzięczamy ważne fragmenty cyklu Józefa. Józef jest narzędziem Opatrzności i bohaterem tej historii, nie będąc jednak spadkobiercą obietnic. Tak więc jahwista kończy opowieść na Jakubie i jego błogosławieństwie, zapewniając, że dziedzictwem Judy będzie monarchia.

TRADYCJA MOJŻESZOWA

Dla jahwisty Mojżesz jest ostatnim z patriarchów; znowu podkreśla się tu identyczność kultu. Bóg, który objawił się Mojżeszowi w krzewie ognistym, jest „Bogiem ojców" (Wj 3,16). Jahwe jest Bogiem, który wybawił Izrael, swego pierworodnego, kosztem pierworodnego Egiptu (Wj 4,22 n.). Bóg ten uwolnił swój lud i ustanowił Paschę jako narodowe

święto wyzwolenia. Chce On, aby odbyto pielgrzymkę na Jego świętą górę (Wj 24,1 n. 9-11), gdzie Izrael otrzymuje od Niego przykazania w formie rytualnego Dekalogu (Wj 34). Związek między Izraelitą a jego Bogiem będzie zachowany dzięki obrzędowi narodowej pielgrzymki na okresowe święta (Wj 34; 18,22 n.).

ELOHISTA

Elohista zaczyna od powołania Abrahama, a przeto nie zajmuje się historią pierwotną; brak mu więc uniwersalistycznego zasięgu jahwisty. Podobnie też nie przejawia teologicznej głębi — a tym bardziej literackiego artyzmu — jahwisty. Porównując jednak dzieło obu autorów warto pamiętać, że okoliczności nie sprzyjały elohiście. Zarówno J, jak i E (począwszy od Abrahama) obejmują bardzo podobny zakres, a redaktorzy judejscy, którzy połączyli tradycje północną i południową po upadku Samarii w 721 r. przed Chr., dali — co zrozumiałe — pierwszeństwo eposowi jahwisty. Nie sposób zrekonstruować opowieści E jako ciągłej relacji; musi na tym ucierpieć jej wpływ.

To jednak, co elohista traci na żywości i świetności stylu, zyskuje do pewnego stopnia na moralnej wrażliwości. Jego poczucie grzechu jest bardziej wyrafinowane niż w przypadku jahwisty. Stara się na przykład nie sprawić wrażenia, iż Abraham okłamał Abimeleka, stwierdzając wyraźnie, że Sara była przyrodnią siostrą patriarchy (Rdz 20,12). Stado Jakuba powiększyło się nie wskutek podstępu z jego strony, lecz ponieważ Bóg nie pozwolił Labanowi go skrzywdzić (Rdz 31,3-13.36-42). Dla elohisty prawo ma bardziej charakter moralny niż kultowy. Dotyczy ono w swej istocie — co znajduje wyraz w Dekalogu — obowiązków człowieka wobec Boga i wobec bliźniego. Obowiązki te są sprecyzowane w Księdze Przymierza (Wj 20,22 — 23,19), gdzie poszanowanie bliźniego i jego dóbr jest regulowane zwyczajami i nakazami usankcjonowanymi przez Boga.

Elohista skłania się ku podkreślaniu dystansu dzielącego Boga od ludzi, przynajmniej w porównaniu z ujęciem jahwisty. Antropomorfizm ulega ograniczeniu: Bóg nie idzie na przechadzkę wśród ludzi (por. Rdz 3,8; 18,1 n.), lecz przemawia z nieba (Rdz 21,17) czy w snach (Rdz 15,1; 20; 3,6; 28,12). Stwierdza się nawet wyraźnie: „Bóg niech nie przemawia do nas, abyśmy nie pomarli" (Wj 20,19). Sny figurują w wielkiej mierze w historii Józefa i — jak należałoby się spodziewać — opowieść traktująca o tym przodku północnych plemion Efraima i Manassesa jest bardziej rozwinięta niż w tradycji jahwistycznej. Tu także zmysł moralny elohisty wydobywa na jaw religijne znaczenie wydarzeń: „Wy

niegdyś knuliście zło przeciwko mnie, Bóg jednak zamierzył to jako dobro, żeby sprawić to, co jest dzisiaj, że przeżył wielki naród" (Rdz 50,20).

Chyba też — mimo wszystko — utrata bezpośredniej styczności z Bogiem i Jego objawionym słowem w E nie ma tego znaczenia, jakie wydaje się mieć na pierwszy rzut oka. Ma ona z pewnością uwydatnić specjalny status Mojżesza i była obliczona na wywołanie tego efektu. Mojżeszowi zostało objawione imię Boga, Jahwe. On jeden mógł mówić z Jahwe „twarzą w twarz" i mógł „oglądać postać Jahwe" (Lb 12,8). Jeszcze dobitniej mówi się o nim: „A Jahwe rozmawiał z Mojżeszem twarzą w twarz, jak się rozmawia z przyjacielem" (Wj 33,11); on też odzwierciedlał promieniowanie Bożej chwały (Wj 34,29-35). Jest on prorokiem par excellence, napełnionym Duchem Bożym, którego udziela starszym (Lb 11,10-30). Ozeasz może skomentować: „Jahwe wyprowadził Izraela z Egiptu przez proroka i również przez proroka otoczył opieką" (Oz 12,14). Podobnie też Abrahama zwie się prorokiem (Rdz 20,7), Miriam zaś prorokinią (Wj 15,20). Ranga nadawana prorokowi i jego funkcji znaczy niechybnie, że E wywarło wpływ na rozwój proroctwa w Izraelu.

DEUTERONOMISTA

Jądrem Deuteronomium jest kodeks prawny (Pwt 12,1 — 26,15) pochodzenia północnego, sięgający ostatecznie aż do epoki Mojżeszowej; część narracyjna — trzy mowy Mojżesza — jest dużo późniejsza, z okresu tuż przed i po wygnaniu. Druga mowa jest szczególnie stosowna w ustach wielkiego przywódcy, istotnym bowiem celem księgi Powtórzonego Prawa jest odrodzenie nauki Mojżesza — tak jak ją rozumiano w VII w. przed Chr.; jest to program reformatorski, nie zaś innowacja. Stąd pilne apelowanie o odnowę Przymierza, powtórzenie „tego dnia", hic et nunc Bożego wyboru oraz objęcie obecnego pokolenia Izraela Przymierzem zawartym na górze Horeb.[4] Prawo o jednym sanktuarium (Pwt 12,1-12) czerpie natchnienie z tego samego ducha reformatorskiego: ma chronić oczyszczony kult Jahwe przed jakimkolwiek skalaniem.

Znamienny jest styl deuteronomisty (zobaczymy, że deuteronomiczne ustępy w historii w księgach Jozuego i Królewskich można łatwo rozpoznać). W mowach wciąż pojawiają się charakterystyczne zwroty. Bóg to jest zawsze „Jahwe twój Bóg" czy „wasz Bóg". Kanaan określa się jako „ziemię opływającą w mleko i miód"; aby Lud Wybrany mógł ją posiąść, Bóg wyprowadził go z Egiptu „ręką mocną i wyciągniętym

---

[4] Zob. B. W. Anderson, *Understanding the Old Testament*, Englewood Cliffs, N. J., Prentice Hall, 1957, s. 313.

ramieniem". Dlatego też deuteronomista zachęca lud do „wysłuchania głosu Jahwe, waszego Boga" i „pełnienia Jego praw, przykazań i zarządzeń" oraz „bojaźni wobec Jahwe, waszego Boga". A nade wszystko nawołuje go: „Będziesz miłował twojego Boga, Jahwe, z całego swego serca, z całej duszy swojej, ze wszystkich swych sił". Często też przypomina się w całej księdze, że wierne zachowywanie przykazań Jahwe zapewni błogosławieństwo, przestrzegając zarazem, iż lekceważenie przykazań ściągnie na lud gniew kochającego, lecz sprawiedliwego Boga.

Przestroga ta winna być zbyteczna, gdyż owe „prawa, przykazania i zarządzenia" nie są ciężkim brzemieniem nałożonym z zewnątrz, lecz czymś intymnym, wewnętrznym: „Gdyż polecenie to, które ja ci dzisiaj daję, nie przekracza twych możliwości i nie jest poza twoim zasięgiem. (...) Słowo to jest bardzo blisko ciebie: w twych ustach i w twoim sercu, byś je mógł wypełnić" (Pwt 30,11.14). Jahwe jest Ojcem, który daje Izraelowi swe życiodajne słowo, słowo przynoszące szczęście i długowieczność. To właśnie słowo wyjawia: „Rzeczy ukryte należą do Boga naszego, Jahwe, a rzeczy objawione — do nas i do naszych synów na wieki, byśmy wykonali wszystkie słowa tego Prawa" (Pwt 29,28). Teologia ludu Bożego i teologia życiodajnego słowa — to także teologia Objawienia.[5]

Inną cechą charakterystyczną księgi Powtórzonego Prawa, świadczącą o północnym pochodzeniu tej tradycji, jest rozpoznawalny wpływ Ozeasza. Ów prorok także wspominał Exodus jako szczęśliwy miodowy miesiąc religii Izraela. Nikt trafniej od niego nie odmalował wiecznie żywej miłości Jahwe do Jego niewiernej oblubienicy, czerpał on bowiem barwy swego obrazu z życia, ze swych własnych nieszczęsnych doświadczeń. Jest rzeczą znaczącą, iż „miłość" stanowi kluczowe słowo księgi Powtórzonego Prawa (np. 7,8; 10,15; 26,6; 30,6-20). W istocie — wraz z całą historią deuteronomiczną — staje się ona komentarzem do rozdziału 11 Ozeasza: „Miłowałem Izraela, gdy jeszcze był dzieckiem, i syna swego wezwałem z Egiptu. Im więcej ich wzywałem, tym dalej odchodzili ode mnie (...). Jakże cię mogę porzucić, Efraimie" (11,1-2.8).

Ozeasz nie jest jedynym prorokiem, którego wpływ jest w księdze Powtórzonego Prawa widoczny. Jeremiasz przewidział wybawienie, powrót, nowe przymierze (rozdz. 31); w tym właśnie duchu uzupełniono Powtórzone Prawo. Także w końcowych rozdziałach nasza księga zbiega się z Deutero-Izajaszem, który opisał nową wędrówkę przez pustynię i triumf nad narodami wezwanymi obecnie do uczczenia Boga Izraela, jedynego prawdziwego Boga. Inne wyobrażenia są zapożyczone z Ezechiela, który także opisywał powrót z wygnania i nowy podział świętej ziemi wokół nowej świątyni (Ez 37; 40—48; por. Pwt 3,12-17). Tak

---

[5] Zob. H. Cazelles, IB, t. I, s. 370.

więc Deuteronomium — natchnione przez księgi prorockie — jest w swej ostatecznej redakcji świadectwem przełomowego stadium historii religijnej, kiedy to monarchia ustąpiła miejsca Kościołowi.[6]

TRADYCJA KAPŁAŃSKA

Otwarty duch Deuteronomium nie przemawiał do konserwatywnie nastawionego duchowieństwa Jerozolimy. Kapłani ci bronili transcendencji Jahwe: zamiast przybliżać Boga i słowo Boże do ludzi, próbowali raczej wznieść człowieka do Boga poprzez wierność tradycyjnym prawom i przykazaniom. Ich regułą był nakaz: „Bądźcie świętymi, bo ja jestem święty, Jahwe, Bóg wasz" (Kpł 19,2).

Mniej więcej wówczas, gdy na Północy ukształtował się kodeks deuteronomiczny, zebrano tradycje kapłanów jerozolimskich w Prawie Świętości (Kpł 17—26). Podobnie jak kodeks deuteronomiczny, zaczyna się ono prawem o jednej świątyni, następnie zaś daje szereg przepisów dotyczących moralności, małżeństwa, kapłanów, ofiar oraz świąt; kończy się — jak księga Powtórzonego Prawa — błogosławieństwami i przekleństwami (Kpł 26). Izrael jest pojmowany jako *'edah*, wspólnota kultowa, rządzona przez kapłanów. Data powstania Prawa Świętości jest niepewna; mogło oczywiście być zredagowane za panowania Jozjasza, krótko przed upadkiem narodu, lecz zawiera z pewnością wiele praw znacznie starszych.

Podczas wygnania deportowani kapłani, odcięci od wypracowanego rytualnego kultu Jahwe w Jego Świątyni, uznali, że obowiązkiem ich jest zorganizowanie religijnego życia gminy w tych odmiennych warunkach i środowisku. Wydawało im się, że fundamentami, na których można wznieść to religijne życie, muszą być: wspólne narodowe pochodzenie, wspólne tradycje i autentyczne kapłaństwo. W ten sposób przybrała kształt historia kapłańska. Religijne instytucje Izraela zostały usankcjonowane i zyskały większą moc dzięki osadzeniu w ramach historycznych; przez odnoszenie wszystkich tych instytucji do epoki Mojżesza podkreśla się z dramatyczną siłą, że miały one swój początek na Synaju. Cała ta prezentacja jest przeniknięta teologią Bożej obecności oraz żądaniami Boga świętości.

Stosunkowo łatwo wyodrębnić z Pentateuchu materiał kapłański — P. Ponieważ praca kapłańska ma w dużej części charakter redaktorski, materiał ten nie tworzy jednolitej struktury; można jednak rozróżnić i w sposób spójny przedstawić kapłański pogląd na historię Izraela. Objawienie Boga następuje w tym ujęciu zgodnie z systematycznym

[6] Zob. H. Cazelles, *Le Deutéronome* (BJ), s. 17.

planem, który rozwija się w czterech kolejnych erach czy porządkach: stworzenie świata, przymierze z Noem, przymierze z Abrahamem, przymierze na Synaju. Każdy etap cechuje się odmiennymi przywilejami i powinnościami; używa się też różnych Bożych imion: Elohim w pierwszych dwu etapach, El Szaddaj w epoce patriarchów oraz Jahwe w czasach Mojżesza.

Choć łatwo rozpoznać suchy, techniczny styl P, pisarz kapłański może czasami osiągać szczyty wzniosłości; jego arcydziełem jest historia stworzenia (Rdz 1,1 — 2,4a). Podczas gdy jej forma i rytm zdradzają użytek liturgiczny, a przegrupowanie ośmiu dzieł stworzenia w sześciodniowy tydzień wskazuje na to, że istniał już wcześniej materiał tradycyjny, jeden niewątpliwie autor nadał tej opowieści ostateczną postać. Zrozumienie lub niezrozumienie tej opowieści o stworzeniu zależy od odpowiedzi na pytanie: czego właściwie uczy nas autor opowieści? Jasna odpowiedź brzmi, że uczy on dwu faktów: 1) Bóg stworzył wszystko [7], 2) szabat jest z ustanowienia Bożego. Autor chce wpoić nam te dwie rzeczy. Wierzył, iż Bóg stworzył świat, lecz nie bardziej od nas (a nawet znacznie mniej) rozumiał, jak nastąpiło to stworzenie. Mógł wyrazić wprost swe przekonanie, lecz uznał za dużo skuteczniejsze podzielenie całej pracy, podkreślając w ten sposób fakt, że Bóg uczynił wszystko. Wskutek tego wszystkiego twierdzenie pisarza: „Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię" jest prawdziwe — prawdziwością Bożą — lecz sam opis dzieła stworzenia jest wytworem imaginacji.

Historia stworzenia jest bowiem — z literackiego punktu widzenia — jawnie sztuczną kompozycją. Odkrywamy, że sześciodniowa praca Boża jest tak rozdzielona, iż zachodzi ścisła odpowiedniość między pierwszym a czwartym dniem, między drugim a piątym i wreszcie trzecim a szóstym. Stwierdzamy także, iż autor podziela idee swego własnego czasu, nie zaś dwudziestowieczne idee naukowe. Ludzie, dla których pisał — i on sam w tym przypadku — byli całkiem niezdolni do uchwycenia abstrakcyjnego pojęcia stworzenia (nie z braku inteligencji, lecz po prostu wskutek swej semickiej mentalności), lecz pojmowali przecież pracę; stąd przedstawia on Stwórcę jako robotnika, który ukończył swą pracę w ciągu sześciu dni, następnie zaś — siódmego dnia — odpoczął. Punktem kulminacyjnym tej pracy jest stworzenie mężczyzny i kobiety na obraz i podobieństwo Boże oraz danie im zwierzchnictwa nad całym materialnym i zwierzęcym światem. Warunki tego stworzenia zakładają stan przyjaźni z Bogiem. Naucza się, iż Bóg ustanowił małżeństwo i uświęcił je. Po skończeniu wszystkiego Bóg „pobłogosławił ów siódmy dzień i uczynił go świętym; w tym bowiem dniu odpoczął po

[7] Prawda ta jest oczywiście złożona i obejmuje szereg faktów, jak na przykład specjalne stworzenie człowieka; niemniej można je śmiało uważać za części składowe jednego faktu globalnego.

całej swej pracy, którą wykonał stwarzając" (Rdz 2,3). Tak więc — bardzo zręcznie — historię stworzenia zamyka stwierdzenie, że to właśnie sam Bóg zapoczątkował odpoczynek szabatu: Ludowi Wybranemu nie pozostaje nic innego niż naśladować swego Boga.[8]

Jeśli spojrzymy znów na historię kapłańską w całości, ujrzymy ją jako owoc teologicznej refleksji nad starożytną tradycją liturgiczną i zwyczajnymi zachowaniami przez kapłanów jerozolimskich. Wierność tym tradycjom jest jedyną gwarancją życia w jedności z Bogiem, jedynym środkiem wypełnienia Bożego zamysłu względem Izraela. Wynika to z rozważania tego planu w jego stopniowym rozwoju.

POSŁANNICTWO PENTATEUCHU [9]

Religia Starego Testamentu — podobnie jak i Nowego — jest religią historyczną: opiera się na objawieniu udzielonym przez Boga pewnym ludziom w danym czasie i miejscu oraz na fakcie interwencji Boga w pewnych określonych momentach. Pentateuch, który odtwarza historię tych związków Boga ze światem, jest fundamentem religii żydowskiej, jej świętą księgą par excellence, jej Prawem. W nim znajduje Izraelita wyjaśnienie swego własnego przeznaczenia oraz sposobu życia.

Pentateuch jest związany w jedną całość nićmi obietnicy i wyboru, przymierza i prawa, które się przezeń przewijają. Adamowi i Ewie po upadku gwarantuje Bóg zbawienie w odległej przyszłości; po potopie uspokaja Noego, że ziemi nigdy nie nawiedzi taka katastrofa. Abraham jest mężem obietnic — dla samego siebie, dla swych potomków, a poprzez nich dla całej ludzkości. Boży dobrowolny wybór Abrahama zapowiada i mieści w sobie wybór Izraela. Pentateuch jest także księgą przymierzy: cichego z Adamem, jawnego z Noem, Abrahamem i Mojżeszem. Każde przymierze jest swobodnym przejawieniem Bożej inicjatywy, aktem łaskawości; Bóg żąda w zamian wierności i posłuszeństwa. Dane przez Niego prawo uwyraźni te Boskie żądania i utoruje drogę wypełnieniu obietnic.

Jednoczące wątki Pentateuchu znajdują przedłużenie w pozostałej części Starego Testamentu, Pentateuch bowiem nie stanowi sam w sobie kompletnej całości. Mówi o obietnicy, a nie o jej wypełnieniu, i kończy się przed wkroczeniem do Ziemi Obiecanej. Ale nawet po podboju nie nastaje jeszcze wypełnienie, gdyż obietnica wskazuje ostatecznie na Chrystusa, na nowe przymierze i nowe Chrystusowe przykazanie.

---

[8] Zob. W. Harrington, *Genesis and Evolution*, New York, Paulist Press, 1963, ss. 13—20. 24—26.

[9] Zob. Roland de Vaux, BJ, ss. 7 n.

DOKTRYNALNE ASPEKTY PENTATEUCHU

TEOLOGIA HISTORII PIERWOTNEJ [10]

Jeśli mamy zrozumieć pierwszych jedenaście rozdziałów księgi Rodzaju, musimy zdać sobie sprawę z dwu czynników. Pierwszy z nich to fakt, że rozdziały te łączą w sobie dwie z czterech odrębnych tradycji, składających się na Pentateuch — najwcześniejszą oraz najpóźniejszą. Drugim czynnikiem — o którym już wspominaliśmy mówiąc o tradycji jahwistycznej — jest fakt, iż zajmujemy się teologią, oczywiście nie w scholastycznym sensie tego słowa, niemniej jednak teologią. Przeważną część tych rozdziałów zawdzięczamy jahwiście; szczególnie cenne są więc studia nad jego wkładem do opowieści i metodą. Zobaczymy, jak on oraz autor kapłański zbierali materiały w różnych miejscach i jak — ze starodawnego i znoszonego materiału — utkali całkiem nową tkaninę.

KAPŁAŃSKA HISTORIA PIERWOTNA

Jeśli się zważy, że autor kapłański miał ostatnie słowo w formowaniu Pentateuchu, nie jest rzeczą dziwną, iż księga Rodzaju zaczyna się wstępem kapłańskim. Od samego początku uwidacznia się w niej charakterystyczny styl. Już w tych pierwszych rozdziałach stwierdzamy rozwijanie się planu, który zarysowuje się wyraźnie w Genesis. Z kapłańskiego punktu widzenia objawienie Boga jest następstwem ustalonego uprzednio zamysłu, który ujawnia się w czterech kolejnych erach czy porządkach: stworzenia świata oraz przymierzy z Noem, Abrahamem i Mojżeszem.[11]

Kapłańska historia stworzenia (Rdz 1,1 — 2,4a) nie jest i nie ma być naukowym traktatem o początku świata i pochodzeniu człowieka; głosi raczej, że istnienie wszechrzeczy i ich znaczenie spoczywa w rękach Boga. Świat i wszystko w jego obrębie pochodzi od Niego, lecz utworzenie człowieka jest Jego arcydziełem, chlubą Jego stworzenia. Człowiek jest uczyniony „na wyobrażenie Boga" i oddzielony od zwierząt. Otrzymał błogosławieństwo, aby wzrastał i rozmnażał się, lecz błogosławieństwo to szło w parze z zakazem: może on jeść tylko owoce i warzywa; musi więc być wegetarianinem. Opowieść kapłańska kończy się święceniem szabatu: Bóg spoczął po swym twórczym dziele. Od razu zainteresowanie nakierowuje się na Izrael i jego zachowywanie szabatu. Wią-

---

[10] Zob. W. O. hUrdail (Harrington), *Diagacht na Luath-Staire — Gn. 1—11*, „Irisleabhar Muighe Nuadhat", Maynooth, 1964, ss. 52—59.

[11] W Rdz 1—11 materiał kapłański jest rozdzielony następująco: 1,1-2,4a; 5,1-32; 6,9-22; 7,6-11.13-16a.18-21.24; 8,1-2a.3b-5.13a.14-19; 9,1-17.28; 10,1-32; 11,10-32.

żąc tę podstawową instytucję Izraela z twórczym dziełem Boga i łącząc ją z samym Stwórcą, nadaje się jej tym samym głębię oraz znaczenie.

Wzmianka o święceniu szabatu jest antycypacją powołania Izraela; autor kapłański ucieka się do genealogii, aby wykazać, jak w rzeczywistości Bóg powołał Izraela. Używa tego zręcznego środka, aby przejść szybko od stworzenia do drugiego etapu Bożego planu, przymierza z Noem; stwierdzamy więc, że rozdział 5 księgi Rodzaju przenosi nas od Adama do Noego. Przedpotopowym patriarchom przypisana jest niezwykła długowieczność, sądzono bowiem, że trwanie ludzkiego życia skracało się z jednej światowej epoki na drugą; w okresie między Noem a Abrahamem będzie wynosiło co najwyżej 600—200 lat, począwszy zaś od czasu hebrajskich patriarchów — 200—100 lat.[12]

Musimy pamiętać, że tradycja kapłańska nie zna historii upadku, lecz istnieje tu coś odpowiadającego mniej więcej tej historii. Musimy mianowicie rozumieć skracanie się długości ludzkiego życia jako stały proces zepsucia związany z postępem zła, gdyż długowieczność jest błogosławionym darem Boga (Prz 10,27) i będzie jednym z dobrodziejstw epoki mesjanicznej (Iz 65,20). Innymi słowy, lata przypisywane tym patriarchom mają tylko znaczenie symboliczne. Starożytne tradycje babilońskie znają listę dziesięciu królów o fantastycznie długim okresie panowania, którzy żyli przed potopem. Pisarz biblijny stosuje podobną starożytną tradycję do swych własnych celów.

Zgodnie z autorem kapłańskim potop nastąpił wskutek zepsucia rodzaju ludzkiego: tylko Noe został uznany za sprawiedliwego. Wody Bożego sądu zniszczyły wszystko, co żywe, poza tymi, którzy znaleźli schronienie w arce. Rozdziały 6—9 księgi Rodzaju stanowią fuzję opowieści kapłańskiej i jahwistycznej, lecz wątki te dają się dość łatwo wyodrębnić, a ponadto każda relacja prezentuje charakterystyczny styl i pogląd swego pierwotnego środowiska. Tu znowu starożytną i rozpowszechnioną tradycję oddano w służbę nauczaniu religijnemu.

Punktem szczytowym tej opowieści jest przymierze Boga z Noem i Boska obietnica, że nigdy już nie będzie potopu niszczącego ziemię. Udzielono też nowego przywileju: można już było jeść mięso zwierzęce, o ile zwierzę zostało właściwie ubite. Pociągnęło to za sobą praktyczne uznanie absolutnej władzy Boga nad życiem, symbolizowanym przez krew, i uchodziło za początek ofiary, innej podstawowej instytucji religijnej (Rdz 9,1-5). Raz jeszcze szedł z tym w parze zakaz: nie wolno przelać krwi ludzkiej — człowieka, który mimo swego zepsucia jest nadal „na wyobrażenie Boga" (9,6). Zachwycającym końcowym znakiem przymierza jest „łuk na obłokach", jaśniejąca każdorazowo po burzy tęczą, która będzie upewniającą rękojmią przymierza między Bogiem a człowiekiem (9,8-17). Od tego przymierza z wszystkimi ludźmi autor ka-

[12] Zob. Roland de Vaux, *La Genèse* (BJ), ss. 53 n.

płański przechodzi — za pośrednictwem genealogii (11,10-32) — do człowieka, stanowiącego punkt centralny następnej fazy. Ale ten trzeci porządek, przymierze z Abrahamem, i późniejsze przymierze z Mojżeszem na Synaju — wykraczają poza nasz obecny zakres.

HISTORIA PIERWOTNA JAHWISTY

Jahwista był pierwszym teologiem i jednym z największych pisarzy Izraela. Pisał w X w. przed Chr., za pokojowych rządów Salomona; tak więc — na długo przed pisarzem kapłańskim i w bardziej frapujący sposób — przedstawił on wybór Izraela w perspektywie Bożego zamysłu względem całej ludzkości. Z prawdziwie teologiczną intuicją spostrzegał, że stosunki Boga z Izraelem muszą mieć szersze tło, i wiązał tę szczególną historię z powszechną historią ludzkości, zaczynając od samego początku. Skonstruował swą historię pierwotną z elementów bardzo różnego rodzaju, lecz jej główne zasady uderzały swą prostotą. Z jednej strony zaświadczał, że wszelkie zło, rosnące zepsucie pochodzi z grzechu, z drugiej zaś, że proces ten znajduje przeciwwagę w aktywnej obecności Bożej łaski.[13]

Początkowe wersety jahwistycznej historii stworzenia (Rdz 2,4b-6) służą za wprowadzenie do prawdziwego celu opowieści, stworzenia człowieka; tło zostało nakreślone, lecz całe zainteresowanie skupia się na tym jednym tworze. Tak więc rośliny i drzewa rosną w ogrodzie Eden (2,9-17), który jest domem człowieka, a utworzenie zwierząt (ww. 19 n.) nie jest przedmiotem samoistnej relacji, lecz wprowadzeniem do powstania kobiety. Jahwista nie ma nic do powiedzenia o stworzeniu świata poza prostym stwierdzeniem, że Jahwe stworzył ziemię i niebo.

W kształtowaniu człowieka Robotnik opowieści kapłańskiej ustąpił miejsca Garncarzowi. „Proch ziemi" jest świetną gliną garncarską, którą Bóg wymodelował w ludzką formę; następnie tchnął w tę nieżywą postać tchnienie życia i postać stała się człowiekiem. Ale „nie jest dobrze, żeby mężczyzna był sam": pisarz ma tu na uwadze coś bardziej specyficznego niż stadny instynkt człowieka; myśli raczej o głęboko odczuwanej przez człowieka potrzebie innej istoty podobnej do niego samego, tej samej natury co i on, nie będącej jednak wcale nim samym. Z kolei następuje czarujący opis parady zwierząt przed człowiekiem. Nadaje on im imiona, okazując w ten sposób — w jednym i tym samym czasie — znajomość ich natury oraz wyrażając swe zwierzchnictwo nad nimi. Choć wszystkie te stworzenia zostały ulepione, jak i on sam, z gliny, nie jest w stanie znaleźć wśród nich żadnego, które mogłoby dzielić

---

[13] W Rdz 1—11 materiał jahwistyczny jest rozdzielony następująco: 2,4b — 4,26; 6,1-8; 7,1-5.7-10.12.16b.17.22b; 8,2b-3a.6-12.13b.20-22; 9,18-27; 11,1-9.

jego życie, prowadzić z nim rozmowę — on jeden bowiem został ożywiony Boskim tchnieniem.

Pozornie prosty opis stworzenia kobiety prezentuje punkt widzenia, który jest co najmniej rewolucyjny. Istniała powszechna tendencja do uważania kobiety za jedną z ruchomości i pojmowania jej jako istoty zdecydowanie ustępującej mężczyźnie. Opisując ją — terminami obrazowymi — jako uczynioną z mężczyzny, jahwista przedstawia ją jako istotę tej samej natury co i mężczyzna, jego równą partnerkę: prawda, którą mężczyzna jest zmuszony otwarcie uznać. Jest ona przeto, w najpełniejszym sensie tego słowa, jego pomocnicą, kimś całkowicie dla niego odpowiednim, zwłaszcza zaś łącząc się z nim w związku małżeńskim.

Człowiek jako stworzenie istnieje w zależności od Boga i w związku z inną istotą ludzką; lecz na tym świecie człowiek wpada w sidła pokusy. Kusiciel, w postaci węża, nakłania go do strząśnięcia z siebie zależności. Bezpośrednio więc po relacji o stworzeniu pierwszego mężczyzny i kobiety autor opisuje wkroczenie grzechu w świat. Grzech pierworodny nie jest grzechem rodzaju ludzkiego in abstracto, gdyż rodzaj ludzki istnieje jedynie w poszczególnych mężczyznach i kobietach; jest on wspólnym grzechem pierwszej pary ludzkiej. Był on w istocie pogwałceniem Bożego nakazu, określonego przenośnie jako zakaz spożycia pewnego owocu. Kusiciel sugeruje, że „tak jak Bóg" będą „znali dobro i zło" (Rdz 3,5). „Poznanie dobra i zła", które stałoby się ich udziałem, oznacza, że przypisywaliby sobie prawo rozstrzygania między dobrem a złem, samostanowienia w porządku moralnym. Staliby się więc w efekcie niezależni od Boga. Wąż kusił ich do zanegowania stanu stworzoności w nadziei przekroczenia tego stanu.

Choć grzech pierworodny nie był w istocie wykroczeniem seksualnym, wynika z niego jednak, że stosunki między mężczyzną a kobietą zostały uwikłane w proces grzechu i ucierpiały wskutek następstw upadku. Kobietę dano mężczyźnie jako „odpowiednią dla niego pomoc" (2,18), lecz stała się jego pokusą i poprowadziła go ku złu. Mężczyzna, stworzony przed kobietą, był z natury jej przywódcą; ulegając jednak pokusie z jej strony, bezwolnie za nią podążył. Zamiast wspólnoty w jednym ciele (2,24) łączy ich współudział w występku. A z chwilą popełnienia występku owa harmonia, która cechowała poprzednio ich stosunki, uległa zniweczeniu: Adam próbował złożyć całą winę na Ewę (3,12). Ale już przedtem mieli uczucie, że coś jest nie w porządku: „Otworzyły się im obojgu oczy i poznali, że są nadzy" (3,7). Ma to oczywiście jaskrawo kontrastować z 2,25: „Chociaż mężczyzna i jego żona byli nadzy, nie odczuwali nawzajem wstydu". Cień padł na sprawy płci; choć dobre same w sobie, mogą odtąd łatwo pogarszać stosunki między mężczyzną i kobietą. Wyrok Boży: „Ku twemu mężowi będziesz kierowała swe pragnienia, on zaś będzie panował nad tobą" (3,16b), podkreśla dodatkowo dysharmonię, która została wprowadzona. Dominacja mężczyzny i de-

gradacja kobiety zastąpią doskonałą jedność we wzajemnej miłości, która określała dotąd ich stosunki, płodność natomiast, naturalne następstwo związku płci, jest osadzona w kontekście cierpienia: „Obarczę cię niezmiernie wielkim trudem twej brzemienności, w bólu będziesz rodziła dzieci" (3,16a). Niedola brzemienności kobiety idzie w parze z mozolną pracą mężczyzny na roli. Wreszcie zaś, oboje są wygnani z ogrodu szczęśliwości. Wszystko to stanowi po prostu aktualną kondycję pary ludzkiej; mężczyzna i kobieta — w istocie swej dobrzy — jako zranieni przez grzech potrzebują odkupienia.

Obecny stan człowieka, podległego cierpieniu i śmierci, jest przeto dziełem nie Boga, lecz samego człowieka, i stanowi następstwo grzechu pierworodnego; wszyscy ludzie rodzą się w tym stanie. Ale człowiek nie uległ ostatecznie siłom zła i nie jest beznadziejnie im poddany. Jahwista przywiązuje do macierzyństwa nadzieję opartą na samym Bogu (3,15). Być może widział on w zbawczym macierzyństwie Ewy prototyp królewskiego macierzyństwa (por. Iz 7,14; Mi 5,2 [3] oraz pieczołowitość, z jaką wymienia się w księgach Królewskich królowe-matki Judy), a co za tym idzie, macierzyństwa mesjanicznego. W tym sensie tekst ów jest nie tylko mesjaniczny, lecz odgrywa też rolę w teologii maryjnej. Ale nawet niezależnie od tego — gest Jahwe sporządzającego odzienie dla nieszczęsnej pary (Rdz 3,21) jest wzruszającym dowodem Jego troski o pierwszych ludzi.

Następne rozdziały wiążą się ściśle z historią upadku, służą bowiem za ilustrację zatrważającego szerzenia się grzechu; przechodzimy szybko do pierwszego morderstwa. Kain jest w rzeczywistości przodkiem Kenitów (Lb 24,21 n.); jahwistę w widoczny sposób intryguje los tego osobliwego plemienia.[14] Choć byli oni — podobnie jak Izraelici — czcicielami Jahwe (Lb 10,29; Sdz 1,16), nigdy w istocie nie prowadzili osiadłego trybu życia, lecz wędrowali, gnani niepokojem, po krańcach ziemi uprawnej (1 Krn 2,55). Jednakże księga Rodzaju 4,1-16 nie opowiada już dziejów plemienia, nie odzwierciedla już tradycyjnej niechęci między rolnikiem a nomadą; należy przecież do historii pierwotnej, do początków ludzkiej historii. Widzimy tu, co się stało, gdy rodzaj ludzki odmówił posłuszeństwa Bogu: człowiek związany z grzechem stał się jego niewolnikiem. Ale pomimo swej zbrodni i wynikłego z niej oderwania się od Boga Kain pozostaje pod Bożą opieką (Rdz 4,15 n.). I znów miłosierdzie Jahwe towarzyszy Jego sprawiedliwej karze.

Genealogia Kenitów (Rdz 4,17-26) zaczyna się stwierdzeniem, że Kain (morderca) zbudował pierwsze miasto. Był to nie obiecujący nic dobrego start do cywilizacji i pieśń Lameka ukazuje, jak postęp kulturowy szedł w parze z przemocą. To pierwotnie dzikie pustynne zawodzenie ma wy-

[14] Zob. G. von Rad, *Genesis*, przeł. J. Marks, Philadelphia, Westminster Press, 1961, s. 104. Prezentacja teologii tych rozdziałów zawdzięcza dużo przemyśleniom profesora von Rada.

razić dalsze narastanie zła; akt zemsty, który Bóg zastrzegł tylko sobie (Rdz 4,15), jest przywłaszczony przez człowieka i pełniony arbitralnie oraz bez ograniczeń. Zgodnie ze swym uniwersalistycznym zapatrywaniem jahwista zauważa krótko, że od czasów Enosza, tj. niemal od początku, „zaczęto wzywać imienia Jahwe" (Rdz 4,26). Nie chce przez to przeczyć ustalonej tradycji, że imię Boże zostało po raz pierwszy objawione Mojżeszowi (Wj 3,14); pragnie raczej ukazać, że cześć dla prawdziwego Boga była pierwotną religią ludzkości.

Nieubłagane szerzenie się grzechu osiąga punkt kulminacyjny w opowieści o małżeństwach aniołów (Rdz 6,1-4). Historia ta była pierwotnie opowieścią etiologiczną mającą wyjaśnić pochodzenie legendarnych *nefilim* (por. Lb 13,33; Pwt 2,10), gigantów: rodzili się oni z małżeństw istot niebieskich z córkami człowieczymi. Pod piórem jahwisty stało się to jednak dramatyczną ilustracją nie tylko ogólnego zepsucia człowieka, lecz sięgającej szerzej degeneracji. Wreszcie zaś cierpliwość Boża się wyczerpała, „kiedy Jahwe widział, że (...) usposobienie ich jest wciąż złe" (Rdz 6,5). Jahwe żałował, że stworzył ludzi, i zasmucił się: postanowił zgładzić całkowicie ród ludzki i wszelkie żywe stworzenie. Ale od razu wkracza Jego miłosierdzie: „Noe znalazł łaskę w oczach Boga" * (Rdz 6,8).

Za pomocą starożytnej ludowej tradycji o potopie jahwista przedstawia karę Bożą za grzech. Jest to zaprawdę Sąd Ostateczny; stąd więc — wyraźniej niż w innych epizodach — przejawia się w nim zbawcza wola Boga. Arka, w której znalazła schronienie rodzina Noego oraz pary zwierząt, była oznaką intencji Jahwe, chcącego uratować pewną resztę i wraz z nią zapoczątkować na nowo historię. Ale w tym punkcie ujawnia się też tajemnica kontrastu między karzącym gniewem Boga a Jego wyrozumiałą łaską. Jahwe widział, że usposobienie ludzi jest złe (6,5), i postanowił zesłać potop; następnie oznajmia, że choć człowiek pozostaje nie zmieniony — „usposobienie człowieka jest złe już od młodości" (8,21; por. 6,8) — nigdy więcej nie zgładzi żadnej istoty żywej, jak to uczynił. Stały rytm pór roku i dnia będzie trwałym znakiem Jego obietnicy (8,22).

I w istocie proces zła, zahamowany chwilowo przez potop, przybiera znów niebawem na sile. Teza ta jest wyrażona w opowieści o upiciu się Noego (Rdz 9,18-27), która stanowi także polemiczną rozprawę z rolniczym Kanaanem, z jego piciem wina i seksualną rozwiązłością. Niczego nie podejrzewający Noe — tak jak Izraelici napływający z pustyni (por. Lb 25,1-3) — wpadł znienacka w sidła przemożnych powabów kananejskiej cywilizacji; po uświadomieniu sobie własnego upadku rzucił klątwę na Kanaan.[15] Niewątpliwie opowieść o klątwie Noego służyła do

---

* Przekład ks. Jana Łacha (przyp. tłum.).

[15] Jest rzeczą jasną, że opowieść ta mówiła pierwotnie o Semie, Jafecie

wyjaśnienia klęski, poniesionej przez Kananejczyków z rąk izraelskich najeźdźców. Jak zwykle tak i tę opowieść jahwista wykorzystuje do swych własnych celów.

Inna etiologia, oddzielona typicznie od swego oryginalnego celu, zamyka historię pierwotną. Jest bowiem oczywiste, że opowieść o wieży Babel stanowiła popularne rozwiązanie problemu pochodzenia narodów i języków oraz popularne wyjaśnienie nazwy „Babel" (Babilon). Jahwista jednak nie zajmuje się tymi sprawami; w jego oczach opowieść ta ukazuje, jak ludzie — w swym dążeniu do sławy, zjednoczenia i politycznego rozwoju — przeciwstawili się Bogu. Ilustruje ona też, jak raz jeszcze — niczym na początku — inspirowany pychą bunt zakończył się rozpaczliwym chaosem. Tym razem słowo osądu wydaje się słowem końcowym.

Jednakże jahwista jest nadal panem sytuacji, w tym bowiem punkcie związuje historię pierwotną z historią świętą. Pozostaliśmy z kłębowiskiem narodów rozproszonych po całej powierzchni ziemi (Rdz 11,9); obecnie z tej mnogości narodów powołany jest Abraham, aby „przez niego ludy całej ziemi otrzymywały błogosławieństwo" (Rdz 12,1-3). Jest to dramatyczne przejście do historii świętej. Dotąd opowieść dotyczyła całej ludzkości; teraz Bóg wybiera jednego człowieka i czyni zeń praojca nowego narodu oraz odbiorcę bezwarunkowej obietnicy zbawienia. Obietnica ta wykracza poza Abrahama, poza naród, któremu daje on początek, rozciągając się na wszystkie pokolenia. Historia pierwotna nie zakończyła się niczym nie rozjaśnionym posępnym akcentem, lecz niezwykle frapującym przejawem zbawczej łaski Boga. Już na początku historii świętej — *Heilsgeschichte* — dostrzega się mgliście cel ostateczny; to mocne ogniwo między historią pierwotną a historią świętą jest pierwszym ogniwem w łańcuchu mesjanicznego procesu rozwoju. Obietnica 12,1-3 znajduje swe wypełnienie w Synu Abrahama, który zmiażdżył głowę węża i przyciąga wszystkich do siebie (J 12,32).

EXODUS

Historia biblijna — zbawcza historia Boża (*Heilsgeschichte*) — zaczyna się od Abrahama, ściślej zaś od Bożego wyboru Abrahama. Decydujące jednak wydarzenie w historii Izraela nastąpiło w kilka stuleci po powołaniu patriarchy: był to Exodus. Termin „Exodus" oznacza wyjście Hebrajczyków z Egiptu; czy też, w szerszym i bardziej utartym sen-

---

i Kanaanie. Redaktor — w chęci przywrócenia znanej triady: Sem, Cham i Jafet — wprowadził Chama określając go jako „ojca" Kanaana. Niekonsekwencja uwidacznia się w w. 24, gdzie Kanaan jest „najmłodszym synem" Noego.

sie, cały kompleks wydarzeń rozgrywających się między uwolnieniem z niewoli egipskiej a wkroczeniem do Ziemi Obiecanej (Wj 3,7-10). To wielkie wydarzenie stało się w myśli żydowskiej i chrześcijańskiej typem, a zarazem gwarancją wszystkich innych interwencji Boga na rzecz Jego ludu.[16]

Exodus naznaczył początek ludu Bożego, wtedy to bowiem Bóg stworzył Izrael (Pwt 32,5-10) i zadzierzgnął z nim więzy ojcostwa, pełnego miłości i troskliwości (Oz 11,1; Jr 31,9; Iz 63,16; 64,7). Jako znak Bożej miłości, Exodus jest tym samym rękojmią zbawienia: Bóg, który wybawił swój lud z niewoli egipskiej, ocali znowu ów lud w godzinie niebezpieczeństwa, gdy zawiśnie nad nim groźba asyryjska (Iz 10,25 n.; Mi 7, 14 n.) lub babilońska (Jr 16,14 n.; Iz 63—64). Niestety Izrael reagował niewdzięcznością na Bożą troskę (Am 2,10; Mi 6,3 n.; Jr 2,1-8; Pwt 32), okazując się wiarołomny wobec miłości z dni pobytu na pustyni (Oz 2,16; Jr 2,2 n.).

W całym Starym Testamencie Exodus pozostaje centralnym momentem w pamięci i historii Izraela — to zbawcze wydarzenie odbija się echem w Nowym Testamencie.

„W Starym Testamencie zarówno prorok, jak i kapłan, psalmista i historyk wracają myślą do Morza Czerwonego i góry Synaj, i gdy Jezus rozmawiał z Mojżeszem i Eliaszem na górze Przemienienia, przedmiotem ich rozmowy był Jego *exodus* — grecki termin na oznaczenie »odejścia« (Łk 9,31) — którego miał dokonać w Jerozolimie; tak wplecione było to wydarzenie w tkaninę stosunków Boga z ludźmi. Exodus jest dla Starego Testamentu i judaizmu tym, czym życie, śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa są dla Nowego Testamentu oraz chrześcijaństwa. Dla chrześcijan zaś to, co Jezus doprowadził do spełnienia, było celem Exodusu." [17]

PRZYMIERZA

Aby wyrazić naturę więzi istniejącej między Bogiem a Jego ludem, Stary Testament używa słowa *berith* (oddanego greckim terminem *diatheke* oraz łacińskim *testamentum*). Tłumaczy się je zazwyczaj jako „przymierze". Termin „przymierze", który w swym specjalistycznym teologicznym znaczeniu dotyczy związków wzajemnych ludzi z Bogiem, został zapożyczony ze społecznego doświadczenia ludzi, z faktu układów i sojuszów między narodami i jednostkami. Religijne użycie tego słowa dotyczy w praktyce specjalnego typu przymierza — takiego, w którym

[16] Zob. M.-E. Boismard, *Vocabulaire de Théologie Biblique*, Paris, Cerf, 1961 (dalej cyt. skrótem: VTB); ss. 342 n.
[17] D. M. G. Stalker, PCB, przyp. 175 a.

jeden z partnerów przejmuje inicjatywę i narzuca warunki. Bóg przeto stawia warunki, żądając od swego ludu dotrzymywania przymierza (Rdz 17,9; 19,5) — wiążąc się zarazem obietnicą. Pentateuch (tradycja P) opisuje trzy przymierza zawarte przez Boga z ludźmi.

PRZYMIERZE Z NOEM

Nastając po erze stworzenia, przymierze z Noem jest dla autora kapłańskiego drugim etapem Bożego planu; będąc następstwem katastrofy potopu było ono nowym początkiem, przymierzem z całą ludzkością. W tym bezpośrednim kontekście potopu nabiera także znaczenia znak owego przymierza, tęcza. „Hebrajskie słowo, które tłumaczymy jako »tęcza«, znaczy zwykle w Starym Testamencie »łuk wojny«. Uwidacznia się w ten sposób piękno starożytnej koncepcji: Bóg pokazuje światu, że odłożył swój łuk." [18] Bóg przyrzekł Noemu, że nigdy już nie zniszczy ziemi. Zostaje wprowadzony nowy przywilej: można było jeść mięso zwierzęce, o ile wytoczono zeń krew, ta bowiem — symbolizując życie — jest święta dla Boga. W parze z tym szedł zakaz nie usprawiedliwionego przelewania krwi.

PRZYMIERZE Z ABRAHAMEM (RDZ 17,1 - 14)

Trzecim etapem Bożego planu było przymierze z Abrahamem. Wiązało się ono z Bożą obietnicą, że Abraham stanie się ojcem wielu narodów. To przymierze jednak zostało zawarte nie tylko z Abrahamem, lecz i z jego potomkami: jemu oraz im będzie oddany w wieczne posiadanie kraj Kanaan. Przymierze to było bezwarunkowe i nie mogło zawieść — w przeciwieństwie do przymierza na Synaju, które mogło zawieść i istotnie zawiodło. Znakiem przymierza było obrzezanie, a poszczególny Izraelita, który nie dopełnił tego obrządku, nie należał do wspólnoty przymierza. Wersja J (Rdz 15,1-21) dotyczy starodawnej ceremonii zawierania przymierza dobrze znanej wielu ludom starożytnym: przerąbywano na połowy pewne zwierzęta i układano przerąbane ich części jedną naprzeciw drugiej oraz nie porozcinane ptaki, zawierający zaś przymierze przechodzili między połowami rozciętych zwierząt, przypieczętowując w ten sposób układ i ściągając na siebie przekleństwo w razie złamania układu; stąd termin na zawarcie przymierza brzmi *karath berith*, dosłownie: „przeciąć układ". Mówi się tu nam, że Jahwe, w postaci gorejącej pochodni, dokonał obrzędu przesuwając się między połowami zwierząt ofiarnych.

[18] G. von Rad, Genesis, wyd. cyt., s. 130.

PRZYMIERZE NA SYNAJU

Na Synaju lud wybawiony z niewoli egipskiej zawarł przymierze z Jahwe; kult Jahwe został ustanowiony religią narodową. Na naturę tego przymierza rzuciły światło studia nad traktatami hetyckimi.[19] Można wyróżnić dwa typy traktatów: układ na zasadzie równorzędności i układ na zasadzie zwierzchnictwa. W przymierzu na zasadzie równorzędności obie strony — na równych warunkach — wiązały się obustronnymi zobowiązaniami. Natomiast przymierze na zasadzie zwierzchnictwa — zawierane między królem a jego wasalem — było jednostronne. Suzeren „nadawał" przymierze, wasal zaś był zobowiązany do przyjęcia w posłuszeństwie warunków swego pana. Jednakże przymierze takie nie było po prostu potwierdzeniem potęgi i władzy ze strony suzerena; uważano je najwyraźniej i przedstawiano jako akt łaskawości, a wasal przyjmował zobowiązania w poczuciu wdzięczności. Zgodnie z tą koncepcją przymierze redagowano w formie dialogu „Ja — Ty". Przymierze synajskie stosowało się ściśle do tego wzoru.

W wizji krzewu gorejącego Jahwe objawił Mojżeszowi zarówno swoje imię, jak i swój zamysł względem Izraela: wolą Jego jest wybawienie Izraela z niewoli egipskiej i wprowadzenie Jego ludu do ziemi Kanaan (Wj 3,7-10.16 n.). Plan ten zakładał, że Izrael jest obiektem Jego wyboru i odbiorcą obietnicy; Exodus wykazał, że Bóg jest zdolny do narzucenia swej woli („Wyście widzieli, [...] jak niosłem was na skrzydłach orlich i przywiodłem was do mnie" — 19,4), lud zaś odpowiedział na to wiarą (14,31). Następnie Bóg objawił warunki przymierza: „Jeśli pilnie słuchać będziecie głosu mego i strzec mojego przymierza, będziecie szczególną moją własnością pośród wszystkich narodów, gdyż do mnie należy cała ziemia. Lecz wy będziecie mi królestwem kapłanów i ludem świętym" (19,5 n.). Izrael będzie odtąd Jego królestwem, Jego ludem, który będzie Mu oddawał stosowną cześć.[20] W zamian Bóg „zamieszka" pośród swego ludu: „I poznają, że ja, Jahwe, jestem Bogiem, który wyprowadziłem was z ziemi egipskiej i mieszkałem pośród was" (29,46). Przymierze synajskie było jednak warunkowe. Nadając to przymierze Izraelowi i czyniąc obietnice Bóg narzucił warunki, których Izrael musi przestrzegać. Ale owe prawa i instytucje zostały wprowadzone i ustanowione, aby Izrael stał się świętym ludem; są one wyrazem Bożej łaskawości, choćby nawet nieprzestrzeganie ich pociągnęło za sobą przekleństwo (Kpł 26,14-39).

Ceremonia zawarcia przymierza jest opisana w rozdziale 24 księgi Wyjścia. Mojżesz wzniósł ołtarz u stóp góry Synaj i postawił dwanaście

---

[19] Zob. G. E. Mendenhall, *Law and Convenant in Israel and the Ancient Near East*, „The Biblical Archaeologist", 17 (1954) 26—76.

[20] Zob. J. Giblet i P. Grelot, VTB, s. 21.

stel jako odpowiedniki dwunastu plemion. Złożono ofiary; połowę krwi zebrano do czar, a drugą połową skropiono ołtarz na znak uczestnictwa Jahwe w obrzędzie. Mojżesz odczytał Księgę Przymierza, lud zaś zobowiązał się do przyjęcia w posłuszeństwie nakazów Jahwe. Następnie Mojżesz pokropił resztą krwi lud mówiąc: „Oto krew przymierza, które Jahwe zawarł z wami na podstawie wszystkich tych słów" (w. 8).

Przymierze na Synaju objawiło ostatecznie istotny aspekt planu zbawienia: Bóg zechciał połączyć się z ludźmi ustanawiając wspólnotę kultową, która miała Mu służyć, rządzoną Jego prawem, będącą odbiorcą Jego obietnic; Nowy Testament urzeczywistni w pełni ten Boży zamysł. Choć przymierze było dobrowolnym darem Boga dla Izraela, wplątało się ono w sieć historycznego przeznaczenia Izraela do tego stopnia, że zbawienie zaczęło uchodzić za nagrodę ludzkiej wierności wobec prawa. Ograniczenie jego zakresu do jednego narodu zaczęło przyćmiewać uniwersalny zasięg Bożego planu, a obietnice nagród doczesnych mogły sprawić, że ludzie stracą z oczu religijny cel przymierza: ustanowienie królowania Boga nad Izraelem i przez Izrael nad całym światem. Niemniej przymierze na Synaju zdominowało izraelską historię i rozwój objawienia.[21]

PRAWO

Hebrajski termin *torah* ma szersze znaczenie — nie tak ściśle prawnicze jak *nomos* Septuaginty (LXX) czy nasze wyrażenie „prawo"; jest to „nauka" dana przez Boga ludziom dla pokierowania ich postępowaniem. Dlatego też cały Pentateuch, a nie tylko jego część prawodawcza, zwie się Torą. Pentateuch zawiera w ramach narracji całokształt przepisów rządzących moralnym, społecznym i religijnym życiem ludu. Wszystkie te przepisy — moralne, prawnicze i kultowe — mają charakter religijny, a cały zbiór jest przedstawiony jako Księga Przymierza z Jahwe, łącząc się z opowieścią o wydarzeniach na pustyni, gdzie zawarto to przymierze.

Choć prawdą jest, że fundament prawodawstwa sięga czasów Mojżesza, Pentateuch w swej obecnej formie zawiera wiele praw z wieków późniejszych. Jest po prostu nie do pomyślenia, by kodeks prawny, zredagowany dla małego ludu koczowniczego w XIII w. przed Chr., pozostawał nie zmieniony przez ponad tysiąc lat, podczas gdy ów lud stawał się kolejno społeczeństwem rolniczym, monarchią i Kościołem. Prawa ustanawia się po to, aby je stosować; należy je więc z konieczności dostosowywać do zmieniających się warunków. Na przykład duża część prawodawstwa kapłańskiego zawarta w rozdziałach 25—31 i 35—40 księ-

[21] Zob. J. Giblet i P. Grelot, VTB, ss. 22 n.

gi Wyjścia nosi piętno czasów późniejszych. Kodeks Przymierza (Wj 20,22 — 23,19) jest prawem społeczności pasterskiej oraz rolniczej i odpowiada warunkom życia Izraela już osiedlonego w Palestynie. Prawa rytualne (Wj 34,14-26) pochodzą z tego samego okresu, lecz zdradzają pewien wpływ księgi Powtórzonego Prawa. Księga Kapłańska ukształtowała się ostatecznie po wygnaniu, w drugiej Świątyni, lecz zasadnicza jej treść sięga czasów prymitywnego rytuału pustyni. Prawo Świętości (Kpł 17—26) wydaje się skodyfikowane pod koniec okresu monarchii. Kodeks deuteronomiczny (Pwt 12—26) jest wcześniejszy niż upadek Samarii w 721 r. przed Chr. i choć wykazuje rozwój pod wpływem docenienia miłości Jahwe do Jego ludu oraz będącego konsekwencją tej miłości izraelskiego obowiązku postępowania zgodnie z wolą Bożą, stanowi zasadniczo reinterpretację i nową prezentację wcześniejszych praw.

Wydaje się możliwe zidentyfikowanie niektórych z wcześniejszych praw Pentateuchu na podstawie formy. Łatwo zauważyć dwa ogólne typy: prawo kazuistyczne (czy hipotetyczne) oraz prawo apodyktyczne (czy kategoryczne). Oba typy są wyraźnie przedstawione w rozdziale 22 księgi Wyjścia: typ hipotetyczny w wersetach 1-17 („Gdyby..." z warunkiem w trzeciej osobie) oraz forma apodyktyczna w wersetach 18-21 n. („Nie będziesz..." z zakazem w drugiej osobie). Prawo hipotetyczne było powszechne w całym świecie starożytnym, zwłaszcza w Mezopotamii i u Hetytów, i znajduje najlepszy wyraz w Kodeksie Hammurabiego.[22] Prawo apodyktyczne stanowi specyfikę Izraela. Fakt ten dobitnie potwierdza argumentację, że Dekalog (by wziąć uderzający przykład) sięga czasów Mojżesza. Dziesięcioro Przykazań (po hebrajsku „Dziesięć Słów") podaje się dwukrotnie (Wj 20,2-17; Pwt 5,6-18); obie wersje mają formę apodyktyczną — choć niektóre z przykazań w późniejszych czasach rozszerzono — i obie wywodzą się ze wspólnej pierwotnej formy wyrażonej twardym i zwięzłym językiem. Można w ogólności rzec, iż prawa apodyktyczne są wczesne, i śmiało można uznać, że reprezentują treść zasadniczą powstałą w czasach Mojżesza.

W całym Starym Testamencie wszędzie jest obecne Prawo, wpływając bezpośrednio czy pośrednio na sposób myślenia natchnionych pisarzy.[23] Kapłani są ex officio strażnikami Tory i specjalistami w zakresie jej interpretacji (Oz 5,1; Jr 18,18; Ez 7,26); obowiązkiem ich jest nauczanie ludu (Pwt 33,10; Oz 4,6; Jr 5,4 n.). Pod ich autorytetem Tora rozwijała się i była opracowywana. Prorocy uznawali powagę tej Tory (Oz 9,12; 4,1 n.; Jr 11,1-12; Ez 22,1-16.26). Ich wzniosła doktryna moralna była niczym innym, jak tylko głębokim rozumieniem żądań Prawa Mojżeszowego. Historycy Izraela wyraźnie upatrują narodziny naro-

---

[22] Zob. ANET, ss. 163—180.
[23] Zob. P. Grelot, VTB, ss. 544—546.

du w przymierzu na Synaju. Pośród nich deuteronomista osądzał wydarzenia w świetle kodeksu deuteronomicznego. Kronikarz natomiast miał za przewodnika w swej pracy skompletowany Pentateuch. Mądrość mędrców znajduje oświecenie w Torze, Syrach zaś stwierdza wyraźnie, że prawdziwa Mądrość jest po prostu Prawem (Syr 24,23 n.). Psalmiści wychwalają Prawo (por. Ps 19 [18], 7-14; 119 [118]). Wreszcie zaś Ezdrasz ustala Torę jako autorytatywną regułę wiary i praktyk gminy powygnaniowej oraz jako ośrodek jej życia. Przywiązanie do Prawa inspirowało powstanie machabejskie i podtrzymywało na duchu męczenników oraz bohaterów tego wyzwoleńczego zrywu.

To oddanie dla Prawa groziło jednak ujemnymi skutkami i tragedia judaizmu polegała na tym, że nie mógł im się oprzeć. Pierwszym błędem było stawianie wszystkich nakazów, religijnych i moralnych, świeckich i kultowych, na tym samym planie, zamiast uporządkowania ich — we właściwej hierarchii — wokół jednego nakazu, który nadałby im wszystkim żywy sens (Pwt 6,4-5). W efekcie Prawo stało się ostoją kazuistów i — przeciążone drobiazgami — obróciło się w nieznośny ciężar (Mt 23,4; Dz 15,10). Drugim — bardziej zdradliwym — niebezpieczeństwem było oparcie usprawiedliwienia człowieka na skrupulatnym przestrzeganiu Prawa, zamiast uzmysłowienia sobie, że jest ono dziełem łaski Boga, Jego dobrowolnym darem; znaczyło to, że człowiek może dostąpić usprawiedliwienia o własnych siłach. Trzeba było przemożnej nauki św. Pawła, aby wyjaśnić raz na zawsze, że człowiek nie dostępuje usprawiedliwienia na podstawie Prawa — lecz przez wiarę w Jezusa Chrystusa (Ga 2,16; Rz 3,28).

Rozdział II

HISTORIA DEUTERONOMICZNA

Czytelnik, który po raz pierwszy cierpliwie i być może z uporem przedarł się przez księgi Królewskie, dozna — co zrozumiałe — niemałego zakłopotania wobec całej ich treści. Mógł on wyznawać pogląd, że religia Starego Testamentu, podobnie jak religia nowotestamentowa, jest w swej istocie historyczna. Ale chyba t e g o rodzaju historia nie ma żadnego widocznego znaczenia religijnego? Można mu wybaczyć nieznalezienie jakiegoś rzeczywistego ogniwa między księgami Jozuego — Sędziów (wraz z 1 Sm dorzuconą dla kompletu) a księgami Królewskimi. Jednakże ogniwo to istnieje i całość ma znaczenie religijne; lecz trzeba to umieć dostrzec.[1]

Żywotną dla nas sprawą jest widzieć Biblię oczyma ludzi, którzy ją pisali, ponieważ — choć jest słowem Bożym — dotarła do nas w ludzkiej szacie. To właściwe zogniskowanie widzenia jest konieczne nie tylko w celu czytania Pisma świętego ze zrozumieniem, lecz z dużo ważniejszej przyczyny (choć wychodzi to w końcu na to samo): ponieważ jest to jedyny sposób, w jaki możemy pojąć intencje Bożego Autora. Czytając historię biblijną w tym świetle szybko uświadomimy sobie, że nie jest ona beznadziejną plątaniną nie powiązanych wydarzeń ani zwykłą procesją mało znaczących królów i ich nużących waśni. W oczach biblijnego historyka szczegóły te harmonizują — każdy na swym miejscu — z jednolitym planem wielkiej mozaiki.

Stwierdzamy więc, że pozornie odrębne księgi Starego Testamentu są w istocie zgrupowane w szersze całości. Księgi Jozuego — Królewskie ściśle się ze sobą wiążą, a pierwsza i druga księga Kronik oraz księgi Ezdrasza i Nehemiasza są w bardzo wielu rozdziałach dziełem jednej ręki. Nawet obie księgi Machabejskie są równoległymi opisami tych samych wydarzeń. Historia biblijna nie jest bezcelowa i mimo tragedii, których dotyczy, jest zawsze ostatecznie pełna nadziei. I chyba nie mogło być inaczej, gdyż historyk biblijny jest zawsze głęboko świadomy, że

---

[1] Zob. W. Harrington, *A Biblical View of History*, „The Irish Theological Quarterly", 29 (1962) 207—222. Artykuł ten stanowi podstawę niniejszego rozdziału.

Bóg dzierży mocno w ręku ster historii. Bóg działa w historii, nade wszystko zaś w historii swego własnego ludu.

W niniejszym rozdziale rozważymy pierwszą z tych biblijnych historii, księgi Jozuego — Królewskie, wraz z wprowadzeniem nadającym sens temu dziełu: księgą Powtórzonego Prawa. Gdy uchwycimy tło historii deuteronomicznej i zastanowimy się nad epoką, w której przybrała kształt, uprzytomnimy sobie, jakiż to skarb został nam w spadku przekazany. Te różne stronice nabierają od razu nowego znaczenia, gdy widzimy, jak przenika je niezachwiana wiara ludzi, którzy mogli długo i bezstronnie patrzeć na stulecia narodowej niewierności, następnie zaś zwrócić się do Jahwe, swego Boga, z większą niż kiedykolwiek ufnością i oddaniem. Smutną opowieść o niepowodzeniu rozświetla nadzieja, przeświadczenie, że Pan, który niegdyś wyprowadził swój lud z Egiptu „ręką mocną i ramieniem wyciągniętym", może raz jeszcze go podźwignąć na gruzach przeszłości czy też wywieść go znów z innej niewoli. Niewierność była powodem wszelkiego zła, które nań spadło, podczas gdy ufność pokładana w Jahwe i wierność Jego Prawu są rękojmią Bożych błogosławieństw, błogosławieństw, mogących stać się jeszcze jego udziałem, jeśli tylko zwróci się do swego Boga w szczerości i prawdzie. Przeświadczenie to było kamieniem węgielnym powygnaniowego judaizmu, ową kolebką Nowego Testamentu oraz większej nadziei.

SUMIENIE NARODU

„Król asyryjski najechał cały kraj, przyszedł pod Samarię i oblegał ją przez trzy lata. W dziewiątym roku Ozeasza król asyryjski zdobył Samarię i zabrał Izraelitów w niewolę do Asyrii. (...) Stało się tak, bo Izraelici zgrzeszyli przeciwko Bogu swemu, Jahwe, który ich wyprowadził z Egiptu, spod ręki faraona, króla egipskiego. Czcili oni bogów obcych (...). Zbudowali sobie wyżyny we wszystkich swoich miejscowościach (...). Spełniali czyny grzeszne, drażniąc Jahwe. I służyli bożkom (...). Odrzucili przykazania Jego i przymierze, które zawarł z przodkami, oraz rozkazy, które im wydał (...). Odrzucili wszystkie polecenia Boga swego (...). Wtedy Jahwe zapłonął gwałtownym gniewem przeciw Izraelowi i odrzucił go od swego oblicza. Pozostało tylko samo pokolenie Judy" (2 Krl 17,5-7.9-12.15-16.18).

„Jednakże Jahwe nie poniechał żaru wielkiego gniewu. Gniew ten zapłonął przeciw Judzie (...). I Jahwe powiedział: »Nawet Judę odtrącę od oblicza mego, tak jak odtrąciłem Izraela. Odrzucę to miasto, które wybrałem, Jeruzalem, i świątynię, o której powiedziałem: Tam będzie moje imię«" (2 Krl 23,26 n.).

Wyroki takie jak te dają się pojąć jedynie wtedy, gdy widzimy we właściwej perspektywie wydarzenia, które je spowodowały; trzeba więc przypomnieć sobie główne przynajmniej wątki historii Izraela.

Z chwilą wprowadzenia w rozdziale 12 księgi Rodzaju Abrahama wkraczamy w nową erę; jesteśmy w rozstrzygającym momencie historii religijnej: przy wyłonieniu się Ludu Wybranego. Abraham zgodnie z Bożym rozkazem opuścił swój kraj rodzinny i dom swego ojca udając się do ziemi wskazanej mu przez Jahwe; zarazem zaś dostąpił obietnicy, że stanie się ojcem wielkiego narodu. Abraham usłuchał rozkazu i przybył do ziemi Kanaan. Tam się postarzał wraz ze swoją żoną, Saraj; obietnica się jeszcze nie spełniła, a mimo to pokładał on ufność w Jahwe, dawcy życia. Żywił wiarę w Boga oraz w słowo Boże i znalazł zbawienie:

„»Spójrz na niebo i policz gwiazdy, jeśli zdołasz to uczynić«; potem dodał: »Tak liczne będzie twoje potomstwo«. Abraham uwierzył i Jahwe poczytał mu to za zasługę" (Rdz 15,5-6). Abraham pozostaje przez wszystkie przyszłe wieki człowiekiem wiary, ojcem wielkiego narodu, przyjacielem Boga, odbiorcą Bożej obietnicy.

Obietnica ta została ponowiona wobec jego potomków, Izaaka i Jakuba, a świetna kariera Józefa zdawała się zwiastować jej wypełnienie. Potem jednak nastały beznadziejne lata niewoli egipskiej. Gdzież podziała się teraz wspaniała przyszłość przyrzeczona synom Abrahama? Wtedy zaszło wydarzenie, potężne wydarzenie, które miało odbić się echem w całej historii Izraela: Jahwe osobiście interweniował.

„Egipcjanie źle się z nami obchodzili, gnębili nas i nałożyli na nas ciężkie roboty przymusowe. Wtedy myśmy wołali do Boga ojców naszych, Jahwe. Usłyszał Jahwe nasze wołanie, wejrzał na naszą nędzę, nasz trud i nasze uciemiężenie. Wyprowadził nas Jahwe z Egiptu mocną ręką i wyciągniętym ramieniem wśród wielkiej grozy, znaków i cudów. Zaprowadził nas na to miejsce i dał nam ten kraj opływający w mleko i miód" (Pwt 26,6-9).

W całym Starym Testamencie odkrywamy, że Exodus jest centralnym wydarzeniem w pamięci Izraela; a Exodus — choć jest dziełem Jahwe — wyczarowuje natychmiast w wyobraźni dominującą postać Mojżesza. Nie tylko wyprowadził on lud z Egiptu, lecz był też tym, który przekuł później ów pstrokaty tłum uchodźców w naród i zapoczątkował potężny ruch religijny, nadto zaś dał impuls do wielkiego literackiego osiągnięcia, jakim jest Pentateuch. „Religia Mojżeszowa określiła po wszystkie czasy wiarę i praktyki tego ludu; prawo Mojżesza pozostało jego regułą życia." [2]

Mojżesz istotnie zasłużył na żarliwy hołd, składany mu w późniejszych czasach: „Nie powstał więcej w Izraelu prorok podobny do Mojżesza, który by poznał Jahwe twarzą w twarz" (Pwt 34,10). Doprowadził

---

[2] Roland de Vaux, BJ, s. 5.

on jednak lud tylko do progu Ziemi Obiecanej; ostatecznego kroku miał już dokonać jego następca, Jozue. Ale jeśli Jozue był mężem, który zapewnił ludowi posiadanie ziemi, nadanej mu przez Jahwe, stało się to dlatego właśnie, że Mojżesz włożył na niego ręce (Pwt 34,9).

Izraelici byli w ziemi Kanaan, lecz całej jej jeszcze nie zdobyli; walki ciągnęły się przez dwa stulecia. U schyłku tego okresu niepowodzenie Saula zagroziło samej egzystencji narodu, lecz Dawid uratował sytuację i zdołał założyć królestwo, a nawet skromne imperium. Tym samym Dawid zajął miejsce obok Abrahama i Mojżesza — są to trzej wielcy budowniczowie ludu Bożego. I raz jeszcze mamy Boską obietnicę:

„...Jahwe zapowiedział, że ci zbuduje dom. Kiedy wypełnią się twoje dni i spoczniesz obok swych przodków, wtedy wzbudzę po tobie potomka twojego, który wyjdzie z twoich wnętrzności, i utwierdzę jego królestwo. (...) Przede mną dom twój i twoje królestwo będzie trwać na wieki. Twój tron będzie utwierdzony na wieki" (2 Sm 7,11-12.16).

Jest to pierwsze z długiego szeregu proroctw, które wskazywały na Mesjasza z rodu Dawidowego. Zarówno kulminacja, jak i wypełnienie mieszczą się w początkowych słowach Ewangelii Mateusza: „Rodowód Jezusa Chrystusa, syna Dawidowego" (Mt 1,1).

A jednak historyczne królestwo Dawida nie utrzymało się. Salomon zdołał utrzymać, mniej więcej w nietkniętym stanie, zdobycze swego ojca, lecz po jego śmierci królestwo zjednoczone przez Dawida rozpadło się; Izrael (czyli królestwo północne) i Juda podążyły odtąd odrębnymi drogami. Po podziale politycznym przyszła schizma religijna i jedynie Juda pozostała wierna nie tylko dynastii Dawidowej, lecz także — przynajmniej w zasadzie — wierze ortodoksyjnej. Izrael wpadł w ręce Asyryjczyków w 721 r. przed Chr. i zniknął z widowni dziejów. Pozostała sama tylko Juda. W sto lat po upadku Izraela królestwo południowe wydawało się wkraczać — z nową energią — w erę obietnicy; młody król, Jozjasz (640—609), dochodził swej niezależności i zapoczątkował reformę religijną. Przyszłość rokowała wielkie nadzieje, lecz nadzieje te obróciły się gwałtownie wniwecz, gdy król padł w fatalnej bitwie, a królestwo Judy zmierzało szybko ku zagładzie. W 587 r. przed Chr. Jerozolima wpadła w ręce Nabuchodonozora, a jej mieszkańców przesiedlono do Babilonu. Musiało się to zdawać końcem. Dom zbudowany przez Abrahama, Mojżesza i Dawida legł w gruzach, a co gorsza — zawiodły obietnice Jahwe.

Dla ludzi wiary było to nie do pomyślenia. Musi istnieć rozwiązanie tego strasznego problemu, problemu, który stanął przed nimi jeszcze przed upadkiem Jerozolimy; Juda bowiem ledwo przetrwała potop asyryjski, który zmiótł z powierzchni ziemi Izrael. Historia dostarczyła odpowiedzi: Jahwe nie zawiódł; to właśnie lud zawiódł swego Boga. Taki jest przynajmniej werdykt Deuteronomium.

Pogląd deuteronomiczny był głęboko religijny i uderzał swą jedno-

znacznością: naród wznosił się lub upadał wskutek swej wierności bądź niewierności wobec Jahwe i Jego Prawa. Pogląd ten ożywiał wierzących i wizjonerów, którzy nie tylko mierzyli swą historię tą miarą, lecz przystąpili do redagowania swych tradycji, nadając zarazem owej historii własny i znamiennie teologiczny punkt widzenia. Zawdzięczamy zatem deuteronomistom nie tylko obecną formę ksiąg Jozuego — Królewskich, lecz także nasze poczucie znaczenia ich treści. Dla nas, nie mniej niż dla nich, liczy się właśnie sens historii.

Na początku tej części przedstawiliśmy — jako oznakę ducha, który ożywiał ich dzieło — sąd deuteronomistów o upadku Izraela i Judy. Dzieło to można trafnie określić jako narodowy rachunek sumienia; autorzy stawili czoło temu zadaniu z bezlitosną szczerością. Podobnie jak prorocy, są oni świadkami tego, co jedyne w swym rodzaju w religii Izraela — nie samego monoteizmu, lecz monoteizmu etycznego: jedyny Bóg Izraela jest s p r a w i e d l i w y m Bogiem. I właśnie dlatego, że jest sprawiedliwy, karze grzechy swego własnego ludu srożej niż grzechy tych, których nie wybrał (por. Am 3,2). Ale wszyscy, którzy się do Niego zwrócą, znajdą jedynie miłość i litość; takie jest ostatnie słowo historii deuteronomicznej.

KSIĘGA POWTÓRZONEGO PRAWA

Tak jak inne księgi Pentateuchu, Deuteronomium tkwi mocno korzeniami w tradycji Mojżeszowej. Prawo, jakie Mojżesz nadał swemu ludowi, miało się rozrastać i rozwijać oraz ulegać adaptacji do zmieniających się okoliczności historii narodu. Prawo to — w swej istocie religijne — było cennym dziedzictwem, które należało zachowywać w nietkniętym stanie; mogło ono tolerować dodatki jedynie w granicach autentycznej linii rozwojowej — zadanie to przypadło Lewitom. W świątyniach, gdy lud przychodził z pielgrzymką, podawano praktyczne rozstrzygnięcia trudnych spraw i formułowano nowe przepisy — lecz zawsze w duchu prawodawstwa Mojżeszowego. Innymi słowy, Prawo Mojżeszowe było nadal stosowane w nowych warunkach społecznych i ekonomicznych; niektóre przynajmniej z tych nowych rozstrzygnięć ustaliły się i zostały spisane (por. Oz 8,12). W ten właśnie sposób ukształtował się znajdowany teraz — nie tylko w Deuteronomium, lecz i w całym Pentateuchu — materiał prawniczy.

Przed ostateczną katastrofą 721 r. przed Chr., kiedy to królestwo Izraela dobiegło kresu, niektórzy z Lewitów szukali schronienia w Judzie, unosząc ze sobą swe święte tradycje. Pośród owych tradycji była prawodawcza część Deuteronomium (kodeks deuteronomiczny, tj. Pwt

12—26). Ten krótki dokument miał wywrzeć potężny i dalekosiężny wpływ — ale jeszcze nie teraz. Wielka potęga, która zniszczyła królestwo izraelskie, zagrażała także judzkiemu, lecz to ostatnie — w wielkiej mierze dzięki wysiłkom Izajasza — zdołało przetrwać. W sto lat później Asyria — będąc wciąż w swoim apogeum — runęła i znikła z dramatyczną nagłością. W krótkim okresie, który objął upadek Asyrii i powstanie imperium nowobabilońskiego, Juda zyskała chwilę wytchnienia, tak że młody i pobożny król Jozjasz mógł zapoczątkować reformę religijną. Jedną z pierwszych prac, które należało podjąć, była renowacja Świątyni, mocno zaniedbanej podczas długich i nieszczęsnych rządów Manassesa. W czasie prac renowacyjnych odkryto „księgę Prawa" (2 Krl 22,8-10). Był to kodeks deuteronomiczny, sprowadzony do Jerozolimy przez uchodźców z Izraela przed stu laty i złożony z czcią w Świątyni po to jedynie, by zostać najpierw zignorowanym, ostatecznie zaś zapomnianym. Wychodząc znów teraz opatrznościowo na jaw, stał się kartą reformy i został ogłoszony jako mowa Mojżesza; ta pierwsza redakcja dzieła odpowiada rozdziałom 5—18 naszego Deuteronomium. I choć nawet reforma Jozjasza doznała niepowodzenia, księga była już wreszcie znana (Jeremiasz daje dowody swej znajomości owej księgi).

Zdobycie Jerozolimy przez Nabuchodonozora w 587 r. wytyczyło kres królestwa Judy oraz początek niewoli babilońskiej (587—538). Podczas wygnania przeredagowano Deuteronomium dołączając inne mowy Mojżesza. Pierwsze cztery rozdziały tej księgi, rozpatrując podbój Ziemi Obiecanej, nęciły wygnańców nadzieją powrotu, odzyskania kraju. Pod koniec zaś długi hymn rozdziału 32 będzie odtąd figurował jako świadectwo przeciw Izraelowi oraz jako ocena postępowania ludu.

Uderzającą cechą Deuteronomium jest to, że przywołuje na pamięć czas Exodusu. Północne pochodzenie tradycji wyjaśnia niewątpliwie pewien brak zainteresowania Dawidem — choć w środowisku judejskim szybko temu zaradzono — lecz to „ponowne odkrycie Mojżesza" w VII w. przed Chr. jest znaczącym ogniwem rozwoju w Judzie. Podjęto wówczas świadomą próbę odzyskania zarówno litery jak i ducha mozaizmu. „Zapytaj dawnych czasów" — oto charakterystyczne wezwanie Deuteronomium (por. Pwt 4,32). To nostalgiczne ożywienie zainteresowań przeszłością miało bliskie analogie we współczesnej literaturze ludów sąsiednich. Reakcja deuteronomiczna nie była po prostu czymś lokalnym, lecz stanowiła część ogólnej tendencji, która ogarniała wszystkie kraje starożytnego Bliskiego Wschodu. „Słońce starożytnego Wschodu poczynało zachodzić, a jego ludność musiała niejasno i trwożnie przeczuwać zbliżające się ciemności." [3] Boska Opatrzność jednak nagina okoliczności do swego zamysłu, i jeśli oczy deuteronomistów — tak jak lu-

[3] W. F. Albright, *Od epoki kamiennej do chrześcijaństwa*, przeł. Edward Zwolski, Warszawa, Instytut Wydawniczy PAX, 1967, s. 344.

dzi ich czasu — były utkwione w przeszłość, to właśnie w ogromnej mierze dzięki osiągnięciu inspirowanemu przez tę tendencję religia Mojżesza mogła przetrwać mroczne dni schyłku monarchii i wyjść cało z wielkiej próby wygnania.

HISTORIA DEUTERONOMICZNA

Księga Powtórzonego Prawa, czy ta jej część, którą sprowadzono do Jerozolimy w czasie zniszczenia Samarii w 721 r. przed Chr., miała zainspirować bardzo ważny ruch literacki — choć nastąpiło to dopiero w sto lat później, za panowania Jozjasza. W ożywczej atmosferze programu reform młodego króla duch pism deuteronomicznych okazał się zaraźliwy; nie powinniśmy jednak przeceniać jego wpływu. Następstwa wykazują, że większość ludzi tylko powierzchownie zaaprobowała nową, radykalną politykę, choć jest nie mniej oczywiste, iż pewne grupy powitały reformę z entuzjazmem i forsowały ją całym sercem; „Księga Prawa" była dla nich prawdziwym źródłem siły, otuchy i życia.

Historia Ludu Wybranego nie zakończyła się oczywiście wraz z Mojżeszem i ludzie VII w. przed Chr. musieli odziedziczyć masę tradycji ześrodkowanych wokół Jozuego, sędziów oraz monarchii. W tym ostatnim okresie istniały także królewskie archiwa. Ale tradycje te były izolowane: nie istniało żadne widoczne ogniwo między różnymi jednostkami literackimi, a nade wszystko nie można było z tego wszystkiego wyciągnąć żadnej wyraźnej lekcji. I deuteronomistom właśnie zawdzięczamy, że nie tylko zebrali i zredagowali ten materiał, lecz — przedstawiając go — ukazali wszystkim jedną uderzającą lekcję płynącą z ich historii. Księgi od Jozuego do Królewskich noszą piętno deuteronomistów, choćby nawet — co widoczne — wpływ ten nie był w pewnych częściach bardzo wyraźny, a to, jak zobaczymy, wskutek rozmyślnej polityki.

Deuteronomium jest pierwszym tomem tej wielkiej historii religijnej [4]: uzasadnia historycznie dokrynę wyboru Izraela przez Jahwe i przedstwia w ogólnym zarysie ustrój teokratyczny postulowany przez Boży wybór. Księga Jozuego opisuje osiedlenie się Ludu Wybranego w Ziemi Obiecanej, księga Sędziów zaś śledzi bezpośrednie następstwa tego faktu, kolejny rytm izraelskich odstępstw od wiary i nawróceń. Księgi Samuela wskazują, jak ów teokratyczny ideał został w końcu urzeczywistniony za czasów Dawida, po wstępnym niepowodzeniu Saula. Księgi Królewskie opisują bezwład, który rozpoczął się już za rzą-

[4] Zob. R. de Vaux, *La Genèse, dz. cyt.*, s. 215.

dów Salomona, co ostatecznie doprowadziło do upadku i zniknięcia monarchii. Deuteronomium, będące wprowadzeniem do całości, oddzielono później od tego dzieła i dołączono do pierwszych czterech ksiąg Biblii, z tej wiadomej przyczyny, iż stanowi stosowne uwieńczenie historii Mojżesza.

Musimy jednak dobrze rozważyć, jak rozumiemy jedność ksiąg od Powtórzonego Prawa do Królewskich. Z jednej strony mówimy o deuteronomicznej redakcji ustnych tradycji i pisemnych dokumentów, które — ogólnie biorąc — były już zgrupowane w zbiorach. Nie wszędzie też dokonano przeróbki tego materiału w tym samym stopniu i całe księgi czy też obszerne ich partie zachowały swój indywidualny charakter. Z drugiej zaś strony księgi te zdradzają ślady więcej niż jednej redakcji w kontekście deuteronomicznym. Były na przykład dwa etapy redakcji ksiąg Królewskich: jeden w czasie reformy Jozjasza, drugi zaś po wygnaniu. Ostatecznej redakcji tej wielkiej historii dokonano w rzeczywistości właśnie podczas wygnania.

KSIĘGA JOZUEGO

Opowieść o podboju, przedstawiona nam w księdze Jozuego, jest nader złożona — i jest to nieuniknione, jest ona bowiem w rzeczywistości amalgamatem różnych źródeł. Mamy wystarczające dowody po temu, że w chwili śmierci Jozuego Ziemia Obiecana nie była jeszcze wcale zdobyta; znajduje to wyraźne potwierdzenie w księdze Sędziów, niezależnie od wielu wzmianek w księdze Jozuego. Izraelici zajmowali przeważnie jedynie regiony górzyste i nie byli zupełnie w stanie wyprzeć lepiej uzbrojonych Kananejczyków z równin. Musieli czekać przez dwa stulecia, zanim owładnęli całym krajem. Dodatki redakcyjne dają jednak nader odmienny obraz podboju. Zgodnie z poglądem deuteronomicznym, Jozue, przywódca zjednoczonego ludu, opanował cały kraj w toku kilku błyskawicznych kampanii. „Cała ziemia" wpadła w ręce Jozuego, „ponieważ Bóg Izraela, Jahwe, walczył wraz z Izraelem" (Joz 10,42; 11,23).

Można ogólnie rzec, iż deuteronomiści starannie zebrali i przedstawili różne tradycje, czyniąc to z pedantyczną rzetelnością. Ale na ten materiał nałożyli uproszczony i wyidealizowany obraz podboju, przenosząc w czasy Jozuego ostateczne jego urzeczywistnienie dokonane przez Dawida. Ten perspektywiczny skrót dziejowy był w ich oczach usprawiedliwiony, ponieważ rezultat był ostatecznie dziełem Boga. Dla tych redakcji „zdobycie Kanaanu nie jest wydarzeniem świeckim, lecz wydarzeniem teologicznym"[5]. Podbój stanowi epizod historii zbawienia,

[5] Roland de Vaux, „Revue Biblique", 61 (1964) 261.

istotny element Bożego planu względem Ludu Wybranego. Gdy dokonywano redakcji, plan wydawał się narażony na szwank; królestwo północne przestało istnieć, a Juda była w śmiertelnym niebezpieczeństwie. W tym kontekście obraz całego narodu zjednoczonego pod rządami Jozuego nabierał proroczego znaczenia, harmonizując z poglądem Jeremiasza i Ezechiela: Bóg sam zadba o jedność swego ludu.[6]

Zgodnie z duchem Deuteronomium ideał ten jest osadzony w złotym wieku Exodusu. Jozue dopełnił dzieła Mojżesza, jakim był ideał ludu zjednoczonego pod władzą przywódcy, który jest całkowicie oddany prawu Jahwe; tylko to mogło pozyskać Boże błogosławieństwo. Tam, gdzie prorocy spoglądali w przyszłość, deuteronomiści wpatrywali się w przeszłość, lecz wynik był ten sam. Skromne osiągnięcia Jozuego zawierały już nasienie ostatecznego triumfu Boga, a prawdę tę wyrażono przypisując mu sukces czasów późniejszych. Idealny podbój dokonany przez Jozuego będzie powtórzony na większą skalę, gdy lud nauczy się przestrzegać Prawa Jahwe całym swoim sercem, całą swoją duszą i z całej swej mocy.

KSIĘGA SĘDZIÓW

Księga Sędziów nosi wyraźny ślad wpływów deuteronomicznych i dostarcza chyba najlepszego przykładu — w zakresie tej złożonej historii — metody redakcyjnej. Główna część księgi (Sdz 3,7 — 16,31) stanowi kompilację zupełnie odrębnych tradycji dotyczących różnych „sędziów" — lokalnych bohaterów charyzmatycznych. Tradycje te przedstawia się z określonego i jasno wyrażonego punktu widzenia; stanowisko to jest scharakteryzowane w oryginalnym wprowadzeniu do utworu (Sdz 2,6 — 3,6) i przedstawione ponownie w dalszym ciągu tekstu (10,6-16), a także zasygnalizowane w formułach, które powtarzają się na początku opowieści o każdym z „większych" sędziów. Ów punkt widzenia jest następujący: Izraelici byli niewierni wobec Jahwe; On wydał ich w ręce ciemiężców; Izraelici okazali skruchę i wzywali Jahwe; On zaś zesłał im zbawcę, sędziego. Jest to cykl niewierności, kary, skruchy i wybawienia. Ale gdy nieszczęścia i ucisk ustawały, zaczynały się znowu — po krótkim okresie spokoju — akty niewierności i cały cykl się powtarzał.

Różne tradycje opisują warunki panujące w Izraelu po podboju i ukazują konflikt między Ludem Wybranym a narodami ościennymi. W samej Palestynie byli to najpierw Kananejczycy, później zaś Filistyni. Sytuacja ta odpowiada całkiem obrazowi nakreślonemu w księdze Jo-

[6] Zob. J. Delorme, IB, ss. 399—401.

zuego, gdy abstrahuje się od prezentacji redaktorskiej. Te różne tradycje nie uległy przeróbce, lecz zostały po prostu umieszczone w ogólnych ramach, otrzymując w ten sposób pozór jednolitości, której w istocie rzeczy nie posiadają; redaktorzy osiągnęli swój cel przy minimum zabiegów adaptacyjnych (jeśli w ogóle dokonali jakiejkolwiek adaptacji). Raz jeszcze deuteronomiści postawili tezę, że wszystko zależy od wierności wobec Jahwe. Ten zazdrosny Bóg żąda od swego ludu niepodzielnej miłości: wymaga posłuszeństwa wobec Prawa. Izraelici doby późniejszej mogą widzieć w tych historiach dawnych czasów antycypację własnych poważniejszych problemów i klucz do ich rozwiązania. Jeśli oni także okażą skruchę i zwrócą się do Jahwe, Bóg szybko zlituje się nad nimi i wzbudzi wybawiciela.

KSIĘGI SAMUELA

Mniej widoczny jest wpływ Deuteronomium w księgach Samuela. Daje się on zauważyć w kilku wcześniejszych rozdziałach (1 Sm 7 i 12) oraz w redakcyjnych przeróbkach proroctwa Natana (2 Sm 7). Z drugiej zaś strony, otrzymujemy tu — wyraźniej niż gdzie indziej — uderzający dowód szacunku, jaki mieli redaktorzy dla starożytnych tradycji. Choć rozdziały 9—20 drugiej księgi Samuela stanowią jedną całość, pozostała część utworu (tzn. obu ksiąg Samuela, które są właściwie jedną księgą) jest złożona. Sama doniosłość instytucji monarchii sprawiała, że rozmaicie ją oceniano w różnych kręgach. Podobnie też tragiczną postać Saula widziano zarówno w złym, jak i dobrym świetle. Nade wszystko zaś przedmiotem wielu tradycji — dotyczących jego pochodzenia i bohaterskich czynów — był Dawid, król tego ludu. Podczas redagowania ksiąg zachowano cechy szczególne źródeł; otrzymujemy więc raczej zwykłe ich zestawienie niż zharmonizowanie z wynikłym stąd brakiem logicznego następstwa; różne tradycje są na ogół łatwo dostrzegalne.

Jest to szczególnie widoczne w odmiennych prezentacjach początków monarchii. Tradycja antymonarchiczna (1 Sm 8; 10,17-25; 12) daje się łatwo odróżnić od tradycji monarchicznej (1 Sm 9; 10,1-16; 11). Podobnie też, jeszcze widoczniejszy jest brak spójności między dwiema tradycjami wstąpienia Dawida na służbę u Saula (1 Sm 16,14 — 18,2); jest w istocie wiele takich dubletów w drugiej księdze Samuela. Choć metoda ta powoduje nieco bezładny tok opowieści, wzmaga jednak nasze zaufanie do deuteronomistów. Nie operowali zbyt swobodnie materiałem, którym rozporządzali, lecz traktowali go z takim szacunkiem, że byli zdecydowani nie pominąć żadnej jego części, nawet dla celów większej spójności.

Historia dworu królewskiego (2 Sm 9—20) pochodzi z pewnością z wczesnego okresu rządów Salomona; prawdopodobnie też w pierwszych stuleciach monarchii powstały inne tego rodzaju zbiory: pierwotny cykl opowieści o Samuelu, dwa opowiadania o Saulu i Dawidzie. Tradycje te, wywodzące się z Północy i Południa, zostały zespolone w czasach dużo późniejszych niż relacjonowane w nich wydarzenia (por. 1 Sm 27,6). Mogło to nastąpić po 721 r. przed Chr. Zburzenie Samarii i upadek Izraela dały sposobność do wysławiania dynastii Dawida i stanowiły środek uzupełnienia tradycji południowych przez tradycje z Północy.

Północne zabarwienie oryginalnego poglądu deuteronomicznego uległo naturalnie modyfikacji w trakcie jego judejskiego rozwoju. Tak więc Dawid, idealny król, zajął miejsce obok Mojżesza. A w rozdziale 7 drugiej księgi Samuela redaktorzy uwypuklili dodatkowo znaczenie proroctwa Natana, owego pierwszego z szeregu proroctw mesjanicznych. Księga Samuela jest — w dzisiejszej opinii — historią ustanawiania królestwa Bożego na ziemi i daje świadectwo wielkiej trudności tego zadania. Deuteronomiści, pisząc na podstawie smutnego doświadczenia fiaska monarchii, wracali myślą do czasów Dawida. Skorzystali skwapliwie z proroctwa Natana i położyli na nie nacisk, znajdując w Bożych obietnicach uczynionych temu wielkiemu królowi podtrzymanie swej nadziei mesjanicznej.

KSIĘGI KRÓLEWSKIE

Ręka deuteronomisty jest bardzo widoczna w księgach Królewskich. Księgi te (w rzeczywistości tylko jedna) kontynuują historię nakreśloną w księgach Samuela; dwa pierwsze rozdziały pierwszej księgi Królewskiej są w istocie zakończeniem rodzinnej historii Dawida i opisują objęcie władzy królewskiej przez Salomona. Po tym wprowadzeniu i poza rozwlekłymi wstawkami z cyklów Eliasza i Elizeusza (1 Krl 17 — 2 Krl 13) księgi te zajmują się w całości najpierw historią Salomona, następnie zaś równoległymi dziejami królestw Izraela i Judy — aż do upadku Izraela, podczas gdy historia Judy jest kontynuowana i doprowadzona do samego końca. Wymienia się wyraźnie trzy główne źródła: Historię Rządów Salomona, Kronikę Królów Judy i Kronikę Królów Izraela. Niezależne od nich są tradycje tkwiące u podstaw cyklów Eliasza i Elizeusza oraz opis Świątyni (1 Krl 6—7).

Wydarzenia historii obu królestw — o ile nie przerywają ich ciągłości te inne źródła — mieszczą się dobrze w stereotypowych ramach. Każde panowanie jest omówione z osobna i w pełni (w swym aspekcie religijnym) i każde otwierają oraz zamykają stałe mniej więcej formuły. Istotnym składnikiem tych formuł jest osąd wydawany o każdym królu.

Wszyscy królowie Izraela są potępieni z powodu „pierworodnego grzechu" Jeroboama I: wzniesienia schizmatyckich świątyń w Betel i Dan.[7] Jedynie ośmiu królów Judy dostępuje pochwały za wierność przepisom Prawa Jahwe; sześciu z nich jednak z zastrzeżeniem, że nie usunęli „wyżyn". Tylko Ezechiasz i Jozjasz zasługują na całkowitą aprobatę. Ten sąd jest wyraźnie inspirowany przez prawa Deuteronomium o jednym sanktuarium, a księga ta jest niewątpliwie „Prawem Mojżesza" wzmiankowanym w pierwszej księdze Królewskiej (2,3) i w drugiej (14,6); jest to „księga Prawa" znaleziona w Świątyni za panowania Jozjasza (2 Krl 22,8). „Jeden Bóg, jedna świątynia" — to podstawowy artykuł tego Prawa, konkretna droga wymagania niepodzielnej lojalności wobec „zazdrosnego Boga" i niezachwianej wierności Jego nakazom. Ale zwalczanie „wyżyn" ma także na uwadze historyczny fakt, że rozproszone lokalne świątynie — stojące często na miejscu dawnych przybytków kananejskich — były narażone na inwazję kananejskich elementów kultowych i w wielu przypadkach stawały się ośrodkami czci bałwochwalczej.

Pierwszej redakcji ksiąg Królewskich dokonano z pewnością w pełnych obietnicy dniach Jozjasza. Pochwała króla (2 Krl 23,25) — bez końcowych słów — mogła być konkluzją tej pierwszej pracy: „Nie było przed nim króla podobnego do niego, który by zwrócił się do Jahwe całym sercem, całą duszą i całą mocą — zgodnie z całym Prawem Mojżesza".

Drugiej redakcji — także deuteronomicznej — dokonano podczas wygnania; mogło to nastąpić przed 562 r. (data uwolnienia Jehojakina), ponieważ druga księga Królewska 25,21 ma wszelkie pozory zakończenia.[8] W tym przypadku 25,22-30 stanowiłoby apendyks.

Choć późniejsi redaktorzy muszą świadczyć o tragicznym niepowodzeniu wielkiego wysiłku Jozjasza oraz wspominać mroczne dni prowadzące do katastrofy 587 r. przed Chr., księga — w swych ostatnich słowach — rozbrzmiewa nutą nadziei. Kończy się opisem łask udzielonych Jehojakinowi (2 Krl 25,29-30), który był w oczach Żydów ostatnim panującym następcą Dawida. Jest to jutrzenka odkupienia.

ZAKOŃCZENIE

Historia deuteronomiczna zamyka się księgami Królewskimi, lecz wpływ Deuteronomium nie kończy się na nich. Tak mocno w nim akcentowana idea objawionego i pisanego Prawa zdominowała judaizm po-

[7] Zob. Roland de Vaux, *Les Livres des Rois* (BJ), ss. 14 n.
[8] Zob. *tamże*.

wygnaniowy. Zainspirowała ona w znacznym stopniu wielkie dzieło Kronikarza, a jej echa pobrzmiewają jeszcze w proroctwie Daniela i księgach Machabejskich. Ten duch Deuteronomium służył za przeciwwagę i korektywę poglądu, który prowadził do przesadnego legalizmu, jest to bowiem w istocie prawo miłości, nie zaś błahych szczegółów. Przykazanie: „Będziesz miłował twojego Boga, Jahwe, z całego serca swego i z całej duszy swojej, ze wszystkich swych sił" jest wyróżnione przez Chrystusa, a uzupełniający je nakaz miłości bliźniego również charakteryzuje tę księgę.

Ale prawdziwe znaczenie Deuteronomium i deuteronomicznej historii polega na tym, że w bardzo wielkiej mierze stworzyło ono warunki do zaistnienia powygnaniowego judaizmu. Jego teologia dawała nową nadzieję, nadzieję przetrwania. Stawiając odważnie czoło tragedii historii izraelskiej i broniąc zdecydowanie wierności Jahwe, stało się wielkim traktatem o łasce; dlatego właśnie, że wszystko zależy od Boga, nie ma powodu do rozpaczy. W ciemnościach niewoli babilońskiej lud słyszał uspokajające słowa: „W swym utrapieniu, gdy wszystko to was spotyka, w ostatnich dniach nawrócicie się do swego Boga, Jahwe, i będziecie słuchać Jego głosu. Gdyż Bogiem miłosiernym jest wasz Bóg, Jahwe, nie opuści was, nie zgładzi i nie zapomni o przymierzu, które poprzysiągł waszym przodkom" (Pwt 4,30 n.).

Rozdział III

KSIĘGI PROFETYCZNE

Choć w swej najwcześniejszej formie profetyzm w Izraelu niewiele się różnił od tego samego zjawiska w Mezopotamii — zwłaszcza zaś w Fenicji i Kanaanie — przekształcił się ostatecznie w coś charakterystycznego, coś faktycznie jedynego w swym rodzaju, stając się jednym z najdonioślejszych czynników w historii Ludu Wybranego. Ruch profetyczny sam przez się przyczynia się nawet w wielkiej mierze do rozwiązania poważnego problemu:

„Dlaczego naród żydowski w ogóle przetrwał, podczas gdy tyle mniejszych narodów starożytności utraciło wcześniej czy później swą tożsamość w tyglu wielkich potęg Środkowego Wschodu? Mało narodów doznało, według wszelkich pozorów, tak skutecznych represji: wyczerpany kolejnymi klęskami wojennymi, okrojony do samej tylko Reszty, wysiedlony do odległych krajów, podległy długotrwałej dominacji obcych i nader cywilizowanych wielkich mocarstw. A jednak Żydzi przetrwali, odbudowali swą wspólnotę i przekazali ciągłą, rozwijającą się tradycję, która wywarła twórczy wpływ na całą późniejszą historię. Dlaczego tak się stało? Jedyna odpowiedź wyjaśniająca ten fakt brzmi, że wielcy prorocy wypracowali szczególną interpretację biegu dziejów i skłonili lud do jej uznania — przynajmniej wystarczającą jego część, by nadać jego historii nowy kierunek na przyszłość" [1].

Ale prorocy nie tylko zapewnili przetrwanie narodu. Kontynuowali też otrzymaną w spadku tradycję religijną, podsycali jej rozwój w okresie VIII—IV w. przed Chr. i przekazali ją w postaci niezmiernie wzbogaconej — judaizmowi. Pozostali całkowicie wierni dogmatowi ustalonemu w epoce Mojżeszowej — etycznemu monoteizmowi [2] — wykorzystując go w całej pełni. Byli przewodnikami, starannie wybieranymi i specjalnie wzbudzanymi, na żywotnym i niepewnym etapie duchowej podróży, która wiodła do Chrystusa. Spróbujemy wyjaśnić znaczenie i doniosłość proroctwa oraz ukazać osobisty wkład wniesiony przez proroków, których nauka się zachowała.

---

[1] C. H. Dodd, *The Bible Today*, New York, Cambridge University Press, 1960, ss. 50 n.

[2] Etyczny monoteizm: wiara w jednego Boga, który narzuca porządek mo-

RUCH PROROCKI

NAZWA

W języku hebrajskim proroka określano potocznie słowem *nabi*. Pochodzenie tego słowa jest niepewne; najprawdopodobniej znaczy ono „powołany".

W Septuagincie (LXX) termin *nabi* tłumaczy się zawsze jako *prophetes*. Etymologia tego greckiego słowa nie nastręcza żadnej trudności, źle je wszakże rozumiano. Samo słowo pochodzi od czasownika *phemi* — „mówić", „powiadać", z dodaniem przedrostka *pro*. To *pro* nie jest czasowe (przepowiadać), lecz zastępcze (mówić zamiast czy w imieniu kogoś innego). Prorok jest rzecznikiem, heroldem, który mówi w imieniu Boga; jest kimś powołanym przez Boga na Jego orędownika.

Musimy wystrzegać się rozumienia terminów „prorok" i „proroctwo" zgodnie z ich potocznym użyciem — gdzie prorok jest tym, kto „zwiastuje", a „prorokować" znaczy „przepowiadać". Prorocy biblijni byli wprawdzie zwiastunami przyszłości, lecz w ograniczonym zakresie; zajmowali się bardziej teraźniejszością, a często w równej mierze i przeszłością. Innymi słowy, wyrażenia „prorok" i „proroctwo" mają w Biblii sens fachowy, który odbiega znacznie od potocznego użycia. Sprawa jednak na tym się nie kończy, gdyż termin *nabi* oszałamia swą rozpiętością: może oznaczać taką wielką postać, jak Jeremiasz, lub też członka grupy, która wydaje się niewiele różnić od muzułmańskich derwiszów. Czasownik „prorokować" może określać wzniosłe wyrocznie takiego Izajasza bądź też majaczenia Saula przed Samuelem (1 Sm 19,23 n.). Będziemy musieli wydzielić różne znaczenia tego słowa stosownie do jego występowania w różnych kontekstach.

GRUPY PROROCKIE

WCZESNE GRUPY PROROCKIE [3]

W XI i X w. przed Chr. spotykamy się w Izraelu z pewnym ruchem prorockim oraz formą proroctwa znaną jako proroctwo ekstatyczne. Był to okres przełomowy. Bractwo proroków stawiało opór niebezpieczeństwom, które groziły duchową zagładą narodu (1 Sm 9—10). Żyli oni w grupach opodal świątyń Jahwe (1 Sm 19,20); mogli pełnić rolę kultową,

---

ralny: ten jedyny Bóg Izraela jest Bogiem sprawiedliwym, żądającym od swego ludu posłuszeństwa wobec swego słusznego prawa.

[3] Zob. A. Gelin, IB, ss. 469—476. Cały ten rozdział zawdzięcza wiele świetnej rozprawie Gelina o prorokach (IB, ss. 467—482).

choć nie jest to bynajmniej oczywiste. „Prorokowali" wprawiając się w stan szaleństwa; stan ten był wywoływany muzyką i tańcem oraz udzielał się innym (1 Sm 10,5 n.).

Instytucja ta przypominała pod wieloma względami instytucję fenickich i kananejskich proroków Baala, znaną nam z dokumentów świeckich oraz wzmianek biblijnych (np. 1 Krl 18). Ale podobieństwo to było jedynie zewnętrzne. Możemy powiedzieć, że instytucja typu kananejskiego przekształciła się w charyzmatyczną instytucję jahwizmu. Prorocy byli w istocie bojownikami antykananeizmu. W późniejszych czasach wielcy prorocy uznali zasługi swych skromnych poprzedników (por. Am 2,10 n.; Jr 7,25).

Dziwi nas jednak na pierwszy rzut oka, że proroctwo izraelskie mogło mieć taki skromny i pozornie nie obiecujący początek. Przypatrując mu się bliżej stwierdzamy, że ilustruje ono swym przykładem stały rozwój w obrębie Starego Testamentu i że nie jest tak osobliwe, jak się wydaje. Ustalono, co następuje:

„Ruch prorocki tkwi korzeniami w zjawisku grupowej ekstazy, tj. tańcach lub innych poruszeniach ciała powtarzanych tak często przez członków grupy, że w końcu ulegali oni pewnego rodzaju hipnotycznej sugestii, pod wpływem której trwali godzinami w nieświadomości. W tym stanie może uaktywniać się niezwykle podświadomość i osoby o pewnym typie psychologicznym mogą mieć wizje i przeżycia mistyczne, które później zdominowują całe ich życie lub przynajmniej wpływają na nie. Zjawisko to jest powszechnie znane ludzkości, występując u ludów pierwotnych, w starożytności oraz w najwznioślejszych religiach doby obecnej" [4].

Bóg postępuje z ludźmi cierpliwie, tj. stosownie do ich mentalności, kultury i wykształcenia.

„SYNOWIE PROROCCY"

W IX w. przed Chr. znajdujemy bractwa „synów prorockich"; określenie to jest idiomem semickim oznaczającym członków grup prorockich. Nie były one całkiem tym samym, co wcześniejsze grupy, choć miały także swe ośrodki w świątyniach w Betel, Jerychu i Gilgal (2 Krl 2; 4,38-41; 6,1-7); a jeśli nawet się bezpośrednio wywodziły z tych drugich, ekstatyczny element ich „prorokowania" został poważnie ograniczony lub całkowicie zaniknął. Były to spontaniczne zgromadzenia tych, którzy pragnęli bronić jahwizmu przeciw panującemu kultowi Baala. Tak więc Eliasz, bojownik Jahwe, sprzymierzył się z tymi prorokami (1 Krl 18,22; 19,10.14), Elizeusz zaś związał się z nimi korzystając

[4] W. F. Albright, *Od epoki kamiennej...*, *dz. cyt.*, ss. 301 n.

z ich pomocy podczas pełnienia swej misji (2 Krl 2,3.15; 4,38; 9,1-3). Jednakże ani Eliasz, ani też Elizeusz nie wywodzili się z grona tych proroków.

PROROCY INSTYTUCJONALNI, CZYLI ZAWODOWI

W okresie monarchii w jednym rzędzie z prorokami klasycznymi istniał profetyzm innego typu, który można nazwać instytucjonalnym czy oficjalnym. Prorocy ci towarzyszyli królowi (1 Krl 22); stanowili integralną część narodu (Jr 18,18; 2 Krl 23,2); głosili swe wyrocznie w obrębie Świątyni (Jr 28; Ne 6,10). Profetyzm ten nie był sam w sobie złą czy hańbiącą rzeczą, lecz ci prorocy — z racji swej pozycji — stale ulegali pokusie utożsamiania sprawy Jahwe z interesem króla. W rzeczywistości przeciwstawiali się im często prorocy z powołania (por. Am 7, 14; Jr 28), a Zachariasz mówi o ich zniknięciu (13,1-6). Reguły rozpoznawania ducha proroczego podane w księdze Powtórzonego Prawa (13, 1-5; 18,21 n.) wyraźnie uwzględniają tych proroków — byli bowiem istotnie pośród nich fałszywi prorocy.

PROROCY KLASYCZNI

Prorocy klasyczni nie tworzą grupy, lecz działają indywidualnie. Są — krótko mówiąc — tymi, których zwykle mamy na myśli mówiąc o „prorokach".

PROROCY Z POWOŁANIA

Prorocy z powołania dzielą się zwykle na proroków „przemawiających" i „piszących". Rozróżnienie to jest arbitralne i niedokładne, gdyż aż do VIII w. przed Chr. nie było proroków „piszących", a posłannictwo prorockie głoszono zawsze najpierw ustnie. Ponieważ jednak najlepiej zachowane proroctwa Amosa, Ozeasza i Izajasza są pismami poetyckimi obleczonymi w doskonałą formę literacką, możemy mówić — począwszy od Amosa — o prorokach „literackich". Stąd prawidłowy byłby podział: prorocy „przedliteraccy" oraz „literaccy". Ta ostatnia grupa jest głównym przedmiotem naszego zainteresowania w całym rozdziale; zadowolimy się więc tylko krótkim naszkicowaniem ruchu prorockiego od Samuela do Amosa.

Samuel może uchodzić za pierwszego z indywidualnych proroków

z powołania. Dawid miał za doradców dwu przedstawicieli teokratycznego ideału, następców Samuela: Natana (2 Sm 7,1-17; 12,1-5; 1 Krl 1—2) oraz Gada (1 Sm 22; 2 Sm 24). Za panowania Salomona istniała najwyraźniej opozycja prorocka, reprezentowana przez Achiasza z Szilo, który przepowiedział schizmę 931 r. przed Chr. (1 Krl 11,29-39). W obu przypadkach interwencję tych proroków inspirował wspólny motyw: chcieli oni utrzymać stare wartości równości i sprawiedliwości, zagrożone polityką królewską, pokój, nad którym zawisła groźba podziału, oraz jedność rytualną i kultową. Dlatego Achiasz potępił ród Jeroboama za schizmę kultową (1 Krl 14,1-19). Szemajasz zabronił Roboamowi odzyskać Północ (1 Krl 12,21-24). Za rządów Jeroboama pewien anonimowy prorok przeklął ołtarz w Betel (1 Krl 13,11-32). Jehu ben Chanani przepowiedział koniec uzurpatora Baszy (1 Krl 16,1-4.7-13).

Dynastia Omriego wyznacza bardzo ważny okres w histori ruchu prorockiego; poprzedza ona bezpośrednio erę wielkich proroków. Doszło do wielu wystąpień o znaczeniu religijnym i narodowym (1 Krl 20, 13 n. 28.35 n. i inne). Istotna jest interwencja Mikajehu ben Jimla z powodu jego opozycji wobec proroków zawodowych (1 Krl 22).

Powołaniem Eliasza było utwierdzenie ekskluzywnego i etycznego jahwizmu przodków. Eliasz przeciwstawił się religii natury, której wpływ uwydatniło wprowadzenie tyryjskiego Melkarta (Baala) przez Izebel; zwiastował też odrodzenie religijne, którego duch był duchem pustyni, gdzie prorok odnowił doświadczenie Mojżesza (1 Krl 19,1-18). Z jego wierności wobec Jahwe płynęło głoszenie sprawiedliwości społecznej (1 Krl 21), polityczne wystąpienie przeciw Achabowi i Izebel oraz przestrogi pod adresem ludu. Zarówno politycznego, jak i religijnego dzieła Eliasza dokonał w pełni jego uczeń Elizeusz, który za pośrednictwem Jehu spowodował upadek dynastii Omriego.

Praktycznie żadne wyrocznie tych dwu mężów nie przetrwały, być może wskutek szczupłej liczby ich wypowiedzi, byli bowiem raczej ludźmi czynu niż słowa. Możemy jednak wiedzieć, jak musieli mówić, sięgając do tych, którzy byli ich duchowymi dziedzicami. „Jeśli chcemy widzieć, jak Eliasz i Elizeusz reagowali na zło IX w., powinniśmy jedynie przeczytać, co Amos, Ozeasz i Izajasz mówili w VIII w., choć mogli wyrażać się w odmienny sposób." [5] Pierwsi z proroków literackich zaczęli pojawiać się w VIII w. przed Chr. Kontynuowali oni swe dzieło w ciągu następnych stuleci, póki ruch prorocki nie dobiegł końca z Deutero-Zachariaszem w IV w. przed Chr. Zajmujemy się tu tymi właśnie prorokami, czy też — dokładniej — tymi spośród nich, których orędzie (lub jego część) zostało nam zachowane na piśmie.

---

[5] W. F. Albright, *Od epoki kamiennej...*, *dz. cyt.*, s. 306.

PISMA PROFETYCZNE

PROROK I PROROCTWO

PSYCHOLOGIA PROROKA[6]

Prorok z powołania jest człowiekiem, który otrzymał Boże wezwanie do roli zwiastuna i interpretatora Boskiego słowa; jest człowiekiem, który miał osobiste i niezwykłe spotkanie z Bogiem. Słowo, które doń przyszło, zmusza go do mówienia: „Gdy Jahwe Pan przemówi, któż nie będzie prorokować?" — pyta Amos (Am 3,8). Jeremiasz, zgnębiony stałym głoszeniem nieszczęścia ludowi, który miłował, chciał stłumić to słowo: „I powiedziałem sobie: Nie będę Go już wspominał ani mówił w Jego imię. Ale wtedy zaczął trawić moje serce jakby ogień nurtujący w moim ciele. Czyniłem wysiłki, by go stłumić, lecz nie potrafiłem" (Jr 20,9). Nie tylko słowa proroka, lecz jego czyny, nawet jego życie jest proroctwem. Małżeństwo Ozeasza stanowi symbol (Oz 1—3); Izajasz i jego dzieci są znakami (Iz 8, 18); Ezechiel mnoży gesty prorocze (Ez 4,3; 12,6.11; 24,24).

Co się naprawdę liczy, to związek między prorokiem a słowem Bożym, prorok bowiem jest człowiekiem, który miał bezpośrednie doznanie Boga i czuje się zniewolony do mówienia tego, co w jego przekonaniu jest słowem Bożym. Krótko mówiąc, prorok jest mistykiem, lecz „mistykiem konstruktywnym". Pomoże to nam chyba wyjaśnić prawdziwy wymiar zwrotu *koh 'amar Yahweh* — „tak mówi Jahwe" — który tak często otwiera lub zamyka proroczą wyrocznię. Nie zakłada on za każdym razem bezpośredniego objawienia. Powinniśmy raczej widzieć w tej często powtarzanej formule normalny rozwój początkowego powołania.[7] Właściwa prorokowi wizja Boga przeniknęła cały jego sposób myślenia, tak że postrzega on rzeczy z Bożego punktu widzenia i jest przekonany, że tak je właśnie postrzega.

„[Prorocy] nie byli filozofami, budującymi spekulatywną teorię na podstawie swej obserwacji wydarzeń. Ich stwierdzenie brzmiało: »Tak mówi Jahwe«. Wierzyli niezachwianie, że mówi do nich Bóg (mówi do wewnętrznego ucha, zmysłu duchowego). Przemawiał On do nich spośród wydarzeń, których doświadczali. Proponowana przez nich interpretacja historii nie była wytworem procesu myślowego; była doznanym przez nich sensem wydarzeń, gdy umysły ich — podatne na wpływ faktów zewnętrznych — zdały się także na działanie Boga. Tak więc prorocka interpretacja historii oraz impuls i kierunek, jaki nadała ona hi-

---

[6] Zob. W. J. Harrington, *Record of Revelation: The Bible*, *dz. cyt.*, ss. 29—34.

[7] Zob. A. Gelin. IB. s. 478.

storii późniejszej, były zarazem słowem Bożym skierowanym do ludzi." [8]

Bezpośrednie doznanie Boga, objawienie Bożej świętości i woli czyni z proroka tego, kto „osądza teraźniejszość i widzi przyszłość w świetle Bożym i kto jest posłany przez Boga dla przypomnienia ludziom o Bożych żądaniach oraz poprowadzenia ich drogą posłuszeństwa i miłości do Niego" [9]. Gdyż posłannictwo proroka jest zawsze przeznaczone głównie dla jego współczesnych; jest on kaznodzieją przemawiającym do ludzi swego własnego pokolenia. Postępuje tak nawet, gdy przepowiada przyszłość. Jest to ważne spostrzeżenie, zakłada bowiem, że wszelka interpretacja tekstu proroczego, która nie byłaby znacząca dla współczesnych proroka, jest z pewnością złą interpretacją.

KRYTERIUM PRAWDZIWEGO PROROKA

Prorok rościł sobie prawo do przemawiania w imieniu Boga; roszczenie to uwidacznia się w formule *koh 'amar Yahweh*. Ale sam ten zwrot nie wystarcza do uwierzytelnienia posłannictwa, ci bowiem, których nazywamy „fałszywymi prorokami", również mogli twierdzić (i istotnie twierdzili): „Tak mówi Jahwe". Rozdział 28 Jeremiasza jest pod tym względem nader pouczający. Chananiasz nosi miano *nabi*; przemawiał w imieniu Boga (Jr 28,2), a jednak słowa jego nie są prawdziwe. Mógł ulec złudzeniu — mieszając swe własne myśli z myślami Jahwe (Ez 13,2 n.) — choć wydaje się, że Jeremiasz raczej sugeruje, iż rozmyślnie oszukiwał lud (Jr 28,15). Tak czy owak, słuchacze Chananiasza i Jeremiasza nie mogli rozpoznać między nimi różnicy opierając się jedynie na ich słowach i sformułowaniach. Dlatego Jeremiasz podaje dwa kryteria: 1) spełnienie się jego przepowiedni (Jr 28,9.16 n.), 2) zgodność jego nauki z tradycyjną doktryną (Jr 28,7 n.) — co moglibyśmy nazwać „analogią wiary".[10] Deuteronomium też podaje te kryteria: jednym jest spełnienie się proroctwa (Pwt 18,21 n.), drugim zaś i ważniejszym kryterium jest doktryna i życie proroka (Pwt 13,1-5), które powinny zgadzać się z czystym jahwizmem.

LITERATURA PROFETYCZNA

Prorocy byli pierwotnie kaznodziejami, którzy wygłaszali swe wyrocznie i kazania ustnie, a ten oryginalny ustny charakter wyciskał nadal piętno na zapisach ich wypowiedzi. W wyjątkowych wypadkach

[8] C. H. Dodd, *The Bible Today*, *dz. cyt.*, s. 51.
[9] Roland de Vaux, BJ, s. 973.
[10] Zob. W. J. Harrington, *Record of Revelation: The Bible*, *dz. cyt.*, s. 114.

prorocy jednak pisali (por. Iz 8,1-4; 30,8; Ez 43,11 n.; Jr 36,2.28). Być może, iż dzieło Deutero-Izajasza stanowi ciągłą literacką kompozycję; choć nawet ono wydaje się raczej zbiorem wyroczni, wygłoszonych pierwotnie ustnie, mimo bowiem godnej uwagi jedności, cały układ zdradza pewien brak logicznego następstwa.[11] Nie ulega chyba wątpliwości, że ostatnia część (rozdz. 40—48) proroctwa Ezechiela stanowi kompozycję literacką. Są to jednak wyjątki, ogólnie zaś biorąc, prorocy byli z pewnością raczej mówcami niż pisarzami. Znaczy to, że jednostki tekstu, składające się na zbiory prorockie, są krótkie i liczne i że formy literackie są różnorodne. Niezmiernie istotne dla inteligentnego odczytywania proroków jest ustalenie granic tych jednostek oraz zidentyfikowanie ich form literackich.[12] Wymieniając najznaczniejsze z tych form literackich.[13] winniśmy pamiętać, iż przeważna część proroctwa starotestamentowego występuje w formie poetyckiej.

KOMPOZYCJA KSIĄG

Stało się już rzeczą jasną, że wyrocznie i kazania proroków zachowały się dzięki ich uczniom, którzy je ostatecznie zredagowali. Słowa te musiały być wkrótce spisane i możemy wyobrazić sobie pierwotną literaturę profetyczną jako krążącą w formie krótkich i odrębnych pism. W toku stopniowego zbierania i redagowania tekstów dodawano pewne elementy, usuwano czasami wcześniejsze zbiory, a materiał układano ostatecznie według planu — niekiedy bardzo mglistego — który należy ustalić (jeśli to możliwe) dla każdej księgi. Złożona geneza ksiąg profetycznych (w każdym razie wielu z nich) przyczynia się w dużej mierze do wyjaśnienia niepokojącego chaosu, który może konfundować i irytować czytelnika. Uświadomienie sobie na przykład, że proroctwo Izajasza stanowi pomost łączący kilka stuleci i jest w rzeczywistości antologią kazań oraz wyroczni, każe czytelnikowi wzmóc czujność i umożliwia mu inteligentne śledzenie dzieła. Inaczej bowiem jego konsternacja będzie konsternacją kogoś, kto by uważał *Golden Treasury* Palgrave'a za pojedynczy poemat.*

---

[11] Zob. D. R. Jones, PCB, przyp. 447 c.
[12] Jest to jedna z wielu godnych uwagi cech *Bible de Jérusalem.*
[13] Zob. J. Gelin, IB, ss. 479—482; J. Muilenburg, PCB, przyp. 413.
* Francis Turner Palgrave, 1824—1897, ang. krytyk i poeta, wyd. w 1861 r. antologię poezji angielskiej, przede wszystkim lirycznej (przyp. tłum.).

KSIĘGI PROFETYCZNE W PORZĄDKU CHRONOLOGICZNYM

1. *Prorocy VIII w.:*
   Amos
   Ozeasz
   Izajasz 1—39
   Micheasz

2. *Prorocy VII w. i początku VI w.:*
   Sofoniasz
   Nahum
   Habakuk
   Jeremiasz

3. *Prorocy okresu wygnania:*
   Ezechiel
   Deutero-Izajasz (40—55)

4. *Prorocy VI w.:*
   Izajasz 56—66
   Aggeusz
   Zachariasz 1—8

5. *Prorocy V w.:*
   Izajasz 34—35; 24—27
   Malachiasz
   Abdiasz

6. *Prorocy IV w.:*
   Joel
   Zachariasz 9—14

PROROCY VIII W.

AMOS

PROROK

Amos jest najwcześniejszym z proroków starotestamentowych, których słowa zachowały się dla nas w formie księgi. Pierwsze słowa tej księgi (Am 1,1) mówią nam, że Amos był wieśniakiem z Tekoa (około 10 kilometrów na południe od Betlejem) i że działał za panowania kró-

lów: Ozjasza z Judy oraz Jeroboama II z Izraela. Ponieważ jego działalność wystąpiła najwyraźniej w szczytowym okresie pomyślności Izraela, musiała przypaść na schyłkowe lata rządów Jeroboama II (783—743), innymi słowy, około 750 r. przed Chr.

Ustęp 7,10-15 daje bardziej szczegółowy obraz przeszłości Amosa. Spędził on część swego życia jako pasterz, część zaś jako „hodowca sykomor" — polega to na nakłuwaniu owoców z gatunku figi, tak by uwolnić wykluwające się wewnątrz owady.[14] Misja proroka z Judy w Izraelu stanowi uderzającą wskazówkę, że rozdzielone królestwa wiązała wspólna tradycja religijna. Gdy Amazjasz, kapłan z Betel, napominał Amosa, by zarabiał na swe utrzymanie w Judzie (przyjmując opłaty jak prorocy zawodowi — por. 1 Sm 9,8; 1 Krl 14,3; 2 Krl 8,8), ten odpowiedział, że nie jest *nabi* tego rodzaju ani też jednym z „synów prorockich": otrzymał bowiem specjalne powołanie.

KSIĘGA

Proroctwo Amosa jest kompilacją — dokonaną przez jego uczniów lub w kręgach prorockich — wyroczni i kazań proroka, wygłoszonych w różnych sytuacjach. Choć jego posłannictwo było przeznaczone głównie dla Izraela, to jako pochodzący z Południa nie ignorował zupełnie Judy (Am 6,1; 8,14).

POSŁANNICTWO

Amos jest wielkim orędownikiem sprawiedliwości. Znajdował oparcie w istotnej sprawiedliwości Bożej oraz bronił moralnego porządku ustanowionego przez Boga i pieczołowicie przechowywanego w przymierzu. Bezlitośnie więc karcił nieporządki panujące w erze gorączkowej pomyślności. Symptomy społecznego upadku rzucały się wprost w oczy: bogactwo, skupione w rękach nielicznych — przywódców ludu — skorumpowało posiadaczy, srożył się ucisk biedoty, bogato wyposażona religia narodowa ze swym wyszukanym ceremoniałem stwarzała wygodną atmosferę faryzeuszostwa. „Przeciętny Izraelita doznawał z pewnością uczucia, że ma zaszczyt należeć do nadzwyczaj religijnego narodu, który odbierając stosowną nagrodę za swą pobożność cieszy się tą niezwykłą pomyślnością." [15] I właśnie zniszczenie tego niebezpiecznego samozadowolenia stało się celem proroka.

Seria wyroczni (Am 1,2 — 2,16) ukazuje, jak dramatycznie umiał tego dokonać. Lud słuchał — niewątpliwie z aprobatą — zapowiedzi kary

[14] Zob. B. W. Anderson, *Understanding the Old Testament*, *dz. cyt.*, s. 228.
[15] C. H. Dodd, *The Bible Today*, *dz. cyt.*, s. 39.

Bożej na sześć sąsiednich narodów: Damaszek, Gazę, Tyr, Edom, Ammon oraz Moab. Potem przychodzi punkt szczytowy, siódma wyrocznia (wyrocznia przeciw Judzie — 2,4 n. — jest późniejszym dodatkiem), i słowa proroka jak grom z jasnego nieba biją w Izrael! Jahwe jest wyraźnie przedstawiony jako pan wszystkich narodów (por. 9,7), lecz wybrał On sobie jeden lud: całą społeczność, którą wyprowadził z ziemi egipskiej (3,1). Z zaszczytem tego wyboru idzie w parze odpowiednie zobowiązanie: „Jedynie was znałem ze wszystkich narodów na ziemi, dlatego was nawiedzę karą za wszystkie wasze winy" (3,2). Izrael otrzymał więcej i więcej będzie się od niego żądać; wymaga tego Boża sprawiedliwość.

Amos widział, że tylko radykalna zmiana życia może ocalić Izrael (5,4-6.14 n.), bał się, że zmiana taka nigdy nie nastąpi. Przestrzegał tych, którzy wyglądali „dnia Jahwe" jako czasu triumfu ludu Bożego nad wszystkimi jego wrogami, że dzień ów będzie ciemnością, a nie światłem (5, 18). Widział też, iż drzemiący olbrzym asyryjski wkrótce się przebudzi i zniszczy Izrael (3, 9-11). Istniał tylko jeden sposób odwrócenia tego przyszłego gniewu Bożego: „Miejcie w nienawiści zło, a miłujcie dobro! Wymierzajcie w bramie sprawiedliwość! Może ulituje się Jahwe, Bóg Zastępów, nad Resztą pokolenia Józefa" (5, 15).

OZEASZ

PROROK

Ozeasz był nieco młodszy od Amosa; głosił swe proroctwa podczas końcowych lat rządów Jeroboama II oraz w burzliwym okresie, który poprzedził upadek Samarii w 721 r. przed Chr. (choć nie ma oznaki, że był świadkiem końcowego nieszczęścia). Możemy datować jego działalność na lata 745—725 przed Chr. Był mieszkańcem Północy i człowiekiem o wyższej pozycji społecznej niż Amos. Mamy o nim niewiele informacji; dostarczone nam dane w istocie zaledwie wystarczają do ustalenia jednego z najdrażliwszych tematów Starego Testamentu. Jest to problem małżeństwa proroka.

Obraz ten jest niejasny, ponieważ Ozeasz nie był zainteresowany głównie podawaniem biograficznych szczegółów, uwagę jego bowiem absorbował symbolizm tego małżeństwa. Małżeństwo jest opisane stylem biograficznym (Oz 1) oraz autobiograficznym (Oz 3). Z tego wynikają dwie kwestie: czy rozdziały 1 i 3 przedstawiają kolejne stadia doświadczenia proroka w związku z jedną kobietą, Gomer? Czy też kobieta z rozdziału 3 — anonimowa — jest inną kobietą niż Gomer? Jeśli słuszne jest drugie przypuszczenie, wówczas rozdział 1 opisuje rzeczywiste mał-

żeństwo, a rozdział 3 jest rodzajem prorockiego symbolu: nabycie i odosobnienie prostytutki kultowej jako symbol zamysłu Boga względem Jego niewiernego ludu.

Jest o wiele prawdopodobniejsze, że oba rozdziały relacjonują doświadczenie Ozeasza w związku z Gomer, gdyby bowiem kobieta z rozdziału 3 była kimś innym, moglibyśmy oczekiwać wyraźniejszej o tym wzmianki. Analogia z Izraelem (3,1b) sugeruje, że tak jak prorok ma się pojednać z Gomer, podobnie Jahwe przygarnie z powrotem do siebie Izraela, którego odrzucił: „W rozdziale 1 tematem jest niewierność Izraela, w rozdziale 3 zaś stałość miłości Jahwe w obliczu niewierności. Tematy te nie opierają się na jednym wydarzeniu z życia Ozeasza, lecz na następstwie wydarzeń w jego stosunkach z Gomer" [16].

Ozeasz 1,2 da się najlepiej określić jako wprowadzenie do rozdziału napisane z pełną znajomością wydarzeń. Kobieta poślubiona przez Ozeasza nie była jeszcze nierządnicą; jej prawdziwy charakter wyszedł na jaw dopiero później. Jest nawet prawdopodobniejsze, że powołanie do prorokowania wynikało z osobistego doświadczenia Ozeasza, nie zaś, że je poprzedziło. Doszedł on do stwierdzenia, że jego życie odzwierciedla tragiczny związek Jahwe i Izraela, i uświadomił sobie, że tym, co mu się przytrafiło, kierował Boży zamysł. Wtedy też wyjaśniło się znaczenie jego rozbitego małżeństwa: „kraj bowiem uprawiając nierząd — odwraca się od Jahwe". Jak uczyni to Izajasz (Iz 7,3; 8,3), Ozeasz nadał znaczące imiona swym dzieciom, tak by on i one stały się żywymi znakami słowa Boga do Izraela. W rozdziale 3 czytamy, że prorok przyjął powtórnie swą niewierną żonę. Gomer została — jak się zdaje — jedną z prostytutek kultowych wzmiankowanych w 4,13 n. Ozeasz sprowadził ją z powrotem i odizolował od kochanków, póki nie zwróciła się ku niemu: tak właśnie Jahwe postąpi z Izraelem — jest to aluzja do niewoli Izraela (721 r. przed Chr.).

Symbolizm wydarzeń jest tu dostatecznie jasny. Małżeństwo z prostytutką oznacza, że Jahwe jest małżonkiem ludu czczącego Baala — w języku prorockim bałwochwalstwo jest „cudzołóstwem". Wychowawcze odosobienie Gomer symbolizuje oczyszczający wpływ niewoli, imiona przekleństwa nadane dzieciom wskazują na ukaranie Izraela; powtórne życie małżeńskie Ozeasza i Gomer jest obietnicą przywrócenia dobrych stosunków między Jahwe a Jego ludem. Nie opowiedziano oczywiście całej historii, lecz jest rzeczą jasną, że Ozeasz cierpiał jako mąż oraz ojciec. Na podstawie własnego osobistego doświadczenia uświadomił sobie przydatność obrazu małżeństwa do określenia związków między Jahwe a Jego ludem.[17]

---

[16] B. W. Anderson, *Understanding the Old Testament*, dz. cyt., s. 242.
[17] Zob. J. Gelin, IB, ss. 395 n.

POSŁANNICTWO

Ozeasz był głęboko świadomy przeszłości mojżeszowej. Wspominał z nostalgią początek tradycji Izraela — pustynię, „dni jego młodości" (Oz 2,17 [15]) oraz przymierze (13,5). Zgubny wpływ zmaterializowanego społeczeństwa sprawił, że Izrael zapomniał o Jahwe (13,6), Bóg więc wyprowadzi go z powrotem na pustynię i przemówi mu do serca (2,16 [14]; 12,10). Wysuwa się tu na czoło decydujące wydarzenie w historii Izraela: Exodus. Prorok przypomina ludowi o Bożej interwencji, która powołała Izrael do istnienia i oddzieliła go od wszystkich narodów — Jahwe wezwał swego syna z Egiptu (11,1).

Ozeasz był pierwszym prorokiem, który przedstawiał przymierze Jahwe z Jego ludem jako małżeństwo. Wydawałoby się oczywiście dość naturalne, że przymierze, układ między Bogiem a Izraelem, można by przyrównać do umowy małżeńskiej między mężem a żoną. Faktem osobliwym jest jednak to, że wyzyskano nie tyle aspekt umowy, co raczej aspekt miłości, zwłaszcza zaś miłości męża do swej żony. To właśnie z własnego osobistego doświadczenia zaczerpnął Ozeasz obraz małżeństwa, uświadamiając sobie jego przydatność w określeniu stosunków między Jahwe a Jego ludem. Zrozumiał, że psychologia ludzkiej miłości może wspaniale ilustrować tajemnicę związków Boga z ludźmi, rzeczywistość i głębię Jego miłości. Boski Małżonek został zdradzony przez swą żonę, która oddała się cudzołóstwu i prostytucji. Usiłuje wszakże jedynie pozyskać ją znowu sobie, a jeśli ją karze, ma na względzie wyłącznie ów cel. W ostateczności decyduje się wyprowadzić ją z powrotem na pustynię, do warunków Exodusu, miodowego miesiąca ich miłości (2,16 n.). W rzeczywistości wykracza ostatecznie poza to, obiecując przywieść ją do harmonii nowego ogrodu Eden, gdzie ich miłość będzie ukoronowaniem i spełnieniem wzajemnej miłości pierwszej pary ludzkiej:

> „I poślubię cię sobie [znowu] na wieki,
> poślubię przez sprawiedliwość i prawo,
> przez miłość i miłosierdzie.
> Poślubię cię sobie przez wierność,
> poznasz Jahwe"
>
> (2,21 n).

Ozeasz musi także mówić o karze Bożej; ostrzega przed zbliżającym się asyryjskim niebezpieczeństwem (13,15). Przyjdzie ono jak trąba powietrzna (8,7), i to niebawem (10,15), przynosząc ze sobą zniszczenie (8,14; 12,12) i śmierć (14,1). Ale jego ideą przewodnią pozostaje Boża dobroć (*hesed*), która wyjaśnia genezę Izraela (11,1-9) oraz będzie miała ostatnie słowo (2,21 [19]). Ta Boża *hesed* jest wymagająca; Bóg żąda

właśnie niezachwianej miłości (*hesed*) oraz „poznania Boga" (Oz 6,6). Prawdziwa religia jest praktyczną, pełną miłości akceptacją Boga, sprawą serca.

IZAJASZ 1–39

PROROK

Izajasz wydaje się arystokratą i najwyraźniej rodowitym mieszkańcem Jerozolimy. W 740 r. przed Chr. — roku śmierci króla Ozjasza — miał w Świątyni wizję, która zapoczątkowała jego misję. Jahwe ukazał mu się jako orientalny monarcha, otoczony zastępem serafinów, które głosiły świętość Bożą. Pierwszą reakcją proroka był lęk i drżenie (Iz 6,5); potem jednak, oczyszczony ze swych grzechów, odpowiedział bez wahania na Boże wezwanie (6,8). Jego misja miała być trudna, lud bowiem nie będzie chciał słuchać jego nauk (6,9 n.). Był wszakże promyk nadziei: „Reszta" pozostanie wierna (6,13).

Juda cieszyła się pomyślnością za rządów Ozjasza i trwała w niej nadal za panowania Jotama (740—736). Podobnie jak Amos przed nim, Izajasz atakował przepych i społeczne nadużycia; stanowi to istotną treść wielu wyroczni rozdziałów 1—5. Prorok kontynuował swą misję za czasów Achaza i potem aż do końca rządów Ezechiasza. Ale wycofał się prawdopodobnie z życia publicznego w okresie obejmującym większą część panowania Achaza (począwszy od 734). Żydowska legenda podaje, że poniósł śmierć męczeńską za czasów Manassesa. Tło historyczne wystąpienia Izajasza jest nakreślone powyżej w rozdziale II tej części.

Izajasz był jednym z najbardziej utalentowanych poetów Izraela i człowiekiem o głębokiej wrażliwości religijnej. Miarą jego wielkości jest fakt, że bardziej niż jakikolwiek inny prorok natchnął swych uczniów, tak że szkoła izajańska kontynuowała jego idee i głosiła w jego imieniu wyrocznie aż do V w. przed Chr.

KSIĘGA

W proroctwie Izajasza nowożytna krytyka wyróżniła szereg różnych grup czy zbiorów, pochodzących z rozmaitych epok. Trzy główne części to: Izajasz (rozdz. 1—39), Deutero-Izajasz (rozdz. 40—55) oraz Izajasz 56—66. Choć księgę tę tak się dzieli, krytyka nowożytna uwzględnia także pewne stałe wątki przewijające się przez całość tekstu. Tak więc w całej księdze Bóg jest „Świętym Izraela"; podkreśla się też silnie Jego transcendencję. Całość jest przeniknięta atmosferą mesjaniczną i eschatologiczną, która czyni tę księgę klasyką nadziei.

Izajasz 1—39 jest bardzo złożony. Jest mianowicie w znacznym stopniu antologią kazań i wyroczni proroczych wraz z wyborami tekstów rodem nawet z VI i V w. przed Chr. Przeważająca jednak część materiału tych rozdziałów jest dziełem proroka z VIII w. przed Chr. Autentyczne proroctwa Izajasza obejmują rozdziały: 1—11; 14,24 — 23,18; 28—32 — choć nawet tu niektóre krótkie ustępy mogą być powygnaniowe.

POSŁANNICTWO

Z jednej strony Izajasz potwierdza obietnicę daną Dawidowi przez Jahwe, z drugiej zaś przypomina o moralnych zobowiązaniach zawartych w przymierzu, które uczyniło z Izraela lud (5,1-7). Jego inauguralna wizja wykazuje zarazem świadomość przerażającej świętości Tego, który panuje na Syjonie, oraz wielkiej grzeszności narodu. Izajasz potępia gwałtownie ten grzech, a równocześnie nie ma złudzeń co do sukcesu głoszonych przez siebie nauk (6,9-13). Ślepy wobec przyszłości, głuchy na jego ostrzeżenia, naród pędzi nierozważnie do swej zguby. Jedynie „Reszta" pozostanie (10,22 n.). A karzący osąd nastąpi bardzo szybko w formie asyryjskiej dominacji. W 735 r. Achaz, zagrożony przez koalicję antyasyryjską, zwrócił się o pomoc do Tiglat-Pilezara i Juda stała się wasalem Asyrii.

Izajasz kładzie nacisk na wiarę — praktyczne przekonanie, że liczy się tylko Jahwe; trzeba mieć oparcie wyłącznie w Bogu (8,13; 28,16; 30,15). Daremnie szukał u Achaza wiary, która by zawróciła króla z drogi ludzkich sojuszów i umożliwiła mu spokojne trwanie w obliczu gróźb, a nawet w obecności wrogich wojsk. Ostrzegał go otwarcie: „Jeżeli nie uwierzycie, nie ostoicie się" (7,9). Achaz nie chciał posłuchać i prorok zapisał te słowa przestrogi, by świadczyły przeciw królowi. Później, gdy Ezechiasz, licząc na pomoc egipską, przemyśliwał o buncie, Izajasz wystąpił także przeciw niemu, i to z tego samego powodu: Jahwe, i tylko On, ocali naród. Mimo bowiem słabości i niewierności królów, Syjon pozostał w oczach proroka nietykalny: był przybytkiem świętego Boga (28,16; 37,33-35). Prorok mógł więc dodać odwagi Ezechiaszowi, gdy Sanheryb najechał Judę i zamknął króla „jak ptaka w klatce".

Bóg Izajasza to „Święty". Świętość ta, głoszona trzykrotnie przez serafiny, wyraża faktycznie moralną doskonałość Boga; nade wszystko jednak wskazuje Jego transcendencję oraz majestat. Ponadto zaś Jahwe jest dla Izajasza „Świętym Izraela": ten transcendenty Bóg jest Bogiem, który działa w historii na rzecz swego Ludu Wybranego. Sam tytuł wyraża tajemnicę wszechświętego Boga, który zniża się do słabego i grzesznego człowieka.

MICHEASZ

PROROK

Nieliczne informacje o Micheaszu pochodzą z dwu krótkich wzmianek: jednej zawartej w jego własnym proroctwie, drugiej zaś w proroctwie Jeremiasza. Z pierwszego wiersza proroctwa Micheasza dowiadujemy się, że Micheasz był rodem z Moreszet (miasto w dolinie Szefela opodal Gat; por. Mi 1,14) i nauczał za panowania Jotama, Achaza oraz Ezechiasza, tj. w latach 740—687; czyni to zeń rówieśnika Ozeasza i Izajasza. Z Jeremiasza dowiadujemy się, że proroctwa Micheasza za rządów Ezechiasza były skuteczne i odegrały swą rolę w reformie religijnej dokonanej przez tego króla (Jr 26,18-20; por. Mi 3,12). Jego misja, skierowana głównie pod adresem Judy, obejmowała również w pewnej mierze Izrael, którego zagłady był świadkiem. Konkretny język autora przypomina styl Amosa; podobnie też podchodzi on do kwestii niesprawiedliwości społecznej oraz kładzie ten sam nacisk na sprawiedliwość Boga. Widział, jak zło, potępione przez Amosa, ogarnęło Judę, i głosił w bezkompromisowych słowach straszny sąd Jahwe. Los Samarii przydał jego słowom wagi naglącej konieczności.

KSIĘGA

Niektórzy uczeni dowodzili, że autentyczne proroctwa Micheasza występują jedynie w rozdziałach 1—3; jest to jednak stanowisko hiperkrytyczne. Wielu wszakże twierdziło, że rozdziały 4—5 — co najmniej — są późniejsze, zajmują się bowiem zbawieniem ludu Bożego i zniszczeniem jego wrogów, tematami w wielkiej mierze powygnaniowymi. Może się jednak z powodzeniem okazać, że te dwa rozdziały „pochodzą z okresu entuzjazmu mesjanicznego, który był wynikiem odwrotu armii Sanheryba, a przeto mogą być dziełem Micheasza" [18]. Istnieją pewne późniejsze dodatki, lecz przeważna część utworu da się w zupełności pomieścić we własnych czasach proroka.

POSŁANNICTWO

Podobnie jak Amos, Micheasz zapatrywał się na niesprawiedliwość społeczną jako na zbrodnię, wołającą o pomstę do nieba (Mi 2,31; 6, 9-11); podkreśla też rychłe nadejście kary Bożej za tę i tej podobne

---

[18] Bruce Vawter, *Biblical Inspiration*, *dz. cyt.*, s. 131.

zbrodnie. Wychodzi jednak poza stwierdzenia Amosa, oczekując po dniu zapłaty ostatecznego panowania Jahwe oraz triumfu Syjonu (Mi 4—5). W swym najsłynniejszym powiedzeniu przedstawia własne posłannictwo jako syntezę nauk swego poprzednika oraz sobie współczesnych: „Powiedziano ci, człowiecze, co jest dobre. I czego żąda Jahwe od ciebie, jeśli nie pełnienia sprawiedliwości [Amos], umiłowania życzliwości [*hesed* — Ozeasz] i pokornego obcowania [Izajasz] z Bogiem twoim?" (Mi 6,8).

PROROCY VII W. I POCZĄTKU VI W.

SOFONIASZ

PROROK

Skąpe wiadomości o Sofoniaszu są zaczerpnięte z jego krótkiego utworu. Jego ród wywodzi się od niejakiego Ezechiasza, który może być królem o tym imieniu. Celem tej genealogii jest prawdopodobnie wyjaśnienie, że mimo imienia jego ojca (Kuszi znaczy „Etiop") prorok był Judejczykiem. Prorokował on za czasów Jozjasza. Ton jego nauk wskazuje, że misja Sofoniasza przypadła na okres niepełnoletności tego króla, jeszcze przed reformą; najprawdopodobniej na lata 640—630 przed Chr., tuż przed działalnością Jeremiasza. Jego wyrocznie dają nam wyobrażenie o wydarzeniach w Judzie w przededniu wielkiego przedsięwzięcia Jozjasza: kulcie obcych bóstw (So 1,4 n.), obcych zwyczajach (1,8), fałszywych prorokach (3,4), gwałcie i niesprawiedliwości społecznej (3,1-3; 1,11). Jego dzieło musiało przygotować grunt pod nadchodzącą reformę.

KSIĘGA

Uznaje się dziś niemal powszechnie, że cały utwór — poza dwoma czy trzema drobnymi retuszami — jest autentyczny.

POSŁANNICTWO

Podobnie jak Amos, Sofoniasz ostrzegał swych słuchaczy przed „Dniem Jahwe", powszechną katastrofą, która zmiecie Judę oraz narody pogańskie. Kara wymierzona narodom powinna być przestrogą dla Judy (3,7), lecz „bezwstydny lud", splugawiony praktykami pogańskimi, pyszny

i buntowniczy (3,1.11), nie chce na to zważać. Ale „Reszta pozostanie wierna, lud pokorny i biedny" (3,12 n.), *anawim* — „ubodzy Jahwe", którzy odziedziczą królestwo Boże (Mt 5,3).

NAHUM

PROROK

Nie wiemy nic o Nahumie, nawet o miejscu jego urodzenia, ponieważ Elkosz nie zostało zidentyfikowane. Jest pewne, że prorokował nie na długo przed 612 r. (data upadku Niniwy), a być może wkrótce po 616 r. przed Chr., gdy już zbliżał się kres Asyrii. Nahum był niezwykle utalentowanym poetą i jego słowa tchną żarliwym patriotyzmem. Upadek wielkiego ciemięzcy rozważa się tu z niepohamowaną radością; Nahum wierzy, że zgłada Niniwy będzie oznaczała przywrócenie Izraela i Judy.

KSIĘGA

Proroctwo zaczyna się alfabetycznym psalmem (tylko od *alef* do *kaf* — Na 1,2-9), który rozwija temat gniewu Bożego. W wierszach 1,9 — 2,3 krótkie wyrocznie pomyślności dla Judy (1,12 n.; 2,1.3) są przemieszane z wyroczniami niedoli dla Niniwy (1,9-11.14). Poemat Nahuma 2,4 — 3.19 ma poruszającą siłę Pieśni Debory (Sdz 5).

POSŁANNICTWO

Za patriotycznym uniesieniem na myśl o zgubie tyrańskiego wroga odkrywamy przekonanie, że zburzenie Niniwy będzie wyrazem Boskiej sprawiedliwości: stanowi karę za spiętrzone zbrodnie (3,1.4.19). Ponadto Niniwa stała się obrazem świata stojącego w opozycji do Jahwe; jej upadek był więc triumfem Boga oraz triumfem Jego ludu.

HABAKUK

PROROK

W przeciwieństwie do wcześniejszych ksiąg profetycznych tytuł księgi Habakuka nie wskazuje daty misji proroka; *haggadah* (hagada) w proroctwie Daniela (14,33-39) nie jest nam w niczym pomocna. W rze-

czywistości nic w ogóle nie wiemy o osobie proroka. Niektórzy dowodzili, że ciemiężcami Judy są Asyryjczycy i że data powstania księgi przypadłaby na około 615 r. przed Chr. Bardziej uzasadnione wydaje się twierdzenie, że przez cały czas w polu widzenia są wymienieni w 1,6 Chaldejczycy (Babilończycy) i że wyrocznie przypadają na okres między zwycięstwem Nabuchodonozora pod Karkemisz (605) a pierwszym oblężeniem Jerozolimy (597). Czyniłoby to z Habakuka rówieśnika Jeremiasza.

KSIĘGA

Księga Habakuka ma wszelkie pozory starannej kompozycji; choć kwestionowano jedność utworu, można wysunąć mocne argumenty przemawiające za nią.

POSŁANNICTWO

Habakuk stawia czoło zgorszeniu wynikłemu z działania Boga w historii oraz Jego sposobu traktowania Izraela. Jak może Jahwe — nienawidzący grzechu — używać bezlitosnych Babilończyków, „przestępców, co ubóstwiają swą siłę" (Ha 1,11), do ukarania własnego ludu, który choć daleki od niewinności, jest przynajmniej „sprawiedliwszy" niż jego ciemiężcy (1,13)? „Jest to problem zła na płaszczyźnie międzynarodowej, a zgorszenie Habakuka stanowi także problem dla wielu ludzi doby obecnej. Jemu oraz im dana jest ta sama Boża odpowiedź: w dziwny i paradoksalny sposób toruje wszechmocny Bóg drogę ostatecznemu zwycięstwu sprawiedliwości, a »sprawiedliwy żyć będzie dzięki swej wierze« (por. Rz 1,17; Ga 3,11; Hbr 10,38)." [19] Wśród zwojów znalezionych w Qumran (grota) był *peszer* (komentarz) do Habakuka 1—2. Księgę tę interpretuje się jako quasi-proroctwo wydarzeń składających się na historię esseńczyków z Qumran.[20]

JEREMIASZ

PROROK

Jeremiasz jest nam lepiej znany jako człowiek niż jakikolwiek inny prorok, księga jego bowiem zawiera liczne fragmenty o charakterze wyznań osobistych i autobiografii, jak również obszerne partie biograficz-

[19] Roland de Vaux, BJ, s. 986.
[20] Zob. W. J. Harrington, *Record of Revelation: The Bible*, dz. cyt., s. 78

ne. Wyróżnia się on jako samotna, tragiczna postać, której misja doznała pozornie całkowitego niepowodzenia. Jednakże to „niepowodzenie" było jego triumfem, jak mieli ocenić potomni.

Jeremiasz pochodził z Anatot, miasteczka położonego o ponad 6 kilometrów na północo-wschód od Jerozolimy. Jego ojciec Chilkiasz był kapłanem (Jr 1,1), a więc Jeremiasz mógł być potomkiem Dawidowego kapłana Abiatara, który został zesłany do Anatot przez Salomona (1 Krl 2,26). Jego prorockie powołanie nastąpiło w 626 r. (Jr 1,2), gdy był jeszcze całkiem młody, a jego misja trwała od czasów Jozjasza (640—609) aż po czasy Sedecjasza (597—587), nie ustając nawet z końcem panowania tego ostatniego; to znaczy przeżył on pełne obietnic dni młodego króla-reformatora, Jozjasza, oraz ich pokłosie, tragiczne lata, które doprowadziły do zniszczenia narodu.

Są nader różne oceny postawy Jeremiasza wobec reformy Jozjasza, mamy bowiem bardzo skąpe informacje o jego wczesnej działalności. Niektórzy twierdzą, że prorok był jej entuzjastycznym stronnikiem, inni natomiast dowodzą, iż był wrogo do niej usposobiony. Wydaje się, że początkowo sympatyzował z jej celami, lecz rozczarował się do jej ostatecznych wyników. Nie ulega wątpliwości, że wysoko cenił króla i był przekonany o jego szczerości (22,15 n.), lecz szybko uświadomił sobie, iż „nie można uczynić ludzi dobrymi przez uchwałę parlamentu". Czego się domagał, to szczerej i serdecznej skruchy, wewnętrznej przemiany, znalazł zaś bardziej wymyślną liturgię, która sprzyjała samozadowoleniu i zachęcała do hipokryzji (7,21-28; 5,26-31). On zaś usiłował — daremnie zresztą — przywieść swój lud do prawdziwej przemiany serca oraz zrobić nadzieję i położyć fundament pod tę przemianę, poza ogniową próbą katastrofy narodowej.

Proroctwo Jeremiasza jest zbiorem stanowiącym dzieło wielu rąk. Jest to typowe dla wszystkich ksiąg profetycznych. Doznaje się nawet wrażenia, iż jest to zbiór krótszych „ksiąg", wraz z dodatkowymi tekstowymi rozmaitościami, lub też że to nie tyle antologia materiałów profetycznych, ile raczej antologia antologii.

KSIĘGA

W rozdziale 36 Jeremiasza czytamy o „zwoju", który zawierał wybór czy zbiór słów proroka wygłoszonych w latach 627—605. Nie mógł on być bardzo długi, ponieważ przeczytano go trzykrotnie jednego tylko dnia (36,10.15.21) w znacznych odstępach czasu. Zwój ten, zniszczony przez Jehojakima, został następnie przepisany i uzupełniony przez Barucha, pod dyktando Jeremiasza (36,32). Jest to pierwszy krok w dziele kompozycji proroctwa Jeremiasza, nie ma jednak sensu próba odkrycia

pierwotnego jądra istniejącej księgi. Co możemy stwierdzić z całą pewnością, to fakt, że jądro to zawiera się w rozdziałach 1—26.

Rozdziały 46—51, które składają się z wyroczni skierowanych przeciw obcym narodom, tworzą inny odrębny zbiór. Choć nie ma podstaw do sądzenia, że większa część tego materiału jest nieautentyczna, występują tu pewne dodatki. Zbiór stanowi dość późną próbę złączenia szeregu groźnych wyroczni skierowanych przeciw jak największej liczbie ludów sąsiednich. Trzecia grupa obejmuje rozdziały 30—31 i być może także 32—33; jest to Jeremiaszowe posłannictwo nadziei, zwane Księgą Pocieszenia.

Odkrywamy zatem trzy zbiory czy „księgi", rozdzielone serią opowieści biograficznych. Ale ponieważ każda z tych „ksiąg" jest sama w sobie luźnym zbiorem, rozróżnienie ich nie ułatwia zbytnio naszego podejścia do księgi Jeremiasza. Musimy uznać fakt, że wskutek długiego i złożonego procesu kompozycji całe proroctwo nie jest konsekwentnie uporządkowane. Dalszą komplikację stanowi obecność rozmaitych form literackich. Choć można je określić w ramach trzech głównych typów (wypowiedzi poetyckie, proza biograficzna i mowy prozatorskie), ich różnorodność i indywidualny charakter jeszcze bardziej utrudniły poznanie procesu formowania się tej księgi.

POSŁANNICTWO

Jesteśmy w stanie prześledzić duchowy rozwój Jeremiasza oraz dostrzec w jego osobie, jak człowieka oczyszcza i wzmacnia cierpienie, gdyż najbardziej poruszającym posłannictwem proroka jest jego własne życie. Był on człowiekiem o rzadko spotykanej wrażliwości i wyjątkowej uczuciowości — a jego misją było „wyrywać i obalać, niszczyć i burzyć" (1,10) oraz wołać bez wytchnienia: „Gwałt i ruina" pod adresem umiłowanego ludu (20,8). Odkrywamy w nim — w znacznym stopniu — osobiste zaangażowanie (4,19), poczucie solidarności z własnym ludem w jego cierpieniu (8,19-23), a nawet z samą spustoszoną ziemią (4,23-26). „Wyznania" są centralnym tekstem pozwalającym rozumieć Jeremiasza (11,18 — 12,6; 15,10-21; 17,12-18; 18,18-23; 20,7-18). Są one zapisem obcowania proroka z jego Bogiem i nie były nigdy zapewne przeznaczone do publicznego głoszenia. I nie tylko urzekają, pozwalając nam wejrzeć w serce Jeremiasza; dodają także otuchy, pozwalając stwierdzić, jak jest bardzo ludzki. Jeremiasz nigdy w rzeczywistości nie chciał być prorokiem (1,6; 17,16; 20,7-9) i nie przestawał roztrząsać z Jahwe ciężaru swego urzędu aż do końca życia. Uginał się pod istnym brzemieniem, niemożliwym z ludzkiego stanowiska wymogiem swego zadania; jego modlitwa jest modlitwą w Getsemani.

Jeremiasz ma szczególne znaczenie dla naszych czasów. Jego po-

przednicy — o ile wiemy — przyjmowali swą misję prorocką z uległością, Izajasz zaś nawet z zapałem (Iz 6,9). Jeremiasz wszakże musiał pytać i rozumieć; tkwi w nim nawet pewien bunt przeciw wyrokom Bożej woli. I nie mógł się wcale zadowolić bezkrytycznym uznaniem tradycyjnych twierdzeń teologicznych. Zmagał się, jak w dobie późniejszej autor księgi Hioba, z problemem odpłaty (12,1) i bronił zasady odpowiedzialności indywidualnej (wbrew zbiorowej — 31,29g). Ale głównie brzemieniem był mu jego własny urząd prorocki; było to istotnie brzemię o wiele uciążliwsze i boleśniejsze niż w przypadku jakiegokolwiek innego proroka. Tym bardziej więc potrzebował wsparcia swego Boga. Jego posłuszeństwo było o tyle większe, że indagował, że czuł nałożone nań jarzmo, że prowadziło go to do poczucia opuszczenia. Bożą tajemnicą jest, dlaczego Pan kazał najwierniejszemu ze swych wysłanników stąpać tą mroczną drogą.

Baruch, uczeń Jeremiasza, nakreślił nam zewnętrzne warunki jego via dolorosa, historię jego cierpień wywołanych wiernością prorockiemu powołaniu w latach 608—587 (Jr 19,2 — 20,6; 26,36; 45; 28—29; 51,59-64; 34,8-22; 37—44). Ukazał nam też przyczynę wszystkich cierpień Jeremiasza. Prorok miał mocne przekonanie, że właśnie wtedy — za pośrednictwem Nabuchodonozora — Bóg spowoduje wielkie zmiany na polu międzynarodowym i ukarze Judę babilońską rózgą swego gniewu (27,5-11). W konsekwencji nie mógł nęcić nadzieją wybawienia i twierdził z naciskiem, iż zdobycie Jerozolimy jest rzeczą pewną (37,8.17; 38,3; 34,2); radził więc bezzwłocznie się poddać (38,17). Nic dziwnego, że jego słowa nie były chętnie słuchane przez zwolenników wojny, którzy narzucili Sedecjaszowi swoje stanowisko.

Cierpienia proroka są przedstawione z ponurym realizmem, który przywodzi na myśl opis męki Pańskiej. Nie ma tu cudownych wydarzeń ani legionu aniołów; bezsilny Jeremiasz zostaje wydany w ręce wrogów. I nie robi na nich żadnego wrażenia. Nic dziwnego, iż chrześcijanie upatrywali w nim typ Chrystusa. Starcia z jego własnymi kolegami-prorokami (których nazwalibyśmy „fałszywymi prorokami") należały prawdopodobnie do najcięższych bojów Jeremiasza. Możemy to wnosić z jego rozprawy wymierzonej przeciw tym prorokom (23,9-40) oraz jego dramatycznej utarczki z Chananiaszem (rozdz. 28). Posłannictwo Jeremiasza różniło się całkowicie od orędzia jego kolegów.

Niewątpliwie po części wskutek nadzwyczajnego wybawienia Jerozolimy od wojsk Sanheryba przed stu laty, jak i na podstawie słów Izajasza wiara w nienaruszalność Syjonu stwardniała do czasów Jeremiasza w dogmat. Nie dopuszczano po prostu myśli, że miasto może upaść, a dynastia Dawida może dobiec kresu. Prorocy, z którymi walczył Jeremiasz, byli przesiąknięci tym poglądem (23,32; 28,3 n. 11). Jest więc zrozumiałe, że lud słuchał raczej ich pełnych optymizmu słów niż jego samotnego głosu rozpaczy. Wydaje się nawet, że zyskał sobie przydomek

Magor Missabib (20,10) od własnej znanej przestrogi: „Trwoga dokoła" (6,25; 20,3; 46,5; 49,29).

Jego mocne przekonanie, że niewierna Jerozolima musiała upaść, występuje między innymi w liście pisanym przezeń do wygnańców w Babilonie w 598 r. (29,16-20). W tym samym kontekście może jednak wypowiedzieć obietnicę: „Jestem bowiem świadomy zamiarów, jakie zamyślam co do was — wyrocznia Jahwe — zamiarów pełnych pokoju, a nie zguby, by zapewnić wam przyszłość, jakiej oczekujecie" (29,11). Nadzieję tę robi się nie tym, którzy pozostali w Jerozolimie, lecz wygnańcom — stanowisko najdobitniej wyrażone w wizji dwu koszy fig (24,5-7). Jest więc godne uwagi, że ten sam Jeremiasz, który tak bezlitośnie niszczy fałszywą nadzieję, stawia przed swym ludem prawdziwą nadzieję na przyszłość. Jego starania, aby przywieść lud do rozsądku, spełzły na niczym, lecz wielkość tego człowieka i wspaniałość jego wiary sprawiły, że właśnie w najtragiczniejszej chwili swego życia głosił swe optymistyczne wyrocznie, zwłaszcza proroctwa rozdziałów (30—33). Widział, że stare przymierze zostanie zastąpione nowym (31,31—34). gdy Bóg oddziała bezpośrednio na serce człowieka, gdy zapisze swe prawo na tym sercu i gdy wszyscy ludzie poznają Jahwe.

Rzeczą nową nie jest w tym przymierzu *torah* („pouczenie", „wskazówka życia"), do której odnosi się z pieczołowitością. Objawienia danego na Synaju nie trzeba unieważniać; przymierze nadane przez Jahwe nie może być anulowane czy cofnięte. Samo przymierze nie było nieodpowiednie — to tylko lud zawiódł. Co jest nowego, to zmiana sposobu, w jaki Boża wola ma być przekazywana ludziom. Jahwe ma pominąć proces mówienia i słuchania i wyryć swą wolę bezpośrednio na sercu Izraela, Izrael zaś usłucha i okaże całkowite posłuszeństwo. Znajduje tu odbicie własne doświadczenie Jeremiasza; przemawiał on do beznadziejnie zatwardziałego ludu; jest wszakże przekonany, że Bóg musi przyjść z pomocą i zmienić serce człowieka (por. 32,37-41). Dostrzega niejasno epokę Ducha, jak określa ją św. Paweł: „prawo Ducha życia" (Rz 8,2); widzi nowego człowieka kierowanego przez Ducha, pobudzanego od wewnątrz.

Największy hołd złożył Jeremiaszowi Ten, któremu utorował on drogę. Owej nocy poprzedzającej mękę Pan spełnił najbardziej uroczystą obietnicę proroka: „Ten kielich jest Nowym Przymierzem we krwi mojej" (Łk 22,20). Bóg wycisnął swą pieczęć na życiu i posłannictwie swego sługi.

APENDYKS: LAMENTACJE

Biblia hebrajska zalicza tę małą księgę do Pism (dział trzeci w jej potrójnym podziale Biblii). Grecka Septuaginta i łacińska Wulgata

umieszczają ją po księdze Jeremiasza, przypisując mu w tytule jej autorstwo. Ten tradycyjny pogląd opiera się na tekście drugiej księgi Kronik (35,25) i znajduje poparcie w treści poematów, które harmonizują z czasami Jeremiasza — przynajmniej z ostatnim okresem jego życia. Niemniej Jeremiasz nie jest autorem Lamentacji. Nie mógł on stwierdzić, że natchnienie prorocze ustało (Lm 2,9), nie mógł wysławiać Sedecjasza (4,20) ani też spodziewać się egipskiej pomocy (4,17); jego spontaniczny talent poetycki nie dałby się spętać sztuczną formą tych poematów. Ponadto w rozdziałach 2 oraz 4 można dostrzec wpływ Ezechiela.

Poematy są lamentami nad upadłą Jerozolimą i zburzoną Świątynią, ułożonymi przez niektórych z tych, co pozostali w Judzie po 587 r. Były z pewnością przeznaczone do prostej liturgicznej posługi w ruinach Świątyni (por. Jr 41,5 n.; Za 7,3 n.; 8,19 n.). Przez wszystkie poematy przewija się uczucie niezwyciężonej ufności pokładanej w Bogu oraz nastrój głębokiej skruchy. Są one zadomowione w naszej liturgii Wielkiego Tygodnia.

PROROCY DOBY WYGNANIA

EZECHIEL

Podczas pierwszej fazy działalności Ezechiela jego posłannictwo było bardzo podobne do orędzia Jeremiasza. Moglibyśmy podsumować je następująco:

Lud Judy poważnie zawinił. Bóg jest sprawiedliwy i zamierza go ukarać. Wkrótce już oblężenie Jerozolimy i wielka deportacja ukażą, co znaczy interwencja Jahwe.

Prorok stara się uzasadnić działanie Jahwe uznając winę Izraela. Opis powołania Ezechiela (1,4 — 3,15) przypomina relację Izajasza (Iz 6). Ezechiel także widział „chwałę Jahwe" — Boga siedzącego na tronie. Jako wysłannik Króla otrzymał zwój zawierający Jego pouczenia: „słowa narzekania, wzdychania i biadania". Podobnie jak Izajaszowi, przypomina mu się o trudnościach, a nawet beznadziejności jego położenia: ma przemawiać bez rezultatu, „cały bowiem dom Izraela ma oporne czoło i zatwardziałe serce" (Ez 3,7).

Działalność Ezechiela rozpada się na dwa okresy: od 593 r. do załamania się Judy wraz z upadkiem Jerozolimy w 587 r. i od upadku miasta do 571 r., daty jego ostatniego zapisanego proroctwa (29,17-20). Jak wynika z obecnej formy tej księgi, cała misja Ezechiela była skierowana do żydowskich wygnańców w Babilonie, choć wyrocznie pierwszej części (rozdz. 1—24) były zwrócone do mieszkańców Jerozolimy, Ezechiel zaś czyni aluzje do swej obecności w mieście (por. 11,13). Zawsze

jednak rozróżnia dostatecznie jasno między wygnańcami (do których mówi w drugiej osobie) a ludnością Jerozolimy (której grozi w trzeciej osobie), jego zaś schematyczny obraz miasta nie wyszedł spod pióra naocznego świadka. Wielkie zainteresowanie, z jakim śledził bieg wydarzeń w Jerozolimie — z całym głębokim niepokojem wygnańca — sprawia czasami w r a ż e n i e, że żyje on pośród ludu w ojczyźnie.

KSIĘGA

Ezechiel był z usposobienia wizjonerem; księgę jego zdominowują cztery wielkie wizje: Rydwanu Jahwe (1—3), Grzechów Jerozolimy (8—11), Wysuszonych Kości (37) oraz Nowej Jerozolimy (40). Żywa wyobraźnia zademonstrowana w tych opisach jest także widoczna w alegoriach: Sióstr Oholi i Oholiby (23), Rozbicia Okrętu — Tyru (27), Krokodyla z Nilu (29 i 32), Wielkiego Cedru (31), Mieszkańców Szeolu (32). Zarazem zaś źródłem inspiracji mogły być dla niego zwykłe codzienne rzeczy: strażnik stojący na warcie (3,17-21), mur wznoszony (13,10-16). Mogły go też pobudzić własne doświadczenia: śmierć żony (24,15-24), tajemnicza i długotrwała choroba (4,4-17). Ezechiel posługiwał się techniką gęstów proroczych częściej i bardziej wymyślnie niż ktokolwiek inny — na przykład symbole oblężonej Jerozolimy (4,1-3.7), lat niewoli (4,4-8), wygnania i oblężenia (12,1-20), połączenia Judy i Izraela (37, 15-28). Co zaś paradoksalne, jego potężna wyobraźnia oraz wymyślne alegorie znajdują wyraz w stylu, który jest zazwyczaj chłodny i suchy.

Na pierwszy rzut oka księga Ezechiela zdaje się objawiać szczególną jednolitość zamysłu, lecz po bliższym zbadaniu wrażenie frapującej jedności niknie. Ezechiel nie różni się od Izajasza 1—39 oraz Jeremiasza — jest kompilacją dokonaną przez uczniów proroka. Znajdujemy w tej księdze szereg wyroczni i czynności symbolicznych, które — choć dokładnie datowane — nie są ułożone we właściwym porządku chronologicznym. Konkretnie zaś, rozpadają się na dwie grupy obejmujące: 1) fragmenty dotyczące Jerozolimy i Izraela, 2) wyrocznie przeciw narodom pogańskim.

POSŁANNICTWO

Pod jednym względem Ezechiel różni się znacznie od Izajasza i Jeremiasza: gdy mówi o grzechu, ma na myśli nie tyle naruszenie społecznych i moralnych przykazań, co wykroczenie liturgiczne. Dla niego przyczyna zbliżającego się upadku Izraela tkwiła w uchybieniach w sferze świętości. Izrael splugawił świątynię (5,11), obrócił się ku innym kultom (8,7-18) i wprowadził do serca bożki (14,3-11); jednym słowem „stał się nieczysty" wobec Jahwe. Wielkie alegorie rozdziałów 16 i 23

oraz historyczna retrospekcja rozdziału 20 są dobitnymi tego przykładami. Jest to bez wątpienia stanowisko kapłańskie. Będąc autentycznie prorokiem, Ezechiel tkwi korzeniami w tradycji kapłaństwa; tak więc miernikami, za pomocą których ocenia postępowanie Izraela, są „prawa" i „ustawy", nadane przez Jahwe Ludowi Wybranemu (5,6; 18,5-9; 33,25). Kapłańska tradycja zabarwiła jego mowy prorocze, wielka zaś wizja przyszłości (40—48) otrzymała trafne miano Tory Ezechiela.

Trzy historyczne retrospekcje (rozdz. 16; 20; 23) budzą nie tylko zainteresowanie liturgiczne; zajmują także szczególne miejsce we właściwej Izraelowi koncepcji własnej historii. Co prawda, alegorie są rozwlekłe i powtarzają się, język zaś jest świadomie szorstki. Ezechiel zdaje się pragnąć powiedzieć wszystko, co tylko można, o niewierności Izraela, jego obojętności na miłość Bożą oraz całkowitym nieposłuszeństwie. Obraz przezeń namalowany nie mógłby już być chyba ciemniejszy. Musimy jednak pamiętać, że uzasadnia on Bożą karę, która ma nadejść w bliskiej przyszłości; nawet Boska cierpliwość wreszcie się wyczerpała. Musimy także zauważyć, iż prorok wskazuje na Bożą wolę zbawienia — teraz bardziej niż kiedykolwiek pojmowanego jako darmowe i niezasłużone (por. 16,60-63; 20,40-44). W tym właśnie sensie trzy mroczne rozdziały są wstępem do chwały zbawczego czynu Jahwe, jest bowiem widoczne, że zbawienie to nie może się opierać na żadnym akcie dobra w samym Izraelu.

Ezechiel interesuje się nie tylko narodem, lecz i jednostką. Stara koncepcja głosząca, iż wina człowieka obciąża jego całą rodzinę — zwłaszcza zaś dzieci, które muszą za nią odpokutować — okazywała się już wtedy niestosowna (por. Jr 31,29; Ez 18,2). Słynna wizja grzechów Jerozolimy (Ez 8—11) dostarczyła Ezechielowi elementów rozwiązania całej kwestii; rozwinął je następnie i uznał za zasady moralne w rozdziale 18 (por. rozdz. 35). Z zasad tych będzie któregoś dnia wywiedziona podstawowa prawda religijna, wiara w odpłatę pośmiertną — lecz dzień ów nastanie w kilka stuleci później. Tymczasem zaś prorok okazał się wielkim orędownikiem indywidualnej odpowiedzialności. Wprawdzie idea ta nie była obca jahwizmowi przed czasami Ezechiela; występowała — przynajmniej mgliście — od samego początku, lecz teraz otrzymuje potężny wyraz: „Umrze tylko ta osoba, która grzeszy. Syn nie ponosi odpowiedzialności za winę swego ojca ani ojciec — za winę swego syna. Sprawiedliwość sprawiedliwego jemu zostanie przypisana, występek zaś występnego na niego spadnie" (18,20).

Ezechiel został wyznaczony na „stróża" dla pokoleń izraelskich, pasterza swego ludu (33,1-9). Musiał nie tylko głosić Boże „słowo" proroctwa; był także niczym wartownik na murach miasta, który ma ostrzegać lud przed zbliżającym się niebezpieczeństwem, który da Izraelowi możność „zawrócenia", skruchy. Upatrywał w swym urzędzie pasterskim nie samo rozszerzenie swego prorockiego powołania; raczej obo-

wiązkiem jego stało się: żyć dla innych ludzi, odszukiwać ich i stawiać się do ich dyspozycji. Słowa jego miały nieść pociechę i nadzieję jednostce wykazując, że Jahwe życzy sobie jedynie skruchy i posłuszeństwa. Gdy ciężar Bożej kary przywodzi jego wygnany lud na skraj rozpaczy, stawia uczciwie czoło temu problemowi. Staje wobec alternatyw życia i śmierci: człowiek żyje dzięki sprawiedliwości, umiera przez grzech. Człowiek może wybierać między nimi, a otwarte drzwi do wyboru pozostawia skrucha (33,10-20). Wygnańcy mają żyć według słowa Jahwe — On zaś spełni swe zapowiedziane dzieła (12,24 n.). Pasterskie zadanie Ezechiela polega na pomaganiu rodakom w prawdziwym wejrzeniu w samych siebie oraz rzeczywistym poznaniu swego Boga. Wtedy powrócą właściwie stosunki i będzie On naprawdę ich Bogiem, oni zaś będą istotnie Jego ludem.

Ezechiel miał podniosłą wizję majestatu Boga, ukształtowaną w znacznej mierze pod wpływem tradycji kapłańskiej, której jest spadkobiercą. Jahwe jest wywyższony ponad wszelkie stworzenie, króluje w majestacie ponad swym wszechświatem; żadne słowo nie może Go opisać. Jest święty, transcendentny, raczej odległy, stąd nacisk kładziony przez proroka na stosowną liturgię. Zarazem jednak upatruje Ezechiel w tym Bogu odkupiciela. We wzruszającym rozdziale 34 Jahwe jest przedstawiony jako dobry pasterz, który troszczy się o swe owce, pełni funkcje prawdziwego przewodnika, szuka zagubionych owieczek w ciemnych wąwozach i znajduje dla nich świeże pastwisko. Dlatego właśnie Ezechielowe wezwanie do szczerego nawrócenia się ku Jahwe, do rozbudzenia nowego serca i nowego ducha wskazuje na osobowego Boga, Boga, który jest głęboko obecny. Nacisk kładziony przezeń na potrzebę uwewnętrznienia religii zdradza osobisty stosunek do Boga — a związek ten, choć nie tak wzruszająco wyrażony jak u Jeremiasza, jest niemniej bardzo realny.

Wygnańcom, cierpiącym wskutek poczucia oddalenia od Jahwe oraz rozpaczającym nad zburzoną Jerozolimą, Ezechiel niesie słowa nadziei i pociechy w dwu wielkich wizjach:

a) Wizja Rydwanu Jahwe (rozdz. 1) — bez względu na czas jej powstania — ma dowieść prorokowi i jego słuchaczom, że Jahwe nie jest związany z Palestyną ani nawet ze Świątynią, że jest w swej istocie mobilny, że może podążyć (i naprawdę podążył) za swym wygnanym ludem, aby wraz z nim zamieszkać.

b) Wizja Wysuszonych Kości (37,1-10) wraz z komentarzem do niej (37,11-14) poucza, że kara nie jest ostateczna, iż Bóg może wskrzesić to, co wydaje się martwe, i że przyrzeka On triumfalny powrót do Palestyny.

Mesjanizm Ezechiela ma charakter odległy i raczej niejasny, niemniej jest realny. Prorok wierzy niezachwianie w przyszłe zbawienie

(5,3; 20,40-44). W rozdziale 34 troska Jahwe o Jego lud kontrastuje z niedbalstwem królów. Jahwe sam spowoduje odrodzenie swego ludu, po czym pojawi się Mesjasz (34,23 n.). Ezechielowy portret wiernego pasterza, nowego Dawida, który pasie swe owce sprawiedliwie i z miłością, jest nie tylko inspiracją wizerunku pasterza w rozdziale 10 Ewangelii Jana; wyraża bowiem także ideał ucieleśniony w tym właśnie człowieku, który używa owego obrazu — samym Jezusie.

W obietnicy nowego serca i nowego ducha (36,23-28) prorok powtarza echem słowa Jeremiasza 31,31-34. Tu także celem zbawczej działalności Boga jest ponowne stworzenie ludu zdolnego do całkowitego posłuszeństwa prawu. „I dam wam serce nowe i ducha nowego tchnę do waszego wnętrza, odbiorę wam serce kamienne, a dam wam serce z ciała" (36,26). Wyposażony tak w nowe serce i dar ducha, Izrael będzie w stanie stąpać drogą Bożych nakazów. Obietnica zbawienia jest poprzedzona słowami: „Nie z waszego powodu to czynię, (...) ale dla świętego imienia mojego" (36,22). Jest to powracająca wciąż myśl: gromadząc Izrael i przywodząc go z powrotem do własnego kraju Jahwe objawia swą świętość przed oczyma narodów (20,41; 28,25; 36,23). Izrael przez swą niewierność zbezcześcił imię Boga w oczach narodów; teraz Bóg ze względu na swoje dobre imię winien przywrócić przymierze. Ale tkwi w tym coś więcej. Wiele przepowiedni przyszłych wydarzeń kończy się słowami: „ażeby poznali, że ja jestem Jahwe". Ostatecznym celem Boskiej działalności jest poznanie i uczczenie Jahwe przez tych, co nigdy Go nie poznali lub też w istocie Go nie znają.

W ostatnich dziewięciu rozdziałach swej księgi (40—48) Ezechiel opisuje dokładnie Nową Świątynię i jej obrzędy oraz podział kraju między święty przybytek, władcę i dwanaście plemion. Rozdziały te, z naszego dzisiejszego punktu widzenia ani bardzo zrozumiałe, ani bardzo interesujące, miały w rzeczywistości większy wpływ niż cała reszta, dają bowiem wyraz religijnemu i politycznemu ideałowi, który w wielkiej mierze ustalił wzór odbudowy Izraela.

Ezechiela zwie się często ojcem judaizmu. Niekiedy tytuł ten kryje naganę, jak gdyby prorok był odpowiedzialny za niedoskonałość judaizmu w jego schyłkowym okresie. Jest oczywiście prawdą, że przez pewien ideał wyniosłej rezerwy i świętości polegającej na ścisłym przestrzeganiu przepisów rytualnych wniósł on wkład do tych aspektów powygnaniowego judaizmu, które wyraziły się przesadnie w faryzeizmie. Ale z pewnością nie był legalistą. Co więcej zaś, koncepcja urzędu proroka otrzymuje u niego formę bardziej rozwiniętą (3,16-21; 33,1-9): nie przestrzegając grzesznika, prorok może ściągnąć na siebie jego winę. Ganiąc fałszywych proroków, Ezechiel wskazuje na to, co w jego oczach było sercem prorockiej posługi: „Nie wstąpiliście na wyłom ani nie budowaliście murów wokół domu Izraela" (13,5). Prorok nie powinien

trzymać się z tyłu, lecz musi walczyć w przedniej straży; musi składać życie za swój lud. Legalista byłby rozważniejszy w mowie, ostrożniejszy w postępowaniu i nie składałby własnego życia na samej linii bojowej!

DEUTERO-IZAJASZ

AUTORSTWO I DATA

Od końca XVIII w., zwłaszcza zaś od schyłku XIX w. uczeni zaczęli oddzielać Izajasza 1—39 (tekst sięgający na ogół czasu proroka z VIII w. przed Chr.) od pozostałej części księgi. W tej drugiej części rozdziały 56—66 uchodzą za powygnaniowe, co do reszty natomiast „ogólny pogląd uczonych głosi, że Izajasz 40—55 tworzy jedną całość, pochodząc z okresu tuż przed i tuż po zwycięstwie Cyrusa nad Nabonidem babilońskim (539 r. przed Chr.)". Autora tych rozdziałów, anonimowego proroka doby wygnania, zwie się dogodnie drugim Izajaszem (Deutero-Izajasz). Nie mamy najmniejszego pojęcia o tożsamości tego człowieka, jednego z czołowych poetów i teologów Izraela. Wszystko, co w istocie wiemy, to fakt, że z pewnością należał do szkoły izajańskiej i znajdował inspirację w dziele swego mistrza z VIII w.

Między Izajaszem a Deutero-Izajaszem istnieją liczne podobieństwa oraz trwałe więzi. Znaczące jest, że Izajasz 1—39 zawiera w dużej części materiał późniejszy, czasem dużo późniejszy niż Deutero-Izajasz. Dlatego też możemy mówić o izajańskiej szkole myślenia i upatrywać w Drugim Izajaszu wybitnego przedstawiciela tej szkoły.

POSŁANNICTWO

Deutero-Izajasz wie, że Jahwe jest Panem i że Jego słowo trwa na wieki. Jego zwierzchnictwo nad obecnymi wydarzeniami świata rzuca się w oczy, tak jak i fakt, że panował On nad „dawnymi rzeczami". Podobnie jak Ozeasz, prorok ten wraca myślą do początków historii Izraela, do pustyni, punktu wyjścia nowej wiary w Boga. Przeobrażenie pustyni w 40,3-5 i 41,17-20 głosi chwałę Pana, stanowiąc zarazem przejaw Jego opatrznościowej troski o lud (43,16-21; 49—51). Przeszłość była ziarnem kryjącym w sobie zarodek przyszłego wzrostu, lecz Izraelici muszą teraz myśleć o Nowym Wyjściu (43,18 n.).

Nowe wybawienie doprowadzi lud do nowego Syjonu; przeważna część rozdziałów 49—55 mówi właśnie o tym. Tak więc Jahwe znów pociesza swój lud (49,15). Czyż dałem Jerozolimie list rozwodowy? — zapytuje Bóg (50,1 n.). Syjon, niepłodna niewiasta, ma się weselić, ro-

bić miejsce dla niezliczonej ilości dzieci (54,1 n.; 49,19 n.), wszystkie zaś lata wygnania zostają podsumowane w jednym zwrocie (54,6-8).

Bez względu na wszelkie wątpliwości Izraela Deutero-Izajasz nie wątpi w bezpośredniość interwencji Jahwe. Żywy, pierwotny portret Boga-wojownika (42,10-17) podkreśla nagłość Jego przyjścia i przywołuje na pamięć starodawną pieśń zwycięstwa, śpiewaną przez Deborę (Sdz 5). Jahwe zwycięski w boju, Pan Zastępów — była to jedna z najwcześniejszych izraelskich idei Boga. Innym wizerunkiem sięgającym wczesnych czasów był obraz *goel*, wybawcy czy mściciela. Miano to oznaczało człowieka, który będzie stał na straży i bronił praw członków klanu. Odkupi on sprzedanego w niewolę, odzyska mienie, pomści zbrodnię. Jahwe jest protektorem Izraela, jego *goel*.

W VI w. przed Chr. zaczął nabierać znaczenia inny tytuł — tytuł Stwórcy. Aż do czasu niewoli babilońskiej problem stworzenia nie zaprzątał chyba szczególnie uwagi, choć inne narody wypracowały dla jego wyjaśnienia całe mitologie. Izrael przejął częściowo od nich terminologię, lecz równocześnie kontrast między jego i ich rozumieniem robi uderzające wrażenie. To właśnie autorowi rozdziału 1 księgi Rodzaju, innemu pisarzowi z VI w., zawdzięczamy głębokie i systematyczne rozmyślania nad początkiem rzeczy. Także Deutero-Izajasz należał do „Nowej Teologii". Głosi on wielokrotnie, że Jahwe stwarza. Słowa, jakich używa, ukazują, co ma na myśli. Są to trzy wyrazy: „formować", „robić" oraz czasownik nie orzekany nigdy o nikim prócz Boga, *bara*. Choć stwórczy akt Boga da się porównać z aktem człowieka, jest zarazem jedyny w swym rodzaju. W tym także jest On Bogiem — i nie ma żadnego „innego Boga"; stwarza też nie tylko rzeczy dawne, lecz i obecne początki, „nowe rzeczy", stworzone właśnie teraz.[21]

Deutero-Izajasz przydziela Izraelowi rolę świadka i pośrednika. Stoi on w centrum historii świata jako świadek monoteizmu (40,18.25; 43,11; 45,5 n. 18-22; 46,5-9). Izrael jest także pośrednikiem, ponieważ dzięki niemu nawrócą się wszystkie narody (40,5; 42,10; 45,14; 52,10; 54,5); ten uniwersalistyczny pogląd znajduje uderzający wyraz w 45,22-24; 44,5. Izraelem, któremu powierzono tę odpowiedzialną rolę, jest Izrael wyróżniony: „Reszta" (41,14; 46,3), „biedni Jahwe" (49,13), słudzy Pana (44,1; 54,17).

Asyryjczycy i Babilończycy byli biczami Bożymi karzącymi Lud Wybrany; teraz pojawia się wybawiciel. Izajasz 41,2 n. 25 przedstawia w zawoalowany sposób zdobywcę, który jest wyraźnie nazwany w 44,28 — 45,13: Cyrus, „pomazaniec" Jahwe (45,1), Jego pasterz (44,28), Jego ulubieniec (48,14). Jest to człowiek wzbudzony przez Boga, który uwolni wygnańców (45,13) oraz odbuduje Jerozolimę i jej Świątynię.

---

[21] Zob. E. Dorgan, *New Hope for a Conquered People*, Dublin, The Catholic Communications Institute, 1971, ss. 15—17.

Antybabilońskie wyrocznie w rozdziałach 13—14, wyglądające zdobycia Babilonu przez Cyrusa, należą do tej samej epoki.

Triumfalny pochód wyzwoliciela otworzył perspektywę powrotu. Izrael, prowadzony przez Jahwe (52,11 n.), powędruje w uroczystej pielgrzymce drogą procesyjną, Via Sacra, przez pustynię syryjską (40,3 n.). W czasie tego przejścia pustynia ulegnie przeobrażeniu (40,3-5; 41,17--19; 43,19 n.) i Jahwe obejmie władzę na Syjonie (52,7). Powrót jest nowym Wyjściem, nową decydującą interwencją Boga Izraela. Nie są to wszystko obrazy poetyckie, przywrócenie bowiem jest znakiem zbawienia; jest odkupieniem, nowym Stworzeniem.

CIERPIĄCY SŁUGA JAHWE

Izrael zwie się często w całym tekście Deutero-Izajasza „Sługą Jahwe". Istnieją wszakże cztery fragmenty (42,1-7; 49,1-6; 50,4-9; 52,13 — — 53,12), gdzie tytuł ten ma szczególne znaczenie i nie może już uchodzić za określenie Izraela w ten sam sposób, co i gdzie indziej. Nie zamierzamy wchodzić w ciągle roztrząsaną sprawę powiązań tych poematów między sobą oraz z własnym kontekstem; nie chcemy też dawać przeglądu rozległych dziedzin interpretacji. Poprzestaniemy — po ukazaniu pewnych cech znamiennych postaci Sługi — na nakreśleniu ich dwu głównych linii.

Sługa z pieśni kontrastuje z Izraelem-Sługą, o którym jest mowa gdzie indziej w Deutero-Izajaszu. Izrael jest głuchy i ślepy (42,19 n.), Sługa słucha (50,4 n.) i oświeca (49,6). Izrael jest grzeszny (42,18-25; 43,22-28), Sługa zaś jest sprawiedliwy (53,9-11). Izrael potrzebuje pociechy (41,9 n.), Sługa zaś wierzy niezłomnie (42,4). Sługa musi przywrócić Izrael (49,5 n.).

Sługa jest tajemniczą postacią, wybraną przez Jahwe i napełnioną Jego Duchem (42,1) — postacią, która pełni rolę zarazem narodową i uniwersalistyczną. Z jednej strony, choć wydaje się nieodłączny od Izraela, którego imię nosi, od Reszty, w której „Bóg się rozsławi" (49,3), musi nawrócić Jakuba (49,5a) oraz zgromadzić na nowo (49,5a) i nauczać (50,4-9) Izrael. Z drugiej zaś strony musi być światłością narodów. Cierpliwy (50,6) i pokorny (53,7), wykona — przez swe cierpienia i śmierć — plan Jahwe: usprawiedliwienie grzeszników wszystkich narodów (53,8.11 n.).

Choć identyfikacja Cierpiącego Sługi jest i niewątpliwie pozostanie szeroko roztrząsanym problemem, niemal wszyscy uczeni zgadzają się ze sobą, że jest on postacią mesjaniczną. Nikt, kto przyjmuje jedność obu Testamentów i uznaje mesjaniczną rolę Jezusa, nie może w to nawet przez chwilę wątpić.

PROROCY VI W.[22]

IZAJASZ 56–66

AUTORSTWO

Według ogólnie przyjętego poglądu, Izajasz 56—66 jest dziełem powygnaniowego proroka (czy proroków) ze szkoły izajańskiej; tekst ten powstał w Palestynie wkrótce po powrocie z wygnania (538). Pod kilkoma względami rozdziały te różnią się od Izajasza 40—55. Treścią ich nie jest już wybawienie i przywrócenie Izraela; w wielu fragmentach lud traktuje się jako już osiadły w Palestynie; zdążyła się też dać odczuć niesprawiedliwość społeczna (58,3-6; 59,3 n.; 56,10-12). W rozdziałach 40—55 Izajasza uwaga proroka ześrodkowuje się na bezpośredniej przyszłości — upadku Babilonu oraz wyzwoleniu; nie jest to już wszakże perspektywa Izajasza 56—66. Utrzymuje się więc powszechnie, że rozdziały te są dziełem różnych pisarzy.

POSŁANNICTWO [23]

Izajasz 56—66 powstał pod wpływem zarówno Deutero-Izajasza, jak i Ezechiela. Od tego ostatniego rozdziały te zapożyczają pojęcie miasta uświęconego przez swą Świątynię oraz akcentowanie roli postu i święcenia szabatu. Deutero-Izajaszowi zaś zawdzięczają swe zainteresowanie narodami pogańskimi oraz zaabsorbowanie wewnętrzną pobożnością, jak i wyobrażenie chwały Syjonu. Od obu tych proroków pochodzi też idea nowej i oczyszczonej Jerozolimy. Po raz ostatni w księgach profetycznych potępia się tu bałwochwalstwo.

AGGEUSZ

PROROK

Pierwszy powrót z Babilonu w 538 r. przed Chr. pod wodzą Szeszbassara był zakrojony na bardzo małą skalę i repatrianci wkrótce przeżyli rozczarowanie. Późniejsza grupa pod wodzą Zorobabela i kapłana Jozuego podsyciła na nowo nadzieję, a prorocy Aggeusz i Zachariasz,

---

[22] Choć Ezechiel i Deutero-Izajasz żyli niewątpliwie w VI w. przed Chr., grupuje się ich oddzielnie od innych, późniejszych proroków z VI w., misja ich bowiem była skierowana do wygnańców w Babilonie.

[23] Zob. J. Gelin, IB, s. 569.

przybyli — jak się zdaje — z Zorobabelem, gorąco zalecali i popierali zadanie odbudowy Świątyni. Nie mamy żadnych wiadomości o Aggeuszu poza informacjami jego księgi oraz krótkimi wzmiankami w księdze Ezdrasza 5,1 i 6,14. Jego proroctwa zostały spisane w okresie od sierpnia do grudnia 520 r. przed Chr. (Ag 1,1.15; 2,1.10.20); budowa drugiej Świątyni rozpoczęła się w sierpniu tego roku, bezpośrednio zaś treścią tych proroctw jest odbudowa Świątyni.

POSŁANNICTWO

Prorok przemawia do namiestnika Zorobabela i arcykapłana Jozuego oraz „całego ludu ziemi" (Ag 2,4) — „Reszty" (1,12-14; 2,2) w sensie proroczym. Nawołuje ich do odbudowy Świątyni, będzie to bowiem oznaczało początek ery mesjańskiej. Tak więc nadzieja mesjaniczna ożywa znowu wokół przybytku oraz wokół Zorobabela, księcia rodu Dawidowego, „sygnetu" Pana (2,23).

ZACHARIASZ 1–8

Uczeni twierdzą zgodnie, że rozdziały 9—14 proroctwa Zachariasza nie są autentyczne; pochodzą one istotnie z okresu dużo późniejszego niż czasy proroka.

PROROK

Zachariasz był współczesny Aggeuszowi; poza wzmiankami w księdze Ezdrasza 5,1 i 6,14 nie mamy o nim żadnej osobnej informacji. Pozostawał wyraźnie pod wielkim wpływem Ezechiela i był prawdopodobnie kapłanem-prorokiem. Jego wyrocznie są datowane na okres od listopada 520 r. do grudnia 518 r. przed Chr. Zachariasz, podobnie, jak Aggeusz, był pochłonięty odbudową Świątyni, a także — i bardziej dogłębnie — narodową reorganizacją oraz wymogami rytualnej czystości i moralności.

POSŁANNICTWO

Zachariasz jest zaangażowany w odbudowie Świątyni, lecz uważa to wydarzenie za wstęp do epoki mesjańskiej, stanowiącej główny przedmiot jego zainteresowania. Upatruje w Zorobabelu Pomazańca Dawi-

dowego (3,8-10; 6,12 n.), ale — w duchu Ezechiela — wywyższa także arcykapłana Jozuego (3,1-7). „Dwaj pomazańcy" (4,14) będą faktycznie rządzić razem w całkowitej zgodzie (6,13). Nie znaczy to, że są dwoma Mesjaszami — jak dwaj Mesjasze oczekiwani później w Qumran — Zachariasz bowiem wskrzesił ideę królewskiego mesjanizmu i powiązał ją z kapłańską perspektywą Ezechiela.

PROROCY V W.

IZAJASZ 34–35; 24–27

IZAJASZ 34–35: „MAŁA APOKALIPSA"

Nie jest całkiem ścisłe określenie tych rozdziałów (a to samo dotyczy Iz 24—27) mianem apokalipsy — choć występują tu pewne cechy formy apokaliptycznej (np. sąd powszechny, triumf ludu Bożego).

Autorstwo i data

Te dwa rozdziały, które tworzą jedną całość, czerpią natchnienie z Izajasza 40—66 (por. 34,6-8 i 63,1-6; 35,10 i 51,11). Rozdział 35 jest napisany całkowicie w stylu Deutero-Izajasza: ostateczne zbawienie — dzieło Jahwe — przedstawia się jako Nowe Wyjście. Rozdziały te są najwyraźniej tworem szkoły izajańskiej, i choć nie sposób ustalić dokładnej daty ich powstania, prawdopodobne wydają się tu pierwsze lata V w. przed Chr.

Idee

„Te dwa rozdziały, pisane prawdopodobnie tą samą ręką, stanowią pewnego rodzaju dyptyk: Piekło, a tuż po nim Raj." [24] Rozdział 34 opisuje Dzień Jahwe, ostateczny Sąd Boży — Edom bowiem stanowi typ wrogów Ludu Bożego. Rozdział 35 mówi o wybawieniu Izraela. Widoczne stają się przeobrażenie natury oraz Święta Droga, którą Bóg prowadzi do ojczyzny swój lud. Wielki powrót diaspory przedstawia się jako uroczystą pielgrzymkę na Syjon.

[24] J. Bright, PCB, przyp. 445 a.

IZAJASZ 24–27: „WIELKA APOKALIPSA"

Autorstwo i data

Rozdziały te są zbiorem pierwotnie niezależnych eschatologicznych proroctw i hymnów tworzących wspólnie jednolitą kompozycję. Ze względu na to uporządkowanie niełatwo przyjąć jedność autorstwa dla różnych perykop. Sposób myślenia, styl i język wskazują, że część ta pochodzi z okresu powygnaniowego, nie sposób jednak ustalić dokładnej daty. Całkiem prawdopodobne jest datowanie jej na IV w., wydaje się wszakże lepiej pozostać przy V w. przed Chr. W każdym razie Izajasz 24—27 jest ostatnim tworem owej płodnej szkoły izajańskiej, która tak długo podtrzymywała ducha wielkiego proroka z VIII w.

Idee

Hymn i wyrocznie różnią się perspektywą. Tematem hymnów jest ostateczny triumf Miasta Bożego. Apokaliptyczne wyrocznie dotyczą całej ludzkości i całego wszechświata: Bóg skarze wojsko niebieskie i królów ziemskich (Iz 24,21) oraz zniszczy Lewiatana, symbol sił zła (27,1). Wówczas wszystkie narody zostaną zaproszone na wielką ucztę mesjaniczną (25,6-8), a rozproszeni synowie Izraela będą razem zgromadzeni (27,12 n.).

MALACHIASZ

AUTORSTWO I DATA

Księga Malachiasza jest w istocie pismem anonimowym, ponieważ imię „Malachiasz" pochodzi z 3,1 tej księgi, gdzie słowo to jest rzeczownikiem pospolitym znaczącym „mój wysłannik". Nagłówek utworu (Ml 1,1) odpowiada podobnym zwrotom w księdze Zachariasza (9,1 i 12,1); prawdopodobnie były to pierwotnie trzy anonimowe zbiory. Proroctwo pochodzi z okresu po 516 r. — data wznowienia kultu w drugiej Świątyni (por. Ml 1,13) — i wydaje się poprzedzać zakaz mieszanych małżeństw, wydany przez Nehemiasza w 445 r. (por. Ml 2,10-12). Najsłuszniej datować je na okres krótko przed 445 r.

POSŁANNICTWO

Księga Malachiasza zdradza silny wpływ Deuteronomium (por. Ml 1,2 — Pwt 7,8; Ml 1,9 — Pwt 10,17; Ml 2,1.4.33 — Pwt 18,1; Ml 2,6 — Pwt 33,10; Ml 4,4 — Pwt 4,10) i zajmuje się kultowymi zaniedbaniami kapłanów (Ml 1,6 — 2,9) oraz ludu (3,6-12). Dzień Jahwe jest przedstawiony w inscenizacji kultowej, a przyszły świat będzie świadkiem doskonałego kultu (3,4). Przez swą krytykę małżeństw mieszanych (2,10-16) prorok godzi w rozpowszechnione nadużycia i wyprzedza reformy Nehemiasza oraz Ezdrasza. Wkład utworu do doktryny mesjanicznej jest skromny, lecz znaczący: „ofiara czysta" (1,11) jest doskonałą ofiarą ery mesjańskiej, a w 3,1.23 n. wskazany zostaje prekursor Mesjasza — Ewangelie mówią nam, że tym nowym Eliaszem był Jan Chrzciciel (Łk 1,17; Mt 11,10-14; 17,12).

ABDIASZ

AUTORSTWO

Nie wiemy nic o Abdiaszu poza faktem, że był człowiekiem o poglądach skrajnie nacjonalistycznych. Proroctwo to, najkrótsze z pism Starego Testamentu, rozpada się na dwie części: 1) 1-14 plus 15b: klątwa rzucona na Edom z powodu potraktowania przezeń Judy po 587 r., 2) 15a plus 16-21: zagłada Edomu stanowi zapowiedź sądu Jahwe nad wszystkimi wrogami ludu Bożego oraz ostatecznego odrodzenia Jerozolimy.

POSŁANNICTWO

Ocena sytuacji w królestwie judzkim od 587 r. aż do misji Nehemiasza pomoże nam wyjaśnić zapiekłą urazę żywioną przez Abdiasza. Nie ma tu śladu uniwersalizmu Deutero-Izajasza; spotykamy natomiast ów ciasny nacjonalistyczny pogląd tak kapitalnie wykpiony u Jonasza — autor księgi Jonasza mógłby wręcz wzorować swego proroka na kimś takim jak Abdiasz! Utwór ten trzeba uznać za przypis do wielkiego tomu literatury profetycznej — nie powinniśmy wszelako przeoczyć faktu, że wysławia on moc i sprawiedliwość Jahwe.

PROROCY IV W.

JOEL

AUTORSTWO I DATA

O Joelu nie wspomina się nigdzie indziej; z jego księgi dowiadujemy się o nim jedynie tego, że był powygnaniowym prorokiem z Judy. Jak w wypadku Abdiasza, dwie części księgi (rozdz. 1—2 oraz 3—4) mogłyby wskazywać na podwójne autorstwo, lecz możliwość ta nie wpływa na datowanie utworu, obie bowiem części ściśle się ze sobą wiążą. Proroctwo to powstało według wszelkiego prawdopodobieństwa w początkach IV w. przed Chr. Datę tę sugerują zapożyczenia z późnych pism (np. Jl 2,11 i Ml 3,2; Jl 3,4 i Ml 3,23) oraz partykularystyczna i kultowa mentalność przezierająca spoza tego utworu. Na korzyść takiej późnej daty przemawia także apokaliptyczny styl rozdziałów 3—4. Z drugiej zaś strony, zmieniona perspektywa tych rozdziałów nie postuluje innego autora: opis zgubnej plagi szarańczy mógł łatwo prowadzić do obrazu ostatecznej plagi Bożej, sądu Boga nad grzesznikami. Choć nie możemy mieć pewności, uzasadnione jest uważanie tej księgi za dzieło jednego autora.

POSŁANNICTWO

Księgę Joela można uznać za przejście od proroctwa do apokaliptyki, jest to jednak zasadniczo księga profetyczna. Prorok nie tylko interpretował — w typowo proroczy sposób — straszną plagę jako karę za grzechy, lecz także upatrywał w niej symbol Dnia Jahwe. „Joel jest prorokiem Zesłania Ducha Świętego (por. Jl 3,1 n.). Jest także prorokiem pokuty, a jego wezwanie do postu i modlitwy, zapożyczone z ceremonii świątynnych czy wzorowane na nich, licuje całkiem naturalnie z chrześcijańską liturgią wielkopostną." [25]

ZACHARIASZ 9–14

AUTORSTWO I DATA

Druga część księgi Zachariasza składa się z dwu grup materiału (rozdz. 9—11 oraz 12—14), poprzedzonych terminem *massa* („brzemię"

[25] Roland de Vaux, BJ, s. 988.

— wyrocznia zguby). W tradycyjnym układzie ksiąg profetycznych proroctwo Malachiasza — noszące ten sam tytuł (Ml 1,1) — jest ostatnie, bezpośrednio po Zachariaszu; wydaje się, że rozdziały 9—11 księgi Zachariasza, rozdziały 12—14 tejże księgi oraz księga Malachiasza stanowiły trzy zbiory tekstów proroczych, zamieszczonych na końcu pism profetycznych, w formie apendyksu. Później trzeci z tych zbiorów potraktowano jako odrębną księgę (Ml), dwa pozostałe zaś przyłączono do Zachariasza 1—8; dało to znaczącą liczbę dwunastu proroków mniejszych.

Przedmiotem zainteresowania Zachariasza 9—14 nie jest z pewnością przedmiot pierwszej części księgi: nie ma tu żadnej wzmianki o Zorobabelu czy Jozuem, nie pada też żadne słowo o odbudowie Świątyni. Asyria i Egipt występują jedynie jako symbole wszystkich ciemięzców; z drugiej zaś strony w 9,13 wspomina się o Grekach. Podbój, o którym napomyka wyrocznia 9,1-8, wyglądałby na akcję podjętą przez Aleksandra Wielkiego dla zabezpieczenia skrzydeł po bitwie pod Issos (333 przed Chr.). Wydawałoby się więc, że tekstowi Zachariasza 9—14 — anonimowej kompilacji — nadano ostateczny kształt u schyłku IV w.

POSŁANNICTWO

Zachariasz 9—14 ma duże znaczenie ze względu na swą doktrynę mesjaniczną. Wyrocznia 12,1 — 13,6 mówi o przywróceniu domu Dawida. Przywrócenie to wiąże się ze śmiercią tajemniczej postaci: „...tego, którego przebili" (Za 12,10); bez wątpienia powinniśmy brać pod uwagę Cierpiącego Sługę z rozdziału 53 księgi Izajasza. Mesjasz jest przedstawiony jako król, nie przyobleczony jednak w przepych świata (9,9 n.). W epoce mesjańskiej wszystko w ziemi Izraela będzie poświęcone Panu (por. Ez 40—48). Cytaty z Zachariasza 9—14 lub aluzje doń występują często w Nowym Testamencie (np. Mt 21,4 n.; 27,9; 26,31; J 19, 37).

MESJANIZM

Wszelkie badania nad Starym Testamentem byłyby żałośnie niekompletne bez omówienia mesjanizmu. Choć nie jest to temat wyłącznie prorocki, został jednak tak bardzo rozbudowany w pismach profetycznych, że stosowne będzie zajęcie się nim pod koniec tego rozdziału. Będziemy wszakże musieli poprzestać na ogólnym zarysie tej znamiennej cechy spuścizny religijnej Izraela.

ROZWÓJ IDEI MESJANICZNEJ [26]

Izrael zerwał z panującą wówczas cykliczną koncepcją czasu: w opinii biblijnej historia jest znacząca; ma początek i — zmierzając ku wyznaczonemu przez Boga celowi — będzie miała koniec. Jest to pogląd, który dawał się szczególnie zastosować do historii Izraela, zdominowanej przez ideę przymierza i przedstawionej w Biblii jako *Heilsgeschichte*. Ta oryginalna koncepcja historii stanowi podłoże nadziei mesjanicznej. Mesjanizm, w najszerszym sensie tego słowa, jest oczekiwaniem przez Izrael chlubnego przeznaczenia. Dokładniej zaś, jest to oczekiwanie ostatecznej ery zbawienia związanej z jawnym zaprowadzeniem królestwa Bożego. To panowanie Boga będzie najpierw ustanowione nad Izraelem, potem zaś — poprzez Izrael — rozciągnie się na cały rodzaj ludzki.

Trzeba zauważyć, iż mesjanizm polega w istocie na ufnym oczekiwaniu ustanowienia Bożego panowania; początkowo nie było żadnej wzmianki o Mesjaszu. A nawet, gdy z upływem czasu naprawdę się wyłoniła postać Mesjasza, uchodził on zawsze za narzędzie Boga w zaprowadzeniu Jego królestwa — wydarzeniu, które wymagało specjalnej, osobistej interwencji Boga. Mesjasz nie był nigdy obiektem nadziei mesjanicznej Izraela; był tym, przez którego nadzieja ta miała się spełnić. Instynktownie myślimy najpierw o Mesjaszu, który przyszedł, i oceniamy według niego całą przeszłość. Ale Izrael wyglądał przyszłości, niejasnej nawet dla proroków, którym dano w nią przelotnie wejrzeć, ludziom zaś nie całkiem oświeconym Mesjasz przyszłości nie ukazywał się jako postać wyraźnie określona.

Oczekiwanie mesjaniczne przewijało się przez całą historię Izraela; cecha istotna tej nadziei występowała tu od samego początku, ale dopiero stulecia wydarzeń rozjaśniły ją i oczyściły. Nadzieja pozostawała wprawdzie stała, lecz coraz bardziej uznawano doniosłość wyboru Izraela i wartość jego prawdziwego przeznaczenia. Wyłoniła się postać Mesjasza, zaczynając pełnić coraz ważniejszą rolę w nadziei narodu wybranego. Możemy wyśledzić trzy jasno określone etapy w rozwoju doktryny mesjanicznej.

---

[26] Zob. A. Gelin, *Messianisme*, *Dictionnaire de la Bible, Supplement*, Paris, Létouzey et Ané, 1961 (dalej cyt. skrótem: DBS), t. V, kol. 1165—1212; J. L. McKenzie, *Myths and Realities*, Milwaukee, Bruce, 1963, ss. 203—250; P. F. Ellis, *The Men and the Message of the Old Testament*, Collegeville, Minn., The Liturgical Press, 1963, ss. 312—342; J. Obersteiner, *Messianismus*, w: J. B. Bauer (red.), *Bibeltheologisches Wörterbuch*, Graz — Wien — Köln, Verlag Styria, 1962 (dalej cyt. skrótem: BW), t. I, ss. 848—869; Bonnard-Grelot, *Messie*, VTB, ss. 608—614.

OGÓLNE OCZEKIWANIE MESJANICZNE

Oczekiwanie mesjaniczne tkwi korzeniami w historycznych początkach ludu Izraela. Powołanie Abrahama — pierwszy moment w wyborze ludu — wskazywało już wyraźnie na przeznaczenie tego ludu oraz jego uniwersalną misję (Rdz 12,1-3). Kolejni patriarchowie słyszeli tę samą obietnicę i byli ogniwami w łańcuchu sięgającym w przyszłość. Nadzieja Izraela znalazła potwierdzenie w wydarzeniach Exodusu oraz w przymierzu na Synaju; potomstwo Abrahama stało się wreszcie ludem, a Ziemia Obiecana była już na horyzoncie. Owładnięcie tym krajem oznaczało dalszy krok naprzód, lecz żmudny i ciężki podbój uświadomił jasno ludowi, że wypełnienie przyjdzie jedynie drogą potu i łez — historia dowiedzie, jak wysoki miał być ów koszt. Tymczasem Izrael, osiedlony nietrwale w Kanaanie, nie stracił nadziei, gdy pod naporem filistyńskim plan Boży wydawał się zagrożony. Jak się okazało, przetrwanie tego kryzysu wyniosło oczekiwanie mesjaniczne na nowy poziom.

MESJANIZM DYNASTYCZNY

Pierwsza próba założenia królestwa pod rządami Saula chybiła, lecz jego następca Dawid wydźwignął Izrael do najpotężniejszej politycznej pozycji jaką państwo to miało osiągnąć. Była to chwila podniosłej nadziei i wielkiego oczekiwania. Bóg był jawnie razem z królem; wyrocznia Natana (2 Sm 7,8-16) wiązała przeznaczenie Izraela z rodem Dawida, lud zaś polegał ufnie i nieugięcie na tej dynastii. Wiara ta wyjaśnia odmienny pogląd na sprawę następstwa tronu w królestwie północnym oraz w Judzie. Na Północy żadna królewska rodzina nie była otoczona nimbem świętości; uzurpacja była wręcz na porządku dziennym. W Judzie wszakże, choć skrytobójstwo nie było rzeczą nieznaną, skrupulatnie przestrzegano zasady sukcesji Dawidowej: nikt prócz potomka Dawida nie mógł zasiąść na tronie Dawidowym.

Król z rodu Dawida stał się przedstawicielem ludu, a stosunek ojcowsko-synowski, jaki ustalił się między Jahwe a Izraelem w wyniku przymierza na Synaju (Wj 4,22), istniał teraz — w sposób bardziej osobisty — między Jahwe a tym królem (2 Sm 7,14). Lecz Boska obietnica została dana całej dynastii, poszczególni królowie zaś zawdzięczali swą uprzywilejowaną pozycję swej przynależności do tej dynastii. Jednostki mogły zawieść, nie pokrzyżowałoby to jednak Boskiego planu, gwarancję jego bowiem stanowiła bezwarunkowa Boża obietnica. Jak się wszakże okazało, nie tylko poszczególni królowie zawodzili; sama dynastia zakończyła się tragicznym finałem.

Nie jest rzeczą jasną, kiedy prorocy rozczarowali się do historycznych

królów Dawidowych: wydaje się, że Jeremiasz był pierwszym (choć mógł być poprzedzony przez Izajasza), który spoglądał ku przyszłości, uświadamiając sobie, iż specjalna interwencja Boga, która zapoczątkuje erę mesjańską, wymaga pojawienia się kogoś — umyślnie w tym celu wzbudzonego — kto będzie się różnił od historycznych królów. W każdym razie katastrofa 587 r. przed Chr. i koniec monarchii w Judzie zmusiły ludzi do bacznego wglądu w sytuację. Z kolizji dwu faktów — nieodwołalnej Boskiej obietnicy wiecznej trwałości dla domu Dawida oraz aktualnego fiaska monarchii — wynikło nowe oczyszczenie myśli mesjanicznej; osiągnięto w ten sposób trzeci etap rozwoju doktryny.

MESJANIZM OSOBOWY

Gdy widoczne już było ostateczne fiasko monarchii i gdy dobiegła ona istotnie końca, prorocy i teologowie Izraela przyjrzeli się znów faktom. Jedynym stałym elementem była bezwarunkowa obietnica dana dynastii Dawidowej — ta zaś nie mogła zawieść. Skoro jednak nie było już monarchii, pozostawała obecnie jedyna możliwość, że Bóg wzbudzi w przyszłości potomka Dawida i za jego pośrednictwem urzeczywistni swe panowanie nad Izraelem i nad całym rodzajem ludzkim. Oczekiwanie mesjaniczne nie ześrodkowywało się już na dynastii, lecz na osobie. Wprawdzie nadal człowiek ten był potomkiem Dawida, lecz nie jako po prostu jeden z szeregu: był niezwykłą osobą przyszłości. Mesjasza tego uważano za króla, lecz przedstawiano go także jako proroka — Cierpiącego Sługę Jahwe — oraz chwalebnego Syna Człowieczego czasów ostatecznych. I choć lud witał Jezusa jako syna Dawida, On sam wolał przedstawiać się jako ten, który przez cierpienie wstąpi do swej chwały.

MESJANIZM BEZ MESJASZA

Nie powinniśmy zapominać, że oczekiwanie mesjaniczne zapowiadało przyjście królestwa Bożego. Było to jego istotą, rola Mesjasza zaś w ustanowieniu panowania Jahwe mogła w praktyce zejść na plan dalszy. Zwłaszcza w czasach powygnaniowych — gdy wygasła monarchia — ludzie mogli spoglądać znów wprost na Jahwe, Króla Izraela, i sławić Jego panowanie; zaczęli żyć w gorącym oczekiwaniu przyszłego królestwa Bożego. Idea królowania Jahwe jest przedstawiona nader jasno u Deutero-Izajasza (np. Iz 41,21; 43,15; 52,7) i stanowi wyłączny temat psalmów królewskich. Możemy tu zaledwie zwrócić uwagę na ten ważny aspekt mesjanizmu, warto jednak przypomnieć, że Jezus głosił nie tyle przyjście Mesjasza, co obecność królestwa Bożego.

MESJASZ

Omówienie — choćby najkrótsze — rozwoju idei mesjanicznej przed przystąpieniem do wyjaśnienia terminu „Mesjasz" może się wydawać szczególną metodą. Należało jednak wykazać, że oczekiwanie mesjaniczne poprzedziło wyczekiwanie Mesjasza i mogło istnieć nie nawiązując bezpośrednio do Mesjasza. Sądzimy, iż nasza procedura jest uzasadniona, gdy rozpatruje się ją na tle historycznego mesjanizmu.

Rzeczownik „Mesjasz" (*masziah*) pochodzi od czasownika znaczącego „pomazać", „namaścić olejem" — czasownika, który w Starym Testamencie jest zarezerwowany niemal wyłącznie dla świętego pomazania, namaszczenia świętym olejem. Rzeczownik pochodny (mesjasz) oznacza obiekt pomazania i ma zastosowanie tylko do osób.[27]

1. W starożytnym Izraelu spotykamy częste wzmianki o pomazaniu królów (Sdz 9,8; 1 Sm 9,16; 10,1; 15,1; 16,3.15 n.; 2 Sm 2,4; 12,7; 1 Krl 1,34 n.; 5,1; 2 Krl 9,3-12; 11,12; 23,30). Jest rzeczą pewną, że przed wygnaniem król był pomazańcem par excellence. Od chwili gdy wyrocznia Natana skoncentrowała nadzieję Izraela na dynastii Dawida (2 Sm 7, 12-16), każdy król z tej linii stawał się kolejno aktualnym „Mesjaszem", przez którego Bóg realizował swój zamysł względem swego ludu. A wstąpienie na tron każdego nowego króla przynosiło świeżą nadzieję oraz oczekiwanie pokoju, sprawiedliwości i pomyślności — błogosławieństw ery mesjańskiej — jak i ostatecznego panowania nad całym światem.

2. W żadnym tekście z okresu przedwygnaniowego nie ma wzmianki o pomazaniu kapłanów. Po wygnaniu kapłaństwo zyskało na prestiżu: teraz, gdy nie było króla, przywódcą społeczności został arcykapłan. Arcykapłan stał się Namaszczonym Kapłanem (Kpł 4,3.5.16 — są to dodatki powygnaniowe — 2 Mch 1,10), a więc aktualnym „Mesjaszem", jakim był uprzednio król.[28]

3. Prorocy nie byli namaszczeni. Pozorny wyjątek w pierwszej księdze Królewskiej (19,16), zawierający wzmiankę o namaszczeniu Elizeusza, znajduje wyjaśnienie w drugiej Królewskiej (2,9), gdzie Elizeusz ma otrzymać „dwie części ducha" Eliasza. To metaforyczne namaszczenie przez Ducha jest wyraźnie zaznaczone u Izajasza (61,1).

Po wygnaniu arcykapłan odziedziczył królewskie namaszczenie, ogniskując na sobie oczekiwanie mesjaniczne. Wprawdzie wyrocznie Zachariasza 4,8 i 6,12 dają Zorobabelowi tytuł „Odrośli" (por. Iz 4,2; Jr 23,5; 33,15), lecz znaczące już jest, że prorok łączy Jozuego i Zorobabela (Za 4,11-14), nazywając ich dwoma „synami oliwy", tj. pomazańcami.

---

[27] Zob. C. Larcher, *L'Actualité Chrétienne de l'Ancien Testament*, Paris, Cerf, 1962, ss. 93—96.

[28] Zob. Bonnard-Grelot, *Messie, art. cyt.*, ss. 610 n.

Wyraźnym rozwinięciem tej tendencji jest zastąpienie Zorobabela Jozuem w symbolicznym obrazie koronacji (Za 6,9-14). W księdze Daniela 9,25 n. pomazańcem jest arcykapłan Oniasz III. Niepowodzenie późniejszych Hasmoneuszów — którzy objęli urząd arcykapłana — spowodowało powrót do dawnej nadziei Dawidowej. Psalmy Salomona (apokryficzne), zwłaszcza zaś Psalm 17, są świadectwem tej tendencji.[29]

Żydowska eschatologia ustąpiła miejsca wyczekiwaniu Mesjasza: Mesjasza-Króla wszędzie, Mesjasza-Kapłana zaś w pewnym środowisku. Pośrednik zbawienia występował także jako Sługa Jahwe i Syn Człowieczy, podczas gdy obietnice zapowiadały zawsze inaugurację królestwa Bożego. Niełatwo było pogodzić te wszystkie dane; dopiero przyjście Jezusa rzuciło pełne światło na proroctwa i pogodziło pozorne sprzeczności.[30]

---

[29] Zob. C. Larcher, *L'Actualité Chrétienne..., dz. cyt.*, s. 94.
[30] Zob. Bonnard-Grelot, *Messie, art. cyt.*, s. 611.

Rozdział IV

LITERATURA MĄDROŚCIOWA

Studiując Stary Testament musimy zauważyć, że motyw Exodusu ciągle powraca, często w sposób nieoczekiwany. Nie możemy wręcz nie dostrzec rezonansu wywołanego tą przemożną interwencją Boga, która oznacza wyłonienie się Izraela jako narodu; nie możemy też nie zrozumieć, że jest to bezsprzecznie centralne wydarzenie w pamięci Izraela. Exodus jednak jest nie tylko momentem o wielkiej religijnej doniosłości; był bowiem zasadniczo doświadczeniem historycznym. Odtąd już Jahwe jest Bogiem Izraela, Izrael zaś jest ludem Jahwe. Literatura Starego Testamentu daje uderzające świadectwo właściwej Izraelowi głębokiej świadomości jego wyjątkowej historii. Z tym większym więc zdziwieniem stwierdzamy, że jedna ważna i obszerna grupa pism w obrębie tej literatury zdradza niemal całkowity brak zmysłu historycznego — dopiero ostatnie z ksiąg mądrościowych uwzględniają specjalne przeznaczenie ludu Bożego. Jest to być może główny powód, dla którego literatura mądrościowa różni się od pozostałej części pism Starego Testamentu, choć także tematyka oraz styl dają wyraz jej odrębności. Niemniej jest ona autentycznym składnikiem niezrównanej literackiej i religijnej spuścizny Izraela.

W rozdziale niniejszym zbadamy najpierw pokrótce szersze tło, jak i szczególny narodowy charakter izraelskiego ruchu mądrościowego. Następnie przewertujemy dość pospiesznie pięć ksiąg mądrościowych [1], zamykając rozdział rozważaniem rozwiniętego pojęcia Boskiej mądrości. Mamy nadzieję, że rozprawa ta zasygnalizuje ogromną wartość tych pism oraz przyniesie dalsze zrozumienie zarówno literackich, jak i religijnych osiągnięć Ludu Wybranego.[2]

MĄDROŚĆ WSCHODU

W sprawie mądrości — jak i pod wieloma innymi względami — Izrael nie miał statusu wyjątkowości (w pewnych przynajmniej aspek-

[1] Kanonicznymi pismami mądrościowymi są: księga Przysłów, Hioba, Eklezjastesa (Koheleta) i Mądrości; Pieśń nad pieśniami została zredagowana przez

tach), lecz stosował się do wspólnego wzoru starożytnego Środkowego Wschodu. Biblia wielokrotnie napomyka o mędrcach innych ludów (por. 1 Krl 5,10 n.; Jr 49,7; Abd 8). Archeologia wydobyła na jaw obfite pozostałości szeroko rozpowszechnionej literatury mądrościowej. Jest ona niemal w całości starsza, a w przeważnej części dużo starsza niż jakikolwiek tekst biblijny. Jest także oczywiste, że ruch ten miał charakter międzynarodowy, pisma mądrościowe bowiem były w szerokim obiegu i oddziaływały daleko poza miejscem swych narodzin. Mędrzec jako taki nie podlegał ograniczeniom epoki czy kultury; choć był oczywiście człowiekiem własnych czasów i środowiska, interesujące go problemy były problemami ludzkimi, te zaś są zasadniczo bardzo podobne wszędzie, gdzie tylko przebywają ludzie.

Mędrców Wschodu spotyka się zwłaszcza pośród klas rządzących czy też — dokładniej — pośród urzędników dworskich: ministrów i doradców, pisarzy i kronikarzy. Tworzyli oni wykształconą i kulturalną warstwę ludzi, którzy chętnie stawali się nauczycielami: przekazując innym rezultaty swego doświadczenia, wpajając zasady, które powinny kierować postępowaniem, oraz wskazując drogę do sukcesu w karierze administracyjnej. Tak więc układali oni pisma mądrościowe: powiedzenia i pouczenia w Egipcie, baśnie i alegorie w Babilonie, maksymy i obrazowe przypowieści w Kanaanie i Fenicji. Pisma tego rodzaju były przeznaczone dla tych, którzy chcieli podążyć w ślady mędrców, czy też — jak można by się wyrazić — miały kształtować kandydatów na urzędników państwowych. Nie powinniśmy jednak wyobrażać sobie, że ruch mądrościowy nie wychodził poza taki utylitarny horyzont. Mędrcy — jak zauważyliśmy — zajmowali się w wielkiej mierze ludzkimi problemami; ostatecznie zaś oznaczało to problemy jednostki. Dużo miejsca zajmowało w interesującej ich dziedzinie bolesne poszukiwanie przez człowieka sensu życia; nic więc dziwnego, że poszukiwanie to miało zainspirować niektóre z najznaczniejszych wytworów całego ruchu, dzieła takie jak egipska *Dysputa o samobójstwie*, babiloński *Dialog o ludzkiej niedoli* oraz księga Hioba.

MĄDROŚĆ IZRAELA

GENEZA MĄDROŚCI W IZRAELU

Podobnie jak Pentateuch przypisywano Mojżeszowi, Psalmy zaś Dawidowi, tak też większość izraelskiej literatury mądrościowej przypisy-

---

pisarzy mądrościowych. Wpływ nurtu mądrościowego uwidacznia się także wyraźnie w wielu psalmach oraz w księdze Barucha, Tobiasza i Judyty.

[1] Zob. W. Harrington, *The Wisdom of Israel*, „The Irish Theological Quarterly", 30 (1963) 311—325. Artykuł ten stanowi podstawę niniejszego rozdziału.

wano Salomonowi. Jest on według tradycji autorem Przysłów, księgi Eklezjastesa, księgi Mądrości oraz Pieśni nad pieśniami — a zgodnie z tradycyjną opinią pod jego wpływem pozostają także inne pisma z tego kręgu. Choć — poza Przysłowiami (czy pewnymi ich działami) — przypisywanie tych pism Salomonowi jest zabiegiem świadomie pseudoepigraficznym, ma słuszną podstawę w niewątpliwym interesowaniu się króla kwestiami mądrości. Sławę jego jako mędrca ilustruje popularna opowieść o wyroku wydanym przezeń w sprawie dwu kobiet, które rościły sobie prawo do tego samego dziecka (1 Krl 3,16-28). Gdzie indziej zaś czytamy, że „mądrość Salomona przewyższała mądrość wszystkich ludzi Wschodu i mądrość Egipcjan" i że ludzie z wszystkich innych ziem przybywali, aby mu się przysłuchiwać, gdyż „górował on mądrością nad wszystkimi ludźmi" (1 Krl 5,10-11).

Księga Królewska posuwa się nawet do twierdzenia, że Salomon utworzył trzy tysiące przysłów i był autorem tysiąca i pięciu pieśni (1 Krl 5,12); u podstaw takiej wyraźnej przesady musi tkwić ugruntowana reputacja. W każdym razie, musiał on niewątpliwie odegrać ważną rolę w rozwoju ruchu mądrościowego w Izraelu, choć jego osobisty wkład do literatury mądrościowej, a przynajmniej tej, która się zachowała, jest skromny. Nie mamy powodu wątpić, iż niektóre sentencje w najstarszych częściach księgi Przysłów są jego dziełem, lecz wszystkie inne księgi sapiencjalne są dużo późniejsze niż epoka mądrego króla. Większe znaczenie ma fakt, że właśnie Salomon jako pierwszy stworzył atmosferę, w której mogła kwitnąć mądrość. Jego własny światopogląd miał charakter kosmopolityczny; król z radością witał obce prądy myślowe. Jego bliskie stosunki z Egiptem i Fenicją nie były — i nie mogły być — stosunkami wyłącznie handlowymi. Ponadto, aby uporać się ze swą złożoną administracją, Salomon musiał zorganizować system służby państwowej — w tym właśnie kulturalnym środowisku owej doby wątki mądrościowe znajdowały warunki sprzyjające ich rozwojowi. Uderzającym przykładem wpływów egipskich w tym mniej więcej czasie jest literacka zależność Przysłów 22,17 — 24,14 od *Pouczeń Amen-em-opeta*. Można oczywiście oczekiwać takiej zależności: wychodząc przecież późno na plac, Izrael musiał uczyć się od swych sąsiadów. Wkrótce jednak jego mędrcy wytworzyli typowo izraelską literaturę; niezadługo nie tylko w kategoriach wyższej moralności, lecz także na gruncie literackim Izrael prześcignął daleko swych mistrzów.

ISTOTA I FORMY MĄDROŚCI W IZRAELU

Widoczny jest dworski początek pokaźnego elementu mądrości hebrajskiej. Duża część Przysłów oraz niemałe partie ksiąg Eklezjastesa i Syracha dotyczą postępowania w społeczeństwie i z reguły „norma

działania" jest tu dokładnie rozważona. Pisarz powinien być człowiekiem o wyrobionym smaku i wytwornym, człowiekiem o rozważnej powściągliwości, który wystrzega się ostentacji — krótko mówiąc skończonym dżentelmenem. Pouczenia te nie mogły być inne, skoro ich prawdziwym celem było podnoszenie służby państwowej na wyższy poziom kultury. Ważny jest tu fakt, że ustawicznie wpaja się poszanowanie dla ustanowionej władzy.

Nie wolno nam jednak zapomnieć, że to nie wszystko: wielu pisarzy mądrościowych wnikało w głębie ludzkiego serca, rozważając tęsknoty i obawy człowieka. Niemniej, całkiem od tego niezależnie, mędrcy izraelscy byli w pełni świadomi, że prawdziwa mądrość pochodzi jedynie od Boga. Akcentuje się więc, że sławna mądrość Salomona stanowiła dar, który król otrzymał w odpowiedzi na swą modlitwę (1 Krl 3,6-14). Sam tylko Bóg daje człowiekowi zdolność „rozróżniania dobra i zła" (1 Krl 3,9). Autorzy biblijni są świadomi, że grzech pierworodny był buntem przeciw tej prawdzie i że odtąd już ten sam przebiegły wąż nęci człowieka tą samą fałszywą mądrością (Rdz 3,5 n. 1; Mdr 2,24). Jest to mądrość ludzi, którzy sądzą wszystko z ludzkiego punktu widzenia, tak jak pisarze, którzy zmieniają Prawo Jahwe na kłamstwo, czy też królewscy doradcy, idący własnymi krętymi drogami (Jr 8,8; Iz 29,15 n.). Ale prawdziwa ludzka mądrość ma źródło w Bogu; Bóg może udzielać — i istotnie udziela — mądrości według swego upodobania. Dlatego właśnie pisarze mądrościowi zadowalają się kontemplowaniem Bożej Mądrości: uświadamiają sobie bowiem, że ich własna mądrość z niej wypływa.

Głównym terminem starotestamentowym na oznaczenie podstawowej jednostki literackiej w literaturze mądrościowej jest *maszal*. Najprostszym typem *maszal* jest przysłowie w formie dwuwiersza, z zachowaniem prawie zawsze paralelizmu obu stychów. W najstarszych częściach Przysłów forma ta panuje niemal wyłącznie. Ale *maszal* to nie tylko ta prosta jednostka literacka — jego zakres jest oszałamiający. Rzeczownik ten oznaczający „porównanie", „przypowieść" wywodzi się od czasownika znaczącego „stawać się podobnym", „dawać się porównać". Stosuje się on nie tylko do przysłów, lecz także do długich poematów czy hymnów (Hiob 27,1; 29,1; Ps 49 [48], 5; 78 [77], 2) i może oznaczać „szyderczą pieśń" (Iz 14,4 n.; Mi 2,4 n.; Ha 2,6 n.) bądź „pośmiewisko" (Pwt 28,37, Ps 44 [43], 15; 69 [68], 12 n.; Ez 14,8). Ze względu na to różnorodne użycie możemy najlepiej oddać termin *maszal* jako „powiedzenie", przy całej mglistości tego słowa. Godny uwagi jest fakt, że w Ewangeliach tłumaczeniem tego hebrajskiego słowa (czy jego aramejskiego równoważnika) jest *parabole* — słowo, które ma tę samą giętkość znaczeniową.

KSIĘGA PRZYSŁÓW

Jest rzeczą jasną, że księga Przysłów — w znanej nam postaci — stanowi rezultat długiego procesu rozwoju. Działalność kulturalna i literacka, która wydała to dzieło, zaczęła się w epoce Salomona, księga zaś przybrała chyba ostateczny kształt w V w. przed Chr. (lub być może dopiero w IV w.). Tak więc Przysłowia reprezentują okres pięciu mniej więcej stuleci istnienia izraelskiego ruchu mądrościowego; są w prawdziwym sensie tego słowa antologią mądrości.

PRZ 1,1-7	Tytuł	
1,8 — 9,18	Prolog. Złożona forma literacka — Zachęta do nabycia mądrości; owoce mądrości i jej pochwała	Anonimowe
10,1 — 22,16	Dwuwiersze o paralelizmie przeciwstawnym (10—15) lub synonimicznym (16—22) — Reguły postępowania	Salomon
22,17 — 24,34	Czterowiersze o paralelizmie synonimicznym — Obowiązki wobec bliźniego; powściągliwość; lenistwo	Mędrcy
25 — 29	Dwuwiersze i czterowiersze Różne sentencje	Salomon
30,1-14	Czterowiersze o paralelizmie synonimicznym — Boża Mądrość; znikomość ludzi	Agur
30,15-33	Powiedzenia liczbowe o paralelizmie synonimicznym i ciągłym — Różne nauki	Anonimowe
31,1-9	Czterowiersze o paralelizmie synonimicznym — Pouczenie dla królów	Lemuel
31,10-31	Poemat alfabetyczny o paralelizmie ciągłym — Pochwała dzielnej niewiasty	Anonimowe

STRUKTURA PRZYSŁÓW

Na gruncie krytyki wewnętrznej (odnoszenie do różnych autorów; różnorodność omawianych spraw; rozmaitość form literackich) można rozróżnić w księdze Przysłów osiem działów.

Ostatni redaktor Przysłów dodał w formie konkluzji alfabetyczny poemat na cześć dzielnej niewiasty (Prz 31,10-31) oraz postarał się o długi prolog (rozdz. 1—9). (Oceniając doktrynę prologu trzeba pamiętać o odpowiednio późnej dacie jego powstania.)

POSŁANNICTWO

Przysłowia pojmują świat jako podzielony na dwie odrębne kategorie: mądrych oraz głupców. Pośrednią kategorią jest grupa niezaangażowanych, prostaczków czy niedoświadczonych, którzy mają dopiero podpaść pod wpływ jednej z tych dwu kategorii i przyłączyć się do którejś z nich. Kontrast „mądry — głupiec" (nie zaś „mądry — ignorant") jest znaczący: nawet człowiek o wysokich kwalifikacjach, człowiek wykształcony jest „głupcem", jeśli nie pojął prawdziwego sensu i celu życia. Mędrcy nie trwonią czasu na przemawianie do głupców, lecz zwracają się do mądrych oraz do prostaczków, którzy jeszcze mogą stać się mądrymi.

Zgodnie z uznaną koncepcją mądrości sentencje Przysłów zajmują się słusznym postępowaniem. Zaleca się w nich dyscyplinę wewnętrzną: wstrzemięźliwość w jedzeniu i piciu, pohamowanie języka. Wiele z tych porad wkracza dalej w porządek moralny dotycząc uczciwości w interesach, wierności małżeńskiej, bezstronności sądzenia oraz wartości dawania jałmużny. Na jeszcze wyższym poziomie uznaje się i podkreśla, że wiara religijna jest koniecznym fundamentem życia moralnego. Ostatecznie zaś mądry i głupiec są utożsamiani z pobożnym i bezbożnikiem, religia bowiem, czyli „bojaźń Jahwe", stanowi jedyną podstawę mądrości (Prz 1,7). A zatem, choć Przysłowia pod wieloma względami przypominają różne inne dzieła z obfitej literatury mądrościowej, zwłaszcza egipskiej, mają jednak własne szczególne cechy charakterystyczne. Mądrość Izraela bowiem, jakkolwiek w dużej części dość światowa i dosyć banalna, nie jest nigdy po prostu świecka. Mądrość nie pochodzi w istocie z obserwacji ludzkiego postępowania ani z rozważania nauk mędrców. Jest rzeczą naturalną, że uważna obserwacja i zrównoważona refleksja odgrywają rolę w edukacji mądrego człowieka, lecz może on osiągnąć prawdziwą mądrość jedynie wtedy, gdy kieruje się pełną czci bojaźnią Jahwe (15,33).

W tym punkcie mądrość jednoczy się z tradycją profetyczną oraz ka-

płańską i mędrcy Izraela zaaprobowaliby bez wahania wypowiedź Jeremiasza: „Mędrzec niech się nie szczyci swą mądrością (...). Raczej chcąc się chlubić, niech się szczyci tym, że jest roztropny i że mnie poznaje, iż jestem Jahwe, który okazuje łaskawość, praworządność i sprawiedliwość na ziemi" (Jr 9,23 n.). Tora także odgrywa tu swą rolę; zwłaszcza stosuje się w literaturze mądrościowej deuteronomiczną doktrynę nagrody i kary do jednostki. Podczas gdy historycy ukazywali działanie tej zasady w dziejach Izraela, mędrcy utrzymywali, że szczęście i niedola każdego człowieka zależą od jego wierności lub odwracania się od Prawa Jahwe. Sama jednak zasada mogła być stosowana w wąskich granicach tego życia; wkrótce zaś logika faktów zaniepokoiła ludzi, każąc im — w pocie i łzach — przysposobić grunt pod nowe nasienie, objawienie życia przyszłego, z nagrodą i karą wymierzaną poza grobem.

KSIĘGA HIOBA

Księga Hioba należy do etapu myślowego, kiedy idea indywidualnej odpłaty w tym życiu natrafiła w sposób namacalny na nierozwiązalne trudności praktyczne. Aby zrozumieć nie tylko tę księgę, lecz i przeważającą część literatury mądrościowej, trzeba pamiętać, iż Hebrajczycy mieli bardzo mgliste pojęcie o życiu pozagrobowym. W chwili śmierci człowiek nie przestawał istnieć całkowicie, lecz istniał dalej w pewien niejasny i nieokreślony sposób w Szeolu; ale w tej posępnej siedzibie zmarłych wszyscy, bogaci i biedni, dobrzy i źli, byli równi. W tej sytuacji jest rzeczą nieuniknioną, że na większości stronic Starego Testamentu odpłatę za dobro czy zło rozpatrywano wyłącznie w ziemskiej perspektywie, uwzględniając jedynie sankcje doczesne. Doktryna o odpłacie pośmiertnej pojawiła się dopiero w pierwszej połowie II w. przed Chr. — w dobre dwa stulecia po napisaniu księgi Hioba (por. Dn 12,2). Postęp — kierowany przez Boga — był dziełem udręczonych dusz (por. Ez 18,2; Jr 31,29; Ml 2,17), szukających rozwiązania, które jest naprawdę probierzem rzeczywistości. Księga Hioba oznacza największy krok w tym procesie.

Hiob stał się przysłowiowym uosobieniem cierpliwości, lecz każdemu, kto zadał sobie trud przeczytania księgi Hioba, chyba niełatwo zrozumieć, że panuje o nim taka opinia. Ostatecznie przeklina on niedwuznacznie dzień swego urodzenia i niejednokrotnie stawia praktycznie Bogu ultimatum. Czyżby było dwóch Hiobów? Tak też się mniej więcej sprawa przedstawia. Autor księgi czerpał natchnienie z opowieści o legendarnym szejku edomickim, który poddany próbie przez szatana —

jeszcze nie złego ducha z późniejszej tradycji biblijnej — okazał się niezachwianie wierny. Na kanwie tej opowieści największy poeta Izraela stworzył swe arcydzieło.

PODZIAŁ

Jest rzeczą jasną, że księga Hioba skonstruowana jest zgodnie z zaplanowanym schematem literackim. Centralna część poetycka składa się z trzech cyklów dyskusji (Hiob 3—31), po których następuje odpowiedź Jahwe „z wichru" (rozdz. 38—41). Trzeci cykl (rozdz. 22—27) jednak został wstawiony poza porządkiem — albo przez nieuwagę kopisty we wczesnej fazie, albo też (co bardziej prawdopodobne) dzięki staraniom redaktora, który chciał złagodzić wypowiedzi Hioba. Poemat o mądrości (rozdz. 28) jest interpolacją późniejszych redaktorów (być może pierwotnego autora). Mowy Elihu (rozdz. 32—37) są także wtrętem w ten schemat literacki. O Elihu nie wspomina się jako o jednym z przyjaciół Hioba ani w prologu, ani w epilogu. Nie ma on nic do powiedzenia podczas trzech cyklów dyskusji, a jego rada przychodzi poniewczasie, następując po stwierdzeniu: „Koniec słów Hioba" (31,40). Według powszechnej opinii, mowy Elihu były dodatkiem późniejszego pisarza żydowskiego, który usiłował podtrzymać tradycyjną doktrynę bardziej rygorystycznie niż trzej przyjaciele. (Wielu uczonych skłania się do uznawania 39,13-18 i 40,15 — 41,26 za późniejsze dodatki do mów Jahwe.)

1. Prolog pisany prozą (Hiob 1,1 — 2,13)
2. Trzy cykle dyskusji
   a) Skarga Hioba (3)
   b) Cykl pierwszy
      Elifaz (4—5)
        Odpowiedź Hioba (6—7)
      Bildad (8)
        Odpowiedź Hioba (9—10)
      Sofar (11)
        Odpowiedź Hioba (12—14)
   c) Cykl drugi
      Elifaz (15)
        Odpowiedź Hioba (16—17)
      Bildad (18)
        Odpowiedź Hioba (19)
      Sofar (20)
        Odpowiedź Hioba (21)

d) Cykl trzeci
Elifaz (22)
Odpowiedź Hioba (23,1 — 24,17)
Bildad (25,1-6; 26,5-14)
Odpowiedź Hioba (26,1-4; 27,1-12)
Sofar (27,13-25; 24,18-24)
Hymn o mądrości (28)
Ostatnia obrona Hioba (29—31)
Mowy Elihu (32—37)

3. Odpowiedź Jahwe z trąby powietrznej

a) Pierwsza mowa (38—39)
Uległość Hioba (40,1-5)
b) Druga mowa (40,6 — 41,34)
Skrucha Hioba (42,1-6)

4. Epilog pisany prozą (42,7—17).

Księga Hioba wykazuje niezaprzeczalną jedność, lecz jej obecna forma zdradza z równą pewnością, że równowaga literacka uległa zakłóceniu. Związek między partiami prozatorskimi a częścią poetycką jest łatwy do odgadnięcia. Autor natknął się na ludową powiastkę (*Volksbuch*), która podsunęła mu koncepcję dzieła oraz posłużyła za wstęp i zakończenie jego poematu. Do pierwszej części tej tradycyjnej opowieści wprowadził postacie trzech przyjaciół Hioba (2,11-13), w epilogu zaś także umieścił wzmiankę o rozmówcach (42,7-9). Następnie ułożył poetycki dialog oraz mowy Jahwe. Później ten sam autor — lub, co prawdopodobniejsze, inny — poprawiając utwór wprowadził osobę Elihu (rozdz. 32—37) oraz pochwałę mądrości (rozdz. 28). (Mowy Jahwe mogły także wzbogacić się dodatkami: 39,13-18; 40,15 — 41,26.) Księga posiada więc organiczną jedność. Oryginalna praca (książeczka pisana prozą, dialog, teofania) rozrosła się w swą obecną formę dzięki dodaniu nowych elementów, zręcznie dostrojonych do pierwotnego planu.

AUTORSTWO I DATA

Data i autorstwo księgi Hioba są trudne do ustalenia, pisarz bowiem nie daje nam żadnej wzmianki o historycznych okolicznościach swego czasu. Bohater księgi jest szejkiem edomickim, dramat zaś rozgrywa się w Edomie, nie ma jednak wątpliwości, że autor był Żydem. „Czas — era patriarchów — i miejsce — Edom — należą do inscenizacji stwo-

rzonej przez wyobraźnię autora; natomiast myśli tu wyrażone są myślami palestyńskiego Żyda okresu powygnaniowego." [3]

Choć nowożytni uczeni twierdzą zgodnie, że księga należy do okresu powygnaniowego, różnią się między sobą co do ścisłego datowania w obrębie tego okresu. Datę powygnaniową sugeruje język księgi oraz fakt, że literatura mądrościowa jest na ogół wytworem epoki po niewoli babilońskiej. Najbardziej prawdopodobną datą wydawałby się koniec V w. przed Chr.

Opowiadanie prozą jest wcześniejsze niż kompozycja poetycka. Ezechiel wymienia Hioba wraz z Noem i Danelem (mędrcem fenickim) jako legendarnych mężów sprawiedliwych (Ez 14,14.20); opowieść o Hiobie (tj. opowiadanie prozą) musiała krążyć ustnie przez wiele lat, zanim została w obecnej formie spisana.

PROBLEM HIOBA

W dialogach Hiob zmaga się z dręczącym problemem: cierpi, a przecież wie, że jest niewinny. Widoczna stała się nieadekwatność twierdzenia tradycyjnego [4], ludzie wszakże mogą przymykać oczy na niepokojącą nową prawdę. Trzej przyjaciele są tu orędownikami „ortodoksji"; uznali bezwarunkowo naukę klasyczną i wzbraniają się przed uznaniem, że nie chce ona harmonizować z faktami w rozważanym wypadku. Ich twierdzenie brzmi bardzo prosto: cierpienie jest karą za grzech; jeśli człowiek cierpi, dzieje się tak dlatego, iż jest grzesznikiem — fakty należy więc dopasować do tradycyjnego punktu widzenia! Stąd zabierają się do pocieszenia cierpiącego wskazując mu, że musi być grzesznikiem — i to wielkim grzesznikiem sądząc z jego cierpień — i coraz uporczywiej to akcentują mimo jego uroczystych zapewnień o niewinności.

Hiob bowiem istotnie zapewnia o swej niewinności. W i e, że jest niewinny; ma przynajmniej pewność, iż nie uczynił nic, co by zasługiwało na takie utrapienia. Jego własny świat legł w gruzach, gdyż on także akceptował tradycyjną doktrynę. Teraz widzi, że nie ma ona zastosowania w jego wypadku — nie zna jednak żadnego innego rozwiązania. Zmaga się mężnie ze swym problemem, lecz nie znajduje wyjścia; jego cierpienia są teraz całkowicie bezsensowne i skłonny on jest kwestionować sprawiedliwość Boga. Ten Hiob nie jest niewiarygodnym bohaterem starszej opowieści, lecz człowiekiem z krwi i kości, usiłującym wykryć przebłysk znaczenia w nieodgadnionych drogach Boga, człowie-

---

[3] E. J. Kissane, *The Book of Job*, Dublin, Browne and Nolan, 1939, s. 1.
[4] Tradycyjna doktryna odpłaty — w swej najprostszej formie — głosi, że dobrzy są nagradzani, źli zaś karani w tym życiu.

kiem stąpającym po omacku w gęstej ciemności — są to jednak ciemności wiary. Wielkość Hioba polega na tym, iż umie on „oprzeć się cierpieniom, które go przygniatają, by pozbawić go wiary w ukrytego Boga" [5]. W swej udręce mógł krytykować Boga i drogi Opatrzności, lecz przeciwwagą dla tego jest jego wołanie o Boga i tęsknota za spotkaniem się z Nim. I odpowiednio w punkcie kulminacyjnym Bóg rzeczywiście mówi do Hioba. Po czym — przytłoczony cudownością Bożych uczynków — Hiob czyni swe końcowe wyznanie wiary i swej uległości:

„Dotąd Cię znałem ze słyszenia,
obecnie ujrzałem Cię wzrokiem,
stąd odwołuję, co powiedziałem,
kajam się w prochu, popiele"
(42,5-6).

Choć jednak mówi on o ujrzeniu Boga, tajemnica pozostaje. Hiob bowiem nic nie wie o odpłacie pozagrobowej. Boże drogi ku niemu są nadal nieodgadnione. Ale chociaż teoretycznie problem rysuje się równie wyraziście jak przedtem, Hiob rozwiązał go jako kwestię praktyczną: doszedł do uznania Boga w Jego prawdziwej naturze i już nie kwestionuje Bożych zamysłów. Stąd więc, choć mogliśmy roztrzaskać postać Hioba z witraża — człowieka o nieludzkiej cierpliwości — wzbudziliśmy zamiast tego prawdziwego Hioba, człowieka wiary. Od niego zaś możemy się nauczyć, że wiara w Boga, którego dróg nie zdołamy poznać, prowadzi jednak do cierpliwości i do spokoju.

KOHELET (EKLEZJASTES)

Księga Eklezjastesa (Koheleta) następuje po księdze Hioba i oznacza dalszy rozwój myśli biblijnej. Raz jeszcze podejmuje się tu problem osobistej odpłaty, krytykując ponownie doktrynę tradycyjną. Nie znaczy to, że autor po prostu formułuje bardziej dobitnie twierdzenie Hioba — nie jest to w ogóle paralelne omówienie tej sprawy. Hiob był w stanie wykazać, że cierpienie nie zakłada grzechu człowieka cierpiącego i może być całkiem niezależne od winy; co jednak z nagrodą cnotliwego? Kohelet kwestionuje właśnie tę drugą stronę medalu, pogląd, że sprawiedliwy człowiek musi być szczęśliwy. Zauważa on, że gdy jakiś człowiek — nawet człowiek sprawiedliwy — ma wszystko, czego pragnie, nie jest wcale zadowolony. Teraz wreszcie gorąco i prawdziwie za-

[5] H. Wheeler Robinson, *The Cross in the Old Testament*, London, S. C. M. Press, 1960, s. 32.

protestowano przeciw uznanemu twierdzeniu kwestionując jego słuszność, lecz nie był to jeszcze czas na objawienie, które umożliwi teologom występowanie z ostatecznym, zadowalającym rozwiązaniem. Tymczasem nawet tak uzdolniony mędrzec jak ben Syrach będzie jeszcze uważał pogląd „ortodoksyjny" za rzecz naturalną. Konserwatyzm może często być bardzo skutecznym środkiem nasennym.

Kohelet jest człowiekiem całkiem odmiennego pokroju: nie chce pojmować Opatrzności w sposób mechaniczny. Dla niego Bóg nie jest księgowym prowadzącym sztywne zestawienia bilansowe i wydzielającym życie i śmierć, szczęście i nieszczęście w ścisłej proporcji do cnoty lub winy człowieka; Bóg nie jest żadną miarą odpowiedzialny wobec człowieka. W przeciwieństwie do naiwnego optymizmu niektórych mędrców Kohelet zaprzecza, że ludzki umysł może w ogóle zrozumieć drogi Boga: „Widziałem wszystkie dzieła Boże: Człowiek nie może zbadać dzieła, jakie się dokonuje pod słońcem; jakkolwiek się trudzi, by szukać — nie zbada. A nawet mędrzec, chociażby twierdził, że je zna — nie może go zbadać" (Koh 8,17). Brzmi to niemal jak końcowe stwierdzenie Hioba, Kohelet jednak idzie dalej w swym sprzeciwie wobec poglądu, który by uważał ziemskie szczęście za cel życia. Życie nie może być zwykłą pogonią za przyjemnościami. Szczęście nie jest nigdy należnością człowieka; jego obowiązkiem jest przyjmować wszystko, co pochodzi z rąk Boga: „Gdy ci się dobrze wiedzie, ciesz się z tego, a wiedzie ci się źle, wtedy to rozważ: zarówno jedno jak i drugie sprawia Bóg" (Koh 7,14). Kohelet nie rozwiązał problemu, lecz utorował do tego drogę kwestionując iluzoryczne rozwiązania oraz zmuszając ludzi, by stawili czoło prawdziwemu stanowi rzeczy. Pełni więc rolę opatrznościową. „Kohelet nie dotarł do progu Ewangelii. Ale słuszne jest twierdzenie, że zanim można było pojąć słowa: »Błogosławieni ubodzy«, trzeba było najpierw uznać, że wyrażenie: »Błogosławieni bogaci« nie jest prawdą." [6]

AUTORSTWO I DATA

„Eklezjastes", nazwa, pod którą księga ta jest zwykle znana, wywodzi się poprzez Wulgatę z greckiego *Ekklesiastes* w Septuagincie (LXX), co jest tłumaczeniem hebrajskiego *Qohelet*, imiesłowowej formy rodzaju żeńskiego liczby pojedynczej (właściwej Koheletowi), która łączy się z rzeczownikiem *qahal* — „zgromadzenie". Najwyraźniej to hebrajskie słowo oznacza „kogoś, kto przemawia na zgromadzeniu", tj. mówcę czy kaznodzieję. Tak więc Kohelet (Eklezjates) nie jest imieniem własnym, lecz określeniem pewnej funkcji.

---

[6] R. Pautrell, *L'Ecclésiaste* (BJ), s. 13.

Tytuł (Koh 1,1) utożsamia Koheleta z Salomonem (por. Koh 1,12.16; 2,4-10), lecz jest to tylko konwencja literacka, wiele bowiem ksiąg mądrościowych przypisuje się w podobny sposób temu królowi. Większość uczonych twierdzi zgodnie, że księga Koheleta powstała w okresie między Hiobem a Syrachem. Językiem tej księgi jest późnohebrajski, z licznymi arameizmami, z drugiej zaś strony nie możemy się za daleko cofać w czasie — w Qumran odnaleziono fragmenty dwu manuskryptów Koheleta i najstarszy z nich (4QQoh[a]) datowano na około 150 r. przed Chr. Najbardziej prawdopodobne jest, że księga została napisana w drugiej połowie III w. przed Chr.

Księga Eklezjastesa zdradza wpływ kultury greckiej, lecz nie jest to wpływ zasadniczy. Jej epoka — to czasy dominacji ptolemejskiej, stąd więc bliski kontakt z Egiptem: nie Egiptem starożytnych mędrców, lecz Egiptem nader zhellenizowanym. Atmosfera hellenizmu unosiła się wszędzie wokół; tak więc autor nie mógł jej uniknąć. Co najwyżej możemy słusznie stwierdzić, że Kohelet, zachowując w istocie światopogląd izraelski, oznacza jednak krok w stronę myśli greckiej.

Jako czwarty z pięciu *megilloth* (zwojów) zawierających teksty przeznaczone na poszczególne święta, Kohelet był odczytywany (i nadal jest czytany) w synagodze trzeciego dnia święta Namiotów. Nadaje poważny ton uroczystościom przypominając zgromadzonym, iż radości życia są przemijające.[7]

ŚWIATOPOGLĄD KOHELETA

Kohelet jest złożoną postacią. Podlegał też rozmaitym ocenom, stosownie do tego, jak rozumiano i akcentowano któryś z aspektów jego myśli, z wyłączeniem innych elementów. Nosił piętno pesymisty — egzystencjalisty avant la lettre — a z drugiej strony epikurejczyka, nawet hedonisty. Najpowszechniej być może uchodzi za bezkompromisowego sceptyka. Każdy z tych poglądów może znaleźć jakieś potwierdzenie w jego księdze, lecz żaden z nich nie trafia bynajmniej w sedno myśli autora. Nie jest on sceptykiem, lecz człowiekiem religijnym, wierzącym w sprawiedliwego Boga i wyznającym z przekonaniem wiarę w realność Opatrzności (Koh 3,11.14 n.; 8,17; 11,5). Nie jest też epikurejczykiem. Oczywiście nie jest chrześcijańskim ascetą, lecz uważa przyjemności tego życia za dar Boga (2,24; 3,13; 5,18; 9,7) i potępia ich nadużywanie (2,1 n.; 11,8.10). Nie jest też w rzeczywistości pesymistą (choć jest myślicielem, który pisał o pesymizmie), gdyż cieszy się światem (11,7) i pokłada zaufanie w przedwiedzy Boga — tego, który jest ostatecznym

[7] Zob. B. W. Anderson, *Understanding the Old Testament*, *dz. cyt.*, s. 478.

celem człowieka (6,10; 12,7). Jest — innymi słowy — realistą. W ostatniej zaś instancji jest czymś więcej. Zapuścił się jeszcze głębiej w ciemny labirynt odkryty przez Hioba i — mimo daremnych poszukiwań wyjścia — także trzyma się kurczowo swej wiary w Boga.

SYRACH

Problemy, które budziły takie zainteresowanie autora księgi Hioba oraz Koheleta, nie dręczyły innych mędrców; sam ben Syrach (piszący ok. 180 r. przed Chr.) w ogóle ich nie rozważa. Nie wysuwa on żadnej wątpliwości w sprawie nagrody i kary doczesnej; wykłada raczej tę tradycyjną dokrynę w spokojny i konkretny sposób (Syr 1,12 n.; 9,11 n. [16 n.]; 11,14-26 i inne). Praktycznym celem autora jest nauczanie pobożności i moralności, a jego księga stanowi ważne świadectwo poglądów moralnych oraz doktryny judaizmu krótko przed epoką machabejską. (Syrach niewątpliwie wywarł wpływ na formowanie się tych Żydów, którzy przeciwstawiali się postępom hellenizmu.) Duchowość tej księgi zasadza się na wierze w Boga przymierza, wierze, która przejawia się w czynnościach kultowych oraz praktykowaniu sprawiedliwości i miłosierdzia wobec bliźniego. Ben Syrach nawołuje więc ludzi do pokory, dobroci względem biednych i dawania jałmużny. Potępia zaś pychę, grzechy języka, cudzołóstwo, chciwość i lenistwo. Człowiek w ogóle musi unikać wszelkiego grzechu. Zaleca się gorąco rozwagę w stosunku do kobiet — jak większość mędrców autor jest w pewnym sensie mizoginistą — oraz w różnych kontaktach towarzyskich. Ben Syrach udziela wielokrotnie porad w zakresie obowiązków rodzinnych. Wszystkie te moralne pouczenia czerpią natchnienie z religii, służby Bogu, a księga obfituje w rady religijne, dające się całkowicie stosować w praktyce.

AUTORSTWO I DATA

Grecki tekst księgi nosi tytuł *Mądrość Jezusa, syna Syracha* lub też *Mądrość Syracha*. W 50,27 autor zwie się „Jezus, syn Syracha, syna Eleazara, jerozolimczyk". Tekst hebrajski tego samego wersetu brzmi: „Symeon, syn Jeszui, syna Eleazara, syna Syracha", lecz krytycy tekstu pomijają „Symeon". Tytuł *Eklezjastyk* przyszedł do nas poprzez tłumaczenie znane jako Vetus Latina; wskazuje, iż księga ta — choć nie wszędzie uznawana za kanoniczną — była przynajmniej „eklezjastyczna", tj. mogła być czytana w kościele. Używano jej w rzeczywistości jako podręcznika do szkolenia katechumenów. Jako księga deuterokanoniczna

Mądrość Syracha została odrzucona na synodzie w Jamni około 90 r. po Chr. i choć jako część Biblii greckiej była od początku uznawana przez Kościół chrześcijański, w pewnych stronach nie uchodziła za kanoniczną.

Autor zwany „Jezusem" w prologu, nazywa siebie Syracydesem w 50,27 [29]; nasze informacje o nim pochodzą z jego księgi oraz z prologu jego wnuka do przekładu greckiego.

TEKST I WERSJE

Mądrość Syracha była z pewnością napisana w języku hebrajskim, lecz przed upływem XI w. po Chr. tekst hebrajski zaginął, niewątpliwie wskutek faktu, że księga ta została wykluczona z kanonu hebrajskiego. Z kolei w 1896 r. i latach następnych odnaleziono w genizie [8] starej synagogi w Kairze znaczną część tekstu hebrajskiego, obejmującą mniej więcej trzy piąte oryginału. Gdy porównujemy zachowany tekst hebrajski z wersjami grecką, syryjską i łacińską, staje się jasne, że istnieją dwie wersje Mądrości Syracha, jedna znacznie dłuższa niż druga; określa się je odpowiednio jako Tekst Pierwotny oraz Wtórny. Pobieżne wyobrażenie o różnicach między Tekstem Pierwotnym a Wtórnym można uzyskać porównując Zrewidowaną Wersję Urzędową* (zasadniczo Tekst Pierwotny) z Wersją Douay** (zasadniczo Tekst Wtórny). Dodatki w ramach poszerzonego tekstu nie są dziełem ben Syracha; są nawet znacznie późniejsze niż jego czasy, i nie wszyscy uczeni katoliccy uznają je za natchnione. Na ogół uzupełniają one elementarną eschatologię Tekstu Pierwotnego uwydatniając idee sądu w chwili śmierci czy też po niej, świadomego istnienia w przyszłym świecie, moralnych aspektów ludzkiej nieśmiertelności, stałej kary i nagrody pozagrobowej (np. 6,23; 15,8; 16,22; 17,25; 18,22; 20,4; 24,46).

KOMPOZYCJA I PLAN [9]

Forma literacka Ekklezjastyka sugerowałaby, że księga ta nie zawiera żadnego regularnego i logicznego planu. Wielu komentatorów zadowala się rozróżnieniem dwu części: zbioru przysłów (Syr 2,1 — 42,14) oraz

---

[8] Geniza była magazynem czy skrytym pomieszczeniem przy synagodze, w którym składano zużyte rękopisy.

* *Revised Standard Version of the Holy Bible*, opracowana i wydana w latach 1946 i 1952 przez Division of Christian Education, National Council of Churches.

** Zob. wyżej, przyp. na s. 15.

[9] Zob. C. Spicq, *L'Ecclésiastique*, Pirot-Clamer, VI, Paris, Letouzey et Ané, 1951, ss. 553 n.

pochwały Boga i przodków (42,15 — 50,29). Trzeba w istocie przyznać, że różne tematy następują po sobie bez widocznego ładu i że niektóre z nich są omawiane dwu- lub trzykrotnie nie dając żadnego rozwinięcia myśli. Nie wydaje się, by ben Syrach mógł od razu ułożyć takie dzieło. Większość materiału musiała narastać całymi latami, gdy prowadził on działalność nauczycielską, końcowa zaś faza musiała polegać w wielkiej mierze na redakcji tego złożonego materiału. I właśnie przy takim założeniu możemy wyjaśnić liczne powtórzenia dzieła, jak również wyraźny ślad jednej ręki wyciśnięty na całej księdze.

Można jednak — jak się zdaje — wyróżnić w tej księdze pięć części. Każda z nich jest ułożona w identyczny sposób: doktrynalny wstęp wysławiający mądrość (1,1-30; 24,1-34; 32,14 — 33,19) lub Boga Stwórcę (16,24 — 18,14; 42,15 — 43,33), po którym następuje bez specjalnego porządku nauka praktyczna. Porównanie tych pięciu wstępów ujawnia ich paralelną strukturę: zaczynają od Boga czy Bożej Mądrości, by przejść do idei mądrości udzielonej człowiekowi. Autor kończy swe uwagi radą praktyczną, która może przybrać kształt wezwania samego siebie do pisania lub zachęty do wierności czy dziękczynienia. Z drugiej zaś strony, zdradzają one wyraźny postęp. Mądrość rozpatruje się najpierw w jej najszerzej przyjętym znaczeniu — jako powszechną, przeznaczoną dla „wszystkich stworzeń", dla ludzi w ogólności (1,10). Drugi wstęp (16,24 n.) przedstawia doktrynę Boga Stwórcy. W rozdziale 24 (trzeci wstęp) Mądrość zostaje udzielona Izraelowi, Syjonowi. Czwarty wstęp (32,14 n.) kładzie nacisk na kult Prawa Mojżeszowego. Wreszcie rozprawa o mądrości i potędze Boga Stwórcy (42,15 n.) stanowi pochwałę przodków Izraela. Innymi słowy, księga ta — początkowo o światopoglądzie uniwersalistycznym — ześrodkowuje się coraz bardziej na Ludzie Wybranym, uważanym za prawdziwego depozytariusza Bożej Mądrości na ziemi. Ben Syrach wykazuje szczególnie dogłębną znajomość Pentateuchu. Warto zwrócić uwagę, że ewolucja jego księgi jest analogiczna do ewolucji księgi Rodzaju, która zaczyna się opisem stworzenia świata, a kończy się na dwunastu patriarchach — a więc na dwunastu szczepach izraelskich (Rdz 49,28) — po kolejnym wyeliminowaniu wszystkich innych ras. Skoro całość dzieła nie wykazuje tego samego rozwoju, możemy przypuszczać, iż ben Syrach napisał pięć wstępów dopiero, gdy zaczął publikować swą księgę, narzucając w ten sposób pewien porządek swym wcześniejszym rozproszonym pismom.

DOKTRYNA

Doktryna Syracha ma charakter tradycyjny. Głoszona przez księgę mądrość pochodzi od Pana; kształtuje ona młodzież i zapewnia szczę-

ście wszystkim, którzy ją przyjmą. Autor wierzy w odpłatę, lecz opiera się na uznanej nauce, nie przejmując się praktycznymi trudnościami związanymi z tym poglądem. Tu nie zachodzi żaden postęp; ben Syrach zapuszcza się jednak w nowy teren, utożsamiając mądrość z Prawem (Syr 24,23 n; por. 15,1; 19,20). O wiele bardziej różni się od wcześniejszych mędrców swym zainteresowaniem historią Izraela (44,1 — 49,16). Ale nawet on nie interesuje się tą historią jako taką; przedstawia raczej świętych swego ludu jako mężów zakochanych w mądrości, którzy postępowali drogą świętości pod jej przewodnictwem. W tej defiladzie wielkich ludzi wyróżnia się stan kapłański: Aaron i Pinchas zajmują zaszczytne miejsca; pochód zamyka pochwała współczesnego autorowi arcykapłana Szymona.

Ben Syrach był jawnym konserwatystą w swych zapatrywaniach, lecz jego księga miała się ostatecznie wzbogacić istotnymi dodatkami, które uzgodniły jej treść z nowymi ideami, zwłaszcza zaś dotyczącymi życia przyszłego. Dodatki Tekstu Wtórnego czy poszerzonego mają w wielkiej mierze uzupełnić eschatologię Tekstu Pierwotnego w świetle nowej doktryny odpłaty pozagrobowej. Akcentuje się głównie tezę, iż każdy człowiek będzie podlegał ostatecznemu sądowi Bożemu: dla niegodziwców przyniesie on dzień gniewu i pomsty oraz wieczną karę, dla sprawiedliwych zaś będzie oznaczał wieczną nagrodę w przyszłym świecie. Nareszcie więc rozwiązano problem Hioba i Koheleta; księga Syracha zaś — w swej poszerzonej postaci — zazębia się silnie z ostatnim wielkim dziełem ruchu mądrościowego.

KSIĘGA MĄDROŚCI

W Aleksandrii, najważniejszym centrum diaspory, Żydzi pozostawali w bliskim i stałym kontakcie z myślą hellenizmu. Niektórzy — bardziej wykształceni — spośród nich usiłowali przedstawić swą religię poganom. Starali się oczywiście ukazać ją w jak najkorzystniejszym świetle, wypatrując w tym celu punktów styczności między grecką kulturą a tradycjami Izraela. W tym właśnie środowisku powstała księga Mądrości. Napisana po grecku w takiej atmosferze, zdradza wpływ myśli greckiej, choć nie należy przeceniać stopnia tego wpływu. Jeśli bowiem autor ujawnia niemałą znajomość różnych filozofii, nie wykracza poza to, czego można by się spodziewać po przeciętnym kulturalnym aleksandryjczyku; nie próbuje pogodzić synkretycznie idei żydowskich i greckich, jak miał to robić Filon. Zachowuje całkowitą lojalność wobec wiary Izraela, lecz zapożycza od greckiej myśli swego otoczenia wszystko, co może mu służyć w lepszym wyrażeniu jego posłannictwa.

AUTORSTWO I DATA

W greckich (i syryjskich) rękopisach księga Mądrości nosi tytuł *Mądrość Salomona*. W Wulgacie otrzymuje miano *Liber Sapientiae*. Przypisywanie tej księgi Salomonowi jest fikcją literacką, wspólną pismom mądrościowym (por. Prz 1,1; Koh 1,1; Pnp 1,1). Księga Mądrości — napisana po grecku — jest księgą deuterokanoniczną.[10] Nieznany autor — posługujący się łatwo greką — ułożył swe dzieło prawie na pewno w Aleksandrii. Na takie miejsce powstania wskazuje zarówno duch i światopogląd utworu, jak i uwydatnienie przez autora egipskiej fazy Exodusu oraz ciągła krytyka czci oddawanej zwierzętom (rys znamienny religii egipskiej).

Możemy z dużą dozą pewności datować tę księgę. Jest pewne, że autor korzystał z Septuaginty, a skoro wersja ta nie była raczej ukończona przed początkiem III w. przed Chr., księga Mądrości nie może być wcześniejsza. Doktryna tego pisma sugerowałaby, iż jest ono znacznie późniejsze. Z drugiej zaś strony, autor nie wykazuje żadnej znajomości idei żydowskiego filozofa Filona (20 przed Chr. — ok. 50 po Chr.) ani też myślicieli przedfilońskich: księga jego nie byłaby raczej późniejsza niż 50 r. przed Chr. Datowanie jej na pierwszą połowę I w. przed Chr. nie wydaje się bardzo mylące. Księga Mądrości jest więc ostatnim pismem Starego Testamentu.

PLAN [11]

Po zachęcie do zdobywania mądrości (Mdr 1,1-15) autor przechodzi do ukazania jej wyjątkowego znaczenia w ramach ludzkiego przeznaczenia (1,16 — 5,23). Następnie określa jej pochodzenie, naturę i działanie, wskazując środki jej zdobywania (rozdz. 6—9), oraz przedstawia jej funkcjonowanie w historii Izraela (10,1 — 11,3). Od 11,4 mądrość ustępuje miejsca Bogu, Jego tchnieniu, duchowi, słowu, ręce i ramieniu; 19,22 stanowi konkluzję.

Tak więc księga ta zawiera trzy części: droga mądrości, przeciwstawna drodze niezbożnych (rozdz. 1—5), sama mądrość (rozdz. 6—9) oraz dzieła mądrości w historycznym rozwoju Izraela (rozdz. 10—19). Pierwsze rozdziały (1—5) są w dużym stopniu zależne od proroków, których styl jest wyraźnie hebrajski; rozdziały 6—9 korzystają z Przysłów oraz niektórych greckich idei filozoficznych, lecz styl ich jest mniej biblijny; ostatnie rozdziały (10—19) są utrzymane w stylu odmiennym od pozostałej części Starego Testamentu.

---

[10] Zob. W. Harrington, *The Wisdom of Israel*, *art. cyt.*, s. 64.
[11] Zob. E. Osty, *Le Livre de la Sagesse* (BJ), ss. 7—10.

Wstęp: zachęta do szukania sprawiedliwości, mądrości i życia (1,1-15)

Mądrość i ludzkie przeznaczenie (1,16 — 5,23)

1) Życie według bezbożnych	1,16 — 2,20
2) Błąd bezbożnych	2,21-24
3) Los sprawiedliwych i bezbożnych	3,1 — 5,23

Pochodzenie, natura, działanie i zdobywanie mądrości (6—9)

1) Napomnienie pod adresem królów	6,1-21
2) Salomon, doktor Mądrości	6,22 — 8,1
3) Mądrość udzielona Salomonowi	8,2 — 9,19

Mądrość Boża w dziejach (10—19)

1) Rola Mądrości w okresie od Adama do Exodusu		10,1 — 11,3
a) pierwsza antyteza:	woda karą dla Egipcjan, zbawieniem dla Izraelitów	11,5-14
Dygresja I: Łaskawość Boga		11,15 (16) — 12,27
Dygresja II: Nierozumność i zgubność bałwochwalstwa		13 — 15
2) Cudowne działanie Mądrości w czasie Exodusu		16,1 — 19,17 (16)
b) druga antyteza:	Egipcjanie udręczeni przez zwierzęta	
	Izraelici karmieni przepiórkami	16,1-4
c) trzecia antyteza:	szarańcza i muchy niszczą Egipcjan	
	wąż miedziany uzdrawia Izraelitów	16,5-14
d) czwarta antyteza:	żywioły trapią Egipcjan	
	żywioły pomagają Izraelitom	16,15-29
e) piąta antyteza:	straszne ciemności ogarniają Egipcjan	
	słup ognisty przewodnikiem Izraelitów	17,1 — 18,4
f) szósta antyteza:	Egipcjanie tracą pierworodnych	
	Izraelici zostają oszczędzeni	18,5-25
g) siódma antyteza:	Morze Czerwone pochłania Egipcjan	
	Morze Czerwone otwarte dla Izraelitów	19,1-9

Izrael i Egipt (19,10-21)

Konkluzja (19, 22 [20c])

FORMA LITERACKA

Księga Mądrości, w przeciwieństwie do Przysłów i Mądrości Syracha, jest starannie zaplanowanym dziełem; na ogół jednak trzyma się ściśle stylu tych pism. Niemniej począwszy od rozdziału 10 — szczególnie zaś od 16, gdzie uwydatnia się rolę mądrości w historii Izraela — autor wprowadza nową formę literacką. Nie poprzestaje bowiem na odtworzeniu faktów tej historii, lecz zgodnie z zasadami midraszu dąży do wykrycia ich głębszego sensu. Przede wszystkim upiększa tradycyjne opowieści osobliwościami zapożyczonymi z legend żydowskich lub podsumowanymi przez niego samego. Niektóre z nich mają po prostu charakter opisowy i służą potrzebom stylu (17,17-20; 18,1 n. 15 n.; 19,9). Inne mają uczynić dane wydarzenie bardziej frapującym, bardziej dramatycznym i bardziej znaczącym (17,3-6.9; 18,12; 11,11-13; 17,8.18.20; 18,17-19; 16,27-29). Z drugiej zaś strony, przemilczał lub złagodził wszystko, co mogło budzić zastrzeżenia co do Bożej dobroci czy reputacji Ludu Wybranego, jak na przykład fakt, że Bóg uczynił twardym serce faraona, czy szemranie ludu na pustyni.

Gdzie indziej autor zachowuje opowiadanie biblijne w nie zmienionej postaci, lecz aby zharmonizować je ze swym planem, nadaje mu nową interpretację. Na przykład, według księgi Wyjścia 23,28-30, Bóg wypędzał Kananejczyków z kraju stopniowo, aby ziemia nie stała się pustynią; działanie to ma przynieść korzyść Ludowi Wybranemu. Księga Mądrości wszakże uważa je za akt łaskawości względem pogan: mimo ich winy i złości Bóg chciał im dać możność skruchy (Mdr 12,3-6.10 n.). Jest to piękna myśl i na wskroś duchowe ujęcie starego tekstu, lecz z pewnością wykracza poza punkt widzenia księgi Wyjścia. Tę swobodę interpretacji najlepiej widać w długim paralelnym omówieniu losów Egipcjan i Izraelitów (11,5-14; 16,1 — 19,9). W serii siedmiu antytez autor śmiało przedstawia zestawienia parami, których by nic w księdze Wyjścia nie sugerowało (np. manna i grad; wąż międziany i szarańcza), i dramatyzuje fakty dla uwypuklenia kontrastu. W całym tym postępowaniu przyświecają mu wyraźne idee: Bóg jest zasadniczo łaskawy i karze jedynie wtedy, gdy jest do tego zmuszony; przez cały ten czas okazuje szczególną troskę o własny lud. U podstaw tej metody tkwi przekonanie, że fakty zapisane w Biblii mają walor moralny oraz religijny; celem midraszu jest właśnie wydobycie tych wartości na powierzchnię.

MIDRASZ [12]

We współczesnej biblistyce słowo „midrasz" może oznaczać rabiniczną metodę egzegezy, czyli specjalną formę literacką. Midrasz rabinicz-

[12] Zob. R. Block, *Midrash*, DBS, t. V, kol. 1263—1281; A. G. Wright, *The*

ny — jako forma literacka — jest literaturą zajmującą się Biblią; jest „literaturą o literaturze". Warto rozważyć etymologię tego słowa oraz antecedencje tej formy.

W Starym Testamencie

Słowo „midrasz" pojawia się tylko dwa razy: w drugiej księdze Kronik 13,22 i 24,27, oznaczając niekanoniczne źródła, użyte przez autora; w księdze Syracha 51,23 jest wyrażenie *beth ha-midrasz*. Z drugiej zaś strony, bardzo często występuje czasownik *darasz* („poszukiwać", „badać"). Najczęściej używa się go w sensie religijnym: oznacza wtedy uczęszczanie do przybytku kultowego, szukanie Boga, poszukiwanie odpowiedzi Bożej w kulcie i osobistej modlitwie (Am 5,5; 2 Krn 1,5; Pwt 12,5; Ps 34 [33], 5; 69 [68], 33; 105 [104], 4 i inne); nade wszystko jednak oznacza badanie Pisma świętego. To ostatnie znaczenie jest rozpowszechnione w epoce powygnaniowej; sięgamy do Pisma świętego, aby znaleźć odpowiedzi Boga. *Darasz* przeto oznacza studia nad Torą (w szerokim sensie wszelkiego Boskiego objawienia poczytywanego za normę życia) — Ps 119 [118], 45.94.155; 1 Krn 28,8, czy też zgłębianie wielkich interwencji Boga w historii Izraela — Ps 111 [110], 2: „Wielkie są dzieła Jahwe, godne badania (*deruszim*) przez wszystkich, którzy je miłują". Doniosły jest pod tym względem Izajasz 34,16 (tekst powygnaniowy): zachęca on do szukania w „księdze Jahwe" proroctw dotyczących Edomu (Iz 13,20-22), aby ukazać ich spełnienie.

Ponieważ znaczenie *darasz* ustaliło się w okresie powygnaniowym, nie mamy chyba wątpliwości co do znaczenia słowa *midrasz* we wzmiankowanych wyżej fragmentach Pisma świętego. Wprawdzie natura pism, które posłużyły Kronikarzowi za źródło, pozostaje niepewna, lecz skoro znaczenie czasownika *darasz* jest jasne, staje się prawdopodobne, że używając terminu *midrasz* Kronikarz sięga do prac, które komentują i rozszerzają Pismo święte w celu pouczenia i zbudowania czytelnika. Co do *beth ha-midrasz*, o którym mówi ben Syrach, jest to niewątpliwie miejsce, gdzie studiowano i interpretowano Pismo święte.

W literaturze rabinicznej

Tu słowo *midrasz* ma ogólny sens: „poszukiwanie" lub „badanie", z zachowaniem podwójnego odcienia badania i wyjaśnienia. Ściślej zaś, midrasz oznacza pismo, którego celem jest interpretacja Pisma święte-

---

Literatury Genre Midrash, „Catholic Biblical Quarterly", 28 (1968) 105—138. 417—457.

go — zwykle na poziomie homiletycznym, jak *midrasz rabbah*, stanowiący komentarz do Pentateuchu. Krótko mówiąc, termin *midrasz* nabrał w literaturze rabinicznej sensu technicznego: jest zawsze używany w relacji do Pisma świętego i oznacza wyszukiwanie, dążenie do zrozumienia treści jakiegoś tekstu biblijnego — wyjaśnianie i wykładanie sensu Pisma świętego.

FORMY MIDRASZU

Midrasz — choć niezwykle zróżnicowany pod względem formy — da się sprowadzić do dwu głównych typów.

Halacha

Formą midraszu najbardziej ograniczoną pod względem zakresu jest *halakah* (halacha). Opiera się ona na prawniczych tekstach Tory w celu znalezienia w nich reguł postępowania i działania, które stosują się do późniejszych czasów i okoliczności. Choć midrasz halachiczny mógł znaleźć miejsce w kazaniach synagogalnych, jest rzeczą zrozumiałą, iż jego uprzywilejowanym *Sitz im Leben* były dysputy szkół rabinicznych.

Hagada

Najszerzej występującą i giętką formą midraszu jest *haggadah* (hagada). Jest to interpretacja nieprawniczych tekstów Tory oraz pozostałej części Pisma świętego. Punkt widzenia był tu rozmaity (moralne napominanie lub komentarz doktrynalny); różne też stosowano metody (od prostego wyjaśnienia tekstu do swobodnej opowieści opartej na tekście). Midrasz hagadyczny ma charakter wyraźnie homiletyczny, a genezę znacznej jego części można wywieść od zebrań liturgicznych. Jest to komentarz oraz interpretacja tekstu czytanego podczas nabożeństw synagogalnych. Jednakże *peszarim* z Qumran, komentarze do tekstów profetycznych, które odnosiły te teksty do historii sekty, także stosują się do tej kategorii. W samym Starym Testamencie rozdział 9 księgi Daniela stanowi charakterystyczny przykład *peszer midrasz*.

Pod względem struktury literackiej midrasz może mieć charakter egzegetyczny (komentowanie tekstu werset po wersecie), homiletyczny (tradycyjna interpretacja tekstów przedstawiona w formie homilii) lub narracyjny (całkowicie przerobiona opowieść biblijna upiększona legendami i tradycjami niebiblijnymi). Zawsze jednak punktem wyjścia midraszu jest tekst Pisma świętego. Celem jego jest aktualizacja tekstu

biblijnego w obliczu nowych sytuacji, poznanie, co tekst ów ma nam do powiedzenia hic et nunc, wyciągnięcie z niego wszystkich zawartych w nim nauk. Świetnego biblijnego przykładu midraszu hagadycznego dostarcza homilia w księdze Mądrości 11—19.

DOKTRYNA

Bóg księgi Mądrości jest Bogiem tradycji izraelskiej: wszechmocnym Stwórcą, najwyższym Panem przeznaczeń wszechświata. Autor wszakże podkreśla pewne Jego atrybuty. Bóg jest nieskończenie mądry (Mdr 11,20); kieruje sprawiedliwie wszystkim i zawsze potępia tego tylko, kto zasłużył na karę (12,15-18). Jest w najwyższym stopniu dobry i jako przyjaciel ludzi pragnie ich pomyślności: miłuje wszystkie swoje stworzenia. Ma litość nad wszystkimi ludźmi (11,23) i zadaje sobie wiele trudu dla nawrócenia grzeszników (12,20).

Boskim atrybutem, na który autor kładzie główny nacisk, jest bezsprzecznie Boża mądrość. Mądrość ta jest wręcz identyczna z mądrością w księdze Przysłów (8,1 — 9,6) oraz Syracha (24); zachodzi tu jednak pewien znamienny postęp. Jej pochodzenie i natura są wyrażone kategoriami bardziej filozoficznymi (Mdr 7,25 n.), jej związki z Bogiem są bliższe (8,3 n.; 9,4), jej twórcza aktywność jest silniej zaznaczona (7, 21; 8,5 n.; 9,2.9), a to samo odnosi się do jej wszechobecności (7,23 n.), wszechwiedzy (7,23; 8,4), powszechnej opatrzności (8,1), jej roli uświęcającej (7,27), roli dobroczynnej w dziejach Izraela (10,1 — 11,3), miłości do ludzi (1,6; 7,23), troski o nich (6,12-16) oraz jej wagi w nabywaniu cnót (8,7). Autor przypisuje jej całą encyklopedyczną wiedzę ówczesnego greckiego świata (7,17-21; 8,8).

Nauka księgi Mądrości służy za wstęp do nauki o łasce w Nowym Testamencie. Mądrość zamieszkuje w świętych duszach (1,4; 7,27) i jest stawiana na równi z Duchem Bożym (1,4-7; 9,17). Jest skarbem, który pozyskuje przyjaźń Boga (7,14.28). Ponadto, skoro właśnie Bóg jej udziela, należy Go o nią prosić (7,7; 9). Choćby nawet człowiek miał wszystkie inne zalety, bez mądrości będzie niczym przed Bogiem (9,6). Mądrość zapewnia przestrzeganie prawa Bożego i prowadzi do błogosławionej nieśmiertelności (6,17-20; 8,17).[18]

Donioślejsza niż wszystko inne jest nowa nauka, nowa nadzieja, którą księga Mądrości przynosi: „Bo dla nieśmiertelności Bóg stworzył człowieka" (2,23). Po śmierci dusza wierna w miłości żyje nadal — nie jest to mglista egzystencja Szeolu, lecz życie wiecznie szczęśliwe przed Bogiem (3,9). Doktryna ta pojawia się niespodziewanie i na krótko

[18] Zob. E. Osty, *Le Livre de la Sagesse, dz. cyt.*, ss. 15—22.

w proroctwie Daniela (12,2); pełniej jest rozwinięta w dodatkach Mądrości Syracha; tu jednak — w księdze Mądrości — jest wyłożona z bezwzględną pewnością. Bankructwo tradycyjnej doktryny odpłaty od dawna już jawiło się co przenikliwszym umysłom, materialny bowiem dobrobyt nie jest bardziej znakiem Bożej łaski niż niedola znakiem potępienia. Teraz wreszcie się dostrzega, że to, co wydarza się w tym życiu, jest przygotowaniem do życia pozagrobowego, a cierpienia sprawiedliwego służą jego oczyszczeniu i zaskarbiają mu większą rekompensatę. Liczy się jedna tylko rzecz: pełnić Bożą wolę i żyć w Bożej miłości, gdyż jest to droga wiodąca do wiecznego życia. Paweł i Jan nie wzdragali się przysłuchiwać słowom bezimiennego autora ostatniego pisma Starego Testamentu.

MĄDROŚĆ BOŻA [14]

ŹRÓDŁO MĄDROŚCI

Od samego początku mędrcy izraelscy uznawali, że prawdziwa ludzka mądrość ma Boskie źródło: Bóg udziela mądrości według swego upodobania, i może tak czynić, ponieważ sam jest Mędrcem par excellence. Mądrość jest Boską rzeczywistością; istniała odwiecznie i będzie trwać po wszystkie czasy (Prz 8,22-26; Syr 24,9). Wyszła z ust Najwyższego (Syr 24,3) jako Jego słowo; jest „tchnieniem mocy Bożej i przeczystym wypływem chwały Wszechmocnego (...), odblaskiem wieczystej światłości, zwierciadłem bez skazy działania Boga, obrazem Jego dobroci" (Mdr 7,25 n.). Zamieszkuje w niebiosach zasiadając przy tronie Boga i najściślej z Nim obcując (Syr 24,4; Mdr 9,4; 8,2).

Mądrość jest niestrudzona. Była z Bogiem, gdy stwarzał niebo i ziemię (Prz 9,27-31), i jest władczynią wszechświata (Mdr 8,1). Pozostaje w zażyłych stosunkach z ludźmi (Prz 8,31), Stwórca zaś wyznaczył jej mieszkanie w Izraelu (Syr 24,8-12). Jako Opatrzność, która kieruje historią (Mdr 10,1 — 11,4), oraz moc niosąca ludziom zbawienie (Mdr 9,18), zstępowała wielokrotnie z Boską misją do ludzi. Wyraża żywe zainteresowanie pomyślnością ludzi ostrzegając ich przed Bożym sądem (Prz 1,10-33) oraz zapraszając wszystkich chętnych do uczestnictwa w jej dobrach i zasiadania przy jej stole (Prz 8,1-21.32-36; 9,4 n.; Syr 24,19-22). To ona właśnie rozdziela dary Boże ludziom (Prz 8,21; Mdr 7,11) i — co jest jej największą posługą — wzbudza wśród ludzi przyjaciół Bo-

[14] Zob. P. van Imschoot, *Théologie de l'Ancien Testament*, Tournai, Desclée, 1954, t. I, ss. 226—236; A. Barucq i P. Grelot, VTB, ss. 974—981.

żych (Mdr 7,27 n.). Krótko mówiąc, ta prezentacja Bożej mądrości stanowi wstęp do nowotestamentowej doktryny łaski, i właśnie w świetle tej doktryny idea Starego Testamentu staje się dla nas łatwiej zrozumiała.

PERSONIFIKACJA MĄDROŚCI

Ta frapująca prezentacja mądrości rodzi swoisty problem. Chodzi o to, czy teksty wskazane w poprzednim ustępie — i liczne podobne fragmenty — należy ujmować w ścisłym znaczeniu, czy też nie wychodzą one poza zakres literackiej personifikacji. Być może nie powinniśmy już określać tego mianem problemu, bibliści bowiem twierdzą zgodnie, że jest to po prostu zwrot retoryczny, a teraz należy przede wszystkim uświadomić sobie, że właściwe rozumienie kontekstu biblijnego wskazuje bezbłędnie prawdziwą interpretację; zamęt wprowadziło tu zastosowanie do niej późniejszych idei teologicznych. W całej literaturze sapiencjalnej mądrość ma konsekwentnie charakter praktyczny. Autorzy ksiąg mądrościowych byli moralistami, którzy wyrażali swą naukę językiem poetyckim, nie zaś filozofami rozmyślającymi o naturze Boga. Jeśli mamy nie sfałszować ich myśli, musimy mieć na uwadze zarówno ogólny kontekst i zasadniczo praktyczny cel ich pism, jak i poetyckie walory ich stylu, który obfituje w żywe opisy i malownicze akcenty. Tutaj — jak i nigdzie indziej — nie możemy narzucać Biblii kategorii scholastycznej spekulacji, w przeciwnym bowiem razie ryzykujemy zaprzepaszczenie znaczenia tego, co Bóg mówi w swym Piśmie świętym.

JEZUS I MĄDROŚĆ

Sposób nauczania stosowany przez Jezusa przypominał metodę mędrców izraelskich: używał On tych samych form, co i oni (powiedzenia i przypowieści — *maszal* w całej swej skali) i podobnie jak oni formułował reguły życia (por. Mt 5—7). Ludzie dziwili się Jego mądrości (Mk 6,2), On zaś mógł powiedzieć o sobie samym: „Królowa Południa (...) przyszła z krańców ziemi, aby posłuchać mądrości Salomona. A tu jest coś więcej niż Salomon!" (Mt 12,42). We własnym bowiem imieniu przyobiecał swym uczniom dar mądrości (Łk 21,15).

Pisarze nowotestamentowi rozumieli, że jeśli Jezus udziela ludziom mądrości, dzieje się tak dlatego, iż sam jest Mądrością Bożą (1 Kor 1, 24.30). W sposób więc oczywisty stosowali do Niego te same określenia, jakich używali mędrcy Starego Testamentu: jest On pierworodnym przed

wszelkim stworzeniem (Kol 1,15-20; por. Prz 8,22-31); jest odblaskiem chwały i odbiciem istoty Boga (Hbr 1,3; por. Mdr 7,25 n.); jest wcielonym Słowem Bożym (J 1,1-18; por. Syr 24,3). Osobista mądrość Boga jest w pełni objawiona w Jezusie Chrystusie, który wyszedł od Ojca, aby zamieszkać wśród ludzi i pozyskać dla nich zbawienie. W Nim właśnie cała mądrość mędrców znalazła swój kres i swe prawdziwe znaczenie.

PIEŚŃ NAD PIEŚNIAMI

Pieśń nad pieśniami należy — według tradycyjnej klasyfikacji — wraz z księgą Hioba, Przysłów, Eklezjastesa, Syracha i Mądrości do „ksiąg sapiencjalnych"; zobaczymy, iż mamy solidną podstawę do przeprowadzenia tej klasyfikacji. Pieśń ta ma jednak odrębny charakter i najlepiej omówić ją osobno pod koniec niniejszego rozdziału poświęconego literaturze mądrościowej.

KSIĘGA

Pieśń nad pieśniami znajduje miejsce w Biblii hebrajskiej wśród Pism, na czele świątecznych *megilloth* (zwojów); miano ją odczytywać w czasie święta Paschy. Tytuł „Pieśń nad pieśniami", podobnie jak „Święte świętych" i „Król królów", jest hebrajską formą superlatywu i oznacza pieśń najdoskonalszą. Szacunek Żydów dla tej Pieśni wyraził rabbi Akiba (II w. po Chr.): „Wszystkie pisma są święte, lecz Pieśń nad pieśniami jest najbardziej święta ze świętych". Księga ta spotkała się z pewną opozycją na żydowskim zgromadzeniu w Jamni (ok. 90 r. po Chr.), lecz została uznana za część żydowskiego kanonu. Ponieważ znajduje się ją zarówno w Biblii hebrajskiej, jak i Septuagincie (LXX), przeszła bez zastrzeżeń do kanonu chrześcijańskiego.

Pieśń jest poematem miłosnym (czy też zbiorem poematów miłosnych). Mówi o miłości, a jeśli mowa ta wydaje się śmiała, niekiedy być może nawet szokująca w swym realizmie, jest tak dlatego, iż stanowi ona wytwór innej niż nasza kultury. Ma niezaprzeczalne analogie z wcześniejszą egipską poezją miłosną. Godną uwagi paralelą jest użycie terminów „siostra" (Pnp 4,10.12; 5,1; por. Tb 5,21; 8,4.7.21) i „brat" (Pnp 8,1) — przyjętych powszechnie wyrażeń w egipskich poematach miłosnych; wspólne są tu także tematy choroby z miłości i nieobecności ukochanego (Pnp 2,5; 3,1 n.; 5,6-8). Oto jeden z przykładów tej odpowiedniości: „Siedem to już dni do wczoraj, jak nie widziałem siostry. I przyszła na

mnie choroba (...), bardziej uzdrawia mnie siostra niż jakiekolwiek lekarstwo (...); gdy biorę ją w objęcia, odpędza ode mnie zło — lecz ona wyjechała i nie ma jej już od siedmiu dni".[15] Zauważono paralele między Pieśnią a *wasfs* (pieśni śpiewane na cześć panny i pana młodego podczas wiejskich zaślubin w Syrii); takie *wasfs* mają niewątpliwie długą historię. Ale ani paralele staroegipskie, ani też nowożytne analogie syryjskie nie są niczym dziwnym bądź naprawdę znaczącym, powinniśmy bowiem z natury rzeczy być przygotowani, iż znajdziemy podobieństwa w sposobie wyrazu. Miłość jest podstawowym ludzkim uczuciem, a mowa miłosna brzmi bardzo podobnie we wszystkich krajach.

AUTORSTWO I DATA

Pieśń nad pieśniami przypisuje się tradycyjnie Salomonowi (Pnp 1, 1), lecz jest on nie bardziej jej autorem niż autorem księgi Eklezjastesa; przypisywanie mu tego utworu zasadza się na jego sławie jako poety (1 Krl 5,12). Język Pieśni jest o wiele stuleci późniejszy niż czasy Salomona; zdradza wpływ języka aramejskiego i zawiera zhebraizowane słowa perskie (Pnp 1,12; 4,13.18; 6,11) oraz jeden wyraz grecki („palankin" — Pnp 3,9). Choć część podstawowych materiałów może być starsza, ukończony utwór jest z pewnością dziełem powygnaniowym. Datowanie na pierwszą połowę IV w. — okres religijnego i politycznego spokoju następujący po reformach Ezdrasza i Nehemiasza — wydaje się tu dowiedzione. Księga została zredagowana przez pisarzy mądrościowych w tym samym mniej więcej czasie.[16]

INTERPRETACJA

W ciągu stuleci Pieśń interpretowano na wiele sposobów, lecz żadne wyjaśnienie nie zyskało powszechnej akceptacji. Istnieją dwa główne — diametralnie przeciwstawne — sposoby ujęcia. Są to:

1. interpretacja a l e g o r y c z n a: utwór jest alegorią, oznaczającą bezpośrednio związek Jahwe z Izraelem;
2. interpretacja d o s ł o w n a: Pieśń jest pochwałą ludzkiej miłości, zrządzonej i stworzonej przez Boga.

Interpretacja alegoryczna dominowała wśród Żydów oraz chrześcijan;

---

[15] ANET, ss. 468 n.; por. P. F. Ellis, *The Men and the Message..., dz. cyt.*, s. 384.

[16] Zob. J. Winandy, *Le Cantique des Cantiques*, Paris, Ed. de Maredsous, 1960, s. 55.

ostatnimi laty została życzliwie i ze znajomością rzeczy przedstawiona przez wybitnych uczonych.[17] Zarówno jako pogląd tradycyjny, jak i jako rezultat badań naukowych zasługuje na poważną uwagę; niemniej w obu przypadkach jest podatna na krytykę. Po pierwsze wydaje się, iż najwcześniejszym posiadanym przez nas świadectwem na poparcie interpretacji alegorycznej jest żydowska tradycja z II w. po Chr.[18] Pieśń uznano za część żydowskiego kanonu w 90 r. po Chr. nie dlatego, że uchodziła ona za alegorię, lecz z powodu jej popularności. Z drugiej zaś strony, interpretacja ta wymaga doszukiwania się w tekście zbyt wielu rzeczy. Na przykład, przypisywanie historycznego i topograficznego znaczenia czysto opisowym detalom jest wymuszone i wydaje się arbitralne.[19]

Najpoważniejsza chyba trudność polega na tym, że nic w samych poematach nie sugeruje, iż są one alegoriami. W innych miejscach (jak w Oz, Jr, Ez), gdzie język weselny jest używany do określenia związku wzajemnego między Jahwe a Jego ludem, alegoryczna natura tego języka zawsze się uwyraźnia. Jest także godne uwagi, że pisarze biblijni mówiąc o Jahwe i Jego ludzie w kategoriach małżeństwa okazywali jawną powściągliwość i kładli określone granice zapędom wyobraźni; śmiałość języka Pieśni uderzyłaby z pewnością wcześniejszych pisarzy jako coś niestosownego w tym kontekście. Ponadto obraz małżeństwa stanowi temat prorocki, Pieśń natomiast jest poematem lirycznym i — w postaci nadanej jej przez redaktorów — należy do literatury mądrościowej.

Innego rodzaju argumentowaniem za interpretacją alegoryczną jest wskazywanie, że autor Pieśni stosował metodę „antologiczną", tj. używał systematycznie słów i wyrażeń z wcześniejszych utworów biblijnych.[20] Tu znów mamy pomysłowe argumenty, lecz metoda „antologiczna" okazała się orężem obosiecznym.[21] W sumie, mimo swej długiej tradycji i wybitnych orędowników, alegoryczna interpretacja Pieśni jest trudna do utrzymania. Zwrócimy się więc najchętniej ku interpretacji dosłownej.

---

[17] Zob. A. Robert, *Le Cantique des Cantiques* (BJ), 1958; A. Feuillet, *Le Cantique des Cantiques*, Paris, Cerf, 1953; A. Robert i R. Tournay (przy współudziale A. Feuilleta), *Le Cantique des Cantiques*, „Études Bibliques". Paris Gabalda, 1963.

[18] J.-P. Audet, *Le sens du Cantique des Cantiques*, „Revue Biblique", 62 (1955) 200—203; *Love and Marriage in the Old Testament*, „Scripture", 10 (1958) 81.

[19] Zob. np. A. Robert, BJ, ss. 857—867. Ta tradycyjna interpretacja jest świetnym tour de force: frapuje, lecz nie przekonuje.

[20] Zob. A. Feuillet, *Le Cantique des Cantiques*, *dz. cyt.*, ss. 193—244.

[21] Zob. A.-M. Dubarle, *L'amour humain dans le Contique des Cantiques*. „Revue" Biblique", 61 (1954) 75—81; P. Grelot, *Le sens du Cantique des Cantiques*, „Revue Biblique", 71 (1964) 49—51.

Interpretacja dosłowna pojmuje Pieśń naturalistycznie, uważając ją za poemat miłosny czy zbiór poematów miłosnych sławiących miłość mężczyzny i kobiety. Podkreślano w przeszłości (i uprzedzenie to jeszcze pokutuje), że temat ludzkiej miłości jest niegodny Pisma świętego, a w każdym razie, że jest nieprawdopodobne — a nawet gorszące — by jakaś księga biblijna była mu całkowicie poświęcona. Pogląd ten, jak się zdaje, nie bierze pod uwagę prawdziwego znaczenia Pisma świętego. Biblia jest oczywiście słowem Bożym, lecz — można się zapytać — do kogo jest to słowo adresowane? Bóg nie napisał tego dzieła dla własnej przyjemności; przeznaczył je bowiem dla istot ludzkich, które stworzył — jest ono Jego darem dla nich. On właśnie stworzył ich jako mężczyzn i kobiety; On też zaszczepił w nich — w głębi ich natury — wzajemne przyciąganie, które ma kulminować w małżeństwie. Jak wszystkie dary Boże, i ten dar może być nadużyty, lecz — w Bożym zamyśle — miłość, która z taką mocą pociąga ku sobie młodych, pobudzając każdego z osobna do poświęcenia swego życia partnerowi, później zaś umożliwia im wspólne znoszenie nieuniknionych trosk i kłopotów, jest dobrą rzeczą — stanowi część dzieła, które sam Bóg nazwał bardzo dobrym (Rdz 1,31). To właśnie słowo Boga do l u d z i wybitnie zasługuje na specjalne potraktowanie w Biblii.

POSŁANNICTWO [22]

Pieśń nad pieśniami pełni swą rolę w Biblii jako pochwała ludzkiej miłości. Czy jest ona zbiorem pieśni, czy też jednym kunsztownym poematem, ma z pewnością charakter liryczny. Jako taka zaś nie „naucza", nie ma do zaproponowania żadnej „doktryny": jest bowiem wyrazem stanu umysłu i serca. Traktuje o wzajemnej miłości dwojga młodych ludzi, którzy w sposób całkiem widoczny zamierzają się pobrać — o ile w ogóle nie są już małżeństwem. Jej język jest mową miłosną; jeżeli zaś brzmi zbyt śmiało dla naszego zachodniego ucha, warto chyba zauważyć, iż w całym Starym Testamencie używa się tego samego hebrajskiego czasownika oraz rzeczownika na oznaczenie ludzkiej i Boskiej miłości; gdy jednak sięgniemy do Nowego Testamentu, stwierdzimy, że autorzy chrześcijańscy, piszący po grecku, nie mogli używać w swym religijnym słownictwie potocznego słowa na oznaczenie miłości, nasuwało ono bowiem skojarzenia niestosowne do takiego użycia. (Bardzo podobnie jest i dzisiaj, kiedy „miłość" jest tak często synonimem „żądzy".)

Epilog Pieśni (lub dodatek redakcyjny) wskazywałby, że autor (i redaktorzy) rozumieli ten utwór w jego bezpośrednim sensie dosłownym:

[22] Zob. W. Harrington, *The Bible on Marriage*, Dublin, Dominican Publications, 1963, ss. 27—31.

„Bo jak śmierć potężna jest miłość,
a zazdrość jej nieprzejednana jak Szeol,
żar jej to żar ognia,
płomień Jahwe.
Wody wielkie nie zdołają ugasić miłości,
nie zatopią jej rzeki.
Jeśliby kto oddał za miłość całe bogactwo swego domu,
pogardzą nim tylko"

(Pnp 8,6—7).[23]

Tego rodzaju język przypomina Przysłowia oraz Mądrość Syracha i zorientowuje Pieśń w tradycyjnym kierunku literatury sapiencjalnej[24]; utwór ten otrzymał nową interpretację w kategoriach wzajemnej miłości Jahwe i Izraela dopiero, gdy księga zajęła już swe miejsce w kanonie. Nasilającą się pośród uczonych katolickich tendencję do odczytywania Pieśni zgodnie z jej jawnym sensem zawdzięczamy uświadomieniu sobie, że temat ludzkiej miłości jest nie mniej właściwy literaturze mądrościowej niż temat ludzkiej mądrości w księdze Przysłów.

Cechą znamienną Pieśni, która często budzi zdziwienie, jest nieobecność Bożego imienia; co zaś powinno naprawdę nas dziwić, to brak jakiejkolwiek wzmianki o bogu czy bogini miłości. Izrael odczuwał w rzeczywistości silny pociąg do Asztoret (kananejska bogini płodności) jako uosobionej miłości. Wyjaśnienie tego faktu — godnego zaprawdę uwagi, gdy rozpatrujemy go w perspektywie historycznej — można znaleźć w rozdziale 2 księgi Rodzaju. Nie ma istotnej różnicy między zachwytem, jaki przyciągnął pierwszego mężczyznę do pierwszej kobiety (Rdz 2,23), a wzajemnym podziwem młodej pary z Pieśni nad pieśniami. Niewielka zachodzi różnica między komentarzem redaktora księgi Rodzaju: „Dlatego to mężczyzna opuszcza ojca swego i matkę swoją i łączy się ze swą żoną tak ściśle, że stają się jednym ciałem" (2,24) a uwagą poety autora Pieśni nad pieśniami (czy jej redaktora): „Bo jak śmierć potężna jest miłość (...). Jeśliby kto oddał za miłość całe bogactwo swego domu, pogardzą nim tylko" (8,6 n.). Oba teksty dają świadectwo tej samej postawie wobec tego samego ludzkiego doświadczenia. Miłość małżeńska należy do porządku rzeczy stworzonego przez Boga od samego początku: jest jednym z cudów Bożych, które powinny budzić podziw i wdzięczność.[25]

Można wysunąć argumenty za tym, że Pieśń była pierwotnie zbiorem pieśni zaręczynowych czy też weselnych; co najmniej zaś czerpała na-

---

[23] W. F. Albright komentuje: „Nigdzie w całej literaturze powszechnej nie możemy znaleźć miejsca dorównującego pochwale miłości mężczyzny do kobiety w Pieśni nad pieśniami 8,6 n." — *Archeology and the Religion of Israel*, Baltimore, John Hopkins Press, 1946, s. 13.

[24] Co do tego samego tematu, jak w przypadku Pieśni, zob. Prz 5,15-19; 31, 10-31; Syr 25,13 — 26,18.

[25] Zob. J.-P. Audet, *Les sens du Cantique des Cantiques*, *art. cyt.*, ss. 219 n.

tchnienie i koloryt z takich pieśni. Wyjaśnia to jej atmosferę, wiosenną radość, orszak przyjaciół oraz zatopioną w sobie młodą parę. Całość dzieje się wyraźnie na płaszczyźnie naturalnej, lecz czyż jest w tym coś nagannego? Miłość jest normalnie wzbudzana przez piękno fizyczne, przez prawdziwie ludzkie zalety, Bóg zaś stworzył zarówno ciało człowieka, jak i jego duszę. Byłoby czymś nierealistycznym — skromnie mówiąc — chcieć to zignorować; musiałoby to logicznie prowadzić do zaprzeczenia roli seksu w małżeństwie. Ponadto — co bardziej istotne — postawa taka jest całkowicie niebiblijna.

Jest jeszcze inna sprawa godna podkreślenia. Skierowując uwagę na osobowy element w małżeństwie, Pieśń nie tylko wysunęła pogląd bardziej wyważony, lecz i wzbogaciła pojęcie małżeństwa: miłość uwypukla jedyną w swym rodzaju wartość osoby (por. Pnp 2,2 n.; 5,10; 6,8 n.) i ustanawia prawdziwą równość między mężczyzną a kobietą; istotne jest, że wolność wyboru tej ostatniej uznaje się tu z całą oczywistością za rzecz naturalną. Jeszcze bardziej chyba uderzający jest fakt, że chodzi tu najwyraźniej o związek monogamiczny i nierozerwalny.

Ale nie koniec na tym. Ważny fakt, że księga biblijna wysławia czułą miłość młodej pary, nie tylko na właściwym miejscu stawia stan małżeński, lecz i sytuuje się w rozwoju objawienia. Odgrywa on rolę w przeobrażeniu zasadniczo wspólnotowego przymierza synajskiego w nowe przymierze zapowiadane przez Jeremiasza (Jr 31,31-34) — przymierze, w którym afirmuje się wyraźnie miejsce i godność jednostki. Gdy bowiem miłość została uznana za konstytutywny element małżeństwa — w jednym rzędzie z założeniem rodziny — jednostka przestała już ulegać wchłonięciu przez grupę. Oznacza to decydujący krok w stronę uznania osobistej godności każdego mężczyzny i każdej kobiety.

Rozdział V

PSALMY

Historia Psalmów, jak i większości ksiąg Starego Testamentu, jest złożona. Znany nam zbiór stu pięćdziesięciu psalmów nie powstał od razu i nie jest dziełem jednego autora czy jednego wieku. Pieśń Debory (Sdz 5) jest dowodem wczesnych narodzin poezji religijnej w Izraelu, natomiast apokryficzne *Psalmy Salomona* i qumrańskie *Hodayoth* (psalmy dziękczynne) — jak również *Magnificat* i *Benedictus* — wskazują, iż tradycja ta przetrwała do czasów Chrystusa. Jest całkiem prawdopodobne, że wiele starszych psalmów zaginęło, inne zaś, datujące się z różnych okresów, istnieją poza zbiorem stu pięćdziesięciu psalmów (np. 1 Sm 2,1-10; Iz 38,10-20; 44,23-28; Jr 15,15-25; Lm 3,5; Dn 2,20-23; 3,26-45.52-90; Jon 2,2-9; Tb 13). Jednakże ogromna większość zachowanych psalmów hebrajskich znajduje się w Psałterzu.

KLASYFIKACJA PSALMÓW

Oddzielną rodzinę psalmów można wykryć stosując trzy kryteria: 1) identyczna konkretna sytuacja, 2) wspólne podłoże pojęć i uczuć, 3) podobna forma literacka, cechująca się tym samym stylem i tą samą strukturą. Te trzy czynniki muszą występować razem; jeden z nich nie wystarczy do określenia formy literackiej — jest to szczególnie ważne w psalmach o podobnej treści. Na przykład psalmy rozwijające temat historyczny nie należą z konieczności do tej samej rodziny. Egzegeta musi zatem badać nie tylko treść psalmu, lecz i konkretną sytuację, w której go ułożono, oraz jego formę literacką. I właśnie rozpoznanie *Sitz im Leben* oraz formy literackiej umożliwi mu w rzeczywistości upewnienie się co do treści i znaczenia psalmu.[1]

Oczywiście nie wszystkie psalmy zawdzięczają swe istnienie kultowi; nie wszystkie mają pochodzenie liturgiczne. Odnosi się to zwłaszcza do

---

[1] Zob. P. Drijvers, *The Psalms: Their Structure and Meaning*, London, Burns and Oates, 1965, ss. 49—55.

błagań indywidualnych, zrodzonych z osobistych trudności czy niebezpieczeństw psalmisty. Ale psalmy takie również się stały częścią aktu liturgicznego po wygnaniu, księga Psalmów bowiem znalazła prawdziwe uznanie w drugiej Świątyni, gdzie — jak wyraża to pewien psalmista — Jahwe królował na chwałę Izraela (Ps 21*, 3).

PSALMY BŁAGALNE

PSALMY BŁAGANIA INDYWIDUALNEGO

Z psalmami błagania indywidualnego kojarzymy psalmy ufności, które nie tworzą odrębnej klasy; przeważa w nich motyw ufności pokładanej w Bogu, obecny we wszystkich psalmach błagalnych.

SITZ IM LEBEN

Psalmy indywidualnego błagania nie powstały na gruncie liturgii, lecz wypływały z niedoli jednostki.[2]

BLISKIE NIEBEZPIECZEŃSTWO ŚMIERCI

Izraelita niczego tak bardzo się nie lękał jak przedwczesnej śmierci; jego ideałem było długie życie (Ps 101,25; por. 90,15 n.). Pieśń Ezechiasza jest tego dobrym przykładem (Iz 38,10.12). Przedwczesna śmierć uchodziła za karę za grzechy (Ps 54,24). Powodem tej postawy jest fakt, że Stary Testament (przed upływem drugiej połowy II w. przed Chr.) miał niedokładne i niedoskonałe pojęcie o życiu pozagrobowym. Szeol, siedziba zmarłych, jest umieszczony pod ziemią (Ps 21,30; 68,15 n.) i nazywany czasami „Otchłanią". Uważa się go za miejsce milczenia (Ps 114,17), ciemności i zapomnienia (Ps 87,12). Zmarli, widmowe sobowtóry ludzi, prowadzą tam posępne istnienie, pozbawione wszystkiego, co stanowi o atrakcyjności życia, i odcięte od wspólnoty z Bogiem (Ps 87,5-6). Nie wychwala się tam Boga (Ps 6,6; 87,10-13). Psalmista, opisując groź-

---

* W numeracji Psalmów autor przyjmuje wersję, według której Psalm 9 liczy 39 wierszy. *Biblia Tysiąclecia*, z której przekładu korzystamy, dzieli go na 9 i 10 — stąd rozbieżność w numeracji (przyp. tłum.).

[2] Zob. P. Drijvers, *The Psalms...*, *dz. cyt.*, ss. 101—111.

bę śmierci, uciekał się często do hiperboli: ma właśnie zstąpić do Szeolu, jest już w nim (Ps 68,15; 87,4). Jego dziękczynienie za wybawienie sławi powrót ze świata zmarłych (por. 1 Sm 2,6).

Musimy tu poniechać naszego rozróżnienia między duszą a ciałem. Dla Semity d u s z a jest synonimem życia czy też, często, równoważnikiem zaimka osobowego: „moja dusza" = „ja". „Moja dusza schodzi do Szeolu" (Ps 85,13; por. 15,10; 29,4; 48,16; 88,49). Nie jest c z ę ś c i ą człowieka — tym, co my zwiemy duszą — która przetrwała po śmierci, lecz cieniem c a ł e g o c z ł o w i e k a. I dopiero w epoce hellenistycznej — pod wpływem greckiej filozofii — dychotomia duszy i ciała została wprowadzona do myśli biblijnej; głównymi świadectwami tej ewolucji są druga księga Machabejska oraz księga Mądrości.

CHOROBA

Psalmy dają nam świetne wyobrażenie o mentalności człowieka starotestamentowego w obliczu choroby. To Jahwe ją zsyła i On też musi z niej uleczyć — przyczyny uboczne pozostają na dalszym planie (Ps 37,3; 68,27; 101,11; Iz 38,12; 29,3). Psalmy wymieniają często powody, dla których Bóg zsyła chorobę: przeważnie jest ona karą za grzechy (Ps 37,4; 40,5). Modlitwa zawiera często przejaskrawiony opis słabości (Ps 37,101; Iz 38,14). Choroba dawała także wrogom nią dotkniętego okazję do wywyższania się (Ps 34,13-15; 40,6.9). Wyróżnia się wrogów trojakiego rodzaju:

a) Przyjaciele i krewni, którzy uważają chorobę za ukaranie jakiejś ukrytej przewiny (Ps 37,12; Hiob; por. J 9,2); przyjaciele stali się jego wrogami.

b) Bezbożni i bluźniercy. Cnota człowieka cierpiącego jest wystawiona na pośmiewisko (Ps 68,11-13). Ludzie ci w istocie sprzeciwiają się Jahwe i Jego Opatrzności.

c) Dawni nieprzyjaciele, którzy wykorzystują bezradność dotkniętego chorobą; ponadto ich uprzednie zarzuty przeciw niemu znajdują teraz potwierdzenie: Jahwe go ukarał (Ps 30,12-14; 34,15 n.; 68,27; 108,22--25).

FAŁSZYWE OSKARŻENIE

Spory prawne były nader powszechne w Izraelu, jednocześnie zaś w aparacie sprawiedliwości szerzyła się korupcja. Tu różnica między bogatym a biednym rzucała się wprost w oczy; zbyt często ubodzy doznawali ucisku ze strony klasy rządzącej (por. 2 Sm 12; 1 Krl 20; Dn 13; Iz 1,23; 5,7; 11,3 n.; Am 5,12; Jr 5,26; 22,3). Sytuacja ta nie przedstawia-

ła się lepiej w czasach Chrystusa (por. Łk 18,2-5). Prawodawstwo Izraela musiało poczynić kroki przeciw fałszywym zeznaniom i niesprawiedliwym wyrokom (Wj 20,16; 23). Odwołano się do *lex talionis* (Pwt 19,18-20; por. Wj 21,23-25). Procesy odbywały się zwykle przed bramą miejską, tak że zwrot „przed bramą" jest często synonimem wyrażenia „przed trybunałem". Proces mógł się także toczyć w pałacu królewskim (por. Ps 121,5). Przed wydaniem wyroku przesłuchiwano świadków z obu stron: do uniewinnienia była konieczna większość głosów (por. Ps 126,5). Jahwe był często najlepszym świadkiem (Ps 108,31). Z braku świadków człowiek mógł złożyć przysięgę (Ps 7,4-6). Na fałszywych świadków i oskarżycieli wskazują często w psalmach metafory: łowców (7,16; 34,7; 56,7; 63,6; 139,6), rozbójników (16,9-12; 55,7), lwów (7,3; 16,12; 56,5), psów (58,15 n.), węży (por. 57,5n.).

Aby zrozumieć tło psalmów błagalnych, trzeba uchwycić znaczenie antropomorfizmów w Biblii. Dla Izraelity Jahwe był żywym i osobowym Bogiem, nigdy zaś pierwszym nieporuszonym poruszycielem odległym od człowieka i świata stworzonego. Wiara izraelska nie opierała się na filozoficznej refleksji nad duchowością Jahwe, lecz na konkretnym doświadczaniu Jego aktywnej osobowej natury i Jego bliskości. Dlatego też jest On z taką łatwością przedstawiany antropomorficznie. Jest ujmowany podobnie, jak ujmuje się człowieka, z zadziwiającą poufałością. Powinniśmy tylko przeczytać, jak rozmawiali z Jahwe ludzie Boży: na przykład Mojżesz (Lb 11,11-14), Jozue (Joz 7,7-9), Eliasz (1 Krl 17,20), Jeremiasz (Jr 15,17 n.; 20,7). Nie znaczy to jednak, że stracono z oczu Jego transcendencję; zakaz sporządzania wszelkiego Jego wizerunku jest tego dowodem. Ale właśnie te antropomorfizmy uwypukliły specyficzny element izraelskiego pojęcia Boga: podkreśliły mianowicie prawdę, że Święty Izraela jest bliski i żywy. Stwierdzamy więc, że w psalmach tych wzywa się uporczywie Jahwe, gdyż wezwanie kieruje się nie do jakiegoś odległego bóstwa, lecz do żywego i osobowego Boga. Dlatego właśnie błaganie to jest zarazem takie ludzkie i wzruszające. I zwłaszcza w skrajnej potrzebie odkrywa się w Jahwe osobę, która jest wszechmocna, bardzo bliska i skłonna przyjść z pomocą.

PSALMY BŁAGANIA WSPÓLNOTOWEGO

Mają one tę samą strukturę co błagania indywidualne, lecz są modlitwą całego narodu. Kładzie się tu większy nacisk na przymierze i Boskie interwencje z przeszłości. *Sitz im Leben* tych psalmów stanowią dni

modłów i pokuty w Izraelu. Tego rodzaju dni modłów zarządzano z okazji klęsk narodowych, jak wojna, porażka w bitwie, susza, nieurodzaj, zaraza, nalot szarańczy. Wyznaczonego dnia lud zbierał się w Świątyni (por. 1 Krl 8,33-40; 2 Krn 30,9; 1 Mch 4,37), nie dla obchodzenia święta, lecz by odprawić pokutę w worach pokutnych i z głowami posypanymi popiołem (1 Sm 7,6; 1 Mch 3,47; Jdt 4,8-15). Joel opisuje tego rodzaju ceremonię (Jl 1,13 n.; 2,15-17).

W tym samym kontekście rytualnym należy widzieć publiczne modły błagalne podejmowane przez przywódców ludu, na przykład Mojżesza (Pwt 9,25-29), Jozuego (Joz 7,7-9), Jozafata (2 Krn 20,6-12), Ezdrasza (Ezd 9,6-15; Ne 9,6-37), Nehemiasza (Ne 11,5-11), także modły ludu w pierwszej księdze Machabejskiej 3,50-53.

W psalmach tych jeden motyw przeważa nad innymi: Jahwe, to przecież Twój lud — a zatem to Twoja sprawa (Ps 43,13; 73,2; 78,1; 79,16).

PSALMY DZIĘKCZYNNE [3]

PSALMY DZIĘKCZYNIENIA INDYWIDUALNEGO

Jak pozostała część Psałterza, tak i te psalmy mają swe miejsce w kulcie izraelskim, lecz co jest szczególnie interesujące, to fakt, iż większość psalmów dziękczynnych powstała właśnie dla liturgii. Jest to ich *Sitz im Leben,* konkretna historyczna sytuacja, w której się ukształtowały. Wyraźne ślady tego pochodzenia są widoczne w wielu z nich. Istnieje niewątpliwie pewien liturgiczny odcień w następujących psalmach: 9,15; 91,1-4; 115,14-19; 117; 137,1 n. Psalmista zwraca się stale do tych, którzy go otaczają (możemy wnosić, że ma na myśli wiernych w Świątyni): 9,12; 29,5; 31,11; 33,4; 106,1-3; 117,1-4. Niektóre psalmy mówią o liturgicznym zgromadzeniu w Świątyni: 39,10 n.; 106,32; 115, 18 n. Na Świątynię wskazują wzmianki o ofiarach stanowiących dopełnienie ślubów: 106,22; 115,17.

Psalmy te są nieomal jedynym posiadanym przez nas dowodem na istnienie w Izraelu liturgicznej ceremonii dziękczynienia, lecz jest to dowód nieodparty; i to jeszcze zasygnalizowane fragmenty nie stanowią wszystkich odpowiednich tekstów. Możemy posunąć się dalej twierdząc, że gruntowne badanie psalmów dziękczynnych umożliwi nam odtworzenie ceremonii, przynajmniej w ogólnych zarysach. Byłoby to czymś w tym rodzaju: Izraelita, który wyszedł bez szwanku z wielkiego niebez-

[3] Zob. W. Harrington, *Thanksgiving,* „The Furrow", 14 (1963) 225—233.

pieczeństwa, udawał się do Świątyni, często w towarzystwie rodziny i przyjaciół, aby stanąć w niej przed kapłanem czy kapłanami. Przynosił dary na ofiarę, zwykle dla dopełnienia jakiegoś ślubu. Zbierał wokół siebie grupę wiernych i szczegółowo wyliczał, co Jahwe dla niego zrobił. Mamy tu wszystkie istotne cechy psalmu dziękczynnego. Całość kończyła się złożeniem ofiary. Psalm 117 zachował godny uwagi opis takiej liturgii dziękczynnej.

Wydaje się jasne, że indywidualny akt dziękczynienia, przynajmniej gdy dokonywano go w Świątyni, nie uchodził za prywatny akt pobożności. Ponadto uroczystość nie zawsze była sprawowana w imieniu czy też przez jednego tylko człowieka. Pouczający pod tym względem jest Psalm 106, ukazuje nam bowiem wspólnotową ceremonię dziękczynną, która jest najoczywiściej starannie zorganizowaną liturgią. Jest rzeczą naturalną, że wielu Izraelitów wybierało któreś z wielkich świąt — bez wątpienia faworyzowano zwłaszcza radosne święto Namiotów — jako najstosowniejszą okazję do złożenia Bogu dziękczynienia. Stąd mogło się zdarzyć, iż wielu chciało odprawić ceremonię tego samego dnia, a wtedy kapłani musieli łączyć ich w grupy zależnie od otrzymanych łask; Psalm 106 wyróżnia cztery takie grupy: podróżników (ww. 4-9), więźniów (ww. 10-16), chorych (ww. 17-22) oraz żeglarzy (ww. 23-32). Psalm zaczyna się liturgicznym wezwaniem do obecnych, tych, którzy przybyli z wielu krajów, zachęcając ich usilnie do dziękczynnego sławienia miłosiernego Pana (ww. 1-3). Z kolei, odpowiednio do tych czterech grup, następują cztery główne części psalmu, wszystkie identycznie rozplanowane. Najpierw jest przedstawione określone niebezpieczeństwo, po czym mówi się nam:

„W swoim ucisku wołali do Jahwe,
a On ich uwolnił od trwogi"

(6.13.19.28).

Następnie określa się rodzaj wybawienia, nawołując zarazem każdą grupę:

„Niech dzięki czynią Jahwe za Jego miłosierdzie,
za Jego cuda dla synów ludzkich"

(8.15.21.31).

Ceremonia kończy się ogólnym przypomnieniem dobrodziejstw wyświadczonych przez Boga ludziom (ww. 33 n.).

Wydaje się więc, że psalmy dziękczynne były pierwotnie wytworem — czy raczej akompaniamentem — takiej ceremonii religijnej, ceremonii, która mogła dotyczyć jednostki lub też mieć charakter wspólnotowy. Wkrótce jednak wyłoniła się odrębna forma literacka i psalmy mogły być

układane bez nawiązywania do Świątyni czy jakiejś specjalnej ceremonii. Wynika z tego, że nie wszystkie psalmy dziękczynne powstały z konieczności w opisany przez nas sposób; niektóre z nich mogły śmiało być spontaniczną i osobistą manifestacją wdzięcznego ducha. Ale zebrane ostatecznie w Psałterzu, stały się modlitwami całej społeczności i taką też rolę pełnią w liturgii Kościoła chrześcijańskiego.

PSALMY DZIĘKCZYNIENIA NARODOWEGO

Dotąd rozważaliśmy dziękczynienie indywidualne: hymny wdzięczności za łaski udzielone poszczególnym Izraelitom, choćby nawet te dobrodziejstwa były regularnie wysławiane w ceremonii liturgicznej, która mogła przybrać wyraźną formę wspólnotową. Teraz możemy rzucić okiem na mniejszą grupę psalmów: psalmy dziękczynienia narodowego. *Sitz im Leben* tych psalmów należy szukać w świętach o charakterze narodowym, czy to dorocznych i okresowych, czy też sporadycznych i nadzwyczajnych. Niektóre psalmy tego typu miały swe źródło w zwycięstwie lub — co prawdopodobniejsze — w wybawieniu od grożącego niebezpieczeństwa na skalę narodową (por. Ps 65; 123; 128). Inne, jak Psalm 64 oraz 66, dziękują Bogu za bogate plony i zdrowy inwentarz roku obfitości:

„...wzgórza przepasują się weselem.
Łąki się stroją trzodami,
doliny okrywają się zbożem,
wznoszą okrzyki radości, a nawet śpiewają"

(Ps 64,13—14).

Tak więc naród, nie mniej niż poszczególny Izraelita, uznawał wielką dobroć swego Boga. Psalmy te musiały się wtopić — z widoczną łatwością — w kult chrześcijański, dziękczynienie i chwałę całego nowego Izraela.

HYMNY POCHWALNE [4]

Hymn pochwalny tkwi korzeniami w początkach historii Izraela. Pieśń Miriam (Wj 15,21) — źródło późniejszej pieśni Mojżesza (Wj 15, 1-9) — była spontanicznym wysławianiem zbawczej mocy Boga okaza-

[4] Zob. P. Drijvers, *The Psalms...*, *dz. cyt.*, ss. 57—69.

nej podczas przejścia przez Morze Czerwone. Wprowadzenie do starodawnej pieśni Debory (Sdz 5,3) ma także formę hymnu, znowu na cześć Bożej interwencji. Krótko mówiąc, każdorazowo, gdy Jahwe przejawia się w budzącej grozę teofanii czy też w wydarzeniu dziejowym, musi następnie powstać jakiś hymn (por. Jdt 16,1 n. 13). Te pieśni pochwalne, wypływające spontanicznie z uznania wyzwolicielskiej interwencji Jahwe, nabierają nowego znaczenia — można by rzec wartości „sakramentalnej" — w owym spotkaniu Jahwe z Jego ludem, jakim jest liturgia. W liturgii bowiem *qahal,* „Kościół", przeżywał na nowo wielkie czyny, jakich Bóg dokonał dla minionych pokoleń; tam właśnie święcono dawne tradycje Exodusu i Synaju. Tam też Izrael bardziej uświadomił sobie swój status ludu przymierza.

Początek psalmów pochwalnych musimy więc ogólnie umieścić właśnie w ramach świąt Izraela. Stąd stwierdzamy, że Elkana udawał się corocznie do Szilo, „aby oddać pokłon i złożyć ofiarę dla Jahwe Zastępów" (1 Sm 1,3). Prorok Amos, potępiając religijną hipokryzję, wspomina wzgardliwie o „zgiełku pieśni twoich i dźwięku twoich harf" (Am 5,23). Pieśń stanowiła stały element świąt izraelskich. Znajdujemy na przykład świadectwo śpiewów chóralnych w Psalmach 135; 117,2-4; 134, 19 n. Psalm 150 przywodzi nam na myśl dyrygenta orkiestry zapraszającego po kolei każdy instrument do dołączenia się.

Aktywny udział ludu przybierał formę rytmicznego klaskania w dłonie (Ps 46,2; 97,8) oraz wołania i radosnych okrzyków (1 Krl 1,39 n.; 2 Krn 23,11-13; 29,30). Wykrzykiwano głównie Boskie imię „Jahwe", zwykle w jego skróconej formie „Jah" (*Allelu-Jah* = „Chwalcie Jahwe"). Innym okrzykiem radości było „Amen" (por. 1 Krn 16,36; Jdt 15,10; Ps 40,14; 17,19; 88,53; 105,48). Zwrot „na wieki jest Jego łaskawość" występuje nie tylko w psalmach, lecz i w kilku innych miejscach (np. 2 Krn 5,13; 7,3.6; 20,21; Jr 33,11). Udział ludu znajdował także wyraz w pewnych obrzędach i gestach: wznoszeniu rąk (Ps 27,2; 76,3; 133,2; 140,2), głębokich pokłonach (Ps 94,6; 95,9), klękaniu (Ps 94,6), padaniu na twarz (Ps 5,8; 94,6). Innych przykładów dostarczają: 2 Krn 6,12 — — 7,3; 29,28 n.; Ezd 3,11; 1 Mch 4,54-59.

PSALMY KRÓLEWSKIE

Wiele psalmów dotyczy króla Izraela. Nie chodzi bynajmniej o jakąś nową formę literacką; są to hymny, psalmy dziękczynne, błagania, lecz odróżniają się tym, że specjalne miejsce zajmuje w nich król. Król izraelski bowiem pełnił uprzywilejowaną rolę w religii Izraela: nie jest on świeckim przywódcą ludu powołanego do nadprzyrodzonego przeznacze-

nia; sam raczej jest narzędziem Bożego planu, uczestnicząc w obietnicach i nadprzyrodzonym charakterze historii, którą pomaga kształtować. Jest zarazem przedstawicielem Boga, stojącym na czele ludu, oraz rzecznikiem ludu przed Bogiem. Nade wszystko jednak król reprezentuje dynastię, która jest przedmiotem Bożej łaski i odbiorcą Boskiej obietnicy (2 Sm 7). Psalmy królewskie — w każdym razie większość z nich — mają charakter mesjaniczny.

Tła tych psalmów należy szukać na dworze królów izraelskich. Trzeba pamiętać, że król Izraela był księciem narodu teokratycznego, nie zaś autonomicznym władcą. Prawdziwym Królem narodu był Jahwe, a Jego ziemskim przedstawicielem był „pomazaniec" — wybrany, „aby zasiadł na tronie władzy królewskiej Jahwe nad Izraelem" (1 Krn 28,5). Musi on postępować wobec Jahwe, jak postępował Dawid (1 Krl 9,4; 2 Krn 7,17). Gdy świętowano dzień — czy też rocznicę — jego wstąpienia na tron, gdy uroczyście obchodzono królewskie zaślubiny lub gdy radosny pochód witał jego triumfalny powrót po zwycięstwie, gdy wreszcie zanoszono modły za powodzenie jakiejś wyprawy — nigdy nie zapominano, iż jest on pomazańcem Jahwe. W takich wypadkach śpiewano pieśni królewskie w pałacu lub Świątyni.

Psalmy królewskie są starożytnymi poematami, pochodzącymi z epoki monarchicznej; znajduje w nich odbicie dworski język i ceremoniał. W swym pierwotnym układzie mówią o jakimś królu współczesnym i ukazują bezpośrednio króla siedzącego na tronie Dawida. Ale król Ludu Wybranego jest „Pomazańcem", „Mesjaszem", a obietnice poczynione przez Boga dynastii Dawidowej uwzględniały uprzywilejowanego potomka, w którym Bóg znajdzie upodobanie i którym się posłuży dla wypełnienia swego zbawczego planu. Psalmy te są mesjaniczne od samego początku.

PSALMY SYJONU

Gdy Dawid zdobył twierdzę Jebusejczyków Jerozolimę, podniósł ją przede wszystkim do rangi stolicy, następnie zaś, przenosząc tam Arkę Przymierza, utworzył z niej przybytek religijny. Wraz ze wzniesieniem Świątyni Salomona Syjon stał się ostatecznie religijnym ośrodkiem królestwa, miejscem wybranym przez Jahwe (Ps 77,68 n.; 67,17). Później, gdy tylko Jerozolima oparła się szturmom wojsk Sanheryba, wiara w nienaruszalność Syjonu przybrała postać dogmatu; Jeremiasz daremnie próbował obalić to butne przeświadczenie (por. Jr 7,4-7). Nabuchodonozor dowiódł, że przestrogi proroka nie były pustymi słowami. W czasie wygnania zburzony Syjon stał się ośrodkiem nadziei mesjanicznych

(Iz 60; 66; Za 8). Choć drugiej Świątyni nie budowano zgodnie z planem budowy Ezechiela (40—43), stawiano ją jednak w klimacie jego nauki — zwiastowała ona przyszłość, nową Jerozolimę, duchową stolicę wszystkich ludzi. Należy więc oczekiwać, że istnieją psalmy, zarówno przed- jak i powygnaniowe, które opiewają miasto i jego Świątynię.

Te psalmy Syjonu były szczególnie na ustach pielgrzymów zdążających do świętego miasta. Jeśli nie wszystkie komponowano właśnie w tym celu, to przynajmniej pielgrzymka musiała szybko się stać ich naturalnym tłem liturgicznym. Prawo nakazywało trzy doroczne pielgrzymki — w święto Paschy, Pięćdziesiątnicy oraz Namiotów — które wszyscy dorośli Izraelici musieli odbyć (Wj 23,17; 34,23; Pwt 16,16); w praktyce ci, co mieszkali w pewnej odległości od Jerozolimy, wybierali jedno z tych świąt. Żydzi diaspory dzielnie podejmowali trudy, aby odwiedzić święte miasto co najmniej raz w życiu. Jest rzeczą jasną, iż pielgrzymki do Syjonu były częste i łączyły się ze specjalnymi ceremoniami (por. Ps 23; 83; 14).

Niektóre psalmy Syjonu można wbudować — z dużym stopniem prawdopodobieństwa — w określone tło historyczne. Psalm 23 ułożył najpewniej Dawid z okazji uroczystego wniesienia Arki Przymierza na górę Syjon. Psalmy 45, 47 i 75 mogłyby sławić uwolnienie Syjonu od oblężenia Sanheryba w 701 r. lub 688 r. przed Chr. Trzech pozostałych nie można — z samej ich natury — umieścić w określonym kontekście historycznym: Psalm 83 wysławia Świątynię jako przybytek Jahwe i ośrodek kultu, Psalm 86 zaś wskazuje na wyidealizowany Syjon jako duchową stolicę ludzkości. Psalm 121 jest ewidentnie pieśnią pielgrzymią.

PSALMY KRÓLOWANIA JAHWE

Izraelska koncepcja Boga jako Króla Izraela wyłania się dość wcześnie w historii świętej: Wj 15,18; Lb 23,21; Pwt 33,5; Sdz 8,22; 1 Sm 8,7; 12,2. Bóg ten miał pośród Izraelitów swój tron, na Arce Przymierza; dokładniej zaś siedział między cherubami czy też na nich, ponad Arką: „Jahwe (...) zasiada na cherubach" (Ps 98,1; 17,11; 79,2; Pwt 3,55; 1 Krl 19,15); Jahwe rzekł do Mojżesza: „Sponad przebłagalni i spośród cherubów, które są ponad Arką Świadectwa, będę z tobą rozmawiał" (Wj 25,22). Księga Wyjścia 37,1-9 daje opis Arki: „przebłagalnia" stanowiła złotą pokrywę Arki, a cheruby były dwiema istotami na kształt sfinksa umieszczonymi po obu końcach pokrywy; całość przypominała kunsztowny tron. W mroku namiotu zgromadzeniowego, później zaś w ciem-

ności miejsca świętego świętych, Jahwe siedział niewidzialnie na tronie na Arce. Arka jest zwana inaczej podnóżkiem Jahwe (Ps 131,7; por. 98,5).

Sitz im Leben psalmów królowania Jahwe można znaleźć w liturgicznych świętach Izraela. Jest to — jak widzieliśmy — tło hymnów pochwalnych, lecz psalmy królowania Jahwe są także hymnami pochwalnymi. S. Mowinckel przyjął istnienie noworocznej ceremonii intronizacji Jahwe, na wzór babilońskiej dorocznej intronizacji Marduka.[5] Nie można wykazać istnienia takiego święta w Izraelu; pozostaje ono hipotezą, i to raczej wątpliwą. Inni sugerowali, że celebracja królowania Jahwe miała na celu wysławianie uniwersalnego królestwa przyszłości; uwydatnia się tu moment eschatologiczny.

Prawdziwe może być po prostu twierdzenie, że królowanie Jahwe, uznawane od zarania dziejów Ludu Wybranego, było obiektem spontanicznej czci w obchodach liturgicznych. Liturgię Izraela należy rozważać na trzech płaszczyznach, w jednej bowiem aktualnej uroczystości łączyły się teraźniejszość, przeszłość i przyszłość. Przymierze z przeszłości jest traktowane jako czynnik nadal działający, a obecne pokolenie podejmuje je świadomie i dobrowolnie, wyglądając już z całą ufnością pełnego jego urzeczywistnienia w dniu, w którym Jahwe pojawi się jako król całej ziemi. I niewątpliwie w kontekście takiej liturgii musimy rozpoznawać tło naszych psalmów królowania Jahwe.[6]

INNE GRUPY

PSALMY MĄDROŚCIOWE

Należałoby oczekiwać, że ruch mądrościowy zainspiruje niektóre przynajmniej psalmy. I rzeczywiście, niemała ich część ma wyraźnie charakter sapiencjalny. Psalmy te można grupować zależnie od ich stanowiska w sprawie odpłaty.[7] Wiele z nich uznaje za oczywiste — w mniejszym lub większym stopniu — tradycyjne twierdzenie, że cnota jest nagradzana, niegodziwość zaś karana w tym życiu. Inni psalmiści, podobnie jak Hiob i Kohelet, mają bolesną świadomość, że to łatwe rozwiązanie nie likwiduje problemu, kilku zaś zdaje się dostrzegać niewyraźnie prawdziwą odpowiedź.

---

[5] Zob. *The Psalms in Israel's Worship*, przeł. D. R. Ap-Thomas, Nashville, Tenn., Abingdon, 1962, t. I, ss. 106—192.
[6] Zob. P. Drijvers, *The Psalms...*, *dz. cyt.*, ss. 154 n.
[7] Zob. Castellino, *dz. cyt.*, ss. 729. 731.

Największa ilość psalmów mądrościowych przedstawia naukę tradycyjną, w istocie więc nie stawia w ogóle czoła problemowi odpłaty. W drugiej grupie odczuwa się żywo, że anomalią jest cierpienie sprawiedliwego i pomyślność grzesznika, i prosi się Boga o przywrócenie równowagi przez ukaranie grzeszników i uszczęśliwienie sprawiedliwych. Psalmy trzeciej grupy zmierzają ku ostatecznemu rozwiązaniu, kwestionując zadowolenie niegodziwców w ich pomyślności i podkreślając, że prawdziwym dobrem sprawiedliwych jest posiadanie Boga i Jego aprobata, mimo nękających ich utrapień. Wreszcie trzy z tych psalmów (36, 47 i 72) — wraz z błagalnym Psalmem 16 — osiągają, lub przynajmniej nieomal osiągają, ostateczne rozwiązanie. Dostrzega się tu, że odpłata nie jest sprawą pomyślności czy jej braku; nie określa się jej w kategoriach spraw tego świata.

PSALMY LITURGII DEUTERONOMICZNEJ [8]

Pięć psalmów (77, 80, 94, 104 i 105) wiąże się ściśle z Deuteronomium (zwłaszcza z Pwt 5—11) i zdaje się tworzyć specjalną „liturgię".

Jest godne uwagi, że w księdze Powtórzonego Prawa powtarzają się często te same główne motywy; są to: 1) przestrzeganie praw i przykazań (np. Pwt 5,1 n.; 6,1-9); 2) zachęta do dochowania wierności prawdziwemu kultowi Jahwe (np. 6,10-16; 8,11-18); zachęta ta jest połączona z groźbami (np. 4,26-29; 8,19 n.) oraz obietnicami łatwego podboju (np. 6,18 n.; 7,16-24) i wielkiej płodności (np. 7,13-15; 8,7-10); 3) upamiętnienie wydarzeń Exodusu (np. 6,6-9; 11,18-21) przez „mowę upamiętniającą".

Grupa psalmów, o których tu mowa, nie tylko odzwierciedla owe motywy, lecz jest także odbiciem czynności liturgicznej, która dawała konkretny wyraz nakazom księgi Powtórzonego Prawa. Po początkowej zachęcie do wysławiania Jahwe (Ps 80,2-4; 94,1 n.) powracają motywy Deuteronomium:

1. przypomnienie prawa i przykazań (Ps 80,5 n.; 77,5 n.; 104,8-10);
2. „mowa upamiętniająca" (Ps 80,7 n.; 104);
3. napomnienie (Ps 80,9-13; 94,8-11; 77; 105);
4. obietnice (Ps 80,14-17).

Czynność liturgiczna sugerowana przez te psalmy stanowiła wypełnienie nakazu księgi Powtórzonego Prawa 27,32 (por. Joz 8; 24), by na zgromadzeniu ludu powtarzać wciąż przykazania oraz przywoływać na pamięć wydarzenia Exodusu i przymierza. W praktyce mogło to zachodzić podczas wielkich świąt.

---

[8] Zob. *tamże*, ss. 677—681.

MODLITWY RÓŻNE

Pięć spośród psalmów stopni (120, 122, 125, 132, 133) tworzy mały zbiór modlitw powygnaniowych. Choć można by je wiązać z niektórymi większymi grupami, najlepiej chyba rozważać je oddzielnie. Psalm 120 mówi o stałej i pełnej miłości opiece Boga, tematem zaś Psalmu 122 jest pokorne oczekiwanie zmiłowania. Cud przywrócenia Izraela i związana z nim głęboka radość są pięknie uchwycone w Psalmie 125. Psalm 132 zdawałby się odzwierciedlać pierwsze harmonijne stosunki między repatriantami. Cała grupa kończy się stosownie zachętą — skierowaną do kapłanów i lewitów — do wysławiania Pana w Jego świątyni w ciągu godzin nocnych.

DOKTRYNALNE ASPEKTY PSALMÓW

STAROTESTAMENTOWE POJĘCIE DZIĘKCZYNIENIA

Sięgając do Biblii dostrzegamy od razu, że *Heilsgeschichte*, historia zbawienia, jest całkowicie zdominowana przez świadomość dobrowolnego Bożego wyboru Izraela oraz przez poczucie, iż nie był to akt odosobniony, lecz stałe działanie łaski, która zmierza do wypełnienia — wypełnienia w Chrystusie. I w świetle tego poczucia dostrzega się — mniej lub bardziej niejasno — że każdy z osobna dar Jahwe, także Jego dobrodziejstwa świadczone poszczególnym ludziom, jest konsekwencją owego wyboru i, na swój własny skromny sposób, momentem tej wielkiej historii. Izraelita przeto spontanicznie reagował na Bożą szczodrobliwość — okazywaną narodowi bądź jemu samemu — przez zdumiewanie się bezgraniczną dobrocią Boga, przez wysławianie i dziękczynienie. Pogląd biblijny głosi, że nawet poza horyzontem Izraela każdy człowiek, który dochodzi do poznania Boga, musi reagować w ten sam sposób; jest to właściwa i jedynie słuszna postawa stworzenia. Nieczynienie tego było w oczach św. Pawła głównym grzechem pogaństwa: „...chociaż poznali Boga, nie oddali Mu chwały jako Bogu i nie składali Mu dziękczynienia" (Rz 1,21).

Dziękczynienie starotestamentowe nie jest nigdy zwykłą wdzięcznością za łaski otrzymane w przeszłości, zawsze bowiem wygląda większej łaski w przyszłości; co więcej zaś — w czasach wypełnienia dziękczynienie jest dominującym wątkiem w modlitwie chrześcijan, jak możemy się łatwo dowiedzieć z Dziejów Apostolskich oraz z listów nowotestamentowych. Wdzięczność jednak pozostaje — w Izraelu — znamiennym rysem tej modlitwy. Dziękczynienie, jak zauważyliśmy, zawsze idzie w

parze z wyznaniem wiary w Boga i z akceptacją Jego chwały oraz dobroci, uznanie bowiem Boga prowadzi nieuchronnie do wysławiania Go i wywołuje wdzięczność za Jego szczodrobliwość. Nade wszystko zaś, właśnie to miłosierdzie i zbawcze dzieło Boże przepełnia serce Izraelity uczuciem wdzięczności. Dziękczynienie jest dla niego publicznym głoszeniem określonych Boskich czynów; dziękować Bogu znaczy to głosić Jego wielkość, obwieszczać cuda, jakich dokonał, dawać świadectwo Jego uczynkom.

Trzeba jednak zauważyć, iż psalmy dziękczynne nie wyczerpują bynajmniej biblijnego zasobu hymnów dziękczynnych. Postawa dziękczynienia wobec Boga jest — jak widzieliśmy — typowo biblijna, i skoro tylko rozwinęła się charakterystyczna literacka forma psalmu dziękczynnego, w konsekwencji musiała znaleźć dość szerokie zastosowanie. Świetnym przykładem tej formy jest pieśń Ezechiasza (Iz 38,10-20), zawierająca — co istotne — wyraźną sugestię liturgiczną: „Jahwe mnie zachowuje! Więc grać będziemy me pieśni na strunach przez wszystkie dni naszego życia w świątyni Jahwe" (w. 20). Możemy przytoczyć jako dalsze przykłady pieśń Anny (1 Sm 2,1-10) oraz modlitwę Jonasza (Jon 2,2-9) — ta ostatnia jest szczególnie interesująca. Choć oczywiście nie umieszczona w kontekście liturgicznym — Jonasz modli się „z wnętrzności ryby" — wskazuje ciągle jednak na Świątynię: „Gdy gasło we mnie życie, wspomniałem na Jahwe, a modlitwa moja dotarła do Ciebie, do Twego świętego przybytku" (w. 8). Jest to z pewnością oddźwięk genezy takich psalmów, zarazem zaś dostarcza uderzającego świadectwa, że Izraelita, utrzymując, iż można oddawać należą cześć Jahwe jedynie w Jerozolimie, sądził niemniej, że może się modlić gdziekolwiek i składać dziękczynienie w każdej okoliczności, a jego modlitwa będzie wysłuchana. Psalm dziękczynny nie ogranicza się też do Starego Testamentu. *Benedictus* i *Magnificat* powstały pod dużym wpływem tej formy, a poza Biblią mamy *Hodayoth*, hymny esseńskiej gminy z Qumran.

Zauważyliśmy, iż najistotniejszą cechą psalmów dziękczynnych jest mówienie o doznanym dobrodziejstwie, to właśnie bowiem było przejawem dobroci Boga i przyczyniało się do Jego chwały. Znajdujemy tu ów ścisły związek pochwały i dziękczynienia tak typowy dla Biblii. To właśnie w swych wielkich dziełach i wskutek swej wielkiej dobroci Bóg wydaje się godny wszelkiej pochwały i z tego samego powodu należy Mu dziękować. Sytuacja ta całkiem zadowalała Hebrajczyków, lecz gdybyśmy — naszym zachodnim zwyczajem — chcieli być bardziej dokładni (a zachodnia dokładność jest nie zawsze ulepszeniem języka biblijnego), moglibyśmy rzec, iż pochwała dotyczy Boga samego w sobie, dziękczynienie natomiast wskazuje na Jego dary.

Ważnym elementem ceremonii dziękczynnej jest fakt, że Izraelita — głosząc publicznie doznane dobrodziejstwa — daje świadectwo dobroci Boga. Może on wskazać na jeszcze jeden przykład troski Boga o Jego

lud; właśnie dlatego, że jest świadomy swej przynależności do ludu Bożego, czuje naglącą konieczność pójścia do Świątyni i wysławiania w niej Boga wraz ze swymi braćmi:

„Będę głosił imię Twoje swym braciom
i chwalić Cię będę pośród zgromadzenia"

(Ps 21,23).

Człowiek, który doznał w ten sposób dobroci Pana, staje się świadkiem tej dobroci, apostołem w gronie bliźnich.

KRÓLOWANIE JAHWE

Bliskość Boga i królestwa Bożego — to dwa główne tematy psalmów królowania Jahwe.[9] Celem wszelkiego objawienia jest łączność duchowa między Bogiem a człowiekiem. Bóg chce zbliżyć się do człowieka, chce założyć swoje królestwo pośród ludzkości. Zwierzchnictwo Boga nad człowiekiem ma na celu wyniesienie człowieka do łączności z Bogiem, stąd więc — w drodze miłosierdzia — panowanie Jahwe przejawiało się stopniowo. Wcześniejsi prorocy uzmysławiali to królowanie jako „sąd" Jahwe nad Izraelem i nad grzesznikami. Nowsi prorocy kontemplowali świat ponownie stworzony, pozostający w cieniu Bożej obecności; autorzy apokalips natomiast opisywali ustanowienie królestwa w kategoriach kosmicznej katastrofy. W literaturze mądrościowej królestwo Boże przedstawiono jako owoc i stopniową realizację planu Bożej mądrości. Nowy Testament zwiastował bliskość tego królestwa — dzięki śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa — zaistniałego już zresztą w osobie Jezusa, kładąc nacisk na jego zasadniczo wewnętrzny charakter ugruntowany w miłości. Nasz świat chrześcijański żyje w oczekiwaniu pełnego przejawienia się tego królestwa u kresu czasu. Wszystkie te aspekty zawierają się w jednym pojęciu „królestwa Bożego". Nie kolidują one ze sobą ani nie różnią się całkiem od siebie, choć nie są identyczne. Idą w parze — w ścisłym powiązaniu — jedno zaś zależy od drugiego, stanowią bowiem tyleż stopniowych realizacji owej łączności duchowej, którą Bóg chciał ustanowić między sobą samym a ludzkością.

Lud Izraela pojmował najpierw królowanie Jahwe jako konkretną rzeczywistość, odnoszącą się do teraźniejszości — choć odczuwano już niejasno, że kiedyś wykroczy ona poza czas (Ps 9,37; 28,10; 73,12; 102,19; por. 5,3; 23,7 n.; 34,5; 144,1.11). Tak ujmowane królowanie Jahwe łączyło się z przeznaczeniem Izraela, Jahwe bowiem był obecny właśnie w swym ludzie. Jego obecność nawet zlokalizowano w Świątyni, ponad

[9] Zob. Castellino, *dz. cyt.*, ss. 155—159.

Arką Przymierza. I właśnie ta obecność dawała Izraelowi spójność, czyniąc zeń lud.

Ale ta pierwsza wspólnota Boża była jedynie prereprezentacją innej wspólnoty, nowego królestwa Bożego, bardziej wewnętrznego i bardziej powszechnego. Bóg nie tylko będzie obecny w swym ludzie jako ludzie, lecz uobecni się odtąd każdemu z jego członków; co więcej zaś, będzie w każdym z nich, pod rządami Nowego Przymierza. Każdy człowiek — nie tylko potomek Abrahama — może odtąd się z Nim połączyć. To właśnie w ogniowej próbie wygnania zyskał Izrael to nowe rozumienie swego przeznaczenia: gdy chwała Jahwe opuściła Świątynię (Ez 10,18 n.), gdy Arka Przymierza znikła, sama zaś Świątynia legła w gruzach. W zamyśle Bożym te gorzkie fakty stanowiły oczyszczające doświadczenie, mające w pełni ukształtować mentalność ludu wobec nowych łask i wspanialszych błogosławieństw. W obliczu ruin obalonej monarchii Izrael zyskał głębsze rozumienie wierności oraz troskliwości Jahwe. Narodził się duchowy Izrael, wzrastając już w świadomości bliskości Boga, bardziej rzeczywistej niż kiedykolwiek. Jeremiasz, Ezechiel i Deutero-Izajasz przygotowywali lud na przyjście odnowionego i rozszerzonego królestwa. Odtąd już królowanie Jahwe jawiło się jako rzeczywistość przyszłego świata, nie ograniczona do Izraela, lecz obejmująca wszystkie narody (Jr 31,31-34; Ez 37,26; Iz 60,2 n.; por. Ps 21,29 n.; 47,3; 67,30; 86,4).

Psalmy królowania Jahwe uwydatniały zwłaszcza przyszłe nadejście królestwa Bożego. Jahwe osobiście założy swe królestwo na ziemi — nie ma żadnej wzmianki o Mesjaszu. To Jahwe będzie panował, odziany w majestat; On też przyjdzie sądzić narody. Przyjście Jahwe bowiem i ustanowienie Jego królestwa przybierze formę strasznego s ą d u, lecz to Boże przyjście będzie oznaczało zarazem ł a s k ę i z b a w i e n i e: Jahwe będzie panował w sprawiedliwości, pokoju i dobroci. Dlatego właśnie w psalmach tych, mimo straszliwości i grozy Jego majestatu, przyjściu Jahwe zawsze towarzyszy radość.

Po stuleciach przygotowania lud żydowski żył wreszcie w napiętym oczekiwaniu królestwa Bożego. Oczekiwanie to przybierało najczęściej obrót polityczny: wyglądano przywrócenia monarchii Dawidowej. Ale ludzie o głębszej religijności przedstawiali sobie rzeczywistość, która jest zasadniczo wewnętrzna: przestrzegając Prawa, „sprawiedliwy wkłada na siebie jarzmo królestwa Bożego". Jest przeto dziwne, uwzględniając zwłaszcza miejsce, jakie głoszenie królestwa Bożego zajmuje w Ewangelii Jezusa, że przywiązujemy większą wagę do zwiastowania Mesjasza-Króla niż do zwiastowania królestwa Bożego. Dziwi fakt — skoro Jezus jest Bogiem i w Nim właśnie Bóg zstąpił na ziemię — że nie uczymy się znajdować w Nim wypełnienia obietnic, które głoszą przyjście Jahwe w celu ustanowienia Jego królestwa.[10]

---

[10] Zob. A. Gelin, *Messianisme, art. cyt.*, kol. 1192.

Rozdział VI

HISTORIA KRONIKARZA

Stwierdziliśmy już, że szkoła deuteronomiczna stworzyła wielkie dzieło historyczne, odznaczające się znamiennym poglądem teologicznym. W epoce powygnaniowej narodziło się inne główne dzieło historyczne, odzwierciedlające zainteresowania kapłańskie i równie zdominowane przez teologiczne poglądy autora. Tego nieznanego pisarza zwie się dogodnie Kronikarzem — podług tytułu pierwszej części jego pracy.

PIERWSZA I DRUGA KSIĘGA KRONIK

KSIĘGA

TYTUŁ

Panuje zgodna opinia, że pierwsza i druga księga Kronik oraz księgi Ezdrasza i Nehemiasza tworzą jedno dzieło. Potwierdza to zwłaszcza język oraz styl wszystkich tych ksiąg. We wszystkich nadto znajdujemy to samo żywe zainteresowanie Świątynią; przejawia się też od początku do końca skłonność do genealogii i statystyki. Końcowe wersety drugiej księgi Kronik (36,22 n.) są odtworzone we wstępie księgi Ezdrasza (Ezd 1,1-3a) — wskazuje się tym samym, że księgi Kronik oraz Ezdrasza i Nehemiasza stanowią jedną księgę.

Hebrajska nazwa na oznaczenie Kronik brzmi *dibre hayyamim*, co znaczy dosłownie „wydarzenia dni", tj. „wydarzenia przeszłości". Św. Hieronim w swym *Prologus Galeatus* robi uwagę, iż dzieło to można by śmiało nazwać *Chronicon totius historiae divinae*, tj. „Kronika całej historii świętej". W Septaugincie (LXX) tytuł brzmi *Paraleipomena*, czyli „Rzeczy opuszczone", ponieważ tłumacze traktowali dzieło jako suplement do ksiąg Samuela oraz Królewskich; pogląd ten i nazwa zostały przejęte przez Wulgatę. Kroniki są ostatnią księgą Biblii hebrajskiej,

następującą po księgach Ezdrasza i Nehemiasza. To miejsce dzieła zdaje się wskazywać Chrystus w Ewangelii Mateusza 23,35 i Łukasza 11,51 (por. 2 Krn 24,20-22): zamordowanie Zachariasza jest ostatnim zabójstwem wspomnianym w Piśmie świętym, tak jak zabójstwo Abla jest pierwszym.[1]

DATA

Określając datę powstania Kronik musimy pamiętać o kontynuacji tego dzieła w księgach Ezdrasza i Nehemiasza; z pewnością jest to data późniejsza niż czasy Ezdrasza — innymi słowy, późniejsza niż 428 r. przed Chr. Genealogia rodu Dawidowego podana w pierwszej księdze Kronik 3,19-24 ciągnie się do sześciu przynajmniej pokoleń po Zorobabelu (tj. do ok. 350 r. przed Chr.). Język dzieła, zainteresowania kapłańskie i jego miejsce jako ostatniej księgi Pism — wszystko to wskazuje na późny okres powygnaniowy. Mamy więc uzasadnione powody, żeby datować historię Kronikarza na okres około 300 r. przed Chr.

FORMA LITERACKA

Porównanie Kronik z księgami Samuela i Królewskimi prowadzi do przekonania, iż Kronikarz zamierzał napisać historię; bliższe spojrzenie na dzieło upewnia dodatkowo, że zamyślił silnie uwypuklić doktrynę religijną. Staje się jasne, iż mimo dużej zgodności materiału, poglądy i cele historii deuteronomicznej oraz Kronikarza nie są identyczne. W Kronikach ujawnia się stała tendencja, by na podstawie historii uzasadnić rozwiązania, jakie w epoce powygnaniowej dawano złożonym problemom, zwłaszcza zaś odnieść do Dawida trzon gminy żydowskiej. Pisarz pragnie ustalić ciągłość między przeszłością a teraźniejszością i powiązać stare z nowym.

Jego głównym celem jest napisanie dziejów dynastii Dawidowej, uwydatnienie jej dokonań w sferze religijnej, szczególnie zaś w sprawach kultu, i ustalenie prawowitych wzorów instytucji oraz ich personelu dla ludu Bożego. Kronikarz zbudował swą historię oraz teologię wokół tych fundamentalnych kwestii.[2] Jego dzieło jest historią i teologią historii — całkiem niezależną od historii deuteronomistów.

---

[1] Zob. A. S. Herbert, PCB, przyp. 309 a.
[2] Zob. D. N. Freedman, *The Chronicler's Purpose*, „Catholic Biblical Quarterly" 23 (1961) 436—442.

CEL KRONIK

Kronikarza interesuje nie tylko sens historii, lecz i lekcja płynąca z historii oraz związek epoki przedwygnaniowej z jego własnym czasem. Jego dzieło można trafniej określić jako teologię historii niż jako historię, on sam zaś jest raczej teologiem niż historykiem. Pisał dla swych współczesnych, nie aby dać streszczenie minionych wydarzeń, lecz by przeciwstawić im reinterpretację przeszłości Izraela. Czynił to, aby uświadomić swym współziomkom ich status ludu Bożego oraz nakłonić ich do życia w wierności Bogu przez przestrzeganie Jego Prawa i oddawanie Mu prawdziwej i sensownej czci.

Nie znaczy to, że dane przytoczone przez Kronikarza, poza danymi dostarczonymi przez jego źródła kanoniczne, są niewiarogodne. Musimy zbadać każdy punkt tego dodatkowego materiału pod względem merytorycznym, biorąc pod uwagę fakt, iż ostatnie odkrycia archeologiczne i dociekania historyczne wielokrotnie dowiodły wiarogodności autora.[3] Pamiętając jednak o przyjętej przezeń formie literackiej, musimy także uznać, iż przez staranny wybór oraz rozmyślne wstawki i opuszczenia świadomie zmodyfikował obraz wydarzeń nakreślony w księgach Samuela i Królewskich. Wybiera on materiał, który mógłby uwydatnić pewne aspekty tradycji, jak na przykład te czyny królów Judy, które wpłynęły na religijne życie ich ludu oraz postawę wobec Świątyni. Godnym uwagi dodatkiem jest długi opis przygotowań Dawida do budowy Świątyni i organizacji służb świątynnych (1 Krn 22—29). Wydarzenia dowiodły, że zamysł Boży będzie spełniony w rodzie Dawidowym oraz w Judzie; tak więc autor pomija zupełnie dzieje królów izraelskich. Modyfikacje czerpią zwykle inspiracje z bardziej subtelnych analiz teologicznych: w drugiej księdze Samuela 24,1 Jahwe pobudził Dawida do policzenia Izraela, podczas gdy w pierwszej księdze Kronik 21,1 akcję tę podjęto z namowy szatana; pierwsza księga Kronik 17,11-14 zręcznie dostosowuje dynastyczną wyrocznię w drugiej księdze Samuela 7,12-16 do późniejszej fazy oczekiwania mesjanicznego.

Krótko mówiąc, autor jest „teologiem, który w świetle doświadczeń przeszłości, a zwłaszcza doświadczenia Dawidowego, »wyobraża sobie« warunki idealnego królestwa. Łączy w jednej syntezie przeszłość, teraźniejszość i przyszłość; rzutuje w epokę Dawida całą kultową organizację swego własnego czasu, pomijając zarazem wszystko, co mogłoby pomniejszyć znaczenie jego bohatera — teraz już typu króla mesjańskiego, za którym tęskni. Poza pewnymi dodatkowymi informacjami, których rzetelność można sprawdzić, dzieło jego jest mniej ważne jako rekonstrukcja przeszłości niż jako obraz sytuacji oraz zainteresowań jego własnej epoki" [4].

---

[3] Zob. W. F. Albright, *Od epoki kamiennej...*, *dz. cyt.*, s. 344.
[4] Roland de Vaux, BJ, s. 404.

Na podstawie badań nad przeszłością i znajomości sytuacji powygnaniowej Kronikarz żywił jedno dominujące przekonanie: Izrael został powołany, by się stać świętą wspólnotą. Odczytał więc właściwie deuteronomistów i przyswoił sobie ducha Ezechiela oraz pisarzy kapłańskich. Prawdziwy Izrael, powołany do życia przez Boga, był Izraelem zgromadzonym wokół jednej centralnej świątyni, „królestwem kapłanów i ludem świętym" (Wj 19,6); ludem, „którego całe życie miało być »liturgią«, czyli Bożą służbą" [5]. W praktyce oznaczało to wspólnotę, która miała swój ośrodek w Świątyni, gdzie kapłani i lewici zapewniali należne oddawanie czci Bogu w imieniu Jego ludu.

Kronikarz gorąco pragnął wykazać, że gmina żydowska, żyjąc w duchu reform Nehemiasza i Ezdrasza, jest faktycznie tego rodzaju wspólnotą, jakiej Bóg sobie życzył od samego początku. Chciał też ukazać, iż wygnanie nie oznaczało zerwania i nie prowadziło do wyłonienia się czegoś całkiem nowego. Wyglądało to wszakże następująco: monarchia była uznaną formą izraelskiego życia przez stulecia, a nowe państwo Judy zbudowano na odmiennych zasadach. Zwrócił się więc znów ku przeszłości, znajdując w niej posiew przyszłości — dostrzegł wypełnienie, nie zaś odrzucenie. Formy się różniły, lecz istotne cechy ludu Bożego trwały nadal.

Autor oparł się na proroctwie Natana (2 Sm 7) oraz Boskim wyborze dynastii Dawidowej. Z tego punktu widzenia traktował polityczną schizmę jako bunt przeciw planowi Boga: królestwo północne odtrąciło króla z Bożego wyboru i odwróciło się plecami do jedynego przybytku, gdzie można było oddawać prawowitą cześć Bogu. Jeroboam i jego lud odcięli się od przymierza — logiczne jest więc, że można ich zignorować. Jest to po prostu konsekwencja wyroku wydanego na królów północnych przez deuteronomistów. Oparcie się autora na wyborze dynastii Dawidowej wyjaśnia także jego idealizację Dawida, pochłonięcie zaś sprawami kultu prowadzi go do wyolbrzymiania kultowej roli jego idealnego króla. Opierając się na fakcie sprowadzenia przez Dawida Arki do Jerozolimy, jego pragnieniu wzniesienia Świątyni oraz jego sławie jako psalmisty, Kronikarz przypisał mu jako zasługę sporządzenie planów Świątyni, poczynienie wszelkich koniecznych przygotowań do jej budowy i zorganizowanie liturgicznych praktyk narodu. Jest to frapujący sposób uwypuklenia istotnej więzi między królestwem Dawida a małą gminą judejską. Monarchia przeminęła, lecz dzieło zaczęte przez Dawida rozwinęło się: judaizm jest kultową wspólnotą zgromadzoną wokół centralnej Świątyni i żyjącą w oczekiwaniu przyjścia nowego Dawida.

„Historia wykazała, że lud Jahwe sprowadzał się w rzeczywistości do tych, dla których Jerozolima, Świątynia i ród Dawidowy były głównym obiektem wierności. Zaprzeczanie temu było apostazją. Niewiedza

---

[5] B. W. Anderson, *Understanding the Old Testament...*, *dz. cyt.*, s. 437.

o tym była pogaństwem. Rzeczy te bowiem pochodziły z wyboru Jahwe i za ich pośrednictwem Lud Wybrany uznawał Jego rządy. Ważnym elementem wiary żydowskiej jest jednak — odzwierciedlony w tej księdze — fakt, że apostata mógł powrócić, poganin zaś uznać jednego prawdziwego Boga, wyłącznego władcę wszelkiej historii, poznawanego w Jego sposobie postępowania z Ludem Wybranym. Wszelki historyczny sukces czy niepowodzenie są bezpośrednim wynikiem Bożej nagrody za wierność wobec Tory lub kary za apostazję." [6]

Kronikarz dokonał mariażu mesjanizmu dynastycznego z kapłańskim ideałem Ezechiela. Jego Dawid, król i kapłan, jest nie tylko idealizacją króla historycznego, lecz także idealnym Dawidem przyszłości, Mesjaszem. Niestety akcentowanie przezeń prymatu spraw duchowych i zasadniczo religijnej natury królestwa Bożego nie wywarło należnego wpływu; przeważył ostatecznie pogląd bardziej materialistyczny. Ale Kronikarz dostąpił obrony z ust Króla, którego mgliście przewidział, Tego, który oznajmił: „Królestwo moje nie jest z tego świata" (J 18,36).

EZDRASZ I NEHEMIASZ

Zauważyliśmy już, że Kronikarz nie złożył pióra z końcem drugiej księgi Kronik. Choć w nowożytnych wersjach księgi Ezdrasza i Nehemiasza tworzą dwie odrębne całości (w Wulgacie jest to pierwsza i druga księga Ezdrasza), są to w rzeczywistości części jednego dzieła Kronikarza. Miejsce ksiąg Ezdrasza i Nehemiasza przed obiema księgami Kronik w Biblii hebrajskiej wskazuje, że to właśnie pierwsze z nich uchodziły za Pismo święte, prawdopodobnie dlatego, że Kroniki wydawały się po prostu streszczeniem wcześniejszych historii.

CHRONOLOGIA

Jednym z najbardziej kłopotliwych problemów w dziejach Izraela jest wzajemny związek działalności Ezdrasza i Nehemiasza. Na szczęście nie musimy zgłębiać tu tej sprawy, zbadaliśmy ją bowiem wystarczająco w jednym z wcześniejszych rozdziałów. Opierając się na hipotezie, którą uważamy za najbardziej zbliżoną do prawdy, odtwarzamy porządek wydarzeń w sposób następujący: [7]

---

[6] A. S. Herbert, PCB, przyp. 310 b.
[7] Lusseau, *dz. cyt.*, ss. 713 n.

1. 538—520 r. przed Chr. Kilka karawan powracających wygnańców przybyło do Jerozolimy. Pierwszą z nich prowadził Szeszbassar, książę judejski, który odbudował ołtarz ofiarny i położył fundamenty pod Świątynię (Ezd 1,1 — 3,13).

2. 520—515 r. przed Chr. Odbudowę Świątyni, dzieło popierane przez Aggeusza i Zachariasza (Ezd 5,1; por. Ag 1-2; Za 2,5-17), ukończył Zorobabel; Świątynia została poświęcona i celebrowano święto Paschy (Ezd 5,1 — 6,22).

3. 515—445 r. przed Chr. Samarytanie utrudniali z powodzeniem odbudowę umocnień za panowania Kserksesa I (486—465) oraz Artakserksesa I (465—424) (Ezd 4,6-23).

4. 445 r. przed Chr. (dwudziesty rok rządów Artakserksesa I). Początek pierwszej misji Nehemiasza. Wykończono i poświęcono mury Jerozolimy (Ne 1,1-4.17; 6,1-73a; 11,1-20.25a; 12,27-32.37-40.43).

5. 433 r. przed Chr. (trzydziesty drugi rok rządów Artakserksesa I). Nehemiasz, po dwunastu latach gubernatorstwa (Ne 5,14), powrócił do Suzy. Przybył z drugą misją do Judy przed śmiercią Artakserksesa I (424) — najprawdopodobniej przed misją Ezdrasza (Ne 13,4-31;10).

6. 428 r. przed Chr. (trzydziesty siódmy rok rządów Artakserksesa I). Przybycie Ezdrasza, który zajął się organizacją religijnego życia wspólnoty (Ezd 7,1 — 8,36). Odczytał Prawo ludowi (Ne 8,1-8), przewodniczył podczas święta Namiotów (Ne 8,13-18), próbował znieść małżeństwa mieszane (Ezd 9—10) i pobudził lud do prawdziwej skruchy (Ne 9,1 n.).

Mimo niepewnej chronologii dane ksiąg Ezdrasza i Nehemiasza są całkowicie wiarogodne. Główne źródła sięgają bezpośrednio dwu wielkich postaci epoki; można w rzeczywistości sprawdzić dokładność wielu szczegółów. Stwierdzamy, że system administracyjny państwa perskiego został wiernie przedstawiony, nawet do przytaczania ścisłych wzmianek o wzajemnych stosunkach zarządców między sobą oraz z królem (Ezd 4,7-23; 5,3-17; 6,1-13). Opis wydarzeń i ich okoliczności w Judzie zgadza się z tym, co akurat wiemy o tej sytuacji. Zupełnie niezależnie od wkładu, jaki Kronikarz wniósł do naszej historycznej wiedzy o tych czasach, jesteśmy mu wdzięczni za to, że dał nam chociaż przelotnie wejrzeć w stadium formowania się judaizmu.

OJCIEC JUDAIZMU

Być może dzisiaj bylibyśmy skłonni pójść za ben Syrachem, który wychwalał Nehemiasza („Pamięć o Nehemiaszu w wielkiej cenie! On nam podniósł mury rozwalone..." — Syr 49,13), nie wspomniał zaś

o Ezdraszu; wydaje się bowiem w istocie, że udział Ezdrasza nie byłby możliwy bez długiego i starannego przygotowania ze strony Nehemiasza. Możemy być jednak pewni, że Kronikarz nie podzielałby naszego poglądu. Dla niego Ezdrasz jest ojcem judaizmu; jego sąd zaś ma poparcie w późniejszej tradycji żydowskiej, świadczącej o stałym wzroście autorytetu Ezdrasza. Kronikarz mógł ocenić udział tego człowieka dokładniej niż my.

Ezdrasz przywiózł ze sobą z Babilonu „księgę Prawa Mojżeszowego" (Ne 8,1). Wydaje się pewne, że tytuł ów oznacza Pentateuch w jego ostatecznej — czy też prawie ostatecznej formie. Tę „księgę Prawa" przyjął lud jako prawo wspólnoty. Ezdrasz zaś, poprzez swe kultowe i moralne reformy, przywiódł życie gminy do zgodności z tą normą. Od jego czasów życie i religia Żydów były kierowane i kształtowane przez Torę, a judaizm przybrał swą znamienną cechę wierności Prawu i skrupulatnego jego przestrzegania.

Nie znaczy to, że Ezdrasz ponosi odpowiedzialność za skrajnie legalistyczny często pogląd faryzeizmu, choć nie jest wcale dziwne, że jego reforma miała doprowadzić do legalizmu i izolacjonizmu — niełatwo utrzymać w takich sprawach równowagę. Jeśli mamy właściwie ocenić rolę Ezdrasza, będziemy musieli poczynić pewne obserwacje.[8] Ezdrasz nie był pierwszym, który kładł nacisk na przestrzeganie Prawa; sięgało to jeszcze czasów Mojżesza i tradycji Synaju. Z kolei trzeba też uwzględnić izraelską postawę wobec Prawa: Tora nie uchodziła za obowiązujący kodeks normatywny, długą listę nakazów i zakazów. Uważano ją raczej za wyraz woli Prawodawcy, który jest Wybawcą Izraela; dobroć tego Boga skłaniała Izraelitów do dobrowolnego służenia Mu i chętnego okazywania posłuszeństwa. Wynika z tego, że Prawo nie uchodziło za brzemię: było łaskawym darem Bożym i źródłem rozkoszy (por. Ps 1; 19 [18], 7-14; 119 [118]). Przywiązanie do Prawa nie koliduje też z poglądem i duchem prorockim. Długa modlitwa Ezdrasza (Ne 9) dowodzi, że powygnaniowe poglądy kapłańskie harmonizowały w zupełności z postulatami prorockimi.

W świetle tych obserwacji możemy ocenić postawę Ezdrasza wobec Prawa i wobec kultu oraz zrozumieć prawdziwe miejsce Tory w judaizmie. Jeśli dla wielu osób zawiły rytuał świątynny stał się pustą formą i jeśli przywiązanie do Prawa wyrodziło się w legalizm, dewiacje te wynikły ze słabości judaizmu, słabości wrodzonej wszelkiej ludzkiej wspólnocie. Ale obwinianie Ezdrasza o późniejsze nadużycia nie jest bardziej uzasadnione niż winienie Założyciela chrześcijaństwa za błędy chrześcijan.

---

[8] Zob. B. W. Anderson, *Understanding the Old Testament*, *dz. cyt.*, ss. 457—460.

POSŁANNICTWO KRONIKARZA [9]

Kroniki są historią teokracji. Genealogie początkowych rozdziałów prowadzą do Dawida, lecz akcentuje się nie tyle jego osobę, co plan Boży, w którym odgrywa on pewną rolę. Bóg chce założyć królestwo — królestwo, którego jest Królem i w którym król Judy jest Jego namiestnikiem (1 Krn 17,14.22). Pierwszym wspomnianym wydarzeniem panowania Dawida jest zdobycie przezeń Jerozolimy (1 Krn 11,4-9), siedziby Boga. Przeniesienie Arki Przymierza (rozdz. 13) zwiastuje budowę Świątyni i umożliwia proroctwo Natana (rozdz. 17). Końcowe partie pierwszej księgi Kronik (21—29) dotyczą przygotowań do budowy Świątyni oraz organizacji kultu i duchowieństwa przez Dawida; głównym aktem rządów Salomona jest wzniesienie Świątyni (2 Krn 1—9).

Rozpad zjednoczonej monarchii po śmierci Salomona był czymś więcej niż schizmą religijną — był apostazją ze strony królestwa północnego. Królestwo judzkie pozostało wierne ideałowi teokracji zasadzającemu się na Jerozolimie, Świątyni, kapłaństwie lewickim oraz dynastii Dawidowej. Królestwo izraelskie, odwracając się od tego wszystkiego, umieściło się poza nawiasem historii świętej, i w mowie Abiasza Kronikarz uzasadnia wykluczenie Izraela ze swej historii (2 Krn 13,4-12). Musi jednak przyjąć, że następcy Dawida byli przeważnie niewiele lepsi od królów Północy. Trzech jedynie (Jozafat, Ezechiasz i Jozjasz) poszło w ślady Dawida i Salomona. Jahwe był w końcu zmuszony ukarać swój niewdzięczny lud (2 Krn 36,14-16).

Jest to kara, nie zaś zniszczenie, Bóg bowiem musi dochować wierności swym obietnicom. Tak jak pobudził Nabuchodonozora do ukarania Ludu Wybranego (2 Krn 36,17 n.), wzbudzi też króla Persji, by go wybawił i pozwolił mu powrócić do ziemi świętej (2 Krn 36,22 n.; Ezd 1,1--4). Księgi Ezdrasza i Nehemiasza opowiadają historię tego powrotu oraz odbudowy Świątyni i murów Jerozolimy; mówią o religijnej formacji nowej gminy, która jest przecież kontynuacją starej, związaną z nią mocno więzami krwi i tą samą wiarą. Ale Kronikarz uświadamia sobie, że to przywrócenie jego ludu nie jest pełnym urzeczywistnieniem proroctw (Ne 9,36). Izrael nadal podlega obcym narodom, a dom Dawida nie stanął już na czele ludu. Stąd postawa oczekiwania w duchu nadziei i wiary; w czasie wyczekiwania zaś Juda — lud oddzielony od innych narodów — musi zgrupować się wokół Świątyni i żyć zgodnie z własnym Prawem.

Kronikarz chciał przedstawić dzieje teokracji, lecz uczynił to w formie literackiej, która nie całkiem się zgadza z naszym nowożytnym pojęciem historii. Właściwie jego dzieło jest raczej teologią historii; nauce

[9] Zob. A. M. Brunet, *Paralipomènes*, DBS, t. VI, kol. 1256—1260.

religijnej są podporządkowane wszystkie inne elementy utworu. Nawet same fakty historyczne, czy to znalezione w Biblii, czy też w źródłach pozabiblijnych, są wprzęgnięte siłą w służbę jego nauki. W swym wielkim dziele autor przywołał do życia i postawił przed oczami współczesnych historię Dawidowej teokracji, zarówno w jej zmiennych kolejach losu przed wygnaniem, jak i w dobie jej przywrócenia; miało to stanowić lekcję dla jego czytelników. Wskrzeszenie dni chwały i niedoli dynastii Dawidowej musiało im pomóc w medytacji nad ich powołaniem i nad ich statusem ludu Bożego. Opowieść o historycznej resturacji, następującej po katastrofalnym fiasku monarchii, miała wykazać, jak Bóg pozostał wierny swym obietnicom; jako nowy początek miała skierować ich nadzieję na doskonałe ustanowienie królestwa Bożego.

Uciekanie się Kronikarza do historii przypomina praktyki ben Syracha i księgi Mądrości. Podobnie jak pochwała przodków Izraela (Syr 44—50), fragmenty Kronik poświęcone Dawidowi i wiernym królom zawierają silny element idealizacji; jak księga Mądrości (10—19), Kronikarz — mimo wielkiego respektu dla pism biblijnych i dogłębnej ich znajomości — nie waha się wydobyć z ich tekstu nowych interpretacji. Paralela z księgą Mądrości jest szczególnie uderzająca, jak bowiem widzieliśmy, rozdziały 10—19 tej księgi są midraszem. Wszyscy trzej autorzy zajmują się pouczaniem i moralnym kształtowaniem swych czytelników.

Kronikarz przyjął formę literacką, w której fakty historyczne są podporządkowane prezentacji doktryny oraz moralnym napomnieniom. Nie powinniśmy z tego wnosić, że dzieło jego nie ma nic do zaoferowania historykowi — stwierdziliśmy to już przedtem, lecz nie zaszkodzi powtórzyć. W Kronikach autor dorzucił wiele szczegółów, dających wszelką gwarancję historyczności. Księgi Ezdrasza i Nehemiasza opierają się na opowiadaniu Ezdrasza i pamiętnikach Nehemiasza — bezpośrednich, a nawet pochodzących z pierwszej ręki źródeł. Jeśli chcemy uchwycić posłannictwo Kronikarza w jego integralności, musimy zwrócić uwagę na zawarte w dziele przyczynki o wielkiej wartości historycznej. Prześledził on kolejne stadia rozwoju historii świętej od wygnania do początku IV w. przed Chr., zachowując przy tym wiele szczegółów z wcześniejszych faz tej historii. Dzieło jego ze swym dokładnie określonym celem i charakterystycznym światopoglądem teologicznym — jest wszystkim, tylko nie *paraleipomena:* zwykłym dodatkiem.

Kronikarz, opierając się na przeszłości — dynastii Dawidowej — zajmuje się teraźniejszością — współczesną mu gminą powygnaniową — lecz wzrok jego jest ostatecznie utkwiony w przyszłości. Nie będąc osobiście prorokiem (w klasycznym sensie tego słowa), jest spadkobiercą proroków i pobiera od nich nauki. Bardziej niż jakakolwiek inna historyczna księga Starego Testamentu, dzieło Kronikarza obraca wzrok czytelników

ku Temu, kogo Ezechiel nazywa „jednym pasterzem", „moim sługą Dawidem" (Ez 34,23), Jeremiasz zaś „odrośla sprawiedliwą" (Jr 23,5). Nakierowuje ich wzrok na Chrystusa, kres ostateczny Izraela, który przez swe życie i śmierć położył fundamenty pod teokrację, jakiej żaden przeciwnik nie może już nigdy zniszczyć.[10]

[10] Por. A. Noordtzij, *Les intentions du Chroniste*, „Revue Biblique", 49 (1940) 168.

Rozdział VII

KSIĘGI MACHABEJSKIE

Księgi Machabejskie biorą swój tytuł od miana Machabeusz — przydomka Judy, przywódcy powstania przeciw Antiochowi IV. Znaczenie tego miana jest niepewne; wyjaśnia się je często jako pochodne od *maqqabah* — „młot". Juda nie jest bynajmniej jedynym bohaterem tych ksiąg, a pierwsza księga Machabejska obejmuje cały okres ruchu machabejskiego aż do wstąpienia na tron Jana Hyrkana I.

Choć pierwsza księga Machabejska została napisana w języku hebrajskim, doszła do nas tylko w wersji greckiej; drugą księgę Machabejską napisano po grecku. Obie księgi są reprezentowane w A (Kodeks Aleksandryjski — V w.), V (Venetus — VIII w.) oraz wielkiej liczbie kodeksów minuskułowych; S (Sinaiticus — IV w.) zawiera tylko pierwszą z tych ksiąg; B (Vaticanus — IV w.) nie ma żadnej. Ważne są wersje starołacińskie — tekst Wulgaty jest niezłym reprezentantem tekstu starołacińskiego.

Księgi Machabejskie są deuterokanoniczne i dzielą wspólne losy pism deuterokanonicznych.[1] Istnieją ponadto dwie apokryficzne *Księgi Machabejskie*. *Trzecia księga Machabejska* jest pseudohistorycznym opisem prześladowania Żydów aleksandryjskich za panowania Ptolemeusza IV (221—204 przed Chr.). Jest to dzieło pewnego aleksandryjskiego Żyda, datujące się mniej więcej z początków ery chrześcijańskiej. *Czwartą księgę Machabejską* napisał Żyd przesiąknięty ideami stoickimi, który chciał dowieść, że rozum kierowany pobożnością może zapanować nad namiętnościami. Ilustrował swój motyw przykładem Eleazara i siedmiu braci, zaczerpniętym z drugiej księgi Machabejskiej. *Czwartą Księgę Machabejską* datuje się na I w. po Chr., przed r. 70.

PIERWSZA KSIĘGA MACHABEJSKA

Pierwsza księga Machabejska obejmuje lata 175—134 przed Chr., tj. okres od początku panowania Antiocha IV do śmierci Szymona, ostat-

---

[1] Zob. W. Harrington, *Record of Revelation: The Bible*, Chicago, The Priory Press, 1965, s. 64.

niego z synów Matatiasza. Innymi słowy, jest to historia powstania machabejskiego aż do ustanowienia dynastii hasmonejskiej.

Pochwała Rzymian (rozdz. 8) dowodzi, że księga została napisana przed 63 r. przed Chr. — rokiem, w którym Pompejusz zdobył Jerozolimę i który wyznaczył początek zajadłej nienawiści do Rzymian. Końcowa formuła (1 Mch 16,23 n.), wzorowana na formule, która kończy opis każdego panowania w księgach Królewskich, wskazuje, że autor pisał po śmierci Jana Hyrkana I (134—104 przed Chr.). Najbardziej prawdopodobna wydaje się tu data z początków rządów Aleksandra Jannaja (103—76 przed Chr.); księgę tę napisano w pełnych nadziei latach jego królowania, by otoczyć chwałą przodków dynastii.

Autor księgi jest nieznany. Wszystko, co możemy stwierdzić, to fakt, że był palestyńskim Żydem, dobrze obeznanym z Pismem świętym, który pisał po hebrajsku — w świętym języku — zajmując się w wielkim stopniu wydarzeniami współczesnymi. Był gorliwym stronnikiem Hasmoneuszy i żywił przekonanie, że tylko oni mogą prowadzić Izrael właściwą drogą. Bez trudu też uznaje fakt, że książęta ci, choć nie pochodzą z rodu Aarona, powinni być zarówno arcykapłanami, jak i władcami świeckimi. Wydaje się nawet, że jego pogląd był bliski stanowisku późniejszych saduceuszy.

Autor świadomie naśladował formy literackie starszych ksiąg historycznych (Sdz, Sm, Krl). Także i jego historia jest fragmentaryczna; zajmuje się raczej pewnymi epizodami niż przedstawianiem ciągłej panoramy wydarzeń. Takie stwierdzenia, jak: „nie pozostał z nich ani jeden" (1 Mch 7,46), „nikt z nich nie zginął" (1 Mch 5,54), i nader wyolbrzymione liczby trzeba uważać za echo tradycyjnego stylu i stosownie do tego oceniać. Nie jest to język współczesnego historyka, troszczącego się o dokładne cyfry i szczegóły; świadczy jednak o żywej wrażliwości na wydarzenia, które są jeszcze świeże, równoważonej znajomością tradycyjnej historiografii.

Autor odtworzył dokumenty tam, gdzie nimi dysponował. Z drugiej strony nie wahał się wkładać w usta swych bohaterów pewnych mów; zdradza to najprawdopodobniej pewien grecki wpływ, choć metoda ta nie jest bynajmniej nieznana we wcześniejszych pismach biblijnych (por. Rdz 49,1-27; Joz 23). Ponadto, podobnie jak się to dzieje w tych księgach Biblii, na których się opierał, starał się uwydatnić religijne znaczenie wydarzeń. Możemy pokrótce stwierdzić, że pierwsza księga Machabejska należy do tej samej historycznej formy literackiej co historia deuteronomiczna i księgi Ezdrasza i Nehemiasza. Choć nie wymienia się tu imienia Boga (odbicie narastającej w okresie powygnaniowym tendencji, by unikać wymawiania Swiętego Imienia), pierwsza księga Machabejska jest historią religijną. Biegiem wydarzeń rządzi Boska Opatrzność, samego

zaś Boga określa się tytułami Wybawiciela Izraela (4,30), Nieba (3,18 n., 60) czy też po prostu wskazaniem „On" (2,61; 3,22). Żydzi zwracają się do Boga o pomoc przed bitwą i dziękują Mu za zwycięstwo (4,24.33; 13, 47.51). Jego interwencje w przeszłości (4,9.30; 7,41) stanowią mocny fundament nadziei.

Autor nie tylko ulegał wpływowi stylu historii deuteronomicznej, lecz także znajdował inspirację w tym samym ujęciu Prawa i jego przestrzegania. I w jego historii Prawo jest ośrodkiem wszystkiego; ono właśnie dzieli ludzi na dwa obozy. „Walka toczy się nie między Seleucydami a Hasmoneuszami ani nawet między królestwami pogańskimi a państwem żydowskim; toczy się ona między stronnikami Prawa a jego przeciwnikami." Synowie Matatiasza są nie mniej żarliwi niż ich ojciec i nie zdradzają jego ostatniej woli pertraktując z książętami pogańskimi; są świadomi, że taka akcja skutecznie zagwarantuje swobodne przestrzeganie Prawa. Z drugiej zaś strony, ufność pokładana w niezawodnej obietnicy Boga nie powinna prowadzić do kwietyzmu. Autor nie solidaryzuje się z postawą tych, którzy pozwolili urządzić wśród siebie rzeź w dzień szabatu (2,36-38); pochwala też jawnie decyzję Matatiasza, że o wiele lepszą rzeczą jest walczyć za Prawo w dzień szabatu (2,42-48); największą chlubą jest umrzeć z mieczem w dłoni za Prawo (2,50.64). „Historia ta wysławia jednocześnie wartości ludzkie i nadprzyrodzone: wiara rodzi bohaterstwo, a służenie ojczyźnie łączy się ze służeniem jedynemu Bogu."

Z tym wszystkim jednak jest jasne, że pierwsza księga Machabejska nie osiąga religijnego znaczenia wcześniejszych historii biblijnych. Nie widać tu wpływu proroków; zauważamy natomiast dalszy krok w stronę legalizmu, który przybierze w końcu przesadną postać: Prawo wydaje się już ważniejsze niż sam Bóg. Triumf Machabeuszy zdaje się zaspokajać aspiracje ludu, a pochwała Szymona ma ton niemal mesjaniczny. Z kolei faktem jest, że rewolucja została zdradzona rychło — przez bezpośrednich następców Jana Hyrkana I — i całkowicie; nasiona tej zdrady musiano zasiać dość wcześnie.

Z drugiej zaś strony, mimo tych braków posłannictwo pierwszej księgi Machabejskiej zachowuje ważność, a jego atrakcyjność nie ustaje. Wskazuje się nam, co mogą zdziałać wiara i zaufanie, i raz jeszcze jesteśmy świadkami interwencji Boga na rzecz Jego ludu. Znajomość zaś dalszych dziejów Hasmoneuszy przypomina nam, że sukces i władza mogą sprowadzić zepsucie z zabójczą łatwością. Podczas gdy prześladowania rodziły bohaterów i męczenników, powodzenie doczesne spowodowało zanik żarliwości religijnej. Księga nie przestaje głosić swego posłannictwa nadziei, a nielojalność ludzi wobec wiary, na której opierała się ta nadzieja, jest dalej dla nas przestrogą.

DRUGA KSIĘGA MACHABEJSKA

Druga księga Machabejska nie jest dalszym ciągiem pierwszej. Traktuje po części o tych samych dziejach — od 176 r. przed Chr. do zwycięstwa Judy Machabeusza nad Nikanorem w 160 r. — i jest streszczeniem pięciotomowego dzieła Jazona z Cyreny.

Pierwszy list jest datowany na 124 r. przed Chr. i list ten — zachęta pod adresem Żydów egipskich do obchodzenia święta Poświęcenia Świątyni — doprowadził chyba do ułożenia całego dzieła. Możemy datować drugą księgę Machabejską na ostatnie ćwierćwiecze II w. przed Chr. — a więc nieco wcześniej niż pierwszą Machabejską.

Autor nie wymienił swego imienia. Ponieważ pisał po grecku i korzystał z greckiej historii jako swego źródła, prawdopodobne jest, iż był aleksandryjczykiem. W przeciwieństwie do autora pierwszej księgi Machabejskiej nie jest rzecznikiem Hasmoneuszy; Juda jest dla niego człowiekiem, który ocalił Prawo i oczyścił Świątynię. Nie śledzi też późniejczych losów rodziny Matatiasza. Jego światopogląd i teologia także określają go jako kogoś, kto jeśli nie był faryzeuszem, żył przynajmniej w tej tradycji. Nie wiemy nic o Jazonie i jego dziele poza wzmiankami zawartymi w tej księdze.

Na wstępie autor stwierdza, że historia Jazona była jego głównym — i najwidoczniej jedynym — źródłem: „wszystko to, co Jazon Cyrenejczyk opisał w pięciu księgach, usiłowaliśmy streścić w jednym dziele" (2 Mch 2,23). List w rozdziale 9 (ww. 19-27) i cztery listy rozdziału 11 doszły najprawdopodobniej poprzez Jazona. Dwa początkowe listy jednak napisano pierwotnie po hebrajsku czy aramejsku; przetłumaczył je najpewniej autor drugiej księgi Machabejskiej.

Celem autora było nakłonienie jego żydowskich współziomków do obchodzenia święta Poświęcenia Świątyni; stąd każda z pięciu odsłon jego dzieła jest skomponowana w stylu oratorskim; całość ma poruszyć czytelnika i dać mu poczucie zaangażowania. W pierwszym epizodzie czujemy poniekąd smak spokoju i radości posługi świątynnej sprawowanej za świątobliwego Oniasza; dzielimy boleść arcykapłana z powodu zagrożenia miejsca świętego i znów cieszymy się wraz z nim, gdy Heliodoros jest zmuszony do uznania świętości Boga, który tam mieszka. Dwa następne epizody tworzą kontrast. Bezbożność narasta od Jazona do Menelaosa — od splądrowania Świątyni do jej profanacji, od rzezi wśród mieszkańców Jerozolimy do powszechnego i gwałtownego prześladowania Żydów. W trzeciej jednak przemowie śmierć męczenników — ofiara przebłagalna — odwróciła gniew Boży i Juda wybawił swój lud oraz oczyścił Świątynię. Czujemy, że bezradność ustąpiła miejsca nadziei i ufności. Czwarta przemowa tchnie tą samą nutą optymistyczną

i rozwodzi się nad dalszymi sukcesami Judy. Ostatnia przemowa jest szczególnie dramatyczna i narasta aż do punktu kulminacyjnego: śmierci Nikanora oraz ustanowienia święta pamiątkowego.

Jest rzeczą jasną, że druga księga Machabejska należy do formy literackiej popularnej wówczas w świecie hellenistycznym i znanej jako „historia patetyczna"; jej cechą charakterystyczną było apelowanie do wyobraźni i uczuć czytelnika. Namiętne przemowy, dobitny język, olbrzymie liczby, pomysłowe kontrasty, kwiecisty styl — wszystko to należy do tej formy i wszystko jest typowe dla drugiej księgi Machabejskiej. Zamiarem autora jest poruszyć czytelnika, a użyte przezeń środki są uznanymi konwencjami literackimi. Stara się przeto uwydatnić znaczenie opisywanych wydarzeń, pomija zaś szczegóły, których wymagałaby historia naukowa. Chronologia ustępuje wobec walorów oratorskich, a mówca zastrzega sobie prawo do wyboru i wyolbrzymiania pewnych aspektów. Pomoc przychodząca „z nieba" (1 Mch 16,3) przybiera tu formę niebiańskich zjaw (2 Mch 3,24-26; 10,29 n.; 11,8; por. 12,22; 15, 11-16). Zjawianie się bogów niosących pomoc wojownikom w bitwie było stałą cechą historii patetycznej; autor żydowski po prostu zastąpił bogów aniołami.

Autor drugiej księgi Machabejskiej interesuje się bardziej teologią niż historią (lub raczej polityką); stąd pod względem doktryny i autorytetu religijnego księga ta przewyższa znacznie pierwszą księgę Machabejską. Cała kwestia nie jest zamącona motywami politycznymi; walka jest nieugiętym bojem judaizmu (słowo to pojawia się tu po raz pierwszy — 2 Mch 2,21; 8,1; 14,38) z hellenizmem, wojną na śmierć i życie. Kompromis może prowadzić jedynie do ruiny (4,7-17), i jest nie do pomyślenia, by urząd arcykapłański uzyskiwano z łaski pogańskiego króla (11,2 n.).

Choć autor wpaja wciąż wierność wobec Prawa, udało mu się uniknąć legalistycznej tendencji pierwszej księgi Machabejskiej; osiągnął to kładąc nacisk na świętość Prawa i jego aspekt wewnętrzny. Ta właśnie głębsza ocena Prawa chroni autora od następstw postawy pozornie nieprzejednanej. Tak więc na przykład nie można nigdy naruszyć odpoczynku w dzień szabatu — nawet w obronie własnej (5,25; 6,6; 15,3). Autor związał także sanktuarium, święte miejsce, z przestrzeganiem Prawa. „Swięty, od którego pochodzi wszelka świętość" (14,36), nie może tolerować żadnego splamienia swej ziemi, swego miasta, swego przybytku — żadnej skazy na swym świętym ludzie. Dlatego też pobożność Oniasza może chronić Świątynię skuteczniej niż wojsko; z tej też racji bezbożny Jazon i Menelaos ściągają nieszczęście na święte miejsce. We śnie Judy miecz pomsty, który otrzymał od Jeremiasza, był mu dany na modlitewną prośbę Oniasza (15,16); wstawiennictwo sprawiedliwego arcykapłana było środkiem do zwycięstwa nad Nikanorem.

Ta religia Prawa i Świątyni ześrodkowuje się niezmiennie na Bogu. Istotne jest, że druga księga Machabejska (w przeciwieństwie do pierwszej) stale wymienia imię Boga; jest On Stwórcą wszechświata, Wszechmocnym, Panem świata i Królem królów — jest „Panem, który się objawił" (15,34). Ten ostatni tytuł — pod koniec księgi — stanowi rozmyślne wyzwanie rzucone aroganckiemu roszczeniu Antiocha Epifanesa. Ten wielki Bóg jest jednak blisko swego ludu, gotów przyjść mu z pomocą; żarliwe modlitwy stanowią uderzającą ilustrację tej tezy. Nie może być wątpliwości, że duchowość drugiej księgi Machabejskiej jest głęboka i żywa.

Jedna sprawa być może bardziej niż jakakolwiek inna pozwala dostrzec różnicę w poglądach tych dwu ksiąg: mianowicie ich postawa wobec męczenników. Dla autora pierwszej księgi Machabejskiej ich śmierć jest wynikiem gniewu Bożego, który zaciążył nad Izraelem (1 Mch 1,64); nie ma więc żadnego pozytywnego znaczenia. Gniew Boży jest odwrócony przez zbrojny opór, przez zdecydowaną akcję Judy (1 Mch 3,8). Dla drugiego autora, choć cierpienia męczenników stanowią nadal karę, ich chętne pogodzenie się z losem jest ekspiacją, która odwraca gniew Boga. Jeśli Juda odnosi zwycięstwa, dzieje się tak dlatego, że Bóg przyjął ofiarę (2 Mch 7,36; 8,5).[2]

Ważną cechą drugiej księgi Machabejskiej jest jej pełna ufności nauka o życiu pozagrobowym. Przejawia się tu wpływ Daniela (12); kontrastuje to wyraźnie z pierwszą księgą Machabejską — a kontrast ten odzwierciedla faryzejskie i saducejskie tendencje obu autorów (por. Mt 22,23; Dz 23,6-8). Dowiadujemy się, że żywi mogą się modlić za zmarłych i składać ofiary za grzech w ich intencji (2 Mch 12,42-45); jest to biblijne podłoże doktryny o czyśćcu. Z drugiej zaś strony sprawiedliwi, którzy żyją w zaświatach, mogą wstawiać się za tymi, co żyją jeszcze na tej ziemi (15,11-16). Mamy tu po raz pierwszy wyraźnie sformułowaną doktrynę o obcowaniu świętych. Nic dziwnego, że zmartwychwstanie uznaje się za rzecz oczywistą (2 Mch 7; 14,46). Doktryny te są punktem szczytowym niezachwianej wiary i niezawodnej nadziei, które cechują tę księgę; zarazem zaś uwypuklają pełne miłości miłosierdzie Boga i Jego troskę o tych, którzy są Mu wierni.

---

[2] Zob. A. Lefèvre, IB, s. 762.

Rozdział VIII

PISMA

W hebrajskim podziale ksiąg świętych trzecią grupę — po Prawie i Prorokach — stanowią *kethubhim,* Pisma. Tytuł niniejszego rozdziału nie odnosi się do tego zbioru natchnionych ksiąg i nie jest pomyślany w sensie ściśle technicznym. Jest przecież oczywiste, że *kethubhim* jest rozmyślnie szerokim określeniem, obliczonym na pomieszczenie różnorodnych ksiąg, które nie należą do innych kategorii. Podobnie też można zebrać tu pod tym samym mglistym tytułem dzieła, które wykraczają poza ustalone — przebadane już przez nas — grupy. Pozwoli to omówić w jednym rozdziale rozmaite pisma, nie przesądzając z góry sprawy form literackich.

RUT

KSIĘGA

Księga Rut, jedno z najkrótszych pism starotestamentowych, bierze swą nazwę od imienia Moabitki, której historię opowiada. W Biblii hebrajskiej figuruje wśród *kethubhim,* stanowiąc drugi z pięciu świątecznych *megilloth,* czyli „zwojów"; odczytywano ją podczas święta Pięćdziesiątnicy. W Septuagincie (LXX) oraz Wulgacie następuje bezpośrednio po księdze Sędziów. Mało prawdopodobne, by księga Rut, jeśli w ogóle stanowiła część Pierwszych Proroków (Joz—Krl), była od nich odłączona i umieszczona w późniejszym zbiorze Pism. Jest godne uwagi, że księga ta nie wykazuje żadnych oznak redakcji w sensie deuteronomicznym. Możemy przyjąć, że księga Rut figurowała pierwotnie w Biblii pośród Pism. Jej miejsce (w LXX i Wulgacie) między księgą Sę-

dziów a księgami Samuela wyjaśniają początkowe słowa: „W czasach, gdy rządzili sędziowie" (Rt 1,1).[1]

Choć są podstawy, by przypuszczać, że księga Rut opiera się na tradycji przedwygnaniowej, analiza utworu przekonuje nas, iż jego forma literacka przypomina formę współczesnej powieści.[2] Autor, zręcznie i z wdziękiem, przedstawia idylliczną historię prostej rodzinnej religijności i życia na wsi. Widzimy, że cnoty szczodrobliwości i pobożności są nagrodzone, i dostrzegamy we wszystkim kierującą dłoń Boskiej Opatrzności. Same imiona sugerują, że fabuła jest fikcyjna: Noemi — „Moja słodycz", Machlon — „Choroba", Kilion — „Zagłada", Orpa — „Uparta", Rut — „Przyjaciółka". Niemniej istnienie tradycji, że antenatką Dawida była kobieta z Moabu, jest znaczące; podjęta przez Dawida próba szukania azylu dla swej rodziny w Moabie (1 Sm 22,3 n.) wskazuje być może na więzy rodzinne łączące go z tym krajem.

POSŁANNICTWO

Autor księgi Rut zręcznie wykorzystał pochodzenie rodu Dawida, by postawić tezę o szczególnym znaczeniu dla powygnaniowej gminy żydowskiej. W drobnym państewku żydowskim walka o zachowanie narodowej tożsamości była nader bolesna. Niektórzy zaczęli uważać małżeństwa mieszane za śmiertelną groźbę dla nieprzerwanej egzystencji ludu jako ludu Bożego; istniała tendencja do rozwoju światopoglądu przesadnie nacjonalistycznego i ekskluzywnego. Autor księgi Rut (podobnie jak autor proroctwa Jonasza) wystąpił przeciw niej w imię bardziej liberalnego i bardziej uniwersalistycznego poglądu. (Jest godne uwagi, że obaj są niezwykle utalentowanymi pisarzami.) Moabitka Rut (ta cudzoziemka) uznała Jahwe za swego Boga (Rt 1,16) i weszła tak szczerze na żydowską drogę życia, że jest chwalona przez Booza za gorliwość w szukaniu tego tylko rodzaju małżeństwa, które uwieczniłoby imię rodziny (3,10). Jej przywiązanie do Noemi ma piękne i wzruszające rysy. Boża łaska spoczęła na niej — stała się antenatką Dawida, istotnego ogniwa w linii mesjanicznej.

Księga Rut uwypukla dwie uzupełniające się prawdy: objawienie, jakie lud żydowski otrzymał od Boga, trzeba starannie chronić przed skażeniem, udostępniając je zarazem wszystkim. Niebezpieczeństwo polegało na tym, że w dążeniu do zachowania czystości judaizmu chciano zaryglować silnie drzwi przed poganami. Mamy tu przypomnienie — i to uderzające — że także pogan winno się przyjmować do wspólnoty

[1] Zob. H. Lusseau, IB, ss. 667 n.
[2] Zob. BJ, s. 148.

izraelskiej (por. Iz 2,3 n.; 45,22 n.). Znane moabickie pochodzenie rodu Dawida stanowi pointę tej opowieści o Moabitce, która uznała Boga Izraela i weszła całkowicie do żydowskiej rodziny.

JONASZ

Księga Jonasza — choć wymieniona wśród dwunastu Proroków Mniejszych — nie jest księgą profetyczną. Świadomość tego faktu i ustalenie prawdziwej formy literackiej tej księgi oraz jej celu stawia ten niewielki utwór we właściwym świetle i uwypukla jego istotne znaczenie.

POSŁANNICTWO

Środowisko, w którym napisano proroctwo Jonasza, musiało być identyczne — lub prawie identyczne — ze środowiskiem, w którym przybrała kształt księga Rut. Jest rzeczą zrozumiałą, że wśród repatriantów — zważywszy wszystkie ich przejścia i trwające cierpienia — mogła się pojawić pewna ekskluzywność, w niektórych przynajmniej kręgach. Ci, którzy podzielali ten pogląd, chcieli odciąć się od styczności z innymi narodami i wyglądali z niecierpliwością zemsty Boga nad poganami — byli bowiem Ludem Wybranym, a wszyscy inni byli przeklęci. Księga Jonasza jest po prostu krytyką tego poglądu i śmiałą deklaracją, że Bóg jest Bogiem wszystkich ludów. Nie jest to naiwny zbiór nieprawdopodobnych cudów, lecz nader wymyślny utwór, świetna satyra. Przy całej swej zwięzłości jest jednym z arcydzieł literackich i z doktrynalnego punktu widzenia wyprzedza swój czas — jego uniwersalistyczny światopogląd uprzedza bowiem pogląd Ewangelii. Możemy to zrozumieć, jeśli rzucimy znowu okiem na treść księgi.

Jonasz jest przedstawiony jako autentyczny prorok Ludu Wybranego, prorok, któremu Bóg powierzył misję. Misja ta polega na upominaniu Asyryjczyków, znienawidzonych ciemięzców jego ludu. Prorok dobrze zna Bożą łaskawość i obawia się, że Asyryjczycy okażą w istocie skruchę, Bóg zaś nie spełni wobec nich swej pogróżki. Myśl o Bożej łaskawości roztoczonej nad wielkim wrogiem jest dla Jonasza nie do zniesienia. Stąd, zamiast wyruszyć do Niniwy, ucieka na zachód (Jon 1,1-3).

Z wybornym artyzmem zestawia autor ciasne, zawzięte nastawienie izraelskiego proroka z otwartą i współczującą postawą innych postaci jego opowieści: wszystkich pogan. Żeglarze pogańscy z lękiem się dowiadują, że ktoś może się zdobyć na sprzeciw wobec Bożego nakazu (1,10), i z ciężkim sercem wrzucają go do morza (1,13). Król Niniwy i je-

go lud od razu dają wiarę słowu proroka — zawracają ze złej drogi i czynią pokutę (3,6-9). Ironia jest niedwuznaczna: przepowiadanie niechętnego Jonasza spotyka się z natychmiastową i powszechną odpowiedzią w mieście pogańskim, wielcy prorocy zaś przez całe stulecia głosili daremnie słowo Boże Ludowi Wybranemu!

Bóg rzeczywiście uznał szczere nawrócenie się Niniwitów; cóż jednak z Jonaszem? „Nie podobało się to Jonaszowi i oburzył się" (4,1). Nie stracił wszakże nadziei, iż Pan może jeszcze zmienić zdanie; usiadł więc poza miastem czekając na upragnioną zagładę (4,5). Wówczas Bóg, przepełniony cierpliwością i łaskawością nawet wobec swego upartego proroka, udzielił mu lekcji w subtelny, lecz skuteczny sposób. Sprawił mianowicie, że wyrosła nad Jonaszem — dając mu cień — roślina, następnie zaś pozwolił jej równie szybko uschnąć, co oburzyło proroka (4,6-9). Teraz uwidacznia się morał tej historii: jeśli Jonasz uważał, że ma prawo trapić się uschnięciem rośliny, czyż Bóg nie powinien się zlitować nad Niniwą, w której znajduje się ponad sto dwadzieścia tysięcy bezradnych dzieci („które nie odróżniają swej prawej ręki od lewej" — 4,11), z koniecznością więc niewinnych, jak również mnóstwo zwierząt, zamiast usiłować ją zniszczyć? Kochające miłosierdzie Boże rozciąga się na wszystkie ludy i na wszystkie stworzenia.

Rozumiana w ten sposób księga Jonasza stanowi czarującą lekturę. Cuda nie są już kłopotliwe, lecz służą upiększeniu opowieści, dając nam możność oceny jej satyrycznego humoru. Zarazem jednak nie wolno nam przeoczyć wzniosłej nauki księgi — doktryny ważnej po wszystkie czasy, choć pomijanej przeważnie w następnych stuleciach, póki nie uwypuklił tego ponownie Chrystus.

Istnieje być może jeden punkt, który zdawałby się kolidować z naszą prezentacją księgi Jonasza jako utworu fikcyjnego. W Ewangelii Mateusza 12,41 i Łukasza 11,29-32 Jezus przytacza nawrócenie Niniwitów jako przykład; w Ewangelii Mateusza 12,40 zaś przedstawia Jonasza we wnętrznościach ryby jako typ swego przebywania w łonie ziemi. Są to jednak aluzje do k s i ę g i Jonasza: opisani w niej Niniwici są przykładem, Jonasz zaś typem — nie wynika z tego, że oni czy też on są postaciami historycznymi. Argument ma charakter ściśle skrypturalny: ogranicza się do biblijnego Jonasza i do Niniwitów, przedstawionych w tym jednym utworze.

Nic dziwnego, że Chrystus powoływał się na Jonasza, On to bowiem przywiódł do wypełnienia wzniosłą doktrynę tej księgi. Utwór głosił, że Bóg jest Bogiem wszystkich ludów, łaskawym Bogiem, który lituje się nad swymi stworzeniami; św. Jan może się posunąć znacznie dalej, zapewniając nas, iż Bóg „tak umiłował świat, że Syna swego jednorodzonego wydał" (J 3,16). I Syn ów oznajmia nam, że jest Pasterzem, który pragnie zebrać wszystkie swe rozproszone owce w jedno stado (J 10,16)

TOBIASZ

Urocza opowieść o Tobiaszu czerpała w wielkiej mierze inspirację ze wzorów biblijnych, zwłaszcza zaś tych wątków księgi Rodzaju, które opowiadają o patriarchach: Abrahamie i Sarze, Izaaku i Rebece, Jakubie i Racheli. Opis archanioła Rafała na przykład opiera się na księdze Rodzaju: „[Abraham] odpowiedział mi: Jahwe, któremu służę, pośle z tobą swego anioła i sprawi, że zamiar twój powiedzie ci się, że weźmiesz żonę dla mego syna z rodziny mojej" (24,40). Przykład ten dowodzi także, z jaką swobodą traktuje autor swe źródła, aby stworzyć nową kompozycję literacką.

Przypomina to najwyraźniej technikę midraszu; opowieść jednak nie sugeruje w niczym, że księga Tobiasza miała być uaktualnioną wersją wydarzeń epoki patriarchów. Chodzi o zwykłe zapożyczenie szczegółów nie różniące się od innych zapożyczeń w księdze Tobiasza. Autor pisał w sposób swobodny, mając jednak na oku paralele biblijne. Nie martwi się też o ścisłość topograficzną i chronologiczną. Tak więc sytuuje Raga w górach, Ekbatanę zaś na równinach, i kładzie między nimi odległość jedynie dwu normalnych dni marszu (Tb 5,6 [S]). W rzeczywistości Ekbatana leży ponad 900 metrów wyżej niż Raga, a oba miasta są oddalone od siebie około 400 kilometrów. Tobiasz nie mógł być świadkiem początku rozłamu 931 r. (1,4) i zostać wysiedlony do Asyrii w 734 r. przed Chr. (1,10). Jego syn, urodzony przed deportacją (1,9), nie mógł chyba słyszeć o zburzeniu Niniwy w 612 r. przed Chr. (14,15). Są to wystarczające wskazówki, że księga Tobiasza nie ma charakteru historycznego; zbliża się w istocie raczej do literatury mądrościowej. Możemy ją śmiało określić jako nowelę — przekonujemy się nawet, że jest zadziwiająco nowoczesna.

Trudno ustalić datę jej napisania. Nie ma — jak się zdaje — powodu, dla którego nie mogłaby powstać w V w., choć nie można wykluczyć datowania jej dopiero na III w. przed Chr.

POSŁANNICTWO

Przysłowiowe sentencje rozdziałów 4, 12 i 14 są właściwie tylko ornamentacją, związaną z główną treścią opowiadania. Opowiadanie to traktuje o podwójnym przypadku, kiedy człowiek sprawiedliwy poddany jest cierpieniu: Tobiasz, wzór przestrzegania Prawa i miłości bliźniego, jest ofiarą nieszczęśliwego wypadku; Sara, niewinne dziewczę, jest dotknięta nieszczęściem bez żadnej własnej winy. Oboje stają się celem obelg (2,14 [22]; 3,8) i ostatecznie pragną umrzeć (3,7-15). Mamy tu problemy pisarzy mądrościowych: czy cnota jest nagradzana? czy życie

jest warte, aby żyć? Klucz do tej księgi znajdujemy w 3,16 n. [24 n.] i 12,12-15. Modlitwę dwojga nieszczęśliwych przedkłada Bogu Rafał — i anioł ów otrzymuje misję przyjścia im z pomocą; Azariasz jest w istocie narzędziem Bożej Opatrzności. Autor księgi Tobiasza nie tylko zapożyczył z Genesis elementy swej opowieści, lecz także wyczytał w niej frapujące teksty, wskazujące, jak Boża Opatrzność wydobywa dobro ze zła (Rdz 45,4-8; 50,19-21). W świetle tych tekstów umie wykazać, że cierpienie może być sensowne; jest też w stanie przedstawić optymistyczny pogląd na życie.[3]

Księga Tobiasza wysławia najwyraźniej cnoty rodzinne. Starsze stadła, przykładne we własnym życiu, dobrze wychowały swe dzieci; jest jasne, że motyw jedynaka i jedynaczki odpowiada wymogom akcji. Tobiasz i Sara z kolei mają wzniosły ideał małżeństwa i okazują się głęboko świadomi swych zobowiązań wobec rodziców. Przywiązuje się wielką wagę do hojnego dawania jałmużny, wszystko zaś przenika atmosfera wiary i zaufania do Boga oraz nastrój radosnego dziękczynienia. Ten niewielki romans nie wymaga niczyjego rzecznictwa, zajmuje bowiem zaszczytne miejsce w Bożej bibliotece i oznacza doniosły krok w kierunku pełniejszego chrześcijańskiego ideału.

BARUCH

Rękopisy Septuaginty (LXX) umieszczają proroctwo Barucha, Lamentacje oraz list Jeremiasza po księdze Jeremiasza. W Wulgacie list Jeremiasza staje się rozdziałem 6 proroctwa Barucha; długi jednak tytuł listu wyraźnie wyodrębnia go jako oddzielne pismo. Św. Hieronim nie tłumaczył Barucha, stąd ów tekst Wulgaty jest autentycznym tekstem starołacińskim; co więcej, liczne autentyczne rękopisy Wulgaty nie zawierają wcale tej księgi. Jest rzeczą niezaprzeczalną, że utwór jest późniejszy niż czasy Barucha (ucznia i sekretarza Jeremiasza) i że przypisywanie mu go jest zgodne z praktyką pseudoepigrafii — rozmyślnego wiązania jakiegoś pisma z wybitną osobą przeszłości — bardzo modną w III w. przed Chr. oraz później.

POSŁANNICTWO

Proroctwo Barucha pomaga nam w pewnej mierze zrozumieć przyczyny, które tłumaczą zdolność przetrwania gmin diaspory. Były to w szczególności: więź z Jerozolimą, utrzymywana drogą listów, zbiórek pie-

[3] Zob. R. Pautrel, *Tobie* (BJ), ss. 13 n.

nieżnych i wspólnoty modlitewnej; modły synagogalne karmiące się żywymi wspomnieniami przeszłości; czytanie Ksiąg świętych (zwłaszcza księgi Powtórzonego Prawa, Jeremiasza i Deutero-Izajasza); kult Prawa; głębokie poczucie grzechu i pragnienie nawrócenia się; wreszcie zaś opór wobec każdej formy kultu bałwochwalczego.[4]

Utwór ten daje głęboką analizę grzechu. Grzech jest wypaczeniem porządku moralnego opartego na Bożej sprawiedliwości (Ba 2,12); jest hardym odrzuceniem Bożej mądrości (3,9 n.), przejawionym w buncie przeciw Prawu i obojętności na przestrogi proroków (1,18.21; 2,5.10.24). Antidotum na grzech jest pokorny powrót do Boga, źródła wszelkiego dobra (2,8.30 n.; 4,28), i przestrzeganie Prawa. W Prawie Izrael znajdzie życie (4,1).

W księdze Barucha Bóg jest nazwany Przedwiecznym (4,10.14.22.24) — tytuł ten nie występuje nigdzie indziej w Biblii. Jest On źródłem mądrości (3,12.32); jest Świętym par excellence (4,22.37; 5,5). Jest jedynym wybawicielem wygnańców (4,18.23.29), gdyż cechy Jego to sprawiedliwość (1,15; 2,6.9; 5,9) oraz miłosierdzie (2,27; 3,1; 5,9). Zbawienie pochodzi od wiekuistego Boga (4,8), który doznał obrazy, lecz mimo to objawia swą chwałę — najpierw karząc, następnie zaś wybawiając grzeszników. Krótko mówiąc, księga Barucha stanowi dramat grzechu, nawrócenia oraz zbawienia.

DANIEL [5]

KSIĘGA

W Biblii hebrajskiej proroctwo Daniela znajduje się wśród Pism, między księgą Estery a księgami Ezdrasza i Nehemiasza. Septuaginta (LXX) i inne wersje umieszczają je pośród ksiąg profetycznych, tuż po Ezechielu. W LXX i opartych na niej wersjach tekst Daniela ma pewne dodatki, nie występujące w Biblii hebrajskiej; stanowią one deuterokanoniczne [6] części księgi. Faktycznie tworzą uzupełnienie dzieła oryginalnego, tak że omówimy je dopiero pod koniec tego paragrafu.

---

[4] Zob. A. Gelin, *Jéremie, Les Lamentations, Le Livre de Baruch* (BJ), ss. 283 n.

[5] Zob. P. O. Fiannachta-W. O h-Urdail (Harrington), *Leabhar Dhaineil*, Nenagh, 1965. Omówienie księgi Daniela w niniejszym rozdziale jest przekładem mojego Wprowadzenia do tej nowej irlandzkiej wersji księgi.

[6] Zob. W. J. Harrington, *Record of Revelation: The Bible*, *dz. cyt.*, s. 64.

Proroctwo Daniela napisano częściowo po hebrajsku (Dn 1,1 — 2,4a; 8—12), częściowo po aramejsku (2,4b — 7,28), częściowo zaś po grecku (3,24-90; 13—14). (Fragment Dn 3,24-90 jest wtrącony między 2,23 a 3,24 tekstu hebrajskiego.)

Stosowanie greki w częściach deuterokanonicznych nie nastręcza żadnej szczególnej trudności: występują one tylko w Septuagincie. Zestawienie natomiast hebrajskiego i aramejskiego w pozostałej części księgi stanowi zagadkę. Proroctwo rozpoczyna się po hebrajsku i nagle — w 2,4b — przestawia się na aramejski. Rozdział 8 powraca znowu do hebrajskiego i cała księga kończy się w tym języku (rozdz. 13—14 tworzą apendyks). Żadne z wielu proponowanych rozwiązań tego problemu nie jest przekonujące, pozostaje bowiem uparty fakt, iż różnica języka narusza naturalny podział księgi. Trzeba do tego dodać inny fakt, że księga jest dziełem jednego tylko autora; po prostu nie wiemy, dlaczego postanowił on używać dwu języków.

FORMA LITERACKA

Tradycyjnie przyjęło się uważać, że księga Daniela ma charakter profetyczny: napisał ją prorok Daniel pod koniec niewoli babilońskiej lub też po niej. Tradycja żydowska i chrześcijańska jest pod tym względem jednomyślna. Ale to znowu, jak w przypadku Deutero-Izajasza, tradycyjne przypisywanie księgi Danielowi i datowanie jej na VI w. przed Chr. nie oznacza rozwiązania problemu krytyki literackiej i historycznej. A literacka i historyczna krytyka Daniela dostarcza wyraźnych dowodów, że księgę napisano w II w. przed Chr. Podnosi to natychmiast kwestię formy literackiej utworu. Musimy rozważać oddzielnie dwie części Daniela, ponieważ — odpowiednio do tych części — księga stanowi połączenie dwu form literackich: pierwsza część (rozdz. 1—6) jest hagadą (*haggadah*) (choć rozdz. 2 jest w wielkiej mierze tekstem apokaliptycznym), druga zaś (rozdz. 7—12) jest apokalipsą (choć rozdz. 9 jest *peszer midrasz).*

HAGADA

Zauważyliśmy powyżej, że istnieje rodzaj midraszu zwany *haggadah.* Słowo to jednak ma szerszy zakres znaczeniowy niż interpretacja nieprawniczych tekstów biblijnych: oznacza bowiem jedną z dwu kategorii tradycji ustnej (drugą z nich jest *halakah* — halacha — tradycyjna

interpretacja prawa pisanego). Sama hagada jest dwojakiego rodzaju: jeden typ stanowi interpretację tekstów biblijnych — midrasz hagadyczny — podczas gdy drugi jest bardziej zróżnicowany, obejmując legendy, przysłowia itp., które nie mają żadnego związku z Pismem świętym. Pierwszych sześć rozdziałów księgi Daniela należy właśnie do tego rodzaju *haggadah*. Opowiadają one historię legendarnego bohatera, Daniela, aby stworzyć podłoże dla wizji przypisanych mu w następnych rozdziałach. Hagada jest tu w służbie apokaliptyki.

Autor tych pierwszych sześciu rozdziałów pisał na użytek swych czytelników z początków okresu machabejskiego. Opierając się na materiale tradycyjnym, przedstawia młodego żydowskiego szlachcica jako pełniącego w Babilonie tę samą rolę, do której są powołani w Palestynie jego potomkowie. Nabuchodonozor i Antioch są nader podobni: obaj są profanatorami Świątyni (2 Krl 25,9.13-15; 1 Mch 1,21-24.54-61) i Babilon — podobnie jak Antioch — sroży się przeciw Jerozolimie, miastu prawdziwego Boga. Daniel i jego towarzysze przestrzegają skrupulatnie przepisów Prawa względem pożywienia (Dn 1,8-16); trzej towarzysze odmawiają uwielbienia posągu króla (3,12-18); edykt Dariusza nie przeszkadza Danielowi modlić się do swego Boga (6,11) — wszystko to stanowi dobrą lekcję dla Żydów, którzy stoją w obliczu prześladowań ze strony Antiocha.

Ponadto sprzeciw Daniela i jego towarzyszy — oraz dana im od Boga mądrość — przyczyniają się do uznania mocy Jahwe (Dn 1,17; 2,46 n.; 4,34; 5,14-16). Ze swej strony Bóg sprawiał cuda, by uchronić ich od niebezpieczeństwa, na jakie się narażali dla Jego imienia (3,49 n.; 6,22); to samo się wydarzy, gdy prześladowanie wszczęte przez Antiocha wyczerpie miarę Bożej cierpliwości.

Celem tych rozdziałów nie jest jedynie — czy też głównie — opis, kim był Daniel, ani opowieść o pewnych epizodach z jego życia; jest nim raczej wywyższenie Boga Daniela przez ukazanie, jak niweczy On zamysły najdumniejszych monarchów, broniąc zarazem swoich sług, którzy Mu ufają. Jest to posłannictwo nadziei i ufności, niesione przez autora jego cierpiącym rodakom: jeśli będą wierni i nieugięci jak Daniel, Pan z pewnością ich obroni. Przy uznaniu tego celu historyczne nieścisłości przestają być problemem. Jeśli wymienia się Nabuchodonozora zamiast Nabonida, to czyż nie dlatego, że ten pierwszy przypomina Antiocha? Paralela jest bardziej uderzająca, a posłannictwo przejrzystsze, gdy łajdak tego samego pokroju jest wielkim tradycyjnym wrogiem Jerozolimy. Autor interesuje się trudnymi i niespokojnymi czasami Judy Machabeusza, a jego słowa mają dodać Żydom odwagi w ich walce; księga nie jest i nie miała być historią Daniela i jego czasów. Autor wykorzystał w pełni dawne tradycje, lecz jego jedyną troską jest ugruntowanie wierności i niezłomności jego prześladowanych braci.

PESZER MIDRASZ

Rozdział 9 księgi Daniela dostarcza typowego przykładu *peszer midrasz*. Siedemdziesiąt lat z proroctwa Jeremiasza dotyczących końca wygnania i przywrócenia Żydów (Jr 25,11; 29,10) interpretuje się tak, by można je zastosować do okresu machabejskiego. Metoda jest pomysłowa: siedemdziesiąt lat staje się siedemdziesięcioma tygodniami lat, a okres w ten sposób uzyskany dzieli się na trzy części dla tego zastosowania. Mimo sztuczności tej techniki argumentacja jest pod względem teologicznym przekonująca: jest to nowy kryzys w dziejach ludu Bożego i wyrocznia Jahwe nie straciła nic na znaczeniu. Bóg, który przywiódł z powrotem swój lud z wygnania, wybawi go od Antiocha, a wybawienie to jest także zapowiedzią i rękojmią ostatecznego wyzwolenia w czasach mesjańskich. Gdy Jeremiasz (Jr 25,11; 29,10) ustalał siedemdziesiąt lat jako czas trwania wygnania, miał prawdopodobnie na myśli okres życia człowieka — liczby tej nie należy ujmować matematycznie. O tym samym trzeba pamiętać czytając Daniela 9,24-27.

Proroctwo Daniela 9,24 określa błogosławieństwa epoki mesjańskiej. W trzech formułach pisarz uzmysławia, jak ludzkość pojedna się z Bogiem: zło dobiegnie końca, grzech będzie należał do przeszłości, wina zostanie zmazana i odpuszczona. Następnie, w miejsce niewierności, lud Boży będzie praktykował sprawiedliwość, wszystko zaś, co stwierdzono w „wizji i proroctwie" o dniu zbawienia, ostatecznie się spełni. Wreszcie „to, co najświętsze" będzie poświęcone — albo Świątynia, albo też arcykapłan (por. 1 Krn 23,13).

Okres aż do nastania chwały mesjańskiej obejmuje siedemdziesiąt tygodni lat; lata te dzielą się na trzy nierówne okresy: siedem tygodni, sześćdziesiąt dwa tygodnie i jeden tydzień. Punktem wyjścia jest „wypowiedzenie słowa", tj. moment proroctwa Jeremiasza (587 przed Chr.). Przy końcu pierwszych siedmiu tygodni (lat) pojawi się wódz, pomazaniec: był to Cyrus Wielki (por. Iz 45,1), który pozwolił wygnańcom na powrót do domu. Między 587 r. (data proroctwa Jeremiasza) a 538 r. (data edyktu Cyrusa) upływa czterdzieści dziewięć lat (= siedem tygodni lat). W drugim — sześćdziesięciodwutygodniowym — okresie zostaje przedsięwzięta odbudowa miasta. Praca ta istotnie posuwała się powoli, napotykając liczne trudności i duży sprzeciw, lecz sześćdziesiąt dwa tygodnie to po prostu liczba pozostała po odjęciu pierwszych siedmiu tygodni oraz ostatniego tygodnia — nie ma też szczególnego znaczenia.

Na początku siedemdziesiątego tygodnia zostanie zgładzony „pomazaniec" (Dn 9,26); nie jest on oczywiście identyczny z pomazańcem (Cyrusem) w w. 25. Arcykapłana Oniasza III zamordowano w 171 r. przed Chr.; jego też chyba by się tu wskazywało. Potem pojawia się wódz,

który niszczy miasto i święty przybytek; jest to Antioch IV, jak daje aż nadto jasno do zrozumienia następny werset.

Wódz ten wejdzie w przymierze z wieloma, tj. z popierającymi go Żydami-„hellenistami" (Dn 9,27). Zniesie on ofiarę „około połowy tygodnia" i skala Świątynię „ohydą ziejącą pustką" (tj. poświęceniem Świątyni Zeusowi Olimpijskiemu — por. 2 Mch 6,2). Połowa tygodnia (tj. trzy i pół roku), w której ustaną ofiary, jest równoważnikiem „czasu, czasów i połowy [czasu]" w księdze Daniela 12,7; 7,25 (por. 8,14). W każdym razie jest to przybliżony czas trwania prześladowań ze strony Antiocha IV, utrzymujących się właśnie ponad trzy lata. Prześladowania ustaną, gdy postanowiony kres rozleje się nad niszczycielem.

Ta interpretacja ww. 24-27 wiąże dosłowne posłannictwo w. 24 z błogosławieństwami epoki mesjańskiej, lecz odkrywa też historyczne wydarzenia okresu machabejskiego opisane w ww. 25-27 — wydarzenia, których doświadczył sam pisarz. Perspektywa pozostaje taka sama co w wizjach rozdziałów 2, 7 i 8, jedyna zaś różnica polega na tym, że podczas gdy wizje te kończą się obrazem królestwa mesjańskiego, wizja siedemdziesięciu tygodni opisuje najpierw to królestwo.

APOKALIPSA

Termin „apokalipsa" pochodzi od greckiego *apokalypsis* oznaczającego „objawienie" i wskazuje na coś objawionego czy odsłoniętego garstce wybrańców. Nazwę tę nadali Żydzi takiemu typowi literatury, który miał objawić przyszłość i który zajmował się szczególnie rzeczami ostatecznymi. Jako forma literacka apokaliptyka wiąże się ściśle z profetyzmem; jest w istocie dzieckiem proroctwa. Wiele ustępów z ksiąg profetycznych dotyczy rozległych horyzontów czasu: fragmenty te mają orientację eschatologiczną, która jest cechą apokaliptyki.

Choć pseudonimowość nie jest istotną cechą apokalipsy, dzieło apokaliptyczne przypisuje się niemal zawsze jakiejś czcigodnej postaci z przeszłości. Rzekomy autor miał otrzymać — w szeregu wizji — objawienie Bożego planu realizującego się w wydarzeniach ziemskich; twierdzi się też, jakoby objawienie to pozostawało w ukryciu od wielu lat, złożone w „opieczętowanej księdze". Historia jest odkrywana w symbolach i znajduje swój kres w epoce prawdziwego autora. Język jest czasem precyzyjny, częściej jednak rozmyślnie niejasny — a to zgodnie z fikcją literacką, mającą przecież być proroctwem. Apokalipsa kończy się przepowiednią rychłego sądu eschatologicznego i nastania wiekuistego szczęścia, innymi słowy, nastania epoki mesjańskiej. Godną uwagi cechą jest częsta interwencja aniołów; to właśnie oni wyjaśniają zwykle tajemnicze symbole.

Trzeba zauważyć, iż forma apokaliptyczna nie wyklucza prawdziwe-

go zwiastowania przyszłości, a księga Danieła ma w pewnej mierze charakter proroczy. Apokalipsa wskazuje ponad czasami pisarza na epokę mesjańską. Wizje Daniela kończą się nie klęską Antiocha IV, lecz obrazem „królestwa, które nigdy nie ulegnie zburzeniu" (Dn 2,44). Wzmianka o śmierci tyrana (7,26; 8,25; 9,26 n.) i przywróceniu kultu świątynnego jest również prawdziwą przepowiednią.

Celem apokalipsy jest ukazanie działania Bożej Opatrzności w dziejach i wzbudzenie w ten sposób u czytelników nadziei oraz zaufania. Apokalipsa zrodziła się w czasach przełomowych. Jako forma literacka kwitła od II w. przed Chr. do II w. po Chr. Interpretując apokalipsę należy uwzględnić popularność tej formy: cechy, które wydają się nam bardzo dziwne, należały do rozpowszechnionej i doskonale znanej konwencji literackiej. Sam ten fakt musiał w znacznej mierze rozpraszać — w oczach ludzi tych stuleci — tajemniczość, jaka wiąże się z tą formą.

Z drugiej zaś strony fakt, że te rozdziały Daniela były zapewne uznane za apokaliptyczne przez pierwszych czytelników, może skłonić nas do refleksji, jaki skutek mogły one wywołać. Ludzie ci przecież wiedzieli, że nie było to proroctwo, lecz historia. Lub — wyrażając się inaczej — skoro byli świadomi konwencji literackiej i musieli uprzytamniać sobie, że utwór ten jest pseudoproroctwem, jak mogli traktować go poważnie? Rzecz w tym, iż rozdziały te wyciągają pokrzepiającą i całkowicie przekonującą lekcję z historii. Autor zaprasza swych czytelników do spojrzenia w przeszłość; następnie kreśli przed ich oczyma szereg kolejnych mocarstw — każde z nich kiedyś się wyłoniło, zdominowało współczesną widownię dziejów i przeminęło, nie pozostawiając po sobie śladu. Musieli oni zauważyć — w przeciwieństwie do efemerycznych potęg — jeden stały element: lud Boży. Mogli także dostrzec, iż wielokrotnie lud ten był w rękach jakiegoś wielkiego mocarstwa i na krawędzi zagłady, każdorazowo jednak interweniował Bóg: wielkie mocarstwo znikało, lecz Izrael pozostawał. Przypomnienie tych faktów dawało całkowite podstawy do nadziei podczas obecnego kryzyzsu. Ponadto czytelnicy księgi Daniela wierzyli, że interwencja Boga, założenie Jego królestwa nastąpi podczas takiego właśnie kryzysu; mogli się spodziewać, iż nastanie ona po końcu tego prześladowania.

Narracyjna część proroctwa Daniela jest wstępem do wizji. Historia Daniela upewnia nas, że w zamyśle Bożej Opatrzności prześladowanie nie może osiągnąć swego celu. Wizje czterech bestii oraz barana i kozła wyjaśniają to posłannictwo. Istotna treść tych wizji jest już właściwie obecna w interpretacji snu Nabuchodonozora. Odsłania się tu dzieje Wschodu, ześrodkowane wokół królów symbolizowanych przez bestie; symbole znikają w rozdziałach 10—11. W każdym wypadku seria wydarzeń kończy się i koncentruje na osobistości, która jest prześladowcą par excellence, Antiochu IV Epifanesie. Obie części księgi — opanowane przez jeden światopogląd — łączą się w jedną zwartą całość. Daniel

i jego towarzysze, wysiedleni do Babilonu, zwalczyli przy poparciu Bożym wszelkie niedole. Ta sama Boża Opatrzność działa nadal — poprzez zmieniające się kolejno imperia — dla sprawy przyjścia królestwa Bożego: dalej osłania lud Boży i zapewnia jego przetrwanie. Dzieło Boga dokonuje się pośród ciężkich doświadczeń, lecz jego ostateczne urzeczywistnienie jest pewne. Końcowa wizja rozdziału 12 zamyka najstosowniej księgę wskazując na epokę mesjańską, która leży już poza czasem ucisku.

AUTOR

Początki żydowskiej partii zwanej *chasidim* („pobożni") możemy umieścić w okresie bezpośrednio poprzedzającym powstanie machabejskie. Ich charakterystyczną postawą była lojalność wobec Prawa za wszelką cenę; stawiali więc gwałtowny opór szerzącym się wpływom pogańskim. Udzielali pełnego poparcia powstaniu machabejskiemu (por. 2 Mch 14,6, gdzie zwie się ich asydejczykami [chasydejczykami]). Zachowywali jednak własny punkt widzenia i wzorce, zrywając z ruchem machabejskim w jego późniejszej fazie, gdy uznali, że utracił charakter religijny i stał się ruchem politycznym. W prostej linii potomkami chasydejczyków są faryzeusze, tworząc wraz z esseńczykami (jak gmina z Qumran) inną ich odnogę.

Autor księgi Daniela jest najwyraźniej chasydejczykiem: ma tę samą głęboko zakorzenioną awersję do zwyczajów hellenistycznych i nienawidzi tyranii, usiłującej narzucić te zwyczaje wierzącym Żydom; zachowuje też tę samą niezachwianą lojalność wobec Tory. Celem jego było podtrzymanie wiary, której groziło zdeptanie wskutek agresji Seleucydów. Chciał dodać otuchy swemu ludowi i nakłonić go do nieugiętej lojalności w obliczu prześladowania. Swe wezwanie do mężnej wiary opierał na twierdzeniu, że biegiem dziejów rządzi Bóg. „Gdy bowiem ludzie wierzą, że sprawy spoczywają w rękach Boga, nie zaś w rękach ludzkich, mogą działać bez obawy o następstwa." [7] Jest godne uwagi, że modlitwy, które są odbiciem światopoglądu chasydejczyków, szczerze uznają niepowodzenia Izraela, apelując wyłącznie do łaskawej dobroci Jahwe (Dn 9,4-19; por. 3,26-45). Krótko mówiąc, księga Daniela wykłada teologię powstania machabejskiego; słusznie więc nazwano ją „manifestem *chasidim*". Choć nie umiemy nazwać jej autora, jest on jednym z wielkich pisarzy Starego Testamentu. Stosownie do tego powinien wytyczać ważny etap w procesie rozwoju objawienia; w proroctwie Daniela 12,2 n. formułuje się bowiem wyraźnie po raz pierwszy doktryny zmartwychwstania ciała oraz odpłaty pośmiertnej.

[7] B. W. Anderson, *Understanding the Old Testament*, *dz. cyt.*, s. 515.

UZUPEŁNIENIA

Księga Daniela otrzymała uzupełnienia w formie wstawki oraz dodatków. Modlitwę Azariasza i Hymn trzech młodzieńców (Dn 3,24-90) umieszczono jako wstawkę w rozdziale 3; opowieści o sądzie sprawowanym przez Daniela oraz o Belu i Wężu dodano do tej księgi.

UZUPEŁNIENIE ROZDZIAŁU 3

Oba fragmenty, które przetrwały jedynie w języku greckim, napisano pierwotnie po hebrajsku. Urocza modlitwa (3,26-45) jest wspaniałym świadectwem pobożności *chasidim*. Stanowi wyznanie grzechów ludu w nadziei dostąpienia Bożego miłosierdzia i jest blisko spokrewniona z modlitwą Daniela 9,4-19. W. 38 ukazuje sytuację za czasów Antiocha IV. Hymn trzech młodzieńców składa się z trzech części: 1) 3, 52-56 — błogosławieństwo, 2) 3,57-87 — hymn na cześć wszelkiego stworzenia, 3) 3,88-90 — hymn dziękczynny trzech młodzieńców wyratowanych z niebezpieczeństwa. Wprowadzające ww. 25 i 51 służą za tytuły.

ROZDZIAŁY 13–14

Choć rozdziały te przetrwały tylko w języku greckim, twierdzi się zgodnie, że zostały pierwotnie napisane po hebrajsku lub aramejsku. Babilońskie tło opowieści o Zuzannie ma sztuczny charakter. Nauka płynąca z tej opowieści jest nauką późnej literatury mądrościowej: spotwarzona niewinność zostaje mocą Bożą oczyszczona w odpowiedzi na modlitwę, mądrość zaś jest przywilejem nie wieku, lecz cnoty.[8] Epizody o Belu i Wężu są jawnie satyryczne; są po prostu dość złośliwą drwiną, z jaką do bałwochwalstwa odnosi się judaizm, który jest bardzo pewny siebie. Fragment 14,31-42 (Daniel w lwiej jamie) jest niewątpliwie dubletem 6,17-25. Te dwa rozdziały, tak wyraźnie różniące się stylem i treścią, świadczą o bogatym zasobie tradycyjnych opowieści o Danielu.

TEOLOGIA HISTORII

Księga Daniela traktuje nie o pojedynczych mocarstwach, lecz o kolejnym następstwie mocarstw; wskazuje, jak Bóg wyznacza ich kolejność, i stwierdza, że z osiągnięciem ustalonej granicy mają one być obalone

[8] Zob. A. Lefèvre, IB, s. 780.

przez królestwo Boże. Zdaniem autora historia stosuje się do rozkładu czasu, którego fazy wynikają z Boskiego zrządzenia.[9] Historia dąży do wyznaczonego celu i podlega w całości Bożemu kierownictwu. Mieliśmy okazję zaznaczyć wyżej w części pierwszej, że gubi się często poczucie Bożej działalności w wydarzeniach dziejowych; tutaj mamy — ukazaną w uderzający sposób — typowo hebrajską świadomość tej prawdy. Autor księgi Daniela jest przekonany, że Antioch to marionetka w rękach Boga; uznaje też prześladowanie za karę Bożą, jaką ponosi grzeszny lud, i jest pewny, że zbliża się czas, gdy Bóg położy kres latom spustoszenia w Izraelu. A przez cały ten czas wygląda fazy ostatecznej, ustanowienia królestwa Bożego.

Autor opowiada o przeszłości w taki sposób, by prześladowani Żydzi zrozumieli, że ich cierpienia mieszczą się w Bożym zamyśle, i przekonali się, że tyrania Antiocha wchodzi w zakres planu Bożego. Sytuacja nie rozwinęła się przypadkowo ani na przekór Boskiemu zrządzeniu. Choć król może z pozoru triumfować w swym dumnym buncie przeciw Księciu książąt i może bezkarnie tratować lud Księcia, triumf jego jest iluzoryczny: „dozna powodzenia aż do wypełnienia gniewu, bowiem to, co zostało postanowione, dokona się" (Dn 11,36). I choć mogłoby się wydawać, że takie akcentowanie absolutnego zwierzchnictwa Boga nad sprawami ludzkimi musi zachęcać do pozostawiania spraw ich własnemu biegowi, zamierzono i osiągnięto skutek wręcz przeciwny. To ufne przeświadczenie, że historia — pod Boskim kierownictwem — zmierza do celu wyznaczonego przez Boga, rozpalało w grupie wiernych Żydów nieugiętą nadzieję, gdy wszelka nadzieja zdawała się płonna, i zagrzewało ich do najwyższego wysiłku tam, gdzie opór zdawał się skazany na niepowodzenie. Ich oczywisty obowiązek stawiono im nawet wyraźnie przed oczyma: „...którzy znają swego Boga, wytrwają i będą działali" (11,32). Ta wiara w Boga i niezachwiana ufność pokładana w Jego Opatrzności tłumaczy podniosłego ducha i zdumiewający sukces powstania machabejskiego, zwłaszcza w jego pierwszej fazie, „trzech chlubnych latach". Wiara w słuszność ich sprawy ożywiała małe narody i pobudzała je niejednokrotnie do rzucenia mocarstwom wyzwania. Nawet w naszym stuleciu byliśmy tego świadkami i, czy jesteśmy osobiście zaangażowani, czy też nie, musimy się pasjonować istnieniem takich rzeczy. A gdy przypomnimy sobie, że niezależnie od głęboko zakorzenionego instynktu ludu natchnionego, Żydzi byli świadomi swego wyjątkowego miejsca w historii oraz swej specjalnej roli w Bożym zamyśle względem ludzkości, możemy docenić skutki tego potężnego wezwania do nieustraszonego i zdecydowanego działania. „Jeśli Bóg stał po ich stronie, cóż mogło znaczyć, ile batalionów było przeciw nim? I któż się przej-

[9] Zob. B. W. Anderson, *Understanding the Old Testament*, *dz. cyt.*, s. 526.

mował, ile bitew przegrano, jeśli tylko święci walczyli po zwycięskiej stronie?" [10]

Księga wygląda zawsze ostatecznego zwycięstwa, czasu końcowego i nastania królestwa; autor dostrzega bliski świt epoki mesjańskiej, tuż poza „czasem, czasami i połową czasu" prześladowania. Apokalipsa jest dzieckiem proroctwa — uwyraźnia się tu więź z pismami profetycznymi. Prorocy przedwygnaniowi i okresu wygnania wierzyli, że wyzwolenie z niewoli babilońskiej będzie zwiastować pojawienie się Mesjasza, autor zaś tej księgi spodziewał się nadejścia wielkiej zmiany wraz ze śmiercią Antiocha; w obu przypadkach mamy typowy perspektywiczny skrót proroctwa. Prorocy doznali wizji i są przytłoczeni jej majestatem; nawet gdyby królestwo nie nastało tak szybko, jak to sobie wyobrażali, są pewni, że jednak nastanie. Zwycięstwo Boga nad światem jest niewątpliwe, a ci, którzy Mu wiernie służą, dostąpią chwalebnego udziału w Jego triumfie.

SYN CZŁOWIECZY (DN 7,13-14)

Na drugą część księgi Daniela (6—12) składają się wizje, które przedstawiają bieg wydarzeń historycznych dążących ku spełnieniu, gdy Bóg obali imperia ludzkie i ustanowi swe własne królestwo na ziemi. Opisuje się tu cztery kolejne mocarstwa: babilońskie, medyjskie, perskie i greckie, lecz zainteresowanie autora skupia się zawsze na jednym królu (Antiochu IV Epifanesie), prześladowcy powstania machabejskiego. W nim zło osiągnęło swój kres; jego upadek będzie zwiastunem epoki mesjańskiej.

W pierwszej z tych wizji (rozdz. 7) Daniel ujrzał cztery bestie powstające z morza (siedziby wszelkiego zła); anioł wyjaśnił mu, że bestie te są czterema kolejnymi mocarstwami (babilońskim, medyjskim, perskim i greckim [Seleucydów]) lub królami reprezentującymi te mocarstwa. „Małym rogiem" wyrastającym z ostatniej z nich jest Antioch IV; wyrażenie „trzy spośród pierwszych rogów zostały przed nim wyrwane" określa go jako uzurpatora, który nastąpił po swym zamordowanym bracie Seleukosie IV, rugując prawowitych spadkobierców: swych bratanków Demetriusza i Antiocha. Zwrot „usta, które mówiły wielkie rzeczy" odnosi się do jego bluźnierczej arogancji (por. 7,25; 11,36).

W scenie sądu niebieskiego zasiada „Przedwieczny" (Bóg), lecz inne trony są także rozstawione, gdyż święci Najwyższego sądzą wraz z Nim.

---

[10] *Tamże*, s. 528.

„Mały róg" zostaje potępiony, inne zaś mocarstwa nie stanowią już groźby, utraciły bowiem władzę królewską. Następnie — kontrastując z bestiami — pojawia się „jakby Syn Człowieczy" (tj. jakaś ludzka postać); nadto, w przeciwieństwie do pochodzenia bestii z głębin morskich, nadchodzi on „na obłokach nieba" — „na" (LXX, Syr) jest lepszym wariantem niż „z" (MT) (por. Ps 104 [103], 3; Iz 19,1). Ten „Syn Człowieczy" jest stawiony przed Przedwiecznym i otrzymuje uniwersalną i wieczną władzę. Wyrażenie „syn człowieczy" jest aramejskim idiomem (*bar enasz*) oznaczającym „człowieka"; postać jest „jakby" synem człowieczym dla zaznaczenia symbolicznego charakteru tego przedstawienia. Wyobrażona w tych wersetach (13 n.) postać objawia się z pewnością jako jednostka.

Trudność polega na tym, że w interpretacji (ww. 26 n.) królestwo, dane uprzednio Synowi Człowieczemu, jest teraz oddane „świętym Najwyższego", tj. ludowi mesjańskiemu, oczyszczonej Reszcie Izraela. Ich wieczne i powszechne królestwo zostanie zapoczątkowane po „czasie, czasach i połowie czasu" „małego rogu", tj. po trzech i pół latach, przybliżonym okresie trwania prześladowań ze strony Antiocha (167—164). Wydaje się, że „święci Najwyższego" i „Syn Człowieczy" muszą oznaczać tę samą rzeczywistość, zarazem kolektywną i jednostkową. Analiza kontekstu uzasadnia tę interpretację.

W 7,17 czytamy, że „te wielkie bestie w liczbie czterech — to czterech królów, którzy powstaną z ziemi". W w. 23 czwartą bestię interpretuje się jako „czwarte królestwo"; stąd bestie przedstawiają zarówno królestwa, jak i ich królów. Tę samą sytuację znajdujemy w rozdziale 2 Daniela. Złożony posąg (2,32 n.) przedstawia cztery mocarstwa (por. 2,39-44); głową ze złota jest jednak Nabuchodonozor (2,37 n.), który oznacza imperium babilońskie. I znów, przedstawiwszy interpretację, zgodnie z którą poszczególne części posągu oznaczają mocarstwa, w. 44 mówi o „czasach tych k r ó l ó w". Jest dostatecznie jasne, że w księdze Daniela król i imperium są pojęciami wymiennymi: jeden symbol może zastępować obydwa. Król, który uosabia i reprezentuje swe imperium, nie traci jednak własnej tożsamości, swej indywidualności. Głowa ze złota może określać Nabuchodonozora, o ile da się go utożsamić z mocarstwem babilońskim, lecz Nabuchodonozor nie staje się przez to zwykłym symbolem.

Jeśli zastosujemy to rozumowanie do Syna Człowieczego, stwierdzimy, że można zachować sens jednostkowy, jak i kolektywny — oba wskazane w rozdziale 7 księgi Daniela. Syn Człowieczy jest niewątpliwie przedstawicielem „ludu świętych Najwyższego", lecz jest także jednostką o własnej tożsamości. „Święci Najwyższego" i „Syn Człowieczy" — to lud mesjański i Mesjasz, który reprezentuje i obejmuje ów lud. Z 7,13 n. wynika jasno, że ów Syn Człowieczy nie jest zwykłym

śmiertelnikiem; by tego dowieść, wystarcza sama wzmianka o „obłokach nieba". W całym Starym Testamencie „obłok" pojawia się około stu razy: w trzydziestu przypadkach jest zjawiskiem naturalnym, wszędzie indziej towarzyszy teofanii czy interwencji Jahwe. Posunęlibyśmy się jednak za daleko twierdząc, że wszystko czy wszyscy złączeni z tym obłokiem muszą należeć do sfery Boskiej. Pomocny może być tu tekst Nowego Testamentu: w Apokalipsie potężny anioł, któremu powierzono nader szczególną misję, zstępuje z nieba, a „obłok był mu osłoną" (10,1); jest on istotą niebiańską, przychodzącą sprzed oblicza Boga, nie jest jednak istotą Boską. Podobnie też Syn Człowieczy nadchodzi, jadąc na niebieskim rydwanie (por. Ps 104 [103], 3; Iz 19,1), przed oblicze Boga. Jest on postacią niebiańską, przywódcą ludu Bożego; lecz autor księgi Daniela nie uważał go zapewne za istotę Boską.

Możemy spojrzeć na fragment o Synu Człowieczym z innego punktu widzenia i dostrzec w nim dwa zapisy tego samego obrazu [11]: w wyższej sferze, w niebie, bestie zostają potępione przez Przedwiecznego, a władza jest dana Synowi Człowieczemu (Dn 7,13 n.); w niższej sferze mamy ziemskie reperkusje tych wydarzeń niebieskich (7,19-27) — imperia pogańskie są zdruzgotane, a wierna cząstka Ludu Wybranego (święci Najwyższego) otrzymuje królestwo. Innymi słowy, choć Bóg osądził już bestie, a lud Boży został zapewniony o ostatecznym zwycięstwie, historia musi przebiec wyznaczony jej okres. Jest to zresztą nasza własna sytuacja: przez swą śmierć i zmartwychwstanie Chrystus odniósł zwycięstwo nad śmiercią i grzechem („Jam zwyciężył świat" — J 16,33; „książę tego świata jest już osądzony" — J 16,11; por. 12,31), a mimo to chrześcijanie muszą walczyć z grzechem i ulegać śmierci. Ale ostateczne zwycięstwo jest zapewnione tym, którzy są wierni Chrystusowi.

„Syn Człowieczy" nigdy się nie stał u Żydów rozpowszechnionym tytułem mesjańskim, lecz prawdopodobnie w pewnych wąskich kręgach oczekiwano Mesjasza, który jest „Synem Człowieczym".[12] Co jest pewne, to fakt, że Jezus chętnie nadawał sobie ten tytuł; używając go zespalał dwa pojęcia: wielkiego Sędziego świata oraz Sługi Jahwe — pojęcia, które zdawałyby się wzajemnie wykluczać — oraz ukazywał, że oba jednoczą się w Jego osobie.[13] On bowiem, Syn Dawidowy, jest także Cierpiącym Sługą, Odkupicielem ludzkości, będąc w istocie chwalebnym Synem Człowieczym, Wodzem ludu Bożego, Głową swego Ciała, Kościoła.

---

[11] Zob. A. Feuillet, *Le Fils de l'homme de Daniel et la tradition biblique*, „Revue Biblique", RB, 60 (1953) 195.

[12] Zob. Pierre Benoit, *Exégèse et Théologie*, Paris, Cerf, 1961, ss. 133—140.

[13] Zob. W. Harrington, *Explaining the Gospels*, New York, Paulist Press, 1963, ss. 88—91.

ESTERA

Istnieje wyraźna różnica między hebrajskim a greckim tekstem księgi Estery. Ten ostatni zawiera dodatki, które poszerzają go o jedną trzecią (te fragmenty dodatkowe są drukowane kursywą w tekście Biblii Jerozolimskiej).

Mamy w istocie dwie redakcje księgi Estery, jedną znacznie dłuższą niż druga. Sprawę komplikuje ponadto fakt, że tekst grecki dotarł do nas w różnych formach: pisany wielką uncjałą, w wersjach łacińskich, późnej rewizji Lucjana oraz w tej, która stanowiła podstawę Vetus Latina; pod tym względem pierwszorzędne znaczenie ma tekst starołaciński. Obecnie uznaje się powszechnie, że dłuższy tekst grecki jest późniejszy niż hebrajski. Redaktor chciał ofiarować Żydom diaspory „dzieło, które byłoby milej widziane w zhellenizowanym środowisku, bardziej ludzkie dzięki usunięciu cech zbytniej wrogości wobec pogan (np. Est 9,5-19 [hebr.]), a także bardziej religijne i ukazujące dokładniej działanie Opatrzności oraz skuteczność modlitwy" [14]. Uzupełnienia — wzięte razem — tworzą deuterokanoniczne części księgi Estery.

Według ostatniego wersetu wersji greckiej Estery (11,3), księga została sprowadzona do Egiptu w 114 r. przed Chr. Oryginał hebrajski musi pochodzić z okresu wcześniejszego niż ta data, lecz — jak się zdaje — niewiele wcześniejszego. Tło perskie ma romantyczne zabarwienie, co sugeruje, że imperium perskie dawno już przestało istnieć. Zgodnie z drugą księgą Machabejską 15,36 Żydzi palestyńscy obchodzili w 160 r. przed Chr. „dzień Mardocheusza"; zakłada to istnienie opowieści o Esterze, lecz niekoniecznie księgi. Wydaje się jednak, że można uznać, iż księga Estery powstała w okresie machabejskim, po prześladowaniu ze strony Antiocha IV (167—164), być może około 150 r. przed Chr. Redakcja grecka (zawierająca „uzupełnienia") jest nieco późniejsza, lecz znowu dokonana z pewnością przed 114 r. przed Chr.

FORMA LITERACKA

Księgę Estery napisano dla uzasadnienia święta Purim — święta, które nie było izraelskiego pochodzenia i nie miało żadnego znaczenia religijnego. „Nie obchodzono go (przynajmniej bezpośrednio) ku czci Boga Izraela (którego imię nie jest nawet wymienione w hebrajskiej księdze Estery); nie wiązało się ono ze starożytnymi dziejami Ludu Wybranego; nie zawierało też w ogóle żadnego elementu kultowego. Było to świę-

[14] A. Lefèvre, IB, s. 779.

to cudzoziemskie, lecz jego pochodzenie jest niejasne." [15] Jeśli mamy zrozumieć cel księgi i jeśli mamy ocenić jej prawdziwą formę literacką, musimy wiedzieć coś o tym święcie.[16] Nazwa święta Purim pochodzi od akadyjskiego *puru* oznaczającego „los" czy „przeznaczenie", lecz poza 3,7 i 9,20-32 w księdze Estery nie ma żadnej wzmianki o rzucaniu losów i wydaje się, iż nie było to cechą znamienną święta. Wydaje się natomiast pewne, że święto to zrodziło się w gminach wschodniej diaspory, być może w Suzie. Upamiętnia ono prawdopodobnie pogrom (gdzieś w IV w. przed Chr.), z którego Żydzi uszli w pozornie cudowny sposób. Z drugiej zaś strony, święto zachowuje pewne cechy charakterystyczne, które zdają się być wzorowane na perskim święcie Nowego Roku. Na wpływ babiloński wskazują imiona: Mardocheusz = Marduk, Estera = = Isztar, tj. imiona boga i bogini Babilonu. Święto stopniowo dotarło do Palestyny oraz Egiptu.

POSŁANNICTWO

Księga Estery wprawia w zakłopotanie. Jest oczywiste, że dodatki tekstu greckiego mają na względzie złagodzenie ogólnego wrażenia; tekst starołaciński (świetne świadectwo tekstu greckiego) opuszcza 9,5-19. Podobnie też — podczas gdy wersja hebrajska nie wymienia imienia Boga — dodatki (zwłaszcza 13,8 — 14,9) akcentują moc Boga i Jego gotowość do przyjścia z pomocą swemu ludowi. Uczucia wszakże przenikające księgę są zrozumiałą reakcją na wrogość napotykaną przez Żydów w starożytnym świecie wskutek ich wzniosłej rezerwy; ten ostry nacjonalizm stanowi jedyną odpowiedź. Duch księgi nie jest i nie mógł być ideałem chrześcijańskim.

Nie wolno nam jednak zapomnieć, że autor nie opisuje wydarzeń historycznych; krwawa rzeź wrogów nigdy przecież nie nastąpiła, Żydzi zaś, żyjący w gettach w całym świecie greckim, byli świadomi, że tak nie było. Ponadto rzeź jest przedstawiona jako akt samoobrony (8,10), dekret bowiem perskiego króla był nieodwołalny (1,19; 8,5) — co sugeruje także księga Daniela 6,9.13. Jeśli Bóg nie jest wspomniany, jest niemniej prawdą, iż wydarzeniami tej opowieści steruje Opatrzność (por. 4,13-17; 3,1; 4,16), aktorzy zaś tego dramatu są świadomi, że Bóg istotnie kieruje całym działaniem. Ostatecznie posłannictwo księgi Estery głosi, że Bóg nie opuszcza swego ludu, lecz zawsze przychodzi mu z pomocą w niedoli.

---

[15] R. de Vaux, BJ, ss. 515 n.
[16] Zob. *tamże*, ss. 515—517.

JUDYTA

Księgę Judyty napisano po hebrajsku, tekst oryginalny jednak nie przetrwał, a wszystkie późniejsze wersje opierają się na tekście greckim. Wulgata jest dokonaną przez św. Hieronima rewizją tekstu starołacińskiego nawiązującą do znanej mu wersji aramejskiej.

Na pierwszy rzut oka księga Judyty wydaje się rzeczową relacją z frapującego wybawienia ludu Bożego. Po bliższym jej zbadaniu stwierdzamy, że księga zdradza „wyniosłą obojętność wobec historii i geografii" [17]. Akcja dzieje się za panowania Nabuchodonozora, „który królował nad Asyrią w wielkim mieście Niniwie" (Jdt 1,1), w jakiś czas po powrocie z wygnania i odbudowaniu Świątyni (4,3). W rzeczywistości Nabuchodonozor był królem Babilończyków i rządził w Babilonie, podczas gdy Niniwa została całkowicie zburzona przez jego ojca, Nabopolassara. Ponadto Nabuchodonozor zdobył Jerozolimę i uprowadził lud żydowski na wygnanie; powrót nastąpił w wiele lat po jego śmierci za panowania Cyrusa Wielkiego. Arfaksad, król Medów, jest postacią fikcyjną; imię to pochodzi niewątpliwie z księgi Rodzaju 10,22. Holofernes i Bagoas byli perskimi wodzami Artakserksesa III (358—337 r. przed Chr.) — w dwieście lat po śmierci Nabuchodonozora. Autorska „prezentacja Nabuchodonozora, Babilończyka, jako króla Asyrii, toczącego wojnę z Arfaksadem, nieznanym królem medyjskim, przy użyciu armii dowodzonej przez Persów Holofernesa i Bagoasa, jest równoważna twierdzeniu, że Piotr Wielki, król Anglii, prowadził wojnę z Arfaksadem, królem Francji, przy użyciu armii dowodzonej przez generałów Eisenhowera i MacArthura".[18] Judyta nie jest wymieniona w historii biblijnej; co zaś znamienne, imię jej znaczy „Żydówka". Odkrywamy wyraźne aluzje do pewnych zwyczajów greckich (3,7 n.; 15,13) oraz do późnych zwyczajów żydowskich (8,6). Nie ma tu żadnego śladu monarchii, której kres położył Nabuchodonozor, Judeą zaś rządzi arcykapłan, jak w dobie powygnaniowej.

Nie mniej pogmatwana jest sytuacja geograficzna. Szlak przemierzony przez Holofernesa i jego wojska (2,21-28) „urąga geografii" [19]. Nawet po przybyciu Asyryjczyków do Samarii nie stajemy na pewniejszym gruncie. Samej Betulii, ośrodka dramatu, nie można wskazać na mapie. Sugestia, że panowała ona nad jedyną drogą do Jerozolimy (4,6 n.; 7,1-3), jest z geograficznego punktu widzenia nonsensem. Zamiast trwonić czas na obleganie jednej warowni przy użyciu całej ogromnej armii (7,2), Holofernes mógł pozostawić tam pewien kontyngent i podążyć z resztą

[17] BJ, s. 493.
[18] P. F. Ellis, *The Men and the Message...*, dz. cyt., s. 523.
[19] BJ, s. 494.

swych sił wzdłuż wybrzeża, zbliżając się do Jerozolimy od zachodu, jak to uczynił Sanheryb (2 Krl 18,17).

Musimy przyjąć, że przynajmniej geografia Palestyny musiała być znana autorowi oraz tym, dla których pisał. Nie można sobie wyobrazić, by mogło być wielu Żydów, którzy by nie znali ról odegranych kolejno przez Asyrię, Nabuchodonozora i Persów w przeznaczeniu Jerozolimy. Jedynie słusznym wnioskiem jest twierdzenie, że autor rozmyślnie mnożył historyczne i geograficzne nieścisłości, a celem jego musiało być odwrócenie uwagi czytelników od ściśle określonego kontekstu historycznego i skierowanie jej wyłącznie na dramat religijny i jego punkt kulminacyjny. Nie zamierza on pouczać o poszczególnych faktach z dziejów Izraela, lecz chce dać uderzający obraz ogólnego sensu tych dziejów. Dążąc do tego pozostawał z pewnością pod wpływem formy apokaliptycznej. Moglibyśmy nawet posunąć się do tego, by uważać jego utwór za apokalipsę.[20]

W każdym razie wydaje się istotne, że Holofernes jest syntezą złych mocy, Judyta zaś („Żydówka") — w przeciwieństwie do niego — jest idealną przedstawicielką judaizmu. Akcja dzieje się w dolinie Ezdrelon (Jdt 3,6), opodal równiny Har-Magedon, gdzie Jan usytuuje bitwę eschatologiczną (Ap 16,16). Choć naród wydawał się skazany na zagładę, Bóg spowodował jego triumf, a zwycięstwo uzyskane dzięki Judycie było nagrodą za jej modły oraz skrupulatne przestrzeganie praw rytualnej czystości. Na koniec święty naród podążył w radosnej procesji do Jerozolimy (Jdt 15,12 — 16,20). Cała ta prezentacja ma wyraźne rysy apokaliptyczne.[21]

Księgę Judyty napisano po hebrajsku — fakt ten silnie sugeruje jej palestyńskie pochodzenie. Z apokaliptycznego tonu moglibyśmy wnosić, że pisano ją dla dodania odwagi prześladowanym Żydom. Tłem może być najprawdopodobniej prześladowanie Żydów w Egipcie przez Ptolemeusza VII w latach następujących po 145 r. przed Chr. Choć nie możemy mieć pewności, że takie było tło księgi, wydaje się jednak słuszne datowanie jej na koniec II lub początek I w. przed Chr.

POSŁANNICTWO

Podobnie jak księga Estery, księga Judyty opisuje wybawienie Żydów za pośrednictwem kobiety. Judyta, ze swą wiernością Prawu oraz niezachwianą ufnością pokładaną w Bogu, staje się narzędziem Boskiej sprawiedliwości. Modlitwa Judyty (rozdz. 9) stanowi klucz do tej księ-

---

[20] Zob. P. F. Ellis, *The Men and the Message...*, *dz. cyt.*, ss. 526—529.
[21] Zob. BJ, s. 494.

gi: wzywa ona Boga swego praojca Symeona, który pomścił zhańbienie Diny (Rdz 34), by poniżył Asyryjczyków za ich rozmyślne zbezczeszczenie przybytku Bożego. Bóg jej wysłuchał, „Bóg pokornych, wspomożyciel uciśnionych, opiekun słabych, obrońca odrzuconych, wybawca tych, co utracili nadzieję" (Jdt 9,11). Podejmie On działanie dla wybawienia swego ludu, gdyż „nie ma nikogo innego prócz Niego, kto by bronił ludu izraelskiego" (9,14). Judyta, idealna przedstawicielka swego ludu, jest drugim Danielem: wzorem przestrzegania Prawa i inspiracją do bezgranicznej ufności pokładanej w Bogu.

Choć księgi Estery i Judyty podejmują ten sam temat: wybawienia dzięki kobiecie, i choć ilustrują prawdę, iż Bóg nie opuszcza swego ludu, obie wyznają w istocie bardzo odmienne poglądy. Pierwsza jest otwarcie nacjonalistyczna i wyraża w pewnej mierze rozjątrzoną mentalność getta. Księga Judyty natomiast ma perspektywę uniwersalistyczną. Co doniosłe zaś, zbawienie Jerozolimy dokonuje się nie w Judei, lecz w Betulii, w kraju znienawidzonych Samarytan. Jeszcze bardziej uderzający jest fakt, że religijną stronę konfliktu uwypukla Achior, Ammonita (5,5-21), który dochodzi do uznania prawdziwego Boga (14,5-10). Mamy tu echo słów księgi Rut i proroctwa Jonasza oraz już coś z nastroju tej nowej epoki, w której Jezus stawiał Samarytanina za wzór chrześcijańskiej miłości (Łk 10,30-37) i —„wywyższony nad ziemię" — przyciągał wszystkich do siebie (J 12,32).

Apendyks

WARTOŚĆ I AUTORYTET STAREGO TESTAMENTU

NAPOTKANE TRUDNOŚCI

NIEPOŻĄDANY STARY TESTAMENT

Wskutek samej natury Starego Testamentu jego „autorytet" oraz miejsce w Biblii chrześcijańskiej były zawsze przedmiotem sporu. Znajdowano na przestrzeni dziejów pod rozmaitymi postaciami różne rozwiązania tego problemu. Wszystkie łączy wspólna rzecz: biorą Nowy Testament za jedyny punkt orientacyjny i oceniają z tej perspektwy Stary Testament. Otóż choć wydaje się słuszne, by chrześcijanin stosował tę procedurę, i choć wszyscy, którzy szli po linii takich rozwiązań, czynili to w dobrej wierze, rezultaty były jednak niepomyślne, a to wskutek błędnych sposobów podejścia.

Naszą główną trudność klasyfikuje John Bright pod ogólnym tytułem „marcjonizm", nawiązując do herezji z II w. po Chr., która pod wpływem gnostyckim dewaluowała Stary Testament jako wytwór zła, innego i wrogiego boga. Tak więc „marcjonistami" mogliby być wszyscy ci chrześcijanie, którzy z powodu wielkich różnic, dzielących Stary Testament od Nowego, usunęliby go lub zaliczyli do pism drugorzędnych. Ten ton marcjonistyczny można wyśledzić zarówno u tych, którzy jawnie narzekają, iż tyle nie budujących dla chrześcijan rzeczy istnieje w Starym Testamencie, jak i u tych, którzy praktykują marcjonizm nieświadomie (np. osoba świecka lub pastor, który — niepokojony treścią Starego Testamentu — traktuje go, jak gdyby nie mieścił się w Biblii). Była taka epoka, w której wykłady teologiczne, prowadzone w seminariach lub gdzie indziej, ujmowały Stary Testament raczej jak niepożądanego gościa, którego ani nie można odprawić, ani też należycie podjąć. Pośród tych, którzy przyznawali drugorzędną wartość Staremu Testamentowi, można by wymienić Rudolfa Bultmanna. Upatrywał on w nim historyczne „fiasko", dzieje katastrofalnego niepowodzenia, rodzącego tylko wielką sprzeczność przynależną ludzkiej egzystencji: być

wezwanym przez Boga, a mimo to tkwić w więzach ziemskiej i historycznej sytuacji.

Bright podsumowuje błąd marcjonizmu następująco: „Gdziekolwiek antyteza Prawo — Ewangelia jest posunięta do faktycznego zrównania Starego Testamentu z Prawem, gdziekolwiek brak ciągłości między Testamentami jest uwydatniony, aż do faktycznego wykluczenia ciągłości, gdziekolwiek Staremu Testamentowi przyznaje się wyłącznie pedagogiczną funkcję przygotowania człowieka do słuchania Ewangelii, istnieje niebezpieczeństwo, że Stary Testament zostanie sprowadzony do pozycji o drugorzędnym znaczeniu" [1]. Kościół musi się dalej przeciwstawiać tendencji marcjonistycznej, nie tylko zachowując Stary Testament, lecz i czynnie go wykorzystując jako część normatywnej księgi świętej. Stary Testament był bowiem autorytatywną księgą świętą dla samego Jezusa, który nie znał innego Boga poza jego Bogiem i który znalazł w nim klucz do rozumienia przez innych Jego własnej osoby. Jeśli razi być może uczucia niektórych chrześcijan, niechże pamiętają oni, że nie wydawał się razić „chrześcijańskich" uczuć Jezusa! Ponadto rozluźnienie więzi między Testamentami zawsze się kończy w jakiś sposób szkodliwie dla Ewangelii. Stary Testament bowiem osadza mocno Ewangelię w historii. Nie pozwala jej się upodobnić do obcych filozofii i ideologii. Stary Testament powstrzymuje Ewangelię od ulecenia w sferę czystego sentymentu i pozaświatowej pobożności czy też dezintegrującej, czysto indywidualistycznej interpretacji.

POZIOMY ZNACZENIOWE W STARYM TESTAMENCIE

Niektórzy usiłowali „ratować" Stary Testament doszukując się chrześcijańskiego sensu we wszystkich jego tekstach. Zaczęło się to od pierwszych Ojców Kościoła, którzy uciekali się do alegorii i typologii dla określenia różnych poziomów znaczeniowych. Choć egzegeza patrystyczna zdołała w istocie ocalić Stary Testament (czyniąc zeń księgę chrześcijańską!), zboczyła w sposób nie kontrolowany w dżunglę naciągniętych i fantastycznych interpretacji. Reformatorzy protestanccy całkiem słusznie się temu sprzeciwili, pytając, jaki autorytet mógłby mieć Stary Testament, gdyby każda jednostka mogła doszukiwać się w nim j a k i e g o k o l w i e k sensu, i poczęli bronić tekstu w jego zwykłym znaczeniu. Sądzili jednak, że obejmuje to „sens profetyczny" w świetle Pisma jako całości (*sensus litteralis propheticus*), to zaś także prowadziło do subiektywizmu. W nowszym okresie wystąpiła w biblistyce tendencja do trzymania się historycznego znaczenia tekstu, zgodnego z zamysłem autora.

---

[1] J. Bright, *The Authority of the Old Testament*, London, SCM, 1967, s. 72.

Czyż jednak istotnie Kościół może się zadowolić zwykłym znaczeniem historycznym? Rzymscy katolicy opowiedzieli się za *sensus plenior*; interpretatorzy chrystologiczni i inni uważają, iż Stary Testament należy czytać wykraczając poza jego sens historyczny. Wszyscy oni wyrażają przekonanie, że z jednej strony Stary Testament jest niezbędny dla Kościoła, z drugiej zaś nie można od Kościoła żądać, by „ujmował go wprost". Potrzebny jest mu w jakiś sposób Stary Testament wzbogacony znaczeniem przekraczającym zwykły sens historyczny. Trzeba jednak pozwolić, by tekst przemówił swymi własnymi słowami. Typologia czy podobne ujęcia nie powinny funkcjonować jako substytuty bezpośredniej egzegezy, której zadaniem jest wyjaśnić dokładne znaczenie tekstu. Tekst bowiem ma w rzeczywistości tylko jedno znaczenie — znaczenie zamierzone przez jego autora. I tylko w jeden sposób można je wykryć — metodą gramatyczno-historyczną. Przyznaje się wprawdzie, iż mogą istnieć znaczenia poza zwykłym sensem tekstu starotestamentowego: któż może ograniczać jednego Boga obu Testamentów? Nie zmienia to wszakże zadania egzegezy. Można przeprowadzać egzegezę tekstu, lecz nie intencji Ducha Świętego. Jak bowiem mówi Jezus, Duch Święty jest jak wiatr wiejący tam, gdzie chce (J 3,8), i nie sposób Go badać narzędziami egzegety. Interpretacja musi wykroczyć poza historyczne znaczenie tekstu, owszem; lecz musi być kontrolowana przez to znaczenie.

Metody, przez które pisarze nowotestamentowi wiązali swe posłannictwo ze Starym Testamentem, obejmowały typologię i alegorię. Ale choć uczeni nowożytni mogą respektować ich metody i formy, nie mogą twierdzić, że są one obowiązkowe dla dzisiejszej teologii biblijnej. Nie znaczy to, że wartość pism Nowego Testamentu zostaje umniejszona w stopniu, w jakim dopuszczano tu egzegezę alegoryczną. W istocie prawdziwa kwestia nie dotyczy nawet Starego Testamentu i jego wykorzystania w Nowym, lecz raczej sprawy, jak m y mamy się odnosić do Starego Testamentu i jego wykorzystania w Nowym. Często jednak stosunek ten był niewłaściwie pojmowany w kategoriach natchnienia biblijnego, tak że metoda „sensu pełniejszego" nie miała takiego powodzenia, jak koncentracja nad dokładnym wyjaśnieniem pojęcia obietnicy i wypełnienia. Znaczy to, ściśle biorąc, że Stary Testament zawiera historię obietnicy, która się urzeczywistnia w Nowym Testamencie; dynamiczne, historyczne życie Izraela trwa, nawet po jego „wypełnieniu" w Nowym Testamencie! Chrześcijańskie pojęcie wypełnienia nie powinno wykreślać rzeczywistości Starego Testamentu ani też stanowić abstrakcji. Nie możemy po prostu przeoczyć konkretnego sposobu, w jaki pojmowano Stary Testament we wczesnym Kościele; powinniśmy też zwrócić większą uwagę na znaczenie, jakie miał on dla ludzi doby Jezusa. Wreszcie zaś trzeba nakreślić linie ciągłości i nieciągłości między Testamentami. Nie powinniśmy dokładać zbytnich starań, by dać poję-

ciowy wyraz biblijnej jedności. Nie sposób bowiem zignorować rozbieżności między różnymi częściami Starego czy Nowego Testamentu z osobna, nie mówiąc już o złożonym problemie, gdy oba Testamenty uważa się za zespolone.

CHRZEŚCIJAŃSKA INTERPRETACJA STAREGO TESTAMENTU

Jednym z rozwiązań kwestii autorytetu Starego Testamentu jest pewnego rodzaju *via media*, związana z liberalnym protestantyzmem. Składa się na nią wydawanie jakiegoś sądu wartościującego na podstawie nauki nowotestamentowej, który jest następnie nakładany na treść Starego Testamentu, oddzielając elementy o trwałej ważności od elementów zbyt dawnych, przestarzałych czy też „subchrześcijańskich", by mogły nas dotyczyć. Liberalizm ten, związany z nazwiskiem Wellhausena, podkreślał ludzki aspekt Biblii oraz społeczne i moralne aspekty jej religii. Upatrywano w niej księgę uwarunkowaną historycznie, samoobjawienie Boga ewoluujące progresywnie w stronę chrześcijaństwa. Stąd cały Stary Testament miał być oceniany według normy swego najwyższego poziomu: samego Jezusa. Miało to jednak dwa niefortunne efekty: obszerne partie Starego Testamentu uchodziły za nieistotne dla chrześcijanina, wychodząc tym samym z użycia, a to, co pozostało, ulegało zazwyczaj umoralnieniu i uduchowieniu. Niewątpliwie Jezus j e s t koroną objawienia. Ale sprawdzając w a ż n o ś ć księgi przez szukanie w Nim normy można łatwo popaść w zbytni subiektywizm. Wydawanie takich sądów wartościujących prowadzi w istocie rzeczy do upadku autorytetu Pisma, w rezultacie bowiem jednostka wyraża swe własne wierzenia i praktyki. Jej własny umysł i serce stają się ostatecznym sądem apelacyjnym. W istocie — prawem kontrastu — wiara chrześcijańska n i e j e s t tym, czym wydaje się danej jednostce, próbującej wyodrębnić elementy Pisma drogą sądów wartościujących. Jest bowiem zjawiskiem historycznym; opiera się na tym, czym b y ł a.

Związek wzajemny między Testamentami jest złożony. Istnieją różne płaszczyzny, na których Stary Testament łączył się z Nowym: sam tekst starotestamentowy, religijny system późniejszego judaizmu, rozumienie samego siebie i swego dzieła przez Jezusa w kategoriach wzorów biblijnych oraz cechujące apostołów rozumienie Jezusa i autorytetu, z jakim posługiwał się On tekstem biblijnym. Nowy Testament — powołując się na Pismo — zdradza w swym wyborze i łączeniu fragmentów cechy pomysłowości i konstruktywności. Ponieważ pisarze nowotestamentowi interesowali się nie tyle metodami, co rezultatami, posługiwali się Starym Testamentem w sposób nader odmienny od „egzegezy". Celem ich było dopuścić do wyłonienia się znaczenia tekstu przez rozpatrzenie każdego jego możliwego aspektu.

Ponadto, jak mówi James Barr [2], Stary Testament jest pismem przedchrześcijańskim. Został napisany w okresie, w którym Jezus jeszcze nie przyszedł, i powinien być pojmowany jako taki. Jezus mógł być kulminacją Bożego planu. Nie znaczy to jednak, że Jezus musi być kryterium znaczenia i pełni tego, co Bóg uczynił przed Jego przyjściem. Musimy oddać sprawiedliwość oryginalnemu podłożu tekstów, owym realnym sytuacjom Izraela, w których nie trzeba upatrywać „zapowiedzi" (prefiguracji). Nie możemy w istocie uważać, że Jezus jest „kluczem" do Starego Testamentu, ani że Pismo to daje się jedynie zrozumieć w „świetle Jezusa" czy też w „świetle Nowego Testamentu". Nie było tak, że apostołowie rozumieli najpierw Jezusa, następnie zaś sięgali do Starego Testamentu. Sięgali raczej do Starego Testamentu w dążeniu do poznania, wyjaśnienia i zrozumienia Go. Pytanie, jakie powinniśmy sobie zadać — mówi Barr — brzmi nie tyle: jak możemy poznać stary Testament na podstawie naszego rozumienia Jezusa, ile raczej: czy istotnie znamy samego Jezusa?

Zgodnie z tymi samymi zasadami G. E. Wright [3] krytykuje te chrystocentryczne teologie Starego Testamentu, które przekształcają teologię w chrystologię i w konsekwencji nie mają nic do powiedzenia na temat niezależności Boga. Tendencję tę nazywa „chrystomonizmem" — „unitaryzmem Drugiej Osoby", który zaniedbuje mówienie o Bogu na rzecz mówienia o Jezusie. Ten błąd „chrystomonizmu" przybiera kształt egzystencjalny u Bultmanna, odgrywając faktyczną rolę w jego dehistorycyzacji Biblii. Dla Bultmanna chrześcijaństwo oddziela się od religii Starego Testamentu jako wiara, która dostrzega w Jezusie objawienie Boga — jest to więc idea, że Bóg jest w jakiś sposób dostępny jedynie w Jezusie. Taki chrystomonistyczny punkt widzenia ma wpływ na pytanie o znaczenie Starego Testamentu: Pismo to można głosić w Kościele jako słowo Boże jedynie wtedy, gdy Kościół znajduje w nim to, co jest już znane z objawienia w Jezusie.

Możemy z tego wszystkiego wnosić, że uczeni chcieliby wskazać ujęcie chrystologiczne jako najwidoczniejsze centrum jedności i autorytetu Biblii. Muszą wszakże konsekwentnie zaznaczyć, iż takie ujęcie — wyłącznie stosowane — prowadzi do eliminowania historycznej ewolucji materiału starotestamentowego i sprowadzania ważności myśli Starego Testamentu do „mdłego refleksu przyszłego faktu Jezusa". Jedynymi logicznymi możliwościami w rozwiązaniu problemu autorytetu Starego Testamentu wydawałyby się te ujęcia, które ogółem biorą Nowy

---

[2] J. Barr, *Old and New in Interpretation. A Study of the Two Testaments*, London, SCM, 1966.

[3] G. E. Wright, *The Old Testament and Theology*, New York, Harper and Row, 1969.

Testament za punkt orientacyjny. Skoro jednak — jak widzieliśmy — żadnego z tych ujęć nie da się całkowicie przyjąć, zabrnęliśmy pozornie w ślepą uliczkę.

W STRONĘ ROZWIĄZANIA TRUDNOŚCI

POSŁUGA TEOLOGII BIBLIJNEJ

Kwestia autorytetu Starego Testamentu nie kończy się impasem, wymaga natomiast zawrócenia z obranej drogi, zmiany kierunku badań. Jeśli dojdziemy do wniosku, że słowo Boże skierowane do Izraela należy ujmować w jego prawdziwej postaci, nie zaś zbyt pochopnie chrystianizować, stwierdzimy również, iż „chrystocentryczność" w studiach biblijnych nie ma sensu bez uprzedniej „teocentryczności". To zaś dotyczy całej dziedziny t e o l o g i i b i b l i j n e j. Zmiana bowiem kierunku oznacza, że musimy zacząć od samego Starego Testamentu i postępować zgodnie z jego linią historii i strukturą wiary aż do Nowego Testamentu. Stamtąd możemy następnie oglądać retrospektywnie i rozumieć Stary Testament. Węzłowym punktem tej tezy uczonych — zwłaszcza zaś Brighta — jest twierdzenie, że klucz do rozwiązania trudności można znaleźć poprzez studia teologii biblijnej, tj. w teologicznej strukturze obu Testamentów wziętych w ich wzajemnym związku. Choć wraz z powstaniem metody historyczno-krytycznej kwestionowano jedność Biblii, sugerując istnienie w niej wielu różnych teologii, jednakże teologia biblijna musi się przedrzeć poza różnorodność, by uchwycić pojedynczą strukturę tkwiącej u jej podstaw wiary.

Jaka jest natura tej teologicznej struktury stanowiącej podłoże Starego Testamentu? Mamy tu powtarzające się tematy: wyjątkowość wiary Izraela, jego charakterystyczny Bóg i szczególne rozumienie historii jako widowni Bożej działalności, jego pojęcia wyboru, przymierza oraz obietnicy i wypełnienia. Za tymi wszystkimi różnorodnymi środkami wyrazu kryje się wspólna struktura wierzenia; tak czy inaczej normatywna wiara Izraela tkwi u podstaw wszystkich części Starego Testamentu. Niemniej Stary Testament j e s t niekompletny, a o wypełnieniu „obietnicy" trzeba zawsze mówić w czasie przyszłym. Jego historia zbawienia jest przerwana; nigdy całkowicie nie dochodzi do punktu zbawienia. Stąd cały Stary Testament zakłada implicite, że Jezus Chrystus wypełnia odkupicielskie zamysły Boga, które rozpoczęły się od Abrahama — i to jest cały sens historii. Teolog chrześcijański musi brać Stary Testament poważnie — nie tylko jako historyczny dokument, kreślący tło dla późniejszego rozwoju wydarzeń, lecz także jako Pismo o żywotnym znaczeniu dla życia hic et nunc. Stary Testament zawiera

historię obietnicy owocującej w Nowym, lecz dynamiczna i historyczna nadzieja Izraela t r w a nawet wówczas, gdy Nowy Testament przyniósł jej spełnienie. To właśnie dzięki historycznej egzegezie tekstu Starego Testamentu może współczesny chrześcijanin twierdzić z całą pewnością, że Jezus istotnie się wywodził z tego, co uczyniono i przysposobiono w Izraelu. Nowy Testament mógł dokonywać wyboru tekstów starotestamentowych w sposób arbitralny. Wykazywał jednak konsekwencję w ich ogólnej interpretacji czy próbach powiązania Starego Testamentu z Jezusem.

Tak więc, zamiast ujmować Jezusa jako daną normę i podążać torem argumentacji od Niego do autorytetu i znaczenia Starego Testamentu, winno się — zgodnie z właściwą strategią — traktować Stary Testament jako coś, co p o s i a d a m y w Kościele. Możemy zatem zapytać, w jaki sposób wskazówki, których nam dostarcza, pomagają nam w autentyczniejszym rozumieniu Jezusa. Uczony starotestamentalista musi protestować przeciw „chrystomonizmowi" jako namiastce jedynej teologii, która może ujmować Stary i Nowy Testament jako jedną całość — mianowicie teologii Boskiej inicjatywy w historii. Wszyscy, którzy chcą zachować biblijne rozumienie rzeczywistości, muszą przyjąć pewne pierwotne założenia i twierdzenia o Bogu w Starym Testamencie (np. Bóg jako Stwórca, Pan i Wojownik). Wright uważa, iż tym, co zasadniczo biblijne, jest specjalne polityczne rozumienie świata. Jest tak, ponieważ życie ludzkie ma do czynienia ze środkami, za pomocą których ludzie odnoszą się do siebie nawzajem, to zaś zachodzi głównie na płaszczyźnie socjo-politycznej. W tej perspektywie pewne powtarzające się pojęcia Boga zachowują trwałe znaczenie. Natchnieni pisarze, którzy gromadzili i redagowali tradycje Izraela, usiłowali już uwypuklić egzystencjalną wartość przeszłych wydarzeń „uobecniając" je swoim współczesnym. Zarówno w Starym, jak i Nowym Testamencie obecna jest podstawowa kerygmatyczna struktura wydarzenia i zaangażowania. Pisarzom bowiem nie tyle zależało na zwykłym gromadzeniu materiału, co raczej na zachęceniu czytelników do nawrócenia się i dotrzymywania przymierza. Na przykład ostateczna wersja Pentateuchu umieszcza cały materiał prawodawczy w okresie pobytu na Synaju. Przedstawia ona zaangażowanie wymagane od Izraela i jego odpowiedź na łaskawe — pełnione z myślą o nim — czyny Boga. Także i deuteronomista uwypukla kerygmatyczny duch tego zaangażowania, wskazując na obecne znaczenie minionych wydarzeń za pomocą teologicznej oprawy nadanej tradycjom. Jak zobaczymy w następstwie, linia ta, zapoczątkowana już przez natchnionych pisarzy, może nam w dostrzeżeniu wartości Starego Testamentu d l a n a s.

Niewątpliwie klucz do autorytetu Starego Testamentu leży w jego fundamentalnej teologii. Za „ważny" czy autorytatywny musi jednak uchodzić c a ł y Stary Testament — podobnie jak i Nowy — by następnie teologia biblijna mogła nakreślić tę strukturę wiary i rozróżnić to,

co normatywne i centralne. Istnieją wprawdzie różne stopnie wartości; nie wszystkie też części Starego Testamentu są równie doniosłe. Wszystko jednak jest ważne. Ponieważ fragmenty przemawiają do nas właśnie poprzez swą teologię, nie chodzi o wyznaczenie pewnych partii jako ważnych i zignorowanie innych, lecz raczej o uchwycenie teologicznego zainteresowania ożywiającego każdy fragment.

STARY TESTAMENT – PISMEM POŻĄDANYM

W przeciwieństwie do naszej pierwszej tezy o niechętnym przyjęciu, z jakim spotkał się u wielu Stary Testament, przejdźmy teraz do omówienia jego wielkiej wartości, wskazanej nam przez współczesną biblistykę. Po pierwsze, istnieje czysto literacka wartość Starego Testamentu — jego wielka rozpiętość wizji, jego otwarty humanitaryzm i poczucie wartości człowieka wyrażone za pośrednictwem literatury. W jego ujęciu człowiek jest wolnym i sprawczym czynnikiem odpowiedzialnym wobec swego Boga w historii. Stary Testament ujawnia radość życia, zapatrując się zarazem realistycznie na ból i śmiertelność człowieka. Specyficznie religijna wartość Starego Testamentu nie zostaje zanegowana przez takie uniwersalne, ludzkie wartości, lecz raczej się w nich zawiera. Wartość Starego Testamentu w dobie dzisiejszej nie leży głównie w tym, co mówi on o Bogu, człowieku i ludzkim przeznaczeniu, lecz w tym, jak wyraża jedyną trwałą wartość: spotkanie Boga z człowiekiem. „Życie wieczne" głoszone w wielu formach w całym Piśmie świętym jest prawdziwym życiem człowieka. Tak więc wartość jakiegokolwiek tekstu biblijnego mierzy się jego możliwością pokierowania decyzjami człowieka w stronę wyboru owego prawdziwego życia ofiarowanego mu przez Boga.

Znaczy to, że Stary Testament ma egzystencjalną wartość dla chrześcijanina jako kogoś powołanego do życia w Jezusie. Zadanie egzegety polega właśnie na ujawnieniu tej wartości, którą — o czym wie na podstawie swej wiary — Stary Testament musi mieć. Winien on uwydatnić w Piśmie świętym podobieństwo między swą sytuacją a sytuacją pierwszych słuchaczy Słowa. Jak mogli to dostrzec autorzy nowotestamentowi, ludzie i wydarzenia Starego Testamentu mają rzeczywistą wartość egzystencjalną — jako wezwanie do naśladowania Boga, jako odradzanie pewnego postępowania, jako wezwanie do decyzji. Epizody starotestamentowe mogą nam ukazać pewne aspekty tajemnicy Jezusa, którego roszczenie wobec nas nie mogłoby się inaczej uwidocznić. Choć na przykład postawa Jezusa wobec Ojca doskonale wyraża ideę znaczenia wiary, nie Jego właśnie, lecz raczej wielkie postacie starotestamentowe obrali autorzy Nowego Testamentu za modele wiary niezbędnej do zbawienia. Jakże często w wydarzeniach starotestamentowej historii zba-

wenia upatrywano Boską edukację rozciągającą się na życie każdego człowieka. Stary Testament pomaga nam także zrównoważyć wrażenie, jakie może dawać Nowy Testament z braku zainteresowania wartościami doczesnymi czy konkretnymi potrzebami życia codziennego. Stary Testament ma tu nas zachęcić do bardzo poważnego traktowania ludzkiej historii, która postępuje naprzód i kończy się całkowitym wyzwoleniem człowieka.

Nawet tzw. „ograniczenia" Starego Testamentu mogą nas czegoś nauczyć: dowiadujemy się, że granice objawienia nie są ustalone przez Boga, lecz wynikają z ludzkich niedoskonałości. Izraelskie doświadczenie Boga zachodziło w historii i podlegało nieprzewidzianym wypadkom historycznym. Możemy zatem stwierdzić, że jedyną możliwą odpowiedź, udzieloną przez Lud Wybrany jego Bogu, stanowiła ta odpowiedź, do której był on zdolny w każdym momencie historycznym. Historia i kultura zawsze warunkowały izraelskie doświadczenie Boga. „Bóg jako prawodawca" znajduje dobitny wyraz w Starym Testamencie, lecz jest to Jego niedoskonałe ludzkie przedstawienie w naszym własnym języku. To właśnie kultura Izraela nie pozwalała mu na ostateczne osiągnięcie chrześcijańskich celów miłości nieprzyjaciół czy pełnej godności kobiety. Rozważania takie uświadamiają nam wyraźniej, że konkretne ludzkie warunki i kulturowe ograniczenia nakładają jednak pewne granice na ludzkie doświadczenie Boga i na praktyczne skutki tego doświadczenia.

Jeśli tak właśnie się pojmuje granice Starego Testamentu, to czy chrześcijanin nie powinien się zapytać o granice objawienia nowotestamentowego? Tu także mamy do czynienia z ograniczeniami człowieka, nie zaś Boga. Czy wygląda na to, że ludzka kondycja chrześcijanina ograniczyła pełnię Jezusa Chrystusa żyjącego w Kościele? Czy wygląda na to, że chrześcijanie nie uznali jeszcze całkowicie nowej godności ludzkiej osoby, którą wprowadziło przyjście Jezusa, i że nadal definiujemy osobę w kategoriach wartości świeckich? Jeśli odpowiadamy twierdząco, jest tak z konieczności dlatego, iż chrześcijanie nie zaakceptowali całkowicie Boga czy Jezusa — ponieważ nie zaakceptowali całkowicie człowieka. Cóż za sprzeczność, zważywszy, że treścią ich nowego objawienia jest wcielenie!

Konstytucja dogmatyczna *O objawieniu Bożym (Dei Verbum)* podkreśla trwałe wartości Starego Testamentu. Czytamy w niej także, jak nawet jego niedoskonałe elementy obracają się na pożytek. Stary Testament zawiera „żywe poczucie Boga" oraz „zdrową mądrość o ludzkim życiu". Mieści w sobie wielkie teologiczne bogactwo dzięki jedynemu w swym rodzaju rozumieniu Boga i człowieka. Nowy Testament jest ukryty w Starym, Stary zaś znajduje wyraz w Nowym. Ale wszystkie wspomniane tu sprawy stają się aktualne jedynie wtedy, gdy podchodzimy do Starego Testamentu z czcią i intelektualną pokorą, pozwalając mu

mówić samemu za siebie. Udzielane przez Stary Testament odpowiedzi dotyczą starożytnych problemów i sytuacji, których nie da się zawsze zastosować do naszych własnych potrzeb. Zadaniem biblistów jest jednak zbadać te starożytne odpowiedzi i rozpoznać wyrażoną przez nie fundamentalną teologię. Pod kierunkiem Ducha Świętego teologii owej można następnie nadać nowy wyraz dotyczący odpowiedzi, jakich poszukujemy dzisiaj. Duch ten, przyrzeczony przez Jezusa, nigdy nie omieszkał poprowadzić nas właściwą drogą.

> Cokolwiek bowiem napisano w dniach minionych,
> pisano dla naszego p o u c z e n i a, abyśmy
> dzięki niezawodnej z a c h ę c i e ze strony
> Pisma świętego mieli N a d z i e j ę.

Część trzecia

WYPEŁNIENIE:
NOWY TESTAMENT

Rozdział I

FORMACJA EWANGELII SYNOPTYCZNYCH

Greckie słowo na oznaczenie ewangelii brzmi *euaggelion*, stąd łacińskie *evangelium*. (Angielskie *gospel* — „ewangelia" wywodzi się z wczesnoangielskiego *god spell* = „dobra nowina".) We wczesnym Kościele *euaggelion* oznaczało nie księgę dotyczącą słów i czynów Chrystusa, lecz dobrą nowinę o zbawieniu mesjanicznym, posłannictwo zbawienia. Słowo to występowało już w Septuagincie (greckie tłumaczenie Starego Testamentu). Czytamy na przykład u Izajasza: „O jak są pełne wdzięku na górach nogi zwiastuna r a d o s n e j n o w i n y" (52,7). Słowo jest wprawdzie to samo, lecz Stary Testament głosi dobrą nowinę o przyszłym zbawieniu, podczas gdy Ewangelia jest dobrą nowiną o zbawieniu, które już się dokonało.

Ewangelia może być dobrą nowiną głoszoną przez samego Jezusa (np. Mk 1,15; Mt, 11,5; Łk 4,18) lub też apostolską proklamacją o Chrystusie i zbawieniu, które jest w Nim znajdowane (np. Dz 5,42; Rz 1, 1n.). Sprowadza się to do tego samego, ponieważ w jednym i drugim wypadku chodzi o Chrystusa oraz Jego czyny i słowa. Powinniśmy zauważyć, iż ewangelia jest kwestią g ł o s z e n i a, nie pisanego słowa, a chrześcijańscy duszpasterze zwani są „ewangelistami" (Dz 21,8; Ef 4,11; 2 Tm 4,5). Musimy uświadomić sobie, że w samym Nowym Testamencie słowo „ewangelia" oznacza głoszenie Chrystusa, „ewangelista" zaś jest kaznodzieją.

Ale słowa często się zmieniają i nierzadko termin o bardzo szerokim znaczeniu zyskuje ścisły, techniczny sens. W ten sposób w II w. po Chr. *euaggelion* zaczęło oznaczać pisemną relację o życiu i nauce Jezusa; w tym samym czasie autorów Ewangelii nazwano ewangelistami. Powinniśmy pamiętać, że nasze bardzo szczególne pojmowanie słów „ewangelia" i „ewangelista" niezupełnie się pokrywa z samym Nowym Testamentem.

Kiedy w II w. *euaggelion* zaczęło oznaczać pisaną Ewangelię, pisma te uchodziły nadal za spełniające potrzeby misjonarskie i służyły temu samemu celowi, co słowo mówione: rozbudzeniu i wzmocnieniu wiary (por. J 20,31). Podobnie ewangelista jest także kaznodzieją, za którym stoi cały nauczycielski autorytet żywego Kościoła; tego właśnie Kościo-

ła jest rzecznikiem. Jego dzieło ma intencję kerygmatyczną: zwiastowanie Jezusa Chrystusa, Jego czynów i słów. Wskutek tego ewangelista troszczy się z koniecznością o uwzględnienie tła historycznego i pewnych szczegółów biograficznych: dobra nowina, jaką głosi, dotyczy w całości osoby, która żyła i działała wśród ludzi oraz nauczała ich, człowieka, który zmarł w danym czasie i miejscu oraz zmartwychwstał. Ewangelia jest przecież recytacją historycznej opowieści o męce, śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa, poprzedzonej relacją o Jego działalności. Osoba Jezusa, widziana i interpretowana w świetle zmartwychwstania, jest prawdziwym ośrodkiem historii zbawienia, a prezentacja Jego słów i czynów — widzianych w tym świetle — jest nieodzownie teologiczna. Ewangelista nie zamierza pisać biografii Jezusa; jego intencja pozostaje zasadniczo kerygmatyczna i teologiczna.

SŁOWA I CZYNY JEZUSA

POWIEDZENIA (LOGIA)

Zobaczymy, że Ewangelie nie są biografiami Jezusa. Mają jednak przedstawiać Jego naukę i ukazują nam w istocie pewne etapy i wydarzenia Jego ziemskiej działalności. Jeśli wszakże mamy dotrzeć do słów i czynów Jezusa, możemy to uczynić jedynie abstrahując od trzeciego i drugiego etapu tradycji (tradycja apostolska i ewangeliści). Na razie przyjmujemy po prostu dzieło ewangelistów i apostołów i wskazujemy, jak możemy dotrzeć do samego jądra Ewangelii.

Gdy sięgamy do powiedzeń Jezusa, stwierdzamy, że trzej ewangeliści notują na ogół te same powiedzenia — choć Marek ma ich znacznie mniej niż Mateusz i Łukasz. Rzadko jednak stwierdzamy, że jakieś powiedzenie pojawia się w identycznej formie w jakichkolwiek dwu Ewangeliach. Różnice są zwykle nieznaczne, lecz dość często są brzemienne w następstwa. Musimy widzieć cały problem we właściwej perspektywie. Ten sam zawsze zapis słów Jezusa byłby czymś nieuzasadnionym. Nie sposób nawet znać któregokolwiek z Jego powiedzeń d o k ł a d n i e w tej formie, w jakiej wyszło z Jego ust, z tej prostej przyczyny, że mówił po aramejsku, podczas gdy nasze Ewangelie są pisane po grecku. Niemniej aramejskie podłoże jest czasem dostrzegalne i może być cenną wskazówką do odtworzenia Jego powiedzeń, które dotąd zachowują formę i układ, jakie im nadał. Ale nawet tutaj trzeba się liczyć z możliwością, że aramejskie zabarwienie może odzwierciedlać najwcześniejszą tradycję głoszenia.

Fascynujące pole badawcze stanowią przypowieści. Wydawałoby się, iż mamy tu istotnie nadzieję nie tylko na rozpoznanie autentycznej nauki Jezusa, lecz i wysłuchanie tej nauki zgodnie z Jego własnymi słowami. W rzeczywistości jednak przypowieści zostały opracowane przez Kościół i ewangelistów. Sytuacja wczesnego Kościoła nie była taka sama jak wtedy, gdy Jezus prowadził swą ziemską działalność; stąd więc — jeśli Jego przypowieści miały odpowiadać późniejszym potrzebom — musiały ulec w pewnej mierze adaptacji. Choć przypowieści mają dwojaki kontekst — kontekst oryginalny w działalności Jezusa oraz kontekst późniejszy w życiu pierwotnego Kościoła — (a nawet, być może, dalsze tło w specjalnym miejscu przyznanym im przez ewangelistę), możemy w niektórych przypadkach odnaleźć z niemałym powodzeniem oryginalną formę.[1]

OPOWIEŚCI

Dowiadujemy się z pierwszych rozdziałów Dziejów, że po święcie Pięćdziesiątnicy Piotr był głównym świadkiem Chrystusa. W swej nauce nakreślił on istotne linie życia Jezusa, zawsze według ustalonego wzoru (por. Dz 1,21 n.; 2,22-24; 10,37-41). Porządek ten stanowi podstawę pierwszych trzech Ewangelii: 1) przygotowanie i chrzest w Judei, 2) działalność w Galilei, 3) podróż z Galilei do Jerozolimy, 4) w Jerozolimie: męka, śmierć i zmartwychwstanie. Warto uświadomić sobie od początku, że w trakcie przedstawiania dobrej nowiny — zgodnie z tym poczwórnym podziałem i w tym układzie — życie i działalność Jezusa uległy znacznemu uproszczeniu. Pierwotny plan ułożono z myślą o korzyściach misjonarskich. Musiała istnieć zgodność opinii co do wyboru wydarzeń z życia Jezusa oraz tez Jego nauki; nieuniknionym tego wynikiem była symplifikacja, schematyzacja.

Stwierdzamy, że w przedstawieniu życia naszego Zbawiciela śmierć i zmartwychwstanie jest momentem centralnym i że to wydarzenie — jest to bowiem jedno wydarzenie — rozważano przede wszystkim. Widziano jednak w szerszej perspektywie, że Jezusa poprzedził ktoś, kto przyszedł torować Mu ścieżki — należało więc coś powiedzieć o Janie Chrzcicielu; był on pierwszym zwiastunem dobrej nowiny, lecz z chwilą pojawienia się Chrystusa jego zadanie dobiegło końca. Chrzest Jezusa nie tylko faktycznie, lecz i bardzo dogodnie zetknął Go z Janem i dra-

---

[1] Zob. W. J. Harrington, *A Key to the Parables*, New York, Paulist Press, 1964; *Stories Told by Jesus. A Contemporary Approach to the Parables*, Staten Island, N. Y., Alba House, 1974.

matycznie zainicjował publiczną działalność. Jest to w istocie początek Ewangelii.[2] Potem Jezus pełnił swą misję w Galilei. Relacje z Jego podróży i cudów zgrupowano razem z zapisami Jego typowych kazań, a nawet z odosobnionymi powiedzeniami. Droga Jezusa ku śmierci jest tym dramatyczniejsza, że zostaje przedstawiona jako Jego jedyne wkroczenie do Jerozolimy.

Ramy opowieści są konwencjonalne, nie ma jednak fałszowania faktów historycznych, w tym bowiem względzie intencja nie jest głównie historyczna. Nie przedstawia się nam biografii Jezusa, nie okazuje się też żadnego prawdziwego zainteresowania chronologią. Cały jednak plan odpowiada historycznej i teologicznej rzeczywistości. Jezus był najpierw bardzo życzliwie przyjmowany przez lud, lecz Jego pokorny i duchowy mesjanizm zawiódł ogólne nadzieje i entuzjazm przygasł. Uwidoczniła się już też zaciekła opozycja ze strony klas rządzących. Wówczas usunął się z Galilei, by się poświęcić utworzeniu małej grupki wiernych uczniów. Zyskał sobie ich bezwarunkowe poparcie po Piotrowym wyznaniu wiary w Cezarei Filipowej. Był to decydujący punkt zwrotny: droga prowadziła teraz do Jerozolimy. W obliczu rosnącej opozycji rozegrał się cały dramat męki, lecz pozorne niepowodzenie obróciło się w triumf mocą zmartwychwstania.

Jest to rzeczywistość zarazem teologiczna i historyczna, kryjąca się za planem apostolskiego nauczania. Nie troszczy się ono o szczegółową biografię Jezusa — jest to współczesny przesąd. Podaje jednak rzeczy zasadnicze — tu nie ma żadnej falsyfikacji. Na podstawie pierwszych trzech Ewangelii mogłoby się wydawać, że publiczna działalność Jezusa trwała niecały rok; to wszakże tylko wrażenie — nigdzie się bowiem nie twierdzi, że tak właśnie było. Można było dojść do tego wniosku z powodu niezrozumienia poglądu i intencji tych, którzy redagowali tradycję. Celem opowieści było ukazanie działalności Mesjasza od jej pomyślnego początku w Galilei aż do tragedii w Jerozolimie i Ewangelie uświadamiają nam ten historyczny zamysł.

Dla nas współczesnych element czasu, szczegółowa chronologia, byłby oczywistym składnikiem wszelkiej takiej prezentacji. Czyż jednak czas trwania działalności Jezusa istotnie wpływa na cel i dorobek tej działalności? Czy kwestia chronologii nie jest w rzeczy samej całkiem drugorzędna? Neofici dochodzili do przekonania, że Syn Boży żył i głosił dobrą nowinę wśród ludzi, cierpiał, zmarł i powstał z martwych. To wszystko, co potrzebowali wiedzieć.

---

[2] Mateusz i Łukasz sięgają do chwili narodzin Jezusa, lecz pierwotne nauczanie zaczęło się od wystąpienia Jana Chrzciciela i chrztu Jezusa. Dopiero później zainteresowanie ludzkim pochodzeniem Syna Bożego dało początek opowieściom z Jego dzieciństwa.

TRADYCJA APOSTOLSKA

NAUCZANIE

Spośród swych uczniów Jezus wybrał na współpracowników specjalną grupę. Wybierając tych apostołów miał na uwadze — jak się dowiadujemy z Ewangelii św. Marka 3,14 — dwojaki cel. Przede wszystkim chciał, „aby byli stale przy Jego boku", by mógł ich uformować i napełnić swym duchem. Ale głównym Jego celem było czynienie z nich współpracowników w dziele założenia królestwa Bożego na ziemi. Dla przygotowania ich do tego zadania wysyłał ich, aby głosili naukę, wypędzali złe duchy i uzdrawiali chorych (Mt 10,1). Wysyłał ich tak, jak Ojciec posłał Jego (10,5-40). W oczach ludzi byli oni przedstawicielami Jezusa i niejako przedłużeniem Jego osoby: ktokolwiek ich przyjął, przyjął Jego; kto pogardził nimi, pogardził Nim (10,40).

Po zmartwychwstaniu Chrystus polecił im głosić dobrą nowinę w całym świecie (Mt 28,19) — dlatego też byli świadkami Jezusa (Dz 1, 8). Muszą głosić przed ludźmi wydarzenia począwszy od chrztu Jana aż do wniebowstąpienia Jezusa, zwłaszcza zaś koronne wydarzenie zmartwychwstania (1,22; 2,32). W drodze do Damaszku także Paweł stał się świadkiem zmartwychwstałego Chrystusa (22,15; 26,16). Apostołowie byli zatem świadkami Chrystusa, zwłaszcza zaś ludźmi, którzy widzieli zmartwychwstałego Pana. Muszą jednak też zaświadczyć, że zmartwychwstały Chrystus jest tym samym Jezusem, z którym przebywali (1,8-21). Oddziela to Dwunastu nawet od wielkiego apostoła pogan i nadaje ich apostolatowi wyjątkowy charakter (Łk 24,48). Byli oni świadkami napełnionymi Duchem Świętym (Łk 24,49; Dz 1,8) — natchnionymi świadkami. Tworzyli grupę, kamienie węgielne nowego Izraela (Ap 21,14). Kościół uorganizował się wokół tych „filarów" (Ga 2,9), wybranych i oświeconych przez Ducha świadków i słuchaczy wcielonego Słowa. Oni to uformowali tradycję ewangeliczną.

Uczniowie jednak nie oczekiwali zmartwychwstania; musimy sobie uprzytomnić, że za życia Jezusa byli oni nieświadomi pełnej implikacji Jego roszczeń. Ewangelie nie kryją przed nami, że Go nie rozumieli. Wyraźnie o tym mówią pewne teksty Jana. Po opisie wypędzenia przekupniów ze Swiątyni i wjazdu do Jerozolimy w Palmową Niedzielę ewangelista zauważa, iż uczniowie nie pojęli pełnego znaczenia tych wydarzeń, póki Jezus nie zmartwychwstał (J 2,22; 12,16; por. 13,7; Łk 9,45; 18,34). Podobnie też Jezus nie raz, lecz wielokrotnie zapowiadał swoje zmartwychwstanie, a mimo to, gdy Piotr i umiłowany uczeń przybywają do pustego grobu, mówi się nam otwarcie: „...nie uświadomili sobie jeszcze na podstawie Pisma, że miał z martwych powstać" (J 20,9). Nie

otrzymali jeszcze Ducha Świętego; On jeden tylko pomoże im zrozumieć naukę Chrystusa (J 14,26; 16,13). Przeżycie wielkanocne było podstawą ich wiary. Gdy jednak otrzymali Pocieszyciela, owa wiara, która owładnęła nimi po zmartwychwstaniu, a zwłaszcza po Pięćdziesiątnicy, ześrodkowała się wokół życia i słów ich Mistrza. I właśnie ludzie napełnieni tą wiarą i przekonani o wielkiej prawdzie, iż Jezus Mesjasz jest Synem Bożym, uformowali tradycję ewangeliczną. Ale to pełniejsze rozumienie nie istniało podczas działalności Jezusa.

Po zmartwychwstaniu apostołowie nie mogli już po prostu zapatrywać się na Jezusa tak, jak przed wielkim wydarzeniem wielkanocnym. Spotykając Go teraz jako zmartwychwstałego Pana uznawali, że ukochany Mistrz, któremu służyli, jest w istocie Synem Bożym, choćby nie byli nawet tego świadomi. Ale poza tym czynnikiem psychologicznym słowa i czyny Jezusa zawierały bogate pokłady znaczenia, które należało wydobyć i udostępnić. Obiecany dar Ducha umożliwi apostołom zrozumienie prawdziwej doniosłości tego, co Jezus rzekł i uczynił.

KRYTYKA FORM EWANGELII SYNOPTYCZNYCH

Tuż po zakończeniu pierwszej wojny światowej, w latach 1919—1922, rozwinął się w Niemczech nowy sposób badania Ewangelii synoptycznych. Wyjaśnianie relacji między Ewangeliami w kategoriach wspólnych źródeł literackich doprowadziło do teorii dwu źródeł: Ewangelia Marka jest najwcześniejszą z naszych Ewangelii, a dwie pozostałe są zależne od Marka oraz od zbioru powiedzeń Pana o nazwie Q (od niemieckiego *Quelle* — „źródło"). Ale te dwa źródła były stosunkowo późne i reprezentowały etap rozwiniętej tradycji. Próby rozbicia ich na wcześniejsze źródła pisane nie przyniosły żadnego realnego sukcesu. Droga tradycji ewangelicznej od jej początków do niemalże końcowej formy w Ewangelii Marka i źródle Q pozostała okryta ciemnością. Sama krytyka literacka zdawała się bezsilna w swych staraniach przeniknięcia mroku. Jedyna nadzieja leżała w cofnięciu sią poza źródła pisane i przeanalizowaniu tradycji ustnej. Nazwa nadana temu nowemu ujęciu, *Formgeschichtliche Methode*, oznacza metodę, która skupia się na formie czy strukturze pierwotnej tradycji ewangelicznej; w języku angielskim zyskała ona miano krytyki form (*Form Criticism*). Metoda ta nie była całkiem nowa: stosował ją już do pewnych części Starego Testamentu, szczególnie do księgi Rodzaju i Psalmów, H. Gunkel. Rozkrzewiła się jednak i rozwinęła właśnie w zakresie krytyki Ewangelii synoptycznych. Dwoma najbardziej wpływowymi eksponentami tej metody — w jej zastosowaniu do Ewangelii synoptycznych — byli Martin Dibelius i Rudolf Bultmann. Ponieważ uczeni ci mieli radykalne poglądy, krytyka form

jako taka była przez długi czas podejrzana w oczach wielu osób. *Instrukcja* Komisji Biblijnej z 1964 r. rozróżniła między metodą literacką a „zasadami natury filozoficznej czy teologicznej, które są całkiem nie do przyjęcia i nierzadko ją wypaczają".[3] Naszkicujemy i poddamy krytycznej ocenie zasady krytyki form, następnie zaś wskażemy pozytywny dorobek tej metody.

1. Ewangelie synoptyczne nie są jednostkami literackimi, lecz mozaikami różnorodnych fragmentów. W konsekwencji ewangeliści nie są prawdziwymi autorami, lecz kompilatorami, którzy zgrupowali wyodrębnione i zupełnie różne elementy w strukturę swego własnego pomysłu. Jedynie opowieść o męce wykazuje pewną literacką spójność. Poza tym Ewangelie synoptyczne nie są literaturą sensu stricto, lecz należą do kategorii literatury popularnej; można by też je określić jako „infraliterackie".

To prawda, że Ewangelie nie są biografiami Jezusa; są zasadniczo zbiorem Jego słów i czynów. Faktem jest, że elementy ewangeliczne nie tworzą ścisłego porządku chronologicznego czy geograficznego. Różne jednostki tradycji można oddzielić od ram redakcyjnych, w których się teraz znajdują, i rozważać osobno. Wynika więc z tego, że tylko struktura jest sztuczna: poszczególne powiedzenia Jezusa i poszczególne opowieści są tradycyjne i autentyczne. Nie jest prawdą twierdzenie, że ewangeliści są zwykłymi kompilatorami. W zdrowej reakcji na nie uznaje się dzisiaj niemal powszechnie, że ewangeliści są autorami i że Ewangelie są utworami osobistymi — każda ma swój własny plan i indywidualne cechy; nie są bynajmniej mozaikami nie powiązanych fragmentów.

2. Składowe elementy tradycji ewangelicznej są wytworem gmin chrześcijańskich pierwszego pokolenia. Wiara chrześcijan I w. była zabarwiona i ukształtowana przez „mit Chrystusa", będący dziełem Pawła; u Pawła bowiem Jezus z Nazaretu przeobraził się w Syna Bożego, który umarł dla zbawienia ludzi i powstał z martwych. W świetle tej wiary wspólnota tworzyła Ewangelię; posłannictwo ewangeliczne było „przeżywane" przez wiernych, zanim zostało spisane. Wymogi nauczania, apologetyki i kultu dały początek — w gminach pierwotnych — popularnym opowieściom osnutym wokół powiedzeń lub czynów (rzeczywistych bądź wymyślonych) Jezusa. To połączenie twórczej wiary i praktycznych wymogów nie pozostawia — lub pozostawia niewiele — miejsca na wątki o prawdziwej wartości historycznej w Ewangeliach.

Głównym założeniem krytyki form jest twórcza moc wspólnoty: znaczna część synoptycznego materiału albo jest dowolnym tworem wspólnoty, albo też ukształtowała się pod wpływem motywów zapożyczonych od środowiska żydowskiego lub hellenistycznego. W rzeczywistości zaś

[3] *Instrukcja o historycznej prawdzie Ewangelii*, wyd. przez Papieską Komisję Biblijną 21 kwietnia 1964 r.

wspólnota jako taka nie jest twórcza; to zawsze jednostka tworzy coś nowego. Uwidacznia się to w zakresie historii; w dziedzinie literatury twierdzenie to zyskuje jeszcze na jasności — nie sposób uwierzyć, że przypowieści ewangeliczne są dziełem wspólnoty.

3. Ponieważ Dibelius i Bultmann traktowali Ewangelie jako kompilacje różnych fragmentów, przystąpili do analizy tekstów ewangelicznych i klasyfikacji ich części składowych. Podstawowe założenie krytyki form głosi, że pierwotnie tradycja była w obiegu w postaci odrębnych ustnych jednostek przekazu, które można sklasyfikować według ich form. Wiele zidentyfikowanych form stanowi istotnie niezależne jednostki, lecz rozczłonkowanie to doprowadzono do skrajności, tak że ogólny efekt klasyfikacji jest sztuczny. Materiał ewangeliczny jako całość rozpada się na dwie główne grupy: logia (powiedzenia Jezusa) i teksty narracyjne (opowieści o Jezusie). Choć wspomniani krytycy przyjmują ten ogólny podział, nie są zupełnie zgodni w dalszej klasyfikacji.

Klasyfikacja tradycyjnego materiału stanowi jedynie pierwszy krok. O wiele ważniejszą rzeczą jest wyśledzenie początku i rozwoju tych różnych form literackich. W tym celu trzeba je rozpatrywać na tle gminy pierwotnej, potrzeb, które je zrodziły, oraz ustalonych, reprezentowanych przez nie tendencji. Jednym słowem, trzeba określić ich *Sitz im Leben*, sytuację życiową, z której się wyłoniły.

4. Nakreślony przez nas obraz krytyki form nie wydaje się obiecujący. Musimy jednak zauważyć, iż *Instrukcja* Komisji Biblijnej zaznaczyła, że egzegeta może robić rozsądny użytek z tej metody. W kontekście tego dokumentu staje się jasne, że pozytywny wkład krytyki form uchodzi za rzecz doniosłą; gdy bowiem *Instrukcja* zaczyna wymieniać „trzy etapy tradycji", przez które doszła do nas nauka i wizja życia Jezusa, kładzie nacisk na ocenę rozwoju materiału ewangelicznego, którą zawdzięczamy w wielkiej mierze krytykom form. Wskażemy zatem pokrótce, czego nauczyła nas ta metoda.

Zdajemy sobie teraz dobrze sprawę z literackich jednostek w obrębie Ewangelii synoptycznych i z luźnego często powiązania tych jednostek. Nie usiłujemy już wyśledzić ściśle logicznego następstwa myśli w całości tekstów Ewangelii czy w obszernych ich partiach, lecz uznajemy, że niekiedy musimy interpretować jakiś fragment zdanie po zdaniu, odosobnione bowiem powiedzenia mogą się łączyć za pomocą zwykłych haseł. Nie ulega już kwestii, że za naszymi pisanymi Ewangeliami kryje się wiele mniejszych kompozycji literackich.

Dzieło ewangelistów wydaje się bardziej złożone. Często zajmują się oni istniejącymi uprzednio jednostkami, uznając swoje prawo do wykorzystania ich za ograniczone — w stopniu, w jakim uwzględniają te jednostki. Z drugiej zaś strony, w jaskrawym przeciwieństwie do poglądu wcześniejszych krytyków form, coraz bardziej akcentuje się rolę ewangelistów w doborze, ułożeniu i interpretacji materiału; Ewangelie są

dziełami osobistymi, każda z nich ma swój własny pokrój i charakter. Ani ewangeliści, ani też pierwsi chrześcijanie nie zamierzali napisać biografii Jezusa według naszych zachodnich standardów, nie nadaje to wszakże ich dziełu znamienia niehistoryczności. „Pierwsi chrześcijanie nie liczyli się może tak jak my z »historią«, liczyli się jednak z »tym, co historyczne«. Głosiciele nowej wiary nie zamierzali opowiadać wszystkiego o Jezusie, lecz starali się relacjonować jedynie to, co było dobrze uzasadnione" (P. Benoit).

Przyjmujemy w istocie, iż pierwsi głosiciele chrześcijaństwa pomogli w ukształtowaniu się tradycji. Uświadamiamy sobie także, iż zachodził rozwój tradycji, proces, który — przynajmniej częściowo — ujawnia się jeszcze w Ewangeliach. Jest rzeczą nie tylko słuszną, lecz i pouczającą poszukiwanie *Sitz im Leben* jednostek tradycji. Zrozumiemy, na przykład, lepiej przypowieści, gdy uprzytomnimy sobie, że wiele z nich ma podwójny kontekst: w działalności Jezusa i w życiu pierwotnego Kościoła. Wspólnota nie stworzyła Ewangelii, lecz musimy zarazem przyjąć, że potrzeby wczesnego Kościoła wpłynęły jednak na wybór powiedzeń Pana i opowieści o Nim.

Kościół nie stworzył Ewangelii w sensie jej wymyślenia, jest wszelako najwyraźniej odpowiedzialny za dużą jej część. Skomponował partie narracyjne, a jego potrzeby i zainteresowania wpłynęły w rzeczywistości na dobór powiedzeń Jezusa. Ta twórcza działalność dotyczy głównie form literackich, w które ubierano tradycyjne dane, lecz się do nich nie ogranicza. Istniało też wiele interpretacji i adaptacji. Gdyby rola uczniów sprowadzała się do mechanicznego przekazywania nauki Chrystusa, zadałoby to kłam Jego słowom, gdy obiecywał zesłać im Ducha Świętego: „A Pocieszyciel, Duch Święty, którego Ojciec pośle w imię moje, On nauczy was wszystkiego i przypomni wam wszystko, co wam powiedziałem" (J 14,26; por. 16,13). Ewangelie i pierwsze rozdziały Dziejów uwidaczniają nam, że apostołom potrzebne było nie tylko przypomnienie słów Jezusa. Zrozumieli oni w pełni Chrystusa dopiero po zmartwychwstaniu, a opis wydarzenia Pięćdziesiątnicy ukazuje w sposób dramatyczny, jak przyjście Ducha Świętego ich oświeciło. Dopiero wówczas całkowicie przejrzeli. Nie wcześniej też niż wówczas mogła się ukształtować Ewangelia.

Uwolniona od nieznośnego ciężaru, jaki musiała uprzednio nieść, metoda krytyki form ukazuje nam rzeczywisty wpływ wczesnego Kościoła na formowanie się tradycji ewangelicznej. Nie stworzył on tej tradycji, jak sugerowałby Bultmann, wymodelował jednak jej formę i zinterpretował tradycję w świetle doświadczenia — Kościół bowiem zawsze był żywą istnością. Zawdzięczamy krytyce form świadomość tych faktów i — w pewnej mierze — ich wyjaśnienie; zawdzięczamy jej również identyfikację wielu literackich jednostek tradycji.

PRZEDSYNOPTYCZNE JEDNOSTKI LITERACKIE

Widzieliśmy jak dotąd, że Kościół apostolski nadał opowieści ewangelicznej jej kształt. Męka, śmierć i zmartwychwstanie tworzą część centralną, inne zaś wydarzenia wybrano z myślą o śledzeniu rozwoju posłannictwa od początku publicznej działalności Jezusa aż do Kalwarii. Dokonano też wyboru Jego mów i powiedzeń. Powiedzenia zachowywano bardzo często dlatego, że rozwiązywały pewne naglące problemy lub wskazywały jakąś drogę postępowania.

Możemy wyróżnić trzy „środowiska", w których formowała się tradycja ewangeliczna: kult, misja i katecheza. Naszym głównym źródłem do identyfikacji tych środowisk są Dzieje. Trzy sumaryczne fragmenty (2,42-47; 4,32-35; 5,12-16) szkicują działalność pierwszej gminy. Czytamy, że chrześcijanie „trwali mocno przy nauce apostolskiej oraz w łączności braterskiej, łamali chleb i modlili się" (2,42), apostołowie natomiast z „wielką mocą dawali świadectwo o zmartwychwstaniu Pana [naszego] Jezusa" (4,33) oraz „przez ręce apostołów działy się liczne znaki i cuda wśród ludu" (5,12). Widać z tego, że kult, katecheza i głoszenie wiary, wsparte cudami, kształtowały istotną działalność apostołów.

LITURGIA

Dzieje 2,42 dają już nam wskazówkę mówiącą o tym środowisku, gdyż „łamanie chleba" jest technicznym terminem na oznaczenie celebracji Eucharystii (por. 1 Kor 10,16; 11,23-25). Uznaje się powszechnie, że różnice między Mateuszem/Markiem a Łukaszem/Pawłem w formułach ustanowienia Eucharystii (Mt 26,26-29; Mk 14,22-25; Łk 22,19-20; 1 Kor 11, 23-25) mają swe źródło w liturgii: Mateusz i Marek poszli za formułą stosowaną w Palestynie, Paweł i Łukasz natomiast powtórzyli dobrze im znany tekst liturgiczny, tekst niewątpliwie popularny w Antiochii, następnie zaś w Kościołach Pawłowych. Opowieść o męce przybrała najprawdopodobniej kształt na zgromadzeniach liturgicznych. Opis rozmnożenia chlebów powstał pod wpływem zainteresowań eucharystycznych.

NAUCZANIE MISYJNE

Misyjne kazanie do Żydów i pogan zwie się k e r y g m a: obwieszczanie Pana, ukrzyżowanego, zmartwychwstałego i mającego przyjść. Najwcześniejsze resumé kerygmatu znajdujemy w pierwszym liście do Koryntian 15,3-5: „Przede wszystkim przekazałem wam to, co mnie samemu podano: mianowicie, że Chrystus umarł za nasze grzechy, wedle Pisma; że został pogrzebany i że wedle Pisma trzeciego dnia zmartwych-

wstał. Ukazał się Kefasowi, potem Dwunastu". Głosić Jezusa, obwieszczać, że pojednał nas z Bogiem, że jest naszym pokojem — oto właśnie kerygmat. W kazaniu misyjnym cuda Jezusa pełnią ważną rolę. Są one znakiem Jego funkcji mesjanicznej (por. Łk 7,18-23). Zwracając się do Żydów podkreślano argument skrypturalny. Stąd zachowywanie powiedzeń, które mówią o wypełnieniu Pisma (np. Mk 5,17 n.), samoprezentacji Jezusa jako Cierpiącego Sługi (np. Mk 8,31) i epizodów, uważanych za wypełnienia cząstkowe (np. Mk 4,14-16; 8,17; 12,17-21). To apologetyczne nauczanie uzupełniono wspomnieniem starć z uczonymi w Piśmie i faryzeuszami (np. Mk 2,1 — 3,6). Działalność misyjna wczesnego Kościoła kierowała się zarówno ku Żydom, jak i ku poganom, a zainteresowanie kerygmatyczne wycisnęło swe piętno na tradycji ewangelicznej.

DIDACHE

Katechetyczne kazanie do osób żyjących już w chrześcijańskiej owczarni zwie się *didache*. Zawiera ono treść kerygmatu, lecz przechodzi do dalszego nauczania wspólnoty: wskazań moralnych (np. Mt 18,7-20), doktryny sakramentów (np. J 6) oraz dodatkowych epizodów z życia Jezusa (np. Mt 1—2; Łk 1—2). Kazanie na Górze (Mt 5—7; Łk 6,20-49) jest klasycznym przykładem didache: zbiorem powiedzeń Jezusa, które stanowią pouczenie skierowane do chrześcijan z myślą o ich chrześcijańskiej formacji.

Oto niektóre z przedmiotów zainteresowania wczesnego Kościoła, środowiska, w którym kształtowały się elementy tradycji: kult, misja, katecheza — czynności żywej wspólnoty. Istniały oczywiście i inne rodzaje zaangażowania, lecz wszystkie wynikały z wpływu nowej wiary na ludzi, którzy uznali Jezusa za Pana. Winniśmy wdzięczność krytyce form za uświadomienie nam tych czynników, mamy bowiem teraz głębsze poczucie, iż nasze Ewangelie powstały w łonie Kościoła Chrystusowego: są natchnioną i pisaną formą tradycji apostolskiej.

FAKT I INTERPRETACJA W TRADYCJI

Współczesna biblistyka wyjaśniła bliżej, jak wyrosły Ewangelie: od ustnej tradycji poprzez częściowe relacje pisane aż do Ewangelii w znanej nam postaci. Sięgając do tej bogatej skarbnicy tradycji ustnej i spisanej opowieści, ewangeliści — każdy na swój sposób — przedstawili nam historię Jezusa. Otóż nie można opowiedzieć jakiejś historii nie uwydatniając zarazem w jakiś sposób jej znaczenia; jedynie tą drogą można dokonać wyboru spośród niezliczonego mnóstwa szczegółów i stron mianych wydarzeń. Za powinność współczesnego historyka uchodzi nie

tylko przedstawianie jego interpretacji wydarzeń, lecz także dawanie dostatecznie pełnego, „neutralnego" ich opisu, by czytelnik ocenił jego interpretację. Ewangelista nie próbuje tego czynić: przedstawia jedynie wydarzenia tak, jak on — a poprzez niego jego wspólnota — widzi je oczyma wiary. I jest to pogląd autorytatywny, skoro natchnienie ksiąg świętych oznacza, że ich poglądem kieruje Duch Święty. Stąd, aby w pełni uchwycić posłannictwo słów Chrystusa, musimy czytać je w takim układzie i zwracając uwagę na te punkty, na które kładł nacisk ewangelista. Uporządkowanie i wybór stanowią dwa środki, za pomocą których ewangelista uwypukla to posłannictwo. Podobnie też jest z czynami Jezusa: musimy próbować nie tyle podążać za ewangelicznym opisem „bezdusznych" faktów, co zgłębić i przyswoić sobie znaczenie, jakie ewangelista — pod kierunkiem Ducha Świętego — widział w wydarzeniu. Teologia ewangelistów nie jest osobistą interpretacją, lecz interpretacją przedstawioną nam przez pierwsze pokolenie chrześcijan pod natchnieniem Ducha.

Naszego zadania — widzenia wydarzeń oczyma ewangelistów — nie ułatwia też przepaść w sferze stuleci i kultury, dzieląca nas od nich. Najistotniejsza różnica polega na tym, że bardzo bliski był im biblijny sposób obrazowania. Pierwszym chrześcijanom — zwłaszcza wywodzącym się, jak gmina Mateuszowa, z judaizmu — wystarczał lada zwrot biblijny, by wyczarować cały kontekst, który mógł bezpośrednio ukazać znaczenie jakiegoś wydarzenia, wypełnienie jakiejś obietnicy czy skojarzeniową stronę jakiegoś działania. Co więc nam może się wydawać zbędnym opisem lub po prostu grą żywych szczegółów czy nawet fantastyczną przepowiednią nieszczęścia, stanowi w istocie przykład języka aluzyjnego, którego sens byłby natychmiast jasny dla pierwszych słuchaczy Ewangelii, z naszej jednak strony wymaga żmudnej rekonstrukcji. Dwa najlepsze przykłady opisów wypadków, gdzie używa się takiego aluzyjnego języka, by umożliwić wtajemniczonemu czytelnikowi ocenę pełnego znaczenia wydarzenia pozostawiając nie wtajemniczonemu wrażenie, że czyta jego banalny opis — to nakarmienie pięciotysięcznej rzeszy oraz mesjaniczny wjazd do Jerozolimy. Podobnie też mowa eschatologiczna (Mt 24), nie będąc bynajmniej przepowiednią, której dosłownego wypełnienia należy oczekiwać w najdrobniejszych szczegółach, jest pomyślana jako ocena — ubrana w obrazowe kategorie pism profetycznych — teologicznego znaczenia wydarzenia. Czytelnik nie znający tej obrazowości starotestamentowej może jedynie przypuszczać, że opis ten ma ukazać mu historię; z chwilą dostrzeżenia i zanalizowania tej obrazowości staje się jasne, iż rozdział ów zawiera raczej teologię historii. Zadanie egzegety polega właśnie na zgłębieniu typowej dla ewangelisty formy wyrazu — powierzchownie, jak to często bywa, dla nas zwodniczej — aby odsłonić posłannictwo, które autor chciał wyrazić.

Ewangeliści pisali dla grona wiernych. Głównym przedmiotem ich za-

interesowania był sens, nie zaś historyczność słów i czynów Jezusa; historyczność tę można było zakładać. Stąd przeniknięcie do „rzeczywistych wydarzeń" wesprze nasze rozumienie posłannictwa ewangelicznego jedynie o tyle, o ile umożliwi nam wyraźniejsze rozpoznanie, w jakim świetle widziano te „rzeczywiste wydarzenia". Wiernego mniej interesuje fakt, co centurion miał na myśli uznając, iż ukrzyżowany Jezus jest „Synem Bożym" (Mk 15,39), niż sens tego tytułu dla natchnionego ewangelisty. Nieistotne jest, ilu ludzi towarzyszyło rzeczywiście Jezusowi przy Jego wjeździe do Jerozolimy; ewangelista chce nam raczej powiedzieć, że wjazd ten był spełnieniem proroctw głoszących, iż Mesjasz przybędzie do swego miasta, i pod kątem tego celu uważa ich za „ogromny tłum" (Mt 21,8). Pisze on w świetle pełnej oceny znaczenia czynów i osoby Jezusa — oceny, która przyszła dopiero z upływem czasu i po wylaniu Ducha Świętego w dzień Pięćdziesiątnicy. Nie znaczy to, że opisywane wydarzenia nie zaszły; znaczy jedynie, iż celem przyświecającym ich opisowi nie jest dowiedzenie, że one nastąpiły, lecz ukazanie chrześcijanom ich znaczenia.

Nie zakłada to też, że wydarzenia historyczne nie są ważne. „Zaprzeczenie ważności faktów historycznych pociągnęłoby za sobą zaprzeczenie tego, co należy do istoty Ewangelii, mianowicie faktu, że porządek historyczny — ów porządek, w ramach którego musimy żyć i pracować — nabrał specyficznego charakteru od wkroczenia weń wiecznego słowa Boga" (C. H. Dodd). Jedynym podstawowym faktem, na którym wspiera się Ewangelia, jest wydarzenie Jezusa — gdyż w Nowym Testamencie samoobjawienie Boga ześrodkowuje się w życiu, nauce, śmierci, zmartwychwstaniu i wywyższeniu Jezusa Chrystusa, Syna Bożego — i obraz Jezusa, jaki wyłania się z różnych tekstów, jest nader spójny. Musimy jednak wyjść poza słowa ewangelistów, choć bowiem dali nam poczwórny opis dobrej nowiny, sami nie są jej autorami. Spisali oni opowieść o Jezusie, lecz opowieść ta istniała już na długo przedtem. Między Chrystusem a ewangelistami stoją apostołowie i pierwsi kaznodzieje. Powracamy więc ostatecznie do wczesnego Kościoła, gdyż właśnie Kościół ukształtował podstawową Ewangelię, którą przekazali nam później — zgodnie z własnym punktem widzenia — ewangeliści. Mamy zatem trzy etapy: Jezus Chrystus, Kościół apostolski i ewangeliści. I jedynie gdy uwzględnimy wszystkie trzy, możemy naprawdę zrozumieć Ewangelie.

DEMITOLOGIZACJA EWANGELII

Dla Rudolfa Bultmanna głównym zadaniem teologii jest *Entmythologisierung*, „demitologizacja" posłannictwa Nowego Testamentu. Określa on mit jako sposób myślenia, w którym to, co pozaświatowe i boskie,

przedstawia się jako ziemskie i ludzkie. Zarazem skłonny byłby uznać pierwotną koncepcję wszechświata (trzypiętrowy świat: niebo, ziemia i piekło) za mityczną — zdradzając w ten sposób niekonsekwencję w swym użyciu tego terminu. Myśl mityczna stanowi dlań zupełne przeciwieństwo myśli naukowej i jako taka jest nie do przyjęcia dla współczesnego człowieka. Twierdził on, iż „mitologiczny" język Nowego Testamentu trzeba przełożyć na język dzisiejszego człowieka — w praktyce więc na kategorie filozofii egzystencjalnej.

Termin „demitologizacja" sugeruje ujęcie negatywne. Bultmann natomiast pragnął gorąco uświadomić współczesnemu człowiekowi religijną wartość Nowego Testamentu. W jego krytyce pism biblijnych chodzi nie o usunięcie wyrażeń „mitycznych", lecz o ich interpretację. Demitologizacja jest jego zdaniem metodą hermeneutyczną, egzystencjalną interpretacją, usiłującą wyjawić intencję mitu; mit należy przełożyć na wypowiedź mówiącą o sensie ludzkiej egzystencji.

W istocie rzeczy jego pojęcie mitu zdradzało nieznajomość ostatnich badań, które zmierzają do wykazania, że mit — jako wyrażenie symboliczne — stanowi istotny składnik wzoru ludzkiej myśli i mowy i że nigdy nie daje się on całkowicie zastąpić logicznym rozumowaniem.

Chodzi o to, czy mit w sensie przedstawiania spraw boskich na sposób ziemski — może być usunięty. Faktem jest, że możemy mówić o Bogu jedynie przez analogię czy też symbolicznie w kategoriach zaczerpniętych z natury lub ludzkiego doświadczenia. Zajmując się sprawami pozaświatowymi, mit i symbol są istotną częścią ludzkiego myślenia. Wydaje się, że Bultmann ma nie tylko niewłaściwe pojęcie o micie, lecz żywi błędny pogląd, iż mit jest główną przeszkodą na drodze uznania Ewangelii chrześcijańskiej we współczesnym świecie. Jego radykalna demitologizacja Ewangelii jest zbyteczna i, wbrew dobrym intencjom autora, prowadzi do rażącego wypaczenia chrześcijańskiego posłannictwa.[4]

EWANGELIŚCI

KRYTYKA REDAKCJI [5]

Podczas gdy krytyka form pomogła nam uświadomić sobie znaczenie tradycji przedewangelicznej (często kosztem roli ewangelistów), *Redaktionsgeschichte* (krytyka redakcji) zwróciła naszą uwagę na wkład

---

[4] Zob. J. Macquarrie, *An Existentialist Theology*, London, SCM, 1955.

[5] To studium krytyki redakcji jest zasługą mojego kolegi Jérome Murphy-O'Connora OP, profesora biblistyki w École Biblique w Jerozolimie. Co do pełniejszego omówienia, zob. jego artykuł *Redaction-Criticism*, „Scripture in Church", t. V, nr 16, 1974.

ewangelistów. Mateusz, Marek, Łukasz (i Jan) byli czymś więcej niż kompilatorami, którzy po prostu zebrali w jedną całość odosobnione jednostki tradycji. Byli oni nader oryginalnymi teologami, którzy — w ciasnych ramach tradycji dotyczącej Jezusa — znaleźli imaginatywne rozwiązania problemów swych różnych Kościołów. Wkład ich był tak wielki, że z całą słusznością mogą uchodzić za autorów w pełnym sensie tego słowa. W pewnym stopniu zatem termin „krytyka redakcji" nie jest całkiem ścisły. Niemieckie *Redaktion* i francuskie *redaction* są oddane w języku angielskim przez wyrażenie „editorial" (redaktorski). Biorąc więc dosłownie, krytyka redakcji oznacza badania nad pracą redaktorską wykonaną przez ewangelistów. Szkopuł jednak w tym, że w użyciu angielskim pracę redaktorską przeciwstawia się twórczemu autorstwu. Ale termin „krytyka redakcji" wszedł do tego stopnia w powszechne użycie, że nie sposób go wyrugować. Na szczęście *redaction* — „redakcja" jest neologizmem w języku angielskim i w związku z tym nie niesie ze sobą fałszywych odcieni znaczeniowych.

TRADYCJA I REDAKCJA

Zajmując się oddzielnym fragmentem którejkolwiek Ewangelii, uczony musi zaczynać od problemu jego literackiej jedności. Oznacza to stawianie pytania: czy wszystkie elementy tego fragmentu są ze sobą dobrze zespolone, na tyle zdominowane przez jedną intencję, że należy go przypisać jednemu autorowi? Jeśli odpowiedź będzie twierdząca, fragment ów określa się jako jedność literacką. Jeśli odpowiedź będzie negatywna, trzeba wówczas założyć istnienie jakiegoś źródła i redaktora.

Istnieje domniemanie literackiej jedności w tym sensie, że ewentualność tę można odrzucić jedynie w obliczu przeciwnych dowodów. Argumenty takie muszą się opierać na fakcie obecnych we fragmencie niezgodności, które utrudniają lub uniemożliwiają przypisywanie całości jednej ręce. Ale nieliczni tylko autorzy wykazują całkowitą zgodność; mogą też występować rozmaite stopnie niezgodności. Drażliwość zadania krytyka literackiego polega na określeniu stopnia niezgodności, który postuluje hipotezę, że fragment uległ przeróbce albo za sprawą oryginalnego autora w okresie późniejszym, albo też drugiej i odmiennej ręki.

Bezpodstawne jest twierdzenie, że wszystkie elementy, które nie są absolutnie konieczne do lansowanej tezy, są drugorzędne. Oryginalny autor mógł je wprowadzić, aby wydobyć tematy podporządkowane jego głównemu celowi, lecz niekoniecznie z nim związane. Odnosi się to szczególnie do autorów Nowego Testamentu, którzy nie pisali po prostu dla

udzielenia informacji, lecz aby wywołać uczuciową reakcję ze strony swych czytelników. Równie bezpodstawne jest utrzymywanie, iż jedynie wyraźne sprzeczności w obrębie fragmentu zdradzają rękę drugiego autora. Sprzeczności takie faktycznie istnieją i są oczywiście najłatwiejsze do wykrycia. W większości jednak wypadków redaktor jest na tyle świadomy znaczenia oryginału, że unika tak rażących niezgodności. Wstawki są przeważnie zgodne z oryginałem, lecz skoro celem takiej wstawki jest nadanie nowej orientacji tekstowi oryginalnemu, prowadzi to nieuchronnie do pewnego stopnia napięcia między dwiema płaszczyznami.

Dla zilustrowania omawianego typu napięcia przypatrzmy się relacji Jana o uzdrowieniu syna dworzanina (J 4,46-53):

„46 W Kafarnaum był pewien urzędnik dworu, którego syn chorował. 47 Dowiedziawszy się, że Jezus powrócił z Judei do Galilei, udał się do Niego *prosząc, aby przyszedł i uzdrowił jego syna: bo już dogorywał.* 48 *Jezus rzekł do niego: »Jeżeli nie widzicie znaków i cudów, nie wierzycie«.* 49 »Panie« — rzekł do Niego *ów urzędnik* — »przyjdź, zanim umrze dziecko moje«. 50 Jezus odpowiedział mu: »Idź [liczba pojedyncza], syn twój [liczba pojedyncza] żyje!« *Uwierzył* ów człowiek *słowu, które mu rzekł Jezus,* i poszedł. 51 Kiedy był już w drodze, słudzy wyszli mu naprzeciw z wiadomością, że syn jego żyje. 52 Zapytał ich wtedy o godzinę, w której mu się polepszyło. Odpowiedzieli mu: »Wczoraj około siódmej godziny opuściła go gorączka«. 53 *Poznał wtedy ojciec, że była to ta godzina, kiedy mu Jezus powiedział: »Syn twój żyje«.* I uwierzył z całym swym domem".

Wydrukowane kursywą partie tego fragmentu — to dodatki redaktora. Pozostała część — to przejęty przezeń materiał tradycyjny, i jeśli odczytamy go w nieprzerwanej kolejności, tj. przeskakując wydrukowane kursywą partie, znajdziemy doskonale spójną opowieść o cudzie, mocą którego Jezus uzdrawia syna jakiegoś człowieka. Oto napięcia w obecnym tekście, które zdradzają rękę redaktora: 1) mamy d w i e prośby o interwencję Jezusa, jedną wyrażoną w mowie zależnej (w. 47), drugą zaś w mowie bezpośredniej (w. 49); 2) mamy d w a stwierdzenia, że człowiek ów uwierzył (ww. 50 i 53), podczas gdy tylko jedno jest konieczne; 3) w w. 48, choć Jezus mówi do pojedynczej osoby, używa formy liczby mnogiej „wy" zamiast liczby pojedynczej „ty"; 4) ponadto wypowiedź Jezusa w w. 48 całkiem opacznie przedstawia postawę urzędnika: jego przyjście do Jezusa dowodzi, że wierzył w cudowną moc Jezusową; jedyną budzącą wątpliwość kwestią było to, czy Jezus użyje tej mocy dla uzdrowienia jego syna.

Tylko jedna hipoteza może wyjaśnić te kłopotliwe sprawy, mianowicie, że redaktor wstawił w tekst w. 48. Aby utorować drogę tej wy-

powiedzi Jezusa, redaktor musiał kazać urzędnikowi coś powiedzieć, przeformułował więc po prostu prośbę, wyrażoną w w. 49 w mowie zależnej. Wstawienie w. 48 dowodzi, że redaktor zajmował się związkiem wiary z cudami. Daje to słuszną podstawę do sądzenia, że był on także autorem jednej z dwu wypowiedzi dotyczących wiary urzędnika. Te dwie wypowiedzi nie są identyczne. Stwierdzenie w. 53 mówi o wierze wywołanej przez cud; innymi słowy, urzędnik nie uwierzył, póki nie upewnił się, że jego syn odzyskał zdrowie. Stwierdzenie w. 50 mówi natomiast o wierze opartej na samym tylko słowie Jezusa. Ponieważ wypowiedź o wierze w w. 50 harmonizuje z intencją wstawionego w. 48, można je obie przypisać temu samemu redaktorowi; mają być skorygowaniem poglądu wyrażonego w w. 53.

Aby dojrzeć jaśniej, na czym polegał problem redaktora, przeczytajmy ową opowieść taką, jaką zastał:

„W Kafarnaum był pewien urzędnik dworu, którego syn chorował. Dowiedziawszy się, że Jezus powrócił z Judei do Galilei, udał się do Niego. »Panie« — rzekł do Niego — »przyjdź, zanim umrze dziecko moje«. Jezus odpowiedział mu: »Idź, syn twój żyje!« Człowiek poszedł. Kiedy był już w drodze, słudzy wyszli mu naprzeciw z wiadomością, że syn jego żyje. Zapytał ich wtedy o godzinę, w której mu się polepszyło. Odpowiedzieli mu: »Wczoraj około siódmej godziny opuściła go gorączka«. I uwierzył z całym swym domem".

W opowieści tej cała uwaga skupia się na c u d z i e. Postać Jezusa stoi na dalszym planie; jest to tylko ktoś, kto sprawił cud. Na pytanie, kim jest Jezus, jedyną możliwą na podstawie tej historii odpowiedzią jest stwierdzenie: Jezus to cudotwórca. Z punktu widzenia redaktora było to całkowicie niewłaściwe rozumienie Jezusa. Stąd postanowił on przerobić opowieść w taki sposób, by ześrodkować uwagę na osobie Jezusa. Zniósł więc cały akcent kładziony na sprawdzenie przez urzędnika faktu uleczenia, każąc mu uwierzyć tuż po usłyszeniu słów wymówionych przez Jezusa. W ten sposób gwarantuje, że wydarzenie to nie będzie pojmowane jako „cud", lecz jako „znak", wskazujący na tajemnicę osoby Jezusa.

Powyższy przykład pozwolił nam dostrzec wagę oddzielenia tradycji od redakcji. W działaniu tym możemy dojrzeć przejaw mentalności redaktora; mamy też możność uchwycić przebłyski tej mentalności. Przykład ten ma jednak jeszcze inną cechę pouczającą. Ujawnia mianowicie głębokie poszanowanie tradycji przez redaktora. Choćby nawet nie zgadzał się z implikacjami tej wersji cudu, jaka do niego doszła, zachował opowieść w stanie nietkniętym, zadowalając się wprowadzaniem dodatków, które miały zmodyfikować rozumienie wydarzenia ze strony czytelnika.

RÓŻNE PŁASZCZYZNY REDAKTORSKIE

Czynnikiem, któremu nie poświęcono należytej uwagi w dyskusjach o metodzie krytyki redakcji, jest problem różnych płaszczyzn redaktorskich w obrębie Ewangelii. W przypadku uzdrowienia syna dworzanina — wybranym z powodu jego prostoty i jasności — problem ten nie istniał, gdyż wszystkie elementy redaktorskie można było przypisać jednej ręce. Nie stosuje się to do wielu innych fragmentów Ewangelii, w których można rozróżnić dwie lub nawet trzy płaszczyzny redaktorskie. Uwidacznia się szczególnie w opowieściach o męce, które przeszły długą ewolucję, zanim osiągnęły swą obecną formę.

Jeżeli w pewnej liczbie fragmentów można rozróżnić więcej niż jedną płaszczyznę redaktorską, znaczy to, że materiał tradycyjny ulegał więcej niż jednej redakcji. Innymi słowy, krytyk redakcji musi się zajmować więcej niż jednym redaktorem. Nie może przeto przyjąć, że ostatnia ręka dokonująca poprawki jednego fragmentu była ostatnią ręką poprawiającą jakiś inny fragment. Niestety jednak jest to założenie rozpowszechnione, które wypacza dużą część dokonanej już pracy. W imię prostoty występuje tendencja do uznawania, że k a ż d y element redaktorski można przypisać o s t a t n i e m u redaktorowi. Często próbuje się zapewnić temu założeniu podstawę naukową, odwołując się do kryteriów stylistycznych. Fakt, że cechy stylistyczne można przedstawić w formie statystycznej, nadaje tej technice pozór wielkiej obiektywności. W rzeczywistości jednak znaczy to tylko, że jeśli jakieś słowo pojawia się pięćdziesiąt razy u Mateusza, trzy razy u Marka, dziesięć razy u Łukasza, sześć razy u Jana i piętnaście razy w Dziejach Apostolskich, upatruje się w nim ulubione słowo ewangelisty Mateusza i właściwość jego stylu. Innymi słowy, statystyka dotycząca k s i ę g i (która jest istotnie złożona) nagle — i w sposób tajemniczy — staje się statystyką dotyczącą a u t o r a części tego dzieła. Nieprawność tego przesunięcia akcentu jest oczywista. Obiektywność statystyki trąci całkowicie fałszem, jeśli stabularyzowanych terminów nie przypisze się uprzednio różnym płaszczyznom literackim z innych niż styl przyczyn.

To, co właśnie stwierdzono, ma być krytyczną oceną sposobu, w jaki stosuje się metodę krytyki redakcji w wielu aktualnych pracach, nie zaś potępieniem metody samej w sobie. Jest to także pomyślane jako argument za trafniejszą metodologią w tej dziedzinie. Zadanie jest trudne wskutek złożoności materiału ewangelicznego, lecz nie niemożliwe.

RÓŻNE SYTUACJE ŻYCIOWE

W okresie, gdy krytyka form była dominującym sposobem podejścia do Ewangelii, wszedł w modę termin *Sitz im Leben* (sytuacja życio-

wa), oznaczający kontekst społeczny, w jakim umieszczano określony fragment Ewangelii. Zasadniczo ów kontekst społeczny tworzyła wspólnota, a bliższa jego konkretyzacja następowała pod wpływem funkcjonalnych potrzeb tej wspólnoty w sferze liturgii, katechezy, moralności itd.

Wraz z rozwojem krytyki form wyłoniła się w sposób nieunikniony kwestia jej stosunku do sytuacji życiowej — tak ważnej dla krytyki form. Punkt ten wywołał poważną dyskusję, która po większej części dotyczyła spraw terminologicznych. Niewielka w istocie różnica zachodzi między różnymi autorami w sprawie tych rzeczywistości. Krytyka form była zaprzątnięta znalezieniem typowej sytuacji życiowej dla poszczególnych jednostek tradycji. Innymi słowy, nie interesowała się specyficzną sytuacją, w jakiej formowała się opowieść — uchodziło to bowiem słusznie za przekraczające zasięg metody historycznej — lecz skupiała się na typie sytuacji, z którą określona forma opowieści zdawała się mieć specjalne pokrewieństwo.

Krytyka redakcji zajmuje się teologicznymi postawami specyficznej jednostki. Stąd sytuacja życiowa, którą się omawia, może być tylko sytuacją jedynej w swym rodzaju jednostki. W tych przeto granicach zachodzi istotna różnica między sytuacją życiową rozważaną przez krytykę form a sytuacją poszukiwaną przez krytykę redakcji. Różnicy tej nie należy jednak wyolbrzymiać twierdząc, że krytyka form szukała wspólnotowej sytuacji życiowej, podczas gdy krytyka redakcji szuka indywidualistycznej sytuacji życiowej. Podkreślano już, że redaktorzy tradycji ewangelicznej pisali w obrębie wspólnoty i dla wspólnoty. Całkiem uzasadnione jest przypuszczenie, że redagując elementy tradycji (np. częściowe zbiory materiałów odkryte w Mk 2,1 — 3,6; 4,1-34; 10,1-45 i inne), później zaś komponując Ewangelie w znanej nam postaci, redaktorzy zaspokajali świadomie potrzebę swej szczególnej wspólnoty w szczególnym momencie jej historii. Stąd więc nie sposób wykluczyć wymiaru wspólnotowego z sytuacji życiowej właściwej krytyce redakcji.

Niemniej owa sytuacja życiowa przełamuje się w zaangażowaniach pojedynczej osoby. Ma pewne życie i klarowność, których brak w przypadku krytyki form. Jeśli krytyka form pozwoliła nam dostrzec wspólnotę zakrzepłą w pewnych decydujących momentach jej istnienia, krytyka redakcji umożliwia nam dojrzenie adaptacji tej wspólnoty do nowych sytuacji, które były warunkami jej życia. Krytyka form ukazała nam statyczne rezultaty osiągnięte przez wspólnotę, krytyka redakcji zaś ukazuje nam tę wspólnotę jako świadomą trudności i szukającą rozwiązań. Oba ujęcia wnoszą specyficzny wkład do naszego całościowego rozumienia Ewangelii i nie ma mowy o uprzywilejowaniu jednego kosztem drugiego. Krytyka redakcji jednak styka nas z mentalnością I w. zaprzątniętą problemem, który pozostaje wiecznie aktualny. Jak można

pogodzić wierność wobec przeszłości z zainteresowaniem teraźniejszością? Kiedy giętkość w odpowiedzi na potrzeby teraźniejszości staje się niewiernością wobec prawowitych wymogów ciągłości z przeszłością, która jest źródłem naszej chrześcijańskiej tożsamości? Ze względu na złożoność ówczesnego istnienia sposób, w jaki redaktorzy I w. traktowali ten problem, ma większą wagę niż przyjęte przez nich specyficzne rozwiązania. Wielką zasługą krytyki redakcji jest uświadomienie nam tego.

PROBLEM SYNOPTYCZNY

FAKT

Pierwsze trzy Ewangelie są blisko spokrewnione; Jan podąża własną drogą. Opowieści i mowy Mateusza, Marka i Łukasza mają wspólne lub harmonizujące ze sobą fragmenty, które można zestawić w równoległe kolumny. Tak więc czytelnik otrzymuje podwójną czy potrójną formę tego samego wydarzenia lub powiedzenia ewangelicznego oraz może objąć jednym spojrzeniem — i to szczegółowo — podobieństwa i różnice. Tak uporządkowany tekst określa się greckim terminem *synopsis* („jednoczesne spojrzenie"). Dlatego pierwsze trzy Ewangelie nazywa się — od końca XVIII w. — „synoptycznymi".

Związek wzajemny między synoptykami jest dziwnym połączeniem zgodności i niezgodności (często określanym jako *concordia discors*). Przenika ono Ewangelie w taki sposób, że istnieją rozbieżności w ważnych kwestiach, a doskonała zgodność w zwykłych szczegółach. Fakt ten — i problem, jaki on podnosi — nie ma charakteru tylko akademickiego. Żadne proponowane rozwiązanie nie spotkało się z ogólną akceptacją, lecz dyskusja nad tym problemem i wskazanie zakresu, w którym musi leżeć rozwiązanie, są prawdziwie pomocne w rozumieniu Ewangelii. Rozważymy najpierw pokrótce zgodności i różnice między Ewangeliami.

Zgodności

Badanie Ewangelii synoptycznych wydobywa łatwo na jaw uderzające podobieństwo między tymi trzema opowieściami. Taka zgodność nie może być dziełem przypadku; punkty styku są zbyt liczne, a zgodności zbyt wyraźne i stałe. Z drugiej zaś strony musimy zważać, by nie przecenić stopnia zgodności. Możemy znaleźć częściowe zgodności w obrębie fragmentów, różniących się w szerszym ujęciu (np. Mk 1,21-45 i Mt 7,28 — 8,16; Mk 2,1-22 i Mt 9,1-17; Mk 2,23 — 3,6 i Mt 12,1-14).

Możemy równie dobrze spotkać niezgodności w podobnej na ogół grupie tekstów (np. porządek Mk 1,21-39; 1,40-45 oraz Mk 4,13-24; 4,25 jest odwrócony w odpowiednich fragmentach u Mateusza). Łukasz zachowuje ściśle porządek Marka; powołanie pierwszych uczniów następuje jednak po nauczaniu w Kafarnaum (Łk 5,1-11; por. Mk 1,16-20 — powołanie odbywa się przed nauczaniem); wizyta w Nazarecie jest umieszczona w odmiennym kontekście (por. Łk 4,16-30 z Mk 6,1-6). Różnice mnożą się w opowieści o męce. Trzeba więc pamiętać o tym fakcie licznych przestawień w ramach wspólnej struktury.

Różnice

Zgodność między paralelnymi tekstami jest oczywista. Z drugiej zaś strony istnieją różnice — nie mniej wyraźne i nie mniej charakterystyczne. Tu znów musimy wspomnieć o fakcie, że połączenie niezgodności i zgodności może być bardzo skomplikowane. Możemy stwierdzić, że choć struktura opowieści pozostaje identyczna w różnych Ewangeliach, szczegóły mogą się zmieniać. W przypowieściach o talentach (Mt 25,14-30) oraz minach (Łk 19,11-27) i ponadto w dwu wersjach wielkiej uczty (Mt 22,1-10; Łk 14,16-24) zasadniczy plan jest taki sam, lecz słowa są zupełnie odmienne. Może też zajść dokładne przeciwieństwo: w tym samym epizodzie słowa mogą pozostać identyczne przy zmianie miejsca lub nawet znaczenia. „Z głośnym krzykiem" duch nieczysty wyszedł z opętanego (Mk 1,26); u Łukasza 4,33 duch z głośnym krzykiem przemówił do Jezusa. Wszyscy obecni przy egzorcyzmie zdumiewali się autorytatywnej nauce Jezusa (Mk 1,27) — lub władzy okazanej w samym egzorcyzmie (Łk 4,36). Jezus „podniósł" teściową Piotra (Mk 1,31); u Mateusza 8,15 ona „wstała". U Marka 1,45 *logos* znaczy „nowina", natomiast w tym samym epizodzie u Łukasza 5,15 znaczy „rozgłos". To samo greckie słowo *basanizo* oznacza w Ewangelii Mateusza 14,24, że „fale rzucały nią [łodzią] na wszystkie strony", a w Ewangelii Marka 6,48, że uczniowie „trudzili się wiosłowaniem". W dyskusji o rozwodzie wzmianka o Mojżeszowym upełnomocnieniu listu rozwodowego pojawia się we wstępnej fazie dyskusji jako zarzut stawiany Jezusowi (Mt 19, 7). Rzeczy tego rodzaju Ewangelie są pełne.

PROBLEM

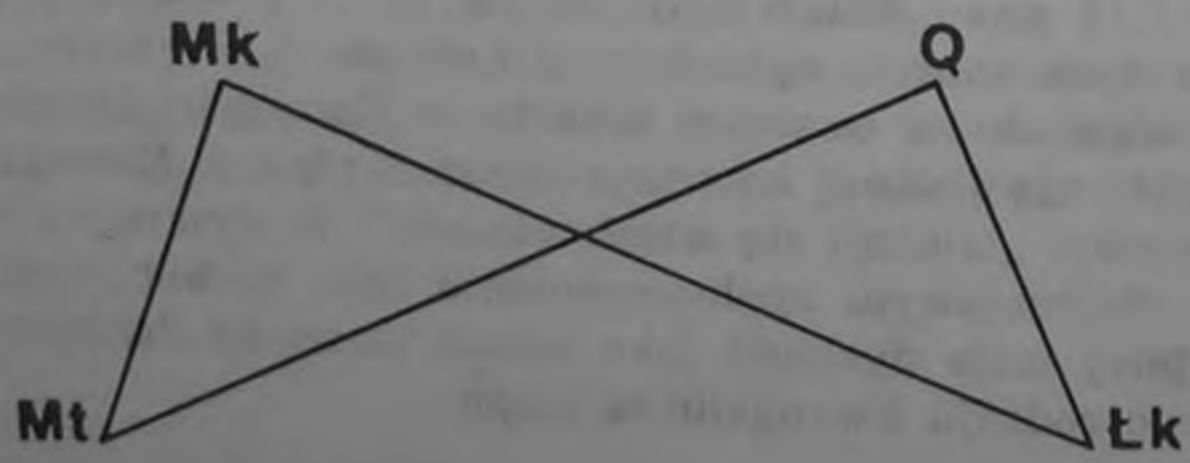
Istnienie takiej plątaniny zgodności i różnic stanowi fakt synoptyczny; wyjaśnienie dziwnej relacji między trzema Ewangeliami tworzy problem synoptyczny. Jest rzeczą jasną — nawet na podstawie naszej pobieżnej prezentacji danych — że nie ma mowy o żadnym prostym

rozwiązaniu tego problemu. Tu właśnie splata się wszystko, co pisaliśmy powyżej o tradycji ustnej i poszczególnych rolach wspólnoty oraz ewangelistów. Kluczowe elementy rozwiązania tkwią w prehistorii Ewangelii; nie wystarczy studiować samych tylko ewangelistów. Z drugiej zaś strony, tradycja ustna sama przez się nie wytłumaczy zawiłego związku, który istnieje między trzema Ewangeliami: mają one wspólne literackie punkty styku. Mnóstwo na ten temat napisano, odkąd nabrało to w XIX w. znaczenia. Omówienie tego problemu wniosło duży wkład do lepszego rozumienia trzech Ewangelii. Tu zadowolimy się dwiema hipotezami.

W STRONĘ ROZWIĄZANIA

Teoria dwu źródeł

Teoria ta jest wyznawana — w takiej czy innej formie — przez wielu uczonych. Zasadniczo głosi ona, co następuje: Marek jest najwcześniejszą z naszych Ewangelii; po Marku następuje Mateusz i Łukasz, niezależnie od siebie nawzajem. Z kolei — by wyjaśnić dalszą zgodność Mateusza/Łukasza w porównaniu z Markiem — zakłada się istnienie specjalnego dokumentu, który zawierał tylko powiedzenia i mowy. Ten hipotetyczny dokument, który musiał być napisany po grecku, zwie się Q (z niemieckiego *Quelle* — „źródło"). Próbowano wielokrotnie zrekonstruować Q, wszystkie próby są jednak subiektywne, i nie ma dwu autorów, którzy by się zgadzali w kwestii rozmiaru czy układu tego dokumentu. Hipotezę dwu dokumentów — w jej najprostszej formie — można przedstawić graficznie:



Nowa teoria

Choć teoria dwu źródeł ma nadal szerokie zastosowanie jako dogodna hipoteza robocza, wielu badaczy słusznie utrzymuje, że nie nadaje się ona do wyjaśnienia złożoności rozwoju tradycji ewangelicznej. Ostat-

nia praca M.-E. Boismarda [6] stanowi radykalną i błyskotliwą rewizję całej sytuacji. Nowa teoria nie rozwiązuje bynajmniej wszystkich trudności, lecz śmiało stawia im czoło. Przedstawiamy tu ją jedynie w zarysie.

Dokumenty podstawowe

Dokument A. Jest on pochodzenia palestyńskiego. Relacje A są na ogół proste i konkretne. Zachodzi wyraźna różnica między tą pierwotną prostotą a późniejszą rozwiniętą tradycją. A reinterpretuje zarazem pierwotne relacje przez dodanie pewnych szczegółów: prostota A wynika w dużej mierze z prostoty jego źródeł.

Dokument B. Jest to zasadniczo reinterpretacja A dokonana w środowisku pogańsko-chrześcijańskim. W wielu przypadkach relacje A tak mało różnią się od B, że nie sposób ich odróżnić w naszych obecnych Ewangeliach.

Dokument C. Są to niezależne tradycje, bardzo stare, prawdopodobnie palestyńskiego pochodzenia. Istnienie C każą nam postulować te fragmenty, w których Marek łączy w jedno trzy różne teksty: musiał więc znać trzecie źródło niezależne od A i B. Ponieważ C wywarło wielki wpływ na Jana i proto-Łukasza, przypisuje się C te fragmenty, w których Jan i Łukasz podążają za tradycją niezależną od Mateusza/Łukasza.

Dokument Q. Według teorii dwu źródeł, cały materiał wspólny Mateuszowi/Łukaszowi, lecz którego brak u Marka, pochodzi ze specjalnego źródła: Q. W teorii tej Mt i Łk są od siebie nawzajem niezależne. Boismard uznaje związek wzajemny między proto-Łk a pośrednim Mt. Utrzymuje też, iż nie trzeba przypisywać Q wszystkich tekstów wspólnych Mt/Łk, a których brak w Mk. W rzeczywistości Q może śmiało obejmować różne pokrewne źródła. Koncepcja Q jest u Boismarda dużo mniej sztywna niż w przypadku teorii dwu źródeł.

Dokumenty pośrednie

Pośredni Mk (Mk-i.) wykorzystał trzy zasadnicze dokumenty: A, B i C. Tradycja Markowa tkwi jednak głównie korzeniami w B.

Pośredni Mt (Mt-i.) znajduje główne źródło w A oraz zawiera elementy Q. Mt-i. nie zdradza żadnej znajomości B i C, nie ulega

---

[6] P. Benoit i M.-E. Boismard, *Synopse des Quatre Evangiles en Français*, t. II, Paris, Cerf, 1972. Tom ten jest w rzeczywistości dziełem M.-E. Boismarda.

też wpływom tradycji Markowej. Podobnie jak A, Mt-i. pochodzi ze środowiska judeochrześcijańskiego.

Proto-Łk wykorzystał bezpośrednio lub pośrednio wszystkie wspomniane wyżej dokumenty. Poza opowieściami o męce i zmartwychwstaniu, w których podąża za C, jego głównym źródłem jest Mt-i. — lecz C znajduje sporadyczne zastosowanie w całym utworze.

Ewangelie

Ewangelia Marka — w znanej nam postaci — ma prawie tę samą formę co Mk-i. Ostateczną wersję Ewangelii skompletowano nawiązując do Mt-i. oraz proto-Łk; widać w niej pewien wpływ teologii i słownictwa Pawła. Zawiera ona pewne nie-Markowe słowa i wyrażenia, które wyszły spod ręki jej ostatniego redaktora. Związek wzajemny między Mk a Mt/Łk jest złożony. Należy rozróżnić dwa stadia literackie: Mk-i. (które wpłynęło na Mt i Łk) oraz końcowe Mk (ukształtowane pod wpływem Mt i Łk).

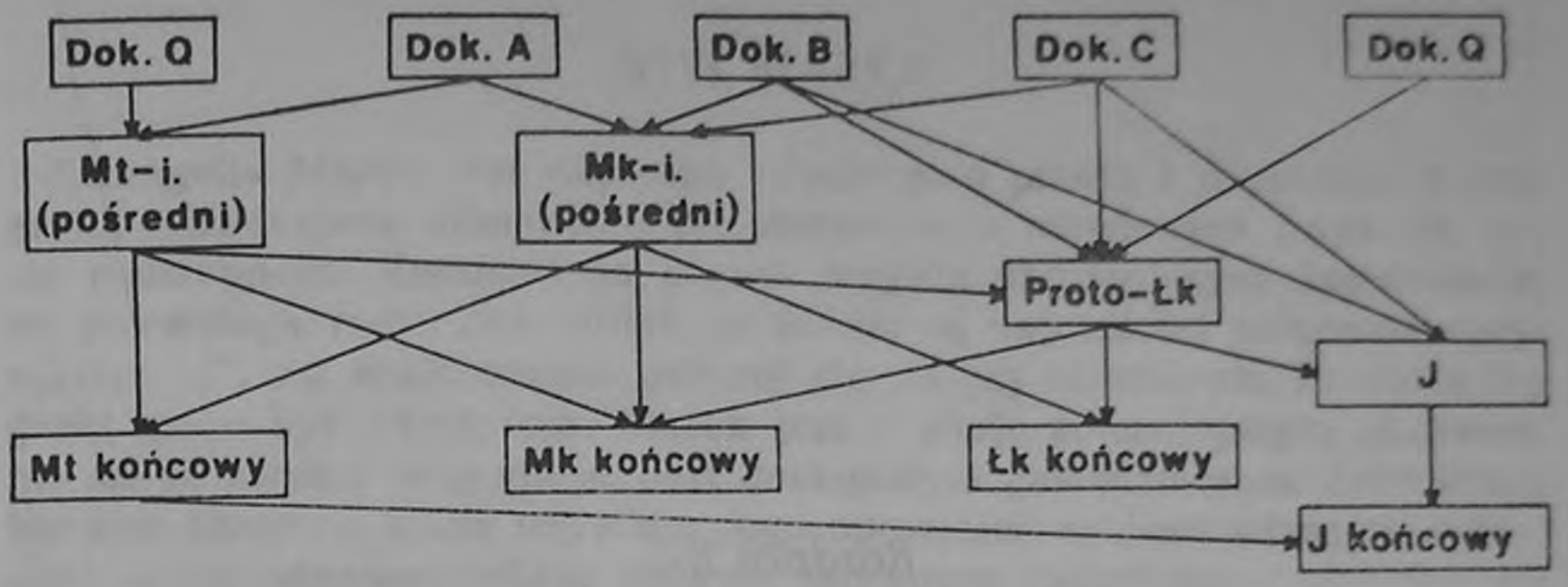
Ewangelia Mateusza. Teoria dwu źródeł głosi, że Mt zależy od Mk co do wszystkich wspólnych fragmentów; tymczasem sytuacja jest bardziej złożona. W rzeczywistości Mt — w znanej nam postaci — powstał wtedy, gdy (niezależny) tekst Mt-i. został w wielkiej mierze zastąpiony tekstem Mk-i. w tych partiach, w których te dwa teksty są paralelne. Końcowy redaktor Mateuszowy także dodał nowy materiał.

Ewangelia Łukasza wyrosła z rewizji proto-Łk w świetle Mk-i. — której struktura i formy zostały w znacznej części zaadaptowane przez redaktora Łukaszowego. To wtargnięcie Marka w proto-Łk (którego głównym źródłem jest Mt-i). wyjaśnia, dlaczego Łk zgadza się czasami z Mt, czasami zaś z Mk. Ponieważ słownictwo redaktora Łukaszowego oraz proto-Łk jest nieodróżnialne, należy przyjąć, że sam Łukasz jest twórcą swej Ewangelii.

Ewangelia Jana. W kontekście tym czwarta Ewangelia jest interesująca jedynie o tyle, o ile wiąże się z problemem synoptycznym. Gdy Jan przedstawia te same epizody co synoptycy, zdaje się sięgać do wspólnych źródeł. Korzysta on z B i C; jego głównym źródłem jest proto-Łk, szczególnie w opowieści o męce i zmartwychwstaniu. J uległ wpływowi Mt w jego końcowym stadium.

Ta nader złożona teoria opiera się na bardzo prostej zasadzie: dbałości redaktorów Ewangelii o uzgodnienie ze sobą znanych im tradycji ewangelicznych. Ta troska o zharmonizowanie tradycji utrzymała się po ostatecznym ogłoszeniu Ewangelii kanonicznych. Wyjaśnia ona częściowo warianty, znajdowane w wielu manuskryptach ewangelicznych.

Pomocne może tu być przedstawienie tych faz w formie graficznej:


Dok. Q
Dok. A
Dok. B
Dok. C
Dok. Q
Mt-i. (pośredni)
Mk-i. (pośredni)
Proto-Łk
J
Mt końcowy
Mk końcowy
Łk końcowy
J końcowy

Rozdział II

EWANGELIA ŚW. MARKA

AUTORSTWO, PRZEZNACZENIE I DATA

ŚWIADECTWO TRADYCJI

Tradycja wczesnego Kościoła jednogłośnie przypisuje tę Ewangelię św. Markowi, zwanemu zwykle tłumaczem i uczniem Piotra. Jest to prawdopodobnie ten sam Marek, o którym często wzmiankuje Nowy Testament: Dz 12,12.25; 13,5.13; 15,37.39; Kol 4,10; Flm 24; 2 Tm 4,11; 1 P 5,13.

Ewangelia św. Marka została napisana dla chrześcijan nie-Żydów. Wskazuje na to wyjaśnianie wyrażeń aramejskich (np. „Boanerges, co znaczy synowie gromu" — 3,17; „»Talita kum!«, to znaczy »Dziewczynko, powiadam ci, wstań!«" — 5,41; por. 7,11.34; 14,36; 15,22.34), jak również zwyczajów żydowskich (7,3 n.; 14,12; 15,42). Według wczesnej tradycji Ewangelię tę napisano w Rzymie. Wiele latynizmów znajdowanych u Marka można na ogół potraktować jako obiegowe terminy militarne i techniczne. Niemniej w dwu uderzających wypadkach wyrażenie greckie tłumaczy się przez jego łaciński równoważnik: dwa *lepta* [greckie monety], czyli jeden *quadrans* [rzymska moneta] (12,42); wnętrze pałacu, czyli *praetorium* (15,16). Sugeruje to, że Ewangelię tę napisano w Rzymie.

Istnieje szeroka zgodność poglądów, że Ewangelia ta została napisana przed 70 r. (data zburzenia Jerozolimy przez Rzymian) — głównym zaś argumentem jest fakt, że rozdział 13, który dotyczy tego wydarzenia, nie napomyka w ogóle, że już ono nastąpiło. Sugeruje się zwykle 65 r. Co wydaje się pewne — przy tym braku pewności — to fakt, że Marek jest najwcześniejszą z naszych Ewangelii; najpóźniej mógł być napisany tuż po 70 r.

STYL MARKA

Ewangelia Marka jest napisana stosunkowo prostą i popularną formą greki, zdradzającą uderzające podobieństwa z mówionym językiem życia codziennego. Ewangelista używa jedynie najprostszych konstrukcji; od pierwszego rzutu oka widać, że zdania są najczęściej połączone spójnikiem „i", od arameizmów zaś roi się na jej stronicach. Prostota tej greki może być zwodnicza: Marek jest o wiele zręczniejszym pisarzem, niż się to zwykle przyjmuje. Jest doskonałym gawędziarzem. Znamienne barwne akcenty, które ożywiają jego opowieści, są jego własnym wkładem — nie odzwierciedlają wpływu naocznych świadków.

SCHEMATYZACJA

W tym kontekście możemy rozważać dostrzegalną u Marka tendencję do schematyzacji, czyli wtłaczania opowieści, zwłaszcza zaś relacji o cudach, w jeden schemat. Oto na przykład dwa odrębne i całkiem różne cuda opisane według tego samego wzoru i w prawie identycznych słowach:

Uciszenie burzy 4,39-41	Egzorcyzm 1,25-27
„On wstał, r o z k a z a ł wichrowi i rzekł do jeziora: »M i l c z, ucisz się«. [Efekt rozkazu: jezioro uciszone] Oni zlękli się bardzo i m ó w i l i j e d e n d o d r u g i e g o: »K i m właściwie On jest (...)?«"*	„Lecz Jezus r o z k a z a ł mu surowo: »M i l c z i wyjdź z niego«. [Efekt rozkazu: uzdrowienie opętanego] A wszyscy się zdumieli, tak że j e d e n d r u g i e g o p y t a ł: »Co to jest?«"*

W ten sam sposób możemy porównać uzdrowienie ślepego w Betsaidzie (8,22-26) oraz głuchoniemego (7,32-36); nauczanie Jezusowe w Jego własnym kraju (6,1-2) i w Kafarnaum (1,26-27); przygotowanie wieczerzy paschalnej (14,13-16) oraz wjazd do Jerozolimy (11,1-6).

DWOISTOŚĆ

Znamienną cechą Ewangelii Marka jest częste, a nawet stałe występowanie podwójnych wyrażeń. Wyjaśniano je często albo jako połączenie dwu (lub więcej) źródeł, albo też jako redaktorskie dodatki do jed-

---

* Przekład *Biblii Tysiąclecia*, II wyd.

nego źródła podstawowego. Te podwójne wyrażenia zostały gruntownie zanalizowane przez F. Neiryncka [1], który dochodzi do wniosku, że są one przejawem własnego stylu ewangelisty. Zbadał on ze szczególną uwagą trzy kategorie podwójnych zwrotów.

OKREŚLENIE CZASU LUB MIEJSCA: WYRAŻENIA DWUSTOPNIOWE

Twierdzono, że tekst Marka zdradza częste rozwlekłości; skłaniano się też do poglądu, że każda połowa takiego wyrażenia pochodzi z innego źródła. Prowadzi to do dość mechanicznego podziału między tradycję a redakcję. Jeśli wszakże uznamy podwójne wyrażenia za część oryginalnego tekstu Ewangelii, sytuacja ulegnie wielkiej zmianie. Na przykład w 1,32 („Z nastaniem wieczora, gdy słońce zaszło") zwrot „gdy słońce zaszło" nie jest przydanym po prostu synonimem, lecz wnikliwiej precyzuje wskazanie czasu; całość jest progresywnym wyrażeniem dwustopniowym. Pewne oznaczenia miejsca odzwierciedlają ten sam schemat: niewyraźne wskazanie, po którym następuje ściślejsze określenie (np. 1,28.38; 5,1; 11,1; 13,3). Pod tym względem schemat publicznego nauczania i poufnego wyjaśniania udzielanego uczniom w d o m u uchodzi powszechnie za typowy dla redakcji Marka (np. 4,1-9.10; 7,14 n. 17-23; 9,14-27.28 n.; 10,1-9.10 n.). Wydawałoby się więc, że pozorne rozwlekłości nie są w istocie rozwlekłościami. W tych precyzacjach czasu i miejsca odnajdujemy raczej jeden z najbardziej charakterystycznych rysów stylu Markowego.

PODWÓJNE PYTANIA I ANTYTETYCZNE PARALELIZMY

Następstwo publicznej nauki i poufnego wyjaśniania dostarcza pierwszego przykładu dwustopniowego schematu w materiale złożonym z powiedzeń. Ten sam schemat można także stwierdzić w sformułowaniach, które są bliższe w y r a ż e n i u podwójnemu: podwójne pytanie jest tu może najlepszą ilustracją. Wydawałoby się, że w 13,4 mamy dwa odrębne pytania: „Kiedy to nastąpi? I jaki będzie znak, gdy to wszystko spełniać się zacznie?" W szerszym sformułowaniu drugiej części lepiej jednak widzieć wyraz Markowego poczucia stopniowania. W 12,14 n. pytanie teoretyczne: „Czy godzi się płacić podatek cesarzowi, czy też nie?" jest uzupełnione pytaniem praktycznym: „Mamy go płacić czy nie płacić?" W tych i podobnych przypadkach mamy dalsze świadectwo na rzecz schematu dwustopniowego. Choć uznaje się powszechnie, że paralelizm antytetyczny jest cechą stylu samego Jezusa, Marek zdaje się

[1] F. Neirynck, *Duality in Mark. Contributions to the Study of the Markan Redaction*, Louvain, Leuven University Press, 1972.

często wzmacniać antytetyczny charakter tych powiedzeń. Czyni to za pomocą pomysłowego zestawienia *ou... alla* (nie..., lecz), na przykład: „...nie przyjmuje mnie, lecz Tego, który mnie posłał" (9,37); „...nie wy będziecie mówić, lecz Duch Święty" (13,11). Powtórzenie ujęte w paralelizm można by uznać za właściwe dla Marka.

ORATIO OBLIQUA i *ORATIO RECTA*

Badanie określeń czasu i miejsca, podwójnych pytań oraz antytetycznego paralelizmu sugeruje, że progresywne podwójne wyrażenie stanowi w istocie charakterystyczny zwyczaj Marka. Dwoistość jednak nie ogranicza się do tych kategorii: przenika ona różne części i warstwy Ewangelii. Marek zdradza tendencję do wypowiedzi o nauczycielskiej działalności Jezusa i uzupełniania jej natychmiast mową niezależną (np. 4,2; 9,31; 11,17). Dobrym tego przykładem jest modlitwa w Getsemani: „...i modlił się, żeby jeżeli to możliwe, ominęła Go ta godzina. I mówił: »Abba, Ojcze, wszystko dla Ciebie możliwe; oddal ten kielich ode mnie...«" (14,35 n.). Jest to progresywne przejście od pierwszego opisu treści modlitwy do dobitniejszego jej wyrażenia w *oratio recta:* w. 35 podaje najpierw — w formie pośredniej — istotną treść modlitwy oraz przygotowuje czytelnika na pełne oddziaływanie w. 36. Istnieją w Ewangelii paralele takiego porządku, który przywodzi znów do Markowego podwójnego wyrażenia oraz charakterystycznego dwustopniowego schematu.

EWANGELIA

Ewangelia św. Marka uchodziła długo za zwykłą skróconą wersję Mateusza. Z tej racji była raczej odsuwana na drugi plan, nie znajdując aż do niedawna uznania. Dzisiaj przyjmuje się bezspornie, że Marek nie jest bynajmniej skrótem Mateusza; a jeśli o tym mowa, to prawdą może być w kilku przypadkach coś wręcz przeciwnego. Marek posiada swe własne zalety, a nawet — jako najwcześniejsza z naszych Ewangelii — ma szczególne znaczenie: jest bliższy źródła.

Niemniej Ewangelia Marka jest najwyraźniej dużo krótsza niż Ewangelie innych synoptyków. Spostrzegamy już od razu, jak mało znajduje się w niej powiedzeń Jezusa. Zawiera ona tylko trzy mowy, wszystkie bardzo zwięzłe: nauczanie w przypowieściach (4,1-34), mowa o wspólnocie (9,35-50) i mowa eschatologiczna (13,1-37). Z drugiej zaś strony, w opowieściach wspólnych trzem synoptykom Marek jest bogatszy w szczegóły i bardziej obrazowy. Uderzającym tego przykładem jest re-

lacja o wskrzeszeniu córki Jaira; nie ulega wątpliwości, że Marek nie dokonuje tu żadnego skrótu, jak to widać z porównania tekstów trzech synoptyków (Mt 9,18-26; Łk 8,40-56; Mk 5,21-43).

Fragment ten nie jest odosobnionym przypadkiem, istnieje bowiem wiele innych przykładów, zwłaszcza w pierwszej części Ewangelii, na przykład uzdrowienie paralityka (Mk 2,1-12; Mt 9,1-8; Łk 5,17-26), uciszenie burzy (Mk 4,35-41; Mt 8,23-27; Łk 8,22-25), pierwsze rozmnożenie chleba (Mk 6,30-44; Mt 14,13-21; Łk 9,10-17). Ewangelia Marka nie jest skrótem. Choć jest krótsza niż Ewangelie Mateusza i Łukasza, wynika to z własnego wyboru i metody ewangelisty. Dzisiaj Marek doczekał się uznania.

PLAN

Ewangelia Marka składa się z dwu dopełniających się części. Pierwsza z nich (1,14 — 8,30) dotyczy tajemnicy tożsamości Jezusa; dominuje w niej pytanie: Kim jest Jezus? Druga część (8,31 — 16,8) dotyczy tajemniczego mesjanicznego przeznaczenia Jezusa.

Wprowadzenie 1,1-13

Część. I. *Tajemnica Mesjasza:* Objawienie osoby Jezusa 1,14 — 8,30
Trzy partie, każda zaczynająca się streszczeniem działalności Jezusa i opowieścią na temat uczniów oraz kończąca się przyjęciem jakiejś postawy wobec Jezusa

A. Jezus i rzesze 1,14 — 3,6 (1,14 n. 16-20; 3,6)
B. Jezus i Jego krewni 3,7 — 6,6a (3,7-12. 13-19; 6,1-6a)
C. Jezus, uczniowie i poganie 6,6b — 8,30 (6,6b.7-31; 8,27-30)

Konkluzja i przejście tematyczne 8,27-33
Wyznanie Piotra
Pierwsza zapowiedź męki
Skarcenie Piotra

Część II. *Tajemnica Syna Człowieczego:* Objawienie cierpień Jezusa 8,31 — 16,8

A. Droga Syna Człowieczego 8,31 — 10,52
Wytyczona przez trzy zapowiedzi losu Syna Człowieczego i trzy pouczenia o doli uczniów
B. Jezus w Jerozolimie 11,1 — 13,37
C. Męka i zmartwychwstanie 14,1 — 16,8

Późniejsze zakończenie 16,9-20

CEL EWANGELII MARKA

Przez całą pierwszą połowę Ewangelii wielokrotnie jest podnoszona kwestia tożsamości Jezusa, spotykając się z różnymi odpowiedziami. Niektórzy — przywódcy religijni — odrzucali świadectwo Jego czynów oraz nauki; inni, pozostając pod ich wrażeniem, gotowi byli uznać Go za proroka czy postać w rodzaju Eliasza (6,14 n.). Wybrani uczniowie reagowali lękiem i zdumieniem, lecz Go nie rozumieli. Jedynie złe duchy uznały Jezusa za tego, kim był. Teraz jednak dochodzimy do momentu, w którym uczniowie ogłaszają Go wreszcie Mesjaszem. Fragment ten jest osią dzieła Marka, zarazem zaś punktem szczytowym pierwszej części: tajemnicy Mesjasza (tożsamości Jezusa), oraz przejściem do drugiej części: misterium Syna Człowieczego (Jego przeznaczenia do śmierci i zmartwychwstania). Druga połowa Ewangelii dostarcza odpowiedzi na kwestię podniesioną w pierwszej połowie: Kim jest Jezus? Ale odpowiedź ta nie jest rozumiana przez uczniów, którzy nie mogą pojąć Jego cierpiącego mesjaństwa. Możemy wskazać ów centralny fragment (8,27-33), by odkryć cel Ewangelii Marka.

W wyznaniu w 8,29 („Ty jesteś Mesjaszem!") — jako punkcie kulminacyjnym — nie trzeba upatrywać jasnego sformułowania przekonania, które stopniowo zyskiwało wpływ na uczniów. Nie taka jest przynajmniej intencja Marka; w bardzo podobny sposób Mateusz przedstawia je jako dane od Boga Piotrowe odkrycie (16,16 n.). Marek czynił wszystko, by podkreślić niewiarogodną ślepotę uczniów. Jego cudowna historia o uzdrowieniu ślepego (8,22-26) ma wyjawić, że sam tylko Jezus może rozświetlić mroki ich rozumienia. Tak też bierze On inicjatywę w swoje ręce (w. 27).

Jest godne uwagi, że w pierwszej połowie Ewangelii uczniowie, wbrew swojej uprzywilejowanej pozycji, okazali się mniej spostrzegawczy niż „rzesze". Epizod z Cezarei Filipowej oznacza punkt zwrotny. Nie znaczy to, że następuje poprawa: Piotr może uznać Jezusa za Mesjasza (8,29), lecz natychmiast wykazuje, iż nie potrafi przyjąć idei Mesjasza cierpiącego (8,32). Zmiana polega na przejściu od braku spostrzegawczości do błędnego zrozumienia. Poprzednio uczniowie nie uznawali Jezusa za Mesjasza; teraz źle pojmują naturę Jego mesjaństwa. Musimy docenić znaczenie epizodu z Cezarei Filipowej w teologii Marka.

Jest rzeczą widoczną, że 8,29 jest bardzo wyrazisty. Jezus jest tu formalnie uznany za Mesjasza oczekiwań żydowskich oraz Chrystusa kultu chrześcijańskiego — opowieść ta bowiem dotyczy chrystologii. W oczach ewangelisty wyjątkowe znaczenie wyznania Piotra polega na fakcie, że tu — po raz p i e r w s z y — uczniowie rozmawiają z Jezusem o tym, kim On jest w ich ocenie. Jezus przejmuje inicjatywę i zapytuje uczniów o zdanie „ludzi" — „innych, poza nimi" (4,11) — do-

wiadując się, że zgadzali się Go uważać nie za postać mesjaniczną, lecz co najwyżej za zwiastuna Mesjasza. Uwyraźnia się więc, że nie tylko Jego nauka była dla nich zagadkowa, lecz nie rozumieli też sensu Jego czynów. Piotr jednak zaczął wreszcie pojmować: „Ty jesteś Mesjaszem!" Ciąg dalszy wykaże, iż jest to zaledwie pierwszy etap jego oświecenia; dopiero zmartwychwstały Pan otworzy im w pełni oczy. Ponadto uczniom każe się zachować milczenie, lecz teraz — po raz pierwszy — zakaz ten odnosi się do własnej osoby Jezusa. Marek uwzględnia w istocie poza Piotrem i uczniami gminę chrześcijańską, z którą ma do czynienia, każąc swym chrześcijanom dbać o właściwe rozumienie, kim ich Chrystus jest. Było tu nawet starannie przemyślane psychologiczne przygotowanie czytelnika. Od samego początku Marek ukazywał, jak Jezus działa w niezwykły sposób, wywołujący zdumienie świadków i prowadzący do szeregu pytań o Niego (1,27; 2,7; 6,2). Sam Jezus wzmaga efekt (2,10.18). Kim zatem jest ten Syn Człowieczy? Kim jest ten Lekarz (3,16 n.)? Kim jest ów Oblubieniec (2,19)? Motywy zdumienia tłumu i niepojętności uczniów stoją niby ciągły znak zapytania nad pierwszymi ośmioma rozdziałami Ewangelii. A obecnie, dla chrześcijan, którzy czytają Marka, wyznanie: „Ty jesteś Chrystus" jest i c h wyznaniem wiary. I dlatego właśnie, że jest to wyznanie wiary chrześcijańskiej, Jezus przyjmuje je tu bez komentarzy.

Na centralne znaczenie Piotrowego wyznania w redaktorskiej strukturze Marka wskazuje nagła zmiana tonacji i orientacji, gdy Piotr uznał już mesjaniczny charakter Jezusa. W aktualnej strukturze Ewangelii przepowiednia męki (8,31-32a) stanowi odpowiedź Jezusa na wyznanie Piotra; ewangelista dostrzega też bliską więź między tą pierwszą przepowiednią a wyznaniem Piotra. Następną część Ewangelii (8,31-11,10) zdominowują proroctwa męki (8,31; 9,12.31; 10,33 n.); gwałtowny protest Piotra w 8,32 ukazuje wyraźnie, że jest to nowa i nieoczekiwana nauka. „A mówił o tym zupełnie otwarcie" (8,32a) — jest to w istocie punkt zwrotny w samoobjawieniu Jezusa: dotychczas nie rzekł niczego w sposób wyraźny o swoim mesjanicznym charakterze. Choć nadal poleca uczniom, by nie ujawniali Jego mesjanicznej tożsamości (w. 30) — ponieważ ich rozumienie Jego osoby pozostaje wciąż niedoskonałe — mówi do nich całkiem otwarcie o swym przeznaczeniu cierpienia i śmierci. „Wtedy Piotr wziął Go na bok i zaczął Mu robić wyrzuty" (w. 32b). Idea cierpiącego Mesjasza była całkiem obca Piotrowi; mimo swego wyznania nie uchwycił istotnego znaczenia mesjaństwa. W swym zaskoczeniu i zaniepokojeniu nieoczekiwaną perspektywą ośmiela się „robić wyrzuty" Jezusowi — czego żaden inny uczeń nigdy nie uczynił. Z kolei Jezus zgromił Piotra: „Zejdź mi z oczu, ty szatanie" (*hypage opiso mou, Satana*) — słowa te przypominają te w Ewangelii Mateusza 4,10: „Idź precz, szatanie" (*hypage, Satana*). Kuszenie na pustyni (Mt 4,1-11; Łk 4,1-13) zmierzało do skłonienia samego Jezusa, by dostosował się do

powszechnie uznawanej roli mesjanicznej, stał się Mesjaszem politycznym; było ono próbą podkopania Jego pełnej akceptacji woli Boga. Tu Piotr gra rolę szatana; Piotrowe uznanie Jezusa za Mesjasza oddzieliło jego oraz uczniów od „ludzi" (w. 27), teraz jednak zostaje on zgromiony za myślenie kategoriami ludzkimi. Piotr i wszyscy mu podobni, którzy stoją „po stronie ludzi", sprzeciwiają się zbawczemu zamysłowi Boga i sprzymierzają się z szatanem.

Stwierdzamy więc, że fragment ten zajmuje się nie tyle historyczną sytuacją działalności Jezusa, co historyczną sytuacją Kościoła, dla którego Marek pisze. Odpowiedź na pierwsze pytanie Jezusa odnosi się do opinii krążących o Nim w Palestynie, gdzie rozwijał swoją działalność (w. 28); w odpowiedzi na drugie pytanie tytuł „Chrystus" pobrzmiewa nutą chrześcijańską, a przepowiednia męki jest ułożona w języku wczesnego Kościoła (ww. 29 i 31). Reakcja Piotra i jej ostre skarcenie (ww. 32 n.) mają dużo wspólnego z rozumieniem chrystologicznym. Było faktem historycznym, że Jezus i Piotr nawiązują dialog. Na głębszej płaszczyźnie „Jezus" jest Panem przemawiającym do swego Kościoła, „Piotr" zaś reprezentuje omylnych wiernych, którzy czynią poprawne wyznanie, następnie jednak interpretują je niewłaściwie. Podobnie też „rzesza" (w. 34) jest ludem Bożym, dla którego jest przeznaczona ogólna nauka (8,34 — 9,1). Tak więc opowieść o Jezusie i Jego uczniach ma dalszy cel ujmowany w kategoriach zmartwychwstałego Pana i Jego Kościoła.

Tu zatem — bardziej widocznie niż gdzie indziej — Marek pisze dla swej wspólnoty. Tu nade wszystko zajmuje się chrystologią. Wyznanie Piotra jest gładkim oświadczeniem zbyt wielu współczesnych Markowi: „Ty jesteś Chrystus". Wszystko zależy od tego, co rozumieją przez to wyznanie, i od jego wpływu na ich życie. Nie mogą posiadać zmartwychwstałego Pana bez cierpiącego Mesjasza; nie mogą być uczniami nie krocząc Jego drogą cierpienia. Przestroga Marka przypomina tu całkiem ostrzeżenie Pawłowe: „...otrzymaliście ducha przybrania za synów, w którym wołamy: »Abba, Ojcze!« Tenże sam Duch daje świadectwo naszemu duchowi, że jesteśmy synami Bożymi. Jeżeli jesteśmy synami, to jesteśmy także dziedzicami: dziedzicami Boga i współdziedzicami Chrystusa — o ile wspólnie z Nim cierpimy, wspólnie także z Nim mamy być uwielbieni" (Rz 8. 15-17).

TAJEMNICA MESJANICZNA

W całej tej Ewangelii Jezus dokłada wszelkich starań, aby ukryć swój mesjański charakter. Duchy nieczyste znają Go i wołają: „Ty jesteś Synem Bożym!" — On zaś rozkazuje im milczeć (1,25.34; 3,11 n.).

Milczenie nakazuje po głównych cudach. Na przykład, po wskrzeszeniu córki Jaira Jezus zwrócił się do obecnych i „nakazał im z naciskiem, żeby nikt się o tym nie dowiedział" (5,43; por. 1,44; 7,36; 8,26). I znowu, gdy w Cezarei Filipowej Piotr rozpoznał Jego charakter mesjański, oraz później, gdy Jezus przemienił się wobec Piotra, Jakuba i Jana, „nakazał im, aby nikomu nie opowiadali o tym, co widzieli, do czasu aż Syn Człowieczy zmartwychwstanie" (8,30; 9,9). Od czasu do czasu — usuwając się od ludu — wyruszał w tajemne podróże (7,27; 9,30). Udzielał też swym uczniom poufnych pouczeń (np. 4,10 n.; 3,3 n.).

Ściśle mówiąc, motyw t a j e m n i c y — przynajmniej w bezpośredniej formie nakazu milczenia — występuje tylko w pierwszej części Ewangelii. Pokrewny motyw n i e p o j ę t n o ś c i uczniów natomiast spaja obie części Ewangelii i jest ich istotnym składnikiem. Motywy te więc — choć pokrewne — są odrębne. Brak zrozumienia ze strony uczniów dominuje aż do końca, i nawet bardziej się uwydatnia w drugiej części niż w pierwszej. Uwydatnienie tajemnicy może maleć i niknąć w drugiej części, w miarę jak coraz bardziej się uwyraźnia, że droga Jezusa prowadzi w jednym kierunku.

T o ż s a m o ś ć Jezusa i n a t u r a Jego mesjańskiego — to odpowiednio tematy pierwszej i drugiej części Ewangelii; są one treścią tajemnicy mesjanicznej. „Inni, poza wami [uczniami]" (4,11), „oni" (4,33 n.), „ludzie" (8,27) — to ci o zatwardziałych sercach, którzy nie chcą zrozumieć ani uznać osoby Jezusa, Jego mesjańskiego. Nie pojmują oni wewnętrznego znaczenia Jego przypowieści — Bóg im go nie wyjawił, ponieważ nie są chłonni. Można tu porównać rozdziały 9—11 listu do Rzymian: „Izrael nie osiągnął tego, do czego dążył. Jedynie wybrani dopięli celu. Pozostali zaś pogrążyli się w zatwardziałości..." (Rz 11,7). W Jego cudach nie widzieli znaków (por. J 6,26); nie dostrzegali prawdziwej doniosłości Jego czynów. Nakaz milczenia po cudach ma następujący sens: przygodni widzowie nie zrozumieli, mają przeto zachować milczenie (por. Mk 1,44; 5,43; 7,36; 8,26). Wydany demonom zakaz wyjawiania Jego tożsamości (1,34; 3,12) ma być może uwypuklić fakt, że egzorcyzmy Jezusa były ujawnieniem Jego mesjańskiego charakteru, choćby nawet tylko demony mogły to rozpoznać.

Dwukrotnie Jezus nakazuje milczenie uczniom, lecz każdorazowo sytuacja jest różna. W pierwszym przypadku dostrzegli i uznali jego mesjańskie (8,30). W drugim przypadku podaje się im granicę tego milczenia: „...do czasu aż Syn Człowieczy zmartwychwstanie" (9,9). Zmartwychwstanie jednak nie tylko wyznacza granicę tajemnicy: tkwi ono w centrum ich niezrozumienia (9,10). Póki nie uznali Jezusa za Mesjasza, nie mieli nic do objawienia. Ale nie są jeszcze gotowi Go głosić: muszą poznać, co znaczą Jego cierpienie, śmierć i zmartwychwstanie, zanim będą mogli dać prawdziwy obraz Jezusa. Nakazywanie uczniom tajemnicy nie jest permanentne. Powinnością ich nawet będzie głoszenie nie

tylko mesjanicznej tożsamości Jezusa, lecz także natury Jego mesjańskiego stwa — to jednak nastąpi po śmierci na krzyżu i po zmartwychwstaniu. W połowie drogi ewangelicznej wykryli odpowiedź na pytanie: Kim jest Jezus? (8,29). Ewangelia zaś kończy się orędziem, które otworzy im oczy na pełną rzeczywistość Jego osoby (16,7). Tajemnica mesjaniczna dotyczy chrystologii. Stanowi inny sposób podkreślania, że niepodobna znać chrześcijaństwa bez krzyża. „Czyż Mesjasz nie musiał znieść tych cierpień i tak dopiero wejść do chwały swojej?" (Łk 24,26).

Rozdział III

EWANGELIA ŚW. MATEUSZA

AUTORSTWO, PRZEZNACZENIE I DATA

Tradycja wczesnego Kościoła głosi jednomyślnie, że Mateusz, jeden z Dwunastu, był pierwszym z czterech ewangelistów, który napisał Ewangelię, i że napisał ją po aramejsku. Niemniej Ewangelię Mateusza, przekazaną nam w Nowym Testamencie, napisano po grecku; nie jest ona przekładem. Związek między aramejskim zapisem tradycji a późniejszą Ewangelią jest niejasny. Mateusz mógł być autorem dzieła aramejskiego; nie potrafimy natomiast wymienić autora Ewangelii greckiej. Dla większej dogodności mówimy nadal o niej jako o Ewangelii Mateusza.

Ewangelia ta była adresowana do grekojęzycznych chrześcijan żydowskich. Wskazuje na to szereg wyrażeń żydowskich: *paraskeue* (27, 62), *raka*, *gehenna* (5,22), Beelzebul (10,25) i aluzje do zwyczajów żydowskich: rytualne mycie rąk przed jedzeniem (15,2), noszenie filakterii — autor zaś rzadko uważa za konieczne podać wyjaśnienie. Mateusz interesuje się szczególnie losem Izraela; zajmuje się też problemem Prawa, które należy teraz interpretować zgodnie z zasadami wyższego prawa miłości.

Nie sposób dokładnie datować tej Ewangelii. Wbrew powszechnemu założeniu nie jest bynajmniej pewne, czy Mateusz korzystał z Marka; uzasadnione jest jednak przypuszczenie, że stanowi ona późniejsze z tych dwu dzieł. Zainteresowanie strukturą Kościoła sugerowałoby datę stosunkowo późną. Moglibyśmy umieścić ją w dekadzie 80—90 r.

PLAN

Ewangelia Mateusza rozpada się w sposób naturalny na siedem części — przy czym część pierwsza, opowieść o dzieciństwie Jezusa, tworzy prolog. Struktura rodziałów 3—25 jest ściśle określona: pięć grup, z któ-

rych każda zawiera część narracyjną oraz mowę. Każda z mów ma krótkie wprowadzenie (5,1-2; 10,1-5; 13,1-3; 18,1-2; 24,1-3) i każda kończy się stereotypową formułą: „I stało się, gdy Jezus zakończył wszystkie te nauki..." (7,28; 11,1; 13,53; 19,1; 26,1). Tych pięć centralnych grup u Mateusza nie stanowi tyluż nie powiązanych jednostek; istnieje między nimi ścisła więź. Opowieści ukazują stopniowy rozwój wydarzeń, mowy zaś ilustrują równoległy rozwój mesjanicznego pojęcia królestwa niebieskiego.

I.	Prolog: opowieść o dzieciństwie Jezusa	1—2
II.	Objawienie się królestwa	
	Wstępne przejawienie się	3—4
	Kazanie na Górze	5—7
III.	Zbawcze posłannictwo Jezusa	
	Dziesięć cudów	8—9
	Mowa misyjna	10
IV.	Ukryte królestwo	
	Opozycja i rozłam	11—12
	Przypowieści o królestwie	13
V.	Rozwój królestwa	
	Formowanie uczniów	14—17
	Mowa o wspólnocie	18
VI.	W stronę męki	
	Rosnąca opozycja judaizmu	19—22
	Wydanie sądu	23—25
VII.	Męka i zmartwychwstanie	26—28[1]

STRUKTURA

Stwierdzamy, że pięć mów w centralnej części Ewangelii Mateusza jest skierowanych do: 1) uczniów Jezusa (5,1-2), 2) Dwunastu (10,1.5), 3) wielkich rzesz (13,2), 4) uczniów (18,1), 5) uczniów Jezusa (24, 1). Dowodzono w sposób przekonujący, że przez „uczniów" w 18,1 Mateusz rozumie Dwunastu. Znaczy to, że pięć mów stanowi wzór, zgodnie z którym pierwsza i piąta kieruje się do „Jego [Jezusa] uczniów", podczas gdy druga i czwarta — do obdarzonej autorytetem grupy wyłonionej z kręgu uczniów jako całości. Daje to krzyżujący się wzór: a, b, c, b', a' (partie a i a', b i b' korespondują ze sobą). Ponieważ mo-

[1] Zob. A. Wansborough, *St. Matthew*, w: R. Fuller (red.), *A New Catholic Commentary on Holy Scripture*, London, Nelson, 1969, s. 905.

wy są regularnie rozmieszczone w całej Ewangelii, można wnosić, że zbudowano ją na zasadzie koncentrycznej. Znaczenie tego polega na uwydatnieniu intencji ewangelisty, żeby odpowiadające sobie elementy odczytywano w taki sposób, by rzucały wzajem na siebie światło.

Struktura Ewangelii wykazuje przeto, że zamiarem ewangelisty było powiązanie tytułu „Syna Abrahama" — nadanego Jezusowi w prologu (1,1) — z nakazem danym apostołom w epilogu, aby nauczali wszystkie narody (28,19). Jezus jest urzeczywistnieniem obietnicy udzielonej Abrahamowi: „Przez ciebie będą otrzymywały błogosławieństwo ludy całej ziemi" (Rdz 12,3). Mamy tu jawne podkreślenie powszechności zbawienia. Idea ta ma uprzywilejowane miejsce w teologicznej perspektywie ewangelisty, czego dowodzi jej wyeksponowanie na samym początku i samym końcu Ewangelii. Jaka jest więc pozycja Izraela? Aby na to odpowiedzieć, musimy uwzględnić dwa teksty, występujące jedynie u Mateusza. Pierwszym jest stwierdzenie, że Jezus „został posłany jedynie do zaginionych owiec domu Izraela" (15,24), drugim zaś przyjęcie na siebie przez lud żydowski odpowiedzialności za śmierć Chrystusa (27,24-26). Te dwa stwierdzenia — wzięte razem — sugerują, że dla Mateusza Izrael miał niegdyś uprzywilejowaną pozycję, którą teraz utracił. Akcentowanie powszechności zbawienia wskazuje, iż jego miejsce zostało zajęte przez pogan.

Jest to zarys tego typu dowodu, jakim posługuje się krytyk redakcji na poparcie wniosku, że Mateusz podzielił historię zbawienia na d w a okresy, mianowicie okres Izraela i okres pogan. Oparł swój podział na istnieniu tych, do których było skierowane Boskie wezwanie: Żydów i pogan. Jeśli więc Mateusz wykrył odmienność w historii zbawienia po stronie tych, którzy słuchają słowa, czyż nie jest tak dlatego, że ujmował tych, którzy głosili słowo, jako pewną jedność? Odpowiedź zdawałaby się brzmieć twierdząco, gdyż pierwsza Ewangelia zdradza intencję upodobnienia zarówno Jana Chrzciciela jak i apostołów do Jezusa.

Nie tylko przedstawia się tu śmierć Jana w terminach przywołujących na myśl śmierć Jezusa (por. 14,5 i 21,45-46), lecz opisuje się też Jana i Jezusa jako mówiących to samo do tych samych słuchaczy. Obaj głoszą: „Pokutujcie, bo bliskie jest królestwo niebieskie" (3,1 i 4,17). Raz jeden mógł to być zbieg okoliczności, lecz hipotezę tę wyklucza dwukrotne wystąpienie tego samego zjawiska w innych partiach Ewangelii (Jan: 3,7 i 3,10 = Jezus: 23,33 i 7,19). Wartość dowodowa tego świadectwa jest spotęgowana przez fakt, że w innych Ewangeliach nie znajdujemy niczego analogicznego. Jan Chrzciciel jest dla Mateusza prototypem Jezusa jako czynnik zbawienia.

Przy użyciu tej samej techniki upodabnia się apostołów do Jezusa. Każe się im głosić to, co głosił Jezus: „Idźcie i głoście: Przybliżyło się królestwo niebieskie" (10,7). Lecz jest coś więcej, co w sposób subtelny odróżnia pozycję apostołów od pozycji Jana. Nakazuje się im także:

„Uzdrawiajcie chorych, wskrzeszajcie umarłych, oczyszczajcie trędowatych, wyrzucajcie czartów" (10,8). Jest to znaczące, ponieważ Mateusz w dwu rozdziałach poprzedzających bezpośrednio tę mowę przedstawił szereg cudów, mocą których Jezus uzdrawia chorych, wskrzesza zmarłych (9,18-26), oczyszcza trędowatego (8,1-4) oraz wypędza złe duchy (8,23-34). Ta czteropunktowa zgodność jest zbyt starannie wypracowana, by interpretować ją jako zbieg okoliczności. Ponadto potwierdza ją uporządkowanie tej części pierwszej Ewangelii.

W pierwszej mowie, Kazaniu na Górze, Mateusz przedstawia Jezusa jako Mesjasza w słowie (rozdz. 5—7). Celem następującej teraz partii narracyjnej (rozdz. 8—9) jest przedstawienie Jezusa jako Mesjasza w czynie, gdyż ta część narracyjna składa się całkowicie z opowieści o cudach. Z kolei następuje mowa misyjna, skierowana do Dwunastu (rozdz. 10), po której przychodzi dalsza część narracyjna zaczynająca się od kwestii podniesionej przez Jana Chrzciciela: „Czyż (...) Tym jesteś, który ma przyjść, czy też mamy oczekiwać innego?" (11,3). Ewangelista najwidoczniej się spodziewa, że jego czytelnicy zadają sobie to samo pytanie. Dlaczego więc nie postawił tego pytania tuż po prezentacji Jezusa jako Mesjasza w słowie i czynie (rozdz. 5—9)? Mówiąc inaczej, dlaczego wstawił rozdział dotyczący Dwunastu między pytanie a wiążący się z nim temat? Wobec precyzyjnej struktury pierwszej Ewangelii należy stwierdzić, że porządek ten jest przemyślany i musi mieć jakiś sens. Sens ów może tylko polegać na tym, że Mateusz wierzył, iż decyzja w sprawie Jezusa z konieczności pociąga za sobą decyzję dotyczącą Jego Kościoła, reprezentowanego przez Dwunastu. Innymi słowy, autentyczne oddanie się Jezusowi było możliwe jedynie w kontekście przynależności do Jego wspólnoty.[2]

ŚRODOWISKO MATEUSZA

Mateusz interesuje się szczególnie rolą i losem Izraela w dziejach. Odczuwa jednak także, iż istnieje jeden tylko lud Boży w obu Testamentach, który oznacza prawdziwy Izrael. Bóg sprawuje swe władanie zgodnie z nieprzerwanym zbawczym wzorem w dwu przymierzach. Pozwinno się zatem mówić nie o starym i nowym Izraelu, lecz o fałszywym i prawdziwym ludzie. Mateusz odsłania jeden aspekt tego stanu rzeczy opisując Izrael osądzony. Uwidacznia się to szczególnie w przypowieści o przewrotnych dzierżawcach (21,33-43) z jej przestrogą, że królestwo będzie dane innemu ludowi Bożemu, nowej mesjanicznej wspólnocie,

[2] Zob. Jérome Murphy-O'Connor OP, *Redaction-Criticism, art. cyt.*

zamiast niewiernym Żydom. Mateuszowa opowieść o męce akcentuje zbiorową odpowiedzialność Żydów jerozolimskich za odtrącenie Jezusa. Odpowiedzialność za śmierć Jezusa spoczywa całkowicie na ludzie Starego Przymierza; osiąga to punkt kulminacyjny, gdy Żydzi przyjmują na siebie odpowiedzialność w 27,25. Mamy obrazowy paradoks: Żydzi domagają się śmierci Jezusa, podczas gdy poganie zaręczają o Jego niewinności. Żydzi nie są już *ho laos theou* (ludem Bożym), lecz *Ioudaioi* — po prostu rasą. Przeciwstawia się ich rzymskim żołnierzom, którzy wyznają, że Jezus jest Synem Bożym (27,54). Mesjasz Izraela staje się zatem Mesjaszem pogan. Dla Mateusza dar królestwa zależy od uznania Jezusa za Mesjasza. Dana Mu odpowiedź stanowi o prawdziwej przynależności do wspólnoty.

Z kwestią środowiska Mateusza wiążą się dwa pozornie przeciwstawne punkty widzenia na zasięg misji Jezusa. Dwa charakterystyczne dla Mateusza teksty ograniczają tę misję do Izraela (10,5 n.; 15,24), podczas gdy 28,19 jest najwyraźniej wielkim nakazem misyjnym mającym na celu wszystkie narody. Rozbieżność tę rozmaicie wyjaśniano. Mogła ona odzwierciedlać wczesną tradycję chrześcijańską, że wkroczenie narodów nie będzie wynikiem niesionej i m misji, lecz i c h przyjścia do Syjonu w charakterze pielgrzymów. Passus 28,19 n. mógłby też stanowić rozwinięcie polecenia, danego uczniom w 10,5, w świetle śmierci i zmartwychwstania Jezusa. Sam Jezus pójdzie teraz do narodów w osobie swych wysłańców i przyniesie im królestwo. W ten sposób uniwersalna misja staje się częścią paruzji, zapoczątkowanej przez Jego śmierć i zmartwychwstanie. Jezus zwęził niesioną za swego życia misję do wspólnoty izraelskiej, wiedząc, że B o ż y akt mocy sprowadzi pogan do królestwa. Gdy w 28,19 nakazuje On nauczać wszystkie narody, znaczy to, że B ó g nie ogranicza już swej zbawczej łaski do Izraela, lecz rozciąga swe miłosierdzie na cały świat pogański.

WSPÓLNOTA, CZYLI KOŚCIÓŁ, U MATEUSZA

W Ewangelii tej niezmiernie trudno rozróżnić między uczniami a wspólnotą (czyli Kościołem), gdyż w oczach Mateusza zlewają się oni w jedno. Uwidacznia się to w pouczeniach danych uczniom w rozdziale 18, które w istocie stanowią *Gemeindeordnung*, „regułę wspólnotową". Ponadto tu właśnie Mateusz zestawia także swe doniosłe idee o Kościele: prawdziwej wielkości w królestwie (ww. 1-4), zgorszenia (ww. 6-10), owcy zabłąkanej (ww. 12-14), braterskiej troski i upomnienia, autory-

tetu Kościoła (ww. 15-18), jedności w modlitwie (ww. 19 n.) i przebaczenia wykroczeń (ww. 21-35). Kościół jest dla Mateusza socjologiczną rzeczywistością ześrodkowaną na Bogu z Jezusem jako swoim wzorcem. Stanowi on rodzinę dzieci Ojca. Jezus jest obecny p o ś r ó d swego Kościoła — idea ukształtowana przez obietnicę Emmanuela z 1,23 oraz przyrzeczenie bycia z nami po wszystkie dni w 28,20. Stwierdzamy, że jest On w r a z z e swymi wyznawcami, o b e c n y w swych misjonarzach (10,40), we wszystkich potrzebujących (25,35-45), we wszystkich przyjętych w Jego imię (18,5) oraz w zgromadzeniu (18,20). Gdy uczniowie cierpią prześladowania, dzieje się tak dlatego, że reprezentują Jezusa i naśladują również Jego cierpienia. Mateusz zdaje się także ujmować wspólnotę jako statek miotany przez fale, jak wykazuje opowieść o uciszeniu burzy (8,23-27; por. Mk 4,35-41). U Mateusza epizod ten staje się typem uczniostwa, gdyż — jeszcze bardziej niż u Marka — jego łódź staje się *navis ecclesiae* („statkiem Kościoła"), a wołanie *Kyrie soson* („Panie, ratuj") jest zarazem modlitwą i wyznaniem uczniostwa. Ludzie „małej wiary", *oligoi pistoi* — to znajdujący się w łodzi Kościoła. Mateusz wie, że — podobnie jak uczniowie w Ewangelii — jego wspólnota ma zaledwie „małą wiarę"; on sam doświadczył obecności „fałszywych proroków" z 24,11 n. Ludzie „zdumieni" — to ci, którzy dowiadują się z kazań o dobrej nowinie. Ale nie wiedzą oni — tak jak wie Mateusz — o braku miłości i wiary, który zagraża wnętrzu tej wspólnoty w Kościele apostolskim.

Kościół nie jest odosobnionym schronieniem wybrańców, mających osobistą pewność zbawienia. Jest ciałem mieszanym, złożonym z mężczyzn i kobiet o pełni cech ludzkich, którzy będą musieli stanąć wobec faktu oddzielenia dobrych od złych na Sądzie Ostatecznym. Jest dopełnieniem grupy uczniowskiej, którą się Jezus otoczył podczas swej działalności, by kontynuowała Jego misję w takim duchu i z takim poświęceniem, jakie są Jemu właściwe. Dlatego też użyczył w swej własnej osobie autorytetu swym najbliższym uczniom i chciał, żeby nauczali i kierowali zamiast Niego. Słowo *ekklesia* pojawia się w Ewangeliach jedynie u Mateusza (16,18 i 18,17), choć jest powszechnie używane w pozostałej części Nowego Testamentu. (Zauważono, iż ci, którzy chcieliby dowieść, że Jezus nie mówił o „Kościele", muszą jeszcze wyjaśnić szerokie użycie tego terminu przez pierwszych chrześcijan.) Mateusz używa terminu *ekklesia* na oznaczenie wpólnoty mesjanicznej jako odrębnej od wspólnoty starotestamentowej. Taki jest sens powiedzenia Jezusa do Piotra: „Kościół m ó j" w 16,8. Dla Mateusza tylko jeden wzorzec rozstrzyga o przynależności do tej wspólnoty mesjanicznej: wydanie owoców królestwa (21,43), spełnienie woli Boga (5,16; 7,21), osiągnięcie większej sprawiedliwości (5,20) i obranie takiej drogi życia, by wejść do królestwa ciasną bramą (7,13). „Tak niechaj światłość wasza

świeci przed ludźmi, aby widzieli wasze dobre uczynki i chwałę dali Ojcu waszemu, który jest w niebiesiech" (5,16).

Kościół Mateuszowy jest ujmowany w perspektywie przyszłego sądu; stosownie do tego interpretuje się zadanie instytucji uczniostwa. Siedem przypowieści o królestwie Bożym (rozdz. 13) łączy w sobie motywy zarówno eklezjalne, jak i eschatologiczne. Jezus rządzi Kościołem, z Kościoła zaś światem — urzeczywistniając w ten sposób królowanie Boga w obecnym okresie zbawienia. Kościół jest ogniwem między spełnieniem hic et nunc a wypełnieniem końcowym. Członkowie wspólnoty są osobistymi członkami Kościoła, którzy podporządkowali się Bożym rządom w Jezusie. Ożywiają je i podtrzymują raczej jako o s o b y niż jako instytucja. Krótko mówiąc, Kościół jest wstępną fazą i szkołą przygotowującą i już reprezentującą przyszłe *basileia*, czyli królestwo.

KAZANIE NA GÓRZE

Przy porównaniu Kazania na Górze (Mt 5—7) z pozostałą częścią Nowego Testamentu staje się jasne, że te słowa Jezusa — Jego naukę moralną — zachowano głównie dlatego, iż należały do istotnej struktury Ewangelii. Jezus wysuwał przecież żądania, formułował prawo Mesjasza. Nie ma żadnego konfliktu między Ewangelią a prawem — prawem Chrystusa. Ewangelia jest nie tylko kerygmatem, nie tylko kerygmatem i didache, lecz także kodeksem moralnym, i było tak od samego początku. Możemy wyrazić to inaczej mówiąc, że kerygmat obejmuje uznanie Chrystusa i Jego żądań, didache zaś zawiera nakazy i reguły postępowania dla chrześcijańskiego trybu życia. „Dla niektórych członków pierwotnego Kościoła — jeśli nie dla wszystkich — dogłębne żądania Jezusa, nie mniej niż doniosłe kerygmatyczne twierdzenia o Nim, należały do »jasnego światła Ewangelii«, tj. miały charakter objawicielski." [3] Jezus objawiał się nie tylko w swych słowach i czynach, lecz także przez swe wysokie wymagania.

Kazanie na Górze stanowi didache, naukę skierowaną do chrześcijańskiej wspólnoty — do znajdujących się już w owczarni. Ale didache zakłada i zawiera kerygmat: wykłada podstawę wiary, wydarzenia zbawcze, potem zaś przechodzi do nauczania; przepisy moralne pełnią w niej wielką rolę. Nauczanie będzie się różniło zależnie od słuchaczy i okoliczności (np. pouczenie o modlitwie w Mt 6,5-15 i Łk 11,1-13). U Ma-

[3] W. D. Davies, *The Setting of the Sermon on the Mount*, New York, Cambridge University Press, 1964, s. 437.

teusza są cztery wypowiedzi, traktujące przeważnie o tym, jak n i e należy się modlić; w tym kontekście Modlitwa Pańska wyróżnia się jako wzór krótkiej modlitwy w przeciwieństwie do rozwlekłej wielomówności. U Łukasza Ojcze nasz jest odpowiedzią na prośbę uczniów o to, by Jezus nauczył ich się modlić; fragment ten zaleca następnie wytrwałość w modliwie i kończy się obrazem ojca, który nie będzie głuchy na prośby swego syna. Fragment Mateuszowy jest najwyraźniej skierowany do ludzi pochodzących ze środowiska, gdzie modlitwa nie jest wprawdzie nieznana, lecz została narażona na błędne rozumienie i nadużycia: jest to didache judeochrześcijańska. Łukasz zajmuje się ludźmi, którzy muszą się nauczyć modlić i potrzebują zachęty: jest to didache dla nawróconych z pogaństwa.

Kazanie to jest więc klasycznym przykładem didache. Stanowi zbior powiedzeń Jezusa, zestawionych dla celów chrześcijańskiej formacji; służyło prawdopodobnie do szkolenia katechumenów lub dalszego pouczania nowo ochrzczonych. Wynika z tego, że coś się z góry zakłada: obwieszczanie Pana, ukrzyżowanego, zmartwychwstałego i mającego przyjść — stwierdzenie, że Jezus pojednał nas z Bogiem i że jest On naszym życiem. Co się zakłada, to przemożny urok dobrej nowiny, szczere nawrócenie; co już miało miejsce, to świadectwo, które Jezus dał o sobie samym w słowach i czynach; co się przyjmuje, to wiarę w zmartwychwstałego Pana.

Oto powód, dla którego Jezus stawia takie żądania, dla którego wykracza tak dalece poza Prawo (por. Mt 5,21-48). Jego nauka jest adresowana do ludzi, wybawionych przez dobrą nowinę z mocy szatana, ludzi, którzy są już w królestwie Bożym. Zwraca się On do ludzi, którzy otrzymali przebaczenie, do synów marnotrawnych, przyjętych z powrotem do domu swego Ojca. Ludzie, którzy otrzymali ów dar oraz doznali miłości i łaskawości Boga, są popychani mocą wewnętrznego przymusu do spełniania woli tego Ojca niebieskiego. Żądania Chrystusa nie są dalszym przypomnieniem grzechu (por. Rz 7,7-13), lecz niosą ze sobą Boską pomoc, która umożliwia ludziom okazanie posłuszeństwa i pozwala im żyć jako dzieciom Bożym.

Kazanie na Górze ukazuje nam ducha i wymogi Ewangelii Jezusa — wymogi o wiele bardziej rygorystyczne niż żądania Prawa oraz ducha wolności nie znanej najszczerszemu zachowawcy Prawa. Nade wszystko zaś temu, kto słucha żądań Chrystusa i najsumienniej usiłuje ich przestrzegać, dano środek do wykonania tego zadania, hojny dar łaski. Dotykamy tu kwestii różnicy między Prawem a Ewangelią: Prawo stawia żądania, lecz nie daje środków do ich spełnienia — pozostawia człowieka samemu sobie; Ewangelia stawia człowieka wobec daru Bożego (zbawienia przez Jezusa Chrystusa) i żąda od niego, by uczynił ów niewysłowiony dar jedynym fundamentem swego życia.

WIELKIE POLECENIE, Mt 28,18-20

W tekście tym, będącym ostatnim słowem Ewangelii, upatrywano streszczenie całego Mateusza, a poza tym jedno z najbardziej pocieszających zapewnień, jakie mogli słyszeć chrześcijanie, że zmartwychwstały Jezus żyje nadal pośród nas. Badając najpierw literacką wartość tego fragmentu, spostrzega się, iż łączy się on z proroctwem Daniela 7,14 i występującym tu obrazem Syna Człowieczego. Nie jest on bezpośrednim cytatem z Daniela, lecz raczej przedstawia podobne połączenie autorytetu, zwierzchnictwa i uznania przez narody. Forma jest typowa dla *Gottesrede*, „Bożej mowy", tak jak nawoływania Jahwe do przestrzegania przykazań w Deuteronomium. Wypowiedzi te mogły powstać jako niezależne powiedzenia czy wyznania wiary (por. Ef 5,14; Flp 2,6-11). Choć Jezus przemawia tu jako *Kyrios*, jądrem Jego posłannictwa nie jest Jego własna osoba, lecz nakaz misyjny. Używa On języka Mateusza oraz Pana żyjącego w gminie Mateuszowej. Mamy tu także Mateuszowe pojęcia wszechwładzy Jezusa, uniwersalnego przeznaczenia Ewangelii, wybitnej roli uczniów. Powiedzenia te nie zostały wygłoszone przez Jezusa na ziemi, lecz ułożone przez apostolski Kościół. Są jednak (podobnie jak mowy Janowe) autentycznymi wyrazami Jego umysłu.

Powiedzenie Jezusa: „Dana mi jest wszelka władza", pozostaje pod bezpośrednim wpływem Daniela 7,14, gdzie czytamy, że władza została dana Synowi Człowieczemu. Lecz u Daniela jest to kwestia ziemskiej władzy nad ludźmi, u Mateusza natomiast — Bożej władzy w niebie i na ziemi. „Władza" (*exousia*) w Nowym Testamencie obejmuje Boże polecenie, usankcjonowanie i moc płynącą z góry. Jest nieoddzielna od proklamacji bliskości królestwa. „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody", *panta ta ethne*, zakłada — jak widzieliśmy — że Bóg nie ogranicza już swej zbawczej łaski do Izraela, lecz rozciąga swe miłosierdzie na pogan. Mamy tu (ww. 19-20a) „nakąz misyjny" Jezusa, podczas gdy w poprzednim wersecie (w. 18) mieliśmy słowo „objawienia". *Matheteuein* znaczy normalnie „być uczniem", tu zaś przybiera sens „nauczać". Sugeruje raczej pozyskiwanie członków dla wspólnoty niż jakąś mglistą sankcję religijną. Zbawienie przyjdzie do narodów przez ich zjednoczenie w Jezusie. Podczas gdy u Daniela narodom każe się służyć Synowi Człowieczemu, tutaj będą zaproszone do grona uczniów Jezusa. Nie jest to proces ujarzmiania, lecz przyciągania do Jezusa drogą perswazji i łaski. „Uczcie je chować wszystko, co wam przykazałem": ochrzczony, człowiek nauczony, czyli „uczeń", to ten, kto spełnia nakazy Jezusa. „Wszystkie" Jego nakazy obejmują prawdziwe życie ludu Bożego, jak w Deuteronomium. Bóg — poprzez Jezusa — jest prawdziwym prawodawcą.

Wreszcie zaś mamy wielką obietnicę Jezusa z w. 20b: „A oto ja jestem z wami po wszystkie dni, aż do końca świata". Tu — w swoich całkiem ostatnich słowach — Mateusz roztacza perspektywę wspólnoty, a Ten, który wypowiedział wszystkie słowa Ewangelii poprzedzające ów werset, pozostaje obecny we wspólnocie. Uczniowie nie zostają w istocie sierotami (por. J 14,18). Mateusz nie mówi o „odejściu" ani o „pożegnaniu" Jezusa. Umieszcza raczej wspólnotę w centrum uniwersalnej mocy zmartwychwstania. „Koniec czasu", który ma na myśli, wyznacza czas tej Wspólnoty (por. 13,39 n.; 24,3). Odpowiada on określeniu „odtąd" w 26,64, gdzie Jezus mówi Kajfaszowi: „Odtąd oglądać będziecie Syna Człowieczego siedzącego po prawicy Wszechmocnego..." Jezus przyrzeka swą pomoc jako sam Bóg, powtarzając w każdej Ewangelii wszystkie swe zapewnienia: „Nie bójcie się!"; „Ja jestem z wami!", „To ja jestem!" Podczas gdy Łukasz kończy Ewangelię pożegnalnym błogosławieństwem i wniebowstąpieniem (Łk 24,51), to u Mateusza Jezus zapewnia nas, że będzie stale obecny w zgromadzeniu. Ponadto nie jest to Jego statyczna obecność w jednej wybranej grupie, lecz dynamiczna i pomocna obecność w dziele misji światowej. Jest to misja zbawienia: imię *Emmanu-el*, „Bóg z nami", urealnia się doskonale w imieniu *Jezus*, „Bóg zbawia", i w Jego dziele.

Tak więc fragment 28,18-20 zarówno przypisuje Jezusowi funkcje Jahwe w Starym Testamencie, jak i podsumowuje Mateuszowy pogląd na *Kyrios* w Nowym. Jezus sprawuje uniwersalne władanie, wydaje nakazy, które określają całe życie ludu Bożego i związek tego ludu z Nim; obiecuje też być Panem, który podtrzyma swój lud po wszystkie dni. Czyż nie dotrzyma swego słowa? „Bo gdzie dwaj lub trzej zgromadzeni są w imię moje, tam ja jestem wśród nich" (Mt 18,20).

Rozdział IV

EWANGELIA ŚW. ŁUKASZA

AUTORSTWO, PRZEZNACZENIE I DATA

Świadectwo tradycji dotyczącej autorstwa trzeciej Ewangelii jest jednoznaczne: stanowi ona dzieło św. Łukasza. Współczesna biblistyka na ogół uznaje zgodnie tę tradycję. Wynika z tego, że Łukasz jest także autorem Dziejów Apostolskich, gdyż Ewangelia Łukasza i Dzieje są w sposób dowodny dwoma tomami jednego dzieła. Łukasz jest wymieniony trzykrotnie w listach Pawłowych: Flm 23 n.; Kol 4,14; 2 Tm 4,11.

Łukasz z pewnością pisał dla chrześcijan nie-Żydów. Unika więc konsekwentnie poruszania wielu spraw, które mogłyby się wydawać zbyt swoiście żydowskie. Pomija całe fragmenty: tradycje przodków (Mk 7,1-23), przyjście Eliasza (Mk 9,11-13), antytezy w Kazaniu na Górze (Mt 5,21 n. 27 n. 33-37). Nie można też ustalić ściśle daty powstania tej Ewangelii. Możemy datować ją mniej więcej na 80 r. — nie sposób orzec, czy przed, czy też po tej dacie.

PLAN

Prolog 1,1-4

I. Od wydarzenia w Świątyni do końca działalności Jezusa w Galilei 1,5 — 9,50
   - Opowieść o dzieciństwie Jezusa 1,5 — 2,52
   - Przygotowanie do działalności Jezusa 3,1 — 4,13
   - Działalność w Galilei 4,14 — 9,50

II. Podróż z Galilei do Jerozolimy 9,51 — 19,27

III. Ostatnie dni cierpiącego i zmartwychwstałego Chrystusa w Jerozolimie 19,28 — 24,53
   - Działalność w Jerozolimie 19,28 — 21,38
   - Męka 22—23
   - Po zmartwychwstaniu 24

Łukasz — podobnie jak Marek i Mateusz — stosował się do pierwotnego poczwórnego schematu ewangelicznego. Dokonał jednak dwu ważnych zmian w tym porządku, nadając w ten sposób swej Ewangelii całkiem odmienną orientację. Umieszczając na początku długą opowieść o dzieciństwie (rozdz. 1—2) — stanowiącą przeciwwagę opowieści o męce i zmartwychwstaniu — przedstawił historię Jezusa w sposób doskonale wyważony. Wstawiając długą partię tekstu (9,51 — 18,14), wmontował zręcznie w opowieść ewangeliczną bardzo ważny zbiór epizodów i powiedzeń, brakujących zupełnie u Marka i jedynie częściowo obecnych u Mateusza. Ten tekst Łukaszowy jest osnuty perspektywą męki, w podróży zaś do Jerozolimy upatruje się podróż ku śmierci (por. 9,51); 13,22; 17,11). Tak więc, mimo ogólnej zgodności z Markiem i Mateuszem, trzecia Ewangelia ma odrębny charakter. Choć jednak główny schemat jest jasny, niełatwo dać zadowalający plan szczegółów.

SŁUGA SŁOWA

HISTORYK

Starannie zredagowany przez Łukasza prolog wraz z poświęceniem dzieła „szlachetnemu Teofilowi" poprzedza utwór, który ma nie tylko mówić nam o dobrej nowinie; celem autora jest ustalenie zdrowego stanu nauki katechetycznej i z tej przyczyny jego wyraźną intencją jest ocenianie wagi źródeł. Dlatego okazuje dbałość w przedstawianiu danych historycznych. Za pomocą szczegółowych synchronizacji — wprowadzających w opowieść o narodzeniu Jezusa (2,1-3) i działalności Jana (3,1 n.) — umieszcza te wydarzenia w ramach historii powszechnej. Umie też przy sposobności poprawić chronologię swych źródeł. Gdy więc u Marka oznajmia się nam, że przemienienie nastąpiło w sześć dni po Piotrowym wyznaniu wiary w Cezarei Filipowej (Mk 9,2), Łukasz spokojnie modyfikuje to stwierdzenie mówiąc: „...mniej więcej w osiem dni po tych naukach" (9, 28); stale też uściśla okrągłe liczby dodając „około" (1,56; 3,23 i inne). Mówi o Herodzie jako o „tetrarsze" — był to jego właściwy tytuł — (9,7), nie zaś, zgodnie z przyjętym zwyczajem, jako o „królu" (Mk 6,14). Podobnie też mówi o „jeziorze Genezaret" (5,1), nie o „Morzu Galilejskim" (Mk 1,16). Przytacza współczesne fakty: rzeź Galilejczyków urządzoną przez Piłata (13,1-3) oraz zawalenie się wieży w Siloe (13,4 n.). W tym samym też duchu korzystał z nowych źródeł.

Nie możemy jednak osądzać dzieła Łukasza tak, jak osądzalibyśmy pracę współczesnego historyka; jego Ewangelia nie jest historią naukową ani też — nie bardziej niż Mateusza i Marka — biografią Jezusa.

Choć nawet poprawiał pod tym względem swe źródła, nie ma raczej nic z nowoczesnej pasji do ścisłej chronologii i drobiazgowej topografii. Zajmuje się faktami historycznymi, lecz nie podziela naszego stosunku do „historii". Jeśli istotnie obiecuje opisać wszystko „w należytym porządku", porządek ów jest głównie teologiczny, Łukasz bowiem interesuje się sprawami przekazanymi przez tych, którzy byli nie tylko naocznymi świadkami zdarzeń, lecz i „sługami słowa" (1,2).

EWANGELISTA

Sam Łukasz jest przede wszystkim „sługą słowa", ewangelistą, a jego dzieło jest w ścisłym sensie tego słowa „Ewangelią". Dlatego też pozostał on wierny ogólnemu planowi Marka, uświęconemu planowi apostolskiego kerygmatu. Choć jednak Łukasz, niewątpliwie z powodu swego greckiego pochodzenia, jest nieco skrupulatniejszy w sprawie danych historycznych niż inni synoptycy, intencja jego zachowuje zasadniczo charakter kerygmatyczny i teologiczny.

Można by pokrótce rzec, iż Łukasz był historykiem, ponieważ był teologiem. Jego widzenie *pragmata,* „rzeczy" (1,1), było zabarwione refleksjami nad znaczeniem tradycyjnych *logoi,* „nauk" (1,4), dla jego własnego czasu. Jeśli owe nauki — wypowiedzi Jezusa o ważności związków międzyludzkich, o cnotach cierpliwości, wytrwałości, ubóstwa w duchu, o konieczności nieustającej modlitwy — miały w istocie dalekosiężne skutki dla wszystkich czasów, znaczyło to, że okres po zmartwychwstaniu i wniebowstąpieniu ma swoistą wartość jako brzemienny w okoliczności zbawcze, a nie po prostu jako krótki antrakt przed paruzją. Idea ta formowała Łukaszową interpretację tradycji, podnosząc zarazem kwestię związku między współczesną Łukaszowi sytuacją a życiem Chrystusa.

Dla Łukasza zbawienie przyszło wraz z Chrystusem; po wniebowstąpieniu ludzie będą zbawieni przez Niego i wskutek tego, czego On dokonał. Wydarzenia życia Chrystusa były decydujące dla świata, ustanawiając początek ostatnich dni. Dla Łukasza także Chrystus był spełnieniem wszystkich obietnic, wbrew zewnętrznym okolicznościom Jego życia, które zamknęły Żydom oczy na stojącą przed nimi rzeczywistość. Zakładało to, że wszystko, co nastąpiło przed Chrystusem, miało po prostu charakter przygotowawczy. Niemniej przygotowanie, wypełnienie w Chrystusie i ostateczne uniwersalne zbawienie przez Niego w tych ostatnich dniach — choć stanowiące całkiem odrębne epoki — tworzą wspólnie jeden Boży plan zbawienia świata, plan stopniowo urzeczywistniany na przestrzeni dziejów.

CEL

Podobnie jak Mateusz, Łukasz był chrześcijaninem drugiego pokolenia, piszącym po upadku Jerozolimy (70 r. po Chr.). Jego Jezus także jest zmartwychwstałym Panem, Zbawcą. Jako nawrócony z pogaństwa, Łukasz nie kłopocze się — tak jak Mateusz — stosunkiem chrześcijaństwa do judaizmu; zerwanie z judaizmem jest dla niego faktem dokonanym. Nie oczekuje rychłego powrotu Pana (jak i Mateusz, skoro o tym mowa); jego dwutomowe dzieło (Ewangelia i Dzieje Apostolskie) jest przeznaczone dla chrześcijan, którzy żyją w epoce poapostolskiej. Paruzja jest właściwie — w prawdziwym sensie tego słowa — obecną rzeczywistością, obecną w zmartwychwstałym Panu. Chrystus, źródło zbawienia, jest w gminie chrześcijańskiej. Obecny moment jest czasem wypełnienia. Tłumaczy to częste występowanie przysłówków *nun* („teraz") i *semeron* („dzisiaj") w Ewangelii (i Dziejach) — na przykład 2,11; 3,22; 6,21-25; 9,33; 12,52; 9,5.9; 23,43. To „dzisiaj", „teraz" obecności Chrystusa jest czasem zbawienia. I teraz życie zostaje wylane w Duchu Świętym.

Łukasz jest teologiem historii zbawienia. Dla niego historia ta rozpada się na dwa okresy: okres Izraela oraz okres Chrystusa i Jego Kościoła.[1] Pierwszy z nich, czas Starego Testamentu — to czas przygotowania do kulminacyjnego wydarzenia przyjścia Chrystusa: „Zakon i prorocy sięgają aż do Jana. Od tej pory rozbrzmiewa Dobra Nowina o królestwie Bożym" (16,16). Drugi zaczyna się od Jezusa, będąc ostatecznie tą całą epoką, gdy On — jako wywyższony Pan — jest obecny w Kościele. Jest to perspektywa wielkiego dzieła Łukasza. Po swym opisie dzieciństwa Jana i Jezusa przechodzi on do głoszenia królestwa Bożego w Palestynie, najpierw przez prekursora, następnie zaś przez Mesjasza; przy końcu dzieła mówi o Pawle głoszącym to samo królestwo w centrum świata rzymskiego (Dz 28,30 n.). Ewangelia opowiada o posłannictwie Jezusa oraz zbawczym wydarzeniu Jego śmierci i zmartwychwstania; kończy się Jego uwielbieniem we wniebowstąpieniu. Jezus przyszedł jako Mesjasz swego ludu i został — jak się okazało — przezeń odrzucony. Ale Jego misja nie spełzła na niczym; przyniósł bowiem zbawienie nowemu Izraelowi — pokutę i przebaczenie grzechów należy głosić w Jego imię wszystkim narodom, począwszy od Jerozolimy (24,47).

---

[1] Słynną teorię Hansa Conzelmanna, głoszącą, że Łukaszowa *Heilsgeschichte* rozpada się na trzy okresy: 1) okres Izraela, 2) okres Chrystusa, 3) okres Kościoła, obalił w sposób przekonujący Helmut Flender. Flender zgadza się z Conzelmannem, że Łk 16,16 sygnalizuje podział epok. Nowe zastępuje stare — nowe zaś obejmuje zarówno okres działalności Jezusa, jak i okres Kościoła. H. Conzelmann, *The Theology of St. Luke*, London, Faber and Faber, 1961; H. Flender, *St. Luke, Theologian of Redemptive History*, London, S. P. C. K., 1967. Zob. J. Kodell, *The Theology of Luke in Recent Study*, „Biblical Theology Bulletin", 1 (1971) 115—144.

POSŁANNICTWO ŁUKASZA

UNIWERSALIZM

Łukasza można nazwać ewangelistą dla wszystkich ludzi, piszącym w sposób zrozumiały dla wszystkich. Wie on, że zmartwychwstały Pan, tak bardzo obecny dla niego i jego wspólnoty, tęskni za uobecnieniem się każdej ludzkiej wspólnocie. Nuta uniwersalizmu przewijająca się przez całą Ewangelię pobrzmiewa najpierw w opowieści o dzieciństwie Jezusa. Aniołowie zwiastujący narodzenie Jezusa wzywają do pokoju na ziemi pośród ludzi, „którzy dostąpili Jego [Boga] łaskawości" (2,14); pokój ten nastaje w osobie Syna Bożego, „światłości na oświecenie pogan" (2,32; por. Iz 42,6; 49,6). Tekst Izajasza jest także przytoczony w mowie Jana Chrzciciela: „A wtedy każdy człowiek ujrzy zbawienie Boże" (3,6); to właśnie na poparcie tego poglądu Łukasz rozciąga swą genealogię Jezusa aż na Adama, ojca wszystkich ludzi (3,23).

Dla Jezusa — oraz dla chrześcijan, którzy za Nim podążali — nikt nie jest „cudzoziemcem"; nikt nie jest przezeń wzgardzony i nic nie jest zbyt nędzne wobec Jego wszechogarniającej miłości. Ostatnie polecenie Jezusa mówi, że „ma być głoszona pokuta i odpuszczenie grzechów wszystkim narodom, począwszy od Jeruzalem" (24,47) — Łukasz ukazał to polecenie w Dziejach już w fazie spełniania, z posłannictwem oferowanym także Żydom, jest ono bowiem u n i w e r s a l n e; on sam pomaga je spełniać nawet pisząc swą Ewangelię. Łukasz postanowił wyjaśnić swe posłannictwo uniwersalizmu jak najgruntowniej (1,3), włączając do swej Ewangelii — w przeciwieństwie do innych ewangelistów — przypowieść o miłosiernym Samarytaninie (10,30-37). Jezus z pewnością czuł, iż jedynie przez tę wzruszającą, żywą historię — zaczerpniętą z codziennego życia Jego ludu — może mu przekazać prawdę, że wszelkie bariery, wszystkie odmienności osób nikną wobec absolutnych wymogów m i ł o ś c i. Pisząc swą Ewangelię dla wszystkich ludzi — nie objętych miłością w jego własnym sercu — Łukasz istotnie okazał dobrą znajomość tego żywotnego słowa swego Pana, słowa niosącego nowość życia i pokoju.

ZBAWCA

Jeśli posłannictwo Łukasza dotyczy darów, które ofiarowało światu przyjście Pana, to jego specyficzność można odkryć jeszcze wyraźniej w prezentacji samego Zbawcy pośród własnego ludu. W oczach Łukasza bowiem Jezus był po prostu Zbawcą ludzi. Ewangelista, który nigdy nie

spotkał Jezusa, doszedł najpełniej do uświadomienia sobie i przyjęcia swego Pana w tym właśnie charakterze. Widział on, że całą działalność Jezusa znamionowało zrozumienie, przebaczenie i współczucie, wypływające bez wyjątku z niezwykłej wrażliwości Jezusa. Dzieła głoszone przez Jezusa na samym początku Jego działalności (Łk 4,18; por. Iz 61,1 n.) są dziełami Zbawcy, tymi właśnie czynami, których On sam dokona: niesienie dobrej nowiny ubogim, głoszenie wolności więźniom, przywracanie wzroku ślepym, uwalnianie uciśnionych. Choć tytuł „Zbawca" pada tylko raz w tej Ewangelii (w zwiastowaniu pasterzom — 2,11), Łukasz jednak wszędzie przedstawia ubogich, więźniów, ślepych, uciśnionych — różnego pokroju, wszelkiego rodzaju i stanu mężczyzn i kobiety — jako dotkniętych szlachetną, zbawczą mocą Jezusa.

Nigdzie chyba nie widzimy wyraziściej Jezusa oczyma Łukasza niż w cudownym fragmencie o „jawnogrzesznicy, która żyła w mieście" (7,36-50). Pan nie waha się w ocenie uczciwego we własnym mniemaniu faryzeusza i skruszonej grzesznicy, a Jego słowa są jasne i trafne: „Dlatego powiadam ci: odpuszczone jej są liczne grzechy, ponieważ wielką miłość okazała" (7,47). Jedynie Łukasz utrwala słowa Jezusa skierowane do „dobrego łotra" (23,43) i Jego modlitwę za oprawców: „Ojcze, odpuść im, bo nie wiedzą, co czynią" (23,34). On tylko mówi o spojrzeniu Jezusa, które tak głęboko poruszyło Piotra (22,61). Wszędzie i zawsze występuje odpuszczenie grzechów. Słusznie stwierdzono, że Ewangelia Łukasza jest Ewangelią wielkiego przebaczenia.

Łukasz — co jest dlań typowe — zwraca w swej Ewangelii szczególną uwagę na kobiety, gdyż w świecie jego czasu pozycja kobiety uległa degradacji; ten nacisk ze strony trzeciego ewangelisty jest jeszcze bardziej uderzający, gdy porównamy jego Ewangelię z tekstem Mateusza i Marka. Wśród kobiet wprowadzonych przez Łukasza są: Elżbieta, matka Jana Chrzciciela (1,39-58), Anna prorokini (2,36-38), wdowa z Nain (7,11-17), nawrócona grzesznica (7,36-50), kobiety z Galilei, towarzyszące Jezusowi w publicznej działalności, szczególnie Maria Magdalena, Joanna i Zuzanna (8,2 n.), które były przy Nim w chwili Jego śmierci (23,55 n.), siostry z Betanii, Marta i Maria (10,38-42). Wymieniona jest także kobieta, która uznała Matkę Jezusa za błogosławioną (11,27 n.), oraz niewiasty z Jerozolimy płaczące nad Jezusem w Jego drodze na Kalwarię (23,27-31). Znajdujemy ponadto dwie — charakterystyczne dla Łukasza — przypowieści, w których występują kobiety: o zgubionej drachmie (15,8-10) oraz o niesprawiedliwym sędzim (18, 1-18). Wreszcie zaś nie sposób zaprzeczyć, że osoba Maryi jawi się w żywym świetle w opowieści o dzieciństwie Jezusa. Bóg raczy Jej oznajmić o wielkiej rzeczy, jaką ma w Niej wzbudzić, a trwające echo anielskiego pozdrowienia: „Zdrowaś, łaski pełna" dźwięczy już w *Magnificat*.

Grzeszników zaś, wyrzutków społecznych, poniżonych, strapionych i ubogich proszono tylko o jedno: aby położyli całą swą ufność w ko-

chającym Ojcu, który troszczy się o nich o ileż bardziej niż o ptaki powietrzne i lilie polne (12,22-32). I można ich było o to prosić, ponieważ otrzymali tego, którego obwołano Zbawcą przy narodzeniu i którego ostatnie posłannictwo było orędziem o zbawieniu oraz odpuszczeniu grzechów w Jego imię wszystkim narodom (24,46 n.). Łukasz, który był nader czuły na punkcie choroby i zdrowia, niepokoju i radosnego spokoju ducha oraz najbardziej elementarnych ludzkich potrzeb — Łukasz ów doskonale dostroił się do tego Zbawcy.

BOGACI I UBODZY

W tym Jezusie Łukasza przejawia się wielka szlachetność, jednak bez miękkości czy zbytniej wyrozumiałości. Jest nawet coś niemal szokującego w Jego wezwaniu do całkowitego wyrzeczenia się, Jego zachęcie do poniechania wszystkiego, co się posiada. Jest to na pewno szokujące w świetle znanego z historii współdziałania Jego Kościoła z kapitalizmem. Żądanie to jest poprzedzone przygotowawczo ostrymi przestrogami mówiącymi o niebezpieczeństwie bogactw; Łukasz jest pod tym względem o wiele bardziej kategoryczny niż inni ewangeliści: 6, 24-26; 12,13-21; 14,33; 14,9.11.19-31; 18,22. Przypowieść o nierozumnym bogaczu (12,16-21) ma następujący morał: „Tak dzieje się z tym, kto gromadzi sobie skarby, lecz nie jest bogatym w oczach Bożych". Trzeba dokonać wyboru, nikt bowiem nie może służyć Bogu i mamonie (16,13). W ujęciu pozytywnym mamy fakt, że Jezus żył pośród ubogich. Przy Jego narodzinach przybyli doń właśnie pasterze (2,8), nie zaś magowie Mateusza. Jego Matka i Józef złożyli ofiarę ubogich (2,24). Krótko mówiąc, w skromnych narodzinach Syna Bożego oraz niedostatku Jego życia wywyższone jest przede wszystkim dobrowolne ubóstwo: „Lisy mają swe nory, a ptaki niebieskie swe gniazda, lecz Syn Człowieczy nie ma gdzie głowy złożyć" (9,58). I przykład ten działał skutecznie, gdyż Szymon, Jakub oraz Jan — jak i tylu innych — zostawili wszystko i poszli za Jezusem (5,11).

Można przeto oczekiwać, że Łukasz uwydatni konieczność wyrzeczenia się. Ufności nie należy pokładać w bogactwach (12,13-21), lecz w Bogu, który zaspokoi nasze potrzeby (12,22-32): „Sprzedawajcie, co posiadacie, i dawajcie z tego jałmużnę" (12,33). Wyznawcy Jezusa muszą się wyrzec wszystkiego: „żaden z was, jeśli nie wyrzeknie się wszystkiego, co posiada, nie może być uczniem moim" (14,33), a dostojnik, który przyszedł do Niego, słyszy wezwanie: „Sprzedaj wszystko, co masz, i rozdaj ubogim (...); potem przyjdź i idź za mną" (18,22). W obu tych tekstach oraz w 5,11-28 Łukasz akcentuje totalny charakter wyrzeczenia się (por. Mk 10,21; Mt 19,21). Jest on także jedynym z synoptyków,

który zalicza żonę do dobytków tego świata, wymagających ze strony doskonałego ucznia wyrzeczenia czy oderwania się (14,26; 18,29).

Jest jeszcze jedna forma wyrzeczenia się, której żąda Chrystus Łukaszowy; uwidacznia się ona na przykład w przypowieści w 12,42-48. Przypowieść ta traktuje o alternatywnym postępowaniu sługi, któremu pan powierza pieczę nad swymi sprawami, udając się w długą podróż. Szczególnie znacząca jest zmiana słowa „sługa" (*doulos*) na „rządca" (*oikonomos*) w w. 42 (por. Mt 24,45). Gdy Łukasz pisał swą Ewangelię, chrześcijanie hellenistyczni uważali swych przywódców za Bożych rządców (por. 1 Kor 4,1 n.; Tt 1,7; 1 P 4,10). Są to zastępcy Boga, działający nie w swym własnym imieniu, lecz w imię Jego. Stąd nie są oni panami wspólnoty, lecz ludźmi mającymi jej służyć. Jako rządcy, Boży rządcy, są bardziej niż kiedykolwiek sługami (por. Łk 6,39-45; 22, 24-27). W dziejach 20,17-35 Paweł wzruszająco kreśli, w kategoriach osobistych, walor służenia wspólnocie. Dla Łukasza służenie jest istotą urzędu piastowanego w Kościele. I Jezus żądał poniechania wszelkich ambicji, wyrzeczenia się wszelkich chęci rozkazywania innym.

MODLITWA, RADOŚĆ, POKÓJ

Ewangelia Łukasza jest Ewangelią modlitwy, a najdoskonalszy przykład modlitwy podał sam Jezus Chrystus. Także Mateusz i Marek nie pomijają tego faktu. Według tych trzech synoptyków Jezus modlił się w Getsemani; modlił się po pierwszym rozmnożeniu chleba (Mk 6,46; Mt 14,23); modlił się także w Kafarnaum po uzdrowieniu wielu cierpiących (Mk 1,35). Ale Łukasz mówi o modlitwie Jezusa w ośmiu dalszych okolicznościach. Modlił się On przy chrzcie (Łk 3,21), usuwał się na pustynię, by się modlić (5,16), a przed wyborem swych apostołów spędził całą noc na modlitwie (6,12). Modlił się przed Piotrowym wyznaniem (9,18), później zaś zapewnił Piotra, że modlił się specjalnie za niego (22, 32). Modlił się przy przemienieniu, a widok modlącego się Jezusa zachęcił uczniów do prośby: „Panie, naucz nas modlić się" (11,1). Modlił się na krzyżu za swych oprawców. Można by nawet dodać, że oddanie w ręce Ojca własnego życia było modlitwą (23,46). Jezus często zalecał modlitwę swym uczniom: wytrwałą modlitwę niczym prośba natrętnego przyjaciela (11,5-13) czy wdowy w obliczu niesprawiedliwego sędziego (18,1-8). Muszą oni się modlić, by otrzymać Ducha Świętego (11,13), krótko mówiąc, powinni się modlić w każdym czasie (21,36). Ich modlitwa musi być prawdziwą modlitwą, jak w przypadku celnika (18,13).

Osobisty przykład Jezusa nigdzie nie jest równie wyrazisty, jak w Getsemani (22,39-46). W tej godzinie próby Pan postanowił wypić kielich, wybierając krzyż; uczniowie muszą się modlić, by i oni z kolei do-

konali właściwego wyboru. Oto punkt kulminacyjny modlitwy Jezusa: w udręce, jaskrawo przewidując okropności męki i po ludzku się przed nimi wzdragając, dźwigając nade wszystko brzemię swej miłości do własnego ludu i do wszystkich ludzi, modlił się żarliwiej. On sam w swej godzinie próby — owej „pokusy" — zrealizował w praktyce własne, udzielone uczniom, zalecenie. Jeśli Paweł zdołał tak jasno pojąć, że moc Boża może wesprzeć naszą słabość (por. 2 Kor 12,10; Flp 4,13), to Jezus sam doświadczył — z niewyobrażalną dla nas wyrazistością — owej słabości i owej siły.

Ten fragment mówiący o udręce Zbawcy ma nie tylko przypomnieć nam o cenie naszego odkupienia, lecz nade wszystko powinien być dla nas przemożną zachętą. Ponieważ naszemu Arcykapłanowi nie jest w istocie obce cierpienie, zna On wymogi, jakie ono stawia wobec naszej ludzkiej natury, i może w pełni współczuć z naszym ludzkim losem (por. Hbr 4,15; 5,7-9). Powinniśmy też — w naszej własnej modlitwie — pamiętać o cennej uwadze Łukasza: „A gdy rozgorzała w Nim walka śmiertelna, modlił się najgoręcej" (22,44) oraz Mateusza: „...odszedł znów i modlił się po raz trzeci, powtarzając te same słowa" (26,44). Ewangeliści podali te słowa: „Abba, Ojcze, wszystko dla Ciebie możliwe; oddal ten kielich ode mnie; lecz nie co ja chcę, ale co Ty" (Mk 14,36; por. Łk 22,42; Mt 26,39). Modlitwa Jezusa była ż a r l i w ą modlitwą, nie zaś wielosłowiem. Była wołaniem z głębi serca.

Przyjście Zbawcy stworzyło nastrój radości i Łukasz jest tego głęboko świadomy. Zapowiedź narodzenia Jana zawiera obietnicę radości (1,14), obietnicę, która się spełnia (1,58), a nie narodzone dziecię porusza się z radości w łonie w obecności Matki Mesjasza (1,41.44). Podczas donioślejszego zwiastowania anioł każe Maryi radować się (*chaire* = „Raduj się!"), a Jej dziękczynna radość znajduje wyraz w *Magnificat* (1,46-55). Narodzenie Jezusa jest wydarzeniem pełnym wielkiej radości dla aniołów, którzy je głoszą, oraz dla ludzi, których przyszedł On zbawić (2,10.13 n.). Później rzesze radowały się czynami, których były świadkiem (3,17). Siedemdziesięciu dwu uczniów powróciło ciesząc się ze swej misji; Jezus zwrócił im uwagę na prawdziwy motyw radości (10,20) i sam „rozradował się pod działaniem Ducha Świętego" (10,21). Zacheusz przyjął Jezusa rozradowany (19,6). Uczniowie cieszyli się z okazji wjazdu do Jerozolimy (19,37), a po wniebowstąpieniu wrócili do miasta wielce rozradowani, wielbiąc Boga w Świątyni (24,52). Przypowieści rozdziału 15 opisują radość Boga ze znalezienia zaginionej owcy, powrotu grzesznika.

Pokój wieńczy radość, pokój dawany przez Jezusa (7,50; 8,48), pokój, który przyszedł na świat wraz z Jego przyjściem (2,14.29). Pieśń aniołów sławiących narodziny *Rex pacificus* (2,14) rozbrzmiewa echem w ustach uczniów, gdy Król pokoju wjeżdża triumfalnie do świętego

miasta (19,38) — miasta, które nie przyjęło Jego orędzia pokoju (19,42). Ten właśnie dar pokoju dał zmartwychwstały Chrystus (24,36), pokoju, który uczniowie szerzyli po całym świecie (Dz 7,26; 9,31; 15,23). Ale zarówno pokój, jak i radość są owocem modlitwy, bliskiej osobistej więzi ze Zbawicielem Jezusem Chrystusem.

Rozdział V

DZIEJE APOSTOLSKIE

AUTOR I DATA

W przedmowie autor Dziejów przedstawia swój utwór jako kontynuację pierwszej księgi dedykowanej Teofilowi (Dz 1,1; por. Łk 1,3). Rozważanie tematu obu tomów oraz bliskiego podobieństwa stylu i słownictwa potwierdza jawny sens tekstu przedmowy. Tytuł dzieła, „Dzieje Apostolskie", jest stosownym określeniem księgi, która stanowi dalszy ciąg „tego, co Jezus zdziałał i czego nauczał" (Dz 1,1) — Ewangelii. Wczesna tradycja jednogłośnie przypisuje Dzieje Łukaszowi, autorowi trzeciej Ewangelii. Księgę tę datuje się w przybliżeniu na 80 r. — czas powstania Ewangelii.

CEL I ZAKRES

Skoro Dzieje są drugim tomem jednego utworu, można je zrozumieć tylko jako kontynuację Ewangelii Łukasza; słuszniej jest upatrywać w nich ciąg dalszy Ewangelii niż historię pierwotnego Kościoła. Po opisie dzieciństwa Jana i Jezusa Łukasz przechodzi do głoszenia królestwa Bożego w Palestynie, najpierw przez Poprzednika, a następnie przez Mesjasza; na końcu swego dzieła każe Pawłowi zwiastować to samo królestwo w centrum świata rzymskiego. Ewangelia mówi o misji Jezusa oraz zbawczym wydarzeniu Jego śmierci i zmartwychwstania; kończy się Jego uwielbieniem we wniebowstąpieniu. Jezus przyszedł jako Mesjasz swego ludu i został przezeń odrzucony. Ale Jego misja nie poniosła fiaska: przyniósł On zbawienie nowemu Izraelowi — pokuta i odpuszczenie grzechów mają być głoszone w Jego imię wszystkim narodom, począwszy od Jerozolimy (Łk 24,47).

Uznając ścisły związek między Ewangelią a Dziejami, bez zdziwienia stwierdzimy, że oba utwory skomponowano na zasadzie równoległości. Opowieść o działalności Jezusa jest utworzona z dwu mniej więcej rów-

nych części: pierwsza, obejmująca głoszenie dobrej nowiny w Galilei, ześrodkowuje się na gronie Dwunastu i kończy się powierzeniem im misji; przypomina bardzo relacje Mateusza i Marka. Druga część, podróż do Jerozolimy, zaczyna się poleceniem misyjnym danym Siedemdziesięciu Dwóm i zawiera materiał nie występujący u Mateusza i Marka. Podobnie też dzieje rozpadają się na dwie części: pierwsza, w której Piotr pełni rolę wiodącą i która wskazuje na Jerozolimę; druga, ześrodkowana na osobie Pawła, która wykracza poza te ramy geograficzne i zwraca się ku Rzymowi. Stosując się do tego planu, Łukasz musiał zachować kompromis między procedurą systematyczną a procedurą wynikającą z organizacji źródeł, z których korzystał. Powoduje to — i wyjaśnia — niejednolitość kompozycji.

W Dziejach Apostolskich Łukasz chce pokazać triumfalny pochód Ewangelii przez cały znany świat. Plan jego dzieła jest podyktowany poleceniem danym przez zmartwychwstałego Chrystusa uczniom: „...świadczyć będziecie o mnie w Jerozolimie, w całej Judei oraz Samarii, a nawet aż po krańce ziemi" (Dz 1,8). Zajmuje się szczególnie przejściem dobrej nowiny od Żydów do pogan oraz rozwojem misji wśród pogan. Za stałym postępem w głoszeniu dobrej nowiny w prowincjach cesarstwa rzymskiego dostrzega on moc Ducha Świętego. Temat jego księgi można w istocie wyrazić w taki sposób: Dzieje opisują powszechne szerzenie się religii chrześcijańskiej jako zapoczątkowanej i utrzymywanej mocą Ducha Świętego.

Trzeba zatem, by początek misji wśród pogan i jej szerzenie cechowały się Bożym kierownictwem. Wobec tego nie dziwi fakt, że działalność misyjna zrodziła się z prześladowania: po męczeństwie Szczepana „helleniści" uciekli do Samarii i gdzie indziej, głosząc jednak dalej Ewangelię. I właśnie Boże objawienie przywiodło Piotra do ochrzczenia pogańskich domowników Korneliusza, wydarzenia o wielkim znaczeniu dla przyszłości Kościoła. Zmartwychwstały Pan osobiście stanął dramatycznie na drodze Szawła i ten dawny prześladowca chrześcijan przeobraził się w wielkiego apostoła pogan. Pod jego przewodnictwem misja dotarła do Azji Mniejszej, a w późniejszym okresie do Europy; on też, który został wyznaczony przez Ducha (13,2), był nadal kierowany mocą Bożą (16,6-10). Cierpienia Pawła, jego proces i uwięzienie miały charakter opatrznościowy (20,22 n.); burza i rozbicie okrętu nie stanowiły przeszkody dla Bożego zamysłu (27,23 n.). W Rzymie — zgodnie ze swym stałym zwyczajem — Paweł przemawiał najpierw do Żydów; gdy odrzucili Ewangelię, zwrócił się do pogan w przeświadczeniu, że przyjmą dobrą nowinę (28,23-28). W ten sposób, z osiągnięciem celu, kończy się księga. Słowo wyszło z Jerozolimy docierając aż na krańce ziemi, Paweł bowiem w stolicy tego świata „z całą swobodą i bez żadnych przeszkód głosił im królestwo Boże i pouczał o Panu Jezusie Chrystusie" (28,31).

Łukasz był świadomy, iż misja wśród pogan została zapoczątkowana, zanim jeszcze Paweł zaczął pełnić swą rolę; wiedział też, iż Paweł nie był jedynym budowniczym Kościoła złożonego z pogan. Ale ponieważ celem jego było opisanie postępującego rozwoju Kościoła, nie mógł tego dokonać w sposób bardziej efektowny i dramatyczny; typowe dla geniuszu Łukasza jest właśnie zastosowanie tej metody. Prawdą jest bowiem, że Paweł misjonarz i Paweł teolog wycisnął piętno na chrześcijaństwie po wszystkie czasy. Rzekoma antyteza między religią Jezusa a religią Pawła zasadza się na całkowitym niezrozumieniu nauki obu: fakt jednak, że Pawła można przedstawić — z pewną dozą wiarogodności — jako prawdziwego założyciela chrześcijaństwa (czy jako wielkiego wypaczyciela Ewangelii Jezusa), wskazuje na jego autorytet. Łukasz dostrzegał ten autorytet. Po opisaniu dziejów Jezusa, kulminujących w wielkim wydarzeniu zbawczym, przeszedł do wyłonienia się nowego Izraela; następnie, po „opowieści o dzieciństwie" Kościoła, zaczął kreślić jego postępujący rozwój w „Dziejach Pawła". Podobnie jak chrześcijaństwo zawdzięcza mu urzekająco piękny obraz Jezusa, zawdzięcza mu także portret Pawła.

Łukaszowi wydaje się przyświecać pewien cel apologetyczny, przynajmniej gdy skupia swą uwagę na dziele Pawła. Wyżsi rzymscy urzędnicy (Sergiusz Paweł, Gallio) poświadczają, że nauczanie apostoła nie stanowi groźby dla państwa. Feliks i Festus (jak również Agryppa II) nie uznają Pawła winnym „zbrodni zasługującej na śmierć" ani żadnej innej zbrodni. Centurion Juliusz, któremu oddano Pawła jako więźnia, traktował go z wielkim szacunkiem. Odwołanie się do trybunału cesarskiego ocaliło apostoła od śmierci z rąk Żydów; w Rzymie zaś, póki nie upłynęły ustawowe dwa lata, trzymano go w nader łagodnym areszcie domowym (28,30 n.). Cała prezentacja podkreśla w efekcie polityczną nieszkodliwość religii chrześcijańskiej: sprawę doniosłą dla głoszenia Ewangelii w Rzymie oraz w całym cesarstwie. Było to tym bardziej konieczne, że Żydzi próbowali przedstawić nową religię jako polityczne niebezpieczeństwo. Niemniej zainteresowanie apologetyczne stanowi zawsze tylko motyw drugorzędny.

PLAN

Dzieje rozpadają się na dwie główne części. Na początku drugiej Pawłowej wyprawy misyjnej (15,36) zastajemy apostoła — uznanego oficjalnie za apostoła pogan — w chwili przedsięwzięcia pracy, już naprawdę własnej. Od tego punktu księgę można uważać za opowieść o podróży, która prowadzi z Antiochii do Rzymu (por. analogiczną podróż

do Jerozolimy w Łk 9,51 — 19,46). Pierwsza część Dziejów nie wykazuje tej samej silnej zwartości; przypomina raczej mozaikę złożoną z różnych epizodów służących bez wyjątku ilustracji postępów chrześcijaństwa. Krótki prolog (1,1 n.) wskazuje, że Dzieje tworzą jedną całość z Ewangelią, i przypomina o poświęceniu całego dzieła Teofilowi. Fragment 1,3-11 jest streszczeniem zakończenia Ewangelii (Łk 24,13-53), łącząc w ten sposób oba tomy.

Wprowadzenie (1,1-11)
A. I. Kościół w Jerozolimie (1,12 — 5,42)
II. Pierwsze misje (6—12)
III. Barnaba i Paweł (13,1 — 15,35)
B. IV. Misja Pawła (15,36 — 19,20)
V. Więzień Chrystusowy (19,21 — 28,29)
Epilog (28,30 n.)

ŹRÓDŁA

Problem źródeł Dziejów jest bardzo zawiły. W krótkim przeglądzie źródeł uznamy za dogodne omówienie obu części Dziejów oddzielnie.

1,12 – 15,35

Niewątpliwe jest semickie zabarwienie pierwszej części księgi (szczególnie rozdz. 1 — 12). Próbowano wielokrotnie wyjaśnić znaczne partie rozdziałów 1 — 12 jako połączenie czy zestawienie dwu równoległych źródeł, lecz żadne określenie tych źródeł nie wytrzymało wnikliwej krytyki.

Niektórzy upatrywali w 2,41 — 5,40 źródło podstawowe, jedyny dokument opisowy, pochodzący od gminy jerozolimskiej. Inne tradycje wiązały się z Cezareą (1,15 — 2,40; 8,1b-23.26-40; 9,1-30; 9,31 — 10,48), a 1,1-14 uważano za tradycję galilejską. Obecnie, w świetle badań krytyki form, uczeni niechętnie przyjmują istnienie wyraźnie określonych dokumentów pisanych; uznaje się za bardziej wskazane mówienie o tradycjach, czyli o różnorakiej dokumentacji, na której Łukasz zbudował swą opowieść. Trzeba także zawsze pamiętać o tym, że Łukasz wycisnął swe osobiste piętno na materiale i że jego całe dzieło zdradza oznaki

szeroko zakrojonej działalności redaktorskiej. Jego praca literacka postępowała etapami: pisał fragmenty, które później dopasowywał do swego ogólnego planu w formie wstawek czy za pomocą partii wiążących. Gdy jednak wyodrębnia się taki fragment, należy w nim widzieć urywek redagowany przez Łukasza; nie możemy wskazać palcem na podstawowy dokument jako taki.

Opis pierwszej wyprawy misyjnej jest chyba dobrym przykładem fragmentu, umieszczonego sztucznie w ramach redakcyjnych, można bowiem wykazać, że 12,25 i 15,1 n. są wersetami wiążącymi, kotwiczącymi ów fragment w jego obecnym kontekście. Nietrudno spostrzec, że tekst 11,27-30 plus 15,3-43 był pierwotnie spójną opowieścią o podróży Barnaby i Szawła do Jerozolimy wraz z opisem dyskusji wynikłej po ich przyjeździe oraz ich późniejszego powrotu do Antiochii. Ciągłość tej opowieści przerywa obecnie tekst 12,1-23, który wyodrębnia się jako specjalne źródło palestyńskie, oraz tradycja Pawłowa (13—14). Ponieważ ta ostatnia opisuje podróż, która zaczęła się i skończyła w Antiochii, redaktor — łącząc źródła — musiał zostawić Pawła i Barnabę nadal w Antiochii dla rozpoczęcia wyprawy misyjnej; musiał też uzasadnić ich ponowny wyjazd do Jerozolimy. Uporał się z tym dodając wersety 12,25 i 15,1 n. Ścisła chronologia ustąpiła wobec wymogów kompozycji literackiej.

Można chyba odkryć trzy główne źródła w pierwszej części Dziejów: 1) tradycje palestyńskie (9,32 — 11,18; 12,1-23), 2) tradycje Pawłowe (9,1-30; 13,3 — 14,28), 3) tradycje antiocheńskie (11,19-30; 15,3-33). Trzeba jednak pamiętać, że te fragmenty — w takiej postaci, w jakiej znajdują się w Dziejach — uległy były pod ręką Łukasza przeróbce, zanim jeszcze przystąpił do ich wkomponowania w swoje dzieło. Innymi słowy, choć można zauważyć obecność różnych tradycji, nie sposób całkowicie rozróżnić między podstawowymi źródłami a ich redakcyjnym opracowaniem. Jak daleko może zajść Łukasz w swej redaktorskiej działalności, przekonaliśmy się już w poprzednim paragrafie. Ale gdy zapoznamy się z jego metodą, pewne cechy jego dzieła wydadzą się mniej dziwne. Jako pisarz Łukasz okazuje znaczną swobodę w korzystaniu ze swych źródeł; jako historyk zajmuje się bardziej rozwojem dziejowym niż materialnymi szczegółami wydarzeń.

15,36 – 28,28

W drugiej połowie Dziejów sytuacja jest daleko mniej skomplikowana; nie ma w istocie żadnego problemu, jeśli uznaje się Łukaszowe autorstwo dzieła. Przy założeniu, że jest on autorem, wydaje się przesadnym krytycyzmem zaprzeczanie, iż we „fragmentach z »my«" (16,10-17;

20,5 — 21,18; 27,7 — 28,16) pisze on jako świadek naoczny. Można słusznie przypuszczać, że Łukasz uciekał się tu do notatek — swego rodzaju dziennika; istnienie takiego rodzaju źródła zdają się postulować żywość i drobiazgowa obrazowość tych fragmentów. Co do reszty materiału — dotyczącego w całości Pawła — mamy podstawy, by sądzić, iż Łukasz indagował apostoła i jego towarzyszy. Nie należy gardzić oczywistym wyjaśnieniem tylko dlatego, że jest akurat jasne i proste. Dalsza kwestia, czy źródłami Łukasza do jego opowieści o podróżach Pawłowych były rozproszone notatki, pamiętnik czy dziennik podróży, ma drugorzędne znaczenie, skoro raz uświadomimy sobie, iż — bez względu na przybraną formę — materiał źródłowy pochodził od samego Łukasza.

MOWY

Mowy są integralną częścią księgi i pełnią ważną rolę w uwypukleniu znaczenia wydarzeń opisanych w opowiadaniach. Każdy etap historycznego rozwoju Kościoła jest zaznaczony towarzyszącą mu mową, która sygnalizuje odpowiadający mu rozwój myśli chrześcijańskiej.

Na samym początku zmartwychwstały Chrystus określa dokładnie rolę swych apostołów i wytycza ich działalność; słowa Piotra w wieczerniku podkreślają znaczenie Dwunastu. Jego mowa w dzień Pięćdziesiątnicy uwydatnia wagę zjawiska ekstazy oraz interwencji Ducha Świętego; jest także pierwszym orędziem skierowanym do Żydów przez grupę apostołów. Orędzie to ulega dalszemu rozwojowi w kolejnych przemówieniach Piotra (3,12-26; 4,8-12; 5,29-32; 10,34-43). Przyjęcie Korneliusza oznacza punkt zwrotny, teraz bowiem trzeba uzasadnić dopuszczenie pogan (11,5-17; 15,7-11). Mowa Szczepana daje cenny wgląd w nastrój „hellenistów".[1] Ukazuje także rodzące się zniecierpliwienie wymogami Prawa Mojżeszowego i obrzędami świątynnymi, które ostatecznie doprowadzi do zerwania z judaizmem i przywiedzie chrześcijan do pełnej świadomości ich własnej odrębnej tożsamości. Filip wyraźnie utożsamia Cierpiącego Sługę z rozdziału 53 proroctwa Izajasza z Chrystusem (8,30-33).

---

[1] Grekojęzyczni Żydzi zawsze drażnili palestyńskich rodaków swym lekceważeniem materialnych elementów kultu izraelskiego. Żyjąc w diasporze, odnajdywali Boga poza Świątynią i czcili Go z duchową pobożnością, która gardziła zapachem krwi i spalonego mięsa. Dochodząc do poznania Jezusa, „helleniści" owi odkrywali szeroko otwartą dla siebie drogę kultu duchowego w „Świątyni nie zbudowanej ręką ludzką". Gdy więc Szczepan, „hellenista", mówił o Jezusie, jego słuchacze nastawili jedynie uszu na owo irytujące zdanie, które pobrzmiewało echem dawnej polemiki antyświątynnej: „Salomon zbudował Mu [Bogu] dom. Najwyższy nie mieszka jednak w domach ręką ludzką zbudowanych" (Dz 7,47 n.) — B. M. Ahern, *New Horizons, Studies in Biblical Theology*, Notre Dame, Ind., Fides, 1963, s. 183.

Mowy skutecznie uwydatniają sens misji Pawła. Po przeczytaniu 13,16-41 nie ulega wątpliwości, że apostoł pogan pragnie gorąco nawrócenia Żydów diaspory — powtarza więc motyw Piotrowy. Jego przemowy w Listrze (14,15-17) i przed radą na Areopagu (17,22-51) dowodzą, jak umiał się dostosować do stylu hellenistycznej propagandy religijnej, która zawdzięczała dużo stoicyzmowi. Jego pożegnalne przemówienie w Milecie do starszych Kościoła Efezu (20,18-35) stanowi testament apostoła. Jego późniejsze mowy, w Jerozolimie (22,1-21; 23,1-6), w Cezarei (24,10-21; 26,2-23) oraz w Rzymie (28,17-20.25-28), są osobistymi apologiami; możemy jednak wnosić z nich coś niecoś o sytuacji chrześcijan w obliczu judaizmu oraz władz rzymskich.

HISTORYCZNOŚĆ

Niektórzy mogą twierdzić, że celem Łukasza było nakreślenie historii początków chrześcijaństwa. Jest to prawdą do pewnych granic, oczywiste bowiem, że nie zamierzał on pisać szczegółowej historii pierwotnego Kościoła; nie powinniśmy sądzić, że Dzieje są — czy miały być — historią eklezjastyczną. Choć istotnie śledzi on ekspansję Kościoła, jest świadomy, że jego rozwój był spowodowany działaniem Ducha Świętego (2,47; 9,31); księga ukazuje nam, jak Duch Święty kontynuował dzieło zaczęte przez Jezusa, On to bowiem kierował apostołami w ich zadaniu misyjnym. Cały utwór Łukasza (Ewangelia i Dzieje) jest teologią historii odkupienia.

Skoro jednak chrześcijaństwo jest religią historyczną, trzeba, żeby Łukasz zajmował się faktami historycznymi, choć nie wynika z tego, iż powinien się starać o skrupulatną ścisłość w szczegółach. Dużą część Dziejów można sprawdzić posługując się informacjami zawartymi w listach Pawłowych. Wynika z tego, że choć Łukasz nie korzystał z listów, nakreślił obraz misyjnej działalności apostołów, pokrywający się z obrazem nakreślonym w listach. Wiarogodność historycznych danych Dziejów można także oceniać za pomocą świadectwa pozabiblijnego; wytrzymały one taką weryfikację. W większości przypadków to, co wiemy o ówczesnej historii, zgadza się w wielkiej mierze z Dziejami. Łukasz jest doskonale obeznany z religijnymi, politycznymi i społecznymi warunkami Pawłowego świata.

Ważnym czynnikiem jest w tym kontekście upodobanie Łukasza do szczegółów geograficznych, przynajmniej gdy mają one związek z tokiem jego opowieści. Starannie lokalizuje on miejscowości i miasta, o których wzmiankuje, na przykład: „...z góry, która nosi nazwę Góry Oliwnej, a wznosi się tuż za Jerozolimą, w odległości drogi szabatowej" (1,

12), „Perge w Pamfilii" (13,13), „miasta lykaońskie, Lystra i Derbe" (14,6); „Myra w Licji" (27,5); „do zatoki zwanej Kaloi Limenes w pobliżu miasta Lasea" (27,8). Podobnie też Łukasz notuje adresy osób w swej opowieści: miejscowość, w której żyją, dom, w którym zamieszkują. W Damaszku na przykład Paweł mieszkał w domu Judy, położonym przy ulicy zwanej Prostą (9,11); w Jafie Piotr mieszkał u Szymona, garbarza, który miał dom nad morzem (10,6). W Filippi Paweł mieszkał u Lidii (16,14 n.), w Tesalonice u Jazona (17,5-7), w Koryncie u Akwili i Pryscylli (18,3) oraz u Tycjusza Justusa, którego dom przylegał do synagogi (18,7); w Cezarei przebywał u Filipa ewangelisty (21,8), a w drodze do Jerozolimy zatrzymał się w domu Mnazona z Cypru (21,16). Nie wydaje się, by pisarz tak dbały o szczegóły nie troszczył się o fakty historyczne.

Dzieje pozostają naszym najważniejszym źródłem do historii pierwotnego Kościoła. Zarazem jednak, zgodnie ze swym prawdziwym charakterem, ukazują nam — skuteczniej niż jakikolwiek inny dokument — początki chrześcijańskiej teologii i umożliwiają (zwłaszcza dzięki mowom Piotra) uchwycenie posłannictwa Kościoła pierwotnego. Historia i teologia idą tu ze sobą w parze, Łukasz bowiem pragnął nakreślić — w ogólnym zarysie — przełomową fazę historii zbawienia.

DOKTRYNA

KERYGMAT [2]

Semicki charakter pierwszej części Dziejów jest łatwo dostrzegalny. Niekiedy wynika to z Łukaszowej świadomej imitacji stylu Septuaginty, tak naznaczonego hebraizmami. W innych fragmentach — na przykład w mowach Piotra — wywodzi się z podłoża aramejskiego. Czynnik ten, w połączeniu z Łukaszowym poszukiwaniem źródeł i szacunkiem dla nich, upewnia nas, że mowy przypisywane Piotrowi opierają się na materiale, pochodzącym od aramejskojęzycznego Kościoła w Jerozolimie; innymi słowy, przedstawiają one pierwotny kerygmat tego Kościoła.

Pierwsze cztery mowy Piotra (2,14-36.38 n.; 3,12-26; 4,8-12; 5, 17-40) obejmują zasadniczo ten sam wachlarz zagadnień; dopełniają się nawzajem i dają szeroki pogląd na treść wczesnego kerygmatu:

1. Zaświtał czas wypełnienia. „Wypełnia się tutaj to, co przepowiedział prorok Jōel" (2,16); „Bóg zrządził, że w taki sposób spełnia się zapowiedź Jego, którą dał przez usta wszystkich proroków" (3,18); „Tak-

[2] Zob. C. H. Dodd, *The Apostolic Preaching and its Developments*, London, Hodder and Stoughton, 1963, ss. 17—29.

że wszyscy inni prorocy, począwszy od Samuela i jego następców, którzy przemawiali, wskazywali na te dni" (3,24). Rabiniczna egzegeza Starego Testamentu odnosiła przepowiednie proroków do „dni Mesjasza"; stąd Piotr oznajmia, że świta era mesjańska.

2. Wypełnienie nastąpiło — zgodnie z Bożą wolą i określonym planem — dzięki posłudze, śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa, syna Dawidowego; jest to wyrażone z całą stanowczością i poparte dowodami z Pisma świętego. Dawidowe pochodzenie Jezusa jest poświadczone przez samego Dawida: „[Dawid] będąc (...) prorokiem i wiedząc, iż Bóg mu uroczyście zaprzysiągł, że jednego z jego potomków osadzi na tronie jego, mówił proroczo o zmartwychwstaniu Chrystusa" (2,30 n.). Określa się działalność Jezusa: „Jezusa Nazareńskiego, męża, który został przez Boga zatwierdzony jako Boży wysłannik przez dzieła Jego wszechmocy, przez cuda i znaki, które zdziałał Bóg przez Niego wśród was..." (2,22); „Tak to powiedział Mojżesz: »Proroka jak ja wskrzesi wam Pan Bóg wasz z grona braci waszych«" (3,22). Głosi się Jego śmierć: „...tego męża, wydanego (...) według postanowionego wyroku i przeznaczenia Bożego, przybiliście do krzyża rękami pogan i zabiliście Go" (2,23); „...wydaliście Go i zaparliście się Go przed Piłatem, gdy on postanowił wypuścić Go na wolność. Zaparliście się świętego i sprawiedliwego i wyprosiliście sobie ułaskawienie mordercy: dawcę życia wydaliście na stracenie" (3,13-14). Obwieszcza się śmiało Jego zmartwychwstanie: „Bóg odjął od Niego bóle śmierci i wskrzesił Go. Nie było bowiem możliwe, aby śmierć trzymała Go w swej mocy" (2,24); „Bóg wskrzesił Go z martwych, a my jesteśmy świadkami tego" (3,15); „...w imię Jezusa Chrystusa Nazareńskiego, którego ukrzyżowaliście, a którego Bóg z martwych wskrzesił" (4,10).

3. Mocą zmartwychwstania Jezus został wyniesiony na prawicę Boga jako mesjaniczna głowa nowego Izraela. „Prawicą Bożą podwyższony (...); ...tego właśnie Jezusa (...) Bóg uczynił Panem i Mesjaszem" (2,33.36); „Bóg ojców naszych wsławił sługę swego, Jezusa" (3,13); „Bóg podwyższył Go prawicą swoją jako Władcę i Zbawiciela" (5,31).

4. Duch Święty w Kościele jest oznaką obecnej władzy i chwały Chrystusa. „Prawicą Bożą podwyższony, otrzymał zapowiedzianego Ducha Świętego od Ojca i wylał Go, jak to widzicie i słyszycie" (2,33); „My właśnie dajemy świadectwo temu, jak również Duch Święty, którego Bóg udzielił tym, którzy są Mu posłuszni" (5,32).

5. Eon mesjański osiągnie swe spełnienie w momencie powrotu Chrystusa: „...ześle wam przeznaczonego dla was Chrystusa Jezusa. Niebo musi Go zatrzymać, dopóki nie nadejdą czasy odnowienia wszechrzeczy, o których Bóg od wieków mówił przez usta swoich świętych proroków" (3,20 n.). Można to porównać z 10,42: „Przykazał nam, abyśmy (...) świadczyli uroczyście, że Bóg ustanowił Go sędzią żywych i umarłych".

6. Kerygmat zawsze kończy się wezwaniem do skruchy (nawróce-

nia), propozycją odpuszczenia grzechów i wzięcia Ducha Świętego oraz obietnicą zbawienia. „Czyńcie pokutę i niech każdy z was przyjmie chrzest na imię Jezusa Chrystusa; wówczas uzyskacie odpuszczenie grzechów i otrzymacie dar Ducha Świętego. Bo do was i do dzieci waszych odnosi się ta obietnica, a także do wszystkich, którzy z dala stoją, ilu ich Pan Bóg nasz do siebie powołać raczy" (2,38 n.); „A zatem czyńcie pokutę i nawróćcie się, by grzechy wasze były zgładzone. (...) i ześle wam przeznaczonego dla was Chrystusa Jezusa" (3,19 n.); „Nie ma zbawienia w nikim innym. Bo nie dano ludziom pod niebem innego imienia, dzięki któremu moglibyśmy być zbawieni" (4,12).

Taki jest kerygmat jerozolimski. Znaczące jest, że jego główne punkty uwidaczniają się w ewangelicznym streszczeniu nauki Jezusa: „...przyszedł Jezus do Galilei i głosił Ewangelię [o królowaniu] Boga. Mówił: »Czas się wypełnił: przybliżyło się królowanie Boże; czyńcie pokutę i wierzcie Ewangelii«" (Mk 1,14 n.). Kerygmat trzyma się zasad tego streszczenia.

„Pierwszy punkt: »Czas się wypełnił« znajduje rozwnięcie we wzmiance o proroctwie i jego spełnieniu. Drugi punkt: »Przybliżyło się królowanie Boże« znajduje rozwinięcie w opisie posługi i śmierci Jezusa, Jego zmartwychwstania i wywyższenia, pojmowanych w całości jako proces eschatologiczny. Trzeci punkt: »Czyńcie pokutę i wierzcie Ewangelii« jawi się ponownie w wezwaniu do pokuty i w zaofiarowaniu odpuszczenia grzechów, którym kończy się kerygmat apostolski. Czy powiemy, że kazanie apostolskie wzorowało się na nauce Jezusa, czy też, że ewangelista sformułował swe streszczenie nauki Jezusa na wzór proklamacji pierwotnego Kościoła, oba te twierdzenia mają w każdym razie identyczne znaczenie. Królestwo Boże nastaje w tym ujęciu w wydarzeniach życia, śmierci i zmartwychwstania Jezusa, a głosić te fakty — w ich właściwych ramach — znaczy to zwiastować Ewangelię królestwa Bożego." [3]

Mowa Piotra w Dziejach Apostolskich 10,34-47 różni się od innych mów — nie dlatego, że nie zawiera głównych elementów kerygmatu, lecz ponieważ ześrodkowuje się na historycznych faktach dotyczących Jezusa. Dowiadujemy się, że po chrzcie Janowym Jezus zaczął głosić dobrą nowinę w Galilei i zwiastować ją w całej Judei. Przeszedł On dobrze czyniąc, uzdrawiając chorych, wyrzucając złe duchy. Został ukrzyżowany i wskrzeszony przez Boga trzeciego dnia; ukazał się wybranym świadkom i rozkazał im nauczać lud. Przemówienie to jest skierowane do pogańskiego audytorium — Korneliusza wraz z jego krewnymi i przyjaciółmi (10,24) — ludzi, w odróżnieniu od Żydów palestyńskich, nie obznajomionych z głównymi faktami. „Możemy chyba przyjąć, że mowa wobec Korneliusza reprezentuje formę kerygmatu stosowaną

[3] C. H. Dodd, *The Apostolic Preaching...*, *dz. cyt.*, s. 24.

przez Kościół pierwotny w jego najwcześniejszych próbach zbliżenia do szerszego grona słuchaczy." [4]

Choć Łukasz niewątpliwie opierał się na tradycjach sięgających daleko wstecz, to właśnie Paweł dostarcza nam najwcześniejszych z istniejących jeszcze zapisów. Jego pisma, choć nie mają charakteru kerygmatu, stanowią cenną podstawę badań; w nich też znajdujemy kategorię porównania z Dziejami. W pierwszym liście do Koryntian (15,3-7) Paweł daje krótkie streszczenie kerygmatu, stwierdzając wyraźnie, że jest to coś, co przejął od swych nauczycieli w wierze. Fragmenty z listu do Galatów oraz do Rzymian, jak również mowa w Dziejach (13,17-41), dostarczają wszystkich elementów kerygmatu. Ponadto jest rzeczą jasną, że Paweł uważał go za zarys Ewangelii apostolskiej, wspólnej — w jego przeświadczeniu — jemu samemu oraz innym chrześcijańskim misjonarzom.

DUCH ŚWIĘTY

Kontynuując trzecią Ewangelię, która — bardziej niż pozostałe teksty synoptyczne — podkreśla działanie Ducha Świętego w działalności Jezusa (por. Łk 4,1.14.18; 10,21), Dzieje czynią wrażenie, że pierwotna gmina chrześcijańska żyła nieustannie pod działaniem Ducha; Dzieje Apostolskie — to jakby „Ewangelia Ducha Świętego". Przed swym wniebowstąpieniem zmartwychwstały Chrystus zapewnił uczniów, iż ześle im przyrzeczony dar ery mesjańskiej, Ducha Świętego, który umożliwi im zadanie świadczenia o Jezusie (Łk 24,47-49; Dz 1,5.8). Spełnieniem tej obietnicy był „chrzest w Duchu Świętym" (Dz 1,5) w dniu Pięćdziesiątnicy. Oznaczyło to początek czasów Kościoła, podobnie jak chrzest w rzece Jordan zapoczątkował publiczną działalność Zbawiciela; w obu przypadkach Łukasz kładzie nacisk na widzialną manifestację Ducha (Łk 3,22; Dz 2,3).

W swej mowie Piotr wyjaśnił, iż ekstatyczne mówienie językami jest znakiem, że zmartwychwstały Chrystus naprawdę wylał na nich swego Ducha (Dz 2,33), spełniając w ten sposób proroctwo Joela (2,6-21). Ponieważ jednak Joel mówił o „wszelkim ciele", dar Ducha Świętego nie jest przeznaczony tylko dla kręgu uczniów, lecz dla wszystkich, którzy uwierzą w Chrystusa. Piotr zatem może zapewnić swych słuchaczy, że i oni otrzymają Ducha, jeśli uwierzą i ochrzczą się (2,38 n.) — nie tylko oni, lecz i wszyscy, „którzy z dala stoją, ilu ich Pan Bóg nasz do siebie powołać raczy" (2,39). Posiadanie Ducha należy do wewnętrznego wyposażenia każdego chrześcijanina.

---

[4] C. H. Dodd, *The Apostolic Preaching...*, *dz. cyt.*, s. 28.

Działalność Ducha jest różnorodna. Charyzmaty, zwłaszcza mówienie językami i prorokowanie, są jawnym wyrazem Jego działalności. Nie tylko w dzień Pięćdziesiątnicy, lecz także w innych chwilach Duch daje zdolność „mówienia językami", tj. wysławiania Boga mową ekstatyczną, jak Korneliusz (10,46) oraz uczniowie Jana w Efezie (19,6). Duch Święty wzbudza proroków, jak Agabos (11,28; 21,11 n.), których można było spotkać w wielu Kościołach: w Antiochii (13,1), w Jerozolimie (15,32) oraz w Cezarei (21,9).

Jeśli charyzmaty stanowią uderzający przejaw działania Ducha, to o wiele większe znaczenie ma Jego rola jako przewodnika i pokrzepiciela misjonarzy chrześcijańskich. W mocy Ducha właśnie otrzymanego Piotr świadczył wobec tłumu Żydów i prozelitów (Dz 2,5 n.) o Jezusie jako Mesjaszu posłanym od Boga (2,22-36). Świadectwo apostołów określa się wyraźnie jako dzieło Ducha (5,32). Szczepan jest napełniony „mądrością i Duchem", a jego wrogowie nie mogą mu sprostać (6,10). Duch kieruje apostołami i przywódcami gminy oraz narzuca im linię postępowania (por. 8,29: „...rozkazał Duch Filipowi"; 10,19: „...rzekł Duch do niego [Piotra]"). Piotr został oświecony przez Ducha w węzłowej kwestii przyjęcia poganina Korneliusza do gminy chrześcijańskiej (10,19; 11,12); gdy zaś ważyła się cała sprawa pogańskich neofitów, Duch kierował zgromadzeniem apostolskim (15,28). Duch powołał Barnabę i Szawła na pierwszą misję wśród pogan i polecił Kościołowi antiocheńskiemu wyznaczyć ich do tego zadania (13,2-4). Na początku drugiej wyprawy misyjnej Duch Święty zabronił Pawłowi spełnić pierwotny zamiar głoszenia słowa w prowincji Azji (16,6 n.). W krytycznych sytuacjach kaznodzieje — i same gminy — mogli liczyć na wsparcie Ducha. Tak więc Piotr oraz Szczepan wypowiadali się śmiało wobec Sanhedrynu (4,8.13.21; 5,40; 6.15; 7,55), a uczniów napełniała odwaga (13,52).

Dzieje mają niewiele do powiedzenia o sposobie wylania i przyjęcia Ducha, a to, co rzeczywiście mówią, jest czasem trudne do zrozumienia. Widzialne zstąpienie Ducha Świętego na uczniów w dzień Pięćdziesiątnicy oraz na domowników Korneliusza było rzeczą wyjątkową. Szczególnie zagadkowe są dwa fragmenty: 8,5-24 oraz 19,1-7. W rozdziale 8 Samarytanie ochrzczeni przez Filipa otrzymali Ducha przez nałożenie rąk Piotra i Jana (8,15 n.). Opowieść Łukaszowa jest bardzo zwięzła, a jego uwaga skupia się na dwu sprawach: tezie, że Samarytanie przyjęli Ducha Świętego jedynie dzięki posłudze apostołów, oraz przypadku Szymona, byłego maga. Okazuje się przecież, że nawrócenie Szymona nie było autentyczne i że Samarytanie — choć się ochrzcili — nie przyjęli jednak Ducha. Grupa dwunastu uczniów w Efezie nie była jeszcze grupą chrześcijan — brakło im żywotnego czynnika: Ducha Świętego (19,1-7). Musieli jeszcze dostąpić całkowitej inicjacji, a przeto

„przyjęli chrzest na imię Pana Jezusa" (19,5). Chrzest zakłada i postuluje wiarę, wiara zaś okazuje się autentyczna jedynie dzięki darowi Ducha. Łukasz twierdzi, że właśnie Boży dar Ducha czyni z człowieka chrześcijanina.[5]

[5] J. D. G. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit*, London, SCM, 1970.

Rozdział VI

LISTY PAWŁOWE

Tytuł tego rozdziału oznacza po prostu istnienie tradycyjnego zbioru pism Pawła; nie wynika z niego, że wszystkie omówione tu listy są naprawdę dziełem Pawła. W zbiorze tym znajdują więc miejsce nie tylko listy zwane pasterskimi, list do Efezjan oraz do Kolosan, których autentyczność jest wątpliwa, lecz także list do Hebrajczyków — z pewnością nie pisany ręką apostoła.

LISTY NOWEGO TESTAMENTU

LIST ZWYKŁY A LIST-EPISTOŁA

Zachowało się i jest nam znanych wiele epistolarnych pism starożytnych. Rozpadają się one na dwie klasy: 1) listy sensu stricto — pisane ze szczególnej okazji do szczególnej osoby czy grupy osób i przeznaczone tylko dla tych czytelników, 2) listy-epistoły; są to rozprawy utrzymane w formie listu i skierowane do szerokiego kręgu — czy wręcz do wszelkich — czytelników. Pisma Pawłowe są prawdziwymi listami, istnieje bowiem zawsze szczególna okazja i określona grupa odbiorców; lecz, z wyjątkiem listu do Filemona, są to listy oficjalne, nie zaś prywatne. Adresatem większości z nich jest jakaś jedna gmina lub mała grupa Kościołów (Ga, Ef); trzy są skierowane do osoby piastującej urząd kościelny, a przez nią do poddanego jej pieczy Kościoła (1, 2 Tm, Tt). Listy te zajmują się różnymi aspektami działalności misyjnej: pouczaniem, utwierdzaniem i upominaniem wiernych, likwidowaniem nieporozumień w Kościołach oraz demaskowaniem fałszywych nauczycieli. Są to pisma apostoła, narzędzia jego apostolskiej działalności; Paweł przemawia w nich z mocą autorytetu.

Inne listy Nowego Testamentu są bliższe formie rozprawy teologicznej (Hbr) lub mają charakter homilii (1, 2 P; 1 J) czy też napomnienia (Jk). Choć jednak jesteśmy świadomi różnicy między listem-epistołą a zwykłym listem, będziemy dalej określać omawiane tu pisma nowotestamentowe tradycyjnym terminem „list".

JĘZYK I STYL PAWŁA

Język Pawła zdradza jego wychowanie i wykształcenie. Żyd diaspory, urodzony w Tarsie (słynnym ośrodku naukowym), nasiąknął wpływem kultury greckiej. Daje się to zauważyć na przykład w stosowaniu przezeń diatryby, tj. wykładów doktrynalnych czy moralnych utrzymanych w formie dialogu z pytaniami i odpowiedziami, apostrofami i wykrzyknikami (por. Rz 3,1-19.27-31; 2 Kor 6,4-10), w pojęciach zapożyczonych ze stoicyzmu (np. odejście odłączonej duszy do Boskiego świata — 2 Kor 5,6-8; kosmiczna „pleroma" — Kol i Ef) oraz w pewnych formułach (1 Kor 8,6; Rz 11,36; Ef 4,6). Zarazem jednak — ponieważ był faryzeuszem, od dzieciństwa mówiącym po aramejsku, uczniem Gamaliela — uwidacznia się nade wszystko w jego pismach dziedzictwo żydowskie. Choć posługuje się z łatwością greką — jako drugim językiem macierzystym — wydaje się czasem, że myśli kategoriami aramejskimi; czerpał też z pewnością inspirację z języka Septuaginty.

Znamienny jest styl apostoła. „Nigdy chyba znana sentencja »le style est l'homme même« nie sprawdziła się lepiej niż w przypadku Pawła, którego styl i wymowność odznaczają się miłością Chrystusa i namiętnym pragnieniem głoszenia Ewangelii." [1] Wpływy te nie tylko tłumaczą uderzające zalety tak znacznej części jego dzieła, lecz także wyjaśniają jego braki. Porwane prądem jego miłości i żarliwością jego posłannictwa słowa mogą go formalnie zawodzić (por. 1 Kor 9,15). Nieraz odnosimy wrażenie, że jakiś fragment był pisany czy dyktowany w wielkim uniesieniu (zob. Ga i 2 Kor). Złożony charakter Pawła odzwierciedla się w wielu tonacjach i odcieniach jego pracy pisarskiej.

PIERWSZY I DRUGI LIST DO TESALONICZAN

PIERWSZY LIST DO TESALONICZAN

KOŚCIÓŁ W TESALONICE

Miasto Tesalonika było stolicą rzymskiej prowincji Macedonii; na mocy specjalnego przywileju Augusta było ono wolnym miastem. Jako port morski i stacja podróżna przy wielkiej Via Egnatia, prowadzącej z Dyrrachium do Bizancjum, Tesalonika była kwitnącym ośrodkiem handlowym, z ludnością kosmopolityczną. Miała demokratyczny ustrój, a jej główni urzędnicy nosili tytuł „politarchów" (Dz 17,8).

[1] J. Cambier, *Paul*, DBS, t. VII, kol. 341.

Paweł odwiedził Tesalonikę po raz pierwszy w trakcie swej drugiej wyprawy misyjnej, prawdopodobnie w 50 r. po Chr. Towarzyszył mu wtedy Sylas. Obaj misjonarze zwrócili się najpierw do Żydów, nauczając w synagodze przez trzy kolejne szabaty. Nauczaniem swym pozyskali wielu „bogobojnych" (pogan związanych z Synagogą) i niemało wpływowych kobiet. Rozjątrzeni Żydzi, dostosowując zręcznie swą taktykę do sytuacji politycznej, zagrali na uczuciach ludu i podburzyli tłum przeciw kaznodziejom. Bracia nakłonili Pawła i Sylasa do wymknięcia się nocą do Berei, miasteczka położonego o kilka kilometrów na zachód. Rzuca się w oczy, że Kościół w Tesalonice składał się przeważnie z pogan.

Niełatwo ustalić czas pobytu Pawła w Tesalonice. Relacja Dziejów sugerowałaby, że nie mógł on trwać długo. Możemy co najwyżej stwierdzić, że obejmował jakieś dwa lub trzy miesiące — chyba nie więcej.

CEL I STRESZCZENIE LISTU

Paweł nie pozostał długo w Berei, lecz wkrótce pojechał do Aten; Sylas i Tymoteusz, których pozostawił w Berei, mieli się niebawem do niego przyłączyć. Apostoł niepokoił się o Kościół w Tesalonice, pozostawiony tak rychło samemu sobie; gdy ci dwaj przybyli, wysłał Tymoteusza z powrotem do Tesaloniki (1 Tes 3,1 n.). Tymoteusz powrócił z pocieszającymi wieściami do apostoła, który był teraz w Koryncie (r. 51). Paweł natychmiast dał wyraz swej uldze w liście, lecz jako duszpasterz skorzystał z okazji, by zwrócić uwagę na pewne niedociągnięcia oraz wydać instrukcje.

Po zwyczajowym adresie (1,1) następuje długie dziękczynienie (1,3-10) za widoczne owoce nawrócenia dokonanego przez Ducha. Z kolei podkreśla się uczciwy charakter i bezinteresowność nauki apostoła i jego sposobu życia (2,1-3). Ze swej strony neofici przyjęli jego posłannictwo jako słowo Boże (2,13-16). Fragment 2,17 — 3,13 przedstawia w ogólnym zarysie uczucia Pawła po opuszczeniu Tesaloniki oraz kroki, jakie przedsięwziął dla utrzymania z nią kontaktu: jego pragnienie ponownego ujrzenia braci (2,17-20), wysłanie Tymoteusza (3,1-5), radość apostoła z pocieszających wieści jego wysłannika (3,6-10), serdeczną modlitwę za ich dalsze postępy (3,11-13).

Druga część pisma — zgodnie ze zwyczajem Pawła — podejmuje sprawy, na których mu osobiście bardzo zależy, i nawołuje wiernych do praktykowania moralności chrześcijańskiej. Apostoł nakłania usilnie do zachowania czystości i braterskiej miłości oraz zaleca spokojną dbałość o własne sprawy i pracę (4,1-12). Najwidoczniej w odpowiedzi na nurtujący gminę problem mówi pocieszające słowa o losie braci, którzy umarli: trwają oni w łączności z Panem i będą świadkami Jego przyj-

ścia (4,13-18). Ponieważ jednak Pan przyjdzie niespodzianie, żywi muszą czuwać (5,1-11). Wreszcie zaś udziela Paweł porad na temat różnych aspektów życia wspólnotowego (5,12-22) i przechodzi do końcowej modlitwy (5,23 n.). List kończy się na sposób typowo Pawłowy (5,25-28).

PLAN

ADRES (1,1 N.)	
WSTĘPNE DZIĘKCZYNIENIE (1,3-10)	
APOSTOŁ I TESALONICZANIE (2—3)	
1) Nauka i zachowanie Pawła	2,1-12
2) Reakcja wiernych	2,13-16
3) Jego późniejsze troski	2,17—3,10
4) Jego modlitwa za nich	3,11-13
POUCZENIA I NAPOMNIENIA (4,1—5,24)	
1) Czystość i miłość bliźniego	4,1-12
2) Żywi i umarli w dniu paruzji	4,13-18
3) Czujność wobec nadejścia dnia Pańskiego	5,1-11
4) Różne zalecenia	5,12-22
5) Końcowa modlitwa	5,23 n.
ZAKOŃCZENIE (5,25-28)	

DRUGI LIST DO TESALONICZAN

CEL I STRESZCZENIE

Nie ulega wątpliwości, że głównym powodem napisania przez Pawła drugiego listu do Tesaloniczan było sprostowanie pewnych błędnych poglądów na paruzję, które pojawiły się w tym Kościele. Choć podkreślano, że poglądy te mogły wynikać ze złej interpretacji pierwszego listu do Tesaloniczan (zwłaszcza 4,13-18), niełatwo pojąć, jak można było tak błędnie tłumaczyć sobie jego słowa. Wzmiankę o „liście, przez nas rzekomo pisanym" (2 Tes 2,2) — uchodzącą często za aluzję do pierwszego listu do Tesaloniczan — lepiej w tym kontekście rozumieć jako mowę o jakimś hipotetycznym liście. Był także jeszcze jeden powód napisania listu, najwyraźniej nie bez związku z pierwszym. Niektórzy z Tesaloniczan przestali pracować (3,11 n.), prawdopodobnie dlatego, że

wierząc w bliskość paruzji nie widzieli żadnego sensu w pracy. Apostoł zajmuje w obu sprawach zdecydowane stanowisko.

Drugi list do Tesaloniczan zaczyna się adresem (1,1 n.), po którym następuje dziękczynienie za wiarę i wierność Tesaloniczan (1,3 n.). Z kolei mamy stwierdzenie o ostatecznej odpłacie Bożej (1,5-10) i modlitwę za wiernych (1,11 n.). List podejmuje dalej kwestię paruzji i poprzedzających ją znaków (2,1-12). Dzień Pański jeszcze nie nadszedł, ponieważ przedtem przyjdzie wielkie odstępstwo i musi się pojawić „człowiek grzechu" (Antychryst). Ale Pan Jezus zwalczy wszystkich swoich nieprzyjaciół. Apostoł dziękuje znowu Bogu za chrześcijańskie powołanie Tesaloniczan i nakłania ich do wytrwania w nim (2,13-15); modli się też o osiągnięcie tego celu (2,16 n.). Prosi o modły wiernych i wyraża swą ufność co do nich (3,1-5). Brzmi to jak zakończenie, lecz nagle Paweł przechodzi do innej sprawy, która prawdopodobnie przyszła mu właśnie na myśl (zob. 3,11). Bracia nie powinni żyć w bezczynności; winni pracować, idąc za przykładem apostoła (3,6-15). Pismo kończy się zwyczajowym pozdrowieniem (3,16) oraz pozdrowieniem i błogosławieństwem skreślonym ręką Pawła (3,17 n.), jego uwierzytelnieniem listu.

PLAN

ADRES (1,1 N.)	
WSTĘPNE DZIĘKCZYNIENIE (1,3 n.)	
1) Odpłata Boża	1,5-10
2) Modlitwa za wiernych	1,11 n.
3) Paruzja i jej znaki	2,1-12
4) Zachęta do wytrwałości	2,13—3,5
5) Przestroga przed bezczynnością	3,6-15
ZAKOŃCZENIE (3,16-18)	

LISTY WIĘKSZE

LIST DO GALATÓW

KOŚCIÓŁ W GALACJI

Galaci (*Galatai* = *Keltai*) byli ludem celtyckim, który w IV w. przed Chr. wyemigrował z Galii do Azji Mniejszej, osiedlając się ostatecznie na terytorium wokół miasta Ancyra (Ankara). Ostatni król galacki,

Amyntas (zm. w 25 r. przed Chr.), zapisał w testamencie swe królestwo Rzymianom; w chwili jego śmierci stało się ono rzymską prowincją ze stolicą w Ancyrze. Do czasów Pawłowych prowincja ta objęła dużo szerszy teren, włączając Pizydię, Frygię, Likaonię, Paflagonię, Izaurię, Pontus Galaticus, Pontus Polemonianus i Armenię. Choć kilku pisarzy rzymskich mówiło o całej prowincji jako o „Galacji", wydaje się jednak, iż w praktyce potoczny język I w. po Chr. rezerwował tę nazwę dla regionu, tj. pierwotnego królestwa galackiego.

Możemy przeto słusznie uważać Galatów nie za mieszkańców Pizydii i Likaonii, lecz za mieszkańców regionu galackiego, odwiedzonego przez Pawła w trakcie jego drugiej i trzeciej wyprawy misyjnej. List został prawdopodobnie napisany podczas pobytu apostoła w Efezie (54—57). Złączony bliskim pokrewieństwem z listem do Rzymian, nie mógł powstać na długo przed tym listem. Z drugiej zaś strony, nie możemy być pewni, czy został napisany przed, czy też po pierwszym liście do Koryntian. Najprawdopodobniejsza wydaje się tu data 57 r. Nigdy też poważnie nie kwestionowano jego autentyczności.

PLAN

Adres (1,1-5)
Nagana (1,6-10)
Osobista apologia (1,11—2,21)
Ewangelia Pawłowa (3,1—4,11)
Napomnienie (4,12—6,10)
Epilog (6,11-18)

OKOLICZNOŚCI NAPISANIA LISTU I STRESZCZENIE

Cel listu do Galatów jest jasno określony: obalenie błędnych poglądów „żydujących", którzy zaczęli zakłócać wiarę Galatów nauczając o konieczności zachowania Prawa Mojżeszowego, szczególnie zaś obrzezania; w ujęciu pozytywnym celem jest uzasadnienie Ewangelii Pawłowej. Apostoł dowodzi, że Prawo jest instytucją tymczasową i że z przyjściem Chrystusa jego rola się skończyła; skoro Chrystus jest teraz jedynym Pośrednikiem, praktyki mojżeszowe się zdezaktualizowały. Owi „żydujący" odwoływali się do autorytetu apostołów i przywódców Kościoła,

jak Piotr i Jakub, którzy sami przestrzegali Prawa. Zaatakowali oni apostolski autorytet Pawła: ponieważ nawrócił się już po zmartwychwstaniu Jezusa, nie jest prawdziwym apostołem. Ponadto jego doktryna różniła się od doktryny prawdziwych apostołów: wobec Galatów zaprzeczał konieczności Prawa po prostu dlatego, by łatwiej ich pozyskać, gdzie indziej zaś przystosowywał się do zwyczajów żydowskich. Wskutek tej kampanii lojalność Galatów wobec Pawła uległa zachwianiu; zaczęli oni przestrzegać obrzędów Prawa.

Gdy Paweł dowiedział się, że gminie galackiej grozi upadek pod wpływem „żydujących" i że upatruje ona w zachowaniu Prawa fałszywe bezpieczeństwo, gwałtownie na to zareagował. Podkreśla on swój autorytet, nie by zastraszyć Galatów, wymusić na nich posłuszeństwo, lecz w niemal desperackim wysiłku postawienia ich na nogi, skłonienia ich do przyjęcia brzemienia odpowiedzialności i podjęcia ryzyka decyzji. Chętnie witali oni „żydujących", ci bowiem proponowali im bezpieczeństwo. Mogli już odtąd trzymać się kurczowo 613 nakazów Tory, uwalniając się tym samym od brzemienia i ryzyka osobistej decyzji. Odtąd też mogli zaplanować swoje życie: musieli tylko przestrzegać nakazów i zakazów Prawa. Byli skłonni nie brać pod uwagę swej odpowiedzialności i przerzucić brzemię decyzji na moralne przykazanie.

Adres (1,1-5) ma charakter niezwykle uroczysty. Akcentuje on dwa momenty: Boskie pochodzenie apostolatu Pawła i zbawczą moc ofiary Chrystusa. Oburzeniem apostoła tłumaczy się fakt, że jest to jedyny z jego listów, nie zawierający wstępnego dziękczynienia; zaczyna on bowiem nagle od wyrażenia bolesnego zdziwienia wywołanego niestałością Galatów i od ostrej nagany. Jego przeciwnicy nie mogą go tym razem oskarżyć o próby pozyskania aprobaty u ludzi (1,6-10). Następnie przechodzi do podkreślenia i uzasadnienia swego apostolskiego autorytetu (1,11 — 2,21). Stwierdzając, że „Ewangelię" swoją otrzymał przez bezpośrednie objawienie (1,11 n.), Paweł ma na myśli nie całą swą znajomość wiary, lecz specjalną doktrynę usprawiedliwienia bez uczynków Prawa. Ewangelia ta nie mogła dotrzeć do niego z łona gminy pierwotnej, gdyż on, który przed swym nawróceniem był fanatycznym rzecznikiem Prawa (1,13 n.), zetknął się po raz pierwszy z przywódcami gminy chrześcijańskiej dopiero w trzy lata po swym nawróceniu (1,15-20), a po krótkiej wizycie w Jerozolimie głosił słowo daleko od tego miasta, w Syrii i Cylicji (1,21-24). Z drugiej zaś strony, Ewangelia jego została formalnie zaaprobowana przez Kościół jerozolimski (2,1-10); ponadto bronił on otwarcie tej Ewangelii wolności w konfrontacji antiocheńskiej z samym Piotrem (2,11-21). W 2,15-21 znajdujemy naświetlenie jego doktryny usprawiedliwienia jedynie przez wiarę.

Następna część rozwija tę doktrynę (3,1 — 4,11). Galaci powinni wiedzieć z własnego doświadczenia, że Duch zstąpił na nich przez wiarę w Jezusa, a nie wskutek uczynków Prawa (3,1-5); doktrynę tę potwier-

dza historia Abrahama (3,6-14), otrzymał on bowiem obietnicę, której późniejsze Prawo nie może unicestwić (3,15-18). Skoro Prawo było po prostu pedagogiem czy wychowawcą ludu Bożego, pozostającego jeszcze w stanie dzieciństwa, rola jego była przemijająca (3,19-24); teraz jednak, przez swą wiarę w Chrystusa, chrześcijanie są prawdziwymi potomkami Abrahama, dziedzicami obietnicy, synami Bożymi (3,25 — 4,7). Jak zatem Galaci mogą roić o powrocie do starego sposobu życia (4,8-11)?

W 4,12 — 6,10 Paweł zwraca się do swych dzieci ze słowami uczucia, napomnienia i praktycznej porady. Choroba apostoła była okazją do nawrócenia Galatów — uderzający przykład dróg Bożej Opatrzności (4,12-20). Fragment ten daje cenny wgląd w charakter Pawła; surowe słowa 1,6-10 i 3,1-5 należy pojmować w świetle tych wierszy. Aby odziedziczyć obietnicę, nie wystarczy być synem Abrahama: trzeba być synem nie w rodzaju Izmaela, lecz w rodzaju Izaaka, synem wolnej kobiety, nie zaś niewolnicy (4,21-31). Akceptując jednak obrzezanie, Galaci staliby się znów niewolnikami i wyrzekliby się Chrystusa (5,1-12). Z drugiej zaś strony, wolność chrześcijańska nie jest samowolą, a owoce Ducha są przeciwieństwem uczynków ciała (5,13-26). Światopogląd chrześcijański nie jest mglisty; wymaga raczej praktykowania miłości bliźniego (6,1-6) i zasiewania dobrego nasienia z uwagi na żniwo (6,7-10). Paweł, który dyktował list, bierze teraz sam pióro i dopisuje końcowe ostrzeżenie przed „żydującymi" oraz wyznanie, że dla niego Chrystus jest ośrodkiem wszechrzeczy (6,11-18).

PIERWSZY LIST DO KORYNTIAN

KOŚCIÓŁ W KORYNCIE

Słynne miasto Korynt zostało zburzone przez rzymskiego konsula Lucjusza Mummiusa w 146 r. przed Chr.; w sto lat później odbudował je Juliusz Cezar jako rzymską kolonię (*Colonia laus Julia Corinthus*). Wkrótce stało się stolicą rzymskiej prowincji Achai i siedzibą prokonsula. Leżąc na wąskim przesmyku między portami Kenchry na wschodzie a Lechaeum na zachodzie, było węzłową stacją handlową między Zachodem a Wschodem. Z powodu swego położenia i statusu miasta kupieckiego skupiało ono najróżnorodniejszą ludność. Znane ze swej świątyni Afrodyty na szczycie Akrokoryntu — stromego wzgórza górującego nad miastem — było tym samym synonimem seksualnej rozwiązłości, i to nawet w świecie doby Pawła (por. Rz 1,26-32).

Paweł odwiedził Korynt po raz pierwszy podczas swej drugiej wyprawy misyjnej; założył tam Kościół i pozostał przez osiemnaście miesięcy, od zimy 50 r. do lata 52 r. Jak zwykle, zaczął głosić Ewangelię

w synagodze — w dzień szabatu. Gdy Sylas i Tymoteusz przybyli z Macedonii, mógł poświęcić się całkowicie nauczaniu; Żydzi jednak rychło go odtrącili. Następnie udał się do domu „bogobojnego" poganina imieniem Justus. Wielu Koryntian nawróciło się później i ochrzciło. Kościół koryncki składał się głównie z pogan (choć było w nim sporo Żydów — por. Dz 18,8) i rekrutował się zasadniczo z członków warstw uboższych (choć nie wyłącznie — por. 1 Kor 1,26-28; 11,22-32). Wkrótce po odjeździe Pawła z Koryntu utalentowany aleksandryjski neofita żydowski imieniem Apollos przybył z Efezu i nauczał z wielkim powodzeniem (Dz 18,24-28; 1 Kor 3,5-9).

PLAN LISTU

ADRES (1,1-3)	
DZIĘKCZYNIENIE (1,4-9)	
WALKI PARTYJNE I ZGORSZENIA W KORYNCIE (1,10 — 6,20)	
1) Rywalizujące partie	1,10 — 4,21
2) Przypadek kazirodztwa	5,1-13
3) Chrześcijanie przed trybunałami pogańskimi	6,1-11
4) O cudzołóstwie	6,12-20
ROZWIĄZANIE PRZEDŁOŻONYCH PROBLEMÓW (7,1 — 11,1)	
1) Małżeństwo a dziewictwo	7,1-40
2) Pokarmy składane bożkom w ofierze	8,1—11,1
O ZGROMADZENIACH LITURGICZNYCH I CHARYZMATACH (11,2 — 14,40)	
ZMARTWYCHWSTANIE ZMARŁYCH (15,1-58)	
ZAKOŃCZENIE (16,1-18)	
POZDROWIENIE (16,19-24)	

OKOLICZNOŚCI NAPISANIA LISTU I STRESZCZENIE

Będąc w Efezie podczas swej trzeciej wyprawy misyjnej (54—57) Paweł napisał list jakby „prekanoniczny" — nie zachowany — do Koryntian, ostrzegając neofitów przed obcowaniem z niesprawiedliwymi (1 Kor

6,1; por. 5,9-13). W jakiś czas później doniesiono mu przez „domowników Chloe" o rywalizujących partiach w Kościele korynckim (1,12-17). Dowiedział się także, być może z tego samego źródła, o osobach kwestionujących jego apostolski autorytet (9,1-3). Doszło też do jego uszu, że bracia poddają swe nieporozumienia pod sąd trybunałów pogańskich, zamiast samym uporządkować własne sprawy między sobą (6,1-8); posłyszał też o zgorszeniach w Kościele (5,1; 6,12-20). Ponadto Koryntianie w liście do apostoła poruszyli wiele problemów (7,1). List ten dostarczyła prawdopodobnie delegacja złożona ze Stefanasa, Fortunata i Achaika (16,17). Poruszone kwestie dotyczyły zalet małżeństwa i dziewictwa (rozdz. 7), spożycia pokarmów ofiarowanych bożkom (rozdz. 8—10) oraz sprawy charyzmatów (7,1 — 11,1). Paweł słyszał także o nieporządkach panujących na zebraniach kultowych, zwłaszcza przy celebrowaniu Eucharystii (rozdz. 11), i o wątpliwościach dotyczących zmartwychwstania zmarłych (rozdz. 15). List ten stawia czoło różnym problemom.

W adresie Paweł podkreśla własną pozycję jako apostoła oraz powołanie Koryntian (1,1-3); dziękczynienie dotyczy bogactw, jakie neofici otrzymali od Boga w Chrystusie (1,4-9).

Pierwsza część listu (1,10 — 6,20) traktuje o duchu partyjności panującym u Koryntian. Rywalizacja stronnictw w gminie chrześcijańskiej jest sprzecznością, ponieważ Chrystus jest niepodzielny (1,10-16). Kim byli ci stronnicy Pawła, Apollosa, Kefasa i Chrystusa? Jeśli czwarta grupa składała się z tych, którzy twierdzili, że jako zwolennicy Chrystusa są niezależni od jakiegokolwiek ludzkiego pośrednika, wydaje się jasne, iż trzy grupy kwestionowały autorytet Pawła, podczas gdy jedna grupa — na zasadzie reakcji — posunęłaby się zbyt daleko w swym przywiązaniu do niego. Mądrość Boża — szaleństwo Krzyża — głoszona przez Pawła, kontrastuje z ludzką mądrością, która przywiodła do waśni (1,17-25). Prawdziwa mądrość chrześcijańska jest objawiona przez Ducha (2,6-16). Potępia się dalej walkę partyjną, ujawniając prawdziwą rolę głosicieli słowa (3,1-17). Neofici muszą odwrócić się od ludzkiej mądrości, która prowadziła do konfliktów, i uświadomić sobie, że stanowią wszyscy jedność w Chrystusie (3,18-23). Paweł nie staje przed sądem Koryntian — a niektórzy z nich sądzą, że zostali królami! — zdaje się jedynie na osąd Pana (4,1-13). Z typową dla niego nagłą zmianą tonu przerzuca się od ironii do ojcowskiego apelu (4,14-21).

Następnie przechodzi Paweł do kwestii nadużyć we wspólnocie (5,1 — 6,20). Kościół koryncki tolerował przypadek kazirodztwa, mężczyzny żyjącego ze swą macochą; apostoł nakazuje usunąć winnego ze wspólnoty, w nadziei przywiedzenia go do opamiętania (5,1-5). Przestroga, że odrobina kwasu całe ciasto zakwasza, zapoczątkowuje temat nowej Paschy (5,6-8). W poprzednim liście ostrzegał on przed obcowaniem z roz-

pustnikami (5,9-13). Gorszące jest, by chrześcijanie stawali przed trybunałami pogańskimi; poza tym procesowanie się przynosi w ogóle wstyd. Niesprawiedliwość wyklucza z królestwa niebieskiego i nie powinno się o niej słyszeć u tych, którzy zostali obmyci i uświęceni w imię Chrystusa (6,1-11). Zalecając wolność od Prawa Mojżeszowego, Paweł nauczał swych neofitów, że wszystko jest legalne; nie znaczy to jednak, jak niektórzy z nich głosili, że swoboda chrześcijańska jest rozwiązłością. Nie zakłada to, że cudzołóstwo jest dozwolone, stanowi ono bowiem profanację ciała, tej świątyni Ducha Świętego (6,12-20).

W drugiej części listu (7,1 — 11,1) apostoł odpowiada na kwestie podniesione w liście gminy korynckiej; zaczyna od zalet małżeństwa i celibatu. Faworyzuje stan celibatu, lecz przyznaje, że małżeństwo jest rzeczą dobrą, i kładzie nacisk na wzajemne świadczenie sobie praw małżeńskich (7,1-9). Co do rozwodu, Paweł powtarza naukę Pana (7,10 n.), lecz wysuwa też własny pogląd na małżeństwo mieszane (7,10-16). Następnie — drogą kojarzenia pojęć — zachęca chrześcijan do pozostania przy tym sposobie życia, który Pan każdemu wyznaczył (7,17-24), i dołącza do tego ogólnego napomnienia dalszą radę na temat dziewictwa (7,25-38) oraz stanu wdowiego (7,39 n.).

Specjalnym problemem dręczącym gminę była sprawa spożywania mięsa ofiarowanego bożkom. Wydaje się, że niektórzy Koryntianie — dowodząc, iż bożek naprawdę nie istnieje — utrzymywali, że wspomniane pokarmy są czyste. Paweł przyznawał, iż teoretycznie oni, „mocni", mają rację (por. 10,14-22), lecz ostrzegał, że w praktyce wiedza nie wystarcza (8,1 — 11,1). Stanowisko „mocnych" zasadzało się na niezrozumieniu wolności chrześcijańskiej. Tylko to, co „przynosi pożytek" czy „służy ku zbudowaniu", jest zgodne z wolnością chrześcijańską (6,12; 10,23). Wolność działania jest ograniczona miłością i troską o bliźniego.

Trzecia część listu (11,2 — 14,40) zawiera pouczenia dotyczące liturgicznych zebrań gminy i relatywnej doniosłości darów duchowych. W rozdziałach 12—14 Paweł omawia końcową kwestię podniesioną w liście Koryntian, a dotyczącą „charyzmatów", czyli darów duchowych udzielonych członkom wspólnoty. Ich liczba oraz dość niepokojący charakter niektórych z nich wprowadzały w głowach wiernych zamęt. Stąd interwencja Pawła w celu wyjaśnienia sytuacji. Wszystkie te dary pochodzą od tego samego Ducha; udzielane są dla dobra wspólnoty; ich relatywna doniosłość zasadza się na doniosłości usług, jakie oddają; miłość bliźniego przewyższa znacznie dar mówienia językami (*glossolalia*), dar, którym Koryntianie przesadnie się szczycili; miłość bliźniego przewyższa w istocie wszystkie charyzmaty. Długa odpowiedź zawiera ważne stwierdzenie o Ciele Chrystusa (12,12-30) i słynny hymn o *agape* — braterskiej życzliwości, miłości samoofiarującej się, która dąży do dobra innych. Jej źródłem jest Bóg, który pierwszy nas umiłował (1 J 4,19)

i który oddał swego Syna, aby pojednać z sobą grzeszników. Miłość chrześcijańska winna się wzorować na tej miłości Boga i Jego Syna.

Rozdział 15, nie będący już odpowiedzią na szczególną kwestię podniesioną w liście Koryntian, stanowi pouczenie o zmartwychwstaniu zmarłych. Paweł posłyszał o pewnej tendencji panującej w Koryncie — zrodzonej pod wpływem światopoglądu greckiego — by myśleć o życiu pozagrobowym w kategoriach nieśmiertelności duszy niezależnej od ciała. Dowodzi więc, że podstawowym faktem jest zmartwychwstanie Jezusa (15,1-11). Zmartwychwstanie Chrystusa jest gwarancją zmartwychwstania tych, co „umarli w Chrystusie"; jeśli bowiem Chrystus nie zmartwychwstał, dzieło Jego zbankrutowało — nie może On pomóc tym, co w Niego wierzą. A życie chrześcijańskie, które wymaga tyle samozaparcia, byłoby głupotą, jeśliby kończyło się śmiercią (15,12-19). W czasie Jego drugiego przyjścia ci, co należą do Chrystusa, zmartwychwstaną; wtedy On, któremu wszystko zostanie poddane, przekaże królestwo Ojcu (15,20-28). Argumenty ad hominem podtrzymują to rozumowanie (15,29-34). W. 29 mówi o pewnej praktyce w Koryncie, być może zastępczym chrzcie przyjmowanym przez chrześcijan za zmarłych przyjaciół i krewnych. Paweł nie zaleca tej praktyki, lecz wykorzystuje ją jako argument.

Z kolei rozważa sposób zmartwychwstania oraz naturę zmartwychwstałego ciała (15,35-58). Zmartwychwstanie spowoduje dogłębne przeobrażenie ciała na wzór ziarna, które umiera i rodzi się do nowego życia (15,35-44). Zasiewa się ciało fizyczne, uczestniczące w przyrodzonej i zniszczalnej zasadzie życia wspólnej wszystkim stworzeniom, jak ciało pierwszego Adama — powstanie ciało duchowe, jak w przypadku ostatniego Adama, wolne od praw ziemskiej materii, niezniszczalne, nieśmiertelne (15,45-49). W 15,50-53 Paweł wspomina o powszechnej wierze, że paruzja nastanie chyba już wkrótce i że wielu będzie żyło w chwili przyjścia Pana (por. 1 Tes 4,13-17). Rozdział kończy się hymnem dziękczynnym sławiącym zwycięstwo Chrystusa nad śmiercią (1 Kor 15,54-58).

Rozdział końcowy robi wrażenie niemal apendyksu. Paweł udziela wskazówek w sprawie zbiórki na rzecz wiernych w Jerozolimie (16, 1-4), szkicuje plany projektowanej podróży (16,5-9), poleca Koryntianom Tymoteusza (16,10 n.) i donosi, że Apollos nie chce powrócić do miasta (16,12). Po wezwaniu do wiary, męstwa i miłości (16,13) rekomenduje trzech wysłanników (16,15-18) i przesyła pozdrowienia (16,19 n.). Końcowe słowa są pisane ręką samego apostoła (16,21-24).

Żaden inny list nie daje tak jasnego pojęcia o życiu gminy pierwotnej i o problemach stojących przed neofitami. Zarazem zaś pozwala lepiej poznać samego Pawła, jest to bowiem list człowieka czynu, zmierzającego bezpośrednio do sedna rzeczy, przywódcy, który rygorystycznie

zwalcza błędy i udziela dokładnych wskazań, ojca, kochającego swe dzieci mimo ich wad, i apostoła, którego jedyną troską jest pozyskanie ludzi dla Chrystusa.

DRUGI LIST DO KORYNTIAN

OKOLICZNOŚCI NAPISANIA LISTU I DATA

Tuż po napisaniu pierwszego listu do Koryntian nagły kryzys spowodował krótką i bolesną wizytę Pawła w Koryncie (2 Kor 1,23 — 2,1; 12,14; 13,1 n.). Apostoł powrócił do Efezu, obiecując przybyć znów na dłużej (1,15 n.), wkrótce jednak nowy incydent, w którym zlekceważono — jak się zdaje — autorytet Pawła w osobie jego przedstawiciela (2,5-10; 7,12), wywołał reakcję w postaci surowego listu (2,3 n. 9), który miał zbawienny skutek (7,8-13). To w Macedonii, niebawem po swym przyjeździe z Efezu (1 Kor 15,22; 2 Kor 1,8-10; Dz 19,23-40), otrzymał Paweł to pocieszające zapewnienie od Tytusa (2 Kor 2,12 n.; 7,5-16); tam też pod koniec 57 r. napisał drugi list do Koryntian. Czwarty już raz — czy co najmniej czwarty raz — pisał on do mieszkańców Koryntu; poprzednie listy — to „list prekanoniczny" (1 Kor 5,9), pierwszy list do Koryntian oraz „surowy list".

W drugim liście do Koryntian nie ma żadnej wzmianki o problemach wysuniętych w pierwszym liście; stąd list tamten był — jak się zdaje — skuteczny. Pisząc drugi list Paweł planował odwiedzić Korynt „po raz trzeci" (2 Kor 12,14; 13,1). Przybył w istocie do miasta w 57 r., spędzając w nim zimę (Dz 20,3). Drugi pobyt w tym mieście (2 Kor 13,2) był krótki i bolesny — zarówno dla Koryntian, jak i dla Pawła. Nie został zaprowadzony porządek w Koryncie. List surowy, pisany „ze łzami w oczach", wzmiankuje o sytuacji dotyczącej kogoś, „kto dopuścił się obrazy", oraz „obrażonego" (2 Kor 7,12). Nie jest to wypadek kazirodztwa (1 Kor 5,1-13), gdyż okoliczności znacznie się różnią. Jak sugerowaliśmy, zdaje się, że dotyczy to kogoś, kto zlekceważył autorytet przedstawiciela apostoła. Przybyli bowiem „żydujący" misjonarze (por. 2 Kor 11,22) — „arcyapostołowie" (11,5) czy „fałszywi apostołowie" (11,13) — którzy dążyli do poderwania wpływu i autorytetu Pawła. Winowajca z 7,12 był najprawdopodobniej jednym z tych „najwyższych apostołów". Surowy list Pawła miał zbawienny skutek, a ulga apostoła znalazła ujście w drugim liście do Koryntian, choć wydaje się, iż rozdziały 10—13 były następstwem wieści o dalszych niepokojach w łonie wspólnoty.

PLAN

ADRES (1,1 N.)	
DZIĘKCZYNIENIE (1,3-11)	
APOLOGIA PAWŁA (1,12 — 7,16)	
1) Podróż do Koryntu	1,12 — 2,17
2) Działalność apostolska	3,1 — 6,10
3) Apel i pocieszenie	6,11 — 7,16
ZBIÓRKA NA RZECZ KOŚCIOŁA JEROZOLIMSKIEGO (8—9)	
APOLOGIA POLEMICZNA (10,1—13,10)	
1) Odpowiedź na zarzuty	10
2) Apostolat Pawła	11,1 — 12,18
3) Trzecia wizyta	12,19 — 13,10
ZAKOŃCZENIE (13,11-13)	

STRESZCZENIE

Po adresie (1,1 n.) Paweł wyraża dziękczynienie wobec Boga za poparcie udzielane w udrękach działalności oraz wybawienie od śmiertelnego niebezpieczeństwa (1,3-11). Wyjaśnienie jego poprzedniego postępowania względem Koryntian stanowi pierwszą część listu (1,12 — 7,16). Tłumaczy on, dlaczego zmienił swe plany podróży. Odrzucając zarzut dwulicowości, oświadcza, że nie jest człowiekiem, który mówi jednym tchem „tak" i „nie". I właśnie aby uszanować ich uczucia, nie przybył do Koryntu; jedne bolesne odwiedziny były aż nadto wystarczające. Napisał natomiast z Macedonii surowy list, „ze łzami w oczach". Skoro już winowajca został należycie ukarany przez gminę, nadszedł czas wybaczenia. Ale Paweł nadal niepokoił się o swych Koryntian i wyjechał z Troady do Macedonii, by spotkać Tytusa, który miał mu przynieść od nich nowiny. Uradowany dziękuje Bogu za przywiezione przez Tytusa dobre wieści (1,12 — 2,17).

Następnie przechodzi do godności i wymogów misji apostolskiej (3,1 — 6,10). Paweł nie potrzebował żadnej rekomendacji do lub od neofitów, jakiej żądali niewątpliwie jego przeciwnicy; gmina koryncka była jego rekomendacją, otwartym listem, który mogą czytać wszyscy. Jest on sługą Nowego Przymierza, przymierza nie litery, lecz Ducha;

ekonomia Nowego Przymierza jest bardziej chwalebna niż Mojżeszowa ekonomia Starego. Przeprowadzając swobodną egzegezę fragmentu księgi Wyjścia 34,33-35 dowodził na jej podstawie, iż Żydzi nie widzą, że Stary Testament osiągnął wypełnienie. Gdy jednak zwrócą się do Chrystusa, zasłona opadnie. Rola apostoła polega na głoszeniu Jezusa jako Pana, przywiedzeniu ludzi do poznania Boga objawionego w Chrystusie (3,1 — 4,6).

Apostołowie są zaprawdę glinianymi naczyniami dla ukazania, iż działa w nich Boska, nie zaś ludzka moc. Paweł może niszczeć w utrapieniach posługi, lecz życie Jezusa płynie od niego do innych ludzi; jest też pewien, że będzie uczestniczył w zmartwychwstaniu Jezusa. Przez cały ten czas jego życie duchowe się odnawia, a jego cierpienia są wstępem do ponownego połączenia się z Chrystusem (4,7 — 5,10). Apologia osiąga swój punkt szczytowy w 5,11 — 6,10. Paweł nie zaleca siebie Koryntianom, lecz chciałby, aby się nim chlubili — dlatego też wyjaśnił tak szczegółowo swoje postępowanie. Przynagla go miłość Chrystusa, on sam zaś z kolei głosi Chrystusa umarłego i zmartwychwstałego. W Chrystusie bowiem Bóg pojednał świat ze sobą. Przez wzgląd na nas Bóg uczynił Go grzechem (5,21), tj. Bóg zesłał swego Syna „w postaci grzesznego ciała" (Rz 8,3), aby stał się ofiarą za grzech. Umierając w swym ciele, zmysłowym symbolu grzesznego świata, i zmartwychwstając w ciele odnowionym, sam Chrystus, a w Nim potencjalnie cała ludzkość, przeszli od życia cielesnego do duchowego. Paweł szczyci się cierpieniami, jakie zniósł w służbie Chrystusa; błaga też wiernych, aby nie przyjmowali na próżno łaski Bożej.

Łagodne błaganie (6,11 — 7,4) zostaje nieoczekiwanie przerwane napomnieniem, aby nie łączyć się z niewierzącymi, oraz przestrogą, by nie mieć nic wspólnego z Belialem (6,14 — 7,1). Apostoł oświadcza, że jego umysł jest teraz całkowicie spokojny. Tytus przywiózł dobre wieści; Paweł uświadamia sobie, że surowy list miał zbawienny skutek, i jest przeświadczony, iż może polegać na swych Koryntianach (7,5-16).

W liście przechodzi się następnie do kwestii zbiórki na rzecz Kościoła jerozolimskiego (rozdz. 8—9).

Każdy z tych rozdziałów zajmuje się zbiórką na rzecz Kościoła jerozolimskiego; oba też obejmują ten sam krąg zagadnień. Wydaje się, iż pochodzą one z dwu odrębnych listów. W drugim liście do Koryntian 9,1 Paweł oznajmia: „Uważam za zbyteczne pisać wam (...) o dziele charytatywnym na rzecz »świętych«"; werset ten, następujący tuż po całym rozdziale poświęconym zbiórce, brzmi osobliwie. Z kolei w drugim liście do Koryntian 8,1-5 usiłuje on pobudzić Koryntian do rywalizacji, przypominając gorliwość i szczodrość Kościołów Macedonii, w 9,1-6 zaś mówi Koryntianom, jak chlubił się w Macedonii ich zapałem i hojnością. Dwukrotnie też i rozmaicie przedstawione są motywy skłaniające do przychylnej odpowiedzi (2 Kor 8,7-15; 9,6-14). Wydaje

się, iż na podstawie tych dowodów możemy śmiało uważać rozdział 9 za list — lub część listu — napisany pierwotnie do Kościołów Achai innych niż Kościół koryncki. Wstawienie tego fragmentu po rozdziale 8 musiało nastąpić bardzo wcześnie, ponieważ wszystkie zachowane rękopisy zawierają go jako część listu.

Ta sprawa zbiórki na rzecz „świętych" w Jerozolimie miała w oczach Pawła wielkie znaczenie (por. Ga 2,10; 1 Kor 16,1-3; 2 Kor 8—9; Rz 15,25-27). Skoro chrześcijanin jest dla niego członkiem Ciała Chrystusowego, a życie w Chrystusie jest życiem ludu Bożego, jedność Kościoła jest sprawą zasadniczą. Paweł rozwinął swą teologię jedności zwłaszcza w obliczu różnic istniejących między judeochrześcijanami a pogańskimi neofitami i wewnętrznych walk rozdzierających gminę koryncką. Wobec tego, i przez jego wielki wzgląd na Jerozolimę jako święte miasto nowego ludu Bożego, zbiórka oznaczała coś więcej niż tylko miłosierny uczynek.

„Wprowadzenie w czyn tego projektu zbiórki było być może najszczęśliwszym genialnym posunięciem w całym jego życiu jako apostoła. Jerozolima zyskała przez to religijne imperium, a chrześcijanie nie-Żydzi ocalili nie tylko swą jedność, lecz także swe żywe powiązanie z centrum monoteizmu i czystości życia." [2]

Paweł stawia za wzór do naśladowania Kościoły Macedonii, które mimo nękających je trudności i skrajnego ubóstwa wniosły dobrowolny i szczodry wkład do zaspokojenia potrzeb braci z Jerozolimy. Tytusowi zalecono dokonanie tego dzieła miłosierdzia, rozpoczętego już w Koryncie. Kościół koryncki, wybitny pod każdym względem, musi także i w tym przodować. Ostatecznym argumentem Pawła nie jest przyjazna rywalizacja, lecz samouniżenie wcielenia, wielkie miłosierdzie Jezusa Chrystusa, jedynym bowiem znanym mu motywem przewodnim, jedynym motywem, liczącym się naprawdę dla chrześcijanina, jest przykład Chrystusa i Jego naśladownictwo. Nie chodzi o to, żeby Koryntianie sami popadli w biedę — powinni jedynie ofiarować szczodrze wszystko, co im zbywa. Paweł wysyła dwu delegatów oprócz Tytusa (jednym jest najprawdopodobniej Łukasz — 2 Kor 8,18 n.); powinni oni być gorąco przyjęci w Koryncie (rozdz. 8).

Rozdział 9 obejmuje ten sam krąg zagadnień, co i rozdział 8; sugerowaliśmy już, iż był pierwotnie skierowany do Kościołów Achai innych niż Kościół koryncki. Paweł wskazuje na Kościoły Achai, by pobudzić Macedończyków do hojności (w 2 Kor 8,1-6 było odwrotnie). Kładzie się nacisk na hojność: dawanie jałmużny jest siejbą, a między nasieniem a żniwem zachodzi ścisłe prawo proporcji. Ale jest to raczej kwestia wewnętrznej postawy — niż wręczanej sumy; ważne jest, aby dar — znaczny czy też mały — ofiarowywać nieprzymuszenie, z o-

[2] L. Cerfaux, *The Church in the Theology of St. Paul*, New York, Herder and Herder, 1959, s. 261.

chotą: „Radosnego dawcę miłuje Bóg" (2 Kor 9,7). Bóg dopilnuje, aby szczodry dawca nie ucierpiał wskutek swej hojności. Otrzyma on duchowe błogosławieństwa, lecz dostąpi dobrodziejstw również w sprawach doczesnych — tak że będzie mógł ofiarować jeszcze hojniejszy dar! Uczynek ten nie kończy się ulgą cierpiących biedę; dobroczyńca odniesie korzyść z modlitw tych, którym pomógł, chwała zaś jest należna Bogu (rozdz. 9).

W końcowej części listu (rozdz. 10—13) Paweł przechodzi znowu do osobistej apologii, lecz tym razem utrzymanej w wyraźnie polemicznym tonie. Wydaje się, że Tytus, wysłany przez Pawła dla zorganizowania zbiórki (2 Kor 8,6.17 n.), stwierdził, iż przeciwnicy apostoła wznowili ataki na niego. Gdy Paweł otrzymał wieści o najnowszym obrocie spraw, napisał szybko rozdziały 10—13. Przeciwnicy zarzucali mu słabość: Paweł umie mówić śmiało, gdy jest w bezpiecznej odległości, jest wszakże bojaźliwy i niezdecydowany w zetknięciu twarzą w twarz. Apostoł zapewnia ich, że jest w zupełności gotów podjąć energiczne działanie w razie potrzeby. Nie będzie się zaliczał do tych, którzy z taką lubością się przechwalają. Nie wynosi się ponad miarę sprawując swą władzę w Koryncie, w Kościele założonym przez niego samego. Pan powołał go do służby apostolskiej — jest to wystarczająca aprobata i pochwała; samochwalstwo byłoby przy tym głupotą (rozdz. 10).

Choć rozdział 11 odznacza się w dużej części zjadliwym sarkazmem, Paweł zaczyna od usprawiedliwienia swej samoobrony. Został nazwany „szaleńcem"; muszą zatem być gotowi znieść jego „szaleństwo". Popchnęła go do tej samoobrony niestałość Koryntian, skłonnych przyjąć inną Ewangelię. Nie ustępuje w niczym „wielkim apostołom", tym samozwańczym przedstawicielom macierzystego Kościoła, ku którym zwrócili się Koryntianie; nieustępliwe obstawanie przy finansowej niezależności oddziela go od tych innych. Teraz jest zmuszony do chełpienia się, aby dowieść prawdziwości swego apostolstwa (11,1-21a). Choć nie może współzawodniczyć z arogancją swych przeciwników, może dorównać ich roszczeniom rasowym (Hebrajczycy), religijnym (Izraelici) i spadkobierczym (potomstwo Abrahama). A jeśli pretendują do godności sług Chrystusa, jego litania cierpień dowodzi, że jest on prawdziwym sługą Chrystusa (11,21b-33). Choć chlubienie się wizjami jest nie na miejscu, Paweł jest zmuszony do przypomnienia niezwykłego przeżycia, jakiego doznał przed laty czternastu: został porwany przed oblicze Boże. Jednakże dogłębna świadomość jego ludzkiej słabości powstrzymała go od wbicia się w pychę wskutek przeżycia. Nie znamy natury tego „kolca w ciele"; najprawdopodobniej była to nawracająca choroba. Nie ma żadnych podstaw do uważania go za popęd zmysłowy (12,1-10). I znów apostoł musi się usprawiedliwiać (12,11-18). Obawia się, że będzie musiał podjąć energiczną akcję, gdy ponownie ich odwiedzi, i jest napraw-

dę gotów to uczynić. Ufa jednak, że grzesznicy okażą skruchę, nie chce bowiem narzucać im swej woli. Koryntianie są mocni, gdy ich postępowanie jest w pełni chrześcijańskie, a w tym wypadku Paweł jest słaby, ponieważ nie musi odwoływać się przeciw nim do swego apostolskiego autorytetu (12,19 — 13,10). Zakończenie zawiera finalne wezwanie do chrześcijańskiego życia w radującej serca jedności (13,11-14). Ostatnie życzenie, trynitarne w formie, stanowi być może formułę liturgiczną.

LIST DO RZYMIAN

KOŚCIÓŁ RZYMSKI

Początki Kościoła rzymskiego toną w ciemności, nie ulega jednak kwestii, że chrześcijanie osiedli w Rzymie w pierwszych latach Kościoła. Założenie Kościoła rzymskiego nie było najprawdopodobniej skutkiem jakiejś zaplanowanej misji, lecz wynikło z migracji chrześcijan do stolicy cesarstwa. Niektórych z pierwszych neofitów można znaleźć pośród Żydów i prozelitów, którzy słuchali kazania Piotra w dzień Pięćdziesiątnicy (Dz 2). Nie wydaje się, by sam Piotr był założycielem Kościoła rzymskiego, przybył chyba bowiem po raz pierwszy do Rzymu w dziesięcioleciu 50—60 r.

Część badaczy utrzymywała, że w skład gminy rzymskiej wchodzili głównie judeochrześcijanie. Paweł zwraca się do zadowolonych z siebie Żydów (Rz 2,17 — 3,8), przeciwstawia wiarę i Prawo (3,21-31), mówi o „Abrahamie, praojcu naszym wedle ciała" (4,1), odpowiada na zarzuty wysuwane przeciw jego doktrynie wolności od Prawa (6,1 — 7,6), rozwodzi się szczegółowo nad losem Izraela (rozdz. 9—11); „słabymi w wierze" (o których mówi w Rz 14,1 — 15,13) nazywa tych, których my nazywamy judeochrześcijanami. Do całego tego świadectwa trzeba dodać ważki fakt, iż główna doktryna listu do Rzymian brzmi następująco: nie obrzezanie i Prawo, lecz wiara bez uczynków Prawa przynosi zbawienie.

Choć jednak wskazówki te wydają się przekonujące, mocniejsze są argumenty przemawiające za większością chrześcijańską pochodzenia nieżydowskiego. W prologu i zakończeniu Paweł wyraża chęć odwiedzenia Rzymu i podkreśla swe apostolskie powołanie do pozyskiwania pogan. Zwraca się do Rzymian jako chrześcijan nie-Żydów; otrzymał od Chrystusa misję apostolstwa wśród narodów: „do nich należycie wy [Rzymianie] także" (1,5 n.). Dotąd przeszkody nie pozwoliły mu odwiedzić Rzymu, gdzie chciałby rozkrzewić swe posłannictwo, jak wśród reszty pogan (15,16). Przemawia do nich całkiem rozmyślnie jak do pogan: „Oświadczam wam to, poganie: tak jak (...) jestem apostołem

pogan..." (11,13). Teksty te mają decydujący charakter. Kościół rzymski składał się po większej części z chrześcijan nie-Żydów; dowody przeciwne sygnalizują po prostu istnienie mniejszości judeochrześcijańskiej.

OKOLICZNOŚCI NAPISANIA LISTU I DATA

Paweł od dawna pragnął odwiedzić Rzym. Zwiastował imię Chrystusa na Wschodzie, a w Europie aż po Illyricum; teraz chciał głosić Ewangelię na Zachodzie, zwłaszcza w Hiszpanii. W drodze do Hiszpanii zamierzał przejechać przez Rzym. Jako apostoł pogan starał się usilniej niż przedtem o nawiązanie kontaktu z Kościołem rzymskim, gdyż — ze względu na ten apostolat — jego pozycja jako Kościoła stolicy cesarstwa miała kapitalne znaczenie. Ten, który nie chciał budować na fundamentach położonych przez innych, widział jednak wyraźnie, że drogi, prowadzące z Rzymu do wszystkich części *orbis Romani,* mogą się stać tylomaż drogami ekspansji misyjnej. List do Rzymian miał zatem przygotować grunt pod wizytę Pawła; apostoł pragnął, by Rzymianie znali najprzód główne zasady „jego" Ewangelii.

Paweł bowiem zajmuje się wykładem swej Ewangelii, swego sposobu przedstawiania dobrej nowiny o Chrystusie. Od chwili swego nawrócenia dostrzegał jasno wyjątkową rolę Chrystusa w zbawieniu ludzi. Praca wśród pogan zabarwiła jego postawę wobec Prawa i praktyk żydowskich; wrogość ze strony Żydów i opozycja judeochrześcijańska dodatkowo wyostrzyły jego rozumienie wartości centralnej prawdy o zbawieniu przez wiarę w Chrystusa. Napisanie listu do Galatów dało sposobność do wygłoszenia tej tezy, utrzymanej jednak w tonie polemicznym; teraz Paweł może ją znowu podjąć w tonie spokojniejszym i bardziej rozważnym. Nie jest to wszakże synteza jego teologii — jak na syntezę mamy tu zbyt wiele opuszczeń. Paweł jednak korzysta z okazji, by wyłożyć temat, który szczegółowo przemyślał: zbawienie Boże, darowane przez głoszenie Ewangelii najpierw Żydom, potem zaś poganom; zbawienie, moc Boża, konieczna dla wszystkich i ofiarowana wszystkim (Rz 1,1 n. 16 n.).

List do Rzymian został napisany w Koryncie pod koniec trzeciej podróży misyjnej Pawła, zimą 57/58 r. Na Korynt jako miejsce powstania listu wskazuje polecenie przez Pawła Feby, diakonisy w Kenchrach, wschodnim porcie Koryntu (16,1), oraz fakt, że jest on gościem Gajusa, najprawdopodobniej tego samego, który jest wymieniony w pierwszym liście do Koryntian (Rz 16,23). Możemy dodać, że według Dziejów Apostolskich 20,2 n. Paweł wyruszył z Koryntu w swą ostatnią podróż do Jerozolimy (por. Rz 15,25).

PLAN

ADRES (1,1-7)	
DZIĘKCZYNIENIE (1,8-15)	
CZĘŚĆ I ZBAWIENIE PRZEZ WIARĘ (1,16 — 11,36)	
A. DOKTRYNA USPRAWIEDLIWIENIA (3,21-31)	
TEMAT (1,16 N.)	
1) Powszechne władanie grzechu i odpłata	1,18 — 3,20
2) Sprawiedliwość Boża i wiara	3,21 — 4,25
a. Doktryna usprawiedliwienia	3,21-32
b. Przykład Abrahama	4,1-25
B. ZBAWIENIE	
TEMAT (5,1-11)	
1) Uwolnienie od grzechu, śmierci i Prawa	5,12 — 7,25
a. Adam i Chrystus	5,12-21
b. Łączność z Chrystusem w śmierci i zmartwychwstaniu	6,1-14
c. Wolność od grzechu	6,15-23
d. Wolność od Prawa	7,1-6
e. Rola Prawa	7,7-25
2) Życie w Duchu	8,1-39
3) Sytuacja Izraela	9—11
a. Przywileje Izraela	9,1-5
b. Boże zwierzchnictwo	9,6-29
c. Odpowiedzialność Izraela	9,30 — 10,21
d. Bóg nie odrzucił swego ludu	11,1-32
e. Hymn o Bożym miłosierdziu	11,33-36
CZĘŚĆ II SPRAWIEDLIWOŚĆ BOŻA W ŻYCIU CHRZEŚCIJAŃSKIM (12,1 — 15,13)	
1) Ofiara z własnego „ja”	12,1 n.
2) Właściwe użycie charyzmatów	12,3-8
3) Miłość bliźniego	12,9-21
4) Chrześcijanie a władza państwowa	13,1-7
5) Miłość wypełnieniem Prawa	13,8-10
6) Chrześcijanin dzieckiem światłości	13,11-14
7) „Mocni” i „słabi”	14,1 — 15,13
EPILOG (15,14 — 16,27)	
1) Wyjaśnienia osobiste	15,14-33
2) Polecenie Feby	16,1 n.
3) Pozdrowienia dla przyjaciół w Rzymie	16,3-16
4) Końcowe słowa przestrogi	16,17-20
5) Pozdrowienia współpracowników Pawła	16,21-23
DOKSOLOGIA (16,24-27)	

STRESZCZENIE

Adres jest niezwykle uroczysty: Paweł przedstawia swe listy uwierzytelniające Kościołowi, w którym jest nieznany i nad którym nie ma władzy (1,1-7). Jest sługą Chrystusa, z powołania apostołem. Głosił poganom ową Ewangelię zapowiedzianą przez proroków i urzeczywistnioną w Chrystusie, potomku Dawida, uznanym teraz przez powstanie z martwych Synem Bożym w chwale Jego mocy według Jego Ducha świętości — naszym Panem. Chrystus jest przedstawiony w swej zbawczej roli: zmartwychwstały Pan stał się „duchem życiodajnym" (1 Kor 15,45). Dziękczynienie (Rz 1,8-15) zawiera uznanie dobrej sławy Kościoła rzymskiego i wyraża żywe pragnienie apostoła, by głosić słowo wśród Rzymian. W 1,16 n. znajdujemy temat listu: motyw Ewangelii (objawienia Bożej sprawiedliwości), mocy Bożej, działającej ku zbawieniu wszystkich, którzy przyjmują ją w wierze. Głosi się ją najpierw Żydom, uprawnionym dzięki swej historycznej roli Ludu Wybranego do tego, by słuchali jej pierwsi; potem nie rozróżnia się już między Żydami a poganami.

Z objawieniem Bożej sprawiedliwości konstrastuje manifestacja gniewu Bożego na pogan i Żydów (1,18 — 3,20). W ustępie inspirowanym przez 13,1-9 księgi Mądrości Paweł oznajmia, że kontemplacja cudownych dzieł Boga powinna przywieść pogan do uznania Stwórcy; ludzie natomiast w swej przewrotności oddawali cześć stworzeniu. Karą za bałwochwalstwo są zdeprawowane obyczaje (por. Mdr 14,22-31). Apostoł osądza świat pogański jako taki, nie zaś jednostki (Rz 1,18-32). Następnie przechodzi do Żydów (2,1 — 3,20). Żydzi, którzy stawiają się w roli sędziów innych ludzi, nie unikną kary, jeśli postępują tak samo. Ani Prawo, ani obrzezanie, ani Pismo nie zwalnia ich od obowiązku wewnętrznej prawości. Wszyscy ludzie, Żydzi i poganie, muszą stanąć przed sądem Bożym, gdzie otrzymają nagrodę i karę stosownie do swych uczynków. Poganie, którzy nie korzystają z przywileju Prawa pozytywnie objawionego, mogą przecież słuchać prawa wyrytego w sercu każdego człowieka. Paweł przyjmuje wprawdzie, że Żyd ma zaszczyt należenia do Ludu Wybranego, ale samo to nie wystarczy mu do zbawienia. Wielu Żydów okazało się w istocie niewiernymi, ale z drugiej strony błąd ludzi nie może przeszkodzić w wypełnieniu Bożych obietnic. Rolą Prawa, zewnętrznej normy postępowania, nie jest — w Bożym zamyśle — odpuszczenie grzechu; przywodzi ono raczej grzesznika do świadomości grzechu.

Po wstępnej fazie swego dowodzenia — poza Ewangelią wszystko, co można znaleźć w świecie, jest grzechem i odpłatą zań — Paweł może przystąpić do tezy zapowiedzianej w 1,17: „...usprawiedliwienie, które działa Bóg, w niej [Ewangelii] się objawia: zrodzone przez wiarę

i wiodące ku wierze" (3,21 — 4,25). Plan Boży jest przedstawiony w 3,21-26. Paweł łączy ze sobą trzy metafory, wzięte z sądu (usprawiedliwienie), instytucji niewolnictwa (wyzwolenie) oraz rytuału ofiarnego (przebłaganie przez krew): „...przez łaskę Jego dostępują za darmo usprawiedliwienia, dzięki odkupieniu, które dokonało się w Chrystusie Jezusie. Jego to ustanowił Bóg ofiarą przebłagania we własnej krwi Jego" (3,24 n.). Paweł opisuje czyn Boga przeznaczony dla ludzi, metafory zaś służą uwydatnieniu związanej z tym zmiany statusu.

„Co jednak pragnie on tu wyjaśnić, to fakt, że żadną miarą nie mógłby człowiek zmienić o własnych siłach swego statusu przed Bogiem — podobnie jak nie mógłby siebie uniewinnić winny przestępstwa więzień lub wyzwolić siebie niewolnik czy też człowiek »nieczysty« stać się »czystym« bez pomocy nadprzyrodzonej; to Bóg bowiem, przez sam akt łaski, umożliwił tę przemianę." [8]

Człowiek bowiem zostaje usprawiedliwiony przez samą tylko wiarę, a nie dzięki uczynkom Prawa. Paweł przeciwstawia sobie dwa porządki: jeden polega na wierze, tj. poddaniu się usprawiedliwiającej działalności Bożej, drugi zaś jest daremnym dążeniem do osiągnięcia łaski przez uczynki (3,27-31).

Paweł przytacza teraz przykład Abrahama na poparcie swej doktryny usprawiedliwienia przez wiarę (4,1-25). W tradycji żydowskiej Abraham — przez swą stałość w znoszeniu ciężkich prób — stał się wzorem usprawiedliwienia przez uczynki. Apostoł dowodzi, że tytułem do usprawiedliwienia Abrahama była jego wiara i że właśnie w Abrahamie mamy zapowiedź wiary i sprawiedliwości ery chrześcijańskiej; jest on pierwszym z wierzących. Według księgi Rodzaju Abraham został uznany za usprawiedliwionego przed obrzezaniem (15,6). Dopiero później obrzezanie stało się pieczęcią usprawiedliwienia osiągniętego dzięki wierze. Duchowe pochodzenie od Abrahama nie opiera się na fakcie obrzezania i obrzęd ten, któremu takie znaczenie przypisywali Żydzi i nawróceni z judaizmu, nie daje im żadnej korzyści. Obietnica dana Abrahamowi nie dosięgnęła go przez Prawo, lecz przez „sprawiedliwość wiary", tj. przez usprawiedliwienie, które polega na uwierzeniu, lub po prostu przez żywą wiarę. Paweł dowodzi, że Abraham jest także ojcem pogan, a szczególnie chrześcijan. Jako ich ojciec jest wzorem chrześcijan, wszystkich usprawiedliwionych przez wiarę w Chrystusa. Abraham uwierzył Bogu i zaufał mocy Boga, który może ożywić w cudowny sposób jego ciało i ciało Sary; stąd osiągnął — przez antycypację i w formie typu — cel wiary chrześcijańskiej. Usprawiedliwienie bowiem jest pierwszym stopniem uczestnictwa w życiu zmartwychwstałego Chrystusa.

Przechodzimy teraz do centralnej części listu. Dowiedzieliśmy się, że

[8] C. H. Dodd, *The Epistle of Paul to the Romans*, London, Collins, 1959², s. 80.

ludzie zostają usprawiedliwieni mocą swobodnej decyzji Boga (rozdz. 1—4); odtąd będzie widoczne, że chrześcijanin — usprawiedliwiony przez wiarę — znajduje w miłości Boga oraz darze Ducha gwarancję zbawienia (rozdz. 5—11). Chrystus pozyskał nam dostęp do przyjaźni Bożej; miłość Boga do nas nosi znamię Bożej miłości: Chrystus umarł za nas, gdy byliśmy jeszcze grzesznikami (5,1-11). Paweł pragnie wykazać, że Chrystus naprawił aż w nadmiarze grzech pierwszego człowieka i jego następstwa. Opisuje z radością wielki kontrast między skutkami grzechu, jakże strasznymi, a łaską Bożą udzieloną ludziom przez Jezusa Chrystusa. Prawo nie było w stanie usunąć grzechu, dało natomiast ludziom większą świadomość grzechu (5,12-21).

Paweł podejmuje zarzut, że jeśli dzieło zbawienia jest całkowicie dziełem Boga, my zaś nie możemy zdziałać nic o własnych siłach, to dlaczegoż nie trwać w grzechu, aby tym bardziej łaska się wzmogła (6,1). Najpierw ukazuje, jak chrzest, sakramentalne wprowadzenie w życie chrześcijańskie, powoduje śmierć i odnowienie. Chrzest przez zanurzenie symbolizuje efekt sakramentu: ochrzczona osoba zostaje „pogrzebana" w wodzie i umiera dla grzechu, ale za to — wynurzając się z wody — „zmartwychwstaje", by uczestniczyć w nowym życiu w Chrystusie. Chrześcijanin, zmarły i zmartwychwstały wraz z Chrystusem, żyje teraz w Duchu. Choć chrzest niszczy grzech w ludziach, niemniej póki ich ciało nie będzie „przyobleczone w nieśmiertelność" (1 Kor 15,54), grzech może znów owładnąć tym „śmiertelnym" ciałem (Rz 6,1-14). Następnie przedstawia on uwolnienie od grzechu jako wyzwolenie z niewoli. Nikt nie może służyć dwóm panom; usprawiedliwienie oznacza służbę Bogu i dobrowolny dar wiecznego życia w Chrystusie (6,15-23). Chrześcijanin jednak jest wolny nie tylko od grzechu, lecz także od Prawa; dowodzi się tego w kategoriach praw małżeńskich. Łącząc się ze śmiercią Chrystusa w chrzcie, chrześcijanie umarli dla Prawa; nowe życie w Duchu zastępuje stary porządek litery (7,1-6).

Poruszywszy kwestię Prawa, apostoł przechodzi — w 7,7-25 — do omówienia jego roli. Prawo samo jest dobre i święte, lecz nie usprawiedliwia ludzi. Jest światłem oświetlającym ludzkie sumienia, nie daje wszakże wewnętrznej mocy; jest bezsilne w zapobieganiu grzechowi. Jest nawet w pewnym sensie okazją do grzechu, czyni bowiem grzech bardziej jawnym i bardziej karygodnym. Argumentacja jest oparta na Biblii: inspiruje ją biblijny opis grzechu Adama, typu wszelkiego grzechu (5,12-21).

„Przełożona na język indywidualnego doświadczenia, opowieść ta brzmi następująco: »Kiedyś żyłem bez Zakonu. Lecz gdy przyszło przykazanie, grzech ożył, a ja stałem się podległy śmierci. I tak przyniosło mi przykazanie śmierć, ono, co prowadzić miało do życia. Bo grzech, wziąwszy podnietę z przykazania, uwiódł mnie i zadał mi przez nie śmierć«. Pasuje to jak ulał; werbalne echa greckiego przekładu roz-

działu 3 księgi Rodzaju są wystarczające, by domniemywać, iż Paweł istotnie miał ten fragment na myśli." [4]

Oczywiście Paweł nie myśli po prostu o osobie Adama, lecz ujmuje go jako typ ludzkości. Jego stwierdzenie można zastosować — z niezbędnymi niuansami — do każdego człowieka; nie pochodzi ono jednak z osobistego doświadczenia ani z oderwanej spekulacji, lecz z opowieści o Adamie. Pozostawiony zatem samemu sobie człowiek jest w stanie beznadziejnym: „Któż mnie wyzwoli z tego ciała śmierci?" Paweł jednak wie, że wyzwolenie zostało osiągnięte, i dziękuje za nie Bogu (Rz 7,24-25a). W. 25b jest najwyraźniej wtórną refleksją i trzeba by go umieścić raczej przed w. 24.

Nakreśliwszy nieszczęsny stan człowieka w niewoli grzechu i śmierci, Paweł przechodzi teraz do chrześcijan już usprawiedliwionych i napełnionych Duchem. Nowy bowiem porządek Ducha — prawo Ducha, które daje życie w Chrystusie Jezusie — zastąpił dawny porządek grzechu i śmierci (rozdz. 8). Prawo Mojżeszowe — norma zewnętrzna — nie było zasadą zbawienia. Chrystus, przychodząc na świat „w postaci grzesznego ciała" i składając siebie jako ofiarę za grzech, złamał władzę grzechu oraz popędy ciała. Odtąd — w jedności z Chrystusem — człowiek jest uduchowiony. Wskutek grzechu ciało jest przeznaczone na fizyczną śmierć i stanowi narzędzie śmierci duchowej, duch jednak posiada życie w Chrystusie. Ciało wszakże zmartwychwstanie mocą mieszkającego w nim Ducha Bożego (8,1-13; por. 1 Kor 15,35-55). Przez zamieszkującego w nich Ducha chrześcijanie stali się synami Bożymi, dzielącymi Boże życie; dlatego właśnie mogą zwracać się do swego Ojca w tej intymnej formie używanej przez samego Jezusa (Rz 8,14-17; por. Mk 14,36).

Świat materialny, stworzony dla człowieka, uczestniczy w jego przeznaczeniu. Przeklęty z powodu grzechu człowieka (Rdz 3,17), będzie uczestniczył w jego odkupieniu. Podczas gdy grecka filozofia chciała uwolnić ducha od materii, uchodzącej za coś złego, chrześcijaństwo uwalnia samą materię.

Podobnie jak natura, chrześcijanie oczekują końcowego odkupienia; zbawienie pozostaje obiektem nadziei. Obraz Boga w człowieku został splamiony przez grzech; Chrystus, obraz Boga, umożliwia ludziom ponowne i pełniejsze zyskanie Bożego podobieństwa: On i chrześcijanie stanowią jedną rodzinę Ojca. Bóg przeznaczył swych wybranych do chwały i wszystko w tym celu zrządził (Rz 8,18-30). Paweł kończy ten fragment hymnem chrześcijańskiej nadziei: pewności zbawienia. Fakt odkupienia i usprawiedliwienia będący dziełem Boga daje wiernym pewność triumfu pośród udręk obecnego życia: nic nie może ich odłączyć od miłości Bożej w ich Panu Chrystusie Jezusie (8,31-39). „Pewność taka nie

[4] C. H. Dodd, *The Epistle of Paul to the Romans*, dz. cyt., s. 124.

jest przedmiotem dowodzenia. Albo po prostu w to nie wierzymy, albo też uznajemy to za słowo Boże."

Paweł nakreślił uniwersalny zbawczy plan Boga, lecz co się stało w tym planie z Izraelem, ludem obietnic? Żydowski sprzeciw wobec Ewangelii wydaje się w istocie stanowczym zaprzeczeniem wszystkiego, co apostoł stwierdził. Stąd omawia on — w formie diatryby — historyczną rolę Izraela (rozdz. 9—11). Wskazuje najpierw przywileje, którymi cieszy się lud izraelski jako ród wybrany: przybranie za synów Bożych, chwała zamieszkiwania Boga wśród nich, przymierza z patriarchami i Mojżeszem, kult prawdziwego Boga, Prawo, które jest wyrazem Jego woli, obietnice mesjaniczne oraz fakt, że Chrystus narodził się z ich rodu (9,1-5).

Po tym krótkim wprowadzeniu Paweł roztrząsa problem w trzech fazach:

1. Bóg jest absolutnie wszechwładny i ma pełną swobodę w wyborze odbiorców swej łaski oraz narzędzi swego zamysłu. Swoboda Bożych decyzji znajduje ilustrację w stałym biblijnym temacie, że dziedzicem obietnicy jest niekoniecznie pierworodny; tak więc zostaje wybrany Izaak, nie zaś Izmael. Człowiek nie może krytykować Boga za swobodne przejawy Jego miłosierdzia i Jego gniewu. I Jego obejście się z faraonem oraz Izraelitami nie koliduje z Jego sprawiedliwością; okazuje się natomiast miłosierdzie Boże, jako że obietnice odrzucone przez Żydów są teraz ofiarowane poganom — jak zapowiadało Pismo święte (9,6-29).

2. Następnie Paweł akcentuje ludzką odpowiedzialność w tajemnicy żydowskiej niewierności. Izrael potknął się w rzeczywistości o Chrystusa, kamień obrazy dla Żydów, i obrał złą drogę. Żydzi nie podporządkowali się Bożym planom; poszukując natomiast własnego usprawiedliwienia w uczynkach Prawa pominęli usprawiedliwienie przyniesione przez Chrystusa. Zbawienie osiąga się przez wyznanie wiary w Pana Jezusa (10,9 n.); Ewangelię tę już ogłoszono, i jeśli Izraelici jako tacy nie wezwali Pana, mogło to nastąpić jedynie dlatego, iż są „ludem niewiernym i krnąbrnym" (9,30 — 10,21).

3. Wynika wreszcie z wolnego wyboru przez Boga Jego ludu oraz Jego własnej wierności, że Izrael nie może zostać przezeń odrzucony. Nie wszystko jest stracone: choć Lud Wybrany jako całość jest teraz niewierny, podejmie jeszcze swe prawdziwe przeznaczenie. I tak niektórzy Żydzi — Reszta, o jakiej mówili prorocy — osiągnęli obietnicę. Reszta ta zaś jest gwarancją przyszłego nawrócenia. Aktualne odrzucenie Chrystusa przez Żydów otworzyło drogę do nawrócenia pogan; jeśli zaś ci ostatni, gałęzie dziczki oliwnej, zostali zaszczepieni na macierzystym pniu Izraela, o ileż łatwiej będzie wszczepić w macierzystą oliwkę nawróconych Żydów. Poganie mogą przyjąć zbawienną przestrogę: muszą uświadomić sobie, że z Bożego miłosierdzia zdobyli dziedzictwo, które

powinno przypaść w udziale Izraelowi; mogą też się nauczyć ze smutnej historii Izraela, że również ich może czekać odłączenie, jeśli okażą się niewierni. Lud Wybrany jednak nie został odrzucony — apostoł zapowiada ostateczne nawrócenie Izraela (11,1-32). Rozważając końcowy powrót swego ludu, Paweł intonuje hymn na cześć wielkiego miłosierdzia Boga (11,33-36).

Wielkie dogmatyczne tematy listu przesuwają się teraz na plan dalszy, Paweł zaś przechodzi do moralnych wymogów życia chrześcijańskiego (12,1 — 15,13). To siebie samego, nie zaś zwierzęce żertwy judaizmu czy pogaństwa, składa chrześcijanin w ofierze Bogu (12,1 n.). Charyzmatów trzeba używać właściwie, dla wspólnego dobra całego Ciała (12,3-8). Caritas, miłość braterska i miłość nieprzyjaciół, stanowi zasadę życia chrześcijańskiego (12,9-21). Chrześcijanie są winni posłuszeństwo wobec władzy państwowej, gdyż władza świecka pochodzi od Boga; przyjmując oczywiście, że jest prawowita i ma na względzie dobro ogółu (13,1-7). I znów kładzie się nacisk na miłość bliźniego: jest ona wypełnieniem Prawa (13,8-10). Świadomość paruzji będzie przypominała chrześcijaninowi, że jest on dzieckiem światłości i powinien żyć w światłości (13,11-14).

W długim fragmencie 14,1 — 15,13 apostoł rozważa konkretny problem moralny (por. 1 Kor 8—10). „Mocni" — to ci, którzy mogą osądzać rzeczy w świetle wolności chrześcijańskiej; „słabi" zaś — to chrześcijanie o nie dość oświeconej wierze, którym braknie przekonania umożliwiającego im działanie w spokoju sumienia. Taki „słaby", stosując się do żydowskiego czy pogańskiego zwyczaju, będzie wierzył, że musi wstrzymywać się od jedzenia mięsa lub też przestrzegać pewnych dni jako uroczystych świąt. Paweł wykazuje, że we wspólnocie chrześcijańskiej jest miejsce zarówno dla „mocnych", jak i „słabych" (14,1-12). „Mocni" jednak muszą — zgodnie z miłością — uwzględnić niespokojne sumienie „słabych"; apostoł odwołuje się do tego najwznioślejszego motywu dla uniknięcia zgorszenia (14,13-23). Wszyscy powinni brać przykład z Chrystusa (15,1-13). W. 13 rozdziału 15 zawiera centralny temat pierwszej strony listu i kończy pismo; reszta jest epilogiem.

Paweł przytacza znów pobudki napisania listu do Kościoła rzymskiego, którego przecież nie założył (15,14-21). Planuje wybrać się wkrótce do Hiszpanii i chce po drodze odwiedzić Rzymian; prosi ich o modlitwę za nim (15,22-33). Po poleceniu Feby, najprawdopodobniej oddawczyni listu (16,1 n.), następuje najpierw długa litania osobistych pozdrowień (16,3-16), potem zaś — nieoczekiwanie — przestroga przed tymi, którzy wzniecają spory i zgorszenia, prawdopodobnie „żydującymi" (16,17-20). Z kolei następują pozdrowienia przesyłane przez współpracowników Pawła — wymienia się tu Tercjusza jako sekretarza, który pisał list (16, 21-23) — oraz końcowa doksologia (16,24-27).

LISTY WIĘZIENNE

Cztery listy: do Filipian, Kolosan, Filemona oraz Efezjan zwane są „listami więziennymi", gdyż Paweł oznajmia nam, że pisał je w więzieniu (Flp 1,7.12-17; Kol 4,3.10.18; Flm 1,9 n. 13.23; Ef 3,1; 4,1; 6,20). Drugi list do Tymoteusza, choć także napisany podczas uwięzienia (2 Tm 1,8.16; 2,9), zalicza się do listów pasterskich. Dowiadujemy się z Dziejów Apostolskich, że Paweł był przez dwa lata (58—60) więziony w Cezarei (Dz 23,33 — 26,32) i ponownie — najwyraźniej także przez dwa lata (61—63) — w Rzymie (Dz 28,16.30). Dzieje Apostolskie jednak nie dają pełnego obrazu misyjnej działalności Pawła, a nawet niewiele nam mówią o jego trzyletnim pobycie w Efezie. Stąd w ostatnich czasach wielu uczonych zakładało fakt uwięzienia apostoła w tym mieście. Ale hipoteza ta stosuje się bardziej bezpośrednio jedynie do listu do Filipian.

LIST DO FILIPIAN

KOŚCIÓŁ W FILIPPI

Filippi zbudował Filip Macedoński, ojciec Aleksandra Wielkiego, na miejscu starożytnego Krenides. W 42 r. przed Chr. stało się ono rzymską kolonią wojskową i otrzymało od Augusta tytuł *Colonia Iulia Augusta Philippensis*. Jego ludność składała się głównie z rzymskich weteranów i miasto było zarządzane na wzór rzymski (Dz 16,21). Element żydowski był najwidoczniej nieliczny, gdyż nie było tam synagogi (Dz 16,13). Paweł odwiedził Filippi po raz pierwszy w 50 r., podczas swej drugiej wyprawy misyjnej; towarzyszyli mu Sylas, Tymoteusz i Łukasz. Wydaje się prawdopodobne, że pierwsza wspólnota zbierała się w domu Lidii, kobiety z miasta Tiatyry w Azji Mniejszej, która prowadziła intratną sprzedaż barwnika purpury. Kościół filippijski — co nieuchronne wobec nielicznej ludności żydowskiej — składał się przeważnie z pogan (por. Dz 16,12-40; Flp 2,15 n.; 3,3 n.; 4,8 n.). Apostoł odwiedził to miasto ponownie w trakcie swej trzeciej podróży misyjnej (r. 57) — tymczasem opiekę nad gminą sprawował Łukasz — a po raz trzeci w drodze powrotnej z Koryntu (r. 58), gdy zabrał ze sobą Łukasza do Jerozolimy (Dz 20,1-6). Możemy wnosić, że Kościół w Filippi był szczególnie drogi sercu Pawła. Z tej też przyczyny zrobił on wyjątek dla Filipian i, raz przynajmniej odstępując od swej nieugięcie zachowywanej niezależności, przyjął od nich pomoc materialną (Flp 4,16; 2 Kor 11,19).

INTEGRALNOŚĆ

Autentyczność listu do Filipian nie ulega kwestii; wewnętrzne dowody są na tyle wyraźne, że wykluczają wszelką uzasadnioną wątpliwość. Ale od chwili rozpoczęcia krytycznych badań nad listem poważnie kwestionowano jego jedność. Lektura listu ujawnia nagłą zmianę tonu i tematu na początku rozdziału 3 i ponownie w 4,10. Hipoteza, która tłumaczy te fakty, głosi, że list do Filipian jest zbiorem listów, pochodzących w całości od Pawła i adresowanych do Kościoła w Filippi.

Ostatnie badania pozwoliły wyróżnić trzy listy, choć uczeni nie zawsze są zgodni co do ustalenia zakresu każdego listu. Dla naszych celów możemy oznaczyć je następująco:

A. 4,10-20; B. 1,1 — 3,1 + 4,2-9; C. 3,2 — 4,1.

Podczas gdy zgodnie się twierdzi, że list A jest wcześniejszy niż pozostałe, to zarówno odpowiednie daty, jak i rozmiary B i C są niepewne.

Poza luką między ww. 9 i 10 rozdziału 4 twierdzenie, że A jest oddzielnym listem, opiera się na dwu przesłankach:

1. Znajduje się on na samym końcu listu. W tej części Paweł dziękuje Filipianom za szczodrość okazaną mu w godzinie potrzeby. Zdradza on tak dogłębną wdzięczność, że całkiem nieprawdopodobne jest, by to uczucie nie przejawiło się wcześniej w liście (znajdujemy zaś tylko dwa napomknienia: 1,5 i 2,30).

2. Przypuszczać, że część ta należała do listu dostarczonego przez Epafrodyta po jego powrocie do Filippi, znaczy to zakładać, iż Paweł nie podziękował od razu Filipianom i nie posłużył się ważniejszymi wysłannikami do tej gminy, którzy mogli z taką łatwością przewieźć jego list. Ze względu na ścisłe więzi przyjaźni łączącej Pawła z Filipianami założenie to jest mało prawdopodobne. Stąd ustęp ten (A) trzeba uważać za list — czy część listu — który apostoł wysłał po otrzymaniu daru.

C uchodzi za odrębny list, ponieważ zakłada sytuację odmienną niż sytuacja wskazana w A i B. A i B — choć wnosimy, że nie wszystko jest doskonałe w Kościele filippijskim — nie napomyka wcale, że sprawy przybrały tak poważny obrót, jak sugerowałoby C. Stanowisko Pawła wobec jego przeciwników w 1,28 (B) jest niemal wspaniałomyślne, lecz w 3,2.18 n. (C) jest już cierpkie, a terminy, jakich on używa, są rozmyślnie obraźliwe. Wrażenie, iż Paweł nie ma do czynienia z tymi samymi oponentami, potwierdzają inne wskazówki.

W 1,28 apostoł napomina Filipian, by nie dali się „zastraszyć" przez przeciwników, sugerując w ten sposób, że ci działają za pomocą pogróżek. W obliczu żydowskich oponentów Paweł nigdy się nie trapi, że jego chrześcijanie dadzą się groźbami zmusić do uległości, lecz raczej że uwiedzeni pięknymi słowami odejdą od prawdziwej wiary. Stąd można słusznie wnosić, że 1,28 jest aluzją do prześladowania przez p o g a n. Jest to zgodne z tym, co wiemy o historycznej sytuacji w Filippi, wy-

dawałoby się bowiem, że gmina pogańska była tam szczególnie pobożna. Wzmianka o obrzezaniu w 3,2 (C) upewnia nas, że druga grupa przeciwników była pochodzenia żydowskiego i podtrzymywała to centralne żądanie Prawa. Gwałtowność reakcji Pawła da się łatwo wyjaśnić zdradliwą naturą propagandy ze strony tej grupy.

Względy te zdają się istotnie ustalać podstawową różnicę między C a A + B. W konkluzji możemy sugerować, że list do Filipian jest zbiorem trzech listów, a zakończenie 4,21-23 może należeć do któregokolwiek z nich. Kiedy nastąpiła fuzja tych listów — jest kwestią domysłu. Mogło to się stać w chwili, gdy Filipianie przekazali swą korespondencję Pawłową innemu Kościołowi. Musimy przyznać, iż rozróżnienie trzech listów opiera się na samej tylko krytyce wewnętrznej; rękopisy listu do Filipian nie zawierają żadnych wariantów w swej prezentacji listu.

MIEJSCE POWSTANIA I DATA

List do Filipian był pisany z więzienia (1,14.17) i aż do końca XIX w. uchodziło za rzecz oczywistą, że mowa tu o pierwszym uwięzieniu Pawła w Rzymie (61—63). Ale od początku bieżącego stulecia zaczęto wysuwać jako alternatywy wobec Rzymu Cezareę i Efez. Cezarea jednak znalazła niewielu stronników, wszystkie bowiem racje przemawiające za nią można zastosować z większą trafnością do Efezu.

Pewne, bezpośrednie dowody na rzecz uwięzienia Pawła w Efezie nie istnieją. Listy do Koryntian dowodzą jednak, że Paweł był więziony częściej, niż wspominają o tym Dzieje (2 Kor 11,23), i że jego działalność w Efezie prześladowania nękały o wiele bardziej, niż pozwalają nam to dostrzec Dzieje Apostolskie. Zwięzłość relacji o działalności w Efezie — trwającej prawie trzy lata — tłumaczy się faktem, że Łukasz nie przebywał najwidoczniej razem z Pawłem; nie jest wymieniony w liście do Filipian, a „fragment z »my«" kończy się w Filippi w opowieści o drugiej wyprawie misyjnej (Dz 16,10 n.), następny zaś „fragment z »my«" zaczyna się wzmianką o odwiedzinach Pawła w Filippi w powrotnej fazie jego trzeciej podróży (Dz 20,6). Mimo więc milczenia Dziejów możliwe jest, iż Paweł został uwięziony w Efezie.

Możemy wskazać w przybliżeniu tę samą datę dla wszystkich trzech listów, składających się na list do Filipian; istnieją oznaki, że data ta przypada na okres listów większych. Z dużą dozą pewności list do Filipian można datować na 56—57 r. i uznać Efez za miejsce jego powstania.

PLAN

Choć nie możemy ignorować formy, w jakiej doszedł do nas list do Filipian, trzeba pamiętać także o prawdopodobnej genezie listu; stąd podajemy dwa plany pisma.

1. ADRES (1,1 N.)	
DZIĘKCZYNIENIE I MODLITWA (1,3-11)	
1) Położenie Pawła	1,12-36
2) Napomnienie	1,27 — 2,18
3) Pomocnicy apostoła	2,19 — 3,1
4) Droga chrześcijańskiego zbawienia	3,2 — 4,1
5) Pokój w Kościele	4,2-9
6) Pawłowe uznanie za otrzymane dary	4,10-20
KOŃCOWE POZDROWIENIE (4,21-23)	
2. List A (4,10-20)	
List B (1,1 — 3,1 + 4,2-9)	
List C (3,2 — 4,1)	
Zakończenie (4,21-23)	

LIST DO FILEMONA

Filemon był Kolosaninem nawróconym przez samego Pawła (Flm 49). Jego niewolnik Onezym uciekł — ukradłszy trochę dobytku swego pana (ww. 15 i 18) — i w jakiś sposób dotarł do Pawła w więzieniu (10). Apostoł nawrócił go. Chce odesłać go do jego pana (Onezym powróci wraz z Tychikiem — Kol 4,9) i zaopatruje go w list do Filemona.

Wstępne pozdrowienie (1-3) — podobnie jak w liście do Kolosan — łączy Tymoteusza z osobą Pawła. Appia i Archip — to najprawdopodobniej żona i syn Filemona; dowiadujemy się, że dom ich był miejscem zgromadzeń chrześcijańskich. Dziękczynienie wychwala miłość i wiarę Filemona (4-7).

W głównej części listu (8-21) Paweł, „starzec, który obecnie dźwiga kajdany dla Jezusa Chrystusa", odwołuje się do tej miłości Filemona w sprawie Onezyma, duchowego syna apostoła. W nawiasie i z nutą humoru igra z imieniem Onezym, które znaczy „pomocny". Z żalem odsyła tak drogiego i cennego ucznia; jedynie poczucie sprawiedliwości mogło go skłonić do rozstania się ze swym dzieckiem. Można tu chyba dostrzec napomknienie, by Filemon pozwolił wrócić Onezymowi (15). Paweł sugeruje, że cały ten epizod był opatrznościowy: Filemon stracił niewolnika jedynie po to, aby zyskać brata (15 n.) — jest to z pewnością aluzja, że niewolnika należałoby wyzwolić. Z kolei apostoł, który pisze ten list własnoręcznie, odwołuje się do ich wzajemnej przyjaźni; jeśli już o to idzie, Filemon — nawrócony kiedyś przez Pawła — zawdzięcza

mu dużo więcej! Paweł ufa jednak, że Filemon uczyni nawet więcej, niż on prosi, robiąc znów aluzję do wyzwolenia i prawdopodobnie powrotu niewolnika. W zakończeniu wyraża nadzieję, że sam wkrótce odwiedzi Filemona (22-25). Wymienia też ponownie imiona pięciu współpracowników z listu do Kolosan 4,10-14 (ten sam wykaz znajdujemy w Kol 4,10-14).

List do Filemona należał do *corpus Paulinum* od samego początku. Niektórzy przedstawiciele wczesnego Kościoła kwestionowali jego autentyczność z racji jego krótkości i prywatnego charakteru. W ubiegłym stuleciu pewni krytycy twierdzili, że list do Filemona był dziełem podrabiacza z II w., który chciał przedłożyć orzeczenie Pawła w sprawie niewolnictwa. Oba te twierdzenia nie mają wagi; jedynie opłakany brak wrażliwości literackiej mógł pozwolić przez chwilę wątpić w Pawłowy charakter tego uroczego listu. A ponieważ pisał go Paweł, niepłonnie znajdziemy w nim ważny przyczynek doktrynalny; apostoł przedstawia mianowicie fundamentalną postawę pierwotnego Kościoła wobec niewolnictwa. W strukturze społecznej tamtej epoki zniesienie niewolnictwa było niemożliwe, lecz niewolnika-chrześcijanina powinno się uważać za brata i traktować jako brata, nie zaś jako sprzęt. W tym wypadku Paweł powitałby z radością wyzwolenie Onezyma (Flm 14-16.21). W stosownym czasie zaczyn Ewangelii stworzyłby takie stosunki między panem a niewolnikiem, że system niewolniczy stałby się przestarzały.

LIST DO KOLOSAN

KOŚCIÓŁ W KOLOSACH

Miasto Kolosy leżało w dolinie rzeki Likos około 160 kilometrów na wschód od Efezu oraz w bliskim sąsiedztwie Laodycei i Hierapolis; między tymi trzema sąsiednimi miastami utrzymywał się ścisły kontakt (Kol 4,15 n.). Jest prawie pewne, że Paweł nigdy nie odwiedził tych miast (por. 2,1) i że znał ich chrześcijańskie gminy jedynie ze słyszenia (1,4.9). Dowiadujemy się, że uczeń Pawła, Epafras, rodowity Kolosanin (4,12), głosił Ewangelię w Kolosach (1,7) oraz Laodycei (4,12). Gmina w Kolosach rekrutowała się głównie z pogan (1,21.27; 2,13). Wiemy jednak, że Żydzi stanowili liczną grupę w tych miastach Frygii i że tu — jak i gdzie indziej — próbowali zdusić w zarodku rozwój Kościołów. Ich propaganda wywołała kryzys: przyjęły się pewne niebezpieczne błędy, stanowiące groźbę dla młodej gminy.

AUTORSTWO I DATA

Tradycja bez wahania przypisuje list do Kolosan Pawłowi. Jednakże od XIX w. zaczęto poważnie kwestionować autentyczność tego listu —

choć nawet dzisiaj większość chyba uczonych broniłaby autorstwa Pawła. Argumenty przeciw Pawłowej autentyczności opierają się na rozważaniu danych językowych i stylistycznych oraz na chrystologii listu. List zawiera trzydzieści cztery słowa nie występujące nigdzie indziej w Nowym Testamencie i dziesięć słów znajdujących się jedynie w liście do Efezjan, brak natomiast pewnych ulubionych słów Pawła. Co ważniejsze jednak, styl listu do Kolosan różni się od stylu wcześniejszych listów; jest o wiele mniej spontaniczny. Chrystologia dotyczy kosmicznej supremacji Chrystusa, Chrystusa jako Głowy Kościoła oraz Bożego planu zbawienia przedstawionego jako „misterium". Jako całość list ten znacznie odbiega od bezwzględnie autentycznych listów Pawłowych. Można się zatem zapytać, czy list do Kolosan napisał Paweł, czy też ktoś inny uczynił to w jego imieniu, naśladując w pewnej mierze styl Pawła. Istnieje oczywiście więź z listem do Filemona. Oba te listy wspominają o Onezymie (Kol 4,9; Flm 12) i wymieniają tych samych współpracowników Pawła (Kol 4,10-14; Flm 23 n.). Ale według hipotezy pseudonimowości zgodność tę zawdzięczamy autorowi listu do Kolosan — późniejszemu uczniowi Pawła. Umyślnie przedstawiając się jako apostoł (używając szczegółów dostarczonych w liście do Filemona) pozyskał dla swego pisma rangę apostolskiego autorytetu.

Jeśli list do Kolosan jest Pawłowy, musiał powstać w tym samym miejscu i czasie co list do Filemona, to znaczy w Efezie, w latach 54—57 (lub Rzymie, 61—63). Jeśli jednak — co wydaje się prawdopodobniejsze — napisał go uczeń, wówczas miejsce i czas powstania pozostają kwestią otwartą.

PLAN

Adres (1,1 n.)	
Dziękczynienie i modlitwa (1,3-12)	
Chrystologia (1,13-23)	
1) Przejście	1,13 n.
2) Prymat Chrystusa	1,15-20
3) Pojednanie	1,21-23
Polemika (1,24 — 3,4)	
1) Paweł i Kolosanie	1,24 — 2,5
2) Błędy wspólnoty w Kolosach	2,6 — 3,4
Praktyczne napomnienia (3,5 — 4,6)	
1) Napomnienia ogólne	3,5-17
2) Napomnienia specjalne	3,18 — 4,6
Osobiste poruczenia (4,7-17)	
Końcowe pozdrowienie (4,18)	

PSEUDONIMOWOŚĆ

Pseudonimowość (przypisywanie jakiegoś utworu przez autora komuś innemu) była dobrze znaną i uznaną konwencją literacką w czasach nowotestamentowych — i to w kręgach zarówno hellenistycznych, jak i żydowskich. U Greków, w szkołach filozoficznych i medycznych, było rzeczą normalną, że uczeń ogłaszał swe dzieło pod imieniem swego mistrza — uznając w ten sposób, że swą wiedzę i biegłość zawdzięcza swemu mistrzowi. Pseudonimowość była stałą cechą żydowskiej literatury apokaliptycznej: apokalipsę przypisywano zawsze jakiejś wybitnej postaci z przeszłości, jak na przykład Daniel czy Henoch. W obrębie samego Nowego Testamentu długo przyjmowano, iż drugi list Piotra ma charakter pseudonimowy. Nie chodzi zatem o to, c z y w Nowym Testamencie są pisma pseudonimowe, lecz raczej, i l e takich pism zawiera Nowy Testament.

Sugerujemy, że list do Kolosan jest pismem pseudonimowym. Znaczy to, że jakiś uczeń Pawła, żywiący głęboki szacunek dla wielkiego apostoła, stawił czoło problemom i trudnościom swej późniejszej epoki w sposób, w jaki by to uczynił — jego zdaniem — Paweł we własnych czasach. Bardzo tedy podobnie jak uczeń w szkołach greckich, uznaje on swój dług zaciągnięty u czczonego mistrza i utwierdza się w przekonaniu, że jego własny rozwój teologiczny jest zgodny z tradycją Pawłową.[5]

STRESZCZENIE

List do Kolosan, pseudonimowy czy też nie, jest napisany w imieniu Pawła. Adres przedstawia Pawła jako „apostoła Chrystusa Jezusa" i wzmiankuje o Tymoteuszu (1,1 n.). Apostoł dziękuje Bogu za wiarę, nadzieję i miłość wyznawców oraz za stały rozwój gminy założonej przez jego ucznia Epafrasa. Modli się też, aby zyskali pełne poznanie, które będzie sprzyjało ich dalszym postępom, oraz cierpliwą wytrwałość, która pozyska im uczestnictwo w dziedzictwie świętych (1,3-12). „Święci" mogą tu oznaczać aniołów (Hiob 5,1; Za 14,5; Dn 4,10), z którymi wybrani się połączą (Mt 22,30) w eschatologicznej światłości czy blasku (Dn 12,3; Mt 13,43; Ap 22,5). Za interpretacją tą przemawiają pisma z Qumran, z którymi list do Kolosan 1,12 n. wykazuje uderzające literackie zbieżności. Bóg jest tym, który uwolnił nas spod władzy ciemności i przeniósł do królestwa światłości, królestwa swego Syna, w którym mamy odkupienie (Kol 1,13 n.). Chrystus bowiem dzierży prymat w porządku stworzenia i w porządku zbawienia (1,15-20). Kolosanie zaś, niegdyś

[5] Co do pseudonimowości listów Nowego Testamentu, zob. A. Wikenhauser i J. Schmid, *Einleitung in das Neue Testament*, Freiburg, Herder, 1973, ss. 462—613.

wrogowie Boga, zostali z Nim pojednani przez Jego Syna; teraz więc muszą trwać mocno w wierze (1,21-23).

Paweł jako więzień cierpi za swych neofitów: ma swój udział w dziele pojednania, jakiego Bóg dokonuje w Chrystusie. Jako apostoł pogan jest sługą tej „tajemnicy zakrytej przed dawniejszymi wiekami": powołania pogan do zbawienia i do niebieskiej chwały przez zjednoczenie z Chrystusem. Troska jego sięga gmin frygijskich, których nigdy nie widział; modli się, aby ich wierni dostąpili ufności i jedności i aby osiągnęli zrozumienie ku zgłębieniu tajemnicy Boga — tak by nie zeszli z właściwej drogi (1,24 — 2,5).

Posiadając Chrystusa, muszą oni żyć w Nim, a nie słuchać ludzkiej mądrości, która raz jeszcze mogłaby ich zagarnąć w niewolę (2,6-8). On jest jedyną prawdziwą Głową ludzi i aniołów; w Nim jednym objawia się Bóg. Zespolony z Nim w Jego śmierci i zmartwychwstaniu, chrześcijanin — w Chrystusie — góruje nad mocami niebieskimi i nie powinien im ulegać. Prawo dało człowiekowi poznanie grzechu i stało się jego oskarżycielem; ten obciążający dokument „umarł", został unieważniony mocą ofiarnej śmierci Chrystusa. Według żydowskiej tradycji moce anielskie stały za Prawem (por. Dz 7,53; Ga 3,19; Hbr 2,2), które było dla nich narzędziem dominacji nad ludźmi. Teraz są widoczne w swej prawdziwej roli, jako pośredniczące, podległe Chrystusowi stworzenia, jeńcy w Jego triumfie (Kol 2,9-15). Stosować się do praktyk żydowskich fałszywych nauczycieli i uznawać ich wierzenia znaczyłoby to ulec znowu wpływowi tych mocy niebieskich — a to dlatego, że wspomniane praktyki ascetyczne i kultowe nadają zbyt wielką wagę żywiołom świata materialnego, a przez to kierującym nimi mocom niebieskim. W Chrystusie chrześcijanie umarli dla duchów żywiołów i odtąd są wolni od ludzkich nakazów i doktryn (2,16-23). Skoro więc zostali wskrzeszeni przez Chrystusa, tym bardziej powinni odwrócić się od spraw ziemskich i szukać tego, co w górze. W rzeczywistości ich życie w Chrystusie — choć realne — jest ukryte, lecz w chwili paruzji stanie się jawne i chwalebne (3,1-4).

Po tych rozważaniach następuje moralna część listu. Kolosanie muszą unikać występków pogańskich, które ściągają na nich gniew Boży, gdyż przyoblekli w istocie nową naturę tych, co ponownie zostali stworzeni w Chrystusie. Muszą przeto praktykować cnoty chrześcijańskie ugruntowane w miłości. Powinien rządzić pokój, oni zaś winni żyć w nastroju dziękczynienia, czyniąc wszystko w imię Pana Jezusa (3,5-17). Z kolei następują specjalne pouczenia dotyczące życia rodzinnego (3,18 — 4,1), łącznie ze stosunkami pan — niewolnik (znaczące ze względu na Onezyma, zbiegłego niewolnika — 4,1; por. Flm). Po zachęcie do gorliwego trwania w modlitwie apostoł poleca się modłom swych wiernych (4,2-4). Prosi też, aby postępowali mądrze i uprzejmie wobec niechrześcijan (4,5 n.).

Paweł wysyła do Kolosów Tychika i Onezyma. Dołącza też pozdrowienia od swych współpracowników. Poleca nadto Kolosanom pozdrowić braci w Laodycei i te dwie gminy mają wymienić między sobą listy (4,7-17). Końcowe pozdrowienia Paweł dopisuje własnoręcznie (4,18).

BŁĘDY KOLOSAN

Autor napisał swój list z powodu niebezpiecznych błędów, grożących zniszczeniem gminy w Kolosach. Ponieważ konkretna sytuacja była jego korespondentom dobrze znana, mówi o niej w sposób mglisty i dla nas niejasny. Twierdzi się dzisiaj powszechnie, że chodziło o ruch synkretyczny w duchu żydowsko-gnostyckim czy raczej o infiltrację idei pochodzących z takiego środowiska. Można jednak wykazać, że takie pojmowanie sytuacji nie opiera się w zupełności na bardzo mocnych podstawach. Rzekomo gnostycka czy pregnostycka natura idei zwalczanych przez autora wynika z interpretacji pewnych wyrażeń listu w świetle pism gnostyckich z II w. Wydaje się, że „błędów Kolosan" należy szukać w innym kierunku.[6]

Co mąciciele proponują Kolosanom, to przede wszystkim obrzędy związane z pewnymi danymi kalendarzowymi (2,16b), przepisy co do jedzenia i picia (2,16a. 21-23) oraz obrzezanie (2,11-13); ujawnia się tu żydowski charakter tych praktyk. Paweł daje wyraźnie do zrozumienia, że za tym wszystkim kryje się żydowskie Prawo (2,14) z jego przestarzałą naturą i wyglądem „cienia tego, co przyjść miało" (2,17). Wprawdzie inne rysy, jak przesadna asceza (2,23) i pogoń za ludzką „filozofią", mniej harmonizują z ortodoksyjnym judaizmem, lecz mogą śmiało oznaczać ezoteryczny aspekt określonej sekty żydowskiej.

„Kult aniołów" (2,18) podnosi bardziej drażliwy problem. Fakt, że agitatorzy w Kolosach okazywali nadmierne zainteresowanie mocami niebieskimi, uwidacznia się w trosce autora o poddanie tych mocy władaniu Chrystusa (1,16; 2,10.15). Daleko stąd jednak — i mało to prawdopodobne wobec żydowskiego monoteizmu — do postulowania prawdziwej „czci" mocy. Wydaje się raczej, że autor postanowił tak interpretować liturgiczne i pokarmowe przepisy judaizmu. Istotne jest, że zastępuje terminy „księstwa" i „władze" (2,15) wyrażeniem „aniołowie", przechodząc w ten sposób od astralnych i kosmicznych sił świata hellenistycznego do czysto biblijnej angelologii. Żydowscy synkretycy, jakich miał na myśli, rozmyślali nad tymi niebieskimi siłami, z drugiej zaś strony podkreślali znaczenie praktyk żydowskich. Ale właśnie sam Paweł (jak

---

[6] Benoit zareagował na ogólnie uznany pogląd — całkiem słusznie, jak sądzę. Przedstawiam jego stanowisko w ogólnym zarysie. Zob. P. Benoit, (BJ), ss. 50 n.; *Paul: Colossiens (Epitre aux)*, DBS, t. VII, kol. 159—163.

by się przynajmniej wydawało) powiązał spekulacje i praktyki; uczynił to zgodnie z poglądem (tkwiącym u podstaw stwierdzeń w Ga 3,19 i 4,8-10), że Prawo Mojżeszowe, przekazane na Synaju przez aniołów, prowadziło do uległości wobec „żywiołów", tj. materialnych elementów świata i duchów nimi zarządzających. Stąd osadzić religię w materialnych praktykach znaczy to w istocie oddawać cześć aniołom, którzy rządzą kosmosem — jest to wszakże konkluzja Pawłowa.

Nie wynika też z tego, że synkretycy istotnie przydzielali Chrystusowi określone miejsce pośród tych „aniołów" w Bożej Pełni („pleroma"). To znowu autor wskazał tu na logiczne konsekwencje ich poglądów. A poglądy te są błędne, ponieważ Chrystus stał się — przez swój krzyż oraz triumf nad śmiercią — jedynym Panem nowego świata; wszystkie moce anielskie są Mu z konieczności poddane. Jedyną troską autora jest stwierdzenie absolutnego prymatu Chrystusa; jego zainteresowanie „mocami" jest drugorzędne. Mówi o nich wyłącznie z powodu zwodniczych spekulacji na ich temat. Jednej rzeczy jest pewny: moce pod żadnym względem nie narażają na szwank roli i rangi Chrystusa. Co zaś do reszty, poprzestaje na mglistych kategoriach. Nie możemy stwierdzić z całą pewnością, jak chciał traktować te niebieskie duchy: jako dobre czy też złe, anielskie czy demoniczne.

W konkluzji możemy zauważyć, iż zawarty w liście opis (skrótowy co prawda) błędów Kolosan zdradza brak specyficznych elementów gnostycyzmu: ontologicznego dualizmu ducha (dobro) i materii (zło) oraz emanacji eonów od bóstwa do świata materialnego. Możemy dodać, że obok ortodoksyjnego judaizmu istniał — szczególnie z początkiem naszej ery — judaizm mniej lub bardziej heterodoksyjny. Znamy jedną taką sektę w samej Palestynie, mianowicie esseńczyków, która prześcignęła Prawo w zachowaniu rytuału i okazywała szczególne zainteresowanie hierarchiami anielskimi. Odkrycia w Qumran rzuciły nowe światło na tę sytuację. Nie jest wcale wykluczone, że synkretyczny judaizm można było znaleźć w Azji Mniejszej, zwłaszcza zaś we Frygii — krainie wymarzonej dla ezoterycznego kultu i spekulacji. Takie środowisko żydowskie było wylęgarnią „błędów Kolosan".

LIST DO EFEZJAN

PRZEZNACZENIE LISTU

Efez, stolica prowincji Azji, był naturalnym ośrodkiem działalności misyjnej. Paweł odwiedził to miasto po raz pierwszy pod koniec 52 r. w drodze do Jerozolimy u kresu swej drugiej wyprawy misyjnej (Dz 18,19-21). Powrócił tu podczas swej trzeciej wyprawy na dłuższy nie-

mal trzyletni pobyt (Dz 19—20). Stamtąd wysyłał swych uczniów do innych miast Azji.

Tytuł „do Efezjan" nie jest oryginalny, choć istotnie odzwierciedla tradycyjne przeznaczenie listu. Wydaje się jednak możliwe, że list był w rzeczywistości skierowany nie do jednego Kościoła, lecz do grupy Kościołów. Jest jeszcze bardziej prawdopodobne, że jego bezosobowy charakter, który byłby nie do pomyślenia, gdyby to sam apostoł pisał do gminy tak dobrze sobie znanej, wynika z pseudonimowości listu.

AUTORSTWO

Począwszy od pierwszych wieków chrześcijaństwa Pawłowa autentyczność listu do Efezjan uchodziła za rzecz oczywistą. Wątpliwości wyłoniły się po raz pierwszy w końcu XVIII w., a zaprzeczanie autorstwa Pawłowego stało się powszechną praktyką w następnym stuleciu. Dzisiaj twierdzi się zazwyczaj, że list ten jest dziełem pewnego ucznia Pawła, który starał się rozwinąć idee swego mistrza w wyraźnie eklezjologicznym kierunku. Uważa się zgodnie, że przeciw autorstwu samego Pawła przemawia rozwinięta teologia, niezwykłe słownictwo oraz osobliwe pokrewieństwo literackie z innymi listami Nowego Testamentu, szczególnie zaś z listem do Kolosan.

Poważne są tu trudności rodzaju literackiego. Styl listu do Efezjan jest wypracowany i rozwlekły; natykamy się na długie okresy (np. 1,3--14), które są jaskrawym przeciwieństwem takich fragmentów, jak 4,1--10 w liście do Rzymian. Ale najpoważniejszym zarzutem wysuwanym przeciw Pawłowemu autorstwu listu do Efezjan było zawsze jego literackie pokrewieństwo z listem do Kolosan. Analiza porównawcza obu listów ujawnia liczne podobieństwa zarówno stylu, jak i słownictwa, powiązania bardzo szczególnej natury. Ukazują one, że list do Efezjan jest skrupulatną, naśladowczą adaptacją listu do Kolosan. Procedura ta może nawet być czasami zupełnie niezdarna. Krótko mówiąc, nie sposób wątpić o literackiej zależności listu do Efezjan od listu do Kolosan. Możemy odnotować na przykład następujące fragmenty: 1) cytaty: Ef 3,2 = = Kol 1,25; Ef 4,16 = Kol 2,19; Ef 4,22-24 = Kol 3,9 n.; Ef 6,21 = Kol 3,7 n.; 2) połączenie dwu (lub więcej) ustępów listu do Kolosan w jeden w liście do Efezjan: Kol 1,14 + 1,20 = Ef 1,7; Kol 1,25 + 1,20 + 1,12 = = Ef 1,10 n.; 3) dość sztuczne odtworzenie w liście do Efezjan wyrażeń z listu do Kolosan: Ef 3,1-13 = Kol 1,24-29.

Ten ostatni przykład posłuży uwypukleniu problemu. W liście do Kolosan 1,24-29 występują cztery główne idee: cierpienia Pawła, jego powołanie, objawienie Bożej tajemnicy oraz treść tej tajemnicy. List do Efezjan 3,1-13 zawiera te same idee, ma jednak tendencję do ich powta-

rzania. Tak na przykład treść zdania 1,25 listu do Kolosan znajdujemy w liście do Efezjan dwukrotnie: raz w 3,2 i po raz drugi w 3,9. Zdarza się, iż jakaś formuła ulega rozdrobnieniu: „wieki" i „pokolenia" z listu do Kolosan 1,26 stanowią w liście do Efezjan „pokolenia" (3,5) i „wieki" (3,9). Słowa zmieniają znaczenie. Tak więc *oikonomia*, która w liście do Kolosan 1,25 ma normalny Pawłowy sens „włodarstwa", „zarządzania", nabiera w paralelnym ustępie listu do Efezjan 3,2 sensu „planu" i „zarządzania" (por. Ef 1,10; 3,9). „Święci" (*hagioi*) apostołowie i prorocy w liście do Efezjan 3,5 — to połączenie „świętych" (*hagioi*) z listu do Kolosan 1,26 z „apostołami i prorokami" z listu do Efezjan 2,20.

Nie sposób chyba przypisywać samemu Pawłowi tych żmudnych imitacji; z tej samej też przyczyny nie sposób ich chyba przypisywać autorowi listu do Kolosan. Sensownie więc będzie przyjąć, że list do Efezjan ma charakter pseudonimowy. Jest dziełem kogoś, kto uważał się za ucznia Pawła — niekoniecznie bezpośredniego ucznia apostoła. Człowiek ten opierał się na liście do Kolosan, który mógł w jego opinii być autentycznym listem Pawła. Skoro jednak sam był świadomy pseudonimowości pisma, mógł równie dobrze wiedzieć o jego prawdziwej naturze.

PLAN

ADRES (1,1 N.)	
CZĘŚĆ DOGMATYCZNA: MISTERIUM ZBAWIENIA ORAZ KOŚCIOŁA (1,3 — 3,21)	
1) Boży plan zbawienia	1,3 — 2,10
a. Rozważanie planu	1,3-14
b. Realizacja planu	1,15 — 2,10
2) Zjednoczenie Żydów i pogan w jednym ciele	2,11-22
3) Objawienie misterium	3,1-13
4) Modlitwa i doksologia	3,14-21
CZĘŚĆ MORALNA (4,1 — 6,20)	
1) Zasady ogólne	4,1-24
2) Zastosowania szczegółowe	4,25 — 6,20
a. Moralność indywidualna	4,25 — 5,5
b. Stosunki społeczne	5,6-20
c. Moralność rodzinna	5,21 — 6,9
d. Walka duchowa	6,10-20
ZAKOŃCZENIE (6,21-24)	

Ostatnie badania wykazały, że list do Efezjan ma liczne powinowactwa z literaturą qumrańską, których nie da się wyjaśnić na podstawie wspólnej zależności od Starego Testamentu. Mamy na przykład temat p r a w d y. Pełni on bardzo ważną rolę w pismach qumrańskich jako charakterystyczna zaleta wspólnoty i jej członków. Znajduje on to samo zastosowanie w liście do Efezjan — jest to cecha, która czyni ów list jedynym w swoim rodzaju wśród listów Pawłowych. Zważywszy te i inne powiązania z Qumran, jedynie sensowną rzeczą jest przyjęcie, iż autor listu do Efezjan zaznajomił się bezpośrednio z pismami esseńczyków. A ponieważ istniał ścisły zakaz *Reguły Wspólnoty*, zabraniający komunikowania doktryn sekty laikom (np. 1 QS 9,16 n.), nasuwa się nam przypuszczenie, że autor listu do Efezjan, najwidoczniej obeznany z tymi doktrynami, musiał w pewnym okresie należeć do tej sekty. Napisanie listu do Efezjan — przypadające na późniejszy okres niż listu do Kolosan — można datować mniej więcej na 90 r.

STRESZCZENIE

Adres (1,1 n.) przypomina bardzo adres listu do Kolosan, z tym zastrzeżeniem, że nie wymienia się Tymoteusza i nie określa się imienie żadnego Kościoła. Zamiast zwyczajowego dziękczynienia, hymn (1,3-14) — który brzmi jak hymn chrzcielny — wprowadza temat Bożego planu zbawienia, planu, którego rozwój przebiega w sześciu etapach: wyboru, usynowienia, odkupienia, objawienia, powołania Żydów i powołania pogan. Wstępny werset hymnu (1,3) charakteryzuje te stadia jako tyleż „błogosławieństw duchowych". Boży wybór Jego ludu jest aktem miłości Bożej, wyborem, który zobowiązuje wybranych do prowadzenia świętego i nieskalanego życia (1,4). Przez Chrystusa wybrani stali się synami Boga; a to synostwo Boże — jak i inne błogosławieństwa Boga — bierze początek w dobroci Boga i ma za cel wysławianie Jego chwały przez stworzenie. W tym planie wszystko pochodzi od Niego i powraca do Niego (1,5 n.).

Odkupienie osiąga się przez krew umiłowanego Syna, przelaną na krzyżu (1,7 n.). Czwartym błogosławieństwem jest objawienie apostołom, a przez nich wszystkim ludziom, „misterium" powszechnego zwierzchnictwa Chrystusa. A w „pełni czasów" — erze mesjańskiej — całe stworzenie, świat ludzi i świat aniołów, zostaje poddane władzy Chrystusa (1,9 n.). W nim dostąpił udziału Izrael, Lud Wybrany, aby podtrzymać w upadłym świecie wyczekiwanie Mesjasza oraz nadzieję osiągnięcia przezeń zbawienia (1,11 n.). Szóstym etapem jest powołanie pogan do uczestnictwa w zbawieniu zarezerwowanym uprzednio dla Izraela, zbawieniu zapewnionym przez dar Ducha Świętego, dawno już przyrzeczony przez proroków (1,13 n.).

Z kolei Paweł przechodzi do realizacji Bożego planu (1,15 — 2,10). Najpierw (po wstępnych ww. 15 n.) rozważa wielką mądrość i skuteczną potęgę Bożego planu (1,17-19). Potęga ta objawia się we wskrzeszeniu Chrystusa, umieszczeniu Go ponad wszystkimi duchami anielskimi i ustanowieniu Go Głową Kościoła. Kościół jest Ciałem Chrystusa, ponieważ obejmuje wszystkich zbawionych, którzy są z nim złączeni; jest jego Pełnią, gdyż pośrednio ogarnia cały nowy świat, miejsce zbawionej ludzkości, świat, który uczestniczy w powszechnym odrodzeniu pod władzą Chrystusa, Pana i Głowy (1,20-23).

Poprzednio nie tylko poganie (2,1 n.), lecz i Żydzi (2,3) — podlegli szatanowi, umarli wskutek grzechu — byli obiektem Bożego gniewu. Teraz wszyscy oni — przez miłość Bożą — zostali przywróceni do życia i pojednani w Chrystusie. Ochrzczony chrześcijanin jednoczy się z Chrystusem umarłym i zmartwychwstałym w sposób tak realny i bliski, że uczestniczy — można by rzec — w niebieskim triumfie Chrystusa. To uczestnictwo w zmartwychwstaniu Chrystusa, które list do Rzymian 6,3-11 widzi jako coś leżącego w przyszłości, jest tu przedstawione jako rzeczywistość już zaistniała: jest to eschatologia dokonana, charakterystyczny rys listu do Efezjan (2,1-6). W słowach, podsumowujących wielką tezę listu do Rzymian, Paweł kładzie nacisk na absolutną darmowość zbawienia (2,7-10).

Przechodzimy do tematu pojednania Żydów i pogan między sobą oraz z Bogiem (2,11-22). Bezgraniczna łaska Boża dosięgnęła nawet pogan, którzy w Chrystusie stali się dziedzicami obietnic Bożych danych Ludowi Wybranemu, wypełniając w ten sposób słowa z Izajasza 57,19. Chrystus zburzył „rozdzielający mur wrogości" (aluzja do muru oddzielającego dziedziniec pogan od właściwej Świątyni), kładąc na krzyżu kres panowaniu Prawa Mojżeszowego, które odosobniło Żydów od pogan, i zastępując je uniwersalnym porządkiem łaski. Teraz oba ludy są zjednoczone w jednym Ciele Chrystusowym, jakim jest Kościół. Jest to wielka tajemnica znana Pawłowi, której jest on sługą; dlatego właśnie jest apostołem pogan.

Paweł rozpoczyna modlitwę w 3,1, po czym wstawia nagle długic zdanie wtrącone (3,2-13), które mówi o jego powołaniu i misji (3,2-4.7 n.), objawieniu tajemnicy (3,5.9 n.), oraz treści tajemnicy (3,6.11 n.). Dowiadujemy się, że tajemnica została udzielona apostołowi przez objawienie i że Bóg szczególnie mu polecił głosić słowo poganom. Mgliście — w najlepszym razie — znana prorokom Starego Testamentu, tajemnica została objawiona chrześcijańskim apostołom i prorokom; zakryta nawet przed duchami niebieskimi, jest teraz ujawniona przez Kościół. Tajemnica ta głosi: poganie są dziedzicami wespół z judeochrześcijanami, członkami tego samego Ciała. Z kolei przerwana modlitwa zostaje podjęta na nowo i kończy się doksologią (3,14-21); apostoł modli się o lep-

sze rozumienie tajemnicy w Kościele, a w efekcie o głębsze poznanie miłości Chrystusa, źródła tajemnicy.

Moralna część listu (4,1 — 6,20) jest przeniknięta światłem poprzedzającej ją wzniosłej doktryny. Paweł przede wszystkim apeluje o jedność (4,1-16). Niezgoda pośród chrześcijan (4,1-3) stanowi przeciwieństwo jedności, jaka powinna płynąć z jednego Ducha, jednego Ciała, jednego Pana, jednej wiary i chrztu, jednego Ojca wszystkich (4,4-6). Konieczny podział posługi (4,7-11) ma na celu rozbudowanie jednego Ciała w pełnię Chrystusa (4,12 n.). Doktrynę heretycką (4,14) trzeba zwalczać za pomocą ścisłej unii z Chrystusem, Głową, który zespala całe Ciało (4,15 n.). Żąda się od chrześcijańskich neofitów, aby zaniechali swego poprzedniego sposobu życia i prowadzili nowe życie w Chrystusie (4,17-24). Z kolei następuje szereg napomnień w zakresie moralności indywidualnej, wszystkie ześrodkowane w nakazie miłości bliźniego (4,25 — 5,5). Następnie przedstawione są reguły współżycia społecznego: kontaktów z niechrześcijanami (5,6-17) oraz życia liturgicznego (5,18-20).

Zasady życia rodzinnego (5,21 — 6,9) obejmują wspaniały ustęp poświęcony małżeństwu chrześcijańskiemu, punkt szczytowy nowotestamentowej nauki o małżeństwie (5,22-35). Autor przedstawia tu wzajemny związek Chrystusa i Kościoła jako archetyp chrześcijańskiego małżeństwa; to właśnie ze względu na ten archetyp (wyjaśnia on) żona musi być poddana swemu mężowi. Przykład poddania się Kościoła Chrystusowi, Temu, który jest Zbawcą Kościoła, powinien wyraźnie usytuować to zalecenie we właściwej perspektywie. Nawołuje się też mężów, aby kochali swe żony, nie jakkolwiek, lecz na sposób Chrystusowy. Na tym tle „poddanie" żony jest kompensowane, nawet z nadwyżką, przez miłość jej męża.

Autor przechodzi następnie do nowej myśli, sugerowanej przez księgę Rodzaju 2,24: mężowie powinni miłować swe żony jak własne ciała. Każdy kocha swe własne ciało — jak i Chrystus miłuje Kościół, swoje Ciało. Jest to znaczenie wspomnianego wersetu z księgu Rodzaju — w związku małżeńskim pierwszych rodziców widzi się typ związku Chrystusa z Kościołem. Pisarz bowiem ma na myśli nie związek małżeński w ogóle, lecz ludzki prototyp małżeństwa: związek Adama i Ewy (takie jest teologiczne ujęcie opowieści Genesis). Adam, który trwa wiernie przy swej żonie, jest jego zdaniem typem Chrystusa, miłującego swój Kościół. Jest to właśnie wielka tajemnica, o której mówi — wielka nie z powodu swej tajemniczości, lecz wskutek swej doniosłości. Adam i Ewa, w tym właśnie związku męża i żony (taki jest bowiem sens Rdz 2,24), są typami Chrystusa i Jego Kościoła. A w stopniu, w jakim każde ziemskie małżeństwo mężczyzny i kobiety odzwierciedla tajemnicę małżeństwa Chrystusa i Jego Kościoła, uczestniczy ono w tej tajemnicy.

Wreszcie mamy opis zbroi duchowej noszonej i używanej w wal-

ce przeciw diabłu i złym duchom, szczególnie zaś potężnego oręża modlitwy (6,10-20). List kończy się nagle poleceniem Tychika i ostatecznym pozdrowieniem (6,21-24).

DOKTRYNA

Wiodące tematy listu do Efezjan — to kosmiczny wymiar Chrystusowego zbawienia, Kościół oraz Boża tajemnica. Ale są to także tematy listu do Kolosan, i wobec bliskiego pokrewieństwa tych pism dobrze będzie naszkicować ich omówienie we wcześniejszym liście. Pomoże to również w uwydatnieniu znacznego teologicznego postępu dokonanego w liście do Efezjan.

Kosmiczne zwierzchnictwo Chrystusa

W liście do Kolosan osobę i dzieło Chrystusa rozważa się z punktu widzenia nie tylko soteriologicznego, lecz także kosmicznego. Obecnie zbawienie chrześcijańskie przybiera wymiary kosmiczne. Chrystus jest nie tylko Głową Kościoła, którego członkowie są Jego członkami i tworzą Jego Ciało; jest On Głową wszelkiego stworzenia. Na oznaczenie tej sytuacji Paweł używa terminu pleroma, a podstawę powszechnego zwierzchnictwa Chrystusa znajduje w Jego Boskiej preegzystencji jako obrazu Ojca; upatruje w Nim też źródło i kres stworzenia.

Kosmiczna zwierzchność Chrystusa, Głowy całego wszechświata i nawet aniołów, została tak mocno ustalona w liście do Kolosan, że list do Efezjan nie musi szczegółowo się nad nią rozwodzić. Co najwyżej podejmuje się na nowo temat w kilku frapujących formułach. Tak więc celem ostatecznym Bożego planu jest „złączenie na nowo" wszechświata w Chrystusie jako jedynej Głowie (Ef 1,10). Przewyższa On wszystkie niebieskie moce (1,21), ponieważ wstąpił ponad wszystkie niebiosa (4,10). Co naprawdę specyficzne w liście do Efezjan, to fakt, iż idea kosmicznego zwierzchnictwa Chrystusa wpłynęła na pojęcie Kościoła.

Kościół

List do Kolosan, ze swym kosmicznym widzeniem niebiańskiego Chrystusa, wyraźnie odróżnia Kościół od Tego, który jest jego Głową. Jego charakter „Ciała Chrystusowego", który znajdowaliśmy już we wcześniejszych listach, nabiera nowego plastycznego wyrazu i większego realizmu. Kościół jest Ciałem Chrystusa, ponieważ składa się

z chrześcijan, których ciała są zjednoczone — przez chrzest — z fizycznym ciałem zmartwychwstałego Chrystusa i otrzymują od niego nowe życie Ducha.

Horyzont Pawła poszerzyło rozważanie błędów Kolosan oraz potrzeba ich obalenia. Teraz, gdy ustalił on fakt powszechnej zwierzchności Chrystusa, uświadamia sobie, że Kościół, Ciało Chrystusowe, trzeba ujmować w szerszej perspektywie. Co jednak uderzyło go najbardziej, to idea kolektywnego zbawienia ludzkości w Chrystusie. I tak jego myśl ześrodkowuje się na Kościele, który zespolił Żydów i pogan, Kościele, który jest Ciałem, z Chrystusem jako swą Głową, czy też Oblubienicą Chrystusa — i który ostatecznie tak napełnia odnowiony kosmos, że można go identyfikować z „Pełnią" (*pleroma*) Chrystusa.

W liście do Rzymian 9—11 Paweł stanął wobec problemu ponownego zjednoczenia Żydów i pogan i musiał się zadowolić uznaniem go za „tajemnicę" Bożego planu: odrzucenie Ewangelii przez Żydów było konieczne do osiągnięcia przez pogan dostępu do zbawienia, ostatecznie jednak Izrael powróci do owczarni. List do Efezjan podejmuje na nowo ów problem. Już dwie ostatnie strofy początkowego hymnu (1,11-14) sugerują, że Żydzi i poganie odpowiadają dwom etapom Bożego planu, fazie nadziei i fazie wiary w Ewangelię. Następnie, w 2,11--22, sprawa ta dostępuje wyraźnego i śmiałego omówienia. Oddzielone dawniej w dobie starej ekonomii, w której Izrael był nosicielem Obietnicy (2,11-13), dwa te ludy zostały zespolone i pojednane z Bogiem przez krew Chrystusa, który zniósł starą ekonomię (2,14-18); odtąd już są one zjednoczone jako składowe części duchowej Świątyni, gdzie Bóg mieszka pośród ludzi (2,19-22). Poganie i Żydzi osiągnęli to samo zbawienie i stanowią to samo Ciało (3,6).

Połączenie zbawionych dokonuje się „w jednym Człowieku" (2,15), którym jest Chrystus, prototyp nowej ludzkości, w „jednym Ciele" (2,16), jakim jest Jego ciało, ukrzyżowane i umarłe dla grzechu, oraz „w jednym Duchu" (2,18), którym jest Duch zmartwychwstałego Chrystusa. Mamy tu motyw Ciała Chrystusowego w jego najgłębszym ujęciu. I tu — bardziej niż kiedykolwiek — nie może on być metaforycznym zastosowaniem świeckiego obrazu „ciała społecznego". Jest czymś nader odmiennym: rozszerzeniem indywidualnego ciała Chrystusa, umarłego i zmartwychwstałego, przez przyłączenie doń — skutkiem chrztu — ciał chrześcijan; stąd też rozrasta się ono do rozmiarów wielkiego Ciała Kościoła. Zarazem zaś zachowuje się rozróżnienie między Ciałem rozbudowywanym na ziemi a Głową, która kieruje jego wzrostem z nieba (4,15 n.; por. Kol 2,19). Cała struktura Kościoła zasadza się na jedności i prowadzi ku jedności (4,1-6). Wreszcie zaś Paweł uwypuklił jeszcze wyraźniej rozróżnienie Głowy i Ciała (z poddaniem jednego elementu drugiemu) oraz ich związek (osiągnięty przez miłość), przedstawiając Kościół jako Oblubienicę Chrystusa (5,23-32).

Kościół jest nie tylko Ciałem Chrystusa — jest jego „Pełnią" — *pleroma* (Ef 1,23). Poza chrześcijanami, którzy są Ciałem w ścisłym znaczeniu tego słowa, Kościół obejmuje w jakiś sposób wszystkie siły nowego stworzenia, napełnionego mocą zmartwychwstałego Pana. Zmartwychwstały Chrystus bowiem jest początkową komórką nowego świata; w Nim Bóg stworzył na nowo ludzkość (4,24) i „złączył" wszechświat (1,10). Zawiera więc w sobie całą pełnię Boga i nowego kosmosu (por. Kol 2,9); a zjednoczeni z Chrystusem są — przez sam ten fakt — zanurzeni w tej pełni (Ef 3,19; 4,13; por. Kol 2,10). Kosmiczna szerokość poglądów w liście do Kolosan jest wprawdzie zachowana w liście do Efezjan, lecz zawsze w relacji do pojęcia Kościoła.

Misterium

Rozważanie zbawienia kosmicznego, które obejmuje zarówno Żydów, jak i pogan i dotyczy całego stworzenia, napełniło duszę Pawła podziwem. Dostrzega on tu „misterium", tj. tajemnicę od dawna zakrytą w Bogu, lecz teraz objawioną; kładzie też nacisk na potrzebę nadprzyrodzonej mądrości, koniecznej do osiągnięcia prawdziwego poznania Bożego planu (Kol 1,26-28; 2,2 n.). Także w liście do Efezjan Boży plan zbawienia przedstawia się jako „misterium". Zasadniczo jest to nadal włączenie pogan do zbawienia Izraela: tak jest na przykład w liście do Efezjan 3,3-6.8 n. (rozbudowana paralela Kol 1,25-27) oraz w 6,19 (paralela Kol 4,3). Możemy jednak stwierdzić, że wspaniałość misterium Chrystusa oraz duchowej mądrości koniecznej do jego zrozumienia znajduje mocniejsze i wyraźniejsze potwierdzenie w liście do Efezjan. Pawłowe zadziwienie Bożym planem wyraża się tu w sposób bardziej poruszający (1,3-14). Tu także mówi on z dumą o własnej znajomości misterium i o swym powołaniu w jego służbie (3,1-12). Wzywa też bardziej usilnie wiernych, aby rozważali to misterium i modlili się do Boga o światło Ducha niezbędne do jego zrozumienia (1,17 n.; 3,16-19).

LISTY PASTERSKIE

Dwa listy do Tymoteusza i list do Tytusa tworzą odrębną grupę wśród pism Pawłowych; od XVIII w. noszą one nazwę listów pasterskich. Ponieważ wszystkie trzy dotyczą zalet i obowiązków tych, którzy zarządzają ludem chrześcijańskim, nazwa ta wydaje się szczęśliwa.

Te trzy listy są jednak ściśle powiązane nie tylko wspólnym przedmiotem zainteresowania i treścią, lecz także słownictwem oraz stylem. Stąd też możemy traktować je jako grupę, zamiast rozpatrywać je indywidualnie.

WSPÓLNE CECHY LISTÓW PASTERSKICH

Listy pasterskie są skierowane do dwu najwierniejszych uczniów Pawła, Tymoteusza (Dz 16,1-3; 19—22; 1 Tes 3,2-6; 1 Kor 4,17; 16,10 oraz adres 1 i 2 Tes, 2 Kor, Flp, Kol, Flm) oraz Tytusa (Ga 2,1-5; 2 Kor 2,13; 7,6-13; 8,6-17), i dotyczą niemal wyłącznie organizacji i kierownictwa Kościołów, powierzonych ich trosce przez apostoła. Całe zainteresowanie skupia się tu na konsolidacji; autor nie wykłada — jak we wcześniejszych listach — żadnej nowej doktryny. Zachodzi też znaczna różnica w zakresie słownictwa i stylu. Zapodziała się gdzieś bogata różnorodność, nierzadki brak spójności innych listów; słowa płyną tu gładko, nawet statecznie.

Apostoł poleca swym uczniom zarządzać założonymi przez niego Kościołami i ustanawiać w tym celu nadzorców, starszych oraz diakonów. Co ważne, pierwszym obowiązkiem przywódców jest nauczanie: muszą nauczać doktryny, która jest zdrowa i ma w wielkiej mierze praktyczny wydźwięk moralny — modlitwa, dobre uczynki, stosunki życia rodzinnego. Doktryna ta, mocno osadzona na podłożu Starego Testamentu, Chrystusa oraz apostołów, jest czymś, co zostało otrzymane i co trzeba chronić. Linie przekazu są wyraźnie zaznaczone: od Chrystusa do Pawła, który powierzył doktrynę swym uczniom; ci z kolei muszą przekazać ją tym, których ustanowią nauczycielami i przewodnikami Kościoła.

Prawdziwą doktrynę rozpoznaje się na mocy jej apostolskiego pochodzenia i zrodzonej przez nią zdrowej pobożności. Nie ma w niej miejsca na jałowe dysputy o Prawie i na ryzykowne spekulacje doktorów bez Bożego mandatu. Jest też godne uwagi, że kwestia charyzmatów zeszła na plan dalszy. Zainteresowanie paruzją nie jest tak wyraźne jak w wielu wcześniejszych listach, a napięcie eschatologiczne prawie się nie uwidacznia. Chrześcijaństwo uchodzi wręcz za religię mocno osadzoną w obecnej epoce i wymagającą od świata warunków koniecznych do ekspresji i ekspansji swego własnego życia. Kościół doszedł do pełnoletności.

Najgwałtowniejsze niebezpieczeństwo grozi od wewnątrz. Istnieją chrześcijanie, którzy nie respektują wypróbowanej tradycyjnej doktryny i propagują fałszywe poglądy. Listy te mają o nich do powiedzenia sporo przykrych rzeczy. Są to zadufani w sobie nauczyciele z własnej

nominacji, dający pozór ludzi głęboko religijnych, którzy zdobywają wstęp do prywatnych domów i najwidoczniej bez większych trudności pozyskują dla swych poglądów pewnych mniej światłych wiernych; podatne na ich propagandę były zwłaszcza kobiety (2 Tm 3,6 n.). Ci fałszywi nauczyciele są chełpliwymi polemistami roztrząsającymi niestrudzenie jałowe problemy (1 Tm 1,4), niezdyscyplinowanymi umysłowo, powierzchownymi ludźmi, zajętymi jedynie czczą gadaniną (1 Tm 6,4; Tt 3,9; 2 Tm 2,23), zmyślonymi opowiadaniami i genealogiami (1 Tm 1,4; 4,7; Tt 1,14; 3,9). Są ponadto interesowni, sprzedajni (Tt 1,11), upatrują w religii „zysk" (1 Tm 6,5). Hiperkrytyczni, nieposłuszni, ulegli — można by rzec — rozbiciu w wierze (1 Tm 1,19).

AUTORSTWO

Pomimo przekonujących tradycyjnych dowodów na Pawłowe pochodzenie listów pasterskich ich autentyczność była przez krytyków od początku XIX w. coraz bardziej kwestionowana, dzisiaj zaś bardzo wielu uczonych skłania się ku przyjmowaniu za fakt ustalony ich nieautentyczności. Uczeni ci opierają się na rodzaju zwalczanych błędów oraz fakcie hierarchicznej organizacji Kościołów, co w obu wypadkach ma wskazywać na II w., jak również na danych języka i stylu, które — jak twierdzą — są całkiem odmienne od danych Pawłowych.

BŁĘDY

Niełatwo (czy nawet nie sposób) stwierdzić coś pewnego na podstawie niekompletnych i marginalnych wzmianek o fałszywej nauce, jakich dostarczają nam listy pasterskie. Niebezpieczeństwo grozi nie ze strony ruchu przeciwstawnego wobec Kościoła, lecz z wnętrza gmin chrześcijańskich. Możemy wszakże uważać judaizm za ź r ó d ł o tych błędów. Kazania przeciwników są okazją do dysput na temat Prawa Mojżeszowego (Tt 3,9; 1 Tm 1,7); ci fałszywi nauczyciele rozróżniają między pokarmami czystymi a nieczystymi (1 Tm 4,3; Tt 1,15), ich nauki to po prostu „żydowskie baśnie" (Tt 1,14). Tytus musi się mieć na baczności zwłaszcza przed „stronnictwem obrzezanych", których trzeba uciszyć (Tt 1,10 n.). Fałszywymi nauczycielami są zatem prawdopodobnie Żydzi (czy raczej „żydujący", oni bowiem zdają się należeć do gminy). Ale drugi list do Tymoteusza 3,8 wydaje się czynić dyskretną aluzję do praktyk magicznych, a potępianie małżeństwa (1 Tm 4,3) nie zgadza się z pewnością z zasadami ortodoksyjnego judaizmu; możemy brać tu pod uwagę judaizm synkretyczny — jak w przypadku błędów

Kolosan. Ów heterodoksyjny judaizm może ewoluować w stronę gnostycyzmu II w., lecz listy pasterskie nie napomykają o charakterystycznych cechach gnostycyzmu: dualizmie, emanacji eonów, opozycji między Bogiem Starego Testamentu a Bogiem Nowego Testamentu. Sytuacja ta jednak mogłaby odpowiadać pierwszej dekadzie II w.

ORGANIZACJA KOŚCIOŁA

Hierarchiczna organizacja Kościołów — przedstawiona w listach pasterskich — postuluje datę znacznie późniejszą niż czasy Pawła. Stwierdzamy, że pierwotna gmina palestyńska — w swej najwcześniejszej fazie — miała za swych przywódców Dwunastu oraz Siedmiu (Dz 1,21-26; 6,1-6). Gminy poza granicami Palestyny żyły pod kierownictwem apostoła, który je założył; w czasie nieobecności ten sam apostoł kierował nimi za pomocą listu lub pełnoprawnych przedstawicieli. Zaczęła się też kształtować organizacja lokalna. Wzorowała się ona na żydowskiej synagodze, a zwłaszcza na synagogalnym systemie starszych. Stąd już w Dziejach 11,30 znajdujemy „starszych" w samym Kościele jerozolimskim, a w rozdziale 15 wymienia się razem „apostołów i starszych". Nic nie wskazuje na to, że w gminach jeden starszy dzierżył prymat przed innymi (stanowisko Jakuba wynikało z jego wyjątkowej pozycji jako „brata Pana"). W tym stadium „hierarchia" obejmowała apostołów i ich delegatów, starszych oraz diakonów jako pomocników apostołów. Ponadto w ośrodku chrześcijańskiej misji wśród pogan, mieście Antiochii, znajdujemy wspólnotę kierowaną przez „proroków i nauczycieli".

Pojawia się wprawdzie termin *episkopos* (skąd nasz „biskup"), lecz jako równoważnik słowa *presbyteros* („starszy"). Tak na przykład Paweł wezwał do Miletu „starszych" Kościoła w Efezie (Dz 20,17) i zapewnił ich, że Duch Święty ustanowił ich „biskupami" (*episkopoi*), aby kierowali Kościołem Boga (20,28). Podobnie też, pozdrawiając przywódców Kościoła w Filippi, Paweł wymienia „biskupów (*episkopoi*) i diakonów" (Flp 1,1); jeśli starsi nie mieszczą się w gronie „biskupów", pominięcie ich jest niewytłumaczalne. Tak więc w połowie I w. *presbyteros* i *episkopos* — to w istocie terminy synonimiczne.

Listy pasterskie odzwierciedlają takie samo użycie tych terminów. W pierwszym liście do Tymoteusza 3,2 autor zaczyna szkicować zalety i powinności biskupa (*episkopos*), przechodząc następnie do zalet i powinności diakona — zalety są bardzo podobne — bez żadnej wzmianki o starszych. W liście do Tytusa 1,7 zaś (jedyny inny fragment, w którym występuje termin *episkopos*) mamy świadectwo tej treści: w. 5: Tytus ustanowi „starszych" (*presbyteroi*) w miastach kreteńskich, w. 6:

każdy z nich musi być nieposzlakowany, w. 7: „biskup (*episkopos*) bowiem..." etc. Teksty te ukazują, że terminy *episkopos* i *presbyteros* nie oznaczają jeszcze dwu wyraźnie rozróżnionych stopni hierarchicznych. Daleko tu jeszcze do „monarchicznego episkopatu" Ignacego Antiocheńskiego, lecz nie znaczy to, że listy pasterskie mają dlatego być dużo wcześniejsze, gdyż ów rozwój wydarzeń w Syrii nie od razu wpłynął na inne Kościoły. Co bezsporne w listach pasterskich, to dominujące miejsce „hierarchii" i jej rola jako bastionu przeciw błędom. Akcent ten nie występuje w autentycznych listach Pawłowych i odzwierciedla późniejsze stadium organizacji kościelnej.

STYL I SŁOWNICTWO

Najpoważniejszy zarzut przeciw Pawłowemu autorstwu listów pasterskich dotyczy stylu i słownictwa. Imponująca suma 306 słów (36%), które nie występują w innych listach Pawłowych, musi wzbudzić wielką wątpliwość. Ponadto, gdy listy Pawłowe są ułożone w potocznej, mówionej grece *koine*, listy pasterskie są pisane bardziej koturnową literacką *koine*. Napotykamy w nich wzorce myślowe i pojęcia ściśle hellenistyczne, które nie znajdują odpowiedników we wcześniejszych pismach Nowego Testamentu. Rezultatem wydaje się myśl Pawłowa w hellenistycznym przebraniu — i myśl, która nie jest typowa dla Pawła.

Te i inne dowody są skumulowane. Jeśli gotowi byliśmy przyjąć, że listy do Kolosan i do Efezjan nie są autentycznymi listami Pawła, nie możemy mieć oporów w uznaniu listów pasterskich za pisma pseudonimowe. Autor ich nie mógł chyba być bezpośrednim uczniem apostoła; był on człowiekiem z drugiego lub nawet trzeciego pokolenia chrześcijan. To, co ma do powiedzenia o Tymoteuszu i Tytusie, ukazuje ich w świetle bardzo odmiennym od ich pozycji jako niezłomnych i wypróbowanych współpracowników Pawła, a domniemaną późniejszą działalność Pawła niełatwo zharmonizować z tokiem życia apostoła. Autor wykorzystał imiona dobrze znanych uczniów dla rozwiązania problemów gminy (czy gmin), które go interesowały. Paweł jest dla niego idealnym apostołem. A dyrektywy pasterskie, konieczne w sytuacji autora, mają większą wagę, gdy pochodzą — jak się je przedstawia — od Pawła. Wszystko to może śmiało wskazywać na pierwsze lata II w. Listy pasterskie należą do późnych pism Nowego Testamentu; możemy datować je na mniej więcej 100 r. Wszystkie trzy listy wyszły spod ręki tego samego autora, lecz ich porządek chronologiczny jest niejasny. Zawarte w nich wskazówki sugerowałyby następujący porządek: pierwszy list do Tymoteusza, list do Tytusa, drugi list do Tymoteusza.

PIERWSZY LIST DO TYMOTEUSZA

PLAN

ADRES (1,1 N.)	
DOBRA WALKA (1,3-20)	
1) Fałszywa nauka	1,3-7
2) Rola Prawa	1,8-11
3) Powołanie Pawła	1,12-17
4) Odpowiedzialność Tymoteusza	1,18-20
KIEROWANIE KOŚCIOŁEM (2,1 — 3,16)	
1) Nabożeństwo	2,1-15
2) Duszpasterze	3,1-13
3) Tajemnica Chrystusa	3,14-16
FAŁSZYWI NAUCZYCIELE (4,1-10)	
TYMOTEUSZ I WIERNI (4,11 — 6,2a)	
1) W ogólności	4,11-16
2) Mężczyźni i kobiety	5,1 n.
3) Wdowy	5,3-16
4) Starsi (prezbiterzy)	5,17-20
5) (Rada dla Tymoteusza)	5,21-25
6) Niewolnicy	6,1-2a
ZAKOŃCZENIE (6,2b-19)	
1) Fałszywa nauka i chciwość	6,2b-10
2) Apel do Tymoteusza	6,11-16
3) Prawdziwe bogactwo	6,17-19
4) Końcowe pouczenie	6,20 n.

STRESZCZENIE

Pozdrowienie (1,1 n.) przedstawia Pawła jako „apostoła Jezusa Chrystusa z rozkazu Boga, Zbawcy naszego"; tytuł „Zbawcy" stosowany do Boga jest częsty w Starym Testamencie i pojawia się sześciokrotnie w listach pasterskich (1 Tm 1,1; 2,3; 4,10; Tt 1,3; 2,10; 3,4), lecz nigdzie indziej w listach Pawłowych. Apostoł zwraca się do Tymoteusza, „prawdziwego swego syna w wierze".

Tymoteuszowi zleca się pozostanie w Efezie w celu zwalczenia fał-

szywej nauki. Mity i nie kończące się genealogie, które stanowiły część składową fałszywej doktryny — to legendy żydowskie, oparte na opowiadaniach Starego Testamentu, i wymyślne rodowody znajdowane w literaturze apokryficznej; samozwańczy doktorzy opierali się na nich w swych własnych jałowych dysputach. Tymoteusz musi wpajać miłość bliźniego, czystość sumienia i szczerą wiarę (1,3-7). Prawo żydowskie (nadużywane przez fałszywych nauczycieli) jest dobre, choć ograniczone w swym zakresie. W swym aspekcie karnym dotyczy ono tych, którzy postępują bezprawnie, tych, którzy działają wbrew zdrowej nauce, zgodnej z „Ewangelią chwały" (1,8-11). Idea „zdrowego charakteru" nauki występuje tylko w listach pasterskich (1 Tm 1,11; 6,3; Tt 1,9.13; 2,1.8; 2 Tm 1,13; 4,3).

Wzmianka o Ewangelii mu powierzonej (1,11) skłania Pawła do dziękczynienia za wielkie miłosierdzie i wielkoduszność, jakie okazał Chrystus powołując prześladowcę Kościoła do swej służby. Apostoł jest żywym dowodem prawdziwości twierdzenia, że Chrystus przyszedł na świat dla zbawienia grzeszników; kończy swe dziękczynienie uroczystą doksologią (1,12-17). Tymoteusz dostaje znowu polecenie, aby toczył walkę z fałszywymi nauczycielami, a to stosownie do „proroczych słów", tj. świadectwa proroków chrześcijańskich, które towarzyszyło wyświęceniu Tymoteusza. Niektórzy ulegli już rozbiciu w wierze; Paweł wyklął dwu z nich (por. 1 Kor 5,5); jednego z nich, Hymenajosa, wymienia się ponownie w drugim liście do Tymoteusza 2,17.

Paweł wysuwa z kolei zalecenia w sprawie uregulowania nabożeństwa wspólnoty. Modlitwy należy zanosić za królów i za wszystkich zwierzchników, aby chrześcijanie mogli prowadzić spokojne i pobożne życie i aby wszyscy ludzie mogli dojść do poznania prawdy; Bóg bowiem pragnie zbawienia wszystkich ludzi (2,1-4). Obiektem wiary chrześcijańskiej jest jeden Bóg i jeden Pośrednik, Chrystus, który umarł za wszystkich. Paweł, głosiciel słowa i apostoł pogan, jest zwiastunem świadectwa o zbawczej woli Bożej, ustanowionym przez Chrystusa (2, 5-7). We wspólnotach sami tylko mężczyźni powinni wygłaszać publiczne modlitwy; kobiety zachowają milczenie w kościele. Ich obowiązkiem jest żyć w skromności, pełnić dobre uczynki i okazywać posłuszeństwo swym mężom (por. 1 Kor 14,34 n.; 1 P 3,3 n.). Powołaniem kobiet — zgodnie z księgą Rodzaju 3,16 — jest macierzyństwo; stwierdzenie to godzi w fałszywą naukę (4,3), która odmawiała wartości małżeństwu (2,8-15).

Urząd *episkopos* (biskupa) jest szczytnym zadaniem, wymagającym zalet najwyższej próby (por. Tt 1,7-9). Bardzo podobnych cech wymaga się od diakonów (3,1-13). Paweł spodziewa się wkrótce przybyć do Efezu, lecz zawarte w liście pouczenia będą przydatne w przypadku opóźnienia. Tymczasem opiekę nad „domem Bożym" — „filarem i podwa-

liną prawdy" — sprawuje Tymoteusz.[7] Temat „prawdy" ustawicznie powraca w listach pasterskich (1 Tm 2,4; 3,15; Tt 1,1.14; 2 Tm 2,15. 18.25; 3,7 n.; 4,4). Tajemnica naszej religii (por. 1 Tm 3,9) jest naprawdę wielka: jest nią po prostu Chrystus. Idea ta znajduje rozwinięcie w cytacie z wczesnego hymnu chrześcijańskiego, który opiewa triumf chwalebnego zmartwychwstania i wniebowstąpienia Chrystusa (3, 14-16).

Ostatnie dni zaznaczą się odstępstwem od wiary (por. 2 Tes 2,3-11), wywołanym przez zwodnicze duchy, które zwrócą ludzi przeciw dobrym rzeczom udzielonym im przez Boga. Potępienie małżeństwa (chociaż niekoniecznie wstrzymanie się od pewnych pokarmów) zdaje się wskazywać na gnostycki dualizm; błędy te jednak mogą cechować ezoteryczną sektę żydowską (por. Kol 2,16-21). Prawdziwa nauka głosi, że wszystko stworzone przez Boga jest dobre i użycie tego jest uświęcone przez modlitwę (4,5). Tymoteusz, wierny uczeń, będzie udzielał braciom stosownych pouczeń; nie będzie natomiast zajmował się bezbożnymi i głupimi baśniami (4,6-10). Choć młody wiekiem, musi dawać wszystkim dobry przykład. Będzie pilnował publicznego czytania słowa Bożego i komentowania świętego tekstu na publicznych zebraniach. Został wyświęcony do służby duszpasterskiej przez włożenie rąk: niech więc korzysta z Bożego charyzmatu, jaki otrzymał. Jeśli będzie wierny swej posłudze słowa, zbawi siebie samego i tych, którzy go słuchają (4,11-16).

Tymoteusz musi rozważnie postępować z wiernymi — nie ma tu miejsca na apodyktyczność (5,1 n.). Następnie określa się dokładnie jego postawę wobec różnych warstw w obrębie wspólnoty (5,3 — 6,2a). Rozróżnia się trzy kategorie wdów (5,3-16): te, które pozostają pod opieką własnych rodzin (w. 4), te, które są „prawdziwymi wdowami", tj. są istotnie uzależnione (w. 2-8.16), oraz te, które mają oficjalną pozycję i oddają specjalne posługi w kościołach (ww. 9-15). Starszych (prezbiterów) należy traktować z czcią, zwłaszcza tych, którzy dobrze się wywiązali z głoszenia słowa i nauczania. Ale Tymoteusz nie powinien pośpiesznie wyznaczać ludzi na urząd w Kościele (5,17-22). Pośród różnych uwag (5,23-25) radzi się mu powściągnąć własną ascezę. Wreszcie zaś mamy pouczenia dla niewolników i panów. Chrześcijańscy niewolnicy winni są szacunek swym pogańskim panom, tak by nauka chrześcijańska nie okryła się hańbą. Nie wolno im też lekceważyć panów chrześcijańskich, lecz powinni jeszcze bardziej ich szanować (6,1-2a).

---

[7] Pewni Ojcowie odnosili obraz „bastionu prawdy", tj. chrześcijańskiego objawienia, nie do Kościoła, lecz do Tymoteusza — interpretacja, która harmonizuje z rolą Tymoteusza w listach pasterskich. Interpretację tę zdaje się podtrzymywać świadectwo z Qumran. Zob. J. Murphy-O'Connor, „Revue Biblique", 67—76.

Tymoteusz ma pamiętać o otrzymanych instrukcjach i ostrzega się go raz jeszcze przed fałszywymi nauczycielami (6,3-5). Ich błędny pogląd, że pobożność jest środkiem zysku, prowadzi do twierdzenia o konieczności między fałszywymi a prawdziwymi bogactwami (6,6-10). Wzruszające napomnienie udzielone Tymoteuszowi, by walczył w dobrych zawodach o wiarę (6,11-14), zamyka uroczysta doksologia (6,15 n.), przypominająca 3,16. W 6,17-19 — fragmencie, który powinien nastąpić logicznie po 6,6-10 — mamy powrót do motywu bogactw i niebezpieczeństw bogactwa. Końcowe polecenie dane uczniowi przypomina mu raz jeszcze o obowiązku bronienia prawdziwej wiary przed atakami fałszywych nauczycieli (16,20 n.).

LIST DO TYTUSA

PLAN

ADRES (1,1-4)	
OBOWIĄZKI TYTUSA (1,5 — 2,1)	
1) Wyznaczenie starszych (prezbiterów)	1,5-9
2) Przeciwstawienie się fałszywym nauczycielom	1,10-2,1
NAPOMNIENIA (2,2 — 3,11)	
1) Chrześcijańskie postępowanie w Kościele	2,2-10
Podstawa tego postępowania	2,11-15
2) Chrześcijańskie postępowanie w świecie	3,1 n.
Podstawa tego postępowania	3,3-7
3) Końcowa rada dla Tytusa	3,8-11
ZAKOŃCZENIE (3,12-15)	

STRESZCZENIE

Adres (1,1-4) jest długi i niezwykle uroczysty w tonie. Misją Pawła, apostoła Jezusa Chrystusa, jest — w drodze nauczania — doprowadzenie wybranych poprzez wiarę do życia wiecznego obiecanego przez Boga w Starym Testamencie.

Przypomina się Tytusowi, że pozostał na Krecie dla zorganizowania Kościoła, szczególnie przez ustanowienie starszych w Kościołach lokal-

nych. Wymienia się tu kolejno zalety i obowiązki starszego — „biskupa", Bożego zarządcy; jego głównym zadaniem jest głoszenie i obrona zdrowej nauki (1,5-9). Fałszywi nauczyciele — najwyraźniej Żydzi czy „żydujący" — skłócali wspólnoty; trzeba im zamknąć usta (1,10-16). Powiedzenie kreteńskiego poety z VI w. przed Chr., Epimenidesa (w. 12), stosuje się ściśle do tych ludzi; Kreteńczycy mieli opinię kłamców (tak jak Koryntianie słynęli z rozwiązłości).

Z kolei następuje szereg napomnień skierowanych do Tytusa. Przede wszystkim powinien zawsze głosić zdrową naukę. Musi uczyć chrześcijan ich obowiązków. Wyróżnia się pięć grup, udzielając każdej z nich specyficznych rad: starców, starsze kobiety, młode kobiety, młodzieńców, niewolników (2,1-10). Podstawą chrześcijańskiego postępowania jest objawienie zbawczej łaski Boga w Chrystusie. Choć chrześcijanie żyją w tym świecie, oczy ich zwrócone są (czy powinny być) ku paruzji „Boga naszego wielkiego i Zbawiciela Jezusa Chrystusa" — bezpośrednie potwierdzenie boskości Chrystusa — który przez swą śmierć pozyskał sobie nowy lud Boży (2,11-15).

Przypomina się chrześcijanom o ich obowiązku podporządkowania się prawowitej władzy świeckiej; zaleca się też im okazywanie łagodności i uprzejmości każdemu człowiekowi (3,1 n.). Podstawa takiego postępowania jest widoczna w stwierdzeniu, które rozwija naukę listu do Efezjan 2,3-10 oraz streszcza doktrynę listu do Rzymian: dobroć i łaskawość Zbawiciela, naszego Boga, który zbawił nas nie dla uczynków, lecz — mocą Jezusa Chrystusa — przez dar chrztu i odnowienie w Duchu Świętym. I usprawiedliwieni już przez łaskę Chrystusa, jesteśmy dziedzicami życia wiecznego (3,3-7).

Na koniec nakazuje się Tytusowi, by z całą stanowczością mówił o tych sprawach, które poddano jego rozwadze. Musi wpajać ludziom praktykowanie dobrych uczynków, a z drugiej strony unikać jałowych sporów i wystrzegać się pułapek sekciarzy (3,8-11). Gdy Artemas i Tychik przybędą na Kretę, Tytus ma dołączyć do Pawła w Nikopolis (w Epirze); ma także poczynić przygotowania do podróży Zenasa i Apollosa (3,12-14). Końcowe pozdrowienie jest krótkie i konwencjonalne.

DRUGI LIST DO TYMOTEUSZA

PLAN

ADRES (1,1 N.)
DZIĘKCZYNIENIE (1,3-5)
WEZWANIE DO WYTRWANIA (1,6 — 2,13)

1) Nieustraszone wyznawanie wiary	1,6-14
2) Nielojalni i lojalni przyjaciele	1,15-18
3) Wola wytrwania	2,1-13
FAŁSZYWI NAUCZYCIELE (2,14 — 4,5)	
1) Rada dla duszpasterzy	2,14-19
2) Rada osobista	2,20-26
3) Niebezpieczeństwo Ostatnich Dni	3,1-17
4) Uroczyste zaklinanie	4,1-5
ZAKOŃCZENIE (4,6-22)	
1) Testament Pawła	4,6-8
2) Paweł i jego przyjaciele	4,9-18
3) Osobiste pozdrowienia	4,19-22

STRESZCZENIE

Adres (1,1 n.) jest ten sam, co i w drugim liście do Koryntian oraz w liście do Kolosan. Paweł myśli z miłością o „synu swym ukochanym" i dziękuje Bogu za wiarę Tymoteusza, wiarę, jaka zamieszkała pierwej w sercu jego babki i matki (1,3-5).

Wzywa Tymoteusza do rozpalenia na nowo w sobie daru Bożego, łaski uświęcenia, jaką otrzymał przy oficjalnym osadzeniu na urzędzie apostolskim, łaski odwagi i mocy. Prosi go też usilnie, aby przyjął swą miarę cierpień za Ewangelię i aby znosił te cierpienia pogodnie, na wzór samego Pawła (1,6-8). Bóg bowiem powołał nas nie dzięki naszym czynom, lecz dobrowolnie, mocą swej łaski, okazanej teraz przez pojawienie się naszego Zbawcy Jezusa Chrystusa, który przezwyciężył śmierć oraz wyniósł na światło życie nieśmiertelne (1,9 n.). Paweł cierpi za Ewangelię, lecz nie wstydzi się swych cierpień (nie powinien się też ich wstydzić Tymoteusz). Został ustanowiony głosicielem, apostołem i nauczycielem Ewangelii i jest przeświadczony, że wytrwa niezłomnie w swym posłannictwie aż do końca; także i Tymoteusz z pomocą Ducha Świętego dochowa wierności Ewangelii (1,10-14). Przyjaciele Pawła z prowincji Azji odwrócili się od niego. Tym milej widziana — prawem kontrastu — jest wierność Onezyfora; apostoł wyraża więc swą serdeczną wdzięczność (1,15-18). Kiedy Tymoteusz rozpoczynał swą działalność jako apostoł („w obecności licznych świadków" — por. 4,14; 6,12), Paweł powierzył mu zdrową tradycję wiary; Tymoteusz zaś z kolei ma ją powierzyć godnym zaufania ludziom, którzy będą nauczać innych. Musi jednak być gotów podźwignąć swe brzemię cierpienia, podobnie jak żołnierz, atleta czy rolnik, który zdobywa nagrodę jedynie licząc się z wymogami wykonywanego zadania (2,1-7). Wierna posługa pozyska nam zespolenie z Jezusem Chrystusem. I znów

Paweł przytacza przykład własnych cierpień. Ustęp ten kończy się cytatem (2,11-13) z hymnu baptyzmalnego: przy chrzcie chrześcijanin umiera i zmartwychwstaje wraz z Chrystusem, lecz sakrament ów nakłada obowiązek wytrwałości i wierności (2,8-13).

Centralną część listu (2,14 — 4,5) wypełnia troska z powodu niebezpieczeństw, jakie mogą wywołać w gminach fałszywi nauczyciele i ich rozkładowa nauka. Tymoteusz musi przypominać swym wiernym o wymogach ich chrześcijańskiego powołania i skłonić ich do zaprzestania jałowych dysput; sam też musi dawać przykład. Wymienia się tu z imienia dwu fałszywych nauczycieli, Hymenajosa i Filetosa: ten pierwszy został już wyklęty przez Pawła (1 Tm 1,20). Głosili oni, że zmartwychwstanie już nastąpiło. Wiemy, że Grecy mieli trudności z uznaniem idei cielesnego zmartwychwstania (Dz 17,32; 1 Kor 15,12); nauczyciele ci interpretowali więc ją w sposób duchowy, jako odnoszącą się do życia w Duchu, którego dostępuje się po chrzcie (por. Rz 6,1-11; Kol 2,12; 3,1; Ef 2,5). Ale Kościół — który podtrzymuje realność zmartwychwstania — stoi na mocnych fundamentach opatrzonych pieczęcią Bożą (2,14-19). Metafora Kościoła jako budowli nasuwa całkiem naturalnie dalszy obraz naczyń znajdujących się w domu, jednych do użytku zaszczytnego, drugich zaś do niezaszczytnego; szpetnymi naczyniami są tu fałszywi nauczyciele, których należy unikać. Raz jeszcze wzywa się Tymoteusza do stronienia od jałowych sporów. Podkreśla się, że jeśli musi on wystąpić przeciw fałszywym nauczycielom, powinien czynić to z cierpliwością i łagodnością, gdyż Bóg może ich jeszcze przywieść do opamiętania (2,20-26). „Prawdziwy apostoł nie potępia. Wie on, że Pan może zawsze naprostować trzcinę nadłamaną i rozniecić tlący się knotek" (Iz 42,3; Mt 12,20).

Jeśli ma nastąpić przed paruzją ostatni przypływ zła (3,1-5a), daje się odczuć (w. 5b), iż fałszywi nauczyciele są już wrogami prawdziwej religii. Mogą oni sprowadzić na manowce głupiutkie kobiety, lecz ostatecznie powiedzie im się nie bardziej niż magom faraona (por. Wj 7,11 n. 22; 8,7) — imiona Jannes i Jambres pochodzą z późnożydowskiej tradycji (3,6-9). Tymoteusz jednak był wiernym uczniem Pawła od początku i wie, co apostoł przecierpiał. Został też dobrze zapoznany ze Starym Testamentem przez swą matkę i babkę (por. 1,5). W ww. 16 n. mamy poświadczenie natchnionego charakteru Pisma świętego, cały zaś fragment stanowi ważną wypowiedź na temat znaczenia i korzyści płynących z czytania Pisma świętego (3,10-17). Następuje teraz bardzo uroczyste zaklęcie pod adresem Tymoteusza: musi on dalej głosić Ewangelię „w porę i nie w porę". Fakt, że ludzie będą się odwracali od słuchania słowa, a obrócą się ku nowatorskim ideom, jest — co paradoksalne — dalszym powodem do jeszcze żarliwszego głoszenia. W tych trudnych czasach i okolicznościach wymaga się od ucznia bezwzględnej lojalności (4,1-5).

Paweł uświadamia sobie, że to jego drugie rzymskie uwięzienie skończy się jego egzekucją; stąd może mówić o swej krwi, która ma być wylana na ofiarę dla Boga (por. Flp 2,17). Może też oznajmić z całą szczerością, że był wierny swemu posłannictwu i że jest pewny wieńca triumfalnego (4,6-8). Demas — towarzysz z dni pierwszego uwięzienia (por. Kol 4,14; Flm 24) — opuścił teraz Pawła, podczas gdy Krescens, Tytus i Tychik są w podróży misyjnej. Jedynie Łukasz jest z apostołem, który z całego serca życzyłby sobie przybycia Tymoteusza i Marka — ci trzej przypominają ów wybrany wewnętrzny krąg uczniów Jezusa: Piotra, Jakuba i Jana. Prosi, żeby Tymoteusz przywiózł opończę, księgi i pergaminy zostawione w Troadzie; ostrzega też ucznia przed niejakim Aleksandrem. Paweł czuje się tym bardziej samotny i opuszczony, że na niedawnym wystąpieniu przed sądem żaden głos się nie podniósł w jego obronie; Pan wszakże go wybawił (4,9-18). List kończy się wymianą osobistych pozdrowień (4,19-22).

LIST DO HEBRAJCZYKÓW

List do Hebrajczyków różni się od innych listów Nowego Testamentu o tyle, że choć kończy się jak list (Hbr 13,18-25), nie zaczyna się w podobny sposób, nie ma bowiem zwyczajowego inaugurującego adresu z imionami autora i odbiorców. Podczas gdy pierwszy list św. Jana, zaczynający się także bez formuły epistolarnej, szybko ujawnia swój właściwy charakter listu (1 J 1,4), list do Hebrajczyków ma pierwsze wyraźnie epistolarne wyrażenie dopiero w 13,22: „napisałem wam". Ale wzmianki rozsiane w całym utworze sugerują, że jest to list. Apostrofy: „bracia" (3,12; 10,19), „święci bracia" (3,1), „najmilsi" byłyby nie na miejscu, gdyby to była rozprawa, a zatem powinnaby być utrzymana w tonie bezosobowym. Odbiorcy są autorowi dobrze znani pod względem ich stanu duchowego (5,11-14; 6,9-12), niebezpieczeństw, na jakie są narażeni (2,1 n.; 3,12 n.; 4,1.11; 10,25 n.), oraz wartości dobrych uczynków, jakie spełnili (6,11; 10,32 n.). Krótko mówiąc, wydaje się, iż list do Hebrajczyków istotnie ma postać listu; pisarz jest oddalony od swoich adresatów i interweniuje w konkretnej sytuacji.

Mimo to list odznacza się znamienną powagą. Autor określa go jako „upomnienie" (13,22) i używa wyrażeń właściwych stylowi krasomówczemu (2,5; 5,11; 6,9; 7,9; 9,5; 11,32). Stąd list do Hebrajczyków uchodził za homilię ułożoną w formie listu lub też za pismo, będące częściowo homilią, a częściowo listem. Ale obecność bezspornych elementów homiletycznych nie dowodzi, że była to pierwotnie homilia, ułożona później w formie listu. Wrażenie to zawdzięczamy wybitnym uzdolnieniom

oratorskim pisarza, które przejawiają się nawet w kompozycji jego listu. Ponadto sugerowano, że list do Hebrajczyków jest raczej listem-epistołą niż zwykłym listem, lecz byłoby chyba lepiej nie akcentować przesadnie różnic między tymi dwiema kategoriami literackimi, jak gdyby nie mogła istnieć forma różnopostaciowa. I wydaje się, że tak właśnie jest w tym przypadku: jest to zwykły list ze względu na swoje nastawienie, które nigdy nie traci z oczu wyraźnie określonej grupy czytelników; jest to list-epistoła ze względu na wzniosłość omawianego tematu oraz na swój styl.

OKOLICZNOŚCI NAPISANIA LISTU

List do Hebrajczyków jest pisany do wspólnoty chrześcijańskiej. Na pierwszy rzut oka — wskutek szerokiego wykorzystywania Starego Testamentu — zdawałoby się, że jest to Kościół przeważnie judeochrześcijański. W rzeczywistości wcale nie musi tak być — listy do Rzymian i do Galatów także zakładają dobrą znajomość Starego Testamentu. Autor pisze do gminy, która popadła w zniechęcenie i gnuśność — potwierdzałoby to stosunkowo późną datę napisania listu. Członkowie gminy zostali poddani próbom (2,18), ich życie duchowe ucierpiało: stali się ospali i ociężali w słuchaniu (5,11; 6,12). Niektórzy upadli na duchu (12,12).

Wszystko to wyjaśnia ton listu i jego wielokrotne napomnienia. Wzywa się przede wszystkim czytelników do niezłomnego trwania przy słowie Bożym objawionym przez Chrystusa, aby nie zeszli z drogi prawdy (2,1). Muszą wytrwale podążać swą drogą, jak atleci (12,1). Nie mogą dać się omamić (13,9) ani ulec znużeniu (12,3), muszą bowiem stawiać opór grzechowi (12,4). Z pozytywnego zaś punktu widzenia muszą mieć radosną pewność zbawienia (10,35); muszą zachować nieugiętą nadzieję (10,39). Jednym słowem, muszą zawsze utrzymać *pistis* („wiarę") w jej potrójnym sensie: posłusznej akceptacji objawionego słowa, zaufania pokładanego w Opatrzności oraz niezłomnej wierności wobec Bożej woli (3,7; 4,13; rozdz. 11).

AUTORSTWO, POCHODZENIE I DATA

Uznaje się dzisiaj niemal jednomyślnie, że list do Hebrajczyków nie jest dziełem Pawła: język, styl i teologia mają indywidualny charakter i znacznie się różnią od pism Pawłowych. Nie sposób wymienić autora. Miejsce powstania utworu jest niepewne. Końcowe pozdrowienie 13,24 wskazuje na Italię. Ale *hoi apo tes Italias* — może znaczyć: „ci, którzy przybyli z Italii" (prościej zaś „Italczycy" — pozostający jeszcze w Ita-

lii lub też nie). Niektórzy dowodzili więc na podstawie tego tekstu, że list był pisany do Italii. List do Hebrajczyków jest cytowany przez Klemensa z Rzymu (ok. 95 r. po Chr.); stąd też nie mógł powstać po tej dacie. Jest to najprawdopodobniej dokument drugiej generacji chrześcijan — można go całkiem słusznie datować na lata osiemdziesiąte.

Struktura listu do Hebrajczyków była przedmiotem gorącej dyskusji w bieżącym stuleciu; jest ona z pewnością ważnym czynnikiem w naszym rozumieniu tego pisma. Znakomite studium A. Vanhoye[8] jest najbardziej szczegółową z dotychczas opublikowanych prac o literackiej strukturze tego listu.

STRUKTURA LITERACKA

Technika haseł jako zabieg wiążący nie ma takiego znaczenia, jakie przywiązywał do niej Vaganay; wskazanie natomiast jakiegoś tematu do omówienia jest praktyką bardziej stałą i ma większe znaczenie. Czyni się to regularnie przed każdą z pięciu części listu, sygnalizując — stosownie do danej części — jej jedną, dwie lub trzy partie. Tak więc dla części centralnej, mającej trzy partie poprzedzone wstępem, wskazanie tematu następuje w jednym wyrażeniu przed wstępem; jest on z kolei powtarzany, po kawałku, przed rozpoczęciem trzech odnośnych partii, będących jego rozwinięciem. Dla części II i IV — złożonych każda z dwu partii — wskazanie tych dwu partii przebiega w porządku, który jest odwrotnością dwu dalszych rozwinięć, umożliwiając w ten sposób autorowi wprowadzenie pierwszej partii przez użycie jako haseł samych słów tytułowych. Co się tyczy drugiej partii obu części, autor uznał za zbyteczne — w obu przypadkach — ponowne zapowiadanie tematu przed przystąpieniem do jego omówienia; mógł bowiem oczekiwać, że czytelnik będzie go jeszcze pamiętał.

Struktura ta tworzy koncentryczną symetrię, która jest wyraźnie widoczna. Stosownie do liczby partii w każdej z osobna, części te są symetrycznie ułożone wokół części centralnej: części III. Części I i V mają po jednej partii, podczas gdy części II i IV mają po dwie partie, część centralna zaś ma ich trzy. Ta część III z kolei jest rozbudowana wokół pewnego centrum — swej drugiej partii — poprzedzonego wstępnym napomnieniem i pierwszą partią, a dopełnionego trzecią partią i końcowym napomnieniem.

Cały list jest połączeniem wykładu doktrynalnego i parenesis (przestroga, napomnienie):

---

[8] Zob. A. Vanhoye, *La Structure Litteraire de l'Epitre aux Hebreux*, Paris — Bruges, Desclée de Brouwer, 1963.

1) Jedyna partia części I (1,5 — 2,18) ma charakter doktrynalny (oprócz 2,1-4).

2) Część II ma jedną partię parenesis (3,1 — 4,14) oraz jedną partię doktrynalną (4,15 — 5,10).

3) W części III dwa napomnienia, czyli parenesis (5,11 — 6,20 i 10,19--39), obramiają trzy partie (7; 8—9; 10,1-18), wszystkie doktrynalne, które tworzą wspólnie jeden wielki wykład.

4) Część IV ma jedną partię doktrynalną (11,1-40) oraz jedną partię parenetyczną (12,1-13).

5) Część V ma wyraźnie charakter napomnienia (12,14 — 13,19), choć wykazuje też pewne cechy doktrynalne (np. 12,8-24; 13,11 n.).

PLAN

1,1-4 Wprowadzenie			
I	1,5 — 2,18	Imię wyższe od aniołów	Doktryna
II.	A. 3,1 — 4,14	Jezus wierny	Parenesis
	B. 4,15 — 5,10	Jezus współczujący arcykapłan	Doktryna
III.	A. 5,11 — 6,20	Wstępne napomnienie	Parenesis
	7,1-28	Jezus, arcykapłan według porządku Melchizedeka	Doktryna
	B. 8,1 — 9,28	Dosięgnął wypełnienia	Doktryna
	C. 10,1-18	Przyczyna wewnętrznego zbawienia	Doktryna
	10,19-39	Końcowe napomnienie	Parenesis
IV.	A. 11,1-40	Wiara przodków	Doktryna
	B. 12,1-13	Niezbędna wytrwałość	Parenesis
V.	12,14 — 13,19	Pokojowe owoce sprawiedliwości	Parenesis
	13,20 n. (13,22-25)	Zakończenie Końcowe pozdrowienie	

Można dostrzec, że symetria ta nie jest doskonała; tak na przykład część V powinna być — jak i część I — doktrynalna. Z drugiej zaś strony, faktyczny układ daje lepszy bilans ogólny: sześć partii doktrynalnych i pięć parenetycznych. Poza tym jest rzeczą właściwą, by to „słowo napomnienia" kończyło się praktycznym napomnieniem.

WZORZEC MYŚLOWY

1) Punkt centralny: Struktura listu do Hebrajczyków ma w zamyśle autora uwypuklić centralne elementy. Stąd część III (centralna — 5,11 — 10,39) musi uchodzić za najważniejszą z pięciu części listu. W tej części centralna jest partia B (8,1 — 9,28); w partii tej centralny jest podział 9,1-10 + 9,11-14; wreszcie zaś pierwsze słowo 9,11 jest samym centrum całego listu. Słowem tym jest (w tekście greckim) imię Chrystus. Stąd list do Hebrajczyków uznaje się za „chrystocentryczny" w najdosłowniejszym sensie tego słowa. Ta cecha zewnętrzna koresponduje z głęboką rzeczywistością: doktryna wyłożona w liście jest w istocie chrystologią.

2) Trzy tematy: Analiza partii centralnej dostarcza nam klucza do całego listu:

Możemy rozpoznać w trzech parach podziałów (a + A, b + B, c + C) trzy różne tematy. Tematem centralnego podziału (a + A, 9,1-

(8,1 n.)	WPROWADZENIE
8,1 — 9,10	Niewystarczalność i zastąpienie starego kultu
c. 8,1-6	stary kult, ziemski i obrazowy
b. 8,7-13	pierwsze przymierze, niedoskonałe i tymczasowe
a. 9,1-10	stare, bezsilne instytucje kultowe
9,11-28	Ofiara Chrystusa, skuteczna i definitywna
A. 9,11-14	nowe skuteczne instytucje
B. 9,15-23	nowe przymierze
C. 9,24-28	wejście do nieba
(9,27 n.)	ZAKOŃCZENIE — PRZEJŚCIE

-14), a więc najważniejszym z tych trzech, jest motyw ofiary: żydowskie obrzędy, kulminujące w liturgii Dnia Przebłagania (9,1-10), ustępują miejsca ofierze Chrystusa (9,11-14). Z przyznania temu motywowi centralnego miejsca wynika, że chrystologia listu nie ma być ponadczasową spekulacją — jest raczej objawieniem pewnego wydarzenia. Chrystus ukazał się właśnie przez ofiarę samego siebie (9,26), i nie tylko ukazał się, lecz „stał się doskonałością", jak głosi tytuł tej partii (7,28). Inne podziały rozwijają już tylko pewne wątki tego decydującego twierdzenia. W pierwszym i ostatnim z nich (c, 8,1-6 i C, 9,24-28) autor określa osiągnięty pułap rzeczywistości. Podczas gdy stara liturgia ograniczała się do świata doczesnego, który jest tylko obrazowy (c), ofiara Chrystusa dosięgnęła samego nieba. Jest ona więc jedyna

w swym rodzaju i definitywna: oznacza „koniec wieków" (9,26), a po niej nastąpi jedynie paruzja (9,24-28). Rozpoznajemy tu perspektywę eschatologiczną — jest to drugi temat.

Poddział środkowy (b, 8,7-13, i B, 9,15-23) naświetla trzeci temat, pozostający także w związku z motywem ofiary — temat przymierza. Stare obrzędy, bezsilne, należą do przymierza skazanego na zniknięcie; owocem zaś ofiary Chrystusa jest — wprost przeciwnie — ustanowienie nowego i lepszego przymierza. Możemy nazwać to tematem eklezjalnym.

Tak więc w tej partii centralnej otrzymujemy następujący koncentryczny układ tematów:

c Eschatologia
b Eklezjologia
{ a / A } Ofiara
B Eklezjologia
C Eschatologia

Ta trylogia tematyczna występuje w całym liście do Hebrajczyków i stanowi w istocie klucz do jego kompozycji:

a) Część I, której przedmiotem jest „imię, które (...) przewyższa swą wspaniałością imię aniołów", mówi szczególnie o niebieskiej chwale Chrystusa; jest w przeważającej mierze eschatologiczna.

b) Część II, która przedstawia Jezusa jako „wiernego i miłosiernego arcykapłana", jest w przeważającej mierze eklezjologiczna (wierność i miłosierdzie są istotnymi aspektami przymierza).

c) Część III jest w przeważającym stopniu ofiarnicza.

d) Część IV — podobnie jak część II — jest w przeważającym stopniu eklezjologiczna.

e) Część V: sam jej tytuł „plon pokoju i sprawiedliwości" (12,11) ma niezaprzeczalne zabarwienie eschatologiczne (por. 12,14.22--27; 13,4; 14).

Stwierdzamy więc, że kolejność dominujących tematów w pięciu częściach listu odpowiada następującemu schematowi:

I Eschatologia
II Eklezjologia
III Ofiara
IV Eklezjologia
V Eschatologia

Trzeba także zauważyć, że choć jeden temat przeważa w każdej części, to równocześnie w każdej z nich jest obecna cała trylogia.

3) Czasy obecne i czasy przyszłe. Poddziały części centralnej uwydatniają inną zasadniczą cechę myśli autora, cechę znamionującą cały list do Hebrajczyków: rozróżnienie dwu faz historii zbawienia. Rozróżnienie to stosuje się do każdego z tematów i umożliwia nam

wnikliwsze ich zgłębienie. Czy jest to kwestia ofiary, przymierza, czy też eschatologii, pełne światło na ten temat może rzucić właśnie porównanie tych dwu faz.

W początkowych wierszach listu do Hebrajczyków zestawia się równolegle dwa okresy: n i e g d y ś, okres różnokształtnego objawienia, oraz „na końcu tych dni", objawienie „przez Syna". Partia centralna także notuje, iż ofiara Chrystusa sytuuje się „pod koniec wieków" (9,26), i podkreśla fakt, że zapoczątkowała ona drugą fazę. Ale rozważanie wyjątkowej roli spełnionej przez ofiarę Chrystusa potwierdza zasadniczą słabość Starego Prawa; zarazem jednak Stare Prawo zachowuje swą wartość prefiguracji. Stąd więc porównanie tych dwu faz prowadzi do identyfikacji trzech rodzajów stosunków: p o d o b i e ń s t w a, r ó ż n i c y i w y ż s z o ś c i.

W części centralnej określa się w ten sposób szczególnie wartość ofiary:

a) Ofiara p r z y p o m i n a stare ofiary: coś jest „ofiarowane" (8,3), śmierć była konieczna (9,15 n.), krew została wylana (9,7.14.18.22). Chodzi tu o „„wejście do przybytku" (9,7.12).

b) Wyłaniają się istotne r ó ż n i c e: między „składaniem darów i ofiar" (9,9) a „złożeniem z siebie samego ofiary" (9,14), między krwią zwierząt ofiarnych a krwią kapłana (9,12.19.25), między wejściem „raz do roku" (9,7.25) a wejściem „raz na zawsze" (9,12.26), między wstąpieniem do świątyni-typu a wstąpieniem do prawdziwej świątyni (9,24).

c) Uwidacznia się też w y ż s z o ś ć: Chrystus składa „doskonalsze ofiary" (9,23); przyszedł On przez „przybytek większy i doskonalszy" (9,11). Skuteczność Jego ofiary nie przejawia się w dziedzinie rytualnej czystości, lecz oczyszcza sumienia (9,13 n.); zdobywa On „zbawienie wieczne" (9,12).

Te same relacje zachodzą między przymierzami: stosunek p o d o b i e ń s t w a (8,4.6.8-10; 9,1.19-21), r ó ż n i c y i w y ż s z o ś c i (8,6-9). W trzecim temacie stary porządek wzoruje się na rzeczach niebieskich: p o d o b i e ń s t w o (8,5). Istnieje jednak wieksza r ó ż n i c a między przybytkiem „uczynionym rękoma" a świątynią „nie zbudowaną rękami" (9,11.24), między rzeczami ziemskimi a rzeczami niebieskimi (8,4; 9,23 n.), między doczesnością a wiecznością (9,10.12.15). W y ż s z o ś ć Nowego Testamentu nad Starym okazuje się w sposób decydujący: jedynie Nowy Testament daje dostęp do ostatecznych rzeczywistości. W całym liście można wyróżnić te trzy rodzaje związków.

4) C h r y s t u s i c h r z e ś c i j a n i e. Choć chrześcijanie sytuują się w tej samej fazie historii zbawienia, nie są tam z tego samego tytułu co Chrystus. Jest to uwydatnione w liście do Hebrajczyków. W kwestii eschatologii na przykład część I traktuje jedynie o Chrystusie: mówi o „Pierworodnym" (w liczbie pojedynczej) (1,6), o „J e g o berle królewskim" (1,8) i J e g o królowaniu (1,6; 2,5). W odpowiadającej jej część-

ci V jest mowa o „pierworodnych" (w liczbie mnogiej) (12,23), królestwie, jakie otrzymują chrześcijanie (12,28), oraz przyszłym mieście, które ich przyjmie (13,14).

Przy temacie ofiary część I opisuje urzeczywistnioną przez Syna dążność do upodobnienia się pod każdym względem do braci (2,10-18); część V wskazuje drogę, jaką mamy obrać, aby stanąć u Jego boku (13,11-13). Paralelizm części II i IV idzie po tej samej linii: część II ma za przedmiot wierność Chrystusa i Jego kapłańskie współczucie, część IV zaś daje chrześcijanom przykłady wiary i apeluje do ich wytrwałości.

Możemy ogólnie stwierdzić, że cała pierwsza połowa listu do Hebrajczyków dotyczy bardziej Chrystusa, a druga połowa — chrześcijan. Tak więc nie pomieszano odnośnych sytuacji Chrystusa i chrześcijan, choć mieszczą się one na tej samej płaszczyźnie historii zbawienia.

5) Wykład i parenesis. Autor użył dwu form literackich, wykładu doktrynalnego i parenesis, które występują na przemian. Jest to wszakże coś więcej niż prosty zabieg stylistyczny i ma w istocie głębokie znaczenie. Wykazuje mianowicie, że zbawienie chrześcijańskie nie jest sprawą samej tylko wiedzy, lecz wymaga też nawrócenia (por. 12,1-3). Dlatego właśnie apostoł chrześcijański nie może ograniczać się do wykładania tajemnicy Chrystusa; musi zarazem zachęcić swych słuchaczy do przyswojenia sobie tej tajemnicy w życiu przez coraz głębsze zaangażowanie.

Choć wykład i parenesis mają z osobna swą własną logiczną spójność, ich wielorakie i istotne powiązania nie pozwolą nam przedstawiać każdej z form jako odrębnego organizmu; możemy jednak rozważać je jako dwa „systemy" (w sensie, w jakim mówimy o systemie nerwowym i systemie krwionośnym), należące do jednego i tego samego organizmu. Całokształt różnych wykładów tworzy „system doktrynalny" listu do Hebrajczyków, całokształt zaś napomnień tworzy jego „system paranetyczny". Jeśli punkt szczytowy pierwszego (8,1 — 9,28) jest niczym głowa całego utworu, żywotne jądro drugiego (10,19-39) jest jego sercem.

Rozdział VII

LISTY POWSZECHNE

Poza zbiorem listów Pawłowych Nowy Testament zawiera inną grupę siedmiu listów: Jakuba, pierwszy i drugi Piotra, pierwszy, drugi i trzeci Jana oraz list Judy. Ale między pismami tymi zachodzą tak znaczne różnice, że sam fakt nie-Pawłowego autorstwa wydaje się jedyną przyczyną zgrupowania ich w jedną całość. Istnienie tej grupy poświadcza Euzebiusz na początku IV w.

Tych siedem pism nosi nazwę listów powszechnych (katolickich). Choć znaczenie słowa *katholikos* w tym kontekście (użył go po raz pierwszy pisarz antymontanista Apollonios około 197 r. po Chr. odnośnie do pierwszego listu św. Jana) budzi pewne wątpliwości, prawdopodobne jest, że ma ono oznaczać „ogólną" — w przeciwieństwie do „szczególnej" — naturę tych pism: listy powszechne są skierowane do chrześcijan w ogólności, w odróżnieniu od listów Pawłowych, adresowanych przeważnie do poszczególnych Kościołów. Przymiotnik ten jest stosowny w przypadku listu św. Jakuba, św. Judy, drugiego listu św. Piotra i pierwszego listu św. Jana, natomiast drugi i trzeci list św. Jana, choć skierowane do poszczególnych Kościołów, zostały całkiem naturalnie złączone z pierwszym listem; mogą też chyba — ze względu na swą zwięzłość — uchodzić za apendyksy. Choć pierwszy list św. Piotra jest skierowany do Kościołów określonego rejonu, ma, przynajmniej w porównaniu z pismami Pawłowymi, charakter ogólny.

Wobec bliskiego pokrewieństwa z czwartą Ewangelią mamy wszelkie dane po temu, by trzy listy św. Jana rozważać w następnym rozdziale, razem z innymi pismami Janowymi.

LIST ŚW. JAKUBA

Uznaje się powszechnie, że Jakub, wymieniony w adresie jako autor tego listu, jest Jakubem „bratem Pana", przywódcą judeochrześcijańskiej gminy w Jerozolimie. Dowody wewnętrzne zdawałyby się potwier-

dzać ten pogląd. Autor listu Jakuba pisze autorytatywnie (3,1). Znajomość tradycji synoptycznej nie dziwi u kogoś, kto był bliskim krewnym Jezusa i został Jego uczniem. Głęboki wpływ Starego Testamentu jest nieunikniony w przypadku Jakuba, którego znamy z Dziejów. Uderza jednak grecki styl pisma. Niełatwo przyjąć, że człowiek o przeszłości Jakubowej, z jego powierzchownymi — siłą rzeczy — kontaktami z hellenizmem, mógł pisać tak dobrą greką; pod tym względem autora Jakuba nie prześcignął żaden inny pisarz Nowego Testamentu. Raz jeszcze stajemy — jak się zdaje — wobec pseudonimowości.

Jeśli list Jakuba jest autentyczny, możemy przyjąć, że Jakub ułożył go u schyłku życia, w latach 57—62. Z drugiej zaś strony, zachodzi szczególne podobieństwo między listem Jakuba a pierwszym listem Klemensa (ok. 96—98). Zamiast wzajemnej zależności w obu kierunkach fakt ten może wskazywać na istnienie wspólnego źródła. Tym samym sugerowałby, iż także list Jakuba pochodzi z ostatniej dekady I w.

OKOLICZNOŚCI NAPISANIA LISTU

List św. Jakuba jest skierowany do środowiska, w którym zaznaczają się wyraźne różnice społeczne. Są w nim bogaci, którzy oczekują i doznają pełnego szacunku traktowania nawet na zgromadzeniach liturgicznych (2,1-3), ludzie szafujący szlachetnymi słowami, które ich nic nie kosztują (2,16). Zaabsorbowani całkowicie interesami (4,13-17), nie wzdragają się oszukiwać swych robotników i uciskać ubogich (5,1-6). Tymże ubogim niewiele uwagi poświęcają nawet ci, którzy mają być ich pasterzami i powinni być ich sługami (2,2-6). Postępowanie takie nie może nie wywołać niesnasek: zazdrości (3,14; 4,2), gniewu (1,19), szemrania (5,9) oraz złorzeczenia (4,11). Rozjątrzeni ubodzy mogą być popchnięci do buntu przeciw swemu losowi (4,2); mogą też — w przypływie zazdrości — ulec pożądaniu dóbr ziemskich.

Cała sympatia Jakuba jest po stronie cierpiących i słabych — pisał głównie dla nich. Podobnie jak prorocy Starego Testamentu, przeciwstawia się niesprawiedliwości społecznej; zarazem jednak sądzi, że ubóstwo ma wartość religijną, która podnosi nieszczęśliwych do godności uprzywilejowanych przyjaciół Boga — *anawim*. A choć dla wyrażenia tego światopoglądu mógł sięgnąć — i sięgał w istocie — do mędrców i psalmistów, jego słowa czerpią świeży wigor z działalności i nauki Jezusa.

STRESZCZENIE

Jakub pisze do „dwunastu pokoleń w diasporze", tj. albo judeochrześcijan „rozproszonych" w całym świecie grecko-rzymskim, albo też wszy-

stkich chrześcijan, nowego ludu Bożego, wygnańców ze swej prawdziwej ojczyzny. Według chrześcijan, ciężkie doświadczenia powinny być źródłem radości, są bowiem sprawdzianem wiary (rozumianej w sensie ufności pokładanej w Bogu i wytrwałości w działaniu) oraz rodzą nieugiętość (1,2-8).

Podczas gdy ubogi (jeden z *anawim*) może się radować ze swego rozróżnienia prawdziwych rzeczywistości duchowych, bogaty chrześcijanin musi rozmyślać nad niepewną naturą bogactw (1,9-11). Od doświadczeń w ogóle autor przechodzi do szczególnego doświadczenia: pokusy (1,13-15). Choć Bóg dopuszcza pokusę, sam nikogo nie kusi; stąd nikt, kto ulega pokusie, nie może Go za to winić. To własna pożądliwość sprowadza człowieka na manowce, poczyna grzech i wiedzie do śmierci (por. Rz 6,21-23). Bóg zsyła nie pokusę, lecz dobro i doskonałe dary (1,16 n.). Jego największym darem dla ludzi jest odrodzenie poprzez Ewangelię; w. 18 (por. 1 P 1,22 n.) zdaje się odnosić do liturgii chrztu (1,16-18). Niemniej trzeba być chętnym do słuchania, powściągać język, odrzucić od siebie złości oraz przyjąć w cichości słowo Prawa zapisanego na sercu (1,19-21). W judaizmie Prawo nie uchodziło za brzemię; w dużo prawdziwszym sensie Ewangelia, wypełnienie Starego Testamentu, jest Prawem wolności, którego się z radością słucha (1,22-25). Aż nadto łatwo wyobrazić sobie, że się jest osobą „religijną"; niepanowanie nad językiem (por. 3,1-12) zadaje kłam takiej iluzji. Autentyczna religijność objawia się w służeniu tym, którzy cierpią biedę, i w zachowaniu siebie nieskalanym od wpływów świata (1,26 n.).

Następny fragment, 2,1-13, dotyczy rozróżnień klasowych: autor boleje nad faworyzowaniem bogatych i lekceważeniem biednych. Jest to jedyny fragment (poza adresem), w którym wymienia się imię Jezusa — tytuł Jego jest uroczysty: „nasz chwalebny Pan Jezus Chrystus" (2,1). Różny sposób traktowania bogatych i biednych jest szczególnie karygodny na zgromadzeniach liturgicznych (por. 1 Kor 11). Poza tym *anawim* są prawdziwie bogaci. Chrześcijanami musi rządzić „królewskie Prawo" miłości bliźniego; stronniczość i dyskryminacja — to grzechy przeciw chrześcijańskiej miłości. Skoro zaś Prawo jest całością, złamanie jednego tylko przykazania (*a fortiori*, przykazania „królewskiego") jest pogwałceniem Prawa jako takiego — uwydatnieniem powagi grzechu. Chrześcijanie muszą przeto pamiętać o Prawie, według którego będą sądzeni. Ten, kto nie czyni miłosierdzia, nie może go oczekiwać dla siebie podczas sądu (por. Mt 6,14 n.); miłosierny dostąpi miłosierdzia.

Gdy Paweł używa słowa „wiara", ma na myśli zaufanie pokładane w Bogu, osobiste zaangażowanie; dla Jakuba wszakże „wiara" jest zbiorem wierzeń, credo. Wyznanie chrześcijańskie jest bez znaczenia, jeśli nie żyjemy zgodnie z nim; co zaś istotne, wspomniane uczynki są uczynkami miłości bliźniego. Podczas gdy Paweł dowodzi, że Abraham został usprawiedliwiony przez wiarę, a nie z uczynków (Rz 4,2 n.; por. Rz 15,6),

Jakub — powołując się na ofiarę Izaaka, punkt szczytowy wypróbowania Abrahama — wykazuje, iż patriarcha dostąpił usprawiedliwienia na podstawie dobrych uczynków (2,21). Podobnie też Rahab (por. Joz 2) została usprawiedliwiona właśnie dzięki swemu działaniu (2,14-26).

Powściąganie języka — już przelotnie wzmiankowane (1,19,26) — dostępuje teraz szczegółowego omówienia (3,1-12). Bracia nie powinni zbytnio się palić do godności nauczycieli (por. 1 Kor 12,8.28), jeśli nie są skłonni poddać sią sądowi w świetle zaciągniętych tym samym większych zobowiązań. Jedynie dojrzały chrześcijanin może naprawdę okiełznać swój język, takie okiełznanie bowiem wskazuje na mistrzowskie opanowanie całego swego zachowania. Prawdziwa mądrość, jak i wiara, znajduje wyraz w uczynkach (por. Syr 19,20). Zazdrość i ambicja mogą prowadzić do zdrady prawdy — nie jest to „mądrość" Boża, lecz szatańska, pociągająca za sobą bezład wszelkiego rodzaju. Mądrość zstępująca z góry (por. Prz 2,6; 8,22-31; Syr 1,1-4; 24,3 n.; Mdr 7,22 — 8,21) jest czysta, skłonna do zgody, miłosierna; bogaty plon sprawiedliwości sieją czyniący pokój, którzy posiadają mądrość (3,13-18).

Prawem kontrastu Jakub przechodzi tu od pokoju do wojny (4,1-12). Konflikty biorą się z nieopanowanych namiętności i niepohamowanych żądz; nawet modlitwa może płynąć z błędnych pobudek (4,1-3). Przyjaźń ze światem jest „cudzołóstwem", niewiernością wobec Boga, który jest Bogiem zazdrosnym i sprzeciwia się pysznym (4,4-6). Stąd też chrześcijanin musi się przeciwstawiać diabłu, zbliżać się w pokorze do Boga ze szczerą skruchą i uniżyć się przed Panem (4,7-10; por. 1 P 5,5-9). Nie powinien oczerniać lub sądzić swego bliźniego (4,11 n.).

Kolejny fragment, 4,13 — 5,6, jest przestrogą pod adresem bogaczy. Potępia się najpierw chełpliwą pewność siebie (4,13-17; por. 1,10 n.; 2,9). Oskarżenie 5,1-6 — w przeciwieństwie do poprzednich wierszy — jest eschatologiczne w tonie, język zaś przypomina styl proroków Starego Testamentu (por. Am 5,11; Mi 2,8 n.; Iz 5,8-10; Jr 22,13 n.): sąd jest zgotowany bezbożnym bogaczom, którzy gromadzili skarby, wstrzymywali zapłatę swych robotników (por. Pwt 24,15) i żyli w luksusie. Bracia mają być cierpliwi, biorąc przykład z wytrwałości proroków i nieugiętości Hioba. W. 9, podsumowujący idee 4,11 n., wydaje się odosobnionym powiedzeniem, wyrwanym raczej ze swego kontekstu.

List kończy się różnymi zachętami (5,12-20). Przestroga przed przysięganiem jest utrzymana w duchu Syracha 23,9-11 i — bardzo zbliżona do Mateusza 5,34-37 — jest niewątpliwie echem tradycji synoptycznej. W duchu psałterza — psalmów błagalnych i dziękczynnych — zaleca się modlitwę zarówno w cierpieniu, jak i radości (5,13). Biblijną podstawę sakramentu namaszczenia chorych znajdujemy w 5,14 n. — starsi Kościoła (lokalnego), przywołani do chorej osoby, namaszczą ją olejem (por. Mk 6,13), wzywając imienia Pana Jezusa (por. Mk 2,7), i będą się nad nią modlić. Obrzęd ten, inspirowany przez wiarę, pokrzepi

chorego i przyniesie odpuszczenie jego grzechów. Następnie — drogą kojarzenia pojęć — autor przechodzi do (publicznego) wyznawania grzechów i modlitwy. Jako przykład skuteczności modlitwy sprawiedliwego człowieka stawia się Eliasza (5,16-18). Chrześcijanin, który sprowadzi błądzącego brata na właściwą drogę, wybawi jego duszę od śmierci i zakryje liczne grzechy (5,19 n.; por. 10,12). I tak nagle kończy się pismo.

PIERWSZY LIST ŚW. PIOTRA

OKOLICZNOŚCI NAPISANIA LISTU

W końcowym pozdrowieniu (5,12-14), napisanym własnoręcznie, autor wskazuje cel swej pracy: umacnianie odbiorców w wierze. Jak i list do Hebrajczyków, jest to „słowo zachęty" (por. Hbr 13,22) — podobnie też opiera swą parenezę na doktrynie. Piotr kieruje do chrześcijan, rekrutujących się w wielkiej mierze z szeregów biedoty (2,18 n.), list pociechy i zachęty. Wzywa czytelników do nieugiętego, a nawet pogodnego znoszenia cierpień i prób, jakie na nich spadły i jakie będą jeszcze trwały. Muszą oni walczyć z obmową (2,12; 3,16), cierpią zaś po prostu dlatego, że są chrześcijanami (4,16). Najlepszą odpowiedzią na takie zarzuty i wrogość jest prowadzenie nienagannego życia (2,12.15; 3,2.13-17). Pocieszy ich i umocni przykład Chrystusa, Jego łagodności w obliczu cierpień niesprawiedliwie zadanych (2,21.23 n.).

AUTORSTWO

List uznawany jest za niewątpliwe dzieło Piotra (1,1; por. 5,1 n. 13). Ireneusz mówi nam, że tradycja patrystyczna zawsze uważała głowę apostołów za autora listu. Jednakże grecki styl pisma daje się porównać ze stylem listu św. Jakuba — autor myśli kategoriami greckimi i cytuje wersety z Septuaginty. Powiedziane jest wszelako wyraźnie, że pierwszy list Piotra został napisany przez sekretarza (5,12), którego zasługą może być ten niespodziewany styl grecki.

Istnieją niemniej wskazówki, że pismo pochodzi z późniejszego okresu niż tradycyjna data śmierci Piotra (64 r.). Nazwa „Babilon" na oznaczenie Rzymu (5,13) była znana w żydowskiej i chrześcijańskiej tradycji (por. Ap 14,8; 16,9; 17,5; 18,2.10.21), lecz nie ma dowodów, iż była w użyciu przed 70 r. po Chr. Pierwszy list Piotra bierze pod uwagę prześladowanie, które dotyka czy dotknie Azję Mniejszą (por. 1,1); nie może to chyba być rzymskie prześladowanie ze strony Nerona — chodzi

raczej o późniejsze prześladowanie ze strony Domicjana (81—96). Wydaje się na ogół, że list ten jest pseudonimowy i datuje się z czasów Domicjana.

STRESZCZENIE

Adres (1,1 n.) wyraźnie wymienia apostoła Piotra jako autora listu. Pisze on „do tych, którzy mieszkają rozsiani" (por. Jk 1,1), tj. do nowej diaspory, chrześcijan wygnanych ze swej prawdziwej ojczyzny. Wymienionych tu pięć prowinicji obejmuje całą Azję Mniejszą z wyjątkiem Cylicji. Formuła trynitarna wyraża sytuację chrześcijan: powołani przez Ojca, uświęceni w Duchu Świętym do posłuszeństwa wobec Chrystusa oraz zbawienia poprzez Niego; działanie Trójcy Świętej znajduje rozwinięcie w 1,10-12.

Bóg w swej wielkiej łaskawości zrodził chrześcijan na nowo (por. J 3,3; Tt 3,5) przez wzbudzenie z martwych swego Syna, tj. przez chrzest (3,21; por. Rz 6,3-11), do żywej nadziei (por. 1 P 1,13.21; 3,5.15) zbawienia w Chrystusie oraz niezniszczalnego dziedzictwa (1,3-5). Choć to niebieskie dziedzictwo jest obiektem nadziei, pozyskuje się je przez wiarę; nawet pośród ciężkich doświadczeń tego rodzaju wiara i nadzieja są źródłem chrześcijańskiej radości. Podstawa wiary chrześcijan i obiekt ich nadziei jest jeden: Jezus Chrystus. Choć Go nie widzieli, miłują Go — ich wiara w Niego jest źródłem „radości niewysłowionej i wspaniałej", stanowi bowiem gwarancję zbawienia (1,6-9). Rola proroków Starego Prawa, natchnionych Duchem Chrystusa, polegała na zwiastowaniu chrześcijańskiej tajemnicy (por. Dz 3,18; 7,52; Mt 13,17; Łk 10,24; 24,26 n.; Hbr 11,13.39 n.), charakteryzującej się „cierpieniem" i „chwałą" (por. Łk 24, 26; Dz 17,3; 1 Kor 15,3 n.). Ten dar zbawienia, wyglądany przez proroków i nie objawiony jeszcze nawet aniołom, został ujawniony chrześcijanom — mocą Ducha Świętego — przez głoszenie Ewangelii (1,10-12).

Wiara chrześcijańska jednak stawia żądania świętości, miłości oraz ściślejszej więzi z Chrystusem (1,13 — 2.10); w całym tym fragmencie widoczna jest typologia Exodusu. Chrześcijanie muszą przede wszystkim oprzeć swe serca w pełni na żywej nadziei i uregulować stosownie do tego swe postępowanie. Bóg, który ich powołał, jest Święty (por. Kpł 19,2); nie mogą więc wrócić na dawną drogę życia. Muszą przypomnieć sobie, że ich niebieski Ojciec jest także Sędzią i że zostali odkupieni ze starego sposobu postępowania krwią Chrystusa (por. Wj 12,5). Krótko mówiąc, muszą prowadzić swe życie — w wierze i nadziei — w Bogu, który wzbudził Jezusa Chrystusa z martwych (1,13-21). Droga świętości jest drogą braterskiej miłości, cechą charakterystyczną nowego życia, do którego zostali odrodzeni, życia podtrzymywanego przez trwałe słowo dobrej nowiny (por. Iz 40,6-8). Nowo ochrzczeni (widoczna zdaje

się być liturgia chrztu) muszą odrzucić złość i nieszczerość oraz pragnąć duchowego pokarmu, który umożliwi im wzrastanie jako chrześcijanom. Wzmianka o mleku ma najwidoczniej na względzie starożytny zwyczaj dawania mleka i miodu nowo ochrzczonym; cytat z Psalmu 34 [33], 9 odnosi się prawdopodobnie do Eucharystii, przyjmowanej przy chrzcie (1,22 — 2,3).

Chrześcijanie muszą zbliżyć się do Chrystusa, żeby zostać wbudowanymi — jako żywe kamienie — w duchową świątynię założoną na Nim (por. Ef 2,20-22; Mt 21,42 n.), aby — jako święte kapłaństwo — oddawać Bogu prawdziwą cześć (por. J 4,23) oraz aby stać się nowym Izraelem (por. Ef 1,14). Istotną treść całego fragmentu (1 P 2,4-10) znajdujemy w ww. 4, 5 i 9: zbliżenie się do Chrystusa oznacza włączenie do Jego wspólnoty nowego Izraela, której funkcją jest oddawanie czci Bogu przez Chrystusa oraz objawianie zbawczego miłosierdzia Bożego.

Zasady zostały już ustalone i to, co teraz następuje, jest w wielkiej mierze ich zastosowaniem w życiu codziennym (2,11 — 4,6). Chrześcijanie, jako wygnańcy na tym świecie (por. Flp 3,20; Hbr 11,8-10.13; 13,14), muszą najpierw stłumić w sobie siłę przyciągania obcego świata. Ich dobre postępowanie wobec pogan będzie w dniu paruzji hańbą dla oszczerców (2,11 n.). Skoro wolą Bożą jest, aby chrześcijanie żyli w harmonii z wszystkimi ludźmi, to — mocą tej woli — są zobowiązani do podporządkowania się prawom i funkcjonariuszom Rzymu, ich ziemi tułaczej; szanując jednak cesarza, muszą bać się Boga — Jemu właśnie są winni ostateczne posłuszeństwo.

Chrześcijańscy niewolnicy powinni być posłuszni i pełni szacunku nawet wobec apodyktycznych panów; cierpliwe zniesienie kary niesprawiedliwie wymierzonej jest szczególnie zbawienne w oczach Boga. To przykład Chrystusa umożliwi chrześcijańskiemu niewolnikowi przeobrażenie poniżającego stanu w coś wzniosłego oraz osiągnięcie wewnętrznej wolności (2,18-25). Fragment 2,21-25 jest chrześcijańską interpretacją tematu Sługi Jahwe (por. Iz 53,5-12; Dz 3,13.16; 4,25.30).

Z kolei rozważa się sprawę małżeństwa, upominając żony (3,1-6) i mężów (3,7). Żony mają być poddane swym mężom (por. Kol 3,18; Ef 5,22); ma to tym większe znaczenie w przypadku niewierzącego męża (takiego, który nie słucha słowa Ewangelii — por. 1,25), który może zostać zdobyty dla wiary przez postępowanie żony. Żony chrześcijańskie nie powinny przywiązywać wagi do zewnętrznych ozdób (por. 1 Tm 2,9), lecz do wewnętrznego piękna spokojnego i łagodnego ducha; muszą brać za wzór święte niewiasty izraelskie. Sara była posłuszna swemu mężowi, nazywając go „panem" (Rdz 18,12). Idąc za jej przykładem, stają się one prawdziwymi dziećmi Sary. Nakłania się też chrześcijańskich mężów, by traktowali swe żony z wielką troskliwością i łagodnością oraz darzyli je szacunkiem jako współdziedziców daru życia wiecznego; mę-

żowie i żony pozostają na warunkach całkowitej równości duchowej. Wszystkim chrześcijanom nakazuje się znowu żyć w jedności ducha, w braterskiej miłości (3,8-12; 4,7 n.); napomnienie to jest poparte cytatem z Psalmu 34,13-17.

Fragment 3,13 — 4,6 dotyczy postępowania chrześcijan w obliczu prześladowania, lecz cały rozwój argumentacji obejmuje najtrudniejszą część listu: zstąpienie Chrystusa do Otchłani (3,18 — 4,6). Nie poniosą żadnej szkody chrześcijanie, którzy gorliwie czynią dobrze; nawet cierpienie w takich okolicznościach jest błogosławieństwem. Niech trwają przy Chrystusie Panu, a nic im nie uczynią ich prześladowcy (por. J 8,12 n.). Muszą być gotowi — w obliczu wyzwania — bronić swej chrześcijańskiej nadziei, lecz łagodnie i z pełnym szacunkiem. Nie powinni zniżać się do poziomu swych przeciwników, którzy ich obrzucają obelgami (por. 2,12), lecz postępować zgodnie z wolą Bożą, zachowując w ten sposób czyste sumienie (por. 2,20). Praktykowanie dobroci zatriumfuje nad cierpieniem (3,13-17).

Sam Chrystus cierpiał niesprawiedliwie (por. 2,21-24), lecz Jego śmierć nas wybawiła. Wydaje się, że 3,18 — 4,6 przechowuje różne elementy baptyzmalnego credo: śmierć Chrystusa (3,18), zstąpienie do Otchłani (3,19), zmartwychwstanie (3,21), zasiadanie po prawicy Bożej (3,22), sądzenie żywych i umarłych (4,5). Chrystus umarł, lecz ożywił nas w Duchu (3,18), zasadzie Jego zmartwychwstania (por. 1,2; 3,21; Rz 1,14). Ożywiony duchem po cielesnej śmierci — czy raczej w toku procesu śmierci i zmartwychwstania opisanego w w. 18 (takie bowiem, wydaje się, jest znaczenie *en ho*, „w którym"), Chrystus „poszedł z poselstwem do duchów w więzieniu przetrzymanych" (3,19). Może to znaczyć (zwłaszcza w połączeniu z 4,6), że w przerwie między śmiercią a zmartwychwstaniem Chrystus głosił zbawienie duchom umarłych w Szeolu. Z drugiej zaś strony, w. 20 daje się mieć na względzie tych, „którzy ongiś się zbuntowali"; to właśnie oni są duchami „w więzieniu przetrzymanymi" — sprawiedliwi nie wchodzą w rachubę. Wydaje się na ogół, że lepiej interpretować 3,19-20a w świetle fragmentu 6,1-6 księgi Rodzaju: duchy w więzieniu są „synami Bożymi"; ich związek z „córkami człowieczymi" był ostateczną niegodziwością, która spowodowała potop. Są to upadłe anioły, powiadomione o zwierzchnictwie Chrystusa nad sobą (por. Ef 1,21 n.; 3,9 n.; Kol 2,15; Flp 2,8; 1 Kor 2,6 n.; 1 Tm 3,16), tak jak moce niebieskie zostały poddane Chrystusowi po Jego wniebowstąpieniu (1 P 3,22). W 3,20b-21 arkę Noego przedstawia się jako typ chrztu: podobnie jak rodzina Noego — dzięki arce — została uratowana przez wodę potopu, która pogrzebała grzeszną ludzkość, tak też ochrzczeni uratują się przez wodę chrztu, która pogrzebie ich grzechy, by znaleźć nowe życie z Chrystusem.

Temat 3,18 jest ponownie podjęty w 4,1 n. — jest to przykład cierpiącego Chrystusa. Chrześcijanie umarli dla grzechu wraz z Chrystu-

sem i muszą teraz prowadzić nowe życie w Chrystusie (por. Rz 6,1-14). Niech ich pogańska przeszłość naprawdę należy do przeszłości. Także i poganie będą musieli zdać sprawę Temu, który sądzi żywych i umarłych (4,3-5). Głoszenie Ewangelii umarłym (4,6) odnosi się najprawdopodobniej do zstąpienia Chrystusa. Nie wynika z tego jednak koniecznie, że „umarli" z 4,6 są „duchami" z 3,19. Hades nie był jednaki dla wszystkich: miejsce spoczynku i miejsce mąk stanowiły odrębne światy (por. Łk 16,23.26).

Bliskość paruzji (4,7-11) — temat powracający w 4,17 oraz 5,10 — jest uwydatniona jako motyw cnoty i czujności (por. Flp 4,5; Jk 5,8; 1 J 2,19), szczególnie zaś miłości, która zakrywa liczne grzechy (por. Jk 5,20) i która może znaleźć wyraz w gościnności. Miłość musi też nakazywać użycie charyzmatów, które objawiają się w oddawaniu czci Bogu (por. 1 Kor 12,4-11; Rz 12,6-8). Tematy prześladowania i cierpienia są znów podjęte w 4,12-19, fragmencie, który mógłby uchodzić za syntezę listu. „Ogniowa próba" prześladowania (por. 1,7) nie powinna dziwić, jest bowiem cechą życia chrześcijańskiego na tym świecie. Nie tylko jest ona sprawdzianem szczerości wiary chrześcijan, lecz także uczestniczeniem w mękach Chrystusowych; jest nawet przyczyną radości jako rękojmia udziału w Jego chwale (por. 1,21; 5,1.10). Duch Boży spoczywa na tych, którzy znoszą złorzeczenia dla Chrystusa (4,12-14). Choć nie powinni czynić nic nagannego, to cierpienie wskutek samego faktu bycia chrześcijaninem (nazwa ta występuje gdzie indziej jedynie w Dz 11,26; 26,28) nie jest czymś, czego by się należało wstydzić. Sąd rozpoczyna się od domu Bożego (por. Jr 25,29; Ez 9,6) — prześladowanie jest doświadczeniem oczyszczającym — lecz będzie o wiele surowszy dla niewierzących (por. Prz 11,31 LXX). Ci, którzy cierpliwie znoszą cierpienie, są w pieczy wiernego Stwórcy — jedynie w tym miejscu Nowego Testamentu Bóg jest tak nazwany (4,15-19).

Autor, starszy Kościoła, udziela rady starszym — swym współtowarzyszom (5,1-4). Przywództwo w Kościele nie powinno uchodzić za drogę do korzyści czy władzy; prawdziwe przywództwo zdobywa się nie tyranizowaniem, lecz idąc za przykładem Arcypasterza.

Z kolei autor zwraca się do wiernych (5,5-11) we fragmencie bardzo zbliżonym do listu Jakuba 4,6-10. Młodszych członków gminy (por. Tt 2,6; 1 J 2,12.14) zachęca się do słuchania starszych; wszyscy mają być pokorni (por. Prz 3,34). Muszą oni przyjąć — jako pochodzące od Boga — upokarzające doświadczenia, które wszakże złożą się na ich większą chwałę (por. 1,6 n.); muszą też pokładać absolutną ufność w Bogu (por. Ps 55 [54], 22; Mt 6,25-34). Muszą być trzeźwi i czujni (1,13; 4,7), ponieważ diabeł roztacza swe działanie: w oporze umocni ich wiedza, że nie cierpią sami, lecz dzielą wspólny los chrześcijan. Ponadto Bóg sam utwierdzi ich rychło w wiecznej chwale. Jeszcze jedna doksologia (por. 4,11) zamyka list właściwy. Końcowe pozdrowienie (5,

12-14) dopisał prawdopodobnie własnoręcznie autor; Sylwan jest przedstawiony jako sekretarz, który napisał list. Wierni w Azji otrzymują pozdrowienie od Kościoła rzymskiego („wybrany w Babilonie"); wymienia się tu szczególnie Marka. „Pocałunek miłości" może być liturgicznym obrządkiem (por. Rz 16,16; 1 Kor 16,20), a ostatnie już słowa są echem adresu (1,2), życzeniem pokoju.

LIST ŚW. JUDY

CEL

Choć to krótkie pismo z pewnością sprzeciwia się fałszywej nauce, nie dostarcza nam jedak danych wystarczających do określenia, o jaką formę herezji chodzi. Istnieją wszakże wskazówki, iż jest to rodzaj pierwotnego gnostycyzmu. Pisarz demaskuje jakichś ludzi — najwidoczniej niewielu — którzy wypaczają tradycyjną naukę Kościoła (w. 3 n.) oraz wystawiają wiarę wspólnoty na niebezpieczeństwo (w. 19). Postępują oni jak niewierny Kain czy buntownik Korach (w. 11): są niczym nierozumne zwierzęta (w. 10). Przypominają drzewa, które u schyłku jesieni nie mają jeszcze owocu — są raczej drzewami wykorzenionymi i uschłymi (w. 12). Można ich też porównać do rozhukanych bałwanów morskich (w. 13), pędzonych wiatrem obłoków, które nie zsyłają dobroczynnego deszczu (w. 12), błędnych gwiazd wytrąconych ze swego właściwego biegu (w. 13). Są oni już dawno zapisani na sąd (w. 4) i będą ukarani jak zbuntowani Izraelici na pustyni, jak obarczeni winą aniołowie lub jak mieszkańcy Sodomy i Gomory (ww. 5-7). Zgodnie ze słowami Henocha, sam Pan — w otoczeniu niebieskiego dworu — przyjdzie ich sądzić (w. 14 n.).

Juda karci ich za niemoralność. Postępują oni według swych pożądliwości (w. 16) i bezbożnych pragnień (w. 18), oddając się rozpuście (w. 4) i być może przeciwnym naturze żądzom (w. 7) oraz kalając ciało (w. 23). Szerzą swą fałszywą naukę dla zysku i zabiegają o względy bogaczy (w. 16). A przez cały ten czas uzasadniają swe postępowanie odwołując się do łaski udzielonej im przez Boga (w. 4). Ci fałszywi nauczyciele są nader podobni do nikolaitów z Apokalipsy 2,6.14 n. 20-23.

Nie wydaje się prawdopodobne, by oni — czy też adresaci — byli dawnymi Żydami. Akcentuje się tu niemoralne postępowanie, zwłaszcza w sprawach seksualnych: stanowiłoby to większe niebezpieczeństwo dla pogan niż dla Żydów z ich raczej purytańskim wychowaniem. Błąd wydaje się gnostycką odmianą antynomizmu (tj. poglądu, że prawo moralne nie ma mocy wiążącej dla chrześcijan, wyzwolonych dzięki łasce).

AUTORSTWO

Autor listu nazywa siebie „Judą", sługą Jezusa Chrystusa i bratem Jakuba (w. 1). Najprawdopodobniej jest on tożsamy z Judą wymienionym razem z Jakubem w Ewangelii św. Marka 6,3 i św. Mateusza 13,55, gdzie zwie się ich braćmi Pana. Autor listu św. Judy (w. 1) nie nazywa siebie apostołem i w w. 17 zdaje się odróżniać siebie od „apostołów Pana naszego Jezusa Chrystusa". List św. Judy jest napisany poprawną greką, choć nie pozbawioną semityzmów. W. 17 daje wrażenie, iż pierwsze pokolenie chrześcijan wymarło, a w. 3 mówi o wierze chrześcijańskiej jako tradycyjnym i niezmiennym depozycie. W konsekwencji wielu uczonych twierdziło, że list jest pseudonimowy i powstał w dziesięcioleciu 80—90 lub być może jeszcze później.

STRESZCZENIE

Autor pragnął napisać do wiernych na temat chrześcijańskiego zbawienia; obecnie zaś musi zachęcić ich do walki o ich tradycyjną wiarę. Pisze tak, ponieważ uświadomił sobie, że pewni heretyccy nauczyciele wkradli się do wspólnoty (ww. 3 n.).

W ww. 5—7 autor przytacza — jako groźbę pod adresem tych fałszywych nauczycieli — trzy starotestamentowe przykłady grzechu i jego ukarania. Fałszywi nauczyciele są bluźniercami (ww. 8-11; por. 2 P 2,10-12). Ich „sny" mogą być rzekomymi objawieniami gnostyków. „Plugawią ciała" przez anormalne żądze (por. w. 7). Odrzucają *kyriotes* („zwierzchność", „autorytet") — albo zwierzchność ich Mistrza i Pana, Chrystusa (w. 4), albo też autorytet jako taki. Urągają też aniołom (por. 2 P 2,10 n.). Nawet ich instynktowna wiedza została pod względem moralnym wypaczona (ww. 8-10). Porównuje się ich do tradycyjnych przedstawicieli zła znanych Biblii (Rdz 4,3-15; Lb 16,22-24; Pwt 23,5) oraz tradycji judeochrześcijańskiej. Obecność fałszywych nauczycieli plamiła *agape* wspólnoty, wspólny kultowy posiłek, po którym następowała — lub któremu towarzyszyła — Eucharystia. Ich podstępny i bezużyteczny charakter ilustruje szereg przykładów. Katalog ich występków zamyka tę polemikę z fałszywymi nauczycielami (ww. 11-16).

Wierni nie powinni dać się zwieść błędom, lecz winni trwać przy nauce apostołów (ww. 17-19). W. 17 zakłada, że pisarz nie jest apostołem; w. 18 jest streszczeniem przestróg apostołów. Wierni muszą budować samych siebie na pewnym fundamencie religii chrześcijańskiej, jaką wyznają. Modląc się w Duchu Świętym muszą zachowywać się w miłości Bożej, oczekując miłosierdzia Chrystusa, wiodącego ku życiu

wiecznemu (ww. 20 n.). Kreśli się ich postawę wobec fałszywych nauczycieli: niektórych, mających wątpliwości (por. Jk 1,7; 4,8), winni usiłować przekonać; innych powinni się starać wyrwać — jakby w ostatniej chwili — z „ognia", kary eschatologicznej (por. 2 P 3,7; 10,12). Powinni patrzeć oczami miłosierdzia na tych, którzy ulegli herezji, mając w nienawiści grzech i żywiąc zbawienny strach przed skalaniem (ww. 22 n.). Końcowa doksologia (ww. 24 n.), która streszcza trynitarną formułę ww. 20-21, przypomina doksologię w liście do Rzymian 16,25-27 (por. 2 P 3,14).

DRUGI LIST ŚW. PIOTRA

CEL

Autor troszcząc się, by jego czytelnicy nie utracili obiecanego wejścia do wiecznego królestwa Jezusa Chrystusa (1,11), pisze dla umocnienia ich w tradycyjnej wierze (1,12 n.; 3,2), przeciwstawiając się szczególnie fałszywym nauczycielom, którzy mogliby sprowadzić ich na manowce. Zwłaszcza w rozdziale 2 wychodzi na jaw antynomizm tych fałszywych nauczycieli; pod tym względem przypominają oni całkiem ludzi, o których mowa w liście Judy. Ale drugi list św. Piotra, późniejszy niż list Judy, daje nam do zrozumienia, że posunęli się oni w błędzie i stali się już szydercami drwiącymi z nadziei paruzji. Z ich podstawowego błędu płyną dalsze: wypierają się Pana paruzji (2,1.10) i, ignorując oczekiwanie sądu, odrzucają także porządek moralny (3,3). Wbrew tym fałszywym poglądom, drugi list Piotra kładzie nacisk na oczekiwanie paruzji (1,4.8.11; 3,10.14). Pismo naucza o Bożej zwierzchności Jezusa (1,2.16 n.; 3,18) i usilnie zachęca wiernych do moralnego życia (1,4-11; 3,11.14.17).

AUTORSTWO

Autor listu nazywa siebie Szymonem Piotrem (1,1), twierdzi, że był obecny przy przemienieniu (1,16-18), powołuje się na swój wcześniejszy list, mając na myśli pierwszy list św. Piotra (3,1), przypomina, że Jezus przepowiedział czas jego śmierci (1,14), oraz mówi o Pawle jako swym umiłowanym bracie (3,15). Zarazem jednak wnosimy, że pierwsze pokolenie chrześcijan odeszło — „pomarli ojcowie" (3,4) — i autor może mówić o apostołach, jak gdyby nie był jednym z nich (3,2). Istniał już zbiór (niekoniecznie kompletny) pism Pawłowych (3,15 n.). Autor drugiego listu Piotra swobodnie też zaadaptował i włączył do tekstu krótkie pismo Judy.

Ponadto zachodzą znaczne różnice między pierwszym a drugim listem Piotra — różnice słownictwa, stylu i zapatrywań. W pierwszym liście dominującym tematem jest chrystologia, Chrystus zaś stanowi wzór chrześcijan, podczas gdy w drugim jest On po prostu obiektem chrześcijańskiego wyznania. Choć oba listy głoszą bliskość dnia Pańskiego, stosują odmienną terminologię: pierwszy (1,7.13; 4,13) mówi o *apokalypsis* („objawienie"), a drugi (1,16; 3,4.12) o *parousia* („paruzja"). Poza tym w pierwszym bliskość przyjścia nie ulega kwestii, natomiast w drugim nadzieja ta napotyka poważny sprzeciw. Ponadto pierwszy często i śmiało korzysta ze Starego Testamentu, podczas gdy drugi rzadko powołuje się na teksty biblijne.

Szczególne znaczenie ma fakt, że w 3,15 n. autor stawia listy Pawłowe („we wszystkich jego listach") na równi z „innymi Pismami". Kształtuje się już kanon i zbiór listów Pawłowych uchodzi za kanoniczny. Nie mogło to chyba nastąpić przed końcem I w. Mogłoby się na ogół wydawać, że drugi list Piotra należy nie tylko do późniejszych pism Nowego Testamentu — jest bowiem ostatnim pismem nowotestamentowym, powstałym być może około 120 r. Autor, utożsamiając się z Piotrem, wykazuje, że jego zamiarem jest przekazywanie nauki apostolskiej. W tym samym też duchu wykorzystał list Judy i odwołał się do autorytetu Pawła.

STRESZCZENIE

Adres (1,1 n.) wymienia Szymona Piotra jako autora listu — jest on „sługą i apostołem Jezusa Chrystusa" (por. Rz 1,1; Tt 1,1). Wzrastanie w poznaniu (*gnosis*) Jezusa Chrystusa jest życzeniem powtórzonym w zakończeniu (3,18; por. 1,5 n. 8; 2,20).

Pierwsza część pisma (1,3-11) przypomina czytelnikom o cudownych darach otrzymanych wraz z Bożym powołaniem oraz o obietnicach udzielonych im przez Boga. Chrystus — swą Boską mocą — dał chrześcijanom nadzieję, poznanie siebie samego i otworzył im wejście do swego królestwa, czyniąc ich uczestnikami Boskiej natury (1,3 n.). W dowód wdzięczności za tę Bożą hojność muszą oni praktykować cnotę (1,5-11). W 1,12-18 autor, w imieniu Piotra, apeluje osobiście do chrześcijan. W. 14 jest świadectwem tradycji, że Jezus przepowiedział śmierć Piotra (por. J 21,18 n.). Jak i w 1,9 autor ostrzega przed błędami gnostyckimi, zapewniając wiernych: „...nie naśladowaliśmy sofistów, którzy układają wymyślne bajki" (1,16); przywołuje na pamięć swą obecność jako naocznego świadka na górze Przemienienia — skutkiem tego może świadczyć o władzy Chrystusa i Jego drugim przyjściu, widział bowiem antycypowaną chwałę Jego paruzji (por. Mk 9,2-8 paral.). Mamy poza tym „prorocką mowę", wyrocznie Starego Testamentu od-

noszące się do paruzji, a potwierdzone przez doświadczenie przemienienia. Stosowana przez fałszywych nauczycieli interpretacja Pisma jest arbitralna; sam tylko Bóg — przez swego Ducha — ujawnia prawdziwy sens swego Pisma (1,20 n.).

Rozdział 2 jest bardzo podobny do fragmentu 4-16 listu Judy, którego użył jako źródła. Oba fragmenty potępiają prawie tymi samymi słowami fałszywych nauczycieli i przytaczają starotestamentowe przykłady bezbożników. Trzeba oczekiwać pojawienia się fałszywych nauczycieli, gdyż fałszywi prorocy powstawali nawet w Izraelu (np. Pwt 13,1-6; Jr 3,31). Wielu zwiedzie ich rozpusta, a droga chrześcijańska będzie przez nich zdyskredytowana (2,1-3). Nieunikniony sąd jest ilustrowany przykładami ze Starego Testamentu, które wykazują, że Pan wie nie tylko, jak karać niegodziwców, lecz i jak uratować pobożnych (2,4-10a; por. Jud 6-8).

Ci fałszywi nauczyciele nie wahają się urągać upadłym aniołom, podczas gdy wyżsi aniołowie nie czynią nic takiego (2, 10b-11; por. Jud 9 n.). Są niczym nierozumne zwierzęta, oddani rozpuście i chciwości; poszli drogą Balaama (2,2-16; por. Jud 11 n.). Są źródłami bez wody i bezużytecznymi obłokami (2,17; por. Jud 12 n.). Ich niemoralność uwodzi słabych, „dusze nieutwierdzone" (por. 2,14); obiecują wolność od prawa moralnego (por. Jud 4), sami zaś są niewolnikami grzechu (2, 18 n.; por. J 8,34; Rz 6,16 n.). Przestroga 2,20 n. jest zgodna z fragmentami 6,4-8 i 10,26 listu do Hebrajczyków (por. 1 Tm 6,3-5; 2 Tm 14-18). Pierwsze przysłowie w 2,22 pochodzi z księgi Przysłów 26,11.

Autor powraca do swej obrony nadziei na paruzję. W tym drugim liście (jest tu umyślne powołanie się na pierwszy list Piotra) znów przypomina swym czytelnikom o proroctwach dotyczących przyjścia i o nauce apostolskiej zasadzającej się na autorytecie Chrystusa (3,1 n.; por. 1 P 1,12-21; Jud 17 n.). Obala sceptycyzm fałszywych nauczycieli (3,3-7), wyjaśniając wiernym naturę paruzji, z jej implikacjami dla chrześcijańskiego trybu życia (3,8-13). W 3,15 n. autor mówi o zbiorze listów Pawłowych uważanych za autorytatywne („inne Pisma"); heretycy mylnie interpretowali trudne teksty Pawłowe odnoszące się do drugiego przyjścia. W końcowym upomnieniu każe wiernym mieć się na baczności, a zamykająca list doksologia jest skondensowaną formą doksologii w w. 25 listu Judy.

Rozdział VIII

PISMA ŚW. JANA

CZWARTA EWANGELIA

AUTORSTWO

Problem autorstwa czwartej Ewangelii jest bardzo złożony. Zgodnie z głównym nurtem tradycji wczesnego Kościoła, Jan apostoł, syn Zebedeusza i brat Jakuba, napisał w podeszłym wieku czwartą Ewangelię w Efezie. Ale tradycja ta nie jest całkiem jednogłośna. Mamy też — co istotniejsze — wrażenie, że Ewangelia rozrastała się pomału, w ciągu długiego czasu, i że — w swej ostatecznej formie — datuje się z końca I w. Raymond E. Brown w swej hipotetycznej rekonstrukcji powstawania Ewangelii zwrócił uwagę na złożoność całej sprawy i dał zarys rozwoju tej Ewangelii, który uznaje się za wiarogodny.[1]

Brown przyjmuje tezę pięciu etapów w komponowaniu Ewangelii:

ETAP 1

Istnienie zbioru tradycyjnego materiału odnoszącego się do słów i czynów Jezusa — materiału podobnego do tego, jaki wszedł do Ewangelii synoptycznych, lecz którego pochodzenie było niezależne od tradycji synoptycznej.

ETAP 2

Rozwój tego materiału według wzorców Janowych. W ciągu okresu, obejmującego być może kilka dziesięcioleci, tradycyjny materiał został przesiany, dobrany, przemyślany i wtłoczony w formę i styl poszczególnych opowieści i mów, które stały się częścią czwartej Ewangelii. Proces ten dokonywał się prawdopodobnie przez ustne głoszenie

---

[1] Zob. R. E. Brown, *The Gospel According to St. John*, t. I—II, New York, Doubleday, 1966, ss. XXXIV—XXXIX.

i nauczanie; lecz pod koniec tego drugiego etapu ukształtowały się pisane formy tego, co głoszono i czego nauczano. Etap ten miał decydujące znaczenie w kształtowaniu materiału, który ostatecznie wszedł do Ewangelii. Fakt, że etap ten był dziełem więcej niż jednego człowieka, sugerowałby istnienie odrębnych jednostek tekstu Janowego, jak rozdział 21, które odbiegają stylem od głównej części materiału. To jednak, co weszło do Ewangelii, zdaje się pochodzić w wielkiej mierze z jednego dominującego źródła. Powinniśmy prawdopodobnie mówić o ściśle połączonej szkole myśli i wyrazu. W szkole tej główny nauczyciel był odpowiedzialny za istotną część materiału ewangelicznego.

ETAP 3

Organizacja tego materiału z etapu 2 w kolejny tekst Ewangelii: pierwsza redakcja czwartej Ewangelii jako odrębnego dzieła. Logiczne jest przypuszczenie, że główny nauczyciel z etapu 2 był tym, który dokonał pierwszej redakcji Ewangelii — dla Browna jest on „ewangelistą". W ogólnym planie Ewangelii, jaka do nas doszła, widać pewną spójność; podejrzewamy, iż ta zasadnicza spójność występowała w pierwszej redakcji Ewangelii. Dokonanie tej pierwszej redakcji oznaczało wybór — nie cały materiał Janowy uległby więc włączeniu.

ETAP 4

Wtórna redakcja dokonana przez ewangelistę. Czwarta Ewangelia miała być odpowiedzią na zarzuty czy trudności różnych grup; sugeruje się, iż adaptacja Ewangelii do różnych celów oznaczała włączenie nowego materiału, mającego sprostać nowym problemom.

ETAP 5

Końcowa redakcja dokonana przez kogoś innego niż ewangelista, kogo możemy nazwać „redaktorem" — bliskim przyjacielem czy uczniem ewangelisty. Jednym z głównych wkładów wniesionych przez redaktora było zachowanie całego dostępnego materiału Janowego z etapu 2, który nie został poprzednio umieszczony w redakcjach Ewangelii. Materiał ten jest nie mniej starożytny niż materiał, który trafił do wcześniejszych redakcji; wiek materiału nie stanowi kryterium, które odsłoni dodatki redaktorskie. Niezawodne kryteria — to kłopotliwy charakter wtrąconego fragmentu w kolejnym ciągu tekstu Ewangelii

oraz fakt, że część tego materiału reprezentuje drugi wariant materiału (dublet) zawartego już w Ewangelii (6,51-58 i 6,35-50).

„W podsumowaniu, choć wyjaśniliśmy tę teorię pięciu etapów komponowania Ewangelii dosyć szczegółowo, powinniśmy podkreślić, że w swych podstawowych zarysach teoria ta nie jest właściwie skomplikowana i harmonizuje dosyć dobrze z wyobrażeniami na temat kompozycji innych Ewangelii. Ktoś, kto był wybitną postacią w Kościele pierwotnym, nauczał o Jezusie, posługując się surowym materiałem tradycji mówiącej o słowach i czynach Jezusa, lecz wtłaczając ten materiał w określoną teologiczną formę i sposób wyrazu. Ostatecznie zebrał on istotną treść swego głoszenia i nauczania w Ewangelię, stosując się do tradycyjnego wzoru chrztu, działalności publicznej oraz męki, śmierci i zmartwychwstania Jezusa. Ponieważ kontynuował głoszenie i nauczanie po zredagowaniu Ewangelii, dokonał później drugiej redakcji swej Ewangelii, dodając więcej materiału i przystosowując tekst do odpowiedzi na nowe problemy. Po jego śmierci jakiś uczeń dokonał końcowej redakcji Ewangelii, włączając do niej pozostały materiał, będący przedmiotem głoszenia i nauczania ewangelisty, a nawet część materiału pochodzącego od współpracowników ewangelisty." [2]

Nie jest bezpodstawne przypuszczenie, że źródłem historycznej tradycji tkwiącej u podstaw Ewangelii jest Jan, syn Zebedeusza. Nie umiemy jednak nazwać dominującej postaci, która wycisnęła swe piętno na Ewangelii i — bardziej niż ktokolwiek inny — ma prawo uchodzić za jej autora. Co do miejsca powstania i daty: najwięcej argumentów przemawia za Efezem jako miejscem ułożenia Ewangelii św. Jana, a powstanie jej datuje się na 90—100 r.

SPECJALNY CHARAKTER EWANGELII ŚW. JANA

Jan mógł się posłużyć specjalnym materiałem do rozwinięcia cennej tradycji historycznej. Użył prawdopodobnie jako fundamentu dokładnej wiedzy historycznej i topograficznej, na której rozwinął głębszą teologiczną wizję „historii" Jezusa, posługującą się oczyma wiary dla dotarcia do sedna wydarzeń historycznych i rzeczy zewnętrznych. Usiłuje ona wyjawić tajne Boże myśli, pieczołowicie w nich przechowywane. Że Jan nie dążył do „historycznej" prezentacji w nowożytnym sensie tego słowa, można się przekonać na podstawie jego odtworzenia słów Jezusa. Gdy porównujemy prosty, żywy język Jezusa u synoptyków, pełen obrazów i przypowieści, z głęboko teologicznymi mowami u Jana, czujemy się u tego ostatniego jakby w innym świecie. Styl jest

[2] R. E. Brown, *The Gospel According to St. John*, *dz. cyt.*, s. XXXVIII F.

wyniesiony na wyższy poziom; obejmuje to nawet powtarzanie niejasnych wyrażeń. Także treść przekazanych przez Jana słów Jezusa objawia ich wyjątkowość. Jezus Janowy jest zwiastunem objawienia, które pozornie ma niewielką styczność z proklamacją królestwa Bożego, jaką głosi Jezus synoptyków. Tym, co Janowy Jezus objawia, stale i wyłącznie, jak On sam. Teologiczna zasada kryjąca się za tą metodą ujawnia się z całą pożądaną jasnością w mowie o „celu i drodze" (14,4-11). Wreszcie zaś, różne kwestie roztrząsane w mowach Janowych nie mają czasami żadnych „historycznych" współrzędnych. Przykłady te wystarczająco dowodzą, że mowy u Jana nie mogą i nie chcą być historycznym przekazem czy dosłownym zapisem.

Czym zatem są? Cokolwiek się myśli o „historycznym" charakterze Jego słów, nie można dowieść na podstawie prezentacji ewangelisty, na podstawie używanych czasów oraz tematyki, że Jezus m u s i już przemawiać jako zmartwychwstały i uwielbiony Pan. Właściwsze jest stwierdzenie, że według ewangelisty przemawia ziemski Jezus — choć zawsze świadomy swego bliskiego „wywyższenia", które rozpoczyna się od ukrzyżowania. Ściślej zaś, jest On świadomy swego Boskiego pochodzenia. Mówi w pełni świadomości swej jedności z Ojcem, która nie urywa się na ziemi, lecz znajduje po prostu inny wyraz w Słowie wcielonym. „Głęboka wiara kazała pisarzowi przyoblec myśli i słowa Jezusa w ich obecną szatę, lecz jego zamiarem jest pozwolić mówić i wyrażać własne myśli ziemskiemu Jezusowi." Chce on, by słyszano Jezusa, nie zaś jego samego. Istnieje znaczna różnica między podejściem, które zakłada, że mowy Janowe zostały dowolnie i świadomie wymyślone jako „mowy Chrystusa", a podejściem głoszącym, iż są to mowy Jezusa, przekazane za pośrednictwem wiary. Także u synoptyków tradycja była przesiąknięta wiarą i interpretacją w jej świetle. Jedyną różnicą jest to, że u Jana proces ten osiągnął swój punkt szczytowy, tak że czwarta Ewangelia stanowi prezentację całkowicie zdominowaną przez wizję wiary.[3]

STOSUNEK DO SYNOPTYKÓW

Stosunek Jana do sypnotyków — już zasygnalizowany — można jasno wyrazić w formie następujących wniosków:

a) Bezpośrednia zależność literacka Jana od synoptyków jest nieprawdopodobna.

b) Tradycja Janowa ma na ogół charakter niezależny. Zajmując się nawet sprawami występującymi także u synoptyków, nie zdaje się wcale zajmować wobec nich stanowiska. Czwarty ewangelista ma swój włas-

[3] Zob. R. Schnackenburg, *The Gospel According to St. John*, t. I, New York, Herder and Herder, 1968, ss. 19—25.

ny styl narracji i wypowiedzi i nie zdradza żadnej skłonności do poprawiania czy zastępowania synoptyków.

c) Czy Jan posiadał jakąś wiedzę o tradycyjnym materiale, kryjącym się za Ewangeliami synoptycznymi, to inna kwestia. Gdy zakłada u swych czytelników znajomość różnych spraw znanych nam z tradycji synoptycznej, informacja taka nie może pochodzić z Ewangelii synoptycznych — mogła być osiągalna także w tradycji ustnej. Musimy tu z pewnością przyjąć istnienie prądów pośrednich między tradycją „Janową" a „synoptyczną".

d) Co się tyczy liczby zapisanych faktów zewnętrznych, tradycja Janowa jest pod wieloma względami uboższa niż synoptyczna. Podaje jednak znaczną ilość informacji dodaikowych, zasługujących na uwagę nawet z historycznego punktu widzenia.

e) Ewangelia Jana zdradza w słowach i czynach Jezusa wiele śladów dawnej tradycji, która wydaje się równie ważna, jak tradycja synoptyków, i jest nawet do niej podobna w stylu. To wczesne stadium czy podłoże tradycji Janowej może być współczesne z tradycją synoptyczną. To, co mamy przed sobą obecnie w Ewangelii Jana, stanowi oczywiście późniejszą fazę rozwoju, z kryjącą się za nią długą ewolucją tradycji.

f) Janowi przyświeca w jego prezentacji specjalny cel; jest to najłatwiejsze wyjaśnienie szczególnego stosunku, jaki ma on przeważnie do tradycji synoptycznej. Gdy odbiega od relacji synoptycznych, jest tak nie tylko dlatego, że ma do dyspozycji inną i niezależną tradycję, lecz także dlatego, że jest przejęty nade wszystko własnym celem teologicznym.

Jego głównym przedmiotem zainteresowania jest wyraziste nakreślenie majestatycznej postaci eschatologicznego zwiastuna objawienia i zbawienia, odsłonienie promiennej chwały Logosu (Słowa), żyjącego na ziemi i mieszkającego pośród nas, ujawnienie trwałego znaczenia zbawczych wydarzeń, leżących w przeszłości. Słowa raz wyrzeczone przez Syna Bożego, gdy przyszedł na świat, mają się stać słyszalne jako Jego nieustanna i wciąż tak samo nagląca interpelacja. Ziemski Jezus jest pojmowany jako Chrystus, który jest dalej obecny w swej wspólnocie — w jej głoszeniu, czci i sakramentach jest On *Christus praesens*. Innymi słowy, ewangelista pragnął — w Duchu Świętym (16,13 n.) — powiązać czas Jezusa, zwiastuna Ducha (1,33), z czasem Ducha (7,39); lecz Duch jest udzielany wiernym w słowach Chrystusa (6,63), w sakramentach, które urzeczywistniają i czynią owocnymi wydarzenia zbawcze (por. 19,34; 1 J 5,6 n.), za pośrednictwem Kościoła, który przejmuje wraz z misją Jezusa Jego głoszenie i Jego autorytet, dla zbawienia ludzkości (por. 20,22 n.).[4]

---

[4] Zob. R. Schnackenburg, *The Gospel According to St. John*, *dz. cyt.*, ss 41—43.

ZARYS EWANGELII [5]

PROLOG (1,1-18)

Wczesny hymn chrześcijański, pochodzący prawdopodobnie z kręgów Janowych, mający — w wyniku adaptacji — służyć jako wstęp do ewangelicznej opowieści o drodze życiowej wcielonego Słowa

KSIĘGA ZNAKÓW (1,19 — 12,50)

Publiczna działalność Jezusa, w toku której znakami i słowami ukazuje się On własnemu ludowi jako objawienie swego Ojca, jedynie po to, aby zostać odrzuconym

Część I:	Pierwsze dni objawienia Jezusa 1,19-51 + + 2,1-11
Część II:	Z Kany do Kany — różne reakcje na działalność Jezusa w rozmaitych częściach Palestyny 2—4
Część III:	Jezus i główne święta żydowskie 4,46 — 10,42
	Wprowadzenie 4,46-54
A. 5,1-47	Szabat — Jezus dokonuje czynów, jakie tylko Bóg może wykonywać w szabat
B. 6,1-71	Pascha — Jezus daje chleb zastępujący mannę Exodusu
C. 7,1 — 8,59	Święto Namiotów — Jezus zastępuje obrzędy wody i światłości
9,1 — 10,21	Pokłosie święta Namiotów
D. 10,22-39	Poświęcenie Świątyni — Jezus Mesjasz i Syn Boży jest poświęcony zamiast ołtarza świątynnego
10,40-42	Widoczne zakończenie relacji o publicznej działalności
Część IV:	Jezus postępuje ku godzinie śmierci i chwały 11—12
A. 11,1-54	Jezus daje ludziom życie; ludzie skazują Jezusa na śmierć
11,55-57	Przejście
B. 12,1-36	Sceny przygotowujące do Paschy i śmierci
	Zakończenie: ocena i podsumowanie działalności Jezusa 12,37-50

KSIĘGA CHWAŁY 13—20

Tym, którzy Go uznają, Jezus okazuje swą chwałę, powracając do Ojca w „godzinie" swego ukrzyżowania, zmartwychwstania i wniebowstąpienia. W pełni chwały udziela Ducha życia

[5] Zob. R. E. Brown, *The Gospel According to St. John*, *dz. cyt.*, ss. CXXXVIII—CXLIV. 545—547.

Część I:	Ostatnia wieczerza	13—17
A. 13,1-30	Posiłek	
B. 13,31 -- 17,26	Mowa pożegnalna	
Partia I:	Odejście Jezusa i przyszłość uczniów	
Partia II:	Życie uczniów i ich starcie ze światem po odejściu Jezusa	
Partia III:	Końcowa modlitwa Jezusa	
Część II:	Opowieść o męce	18—19
A. 18,1-27	Pojmanie i przesłuchanie Jezusa	
B. 18,28 — 19,16a	Proces Jezusa przed Piłatem	
C. 19,16b-42	Stracenie Jezusa na krzyżu i złożenie do grobu	
Część III:	Jezus zmartwychwstały	20,1-29
A. 20,1-18	Przy grobie	
B. 20,19-29	Gdzie zbierali się uczniowie	
Zakończenie:	Wyrażenie celu autora	20,30-31

EPILOG 21

Dodanie szeregu ukazań się zmartwychwstałego Jezusa w Galilei

A. 21,1-14	Zmartwychwstały Jezus ukazuje się uczniom nad Morzem Tyberiadzkim
B. 21,15-23	Zmartwychwstały Jezus rozmawia z Piotrem
C. 21,24-25	(Drugie) Zakończenie

RUCH MYŚLOWY

W treści narracji struktura Ewangelii jako całości ujawnia wyraźny element dramatyczny. Ta zręczność prezentacji uobecnia się także w dłuższych pojedynczych epizodach, jak na przykład opowieść o Samarytance, uzdrowieniu ślepego, wskrzeszeniu Łazarza. W epizodach tych czytelnik zostaje stopniowo przywiedziony do pełnego samoobjawienia Jezusa. Czytelnik dochodzi też do coraz większej pewności swej wiary. Dłuższe całości narracyjne ilustrują konflikty zapatrywań, antagonizm między wiarą a bezbożnością. Zarazem zaś epizody te służą przedstawieniu wielkiej walki między światłością a ciemnością, walki, w której — ze stanowiska zewnętrznego — siły ciemności i niewiary zdają się brać górę. Nawet w krótszych fragmentach, takich jak gody w Kanie Galilejskiej, wypędzenie przekupniów ze Świątyni i uzdrowienie syna dworzanina, nie brak elementu dramatycznego. Tu także znajdujemy stan niepewności przed wyzwalającą wizją wiary.

Aspekt dramatyczny u Jana przejawia się w nacisku kładzionym na „znaki"; znaki owe — to wielkie czyny, dokonywane na oczach uczniów Jezusa, cuda. Jednakże właśnie przeciwstawiając „cud" „znakowi" mo-

żemy najlepiej zrozumieć intencje Jana. Przywrócenie wzroku ślepemu nad sadzawką Siloe (9,1-12) jest w istocie cudem, tak jak podobne cuda u synoptyków (por. Mt 9,27-31). Jan wszakże nie interesuje się tym czy innym cudem jako takim; jego zainteresowanie skupia się na ich symbolice, ich znaczeniu. Przywrócenie wzroku ślepemu jest dla niego znakiem duchowego światła, którego może udzielić Chrystus, będący Światłością; traktował bowiem takie czyny Jezusa jako znaki wskazujące na głębszą, duchową prawdę. Nie zawsze my sami musimy wydobywać te ukryte treści, w wielu bowiem przypadkach znajdują one uwypuklenie w mowach, które towarzyszą znakom; otrzymujemy także w ten sposób kryterium oceny innych fragmentów, w których brak takiego komentarza. Znaki wiążą się ściśle z ziemską działalnością Jezusa — celem ich jest uwydatnienie głębszego wymiaru Jego czynów, objawienie chwały Słowa wcielonego.

Nigdzie też różnica między Janem a synoptykami nie uderza nas z taką siłą, jak w mowach Jezusa: mowy czwartej Ewangelii mają swój indywidualny charakter. Jan nie rozumuje na nasz sposób zachodni: on daje świadectwo, zaręcza. Nie stara się dowieść jakiejś tezy rozbudowując kolejne argumenty i dochodząc w ten sposób do wniosku. Myśl jego natomiast krąży wokół centralnego punktu. Fragment 14,1-24 może służyć jako przykład tego, jak myśl „krąży", w powtórzeniach i podkreśleniach, wznosząc się zarazem na coraz wyższy poziom. Można ponadto przytoczyć dwie wielkie „mowy paraboliczne" Ewangelii Janowej — o dobrym pasterzu i owczarni (10,1-18) oraz krzewie winnym i latoroślach (15,1-10). Oba fragmenty są zbudowane na podobnych zasadach: najpierw przedstawienie sprawy, „przypowieść" (10,1-5; 15,1-2), po której następuje ściśle Janowe rozwinięcie — metoda koncentrycznego myślenia z postępami w nowych kręgach. Jest to medytacyjna droga myśli, która zamiast postępować torem argumentacji, wgłębia się w swój przedmiot dla zyskania głębszego i pełniejszego jego rozumienia. Ten znamienny dla Jana prąd myślowy zdaje się nie mieć żadnych bezpośrednich analogii. „Jest to styl osobisty, osiągnięty przez medytację nad objawieniem Jezusa Chrystusa i stosowany do wyjaśnienia tego objawienia." [6]

Inną godną uwagi cechą Ewangelii św. Jana jest częste używanie podwójnych czy dwuznacznych wyrażeń; praktyka ta wiąże się z całą techniką. Wyrażenia takie — wypowiadane przez Jezusa — są najpierw rozumiane przez Jego rozmówców w jawnym czy naturalnym sensie, potem zaś zaczyna On wyjaśniać ich głębsze duchowe znaczenie. Na przykład w 2,19 „świątynia", o której Jezus mówi, nie jest gmachem — jak sądzili Żydzi — lecz świątynią Jego ciała (2,21).

---

[6] R. Schnackenburg, *The Gospel According to St. John*, dz. cyt., ss. 114—118.

Bardziej charakterystyczne są jednak takie słowa, jak przysłówek *anothen* (3,3.7), który znaczy „powtórnie" (i tak rozumiał go Nikodem), a także „z góry" (sens istotnie zamierzony przez Jezusa). Użycie tego przysłówka określa sens „narodzin" (3,3.7) — a to również mylnie pojął Nikodem. W 3,14 czytamy o „podwyższeniu" Syna Człowieczego. To samo wyrażenie pojawia się w 8,28 i 12,32 n.; w tym ostatnim przypadku staje się dzięki uwadze jasne, że chodzi o ukrzyżowanie. Ewangelista uważa „podwyższenie" Chrystusa na krzyżu za symbol Jego „podwyższenia" ku niebu przez zmartwychwstanie i wniebowstąpienie. W oczach Jana śmierć, zmartwychwstanie i wywyższenie Chrystusa są w całości aspektami jednej i tej samej tajemnicy; stąd też może traktować wywyższenie na krzyżu i wywyższenie w chwale jako jeden ruch.

Interpretując czwartą Ewangelię, musimy dbać o podkreślenie ważności tej techniki ewangelisty. Powinniśmy uświadomić sobie, że obrał on te wyrażenia właśnie dlatego, iż mają więcej niż jedno znaczenie, i że wyraźnie zamyślił dwa (lub więcej) znaczenia każdego wyrażenia. Nie bylibyśmy wierni jego sposobowi myślenia, gdybyśmy mieli zawężać znaczenie do tej czy innej alternatywy. Jeśli Jan używa słów dwuznacznych, nie jest tak dlatego, że chce pozostać niejasny czy pragnie coś zataić. Prawdą jest coś wręcz przeciwnego; wypatruje on w istocie poza powierzchownym znaczeniem jakiegoś wyrażenia jego głębszego, duchowego sensu. Metodę tę trzeba rozumieć bardzo podobnie, jak Janową prezentację znaków — nie tylko czyny Jezusa, lecz i Jego słowa są „znakami". I właśnie dlatego, że są słowami Chrystusa — „słowami żywota wiecznego" (6,68) — mają głębszy sens, a prawdę tę można efektownie symbolizować przez użycie podwójnych wyrażeń.

TRADYCJA JANOWA

Już porównując Jana i synoptyków uznaliśmy istnienie tradycji Janowej, częściowo paralelnej do tradycji synoptycznej, częściowo zaś komplementarnej. Możemy ukazać pokrótce charakter i treść tradycji Janowej. Istotne jest tu aramejskie zabarwienie czwartej Ewangelii, tradycja bowiem mająca sięgać początków chrześcijaństwa zdradzałaby najpewniej ślady narzecza aramejskiego. I tak pewne cechy tradycji preewangelicznej wskazują na tło żydowsko-chrześcijańskie — na przykład aluzja do wierzenia, że Mesjasz pozostałby nieznany, póki by go nie wskazał Eliasz (por. 1,25 n.), i wiara w dany arcykapłanowi dar proroctwa (11,51). Dziwne wyrażenie: „...gdy stałeś pod drzewem figowym" (1,48), zdawałoby się mieć sens tylko w środowisku żydowskim (por. Dn 13,51-60 i niektóre świadectwa rabiniczne). Istnieją też inne punkty styku z tradycją żydowską. Janowa data ukrzyżowania, dzień Przygotowa-

nia Paschy, różniąc się od datowania synoptycznego, zgadza się z tradycją rabiniczną: „Jezus został powieszony w przededniu Paschy". Spór o szabat w 7,22-24, jak i podobne dyskusje u synoptyków, wyraźnie wskazuje na żydowskie środowisko; w przewidywaniach zaś prześladowań uczniów groźba wyłączenia z Synagogi (16,2) nie przeraziłaby nikogo prócz członków gminy judeochrześcijańskiej. Możemy także zauważyć, iż sytuacja polityczna odzwierciedlona w tradycji Janowej odpowiada latom poprzedzającym wybuch powstania żydowskiego w 66 r.; sytuacja ta dawno przeminęła, gdy napisano samą Ewangelię.

Tyle co się tyczy judeochrześcijańskiego charakteru i tła tradycji; teraz możemy rozważać jej treść, przynajmniej zaś punkty rzucające się w oczy. Działalność Jana Chrzciciela dostępuje pełniejszego omówienia niż u synoptyków, a jego znaczenie w dziele torowania drogi Jezusowi bardziej się uwidacznia. Wydaje się jednak, że ewangelista — w swym potraktowaniu tradycji — miał na względzie błędną ocenę Jana Chrzciciela pochodzącą od „uczniów Chrzciciela". Dzieje Apostolskie 19,1-8 poświadczają istnienie w Efezie grupy o takiej nazwie; wiemy też, że niektórzy z nich żyli tam jeszcze w III w. Tak więc czwarta Ewangelia nie wspomina o głoszeniu skruchy przez Chrzciciela i przedstawia go wyłącznie w roli prekursora. Nie jest on światłością, lecz świadczy o Światłości (1,6-8); nie jest też Mesjaszem ani Eliaszem, ani prorokiem (1,20). Jest jedynie przyjacielem Oblubieńca, który musi stać się małym, Oblubieniec zaś musi wzrastać (3,28-30). Jego wielką chwałą jest to, że rozpoznał Baranka Bożego (1,29). Ewangelista zdołał dobrać materiał, który odpowiadał jego celom polemicznym.

Dowiadujemy się o wczesnej działalności Jezusa w Judei, równoległej do działalności Chrzciciela. Tradycja zachowała dużo informacji topograficznych — w szczególności objęła wiele nazw miejscowości w Judei i Transjordanii nie występujących w innych Ewangeliach. Jest prawdopodobne, że to tradycja w znacznej części — a nie jedynie ewangelista — jest odpowiedzialna za przemożne zainteresowanie działalnością Jezusa w Judei. Z drugiej zaś strony, dowiadujemy się z Ewangelii o groźbie powstania mesjanicznego w Galilei, po której nastąpiła powszechna dezercja stronników i lojalna wierność Dwunastu (6,14 n. 66-69). Opowieść o męce — obszerna i szczegółowa — uzupełnia relacje synoptyczne, a nawet odbiega od nich. Podkreśla ona polityczny aspekt oskarżeń pod adresem Jezusa. Trudno określić treść tradycji w odniesieniu do powiedzień Jezusa, ewangelista bowiem dokonał konsekwentnej przeróbki nauki. Ale można jeszcze wskazać powiedzenia i przypowieści zaczerpnięte najwyraźniej z zasobu wspólnego czterem Ewangeliom; są też powody do przypuszczenia, że dużo więcej fragmentów, przyobleczonych teraz w styl Janowy, pochodzi z tego samego ogólnego źródła.

Możemy zakończyć ten krótki przegląd uwagą, że w swym wprowadzeniu do pracy o historycznej tradycji w czwartej Ewangelii profesor

Dodd zadał pytanie: „Czy możemy w jakiejś mierze odkryć i opisać ślad tradycji kryjącej się za czwartą Ewangelią, odrębny od niej i niezależny od innych śladów tradycji nam znanej?" W zakończeniu swej pracy twierdzi on, że badania doprowadziły go „do wniosku, iż za czwartą Ewangelią kryje się starożytna tradycja niezależna od innych Ewangelii i zasługująca na poważne rozpatrzenie jako wkład do naszej znajomości faktów historycznych dotyczących Jezusa Chrystusa. Temu wnioskowi przypisywałbym wysoki stopień prawdopodobieństwa — pewność w takich sprawach rzadko da się osiągnąć".[7]

TEOLOGIA JANOWA

Jan wskazał — z całą stanowczością — cel swej Ewangelii: „Te [znaki] zaś zostały tu zapisane, abyście wierzyli, że Jezus jest Mesjaszem, Synem Bożym, i abyście przez wiarę mieli życie w imię Jego" (20,31). Usiłował on najoczywiściej uwydatnić wiarę w osobę Jezusa Chrystusa i Jego zbawczą moc. Podstawą tej wiary jest jego własna prezentacja faktów, wybór spośród wielu innych znaków zdziałanych przez Jezusa (20,30). Jego zamiarem jest przywieść ludzi do przekonania, że ten człowiek z krwi i kości, Jezus z Nazaretu, jest Mesjaszem oczekiwań żydowskich — i kimś o wiele, wiele większym. Jest on „Synem Bożym" w sensie chrześcijańskiego wyznania wiary, który przewyższa wszelkie oczekiwania żydowskie. Zwrot „abyście wierzyli" jest nie tylko skierowany do potencjalnych neofitów; bierze też pod uwagę tych, co już wierzą, zachęcając ich do dalszego wierzenia, do osiągnięcia głębszej i mocniejszej wiary. Wiara ta jest nakierowana na żywego i uwielbianego Pana, głoszonego przez Kościół, żyjącego w Kościele. Jest On Zbawcą, Panem chwały... i po prostu Jezusem z Ewangelii. Wiara weń ma moc udzielania zbawienia, życia „w imię Jego". Wiara jest wiarą w osobę Chrystusa — Chrystusa, który jest Zbawcą.

Świat Janowy cechuje się podziałem na światłość i ciemność, życie i śmierć. Jest wszakże jasne, iż dualizm Jana nie ma nic wspólnego z filozoficznymi spekulacjami o dobru i złu, lecz jest częścią składową historii zbawienia. Walka między światłością a ciemnością w tym świecie nie jest kosmiczna, lecz rozgrywa się wewnątrz człowieka w jego poszukiwaniu prawdy i światła. Według Jana prawda nastała — cała i niepodzielna — z przyjściem Syna Człowieczego. W Nim właśnie zachodzi spotkanie Boga z człowiekiem — jest on udzielaniem Bożego życia. Jan podkreśla w równej mierze boskość i człowieczeństwo Zbawcy: prawda,

---

[7] C. H. Dodd, *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, New York, Cambridge University Press, 1963, ss. 8. 423.

światłość i życie, tak potrzebne ludziom, zostały przyniesione z góry przez Syna, lecz są udzielane dlatego, że stanowi On jedność z rodzajem ludzkim, który może przez Niego wkroczyć do Bożej sfery.

Dla Jana historia Jezusa jest tym miejscem w dziejach, gdzie można znaleźć ostateczne prawdy o Bogu. On też — bardziej niż synoptycy — uświadamia to nam przez swój temat życia. Jan miał więcej do powiedzenia o Jezusie, niż mogła to pomieścić w sobie jakakolwiek Ewangelia. Dlatego właśnie akcentował przyjście Ducha — przyrzeczonego nie tyle jako zastępstwo nieobecności Jezusa, ile jako dopełnienie Jego obecności. Duch ten natchnął dojrzałością samego Jana — dzieło jego cechuje się tym doświadczeniem Ducha. Widział on Boską światłość, która przez cały czas opromieniała ludzkiego Nauczyciela z Nazaretu.

SŁOWO

Utożsamiając Jezusa z twórczym Słowem Bożym, źródłem światłości, która jest życiem człowieka, Jan przedstawia Go jako objawiciela Boga. Ale jego pojęcie objawienia jest dynamiczne — idea Słowa jest wybitnie soteriologiczna. Objawienie udzielone przez Słowo daje poznanie Boga; objawienie to znajdujemy w przykładzie i zachęcie płynącej z życia spędzonego na ziemi — życia Syna Człowieczego. Ponieważ wcielenie jest najwyższą łaską Boga, Słowo stanowi nade wszystko objawienie Bożej miłości — stąd nacisk kładziony przez Jana na miłość. Jest ona istotą uczniostwa, treścią chrześcijańskiego powołania.

Wcielenie stanowi początek. Musi ono znaleźć wypełnienie w dziele, dla którego Syn został posłany na świat: uwielbieniu Ojca, które z kolei jest Jego własnym uwielbieniem. „Godzina" Jezusa, godzina Jego męki i śmierci, stanowi jedną fazę Jego „uwielbienia", drugą zaś fazą jest Jego zmartwychwstanie i powrót do Ojca. W przeciwieństwie do synoptyków, którzy odzwierciedlają wspólną tradycję, Jan uwydatnił w swej opowieści o męce aspekt uwielbienia. Jest to godzina triumfu, gdyż — wbrew pozorom — właśnie świat jest sądzony, a potęga zła skruszona. Słowo wcielone uwielbiło Boga swymi słowami i czynami; Bóg z kolei uwielbił Je tymi samymi słowami i czynami. „Znaki" Jezusa obejmują Jego słowa i czyny — słowa określają Jego czyny i ukazują je jako czyny Boga. „Znaki" Jezusa są komunikowaniem się Boga z ludźmi — są zatem prawdą i życiem: trwałymi rzeczywistościami. Chwała Jezusa jest czymś ujrzanym przez ludzi, w Nim zaś znaleźli oni chwałę Boga.

Preegzystencja Janowego Chrystusa znajduje potwierdzenie w prologu (1,1 n.) oraz w świadectwie Chrzciciela (1,30). Zapewnia o niej sam Jezus („tam, gdzie był przedtem" — 6,62; „pierwej nim Abraham stał się, jam jest" — 8,58) w wielkiej modlitwie do Ojca (17,5.24), a pośrednio mówi o niej wiele innych tekstów, zakładających Jego preegzy-

stencję. Uobecnia się ona w powiedzeniach z *ego eimi* („ja jestem"). Najdobitniejszy wyraz roszczenia Jezusa do godności Boskiej Odkupiciela w ścisłym sensie tego słowa znajdujemy właściwie w absolutnym użyciu *ego eimi*: „Jeżeli nie uwierzycie, że to ja jestem, pomrzecie w grzechach swoich" (8,24); „Mówię wam o tym już teraz, zanim to nastąpi, abyście uwierzyli, gdy się stanie, że to ja jestem" (13,19). Źródło tych śmiałych twierdzeń o preegzystencji leży w chrystologii pierwotnego Kościoła wcześniejszej od Ewangelii Janowej. Jedynie uznanie preegzystencji może wyjaśnić Pawłowe utożsamienie legendarnej skały, która towarzyszyła Izraelitom na pustyni, z Chrystusem (1 Kor 10,4). Jedynie to może też tłumaczyć jego stwierdzenia w pierwszym liście do Koryntian 8,6, w liście do Galatów 4,4 i do Rzymian 10,6 n. Jan nie wprowadza całkowicie nowej idei, lecz rozwija pewien aspekt chrystologii wczesnego Kościoła.

WIARA

Wiara pełni najważniejszą rolę w teologii Janowej. Oczywiście i Paweł uwydatnia w równej mierze wiarę, lecz akcent jest w obu przypadkach różny. Po pierwsze, Jan preferuje czasownik „wierzyć", podczas gdy Paweł daje pierwszeństwo rzeczownikowi „wiara". Być może Jan chce podkreślić, że wiara jest nie tyle wewnętrzną dyspozycją, co aktywnym zaangażowaniem, lecz Paweł na pewno by się z tym całkowicie zgodził. Większe znaczenie ma fakt, że dla Pawła wiara w ukrzyżowanego i zmartwychwstałego Pana jest rzeczą największej wagi. Jan rzutuje tę wiarę w swą relację o ziemskiej działalności Jezusa, ukazując jej stopniowy rozwój w osobistym spotkaniu z Odkupicielem podczas Jego życia na świecie. Dba on jednak o uwypuklenie jej związku z okresem powielkanocnym w końcowej wypowiedzi Jezusa (20,29). Ale rzutując w ten sposób wiarę chrześcijańską w okres działalności Jezusa, Jan może frapująco i skutecznie opisać z całą ścisłością początki i rozwój wiary, jej ożywcze motywy, niebezpieczeństwa, jakie napotyka. Może on wykazać, że sam Jezus wymaga wiary jako jedynej rzeczy koniecznej do zbawienia; może też wyraźnie uzmysłowić, że wiara jest wiarą w Jezusa jako tego, w kim objawił się Bóg. Podkreśla także, iż wiara tkwi korzeniami w tymi historycznym i inkarnacyjnym objawieniu. To właśnie wskutek tego inkarnacyjnego aspektu Paweł i Jan jednogośnie twierdzą, że wiara musi się urzeczywistnić w miłości. „Bo w Chrystusie Jezusie nie ma znaczenia ani obrzezanie, ani nieobrzezanie, a jedynie wiara, która przez miłość w czyn się obraca" (Ga 5,6). U Jana zaś miłość braterska staje się „nowym przykazaniem" Chrystusa (13,34 n.).

Najbardziej charakterystycznym i najczęstszym wyrażeniem Janowym jest *pisteuein eis*, „wierzyć w". Używanie tego zwrotu uwypukla

najwyraźniejszą cechę wiary Janowej — wiara jest nakierowana wyłącznie na osobę Jezusa. Wierzyć znaczy to przyjąć i uznać samoobjawienie Jezusa — związać się z Nim osobistą unią, by otrzymać od Niego życie wieczne, całkowicie Mu się oddać. Znaczy to dużo więcej niż pokładać w Nim zaufanie. Wierny może mieć najzupełniejszą — jaką znajduje — pewność w samym obiekcie swej wiary, najgłębszy motyw i najbardziej niezawodny fundament swej wiary. Syn ten bowiem jest potwierdzony przez Ojca, potwierdza się w Bogu i znajduje ciągłe potwierdzenie w świadectwie apostolskim.

Osobista unia wiernego z Chrystusem znajduje także wyraz w innych terminach, które mogą oznaczać wiarę Janową. Z paralelizmu 6,35 wynika jasno, że „wierzyć" w Jezusa znaczy to p r z y c h o d z i ć do Niego: „Ja jestem chlebem żywota. Kto przyjdzie do mnie, już łaknąć nie będzie; a kto uwierzy we mnie, nigdy już pragnąć nie będzie". Wiarę można też określić jako „słuchanie" głosu czy słów Jezusa — słuchanie i okazywanie posłuszeństwa. Wierny t r w a przy tym słowie — i przy samym Jezusie (8,31). Wierzyć znaczy także widzieć. Bardziej niż jakikolwiek inny pisarz nowotestamentowy kładł Jan nacisk na wiarę jako widzenie — jest to prawdziwa wizja Boga, Prawdy. Wiara i wiedza są często kojarzone, nie będąc jednak identyczne. „Wiara", której obiektem jest Osoba, może na pewno przerosnąć w „wiedzę", gdyż w myśli biblijnej „wiedzieć" oznacza zawsze akt, który ustanawia czy umacnia wspólnotę. Wiedza przychodzi przez wiarę i wiara powinna przerosnąć w wiedzę — bliższą wspólnotę z Ojcem i Synem. A ponieważ objawienie Boga w Chrystusie jest nade wszystko objawieniem Jego miłości, zachodzi jak najściślejsza więź między wiarą a miłością.

DUCH

Jan przedstawia Ducha jako Boską siłę, która kontynuuje działalność Jezusa i dopełnia jej; Duch jest uwiecznieniem obecności Jezusa pośród wyznawców. Duch jest zasadą Bożego synostwa, jakie Jezus udostępnił ludziom; Jan kładzie nań nacisk jako na uświęciciela i jako na zasadę życia chrześcijan. Działanie Parakleta (Janowa nazwa Ducha) polega na objawieniu myśli Chrystusa. Żyjemy nie według słów „historycznego" Jezusa, lecz według słów Jezusa ujawnionych przez Kościół oświecony Duchem.

Wszystko to staje się bardziej jasne, a nawet oczywiste, jeśli uznamy, że dla Jana Paraklet jest „osobistą obecnością Jezusa w chrześcijaninie, jak długo Jezus jest u Ojca" [8]. Ten zatem, którego Jezus nazywa „innym Parakletem", jest innym Jezusem. „Duch Święty bowiem

[8] R. E. Brown, *The Gospel According to St. John*, dz. cyt., s. 1139.

jeszcze nie przyszedł, gdyż Jezus jeszcze nie był uwielbiony" (7,39) — jeśli więc Duch może jedynie przyjść po odejściu Jezusa, to Duch (Paraklet) jest obecnością „nieobecnego" Jezusa. Jako Paraklet, uwielbiony Pan jest trwale obecny w swym Kościele. W ten sposób zapewnia się późniejszego chrześcijanina, że jest równie bliski posługi Jezusa co i pierwsi chrześcijanie, gdyż Paraklet mieszka w nim tak zupełnie, jak Jezus „przebywał" w swoich uczniach. Janowa teologia Ducha znaczyła, że jego eschatologia może chyba tylko być „dokonana". Stąd wydaje się, że nie tyle „opóźnianie się" paruzji, ile właściwa Kościołowi świadomość i doświadczenie obecności Ducha Świętego były odpowiedzialne za rozwój „eschatologii dokonanej" — posiadanie życia wiecznego hic et nunc.

Ludzie znajdują w Kościele nie tylko słowa Jezusa, lecz także Jego zbawcze dzieła; dziełami Chrystusa uwiecznionymi w Kościele przez Ducha są głównie sakramenty, które czerpią swą skuteczność z wydarzenia Chrystusa. Obecność Ducha przejawia się w życiu chrześcijańskim, szczególnie zaś w braterskiej miłości. Janowe pojęcie sądu zgadza się z jego eschatologią dokonaną: nie zaprzeczając końcowemu „sądowi", uwydatnia on obecną rzeczywistość sądu, wagę egzystencjalnego momentu decyzji. Przyjście Jezusa jest i pozostaje okazją do sądu; ludzie muszą powziąć decyzję, czy Go przyjąć, czy też odrzucić. Podejmując tę decyzję, człowiek sądzi samego siebie. „Podział" wywołany pojawieniem się światłości istnieje nadal w Kościele Janowym oraz w Kościele dzisiejszym.

TRZY LISTY ŚW. JANA

PIERWSZY LIST ŚW. JANA

We wczesnym Kościele list ten — jak i czwartą Ewangelię — przypisywano Janowi Apostołowi; pisma te wiążą się istotnie tak ściśle ze sobą, że ich przypisywanie temu samemu autorowi jest rzeczą naturalną. Podobieństwa między Ewangelią a listem są wyraźne i stałe; zachodzą jednak między nimi również znaczne różnice. Te ostatnie nie mogą przeważyć uderzających związków między pismami i dają się wyjaśnić złożoną historią literatury Janowej. Dominująca postać, która wycisnęła swe piętno na Ewangelii, jest także głównym autorem listu; różnice zawdzięczamy ręce redaktora.

Pomimo bliskiego pokrewieństwa między Ewangelią a listem niełatwo ustalić kolejność ich powstania. List zakłada główne tematy Ewangelii, widzieliśmy jednak, że Ewangelia formowała się stopniowo. Pra-

wie to samo można powiedzieć o liście. Choć wydaje się, że czwarta Ewangelia — w swej końcowej formie — jest pismem późniejszym, list nie mógł być chyba dużo wcześniejszy. Uzasadnione jest datowanie go na koniec ostatniego dziesięciolecia I w.

PLAN [9]

PROLOG 1,1-4	
Część I: Żądania łączności duchowej z Bogiem, który jest Światłością	1,5 — 2,29
Zasada: Chodzić w Światłości	1,5-7 A
1) Zerwać z grzechem	1,8 — 2,2 A
2) Zachowywać przykazania — zwłaszcza przykazanie miłości	2,3-11 B
3) Wystrzegać się świata	2,12-17 A′
4) Mieć się na baczności przed antychrystami	2,18-29 B′
W części I cztery małe jednostki literackie przedstawiają dwoisty naprzemienny rytm:	
A. Aspekt przeważnie negatywny: zerwanie z grzechem	
B. Aspekt przeważnie pozytywny: zachowanie przykazań	
A′. Aspekt przeważnie negatywny: żadnej miłości do świata	
B′. Aspekt przeważnie pozytywny: wierność otrzymanej nauce	
Część II: Postępowanie prawdziwych dzieci Bożych	3,1 — 5,12
Zasada: Żyć jako dzieci Boże	3,1-2
1) Dzieci Boga i dzieci diabła	3,3-10 A
2) Miłość braterska	3,11-18 B
3) Wiara, miłość, ufność	3,19-24 C
4) Prawdziwi chrześcijanie i fałszywi prorocy	4,1-6 A′
5) Miłość braterska	4,7-21 B′
6) Miłość i wiara	5,1-12 C′
EPILOG 5,13	
APENDYKS 5,14-21	
W części II występuje troisty naprzemienny rytm: ABC — A′B′C′	

Pierwszy list św. Jana ma zasadniczo tę samą strukturę co czwarta Ewangelia: prolog (1,1-4), dwie ściśle zespolone części, z których druga uzupełnia pierwszą (1,5 — 2,29 i 3,1 — 5,12), wreszcie zaś epilog ściśle

[9] Zob. A. Feuillet, *The Structure of First John*, „Biblical Theology Bulletin", 3 (1873) 194—216.

związany z epilogiem Ewangelii (5,13) oraz — podobnie — długi dodatkowy komentarz.

Wyraźne podobieństwo strukturalne między pierwszym listem Jana a czwartą Ewangelią jest następstwem sugestywnego podobieństwa doktrynalnego: dążąc do osiągnięcia różnych celów, oba te pisma są całkowicie zgodne co do natury i wartości życia chrześcijańskiego.

„Pierwszy list Jana jest głównie świadectwem tego, czym jest autentycznie chrześcijańskie doświadczenie, tak jak czwarta Ewangelia jest głównie proklamacją wielkiego Bożego objawienia, warunkującego to doświadczenie. W obu wypadkach chrześcijańskie doświadczenie jest zasadniczo uczestnictwem w Boskim życiu, ściślej zaś w życiu Trójcy Świętej: uczestnictwo to wynika w istocie z miłości Ojca, który daje nam Syna i Ducha Świętego, i ma na względzie wzajemną immanencję — dzięki namaszczeniu od Ducha — Ojca i Syna z jednej strony, a chrześcijan z drugiej.

W Ewangelii człowiek otwiera się na światłość emanującą z Chrystusa Objawiciela najpierw przez wiarę, lecz w drugiej części, rozpoczynając od rozdziału 13, Chrystus błaga usilnie o braterską miłość ze strony tych, którzy się Mu oddali przez wiarę: u w i e r z c i e i m i ł u j c i e s i ę — to dwa podstawowe żądania Chrystusa w czwartej Ewangelii. Żyć w świetle wiary, odrzucając błąd i grzech, oraz kochać swych bliźnich — oto również w liście dwa zasadnicze warunki autentycznej łączności duchowej z Bogiem. Różne tematy przedstawione w pierwszym liście św. Jana grawitują, naszym zdaniem, wokół dwu podstawowych wątków Bożej światłości i Bożej miłości, jak również wokół dwu odpowiednich ludzkich postaw: wiary i miłości bliźniego." [10]

CEL

Okazją do napisania listu jest działalność fałszywych nauczycieli; Jan chce jej przeciwdziałać. Ale ponieważ jest świadomy, że jego czytelnicy — znając prawdę — oparli się skutecznie fałszywym prorokom (2,20.27; 4,4), posłannictwo jego jest w istocie pozytywne. Potępia wprawdzie fałszywych nauczycieli (2,18.28; 4,1.6), ludzi, którzy należeli do wspólnoty chrześcijańskiej — choć nie znali nigdy jej ducha (2,19.22 n.; 4,1) — i jego ton może być czasami polemiczny (1,6-10; 2,3 — 5,9), konkluzja jednak (5,13) przedstawia niedwuznacznie cel, jaki mu przyświecał: „To piszę wam, którzy wierzycie w imię Syna Bożego, abyście wiedzieli, że macie życie wieczne". Jan, świadomy swej łączności ze Słowem życia (1,1), pragnie dzielić się tym doświadczeniem. Jest on świadkiem i daje świadectwo. List ten stanowi jego testament dla uczniów. A jeśli rzeczywiście wskazuje na pewne niebezpieczeństwa i jeśli

[10] A. Feuillet, *The Structure of First John*, *art. cyt.*, ss. 214.

pojawia się element napomnienia, dowiadujemy się raz jeszcze — o czym pouczał nas tak przekonująco autor listu do Hebrajczyków — że jedynie skutecznym sposobem przeciwdziałania błędowi jest dać ludziom ideał, którym będą żyli, postawić przed nimi wcielonego Syna Bożego.

Kim byli fałszywi nauczyciele, jakich miał na względzie Jan? Nie ulega chyba wątpliwości, że byli oni swego rodzaju gnostykami (tymi, co przypisywali sobie specjalną *gnosis* — wiedzę czy mądrość — idącą często w parze z obojętnością wobec moralnego postępowania). Z listu dowiadujemy się, że fałszywi nauczyciele przypisują sobie znajomość Boga (2,4; 4,8), miłość do Boga (4,20) oraz łączność duchową z Bogiem (1,6; 2,6.9), przewyższające dokonania zwykłych chrześcijan. Zaprzeczają też, że Jezus jest Mesjaszem (2,22), Synem Bożym (4,15; 5,5) i że przyszedł w ciele (4,2). Twierdzenie 5,6: „Jezus Chrystus jest Tym, który przyszedł przez wodę i krew (...); nie w wodzie samej, lecz w wodzie i we krwi", które odnosi się do chrztu i śmierci Jezusa i dowodzi, że nie jest On zjawą, lecz został ochrzczony w Jordanie i umarł na krzyżu, jest prawdopodobnie wymierzone w zaprzeczenie realności wcielenia. Antychryści utrzymywali, że Syn Boży zamieszkał w Jezusie dopiero od momentu chrztu i przed męką odszedł do Ojca. Akcentowanie przez autora potrzeby zerwania z grzechem i podkreślanie praktycznego aspektu chrześcijańskiego życia mogło mieć na względzie gnostycki pogląd, że grzech jest bez znaczenia dla kogoś, kto posiada doskonałą znajomość Boga — nie dotyka tego najgłębszego pokładu ducha, gdzie miłuje się Ojca. Podobnie też uważali, że zaabsorbowanie Bogiem nie pozwala troszczyć się o innych. Jan upora się z oboma błędami w charakterystycznym stwierdzeniu o rozstrzygającej prostocie: „Kto nie czyni tego, co prawe, nie jest z Boga; tak samo kto nie miłuje brata swego" (3,10).

POSŁANNICTWO

Autor nie zamierza przede wszystkim zachęcać czytelników do praktykowania cnoty czy unikania grzechu, lecz pragnie przywieść ich do rozumienia wzniosłości ich chrześcijańskiej kondycji. Chrześcijańską egzystencję określa się jako żywotny związek z Bogiem. Chodzi o narodziny do życia Bożego, duchową łączność z Ojcem i Synem: wierni rodzą się z Boga, trwają w Bogu, znają Boga. Krótko mówiąc, mają „życie wieczne", a dla Jana życie wieczne jest prawdziwym życiem Bożym. Życie to, posiadane przez chrześcijan, jest rzeczywistością, lecz ma tajemniczy charakter: to, czym wierni są obecnie, jak również czym będą w przyszłym istnieniu, znajduje poświadczenie jedynie w wierze. Autor przeto mnoży kryteria, za pomocą których wierny może oceniać prawdziwość swego chrześcijańskiego życia; stąd częste występowanie zwrotu „po tym" i czasownika „poznawać" (2,3.5; 3,10.14.19.24; 4,2.6.13.18.20).

Jako uczestnictwo w Bożym życiu, życie chrześcijańskie musi odzwierciedlać same przymioty Boga; jeśli jesteśmy dziećmi Bożymi, w duchowej łączności z Bogiem, niemożliwe jest, abyśmy się do Niego nie dostosowali.

Bóg jest Światłością (1,5) i Miłością (4,8): Światłością, ponieważ jest bezwzględnym dobrem i ponieważ nasze moralne postępowanie powinno się wzorować na Jego sprawiedliwości i świętości (2,20; 3,7); Miłością zaś, gdyż jest źródłem całej tkliwości i wielkoduszności, jaką sugeruje czasownik „miłować". Chrześcijanin jest powołany do chodzenia w Światłości (1,6 n.) oraz trwania w Miłości (4,16) przez zachowanie przykazań (2,3-7; 3,22-24; 5,2 n.), streszczonych w dwu nakazach: wiary w imię Jezusa i braterskiej miłości (3,23). Wierzyć w Bożą miłość wcieloną w Jezusie i z kolei kochać swoich braci — takie oto posłannictwo skierowuje Jan do chrześcijan.

Ale apostoł chce także przypomnieć — przynajmniej drogą skojarzenia — podstawowe normy życia chrześcijańskiego. W dziedzinie wiary jego czytelnicy muszą ochoczo przyjąć świadectwo apostolskie (1,5; 2,21-24), jak również świadectwo Boga (4,6.9.13) oraz poufne słowo Ducha (2,20.27). Ich stosunek do braci jest zabarwiony troską o zachowywanie przykazań, ześrodkowanych w nakazie miłości bliźniego (2,3-11; 3,11-24; 4,7 — 5,4). Muszą się oprzeć niewierzącemu światu i stawić zdecydowanie czoło jego powabom (2,12-17; 3,13; 4,1); podobnie też muszą trzymać się prawdy i zwalczać błędy propagowane wokół nich (2,18-23; 4,1-4). Ich osobistą postawę musi cechować szczere wyznanie grzechów (1,8-10; 2,1; 3,3 n.) oraz zaufanie wobec osoby Zbawcy (2,1 n.; 3,5.8; 5,6 n.). Życie chrześcijańskie stawia żądania, a jego wzniosłość idzie w parze z praktycznością, która w spokoju akceptuje rzeczywistości ludzkiej egzystencji.

Jan zwalcza prądy gnostyckie, lecz prawdę powiedziawszy pierwszy list jest owocem autentycznie chrześcijańskiej *gnosis*, zarazem wiedzy i braterstwa. Jego duchowa nauka ma zasadniczo ten sam charakter co i nauka Pawła, leez jest bardziej teocentryczna i wiedzie do Ojca. Ideałem nie jest tu życie „w Chrystusie", lecz „trwanie w Bogu", w „Ojcu i Synu". Nie przeszkadza to jednak Janowi w akcentowaniu — równie silnym jak u Pawła — niezbędnego pośrednictwa wcielonego Syna Bożego: to właśnie przez Syna wierny otrzymuje prawdziwe życie Boże. Przez cały ten czas — powiedzmy to raz jeszcze — pismo o tak wzniosłej duchowości, sformułowane w królestwie Ojca i Syna, zachowuje ścisłą i stałą więź ze światem ludzi oraz świadczy o prostym i wymagającym realizmie moralnym: łączność duchowa z Bogiem, uczestnictwo w Bożym życiu jest niemożliwe bez absolutnej wierności przykazaniom. To krótkie pismo głosi trwałe posłannictwo ludziom daleko zaawansowanym w chrześcijańskiej doskonałości — oraz wszystkim chrześcijanom.

DRUGI I TRZECI LIST ŚW. JANA

W odróżnieniu od pierwszego listu Jana, który jest w pewnym sensie encykliką, listy drugi i trzeci są skierowane — odpowiednio — do jednego z Kościołów oraz do pojedynczej osoby. Ponadto pierwszy list jest anonimowy, pozostałe zaś są pisane przez „starszego" (prezbitera) — tytuł wystarczający w tym kontekście do zidentyfikowania autora przez czytelników.

Drugi list jest skierowany do „wybranej Pani" i jej dzieci. Tytuł ten oznacza niewątpliwie jakiś Kościół (ww. 1.4.13), prawdopodobnie Kościół w Azji Mniejszej. Gminie tej, dotąd wiernej, zagrażają zwodziciele „przecząc temu, że Jezus jako Chrystus przyszedł w ciele" (w. 7). Stąd prezbiter każe wiernym mieć się na baczności przed fałszywymi prorokami (ww. 7.10); zapewnia ich, że trwać w nauce Chrystusa (tj. doktrynie wcielenia — w. 7) znaczy to mieć łączność duchową z Ojcem i Synem (w. 9), i zabrania im obcować z fałszywymi nauczycielami (w. 10). Kładzie też — co typowe — nacisk na wzajemną miłość w wypełnianiu nowego przykazania Chrystusa (ww. 5 n.). Ten krótki list jest w istocie streszczeniem pierwszego listu św. Jana i może uchodzić albo za pierwszy jego zarys, albo też za krótkie resumé. W obu pismach okoliczności są podobne, a cel ten sam.

Trzeci list został najprawdopodobniej napisany wcześniej niż pozostałe, przed pojawieniem się fałszywych nauczycieli. List ten jest skierowany do Gajusa, wiernego ucznia Jana (ww. 1 n.). Jego postępowanie jest bez zarzutu — Gajus wyróżnia się zwłaszcza wielkoduszną gościnnością względem braci, którzy odwiedzają jego gminę. Są to prawdopodobnie wędrowni kaznodzieje (jak Demetriusz — w. 12) wysłani przez Jana. Ze względów zasadniczych nie przyjmowali niczego od pogan, którym głosili słowo (w. 7); byli więc całkowicie zależni od szczodrobliwości wiernych. Udzielanie poparcia takim ludziom było nawet obowiązkiem chrześcijan (w. 8).

List jednak dotyczy bardziej bezpośrednio konfliktu między prezbiterem a Diotrefesem, przywódcą gminy (najprawdopodobniej tej, do której należy Gajus). Rzuca się tu wyzwanie autorytetowi prezbitera: w praktyce przez odmowę przyjęcia jego wysłanników oraz usuwanie tych chrześcijan, którzy ich przyjmują. Niektórzy jednak, jak Gajus, nie zostali zastraszeni przez Diotrefesa i prezbiter liczy na nich, że doprowadzą do spełnienia jego rozkazów. Demetriusz jest najwidoczniej zaufanym emisariuszem. Jego misja mogła polegać na zastąpieniu Diotrefesa jako przywódcy gminy lub wprowadzeniu na ten urząd Gajusa.

Z obu listów wynika, że prezbiter rości sobie prawo do znacznego autorytetu; jego postawa wobec Kościołów przypomina postawę Pawła.

APOKALIPSA ŚW. JANA

AUTORSTWO

Czterokrotnie (1,1.4.9; 22,8) autor Apokalipsy nazywa siebie Janem, a tradycja chrześcijańska utożsamiała go na ogół z apostołem Janem. Zauważyliśmy już, że czwartą Ewangelię i trzy listy także przypisywano tradycyjnie Janowi apostołowi — choć nie jest on ich autorem. Jest rzeczą jasną, że Apokalipsa i pozostałe pisma nie mogły wyjść spod tej samej ręki; może zatem autor Apokalipsy jest mimo wszystko apostołem? Jednakże Apokalipsa, przynajmniej w swej finalnej formie, zdaje się pochodzić z końcowego okresu panowania Domicjana, tj. ostatniego dziesięciolecia I w. — zbyt późno jak na Jana. Tradycyjne przypisywanie *corpus Joanninum* Janowi znajduje swe uzasadnienie w przypuszczalnym istnieniu „szkoły Janowej" — grupy uczniów apostoła, w łonie której wzrastała i rozwijała się bogata tradycja Janowa.

FORMA LITERACKA

Słowo „apokalipsa" — z greckiego *apokalypsis* — znaczy „objawienie". Apokalipsa jest objawieniem lub szeregiem objawień, udzielonych widzącemu przez Boga czy też anioła działającego w Jego imieniu. Objawienie traktuje niemal zawsze o rozwoju dziejowym, kulminującym w końcu tego świata i wskazującym na tajemnice przyszłości. Jako forma literacka apokaliptyka wiąże się ściśle z pismami profetycznymi — jest w istocie rzeczy dzieckiem proroctwa. Już na przykład wizje Ezechiela mają w pewnej mierze imaginacyjną bujność wizji apokaliptycznych. Ponadto wiele ustępów w księgach profetycznych dotyczy odległych horyzontów czasowych; zdradzają one zainteresowanie eschatologiczne, które jest wyraźną cechą apokalipsy.

Choć pseudonimowość nie jest istotną cechą apokalipsy, dzieło apokaliptyczne przypisuje się niemal zawsze jakiejś szacownej postaci z przeszłości. Rzekomy autor miał otrzymać — w szeregu wizji — objawienie Bożego planu realizującego się w wydarzeniach światowych — i objawienie to przedstawia się jako ukryte od wielu lat, złożone w „opieczętowanej księdze". Historia jest odsłaniana w symbolach i znajduje swój kres w epoce prawdziwego autora. Język jest zawsze umyślnie niejasny — a to zgodnie z fikcją literacką, skoro ma ona być proroctwem. Apokalipsa kończy się przepowiednią bliskiego sądu eschatologicznego i nastania wiecznego szczęścia; innymi słowy, nadejściem ery mesjańskiej. Godną uwagi cechą jest tu częsta interwencja aniołów — to właśnie oni wyjaśniają zwykle tajemnicze symbole.

Celem apokalipsy jest ukazanie działania Opatrzności Bożej w dzie-

jach; zrodzona w czasach przesileń, napełniała czytelników nadzieją i ufnością. Jako forma literacka kwitła w ostatnich dwu wiekach przed Chr. i w pierwszych dwu wiekach po Chr.: księga Daniela (ściślej zaś Dn 7—12) stanowi najwcześniejszą żydowską apokalipsę. Formę tę uprawiano również we wczesnym Kościele, nigdy jednak w tym samym stopniu co u Żydów — Apokalipsa św. Jana jest jedynym nowotestamentowym dziełem apokaliptycznym. Interpretując Apokalipsę należy wziąć pod uwagę popularność tej formy: cechy, które wydają się nam bardzo dziwne, należały do rozpowszechnionej i dobrze znanej konwencji literackiej. Sam ten fakt musiał — dla ludzi tamtych wieków — rozwiać dużą część tajemniczości, jaką przywiązujemy do tej formy.

Możemy na ogół stwierdzić, że celem apokaliptyki było podtrzymywanie nadziei pokładanej w Bogu oraz przypominanie ludziom, że Bóg ma ostateczną władzę nad historią. Jest to poparte myślą o życiu przyszłym, choć w różnych żydowskich apokalipsach znajduje ona bardzo różnorodny wyraz. Niektórzy myślą o zmartwychwstaniu dobrych do życia ziemskiego, inni natomiast wyobrażają sobie pełne błogości życie pozagrobowe. Wszyscy twierdzą zgodnie, że triumf Bożej woli jest rzeczą najważniejszą, jedynie bowiem w świecie, w którym czyni się całkowicie wolę Boga — królestwie Bożym — można osiągnąć pełnię szczęścia.

Cechą charakterystyczną tych dzieł — rozmaicie wyrażaną — jest uznanie, że złoty wiek nie nastanie sam z siebie ani nie będzie zaprowadzony przez ludzi, lecz jest Bożym darem. Ludzie mogli pełnić swą rolę i służyć celowi Bożemu jedynie przez posłuszeństwo wobec Jego woli, a ich wierność mogła pociągać za sobą ból i strapienie. Myśl o sądzie ostatecznym harmonizowała z tym światopoglądem, widziano bowiem, że szczęście zależy od posłuszeństwa wobec Boga w świecie, który jest Mu posłuszny; nie mogą go dzielić ci, którzy przeciwstawiają się Bogu.

Objawienia apokalipsy są udzielane za pośrednictwem wizji, które widzący opisuje językiem konwencjonalnym — mamy więc obrazy, symbole i liczby. Wszystko, czy prawie wszystko, jest w apokalipsie symboliczne, choć szczegóły symboli nie zawsze są znaczące i nie powinno się przy nich zbytnio obstawać. Trzeba koniecznie rozumieć tę procedurę w należyty sposób.

„Gdy widzący opisuje jakąś wizję, przekłada na symbole idee podsunięte mu przez Boga; spiętrza rzeczy, barwy i symboliczne liczby nie trapiąc się o formę swego obrazu. Jego głównym celem jest przekazanie idei otrzymanych od Boga, nie zaś opisanie koherentnej wizji, i w y o b r a ż a l n e j wizji. Jeśli mamy podążać bez zniechęcenia drogą, jaką nakreślił, musimy przyjąć jego warunki i przełożyć na idee opisane przez niego symbole, nie zaś niepokoić się ich brakiem spójności. Błędem byłoby więc usiłować sobie wyobrazić w i z u a l n i e Baranka

z siedmioma rogami i siedmioma oczyma (5,6) oraz Bestię z siedmioma głowami i dziesięcioma rogami (13,1) i zastanawiać się, jak dziesięć rogów powinno być rozdzielonych pomiędzy siedem głów. Wizji tych nie można sobie przedstawić plastycznie, lecz fakt ten nie powinien nas niepokoić. Trzeba się zadowolić intelektualnym rozumieniem symboli nie zatrzymując się nad ich mniej czy bardziej dziwnymi szczegółami: Baranek cieszy się pełnią władzy i wiedzy; bestie reprezentują cesarstwo rzymskie z jego cesarzami (głowy) i królami wasalnymi (rogi). Jeśli nie uwzględni się w pełni takiej procedury — często niepokojącej — nie sposób zrozumieć Apokalipsy." [11]

Autor apokalipsy spogląda w przyszłość nie tylko gdy opisuje czas końcowy, lecz także gdy odsłania bieg dziejów. Jego punkt obserwacyjny leży w przeszłości`— apokalipsa jest niemal zawsze pseudonimowa — on zaś przemawia jako prorok. Apokaliptyka kwitła w okresach przesileń i miała na celu pocieszenie i podniesienie na duchu ludzi dotkniętych nieszczęściem i niedolą, miała napełnić ich ufnością wobec Boga, który kieruje ludzkim przeznaczeniem i jest panem historii. I tu Apokalipsa harmonizuje z innymi pismami apokaliptycznymi.

Określając dzieło Jana jako apokalipsę — w ścisłym znaczeniu tego słowa — pomijamy pierwsze trzy rozdziały, „listy do siedmiu Kościołów". Choć są integralną częścią całej księgi, nie mają jednak apokaliptycznej formy. Choćbyśmy nawet zwali je „listami", nie są to — ściśle mówiąc — listy, lecz prorockie posłannictwa. Zasadniczo zaś są to sądy o duchowym stanie Kościołów, podkreślające konieczność zachowania wiary; stąd są bliższe formie profetycznej niż apokaliptyce.

CEL

Podobnie jak księgę Daniela, Apokalipsę napisano w burzliwych czasach i w specjalnym celu; jak i Daniel — niesie ona posłannictwo, wykraczające poza bezpośredni kryzys. Apokalipsa jest zarazem deklaracją chrześcijańskiej wiary i nadziei oraz manifestem skierowanym przeciw oficjalnemu pogaństwu Rzymu. Autor jest świadkiem, przemawiającym z autorytetem dawnych proroków posłanych przez Boga, powtarzającym za nimi słowa i obrazy. Jego księga stanowi komentarz do słów Jezusa wyrzeczonych do uczniów: „Na świecie będziecie musieli cierpieć; ale ufajcie: jam zwyciężył świat" (J 16,33). Jak księga Daniela miała na celu ponowne wzniecenie duchowej energii narodu żydowskiego w czasie, gdy monoteizmowi zagrażał pogański hellenizm (Dn 7—12), tak też Apokalipsę napisano dla pocieszenia i umocnienia chrześcijan pośród prześladowań (Ap 2,8-10.12 n.; 6,9-11; 7,14; 13,11; 17,6; 20,4). W obu wypadkach intencja i stosowana metoda są identyczne.

[11] M.-E. Boismard, *L'Apocalypse* (BJ), Paris, Cerf, 1959, ss. 8 n.

W czasach Jana rolę prześladowcy pełniło cesarstwo rzymskie, a najgroźniejszym niebezpieczeństwem dla wiernych prowinicji Azji był kult Rzymu i cesarza. Pojęcie boskości królów było starożytnym i wspólnym pojęciem Wschodu. Aleksander Wielki stwierdził, że jego wschodni (i egipscy) poddani uważają go za boga; jego następcy, zarówno Seleucydzi jak i Ptolemeusze, z zadowoleniem przybrali tytuły boskie — na przykład Antioch IV był „Epifanesem" (bóg „przejawiony"). Praktyka ta przyjmowała się oporniej w Rzymie, lecz ostatecznie wyzyskano ją skwapliwie jako cenny czynnik polityczny. W epoce hellenistycznej sam Rzym osiągnął status bóstwa i rozpowszechnił się kult Dea Roma (bogini Rzymu). Na Wschodzie został on wkrótce połączony z kultem cesarza.

Po śmierci w 44 r. przed Chr. Juliusz Cezar, na mocy dekretu senatu, został ogłoszony jednym z boskich protektorów państwa. August nie pretendował do boskich honorów w Rzymie, lecz był czczony jako bóstwo na Wschodzie, gdzie wznoszono mu świątynie (jak świątynia Augusta zbudowana przez Heroda Wielkiego w Sebaste, przywróconej do życia Samarii). Późniejsi cesarze (zwłaszcza Domicjan) otwarcie rościli sobie prawo do boskich honorów za życia. Kult cesarski zdobył mocne oparcie w Azji Mniejszej — nie był też nigdzie z większym entuzjazmem propagowany.

Cześć oddawana cesarzowi wymagała, by składano ofiary (lub palono kadzidło) przed wizerunkiem cesarza, z oświadczeniem: *Kyrios Kaisar* — cesarz jest Panem, tj. Bogiem; w oczach chrześcijan było to jawne bluźnierstwo. Dla chrześcijan *Kyrios* był to Jezus Chrystus — muszą oni „trzymać się Jego imienia" (2,13), rezerwując ten tytuł wyłącznie dla Niego. Czytelnicy Apokalipsy — współcześni Janowi — do których księga ta była przede wszystkim skierowana, umieli dobrze pojąć jej cel i zamaskowane aluzje do ówczesnej sytuacji oraz jej polemikę z religią państwową.

Stałym przedmiotem zainteresowania Apokalipsy jest los męczenników, co łatwo zrozumieć w historycznych okolicznościach powstawania księgi. Czytelników zachęca się do stawienia czoła gwałtownym prześladowaniom, w których wielu z nich może niechybnie znaleźć śmierć. Tak więc Jan mówi ustawicznie o szczęśliwości męczenników i coraz dobitniej to wyraża. W 6,9-11 dusze zabitych dla świadectwa, jakie zachowali — żertwy ofiarne — spoczywają pod ołtarzem całopalenia, lecz noszą białe szaty zwycięstwa. Następnie (7,9-17) przedstawia się je jako obchodzące w niebie nieustanne święto Namiotów (najradośniejsze ze świąt żydowskich). Szatan nie ma nad nimi żadnej władzy; są bowiem w niebie, on zaś został wypędzony (12,7-11). Są też bliskimi towarzyszami Baranka (14,1-5) — wyraża się to dobitnie w kilku wersetach mówiących o ich sytuacji: „Błogosławieni odtąd umarli, którzy umierają

w Panu. Zaprawdę, tak mówi Duch, niech odpoczną od trudów swych" (14,13). Przed tronem Boga śpiewają pieśń Mojżesza, pieśń o nowym wybawieniu (15,2-4). Są uprzywilejowanymi gośćmi na uczcie godów Baranka (19,9). Wreszcie zaś są tymi, którzy królują z Chrystusem przez tysiąc lat, poza zasięgiem władzy szatana (20,4-6). Zawsze jednak upatruje się w nich pierwociny Boga i Baranka (14,14 n.) — są poświęconymi ofiarami wielkiego żniwa, mnóstwa tych, których imiona są zapisane w księdze życia Baranka (13,8; 20,12).

PLAN

Choć często kwestionowano jedność Apokalipsy, wydaje się jednak, że jest to istotnie jeden utwór. Nawet listy do siedmiu Kościołów (rozdz. 1—3), ułożone w odmiennej formie literackiej, są integralną częścią księgi; całość nosi ślad jednej ręki. Zarazem zaś widać pewną niejednolitość, która da się wyjaśnić — częściowo przynajmniej — apokaliptyczną formą, gdzie nie należy poszukiwać ściśle logicznego porządku. Można pokrótce stwierdzić, że Apokalipsa jest zbudowana na planie dostrzegalnym wprawdzie w ogólnych zarysach, lecz dość płynnym w szczegółach. Podejmowano próby odtworzenia skomplikowanej kolejności wątków w obrębie księgi — znalezienia w niej na przykład zawiłego systemu septetów. Nic wszakże się nie zyska narzucając z zewnątrz ściśle logiczny plan dziełu o takiej sile imaginacji i tak głębokim poczuciu religijnym. Apokalipsa cieszy się wolnością wielkiego dzieła sztuki.

PROLOG 1,1-3	
A. LISTY DO SIEDMIU KOŚCIOŁÓW	1,4 — 3,22
Wprowadzenie	1,4-8
Wizja Syna Człowieczego	1,9-20
Listy do siedmiu Kościołów:	
I List do Kościoła w Efezie	2,1-7
II List do Kościoła w Smyrnie	2,8-11
III List do Kościoła w Pergamonie	2,12-17
IV List do Kościoła w Tiatyrze	2,18-29
V List do Kościoła w Sardach	3,1-6
VI List do Kościoła w Filadelfii	3,7-13
VII List do Kościoła w Laodycei	3,14-22
B. WIZJE PROROCZE I EPILOG	4,1 — 22,21
CZĘŚĆ I — KOŚCIÓŁ I IZRAEL 4—11	
I Bóg wręcza Barankowi zapieczętowany zwój	4—5
Wizja tronu Boga	4
Baranek otrzymuje zapieczętowany zwój	5

II	Otwarcie siedmiu pieczęci	6,1 — 8,1
	Pierwsze cztery pieczęcie	6,1-8
	Ostatnie trzy pieczęcie	6,9 — 8,1
	Piąta pieczęć	6,9-11
	Szósta pieczęć	6,12-17
	Chrześcijańscy męczennicy	7,9-17
	Siódma pieczęć	8,1
III	Siedem trąb	8,2 — 11,19
	Pierwsze cztery trąby	8,2-12
	Preludium	8,2-6
	Cztery trąby	8,7-12
	Trzy „Biada"	8,13 — 11,19
	Preludium	8,13
	Pierwsze „Biada" (piąta trąba)	9,1 - 12
	Drugie „Biada" (szósta trąba)	9,13-21
	Mały zwój	10
	Zmierzenie Świątyni	11,1 n.
	Dwaj świadkowie	11,3-13
	Ostatnie „Biada" (siódma trąba)	11,14-19
CZĘŚĆ II — KOŚCIÓŁ I RZYM POGAŃSKI		12,1 — 20,15
I	Dramatis personae	12,1 — 14,5
	Niewiasta i smok	12
	Niewiasta i smok	12,1-4a
	Zwycięstwo Chrystusa	12,4b-12
	Prześladowanie Kościoła	12,13-18
	Dwie bestie	13
	Pierwsza bestia	13,1-10
	Fałszywy prorok	13,11-18
	Towarzysze Baranka	14,1-5
II	Godzina sądu	14,6 — 16,21
	Zapowiedź godziny sądu	14,6-13
	Żniwo i winobranie na ziemi	14,14-20
	Wstępna wizja siedmiu ostatnich plag	15
	Ostatnie plagi: siedem czasz	16
	Piąta czasza	16,10 n.
	Szósta czasza	16,12-16
	Siódma czasza	16,17-21
III	Kara na Babilon (Rzym)	17,1 — 19,10
	Wielka nierządnica	17,1-6
	Interpretacja wizji	17,7-18
	Zapowiedź upadku Babilonu	18,1-8
	Pieśni żałobne nad Babilonem	18,9-24
	Lament królów	18,9 n.
	Lament kupców	18,11-16
	Lament żeglarzy	18,17-19
	Niebiańska pieśń żałobna	18,20-21
	Triumf w niebie	19,1-10
IV	Koniec	19,11 — 20,15
	Zwycięstwo nad bestiami	19,11-21
	Szczęśliwość męczenników	
	Tysiącletnie królowanie	20,1-6
	Zwycięstwo nad smokiem	20,7-10
	Sąd ostateczny	20,11-15

CZĘŚĆ III — NOWE JERUZALEM	21,1 — 22,5
Nowe Jeruzalem	21,1-8
Chwała nowego Jeruzalem	21,9-27
W obrębie nowego Jeruzalem	22,1-5
EPILOG 22,6-21	

INTERPRETACJA

Gdy bierze się pod uwagę formę literacką Apokalipsy — co jest wymogiem badań — odsłania się z konieczności pewna zasada interpretacji, o ile nie chcemy zadać gwałtu utworowi. Jako apokalipsa bowiem księga ta powstała w obliczu kryzysu i dotyczy konkretnych wydarzeń historycznych. Autor mógł być całkiem świadomy, że jego księga przetrwa i będzie przemawiała jeszcze do przyszłych epok, pisał jednak głównie dla chrześcijan własnych czasów, gmin w Azji Mniejszej. Musi to stanowić nasz punkt wyjścia, a ignorować historyczne środowisko Apokalipsy znaczy to prowadzić niechybnie do błędnej interpretacji. Nawet jednak przy tym ujęciu nie rozumiemy w pełni dużej części tekstu — pozostaje więc pole do różnych interpretacji pisma. Mimo to Apokalipsa jest jedną z najbardziej fascynujących ksiąg Nowego Testamentu i choć jej forma literacka jest dla nas dziwna, a pewne jej części pozostają niejasne, sama księga może się stać zrozumiała dla współczesnego czytelnika. Spróbujmy zatem złamać siedem pieczęci i otworzyć pismo, będące istotnie zamkniętą księgą dla tego, kto może się z nim zetknąć bez żadnego wyjaśnienia jego natury, celu i znaczenia.

Listy

Listy do siedmiu Kościołów (rozdz. 1—3) mają te same właściwości literackie jako ściśle apokaliptyczna część Apokalipsy i są dziełem tego samego autora. Pierwotnie mogły być niezależne od reszty, by później dopiero zespolić się z właściwą apokalipsą; jako takie tworzą integralną część dzieła w znanej nam postaci. Ale więź między listami a resztą jest tak ścisła, że niezależne istnienie tych pierwszych wydaje się nieprawdopodobne.

Prolog (1,1-3) przedstawia Apokalipsę jako list proroka Jana, list przeznaczony do odczytywania na uroczystościach liturgicznych; autor ma jednak świadomość, że jest to w istocie posłannictwo od najwyższego pasterza Kościoła. Wprowadzenie (1,4-8) zwraca się do chrześcijańskich kongregacji, w których Jan posługiwał; jest ono godne uwagi ze wzglę-

du na formułę trynitarną, która na modłę chrześcijańską rozwodzi się nad Synem: Jego wcieleniem, śmiercią i chwałą.

W uderzającej wizji (1,9-20) Jan dostaje od uwielbionego Syna Człowieczego polecenie, aby napisał to, co ma być mu objawione, i wysłał pismo do siedmiu Kościołów w Azji. Mesjasz występuje jako sędzia (jak w Dn 7,13) i tu szczegóły wizji mają wartość symboliczną: nosi on długą szatę kapłaństwa, złoty pas królewskości, białe włosy wieczności. Oczy jak płomień ognia reprezentują Jego Boską wiedzę, a stopy z brązu wskazują stabilność. Trzyma w swej prawej ręce (tj. w swej mocy) siedem świeczników, przedstawiających siedem Kościołów, oraz gwiazdy, anielskich strażników i opiekunów Kościołów. Ogólny efekt — to przerażający majestat. Wizja Syna Człowieczego skutecznie uwypukla proroczy charakter pierwszej części Apokalipsy, odpowiada bowiem dokładnie inauguralnym wizjom proroków (por. Iz 6; Jr 1; Ez 1). Ale gdy ci ostatni przemawiali nadal w imię Jahwe („tak mówi Jahwe"), Jan chce głosić „objawienie Jezusa Chrystusa". A ponieważ w oczach natchnionego pisarza siedem Kościołów reprezentuje Kościół uniwersalny, posłannictwo jego — posłannictwo Pana — ma znaczenie dla Kościoła aż do końca czasów.

Lista siedmiu Kościołów nie jest przypadkowa, lecz uporządkowana. Były one połączone drogą okrężną, biegnącą z Efezu na północ, do Smyrny i Pergamonu, następnie zaś skręcającą na południe ku pozostałym miastom. Każdy Kościół otrzymuje wyrok oparty na pełnej znajomości jego kondycji, zarówno zewnętrznej (jest tu kilka okolicznościowych wzmianek), jak i duchowej. Kościoły otrzymują pochwałę lub naganę (bądź jedno i drugie), zwykle z pewnymi zastrzeżeniami, w tym zaś zdaje się objawiać określony plan i postęp. Efez otrzymuje naganę i pochwałę; z kolei wychwala się Smyrnę, Tiatyrę i Filadelfię (liczby parzyste) — tę ostatnią z wyraźną serdecznością — gani zaś Pergamon, Sardy i Laodyceę — tę ostatnią bardzo surowo. Ich główne wady — to ochłodnięcie w pierwszym zapale i utrata miłości, wraz z pobłażaniem czy ustępstwami wobec nikolaitów, heretyckiej sekty trudnej do zidentyfikowania, lecz mającej prawdopodobnie pewne pokrewieństwo z gnostycyzmem.

Wizje prorocze

Apokalipsa nie traktuje z pewnością o „siedmiu epokach świata" — teoria ta była popularna w średniowieczu; nie dotyczy też na sposób szczegółowy przyszłości Kościoła. Z drugiej zaś strony są tu widoczne pewne zasadnicze stadia ludzkiej historii. Jan zajmuje się raczej znaczeniem wydarzeń niż samymi wydarzeniami. Tak więc uwydatnia znaczenie zburzenia Jerozolimy w 70 r. po Chr., następnie zaś przechodzi do

wskazania nieuchronnego końca prześladowania, które się właśnie zaczęło.

Rozważanie rozdziałów 7—12 w księdze Daniela może nam pomóc w zrozumieniu Apokalipsy. Księga Daniela powstała w epoce machabejskiej, stąd zajmuje się w wielkiej mierze wydarzeniami przeszłości. Jednakże następstwo mocarstw rozpatruje się w relacji do celu Bożego planu: ostatecznego ustanowienia królestwa Bożego. To przyszłe wydarzenie nie jest omówione szczegółowo — zwiastuje się po prostu, że prześladowanie zakończy się niepowodzeniem, a ostatnie słowo będzie należało do Boga. Podobna jest też perspektywa Apokalipsy.

Część I: Kościół i Izrael (4–11)

Możemy podzielić centralną część Apokalipsy na dwie partie: 4—11 oraz 12,1 — 20,15. Choć rozdziały 4—11 zgadzają się z integralnym planem całego dzieła, mogą w ścisłym sensie uchodzić za tworzące kompletną apokalipsę. W 12,1 autor wprowadza nowy początek, do którego przygotowano czytelnika w 10,11, i ponownie dochodzimy do zakończenia w 20,15. Mamy zatem dwie apokalipsy, z których każda ciągnie się do końca. Począwszy od rozdziału 12 autor zajmuje się Kościołem i Rzymem pogańskim, podczas gdy w rozdziałach 4—11 jest zaprzątnięty stosunkiem Kościoła do Ludu Wybranego. Jego dzieło ma w sobie coś ze struktury starotestamentowych ksiąg profetycznych: najpierw wyrocznie przeciw Izraelowi, a następnie wyrocznie przeciw narodom.

Początkowa wizja tronu Boga (rozdz. 4) czerpie otwarcie natchnienie z kilku tekstów prorockich (Iz 6,1-5; Ez 1,4-10.25-27; Dn 7,9 n.). Przed tronem „dwudziestu czterech siedzących starców" reprezentuje świętych Izraela, a „cztery żywe istoty" wyobrażają świat stworzony. Następnie (rozdz. 5) „ten, który siedział na tronie" — nazwa Boga w całej Apokalipsie — wręczył Barankowi zapieczętowany zwój, który trzymał w prawicy (przekazanie władzy). Rozdział kończy się pierwszą z niebiańskich liturgii, powtarzających się tak często w księdze — są to albo wczesne hymny chrześcijańskie, albo też pieśni na nich wzorowane. Zwój zawierał wyrok Boży wydany na Izrael, który nie uwierzył w Chrystusa. Jako zapieczętowana księga może on śmiało być Starym Testamentem: „Tak, aż po dzień dzisiejszy leży zasłona na sercach ich, gdy czyta się Mojżesza" (2 Kor 3,15).

Złamanie pieczęci rozpętuje szereg plag (6,1 — 8,1) — szereg stosujący się do wzoru wydarzeń w apokalipsie synoptycznej (Mk 13 paral.): wojna, walki między narodami, głód, zaraza, prześladowanie, zjawiska kosmiczne (trzęsienia ziemi, zaćmienia i inne). Opis pierwszych czterech, wojny i towarzyszącego jej zła, czerpie natchnienie z wizji czterech jeźdźców i czterech rydwanów u Zachariasza 1,8-11 i 6,1-8. Po złamaniu

piątej pieczęci ukazują się męczennicy — tu męczennicy Starego Prawa (6,9-11) — a z otwarciem szóstej pieczęci nastają zjawiska kosmiczne. Przed złamaniem ostatniej pieczęci słudzy Boży są opieczętowani pieczęcią żywego Boga, sto czterdzieści cztery tysiące opieczętowanych (7,1-8): wybawiona Reszta Izraela. Wielkim tłumem z wszystkich narodów, obchodzącym święto Namiotów w niebie (7,9-17), wydają się chrześcijańscy męczennicy, „współpracownicy i bracia" męczenników żydowskich z 6,9-11. Uroczysta cisza poprzedza drugą serię plag (8,1).

Otwarcie siódmej pieczęci oznacza raczej początek niż koniec: zwiastuje nowy szereg plag. Trąby przedstawia się bardzo podobnie jak pieczęcie: pierwsze cztery (8,7-12) są opisane w kilku wierszach, podczas gdy pozostałe znajdują obszerniejsze rozwinięcie, przeplecione innymi wizjami. Plagi 8,7-12 dotykają tylko trzeciej części ziemi i ciał niebieskich; nadto w 9,15 jedynie trzecia część ludzi jest nawiedzona szóstą plagą, podobnie jak pieczęcie poraziły „czwartą część ziemi" (6,8). W analogicznych plagach czasz — wymierzonych przeciw światu pogańskiemu — nie ma tego rodzaju zastrzeżenia. Możemy szukać przyczyny tej różnicy w prorockiej doktrynie Reszty (por. „trzecią część" Ez 5,1-4; Za 13,8 n.). Wynika z tego, że plagi czasz nie są dubletem plag trąb: te pierwsze spadają na czcicieli bestii, te drugie natomiast wiążą się ściśle z Bożym wyrokiem na niewierny Izrael, wykonanym przez zburzenie Jerozolimy. Skoro pieczęcie są preludium i przygotowaniem do trąb, muszą być rozumiane w tym samym kontekście. Pierwsze dwa „Biada" (piąta i szósta trąba) są przejaskrawionym rozwinięciem plagi szarańczy (Wj 10,12-15), już wykorzystanej w sposób uderzający przez Joela (1,6 — 2,11) — fragment, który wywarł bezpośredni wpływ na Jana.

Rozdział 10 zaczyna się wizją potężnego anioła zstępującego z nieba, obleczonego w chmurę i z tęczą nad głową. Miał w swej ręce otwartą książeczkę i postawił swą prawą nogę na morzu, a lewą — na ziemi (ww. 1 n.). W 5,2 zaproszenie „potężnego anioła" doprowadziło do otwarcia zapieczętowanej księgi: istnieje paralela między aniołami a zwojami. Anioł rozdziału 10, z rysami Syna Człowieczego Daniela (Dn 7,14), jest bardziej majestatyczny niż w rozdziale 5; olbrzymiej postawy, stoi na morzu i ziemi, gdyż jego posłannictwo jest przeznaczone dla całej ludzkości. Kontrastuje to z 5,1-12, gdzie tytuł nadany Chrystusowi („lew z pokolenia Judy, potomek Dawidowy") i rola dwudziestu czterech starców (święci Starego Prawa) wskazują na Lud Wybrany. Zapieczętowaną księgą jest Stary Testament, zwłaszcza zaś wyrocznie prorockie, do których Chrystus dostarczył klucza. Książeczką (mniej obszerną niż Stary Testament, lecz otwartą i o powszechnym zasięgu) jest posłannictwo Jezusa.

Po dwu antytetycznych scenach 10,3-7 następuje nowe prorocze powołanie (analogiczne do 1,9-20), oparte wyraźnie na powołaniu Ezechiela (Ap 10,8-10; por. Ez 3,1-3). Mówią z kolei Janowi: „Musisz po raz wtóry

głosić proroctwa o wielu ludach, narodach, językach i królach". W kontekście tych rozdziałów znaczy to, iż powołano go do nowej misji — musi prorokować w sposób dotąd nieznany. Posłannictwo zapieczętowanego zwoju dotyczy bezpośrednio Ludu Wybranego (por. 7,4-8) i dopiero od rozdziału 12 jest mowa o „ludach, narodach i językach" (por. 12,5; 13,7; 14,6.8; 15,4; 17,12). Wydaje się, że rozdział 10 ma wprowadzić okres głoszenia słowa poganom i uwypuklić paradoks Ewangelii: koniec jest bliski (żyjemy w ostatniej epoce), a mimo to finalny epizod może ulec znacznemu odroczeniu.

Analiza rozdziału 11 zdaje się potwierdzać interpretację rozdziałów 4—11 w kategoriach Izraela i Kościoła. Jan otrzymał pręt mierniczy i kazano mu zmierzyć Świątynię i ołtarz oraz czcicieli Boga — to, co w ten sposób zmierzone, znajduje się pod specjalną ochroną Boga. Musi jednak „wyłączyć dziedziniec zewnętrzny", gdyż został dany poganom — będą oni tratować Miasto Święte przez czterdzieści dwa miesiące (11, 1 n.). Przychodzi tu od razu na myśl Ewangelia św. Łukasza 21,24: niewierne „Jeruzalem deptać będą stopy pogan, aż losy pogan się wypełnią". Mierzona Świątynia reprezentuje Kościół, a zewnętrznym dziedzińcem jest odrzucona Synagoga; Jan czyni aluzję do finalnego rozłamu między Kościołem a Synagogą wywołanego katastrofą 70 r. po Chr. Prawdziwą Świątynię Bożą, której Tytus nie mógł zniszczyć, założyli przede wszystkim Żydzi wierni Chrystusowi, mesjaniczna Reszta. Niewierzący Żydzi, podobni dotąd raczej do zewnętrznego dziedzińca prawdziwej Świątyni, przestali już teraz do niej należeć. Nie jest to wszakże perspektywa beznadziejnego smutku: dziedziniec będzie deptany przez czterdzieści dwa miesiące — jest to nic innego, jak tylko „czas, czasy i połowa czasu" Daniela (7,25). W Apokalipsie wyrażenie to, czy jego równoważnik, jest symboliczną nazwą tymczasowego okresu prześladowania, dzielącego chrześcijan od całkowitego ustanowienia królestwa Bożego. Cierpienia nienawróconego świata żydowskiego będą trwały dopóty, dopóki nie wypełnią się czasy pogan (Łk 21,24). Wtedy, wraz z Pawłem (Rz 11,25 n.), możemy wyglądać zbawienia Izraela.

Dwaj świadkowie (11,3-13) są wzorowani na Eliaszu (zdolność wywołania suszy, w. 6) i Mojżeszu (zdolność przemienienia wody w krew i porażenia ziemi każdą plagą, w. 6). Działalność ich trwa tysiąc dwieście sześćdziesiąt dni, tzn. czterdzieści dwa miesiące w. 3 — cały okres Kościoła. Wydaje się, że świadkowie są wcieleniem świadectwa — od Prawa i proroków — dawanego przez Kościół o Chrystusie w świecie żydowskim. W. 7, wprowadzający nagle bestię, najlepiej pojmować w kategoriach końcowej napaści na Kościół. W istocie bowiem śmierć i rychłe zmartwychwstanie świadków nastąpi w końcu czterdziestu dwu miesięcy — mają oni świadczyć przez tysiąc dwieście sześćdziesiąt dni (w. 3) i zostaną zabici dopiero „gdy dokonają już swego zadania" (w. 7) — a zwycięstwo bestii jest efemeryczne. Dziesiąta część miasta

(Jerozolimy) runęła i zginęło siedem tysięcy osób (w. 13), lecz pozostali „oddali cześć Bogu". To typowo żydowskie wyrażenie oznacza nawrócenie Izraela przy końcu „czasów pogan".

W liście do Rzymian 11,25 n. nawrócenie Izraela, nastające po nawróceniu pogan, zdaje się oznaczać szczytowy punkt Bożego planu. Tak jest i tutaj. Teraz nadchodzi koniec: może więc zabrzmieć siódma trąba zwiastująca koniec świata oraz zaprowadzenie królestwa Boga i Jego Chrystusa. Co zaś znaczące, pieśń (11,17 n.) zostaje włożona w usta dwudziestu czterech starców, jej język bowiem jest na wskroś żydowski. Wreszcie zaś otwarła się Świątynia Boga i ukazała się w niej niebiańska Arka Przymierza (11,19). Wydaje się zatem, że historycznym tłem rozdziału 11 jest katastrofa 70 r. po Chr., która spowodowała ostateczne rozdzielenie Kościoła i Synagogi. Wyjaśnia to sztuczne antydatowanie Apokalipsy, gdyż w 17,10 n. szóstym z listy siedmiu cesarzy, za którego rządów powstało to pismo, jest najprawdopodobniej Wespazjan. Stosując zwykłą procedurę apokaliptyczną, Jan mógł w ten sposób umiejscowić się w okresie przed zburzeniem Jerozolimy i z tego punktu obserwacyjnego uwypuklić teologiczne znaczenie wydarzenia.

Możemy uważać rozdziały 4—11 Apokalipsy, z ich szeregiem pieczęci i trąb, za zwykłe rozwinięcie danych apokalipsy synoptycznej. Wyjaśnienie to opiera się na historii wydarzeń zapowiedzianej u synoptyków: wojnie żydowskiej i zburzeniu Jerozolimy, które — gdy pisano Apokalipsę — były wydarzeniami przeszłości, faktami o wielkim znaczeniu. Łukasz — jak widzieliśmy — rozróżniał dwa okresy historii zbawienia: czas Izraela oraz czas Chrystusa i Jego Kościoła. Apokalipsa nie jest Ewangelią, i autor nie uwydatnia czasu Chrystusa; rozróżnia on jednak czas Izraela i czas Kościoła, każdy zaś z tych okresów kończy się Bożym sądem.

Część II: Kościół i Rzym pogański (12,1 – 20,15)

Ta druga część, choć nasuwa własne specyficzne problemy, spotkała się ze zgodniejszą interpretacją ogólną niż część poprzednia. Tłem historycznym jest tu niewątpliwie prześladowanie Kościoła przez Rzym, a bezpośrednim powodem prześladowania jest odmowa usankcjonowania kultu cesarza ze strony Kościoła; dwie bestie rozdziału 13 wyobrażają Rzym i religię rzymską. Mamy tu odpowiedź Jana na bluźniercze roszczenia cesarzy, które muszą się zakończyć katastrofą: Rzym podzieli los Babilonu.

Rozdział 12 rozpada się na trzy części: 1) dyptyk, który wprowadza dwie symboliczne postacie, niewiastę i smoka (ww. 1-4a), 2) napaść na Chrystusa i Jego zwycięstwo (ww. 4b-12), 3) prześladowanie chrześcijan (ww. 13-17). Niewiasta symbolizuje lud Boży, który wydaje na świat

erę mesjańską i Mesjasza. Smok jest starodawnym wężem z rozdziału 3 księgi Rodzaju: raz jeszcze niewiasta i szatan stają twarz w twarz. Smok usiłuje zgładzić jej syna, lecz dziecię zostało wyrwane spod jego władzy i uniesione do tronu Boga — aluzja do wniebowstąpienia i triumfu Chrystusa, który spowoduje upadek smoka. Tymczasem niewiasta (lud Boży Starego Testamentu, który wydawszy Chrystusa na świat stał się przez to Kościołem chrześcijańskim) znajduje schronienie na pustyni, gdzie Bóg ma nad nią pieczę przez tysiąc dwieście sześćdziesiąt dni, co jest równoważnikiem czterdziestu dwu miesięcy czy trzech i pół roku — cały ziemski czas trwania Kościoła. Upadek smoka zostaje udramatyzowany w 12,7-12, i choć Michał wypędził szatana z nieba, jest to w istocie zwycięstwo Chrystusa (ww. 10 n.). Męczennicy (którzy reprezentują wszystkich chrześcijan) uczestniczą w zwycięstwie Chrystusa; śmierć wyzwoliła ich spod władzy diabła. Tak więc w niebie panuje wielka radość, lecz na ziemi szatan może jeszcze na razie dawać upust swemu gniewowi.

Podjęta przez smoka próba zgładzenia niewiasty, dająca się wywnioskować z 12,6, jest opisana w 12,13-16. Niewiasta jest chroniona „przez czas, przez dwa czasy i przez pół czasu" (por. 12,6): Kościół jako taki znajduje się pod specjalną opieką Boga przez cały okres swego historycznego trwania. Wierni na ziemi są jednak podatni na zranienie: szatan — przez swoje narzędzia — może wydać im wojnę; będą oni prześladowani i zabijani. Ale posłannictwo Apokalipsy głosi właśnie, że ci, którzy są nieugięci do końca, uczestniczą w chwalebnym triumfie Baranka.

Dwie bestie rozdziału 13, narzędzia szatana — to Rzym i religia państwowa w służbie Rzymu. Ta ostatnia nakłania „mieszkańców ziemi" (termin odpowiadający k o s m o s o w i czwartej Ewangelii i listów Janowych: niewierzącemu światu) do oddania czci bestii i noszenia jej znamienia. Liczba bestii (13,18) oznacza jej imię, które można wykryć drogą gematrii (tj. dodając wielkości liczbowe liter imienia; w hebrajskim i grece, zamiast cyfr, litery alfabetu mają wielkość liczbową). W języku hebrajskim Cezar Nero (*nrwn qsr*) daje 666 — identyfikacja ta jest prawdopodobna, lecz nie jest pewna.

W umyślnej i uderzającej antytezie do bestii i jej zwolenników stoi Baranek i jego towarzysze, mający na swych czołach imię Baranka i jego Ojca (14,1-5). Sto czterdzieści cztery tysiące — to nie ci z 7,4-8, Reszta Izraela; jest to natomiast wierna Reszta nowego Izraela — męczennicy. Nazwę „dziewiczych" trzeba rozumieć w sensie metaforycznym. Prorocy Starego Testamentu, zwłaszcza Ozeasz, Jeremiasz i Ezechiel, często przedstawiali przymierze na Synaju jako małżeństwo Boga z Jego ludem; wszelkie bałwochwalstwo uchodziło przeto za cudzołóstwo lub nierząd. W Apokalipsie te sto czterdzieści cztery tysiące przeciwstawia się zwolennikom bestii właśnie dlatego, że nie uwielbili bestii, lecz po-

zostali wierni Barankowi. Pozostali dziewicami, gdyż nie oddali się kultowi bestii, lecz trwali przy Bogu.

Szatan, dwie bestie i ich zwolennicy, „mieszkańcy ziemi", niewiasta i jej dzieci, Baranek i jego towarzysze — dramatis personae wielkiej walki eschatologicznej — zostali już wprowadzeni. Teraz następuje zapowiedź godziny sądu (14,6-13), po niej zaś żniwo i winobranie na ziemi (14,14-20). Cały fragment jest proleptyczny — antycypuje wydarzenia mające jeszcze nadejść i reasumuje przyszłe sądy.

Siedem plag ostatecznych (15,1) — a więc odmiennych od plag trąb — zapowiada rozdział 15; następny rozdział ukazuje ich spełnienie. Wizja czasz (jak i trąb) jest oparta na plagach egipskich, lecz tym razem kara jest powszechna i ostateczna: wszyscy czciciele bestii i prześladowcy chrześcijan są nimi dotknięci. Ponadto są już zebrani na miejscu zwanym Har-Magedon („góra Megiddo"; od czasu klęski Jozjasza pod Megiddo, 2 Krl 23,29 n., stała się ona symbolem nieszczęścia), by oczekiwać swej zagłady (19,17-21).

Choć w 16,19 — „wielkie miasto rozpadło się na trzy części" — sygnalizuje się upadek Rzymu, koniec tego miasta nie może być potraktowany tak zdawkowo. Cały rozdział 17 jest poświęcony opisowi Babilonu — bogini Rzymu siedzącej na szatańskiej bestii; upadek Rzymu jest uroczyście zapowiedziany w 18,1-8. Z kolei następuje szereg pieśni żałobnych (18,9-24) i triumfalna liturgia w niebie (19,1-10). Po upadku Rzymu rychło przychodzi koniec. Jeździec na białym koniu wyprowadza wojska niebieskie (19,11-16) przeciw dwu bestiom i ich stronnikom. Zwycięstwo jest całkowite: dwie bestie są wrzucone do „ognistego jeziora" — miejsce ostatecznej kary — a ich stronnicy zabici mieczem (19,17-21). Obecnie pozostał sam tylko szatan.

W 20,1-10 znajdujemy zestawienie dwu wydarzeń: z jednej strony mamy obalenie szatana — w dwu fazach — z drugiej zaś tysiącletnie królowanie. Rozdział 7 Daniela dostarcza tła owej wizji. Pierwsze potępienie smoka zbiega się z momentem sądu, gdy władza jest dana Synowi Człowieczemu (Dn 7,9-14); odtąd władza jest odjęta od bestii i należy do świętych Najwyższego. Tak więc — w Apokalipsie — dopóki króluje Chrystus i Jego wierni, diabeł pozostanie wobec nich bezsilny, uwięziony w przepaści, jego miejscu. Związanie szatana na tysiąc lat pokrywa się także z jego upadkiem opisanym w paralelnym ustępie Apokalipsy 12,7-12 — szatan, „oskarżyciel braci naszych", jest strącony z nieba dzięki zwycięstwu Chrystusa; nie może już zarzucać zła wiernym, którzy są w niebie z Chrystusem.

Jan wykorzystał żydowską tradycję o przejściowym panowaniu mesjanicznym (jego „tysiąc lat") do symbolizowania prawdy, że męczennicy już królują z Chrystusem. Tysiąc lat jest zatem symbolem, nie ma wartości czasowej. Musi być interpretowane jako symbol — należy wykryć rzeczywistość, której typem jest tysiąc lat. Tysiącletnie królowa-

nie oznacza panowanie męczenników wraz z Chrystusem, który odniósł dla nich ostateczne zwycięstwo. Szatan jest związany na tysiąc lat: nie może szkodzić męczennikom, tym, którzy „zwyciężyli go mocą krwi Baranka" (12,11). Jeśli przedstawia się jego uwolnienie u kresu tysiąca lat, wynika to z literackiej konstrukcji fragmentu oraz użytej obrazowości; jest on uwolniony nie dla podjęcia skutecznej akcji przeciw wybranym, lecz by przyśpieszyć własną zgubę. Po triumfie nad wszystkimi siłami wrogimi Bogu następuje powszechne zmartwychwstanie umarłych oraz sąd ostateczny (20,11-15). Wraz ze zwyciężeniem szatana, „władcy tego świata" (J 12,31), obecny porządek świata dobiegł końca.

Część III: Nowe Jeruzalem (21,1 – 22,5)

Centralna część Apokalipsy kończy się wizją nowego nieba i nowej ziemi, otoczenia nowego Jeruzalem. Dramat apokaliptyczny zbliża się do końca. Pierwszy świat stworzony przeminął, a wszelkie zło uległo zniweczeniu; nastaje teraz końcowa faza Bożego planu. Księga zamyka się wspaniałą wizją nowego Jeruzalem, niebiańskiego miasta, prawdziwego królestwa Bożego. Pewne szczegóły 21,24-27, które zdają się raczej odnosić do historycznej fazy Kościoła (nie zaś do niebiańskiego Jeruzalem), dają się wyjaśnić — w ich obecnym kontekście — faktem, że autor powtarza tradycyjne pojęcia i obrazy. Jeden z siedmiu aniołów, mających siedem czasz, ukazał Janowi wielką nierządnicę (17,1); obecnie zaś jeden z siedmiu przychodzi ukazać mu oblubienicę. Obraz oblubienicy nie ulega jednak rozwinięciu, lecz ustępuje wobec obrazu świętego miasta. Można by oczekiwać, że po promiennym opisie miasta (21,16-21) nastąpi szczególnie frapujący opis jego świątyni (Świątynia była chwałą niebiańskiego Jeruzalem). Zamiast tego — świetne pociągnięcie — dowiadujemy się, że nie ma w nim świątyni i że jest ona w ogóle zbyteczna: sam Bóg w nim zamieszkuje oraz Baranek (21,22). W konsekwencji wody, które u Ezechiela 47 wypływają ze świątyni, tu wypływają z „tronu Boga i Baranka" (22,1). Jest to rzeka z pierwszego raju, nad którą rośnie znów drzewo życia (22,2). Wybrani będą tam oglądali oblicze Boga oraz Baranka i będą na wieki wieków królować.

Podobnie jak czwartą Ewangelię i pierwszy list św. Jana, księgę tę również zamyka apendyks czy epilog (22,16-21), który podaje ostatnie słowa anioła, widzącego i Pana. Jan kończy swe dzieło modlitwą pierwszych chrześcijan: *Marana tha* („Przyjdź, Panie Jezu!") oraz finalnym błogosławieństwem dla świętych, wiernych Chrystusa.