

Marcin Majewski

BIBLIJNA HISTORIA ZBAWIENIA

Kraków, UPJP II 2011

Wydanie drugie, poprawione: 2016

Copyright © by Marcin Majewski

SPIS TREŚCI

I. WPROWADZENIE

1. Co to jest historia zbawienia?
2. Biblijne podejście do historii
3. Biblia i nauka: przezwyciężenie konfliktu
4. Biblijne pojęcie zbawienia

II. PIEŚŃ O BOGU STWÓRCY (Rdz 1)

1. Prehistoria biblijna
2. Dwa opisy stworzenia
3. Rdz 1 a *Enuma elisz*
4. Pierwsze zdanie Pisma Świętego (1,1)
5. Struktura w Rdz 1
6. Stworzenie człowieka w Rdz 1
7. Szabat jako sanktuarium w czasie

III. OBDAROWANIE LUDZI RAJEM (Rdz 2)

1. Stworzenie człowieka
2. Przyrowadzenie zwierząt do człowieka
3. Kobieta u boku mężczyzny
4. Ustanowienie małżeństwa

IV. UPADEK CZŁOWIEKA I JEGO KONSEKWENCJE (Rdz 3)

1. Wąż
2. Teologia i psychologia pokusy
3. Konsekwencje upadku
4. Wyrok dla węża i ludzi czyli protoewangelia
5. Wygnanie z raju – odłączenie od Boga
6. Tzw. grzech pierworodny i jego rozumienie
7. Czy śmierć fizyczna jest skutkiem grzechu?

V. KAIN I ABEL (Rdz 4,1-16)

1. Psychologia dwóch braci
2. Paradygmatyczny konflikt braci
3. Anatomia grzechu
4. Morderstwo
5. Sąd i kara
6. Abel, symbol Chrystusa

VI. POTOP I ODNOWIENIE STWORZENIA (Rdz 6 – 9)

1. Stopniowe narastanie grzechu
2. Pozabiblijne podania o potopie
3. Dwa biblijne opowiadania o potopie
4. Potop odwróceniem porządku stworzenia
5. Świat po potopie jako nowe stworzenie
6. Przymierze z Noem i z całym stworzeniem

VII. DZIEJE PATRIARCHÓW (Rdz 12 – 50)

1. Abraham – człowiek wiary, obietnicy i przymierza
2. Przymierze obrzezania
3. Akeda – ofiarowanie Izaaka
4. Izaak i Jakub
5. Józef, zarządca Egiptu
6. Aspekty teologiczne

VIII. WYJŚCIE Z EGIPTU (Wj 1 – 15)

1. Znaczenie Księgi Wyjścia
2. Tytuł i plan księgi
3. Czy Izrael wyszedł z Egiptu?
4. Imię Boże JHWH
5. Plagi egipskie
6. Przejście przez Morze Sitowia
7. Przepiórki i manna

IX. PRZYMIERZE NA SYNAJU (Wj 19 – Lb 10)

1. Biblijne pojęcie przymierza
2. Zawarcie przymierza (Wj 19 – 24)
3. Dekalog (Wj 20,1-17)
4. Nowe Przymierze

X. ZAJĘCIE KANAANU (Joz)

1. Kanaan i jego mieszkańcy
2. Przekroczenie Jordanu (Joz 3-4) i zdobycie Jerycha (Joz 6)
3. Teorie nt. podboju Kanaanu
4. Upadek Kanaanu i schyłek epoki brązu

XI. OKRES SĘDZIÓW (Sdz)

1. Sędziowie
2. Samson i Dalila – siła mężczyzny i siła kobiety
3. Sanktuarium Arki Przymierza
4. Przesłanie Księgi Sędziów

XII. MONARCHIA IZRAELA

1. Samuel i ustanowienie monarchii
2. Saul pierwszym królem narodu wybranego
3. Król Dawid
4. Rządy Salomona
5. Rozpad królestwa
6. Prorocy Pierwszego Testamentu

XIII. NIEWOLA BABILOŃSKA I CZASY PO NIEWOLI

1. Schematyzm w przedstawieniu historii królów
2. Zapowiedź niewoli. Prorok Jeremiasz
3. Życie w niewoli. Prorok Ezechiel
4. Powrót z niewoli i odbudowa świątyni. Prorok Aggeusz
5. Hellenizm i powstanie machabejskie
6. Herod Wielki i judaizm czasów Jezusa

XIV. MESJASZ I PROROCTWA MESJAŃSKIE W PIERWSZYM TESTAMENCIE

1. Termin „Mesjasz”
2. Najstarsze proroctwa o Mesjaszu
3. Proroctwo Natana (2 Sm 7)
4. Psalm o Mesjaszu
5. Prorocy o Mesjaszu

XV. JEZUS I JEGO DZIEŁO

1. Historyczność Jezusa
2. Czym są Ewangelie?
3. Krótka charakterystyka czterech Ewangelii
4. Historia Jezusa
5. Fakty paschalne

XVI. CZASY KOŚCIOŁA I PARUZJA

1. Księga Dziejów Apostolskich
2. Zesłanie Ducha Świętego
3. Historia Kościoła
4. Paruzja Chrystusa

Wybrana literatura przedmiotu

I. WPROWADZENIE

Na początku tego skryptu wyjaśnimy, czym będziemy się zajmować przez najbliższy semestr: Co to jest historia zbawienia? Pomiędzy jakimi wydarzeniami się rozciąga? Co oznaczają pojęcia zawarte w tytule wykładu: „historia biblijna” i „zbawienie”?

1. Co to jest historia zbawienia?

Historia zbawienia to syntetyczne ujęcie treści Pisma Świętego poprzez wydobywanie z niego najważniejszych wątków – od stworzenia świata do powtórnego przyjścia Chrystusa. Jest panoramicznym ukazaniem działania Boga w życiu człowieka, przez co uczy biblijnej oceny rzeczywistości. Jest to historia spotkań Boga z ludźmi. Pokazuje, jak Bóg kontaktował się z człowiekiem, jak wychowywał naród wybrany do bliskości z Sobą, jak działał w życiu konkretnych ludzi i poprzez nich. Odkrywanie biblijnej historii zbawienia jest *de facto* poznawaniem Biblii, zwłaszcza Starego/Pierwszego¹ Testamentu oraz odkrywaniem, jak Pierwszy Testament zapowiada Nowy i w nim się wypełnia.

Historia zbawienia to historia życia każdego człowieka. Abraham, Rebeka, Mojżesz, Dawid, Judyta, Jeroboam, Piotr i inni bohaterowie Biblii podzielą się z nami błędami i mądrością swego życia. W jaki sposób Bóg mówił do naszych przodków? Jak zmienił ich życie? Jakie pomyłki popełnili? Co my możemy zastosować z ich doświadczeń? Jednak historia zbawienia nie ogranicza się do opisu pojedynczych ważnych osób czy wydarzeń biblijnych. Jest to całościowy ogląd Bożego planu zbawienia, opowiadanie o tym, jak Bóg wykorzystuje to, co wydarzyło się w historii, aby przez to objawiać się i zbawiać.

Początek i koniec historii zbawienia. Historia zbawienia, której kolejne etapy realizacji przedstawia Biblia, mieści się między dwoma obrazami zamieszczonymi na początku i końcu Pisma Świętego. Pierwsza księga, Rodzaju, rozpoczyna się wizją stworzenia świata i raju, symbolizującego życie człowieka w przyjaźni z Bogiem. Ostatnia zaś, Apokalipsa, kończy się wizją Miasta Bożego, Nowego Jeruzalem w królestwie niebieskim. Autor Apokalipsy kreśli obraz, w którym dzieło odkupienia zostaje zakończone, a historia zbawienia wypełnia się: wybrani odnajdą pierwotne rajske szczęście w byciu z Bogiem. Między te dwa obrazy wpisana jest historia zbawienia. Można ją podzielić na trzy zasadnicze etapy:

¹ Trwa debata nad określeniem pierwszej części Biblii chrześcijańskiej. Formuła „Stary Testament” może być dziś odbierana jako pejoratywna – zwłaszcza w dialogu chrześcijańsko-żydowskim czy biorąc pod uwagę perspektywę Jezusa i pierwszego Kościoła – preferuje się zatem zwroty „Pierwszy Testament” i „Drugi Testament”. Nietrudno jednak dostrzec, że w tym przypadku określenie „drugi” także brzmi nieobojętnie. Wybieram więc określenia „Pierwszy Testament” i „Nowy Testament”. Określenie „Pierwszy Testament” zamiast „Starego Testamentu” jest coraz chętniej przyjmowane przez biblistów z tej racji, że nie deprecjonuje wartości tej części Biblii, co sugerować może określenie „stary” w zestawieniu z „nowym”. Pamiętać też należy, że wybierane czasem określenie „Biblia hebrajska” nie jest tożsama z nazwą „Stary Testament”, gdyż nie uwzględnia tzw. ksiąg deuterokanonicznych napisanych po grecku.

1) czas Pierwszego Testamentu

2) czas Nowego Testamentu

3) czas działalności Kościoła

ad. 1) Pierwszy okres historii zbawienia to czas Pierwszego Testamentu. Bóg nie pozostawia człowieka po jego upadku w raju. Zaczyna realizować plan zbawczy, wybierając człowieka (Abraham) i naród (Izrael), który stanie się nosicielem obietnic Bożych. Objawia prawo i swoje zasady, wchodząc z człowiekiem w przymierze.

ad. 2) Drugi etap to czas Nowego Testamentu. Rozpoczyna się narodzeniem Jezusa Chrystusa. W określonym czasie historii Jezus rodzi się w Betlejem z Maryi pochodzącej z rodu Dawidowego. Ewangelie wskazują, że poprzez swoje życie, naukę i ofiarę na krzyżu Jezus wypełnił zapowiedzi i obietnice Pierwszego Testamentu.

ad. 3) Ostatni okres historii zbawienia to czas działalności Kościoła. Rozpoczyna się w dzień zesłania Ducha Świętego i trwać będzie do końca czasów, powtórnego przyjścia Chrystusa na ziemię na Sąd. Czas Kościoła jest czasem oczekiwania na to ostateczne przyjście Jezusa, paruzję. Dzieje Apostolskie rozpoczynają ten kolejny etap historii zbawienia, w którym żyjemy i my. Na sposób mitu założycielskiego opisują proces formowania się pierwszych gmin chrześcijańskich i działalność wspólnoty pierwszego Kościoła. Następne wieki są zapisane w bogatej historii Kościoła.

2. Biblijne podejście do historii

Należy zwrócić uwagę na szczególny charakter historii biblijnej, który odróżnia ją od historii w ujęciu nowożytnym. Pismo Święte przekazuje historię doświadczenia wiary Izraela i pierwszego Kościoła. To doświadczenie wiary ze swej natury nie jest uchwytnie wyłącznie za pomocą metody historyczno-krytycznej, gdyż – jak powie Benedykt XVI – „wykracza ono poza ludzką historię” (Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, t. 1). Wydarzenia dawne zostały opowiedziane w Biblii przede wszystkim dlatego, żeby ukazać sprawy religijne, „wielkie dzieła Boże”. Biblia zatem nawiązuje do historii, ale czyni to w sobie właściwy sposób. Historia otrzymuje specyficzną interpretację, którą możemy nazwać prorocką, gdyż istotą charyzmatu prorockiego jest dostrzeganie w dokonujących się wydarzeniach działania Bożego i wyjaśnianie ich w ten sposób.

Mówię o tym już na początku, gdyż w trakcie wykładu okaże się, że niektóre fakty znane z Biblii i przyjmowane jako prawdy historyczne, albo się nie zdarzyły, albo miały inny charakter, niż opisany w Piśmie Świętym (np. wyjście z Egiptu czy zdobycie Jerycha). Biblia bowiem choć w szerokim zakresie nawiązuje do historii, podręcznikiem historii nie jest. Stanowi *prorocką interpretację* wydarzeń ze starożytności Izraela. Nie otrzymujemy tu ani zbioru świadectw kronikarskich, ani naukowego wykładu historii. Jedno i drugie da się wyczytać z opisów biblijnych, ale nie o to w nich chodzi. Biblia jest historią, ale nie historią starożytności, tylko historią zbawienia. Prorocka interpretacja historii czyni z niej świadectwo

Bożego działania – czyli interpretacji wydarzeń historycznych. To świadectwo jest przede wszystkim księgą religijną, spisaną dla pouczenia religijnego.

A zatem Biblia nie tyle chce opowiedzieć o historii świata, Izraela czy konkretnych ludzi – ale o tym *jak Bóg działa* w dziejach świata, Izraela i konkretnego człowieka. Biblia jest *podręcznikiem wiary* ludu Bożego, a nie podręcznikiem historii. Odpowiada na inne pytania, niż te stawiane przez dzisiejszych badaczy starożytności. A skoro cel napisania Biblii jest inny, niż kronikarski, to pytania historyczne kierowane do Biblii powinny ten nadrzędny aspekt religijny uwzględnić. Historyk dzięki argumentom pochodzącym z archeologii, dokumentacji starożytnej, socjologii może dojść do stwierdzenia o istnieniu króla Dawida (np. na podstawie znalezionej inskrypcji z Tell Dan czy świeżych wykopalisk z Kierbet Qeiyafa), pewne jednak wydarzenia, jak walkę z olbrzymem Goliatem, będzie musiał potraktować jak legendę. Tymczasem dla historii biblijnej i w ogóle dla myślenia Izraelitów charakterystyczne jest owo połączenie historii i teologii, które powoduje, że piśmiennictwo biblijne ma cechy świadectwa.

Jest jeszcze jedna kwestia związana z historycznością opisów biblijnych: traktowanie historii na starożytnym Bliskim Wschodzie. Dziejopisarstwo starożytnych to nie historiografia w dzisiejszym znaczeniu. Do zadań dzisiejszego historyka starożytności należy wszechstronne zbadanie dostępnego materiału (obiekty, artefakty archeologiczne, warstwy zasiedleń, szczątki, inskrypcje, pisma itd.), aby na jego podstawie dać możliwie jak najwierniejszy obraz dziejów danego narodu i epoki. Wydarzenia o historycznym znaczeniu, które składają się na daną epokę, historyk winien wyjaśnić i w ramach możliwości wykazać przyczyny, które je spowodowały. Starożytny zaś pisarz dworski nie znał dzisiejszej metody badania przeszłości. Zadowalał się pojedynczymi źródłami, legendami, sagami itd., by przedstawić je swoim czytelnikom w formie przystępnej i z określonym ładunkiem teologicznym czy ideologicznym².

Sytuację starożytnej historiografii dobrze obrazuje przykład *Bitwy pod Kadesz* (1275 r. przed Chr.) pomiędzy Egipcjanami a Hetytami. Z kilkunastu zachowanych relacji o tej bitwie³, zarówno egipskich, jak i niedawno odnalezionych hetyckich, niektóre są nie tylko niespójne, ale wprost sprzeczne co do sprawy najważniejszej: kto wygrał tę bitwę. Ramzes II chełpi się z miażdżącego zwycięstwa i pokonania Hetytów, ale co ciekawe, Muwatilis, król Hetytów również chwali się wielkim zwycięstwem nad Egipcjanami. Tak naprawdę bitwa wydaje się być nierozstrzygnięta. Armia faraona powróciła „zwycięska”, ale tak zdziśiatkowana, że dla Egiptu był to definitywny koniec wpływów w Syro-Palesynie.

Takie podejście do historii było czymś powszechnym w starożytności. Była ona instrumentalizowana dla osiągnięcia celów innych niż historyczne. Służyła celom pozakronikarskim, jak ideologia dworska czy kapłańska. W takiej kulturze żyli i tworzyli autorzy biblijni i w takiej kulturze czytali ją czytelnicy. W Księdze Rodzaju znajdziemy opisy

² Zob. J. JELITO, *O historiografii biblijnej i starowschodniej*, RBiL 2 (1949) s. 9-18.

³ Jest to jedna z najlepiej udokumentowanych bitew starożytności.

wydarzeń, co do których powątpiewamy, czy miały miejsce, ze względu na to, że dominuje w nich język tzw. mitohistorii (np. potop, zniszczenie Sodomy i Gomory, budowa wieży Babel). W księgach Jonasza, Tobiasza, Daniela, Jozuego czy Sędziów znajdziemy sagi, legendy, etiologie i fikcyjne opowiadania. Ale w czasach, kiedy je spisywano, nie miało to większego znaczenia. Dzieci, oglądając bajkę, nie widzą potrzeby odróżnienia realnej rzeczywistości od świata wykreowanego, one wchodzą w ten świat i dzięki niemu się kształtują, przeżywają go, uczą się. Podobnie było dawniej, ludzie nie zadawali sobie pytania o to, czy archaiczne wydarzenie miało miejsce w rzeczywistości i w takiej dokładnie formie. Dopiero po epoce Oświecenia zaczęliśmy się tym bardziej interesować i sprawdzać naukowo poszczególne opowiadania, zwracając uwagę zwłaszcza na ich wiarygodność historyczną. To wszystko nie oznacza jednak, że Biblia nie bazuje na historii i nie zawiera wielu bezcennych danych historycznych. Przeciwnie. Prorocka interpretacja historii nadaje jej specyficzne rozumienie, ale nie odbiera wartości dokumentacyjnych. Historycy – może poza grupą tzw. biblijnych minimalistów – obficie korzystają z danych biblijnych w rekonstrukcji historii starożytnych ludów Palestyny⁴.

A zatem przy interpretacji tekstów zawartych w Biblii bierzemy pod uwagę dwie przesłanki: a) Biblia chce przede wszystkim opowiedzieć o Bogu i Jego działaniu w życiu człowieka i narodu, historia jest tu jednym ze środków do osiągnięcia tego celu; b) standardy historiografii starożytnej były na tyle płynne, że często zadowalano się podaniami, opowieściami i legendami w takim samym stopniu jak informacjami *stricto* historycznymi⁵.

3. Biblia i nauka – przewyciężenie konfliktu

Oddajmy na chwilę głos ks. prof. Tomaszowi Jelonkowi, który tak opisuje to zagadnienie: „Biblia zawiera bardzo dużo opowiadań o charakterze historycznym, wiele zagadnień przedstawia na sposób historyczny i w znacznym stopniu nawiązuje do historii starożytnego Bliskiego Wschodu. Jednak właściwe Biblii ujęcie historii nie odpowiada wymaganiom metodologicznym, jakie w czasach nowożytnych stawia się wiedzy historycznej. Dlatego pomiędzy naukami historycznymi a Biblią pojawiły się sprzeczności, podobnie jak miało to miejsce pomiędzy Biblią a naukami przyrodniczymi. Tak jak w tamtym przypadku, także tu zaistniało wielkie nieporozumienie, z którego często korzystali ludzie wrogo nastawieni do religii i doprowadzili do niepotrzebnych i szkodliwych sporów.

Dziś również w tej dziedzinie nie ma podstaw do prowadzenia wojny, a odpowiednie rozróżnienie poziomów poznania religijnego i naukowego pozwala obu obrazom nie tylko współistnieć, ale wzajemnie na siebie oddziaływać. Poznanie Biblii korzysta z coraz lepszej znajomości realiów historycznych, które opracowuje poznawczo historia jako nauka. Biblia

⁴ Zob. np. pracę znakomitego historyka starożytnego Wschodu: M. Liverani, *Nie tylko Biblia. Historia starożytnego Izraela*, tłum. J. Puchalski, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego 2011.

⁵ Szerzej M. MAJEWSKI, *Prawda historyczna Pisma Świętego. Refleksja na kanwie nowego dokumentu PKB*, Ruch Biblijny i Liturgiczny 68 (2015) s. 237-264.

natomiast, choć pisana nie jako źródło ściśle historyczne, *de facto* w dużej mierze za takie źródło może służyć naukom historycznym, jeżeli potrafią z Biblii właściwie korzystać.

Zanim jednak ludzie doszli do właściwego ustalenia stanowisk, w rozwoju cywilizacyjnym przeszliśmy przez okres niepotrzebnej konfrontacji. Historie biblijne przez długi czas przyjmowane były bezpośrednio, tak jak są napisane, i nie dopatrywano się w nich żadnych trudności interpretacyjnych. Z czasem jednak krytyczne podejście do wiedzy historycznej odkrywało braki w Biblii jako podręczniku historii. Zauważono, że autorzy biblijni nie dysponowali na ogół odpowiednimi i właściwie udokumentowanymi źródłami. Ich relacje ujmowały przekazy ustne, rozwijające się często przez całe stulecia. Z tego samego powodu także niejedno wydarzenie opisane zostało niedokładnie, bo autorom przecież bardziej chodziło o przekaz prawdy religijnej ilustrowanej historią niż o przekaz historii (...). Inaczej czytamy Biblię, gdy przykładamy do niej naukowe „szkiełko i oko”, a inaczej, gdy czytamy to, czym ona naprawdę jest, czyli historię zbawienia. Biblię trzeba czytać przede wszystkim jako historię zbawienia, a jako taka nie może być oskarżana o to, czym nie jest, a więc o braki w stosunku do patrzenia ściśle historycznego. Zrozumienie tego problemu nie tylko pozwala lepiej pojąć orędzie biblijne, ale oddala od Biblii wszelkie zarzuty, jakie zostały sformułowane ze strony historii jako nauki”⁶.

W dwudziestowiecznej historii Kościoła dla chrześcijan nie tylko cała Biblia była prawdą, ale wszystko w niej było prawdziwe w ten sam sposób. Była więc czytana statycznie i autorytatywnie jako ostateczne kryterium prawdy. Jeszcze w XVIII wieku rzadko kto myślał o Biblii jako o tekście, który mógłby wymagać odwoływania się do materiałów względem niego zewnętrznych. Biblia była bezpośrednio objawionym Słowem Bożym, zatem to ona stanowiła źródło poznania dla innych dyscyplin wiedzy, te z kolei nie mogły rościć sobie pretensji do naświetlania czy podważania prawdy Biblii. Ludzie Kościoła długi czas bronili dosłowności wszelkich treści i opowiadań biblijnych, co prowadziło do oczywistego konfliktu z nauką. Postęp w katolickiej nauce o Biblii hamowany był licznymi obawami, jakie rodziły się w stosunku do zbyt śmiałych rozwiązań. Bardzo często zwyciężał kierunek zachowawczy, któremu nie można odmówić troski o wiarę, jednak taka ostrożność przeciągała stan nierozwiązanej kwestii, co pociągało za sobą wiele niepożądanych skutków. Nauki przyrodnicze i historyczne odnosiły sukcesy, a Kościół w powszechnym odbiorze przegrywał. Ważnym krokiem ku pogodzeniu nauki i Biblii były najpierw encykliki *Providentissimus Deus* i *Divino afflante Spiritu*, a następnie Konstytucja Soboru Watykańskiego II o Objawieniu Bożym *Dei Verbum* (1965 r.), określająca zasady interpretacji Pisma Świętego. Zadawalającym rozwiązaniem okazało się stwierdzenie podstawowego, ale długo nierozpoznawalnego faktu, że Biblia nie jest ani podręcznikiem przyrodniczego poznania otaczającego nas świata, ani podręcznikiem historii, ale w sposób dostępny dla swych autorów, posługując się różnymi źródłami i gatunkami literackimi, pragnie przedstawić religijną prawdę o zbawieniu.

⁶ Zob. T. JELONEK, *Biblia a nauka. Czy nauka sprzeciwia się Biblii?*, Kraków: WAM 2005.

4. Biblijne pojęcie zbawienia

Pojęcie zbawienia (hebr. ישועה *jeszua*; gr. σωτηρία *soterija*)⁷ jest podstawowym pojęciem w studiach teologicznych. Najogólniej oznacza uwolnienie się z niekorzystnego stanu lub okoliczności. Jego synonimami są: wybawienie, wyzwolenie, wyswobodzenie, ratunek, uwolnienie, uszczęśliwienie, przebóstwienie itp. Nie wszystkie te nazwy są synonimami, ale dotyczą wspólnej rzeczywistości zbawienia. Pojęcie zbawienia zawiera w sobie dwa aspekty: *aspekt negatywny*, czyli uwolnienie od zła, wybawienie z opresji, ratunek od nieszczęścia (od grzechu, śmierci duchowej) oraz *aspekt pozytywny*, czyli obdarowanie nowym życiem, dobrem, szczęściem (wieczną obecnością Boga). Złem jest oddalenie od Boga, które w języku teologicznym nazywa się grzechem czy piekłem. Bóg zbawiając oczyszcza człowieka z grzechu. Ten negatywnie ujęty aspekt zbawienia, polegający na wyzwoleniu z grzechu, nazywamy *dziełem odkupienia*.

Zbawienie dokonuje się w historii i poprzez historię. Dotykamy tu tego elementu biblijnej koncepcji zbawienia, który jest najbardziej oryginalny w porównaniu z innymi rozwiązaniami. Współczesne Biblij systemy religijne opierając się na obserwowanej w zjawiskach przyrody cykliczności (np. powracanie pór roku czy dnia i nocy), przyjmowały za model czasu ruch po okręgu z wiecznymi powrotami – była to tzw. cykliczna koncepcja czasu. Czas historyczny się nie liczył, systemy te ujmowały swe prawdy w postaci mitów i sentencji o charakterze pozaczasowym. Biblia ujmuje to zagadnienie inaczej. Czas rozwija się w sposób linearny, ciągły, od konkretnego początku (stworzenia świata) do konkretnego końca (paruzji, powtórnego przyjścia Chrystusa). Jego modelem może być bardzo długi odcinek linii prostej, wektor posiadający kierunek, początek i koniec. Czas bowiem miał początek i będzie miał swój koniec. Na tej linii czasu rozmieszczone są jednorazowe i niepowtarzalne interwencje zbawcze Boga. Tak samo czyny ludzkie są niepowtarzalne, czas się nie wraca⁸.

Biblijne przedstawienie historii nie rości sobie pretensji do bycia podręcznikiem historii, ale konsekwentne powracanie do myślenia chronologicznego i zajmowanie się dziejami, charakterystyczne dla przekazu biblijnego, ma swoje znaczenie. Przywiązanie Biblij do myślenia historycznego i układanie opowiadania o Bożych interwencjach zbawczych w porządku chronologicznym jest konsekwencją tego, że według Biblij zbawienie dokonuje się w historii i poprzez historię. W wierze chrześcijańskiej istnieje zasadniczy teologiczny związek między historią a zbawieniem. Nie dokonuje się ono poza historią i obok niej, ale w niej. O ile dane przyrodnicze czy astronomiczne (np. z Rdz 1) nie mają żadnego koniecznego związku ze zbawieniem ani prawdą Biblij, o tyle historia ten związek posiada. Obojętną jest rzeczą dla naszego zbawienia, czy ziemia krąży wokół słońca czy odwrotnie, nie jest jednak

⁷ W opracowaniu stosuję *transkrypcję*, która oddaje sposób wymowy (brzmienie) danego słowa hebrajskiego lub greckiego. Nie stosuję popularniejszej *transliteracji* (która oddaje sposób zapisu), gdyż wprowadza ona niewprawnego czytelnika w błąd, co do właściwego brzmienia obcych słów.

⁸ Zob. A. JANKOWSKI OSB, *Biblijna koncepcja czasu*, w: *Czas i kalendarz*, red. Z.J. Kijas OFMConv, Kraków 2001, s. 21-34.

rzeczą obojętną, czy prawdziwe jest opowiadanie o śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa i inne wydarzenia biblijne. Pewne fakty należą do istoty historii zbawienia: „umęczon pod Ponckim Piłatem, ukrzyżowan, umarł i pogrzebion... trzeciego dnia zmartwychwstał”.

II. PIEŚŃ O BOGU STWÓRCY (Rdz 1)

Tytuł tej części ma uświadomić już na wstępie, że tekst o stworzeniu świata z Rdz 1 jest rodzajem pieśni, utworem (para)poetyckim. Nie będziemy więc szukać w nim rozwiązań przyrodniczych, gdyż nie pozwala na to gatunek literacki oraz dlatego, że autorzy biblijni nie zajmowali się tu problemami przyrodniczymi i nie pragnęli o nich pisać. Mieli pewną powszechnie uznaną wizję świata, która wtedy – a także przez długie wieki potem – była wyrazem wiedzy o świecie. Z tej wiedzy korzystali, ale jej nie kanonizowali, nie nadawali jej charakteru niezmiennej prawdy, gdyż chcieli przedstawić myśl religijną, a nie przyrodniczą. My zatem będziemy szukać w pierwszych rozdziałach Księgi Rodzaju przesłania teologicznego, przesłania wiary, które pisarz kieruje do każdego czytelnika Biblii.

1. Prehistoria biblijna

Zanim jednak przejdziemy do analizy pierwszego opowiadania Biblii, wyjaśnijmy pojęcie prehistorii biblijnej. Mianem tym określamy jedenaście pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju, opowiadających o dziejach ludzkich od stworzenia człowieka do czasów Abrahama.

Rdz 1 – 11 Prehistoria biblijna⁹

Rdz 12 – 50 Historia patriarchów (Abrahama, Izaaka, Jakuba, Józefa)

Prehistoria biblijna obejmuje niezwykle długi okres dziejów ludzkości, a czyni to na sposób symboliczny, językiem mitohistorii. Opowiada o wydarzeniach, których nie sięgają ani zapiski, ani ludzka pamięć, nie jest to więc relacja historyka. Słowo ‘prehistoria’ oznacza coś, co było *przed* historią lub *poza* historią, na poziomie metahistorycznym – i wskazuje na charakter wyobrażeniowo-intuicyjny i mądrościowo-dydaktyczny zawartych tu opowiadań. Nie można zatem powiedzieć, czy ukazane wydarzenia zaistniały w takiej postaci i formie jak to przedstawia biblijny autor. Autor prowadzony Bożym Duchem i intuicją tworzy

⁹ Tak naprawdę chodzi o zakres: 1,1 – 11,9, gdyż perykopy „Potomkowie Sema” i „Rodzina Abrahama” z Rdz 11,10-32 należą już do narracji o Abrahamie.

wyobrażenie zdarzeń przy użyciu symboli i obrazów, w jakich sam je widzi, ubierając je w szatę współczesnej sobie epoki. Charakteryzuje dzieje w krótkich, syntetycznych opowiadaniach, przy czym korzysta z literatury bliskowschodniej, zapożyczając z niej pewne obrazy i toposy literackie (będzie o tym jeszcze mowa). Utrwalone tu historie biblijne są jakby pisanymi obrazami lub dziełami malarskimi, które przez formę literacką przekazują prawdy o Bogu i człowieku¹⁰.

Prehistoria biblijna jest więc wyrazem mądrościowego zamysłu nad sytuacją człowieka w świecie, nad jego relacją z Bogiem – i religijną odpowiedzią na pytania o obserwowalny stan rzeczy: Kto stworzył świat? Jaki jest jego plan i porządek? Dlaczego jest w nim obecne zło? Jaka jest w nim pozycja człowieka i jaka jest jego rola? Jaka jest relacja pomiędzy mężczyzną i kobietą? Dlaczego trzeba pracować w pocie czoła i dlaczego istnieje cierpienie? Skąd się wzięły różne narody? Dlaczego ludzie mówią różnymi językami? Itd. Na te i inne ważne pytania chcą dać odpowiedź autorzy prehistorii biblijnej. Nie czynią tego w formie zestawu pytań i odpowiedzi, ale w formie barwnych opowiadań. Forma tych opowiadań, użyte pojęcia i wyobrażenia (np. o tym, skąd się bierze deszcz) są wyrazem pierwotnej kultury, w której tworzyli biblijni pisarze. Uproszczony układ, a zarazem treść prehistorii biblijnej przedstawia się następująco:

Stworzenie świata:	Rdz 1
Stworzenie człowieka:	Rdz 2
Upadek pierwszych rodziców:	Rdz 3
Kain i Abel:	Rdz 4
Genealogia Setytów:	Rdz 5
Opowiadanie o potopie	Rdz 6 – 9
Tablica narodów:	Rdz 10
Wieża Babel:	Rdz 11

Prehistoria biblijna stanowi wyjątkowy zbiór w całej Biblii. Nie jest to tekst jednolity. Redaktor biblijny, komponując całość, jaka przetrwała do naszych czasów, składał ją z różnych tekstów i opowiadań, pochodzących z różnych czasów. Aby móc odtworzyć właściwe znaczenie teologiczne ukazanych tu dziejów ludzkości, trzeba odczytywać każdy tekst z osobna, porównać go z innymi tekstami biblijnymi i pozabiblijnymi o podobnej tematyce, co dopiero pozwoli wydobyć wyrażoną w nich prawdę zbawczą.

¹⁰ Wtedy „pisało się obrazami” – zob. A. Świderkówna, *Biblia a człowiek współczesny* (Kraków 2008) 11; S. Szymik, „Wieża Babel” P. Bruegla czytana oczami biblisty, w: tenże, *Biblia kodem kulturowym Europy*, s. 79.

2. Dwa opisy stworzenia

Stworzenie jest pierwszą interwencją Bożą w porządku chronologicznym, w związku z czym zostało przedstawione przez Pismo Święte na samym początku. W naukach teologicznych wydziela się naukę o stworzeniu jako osobny dział dogmatyki (protologia), stawiając kreację świata niejako poza nawias historii. Tymczasem Biblia traktuje naukę o stworzeniu jako pierwszy z etapów historii zbawienia. W biblijnym podsumowaniu dziejów zbawienia, u proroków czy w psalmach, stworzenie świata będzie pierwszą interwencją Bożą. Ta interwencja rozpoczyna dzieło JHWH, rozpoczyna historię zbawiania. W ten sposób dzieło stworzenia wbudowane jest w bieg historii Izraela. Nie jest czymś oderwanym i abstrakcyjnym, ale pierwszym dziełem na linii działania Bożego. Przykładem takiego rozumienia może być modlitwa Jeremiasza, w której podsumowanie historii Izraela rozpoczyna się od wzmianki o stworzeniu (zob. Jr 32,17-24).

Wielość biblijnych passusów o stworzeniu świata¹¹ i bogactwo tekstów ze starożytnego Bliskiego Wschodu na ten sam temat pokazują, że były różne sposoby postrzegania „początków” i opowiadania o nich. Księga Rodzaju zawiera dwa opisy stworzenia. Jeden zawarty jest zasadniczo w pierwszym rozdziale; drugi zasadniczo w drugim¹²:

1. Rdz 1,1–2,4a – opowiadanie kapłańskie (P)

2. Rdz 2,4b–25 – opowiadanie nie-kapłańskie (nie-P) (dawniej jahwistyczne (J))

Skąd się wzięły dwa opowiadania o tym samym wydarzeniu? Jak wspominałem wyżej, prehistoria biblijna – jak i cały Pięcioksiąg – nie jest dziełem jednego autora, ale zbiorem wielu przekazów i tradycji. Pochodzą one z różnych środowisk i okresów historii Izraela. Tradycje te były gromadzone, uzupełniane lub tworzone na nowo przez kolejne pokolenia aż uformował się tekst końcowy, kanoniczny. Poszczególne źródła/tradycje czasem opowiadały niezależnie o tych samych wydarzeniach, stąd liczne w Pięcioksięgu dublety, a nawet triplety – podwójne i potrójne opowiadania o tym samym czy temacie. Nie wchodząc w szczegóły, stwierdzamy, że dwa rozważane opisy stworzenia są takim dubletem i pochodzą z różnych środowisk.

Pierwsze opowiadanie (Rdz 1), autorstwa tradycji kapłańskiej, jest utworem powstałym w lub po wygnaniu babilońskim (VI/V w.) w środowisku kapłanów jerozolimskich, którzy zetknęli się w Babilonii z wielką spuścizną literacką Mezopotamii. To

¹¹ U proroków np. Iz 40–55 passim; Jr 10,12; Am 4,13, 9,6; Zach 12,1; w księgach mądrościowych np. Prz 8,22–31; Hi 26,7–13; 38,1–11; Syr 1,3–4; 24,3–9; w psalmach np. Ps 74,12–17; 89,11–13; 90; 148.

¹² Szerzej na ten obu tekstów zob. np. J. LEMAŃSKI, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1–11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny, t. I/1), Częstochowa: Edycja św. Pawła 2013; G. RAVASI, *Księga Rodzaju (1–11)* (Rozumieć Stary Testament), przełożył M. Brzezinka, Kraków 1997, s. 23–61; M. PETER, *Prehistoria biblijna* (Papieski Wydział Teologiczny w Poznaniu. Biblioteka pomocy naukowych 10), Poznań 1994, s. 8–35; J.S. SYNOWIEC OFMConv, *Na początku. Wybrane zagadnienia Pięcioksięgu*, Warszawa 1987, s. 115–184; E. ŚWIERCZEK, *Na początku stworzenia. Egzegetyczno-teologiczna interpretacja Rdz 1–3* (Biblia dla wszystkich), Kraków 1995, s. 14–41.

tłumaczy jego niektóre elementy, zaś zainteresowania kapłańskie koncentrują tekst wokół idei Boga jedynego oraz szabatu, świętego odpoczynku. Drugi opis (Rdz 2) powstał w świeckim środowisku mądrościowym również ok. VI wieku. W przeciwieństwie, do pierwszego, schematycznego opowiadania, to jest obrazowe, barwne, obfitujące w symbole i antropomorfizmy.

Różnice w opowiadaniach o stworzeniu. Oba opowiadania powstały w różnych środowiskach i szkołach teologicznych Izraela, mają zatem inną perspektywę. Wskażmy najważniejsze różnice pomiędzy nimi, które potwierdzają, że mamy do czynienia z odmiennymi punktami widzenia na to samo wydarzenie:

a) W pierwszym opowiadaniu (Rdz 1) zwierzęta pojawiają się przed człowiekiem, który jest stworzony na samym końcu. W drugim opowiadaniu (Rdz 2) jest odwrotnie: najpierw zostaje stworzony człowiek, a gdy doświadcza samotności, Bóg stwarza zwierzęta i przyprowadza je do człowieka.

b) To samo z roślinnością. Według Rdz 2 człowiek powstał, gdy *nie było jeszcze żadnego krzewu polnego na ziemi, ani żadna trawa polna jeszcze nie wzeszła* (2,5)¹³, podczas gdy w Rdz 1 rośliny pojawiają się w dniu trzecim, czyli przed stworzeniem człowieka.

c) W Rdz 1 na początku pojawia się bezmiar wód (hebr. *majim*), ocean (hebr. *tehom*), a Duch Boży unosi się nad wodami (1,2). W Rdz 2 na początku jest sucho: *Nie było jeszcze żadnego krzewu polnego na ziemi, ani żadna trawa polna jeszcze nie wzeszła – bo Pan Bóg nie zsyłał deszczu na ziemię* (2,5).

d) W Rdz 1 kobieta i mężczyzna stworzeni są jednocześnie; w Rdz 2 najpierw mężczyzna, potem kobieta.

e) W Rdz 1 Bóg stwarza słowem-rozkazem, także człowieka. W zupełnie inny sposób jest ukazane stworzenie człowieka w Rdz 2: stworzenie mężczyzny to lepienie z gliny na sposób pracy garncarza, a stworzenie kobiety to budowanie, na sposób budowniczego¹⁴.

f) W Rdz 1 Bóg określany jest mianem *Elohim* („Bóg”); w Rdz 2 mianem *JHWH* (święte imię objawione Izraelowi).

g) W Rdz 1 Bóg stworzył od razu wszystko *bardzo dobrze*, a w Rdz 2 Bóg po stworzeniu Adama mówi: *Nie jest dobrze, aby człowiek był sam*. „Poprawia” stworzenie.

Pierwszy tekst (z Rdz 1), autorstwa tradycji kapłańskiej (P), jest utworem powstałym w lub po niewoli babilońskiej (VI/V w.) w środowisku kapłanów, sług świątyni. To tłumaczy jego strukturę, która uwypukla dzień Bożego odpoczynku jako zachętę do święcenia szabatu.

¹³ Cytaty biblijne pochodzą zasadniczo z piątego wydania Biblii Tysiąclecia: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia*. Opracował Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich, Poznań: Pallottinum 2000. W pozostałych przypadkach tłumaczenie jest własne.

¹⁴ Pojawia się czasownik *bana* „budować” oraz rzeczownik *cela* „żebro”, ale też „belka, żerdź”.

Drugi tekst (Rdz 2) powstał w świeckim środowisku mądrościowym ok. VI wieku. W przeciwieństwie, do pierwszego, schematycznego opowiadania, to jest obrazowe, barwne, obfitujące w symbole i antropomorfizmy. Pierwszy tekst, z Rdz 1, powstał wyraźnie pod wpływem styku z kulturą mezopotamską (zob. poniżej o *Enuma elisz*) i odzwierciedla klimatyczne warunki Mezopotamii. Przypomina babilońskie poematy o stworzeniu, w których na początku z wodnego chaosu wyłania się ziemia, jak po zimowych wylewach Tygrysu i Eufratu na wiosnę wyłaniały się pola uprawne. Porą aktu stworzenia i początkiem roku jest tu więc wiosna, kiedy wody opadają. W Biblii, po pobycie Izraelitów w niewoli babilońskiej i po kontakcie z tą literaturą, pierwszym miesiącem roku, miesiącem stworzenia, uczyniono właśnie wiosenny miesiąc Nisan. Natomiast tekst z Rdz 2 odzwierciedla klimatyczne warunki Kanaanu, gdzie natura po długi lecie jest spalona słońcem, jałowa i sucha. Dopiero kiedy zbliża się jesień, bardzo wysoka temperatura spada i nastają deszcze. W Biblii przed niewolą babilońską początkiem roku jest właśnie jesienny miesiąc Tiszri.

Pewne różnice można by próbować uzgadniać i tak się czasem czyni, ale jest to działanie sztuczne, siłowe. Widzimy dobrze, że są to dwa różne opisy i że redaktorom całości wcale nie zależało na uzgadnianiu szczegółów. Dlaczego? Ponieważ oba opowiadania się uzupełniają. Oba są dwoma różnymi wizjami stworzenia, świata i Boga. Pierwszy tekst to wizja kosmiczna i holistyczna (całościowa); drugi to wizja antropocentryczna (z ludzkiej perspektywy) i relacyjna. W pierwszym głównym bohaterem jest Bóg w Jego chwale nad całym stworzeniem, którzy działa przez rozdzielanie i stwarza słowem; nosi imię Elohim. W drugim, stwórcą jest JHWH, który działa przez lepienie i budowanie, zaczyna od stworzenia mężczyzny, później dołączając inne elementy stworzenia. O ile więc Rdz 1 można nazwać „Pieśnią o Bogu Stwórcy”, to Rdz 2 jest „Opowieścią o stworzeniu człowieka”. Oba obrazy tworzą podstawę dla zrozumienia obrazu Boga i człowieka w kolejnych partiach Biblii.

3. Rdz 1 a *Enuma elisz*

W połowie XIX w. w ruinach Niniwy, dawnej stolicy Asyrii, Austen H. Layard odkrył ogromną bibliotekę króla Aszurbanipala (668-627 r. p.n.e.). Znalezione tam kolekcję około 25.000 glinianych tabliczek zapisanych pismem klinowym pochodzących z biblioteki asyryjskiego władcy, od którego wzięła swą nazwę. Wśród nich odkryto kilka akadyjskich (babilońskich i asyryjskich) wersji poematów o stworzeniu. Kiedy połamane tabliczki złożył i opublikował George Smith w 1876 roku, okazało się, że pojawia się w nich wiele motywów i tematów znanych dotychczas tylko z Biblii. Pierwsze wrażenie było ogromne. „Czyżby Biblia powtarzała to, co inni dużo wcześniej wymyślili? Trzeba było długich lat badań i wiele głębszego wniknięcia w całą literaturę bliskowschodnią (w tym również w poznawane coraz lepiej teksty egipskie), by ocenić właściwie dzieło autorów hebrajskich, by nie tylko zrozumieć, że znali oni dobrze mitologiczną tradycję swoich sąsiadów, lecz także pojąć, w jaki sposób wybierali z niej cegiełki na własny użytek, budując dzieło własne i zadziwiająco oryginalne” (A. Świderkówna).

Najdłuższy z odkrytych tekstów o stworzeniu, zatytułowany *Enuma elisz* – od dwóch początkowych wyrazów oznaczających „Kiedy na wysokości” lub „Kiedy na górze” – został spisany prawdopodobnie na początku drugiego tysiąclecia p.n.e., w czasach Hammurabiego, jest więc znacznie starszy niż opowiadanie biblijne. Przetrwał niemal w całości na siedmiu tabliczkach klinowych, z których każda zawierała od 115 do 170 linii¹⁵.

Poemat rozpoczyna się od sceny „na początku”, kiedy istniał jedynie chaos, nie było jeszcze nieba i ziemi. Rozciągały się jedynie niezmierzone połacie wód słodkich i życiodajnych, które były zarazem prabogiem Apsu, oraz wód słonych i niszczycielskich, które były zarazem praboginią Tiamat. Praojciec Apsu i pramatka Tiamat – wodni bogowie prachaosu – mieszały swoje wody, sprawiając, że wyłoniła się młodsza generacja bogów, ich dzieci. Apsu był zaniepokojony poczynaniami nowego pokolenia bogów, którzy dążyli do rozdzielenia żywiołów i uporządkowania chaosu. Zaplanował ich zagładę. Jeden z nich, mądry Ea, zaklęciem uśpił Apsu i zabił go. Tiamat – z zemsty za uśmiercenie Apsu – postanowiła zgładzić młodych bogów. Jedynym bogiem, który zgodził się stawić czoło Tiamat, był syn Ea, Marduk. Uczynił to w zamian za obiecane pierwszeństwo wśród bogów. Podczas obfitej uczty bogowie zgodzili się złożyć hołd Mardukowi. Syn Ea wziął ze sobą siedem wiatrów, łuk i strzały, a do walki stawiał się na rydwanie. Gdy doszło do starcia, Marduk schwytał pramatkę Tiamat w sieć, wysłał jeden z wiatrów w głąb jej łona i rozciął jej wnętrzności, na końcu dobiła ją strzałą.

Odpocząwszy po bitwie, zwycięski bóg Marduk rozciął ciało Tiamat na dwie części: jedną umieścił na górze i uczynił z niej firmament (niebo), z drugiej stworzył ziemię. Na niebie Marduk stworzył słońce, księżyc i gwiazdy, rozdzielając dzień od nocy. Prawdopodobnie stworzył także rośliny i zwierzęta (tablica jest uszkodzona). Wszyscy bogowie składali cześć Mardukowi. W końcu stworzył człowieka z krwi pierwotnego boga Kingu, skazanego na śmierć za podżeganie Tiamat do walki. Stworzywszy pierwszych ludzi, przykazał im służyć bogom. Jako wyraz wdzięczności bogowie wzniesli Mardukowi świątynię w Babilonie. Po jej ukończeniu urządzili ucztę, podczas której na niebie ustanowili łuk Marduka (tęczę).

Ten uproszczony scenariusz poematu *Enuma elisz* zawiera **następujący porządek**: pierwotny chaos, dominujące prawody, walka z praoceanem, zwycięstwo i rozdzielenie wód – w celu stworzenia nieba i ziemi, stworzenie słońca, księżyca i gwiazd, stworzenie drzew i traw, stworzenie zwierząt i ryb (szósta i siódma tabliczka są niekompletne), uformowanie człowieka. Wszystko to jest podzielone na siedem tablic, niejako siedem etapów stwarzania. Do tego na sześciu tablicach przedstawione zostało dzieło stworzenia, na siódmej zaś jest ono opisywane i wysławiane. Mamy tu więc nie tylko podział aktu stwarzania na siedem części, ale i zapożyczony przez autora Rdz 1 schemat 6 + 1. Hermann Gunkel, wielki biblista przełomu XIX i XX wieku, pokazał w swej wpływowej pracy *Schöpfung und Chaos in Urzeit*

¹⁵ Tłumaczenie polskie: J. Bromski, *Enuma elisz, czyli opowieść babilońska o stworzeniu świata*, Wrocław: Wydawnictwo Wacława Bagińskiego 1998 (reprint wyd. z roku 1925).

und Endzeit, że topos mitologicznej walki pomiędzy bogiem-stworzycielem a przeciwstawnymi siłami chaosu jest motywem wykorzystywanym nie tylko przez autora Rdz 1, ale i obecnym w wielu miejscach Biblii od Księgi Rodzaju po Apokalipsę¹⁶ (por. np. Ps 93).

Porównanie biblijnego opisu stworzenia z innymi opowieściami starożytnymi ukazuje wielość istotnych podobieństw, odsłaniając równocześnie oryginalność biblijnego przekazu. Przede wszystkim biblijny Bóg Stwórca jest różny od świata, a wszystko jest od Niego zależne. Bóg jest jeden (monoteizm) i nie potrzebuje z nikim walczyć, by stworzyć świat. Wodny praocean i pierwotny chaos – choć powielony w Rdz 1,2 – nie stanowi sił przeciwnych Bogu, co potwierdza unoszenie się Ducha Bożego nad prawodami (obraz panowania nad nimi). Widać też, że mezopotamscy bogowie są personifikacjami sił przyrody, np. Apsu to bóg wód słodkich, Tiamat to bogini wód morskich, Szamasz to bóg Słońca, a Nannaru (akad. Sin) to bóg Księżyca. W *Enuma Elisz* człowiek został stworzony, aby służyć bogom, wykonując za nich nieprzyjemne prace. Jedynie król był uważany za obraz bóstwa. W biblijnym opisie stworzenia każdy człowiek jest stworzony na obraz i podobieństwo Boga i każdy otrzymuje nakaz „panowania” nad stworzonym światem¹⁷.

4. Pierwsze zdanie Pisma Świętego (Rdz 1,1)

Księga Rodzaju rozpoczyna się od słów: *Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię* (1,1). Pierwsze zdanie Pisma Świętego zawiera w sobie doniosłą treść teologiczną. Podkreśla, że Bóg istnieje, jest jeden i jest Stwórcą świata: wszystko pochodzi od Niego. Kto rozumie, że Bóg jest jeden, musi przyjąć, że wszystko poza Bogiem jest stworzeniem i odwrotnie, kto ma jasne pojęcie stworzenia, ten wie, że nie można szukać bóstw innych prócz Boga. Autor kapłański spotykał się często z ubóstwianiem sił przyrody, trzeba więc było wyraźnie powiedzieć, że tak słońce, jak księżyc, gwiazdy, rośliny i zwierzęta są stworzeniami. Przy sumarycznym wymienieniu nieba i ziemi ta prawda mogłaby nie przemówić tak dobitnie. Zostanie więc ona rozwinięta w ramach „Pieśni o Bogu Stworzycielu”.

Tekst hebrajski Rdz 1,1:

בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ:

Transkrypcja (wymowa): *Bereszit bara Elohim et haszszamajim we'et ha'arec.*

Tłumaczenie dosłowne: *Na początku stworzył Bóg niebo i ziemię.*

Tłumaczenie literackie: *Na początku Bóg stworzył cały istniejący świat.*

¹⁶ H. Gunkel, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit: eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen 1 und Ap Joh 12*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1895.

¹⁷ Szerzej np. B.F. Batto, *Slaying the Dragon: Mythmaking in the Biblical Tradition*, Louisville: Westminster John Knox 1992, 73-101; P. Talon, *The Standard Babylonian Creation Myth Enūma Eliš*, Helsinki: State Archives of Assyria, 2005.

Siedem słów. Zwróćmy najpierw uwagę na ilość słów występujących w wersecie: jest ich siedem. W drugim wersecie będzie ich czternaście (7 + 7). Siódemka wraca w Rdz 1 bardzo często. Cała pieśń podzielona jest na siedem dni stwórczych, w każdym dniu pojawia się dokładnie siedem formuł, a w całości siedem refrenów „i widział Bóg, że było dobre”, imię Boże użyto 35 razy (5 x 7) itd. Czy to zbieg przypadków? Dla znawców literatury biblijnej jest jasne, że nie – jest to świadoma praca autora kapłańskiego. Jaki cel przyświecał takiemu zabiegowi?

Dla autorów biblijnych – a zwłaszcza dla autora kapłańskiego (P) – liczba siedem jest szczególna. W Biblii *siedem* oznacza pełnię, doskonałość i jakiś specjalny związek z Bogiem. Jest też liczbą kultu, liturgii, oddawania Bogu chwały. To dlatego liczba **6** (jako brak do siódemki, brak do pełni) stała się symbolem niedoskonałości, a potem szatana (por. Ap 13,18 – trzy szóstki to zwielokrotniona niedoskonałość, zwielokrotnione zło), a liczba **13** (jako brak do 14) liczbą „pechową”. Siedem słów rozpoczynających Biblię to znak dla czytelnika, że oto dzieje się tu coś świętego, coś wyjątkowego i doskonałego. Znak także poetyckiego zmysłu autora, który refrenem *Tak upłynął wieczór i poranek, dzień...* podzielił „pieśń” na siedem zwrotek.

Na początku. Na początku był Boży akt stworzenia świata. Ale co oznacza owo בְּרֵאשִׁית (*bereszit*) „na początku”? Na początku czego? Co było wcześniej? W Biblii jest kilka tekstów, w których hebrajskie określenie בְּרֵאשִׁית oznacza początek w sensie czasowym:

Na początku panowania Jojakima, króla judzkiego (Jer 26,1).

Na początku panowania Sedecjasza, króla judzkiego (Jer 27,1).

Czy nie wiecie tego? Czy wam nie głoszą od początku? (Iz 40,21) itp.

Tu jednak chodzi o początek istnienia wszystkich rzeczy, a nawet moment, który istniał przed zaistnieniem świata, którego nie potrafi już określić ludzka terminologia, co obrazują teksty:

To ja jestem Bogiem... Ja od początku zapowiadam przyszłość i z dawien dawna to, czego jeszcze nie było (Iz 46,10).

Kto zdziałał to i uczynił? Ten, co z nicości wywołuje od początku pokolenia, Ja, Pan, jestem pierwszy, z ostatnimi również Ja będę!» (Iz 41,4).

Pan mnie stworzył, swe arcydzieło, jako początek swej mocy, od dawna, od wieków jestem stworzona, od początku, nim ziemia powstała (Prz 8,22-23) itp.

Taki sens może mieć to słowo w Rdz 1. Chodzi o początek w sensie absolutnym, gdy oprócz Boga nie było nic, o moment tuż przed powołaniem świata do istnienia. Pierwszy wyraz Biblii mówi zatem coś ważnego o początkach świata, ale nie w terminach współczesnej nauki (kosmologii). Ta zaczyna swe opowiadanie trochę inaczej: Na początku była

początkowa osobliwość¹⁸, później era Plancka, kolejno powstał wodór i inne pierwiastki chemiczne, a z nich uformowały się galaktyki, gwiazdy i planety. Biblijne opowiadanie natomiast uchwyci coś istotniejszego: Na początku był Bóg. Cały istniejący świat – jakkolwiek pojmujemy jego fizyczny początek – jest dziełem stwórczym Boga, jest Jego chcianym stworzeniem. Do tej prawdy i do tego wersetu nawiąże autor *Prologu* Ewangelii św. Jana, gdy rozpocznie: *En arche en ho Logos* – „Na początku było Słowo” (J 1,1). Bóg stwarza słowem. Tym wszechmocnym, stwórczym Słowem Boga – dzięki któremu zaistniały niebo, ziemia i człowiek – jest według J 1 Jezus Chrystus.

Pierwszy wyraz Biblii – *bereszit* – jest jednocześnie hebrajską nazwą Księgi Rodzaju. Tytuł taki wydaje się być dobrany przypadkowo – gdyż zwyczajem starożytnym nazwy ksiąg nadawano czasem od pierwszego zwrotu – jednak jest to adekwatny tytuł dla całej księgi. Pierwsza księga Biblii rzeczywiście okaże się Księgą *Początków*: opisuje początki świata, początki człowieka i narodu Izraela, początki grzechu ludzkiego i łaski Bożej, pierwsze interwencje Boże i pierwsze przymierza Boga z człowiekiem.

Słowo *bereszit* mówi nam jeszcze coś ważnego: wyznacza *linearną koncepcję czasu*. W religijnych opowiadaniach stwórczych starożytnego Wschodu koncepcja kosmogoniczna czasu jest zasadniczo cykliczna, związana z myśleniem o stałych nawrotach. Każdego roku można przez odpowiedni rytuał powrócić do *illo tempore*, „tamtego czasu”, „niegdyś”, do czasu stwarzania, by odzyskać siłę i kosmiczną równowagę. Krąg czasu w tekstach Mezopotamii i Kanaanu jest zamknięty i związany z przeżywaniem pór roku: suchych i martwych czy deszczowych i życiodajnych oraz ich wzajemną naprzemiennością. Tu natomiast spotykamy linearną koncepcję czasu.

Dość łatwo wychwycić, że w opowiadaniu o stworzeniu świata (Rdz 1) autor biblijny czyni liczne aluzje do tekstów kosmogonicznych Bliskiego Wschodu – czasem w celach polemicznych. W mitologii Mezopotamii i Kanaanu mówi się, że świat powstał w wyniku walki bogów (np. Marduka z Tiamat) i że jest efektem zmagania o panowanie. Tutaj natomiast nie ma walki i żadnego „przeciwnika” Boga. Bóg jest jeden, posiada stwórczą władzę i czyni wszechświat aktem woli. Dalsze wersety pokazują, z jaką łatwością Elohim działa: wystarczy Jego słowo, lapidarne stwierdzenie, by zaistniały przestworza i byty świata. Bóg nie musi się wysilać, nie musi walczyć o władzę i spierać się o pierwszeństwo. Elohim nie jest jednym z bogów starożytnych. Jest jedynym Bogiem, Stwórcą całego istniejącego świata.

Stworzył. Istotny jest użyty tu czasownik **בָּרָא** (*bara*). Pierwotnie oznaczał czynność cięcia, odcinania, rzeźbienia czy formowania. Z czasem stał się terminem technicznym stwarzania. Występuje w Biblii 49 razy i odnosi się tylko do Boga, jedynym podmiotem

¹⁸ Dawniej utożsamiana z wielkim wybuchem, dziś z osobliwością – zjawiskiem, w którym przyspieszenie grawitacyjne lub gęstość materii są nieskończone. W najnowszych ujęciach kosmologicznych nie mówi się o wielkim wybuchu i chwili 0, gdyż nie wiemy co działo się przed tzw. erą Plancka. Tu załamują się znane nam prawa fizyki. Jednym z możliwych scenariuszy jest model Hartle’a-Hawkinga.

czasownika *bara* jest JHWH. A zatem nie jest to zwyczajny czasownik oznaczający zwyczajną aktywność. Nikt poza Bogiem nie ma takiej władzy i zdolności, by powoływać do istnienia, by tworzyć w taki sposób, by kreować. A Ten, który ma taką moc – czyni rzeczy *nowe* („Pan bowiem stworzył nową rzecz na ziemi” Jer 31,22), *piękne* („Uczył wszystko pięknie w swoim czasie” Koh 3,11), *dobre* („Bóg widział, że wszystko, co uczynił, było bardzo dobre” Rdz 1,31) i *doskonale* („Jak liczne są dzieła Twoje, Panie! Ty wszystko mądrze uczyniłeś: ziemia jest pełna Twych stworzeń” Ps 104,24). Co więcej, Bóg nie potrzebuje w akcje kreacji materiałów ani pośredników. Wyprowadza rzeczy z niebytu: *I rzekł Bóg: Niechaj się stanie światłość! I stała się światłość* (Rdz 1,3). Czasownik *bara* nie łączy się w Biblii z biernikiem materii, nie otrzymuje dopełnienia w postaci „uczynił z czegoś”. Stąd niektórzy egzegeci, m.in. W. Gesenius, wnoszą (niesłusznie), że zawiera ideę stworzenia z niczego – *creatio ex nihilo*¹⁹. Rdz 1 nie zawiera jednak idei *creatio ex nihilo*, jakaś materia przed stworzeniem już istnieje: *Ziemia zaś była bezładem i pustkowiem: ciemność była nad powierzchnią bezmiaru wód* (Rdz 1,2), co potwierdza autor Księgi Mądrości: *Nie było trudne dla ręki Twojej wszechmocnej - co i świat stworzyła z bezładnej materii* (Mdr 11,17).

Bóg. Niektórzy zastanawiają się, czy nie ma śladów politeizmu w gramatycznej formie rzeczownika *אֱלֹהִים* (Elohim), który jest liczbą mnogą rzeczownika *אֵל* (el) lub *אֱלֹהָהּ* (eloah). W Biblii jednak tysiące razy używa się rzeczownika *אֱלֹהִים* na określenie jednego Boga. Czasowniki i określenia, które mu towarzyszą są w liczbie pojedynczej. Jest to zatem szczególnie przykład *plurale tantum*, rzeczownika zbudowanego według reguł liczby mnogiej, który jednak funkcjonuje jako liczba pojedyncza (jak polskie drzwi czy spodnie). W czasie gdy monoteizm był ustalony i praktykowany, określanie Boga jako Elohim cieszyło się wielkim powodzeniem i występuje nawet w miejsce dotychczasowego imienia własnego JHWH (zob. np. Ps 41 – 81). Omawiany werset podkreśla prawdę o jedyności Boga.

Niebo i ziemię. Para wyrazów „niebo i ziemia” oznacza tu „wszystko”, „cały istniejący świat”, czy jak formułuje to credo „byty widzialne i niewidzialne”. Jest to typowo semicki sposób wyrażania się, figura retoryczna zwana meryzmem. Meryzm polega na wskazaniu dwóch skrajnych lub najistotniejszych punktów zbioru, aby wyrazić jego całość. Np. pomrą od syna faraona do syna niewolnicy (Wj 11,5) czy synowie i córki oraz starcy i dzieci (Jl 3,1n) to meryzmy wskazujące na wszystkich ludzi. Porównaj też Jam jest Alfa i Omega (Ap 1,8), zna dobro i zło (Rdz 3,22) i wiele innych meryzmów biblijnych. Tak myślą i wypowiadają się starożytni Hebrajczycy. „Niebo i ziemia” oznaczają po prostu cały świat. Meryzm ten został wykorzystany przez Jezusa, gdy mówił o zasięgu i charakterze swej władzy: „Dana mi jest wszelka władza na niebie i na ziemi” (Mt 28,18). Podobnie używa go credo (wyznanie wiary) Kościoła: *Wierzę w Boga Ojca, Stworzyciela nieba i ziemi*. Pierwsze

¹⁹ Tekst Rdz 1,2 zaznacza, że jakaś forma pramaterii już istnieje (wody, ziemia, tochu wawochu, otchłań, ciemność). Prawdę o stworzeniu *ex nihilo* wyrazi dopiero autor greckiej 2 Księgi Machabejskiej: „Proszę cię, synu, spojrzysz na niebo i na ziemię, a mając na oku wszystko, co jest na nich, zwróć uwagę na to, że z niczego stworzył je Bóg i że ród ludzki powstał w ten sam sposób” (2Mch 7,28).

zдание Biblii jest podstawą dziejów zbawienia, prawdą tak ważną, że umieszczono ją w chrześcijańskim wyznaniu wiary jako jego pierwsze sformułowanie.

Oba wyrazy („niebo i ziemia”) występują od razu z *rodzajnikiem określonym*, co nie jest zwyczajnym użyciem rodzajnika w języku hebrajskim. Znacznie częściej, gdy mowa o jakiejś rzeczy po raz pierwszy, występuje ona bez rodzajnika – a dopiero, gdy mowa o rzeczy już znanej, wprowadza się rodzajnik. Określenie wyrazów „niebo” i „ziemia” rodzajnikiem wskazywać może, że pierwszy werset nie rozpoczyna samego opisu stwarzania, ale jest *tytułem* czy *podsumowaniem* dla poematu stwórczego Rdz 1. Jest streszczeniem całego dzieła, *resume* opowiadania – a nie jego pierwszym aktem. Potwierdza to fakt, że niebo i ziemia wcale nie są pierwszymi bytami stworzonymi, gdyż ich uczynienie opisują dopiero wersety 6-10. Pierwsze zdanie Biblii jest syntetycznym ujęciem całego opowiadania o stworzeniu świata i dlatego pojawia się tu określony rodzajnikami meryzm wskazujący na całość stworzenia.

W ten sposób można by słowo po słowie analizować całe opowiadanie, jak i każde następne, lecz w tej kwestii odsyłam do szczegółowych komentarzy biblijnych.

5. Struktura poematu Rdz 1

Poemat o stworzeniu Rdz 1,1–2,4a to nie tylko wstęp do Biblii i początek historii zbawienia. To święta opowieść, która poprzez uporządkowaną narrację, powtarzalność formuł i przemyślaną strukturę przekazuje więcej niż treść samych słów i zdań. Wyraża bowiem specyficznie rozumiany porządek świata, jaki został ustalony „na początku” przez Boga. Utwór ten wyznacza zasadnicze zręby teologii kapłańskiej. Jest wyrazem kapłańskiego pojmowania Boga, człowieka w świecie, świętości, sanktuarium i szabatu. Jest *sensu stricto* teologią, czyli nauką o Bogu, antropologią, czyli nauką o człowieku, i kosmologią, czyli nauką o porządku świata.

Nawet dla niewprawnego w arkana egzegezy czytelnika jest czymś łatwym do zaobserwowania, że kapłański autor oparł swe opowiadanie na strukturze tygodnia. Przy lekturze Rdz 1 wyraźnie wpada w ucho powtarzający się refren: *Tak upłynął wieczór i poranek, dzień...* Słyszymy go sześć razy, po czym nastaje szczególny dzień siódmy. Jest to znany Biblii schemat 6 + 1, w związku z czym opowiadanie to nazywane jest Heksameronem²⁰. To dowodzi, że autor miał na myśli układ literacki, a nie prawdę kosmologiczną. Na marginesie, schemat siedmioczęściowy zaadaptował ze starszego mezopotamskiego mitu kosmologicznego *Enuma elisz*. Treść pouczeń religijnych wynika z układu utworu i zastosowanych w nim zabiegów literackich. Dlatego przyglądnijmy się schematowi dni stworzenia. Na sześć dni rozłożone jest osiem dzieł Boga, które schematycznie przedstawia poniższe zestawienie:

²⁰ Heksameron od gr. *heks* – sześć, *hemera* – dzień.

Dzieło wyróżniania

Opus distinctionis

I dzień:

- światło

II dzień:

- firmament

III dzień:

- ląd i morze

- rośliny

Dzieło ozdabiania

Opus ornatus

IV dzień:

- słońce, księżyc, gwiazdy

V dzień:

- ryby i ptaki

VI dzień:

- zwierzęta lądowe

- człowiek

Kolejność, w jakiej rozłożone zostały poszczególne dzieła stworzenia, nie jest związana z przyrodniczą wizją świata właściwą pisarzom biblijnym²¹, ale wynika ze struktury, jaką nadał autor kapłański temu opowiadaniu. Chociaż wymienione dzieła i ich kolejność budzą nasz oczywisty sprzeciw²², gdy jednak powrócimy do sposobu myślenia autorów, wtedy zauważamy, że starali się oni dzieła stwórcze ułożyć w logicznej kolejności. Ten zabieg jest bardzo wymowny – ma przekonać czytelnika, że Bóg działał według logicznego planu i w określonej harmonii.

Cały plan rozkłada się na dwa – odpowiadające sobie – okresy po trzy dni (triady). Na dzień trzeci i szósty wypadają po dwa dzieła. Kolejne dni są ze sobą ściśle powiązane treściowo: pierwszy z czwartym, drugi z piątym, a trzeci z szóstym. Pierwsze trzy dni to tzw. *opus distinctionis*, dzieło rozdzielania, gdyż Bóg stwarza kolejne byty przez rozdzielanie i porządkowanie (powtarzający się czasownik *wajjawdel* – „rozdzielił”). Kolejne trzy dni to tzw. *opus ornatus*, dzieło ozdabiania, gdy na już stworzone przestrzenie Bóg znów działa od początku, tym razem ozdabiając je odpowiednimi stworzeniami, ozdobami. Można to schematycznie przedstawić następująco:

- | | |
|-----------------------|-------------------------|
| 1. światło | — ciała świecące |
| 2. wody dolne i górne | — ryby w wodach dolnych |
| | — ptaki w powietrzu |

²¹ Poglądy kosmologiczne autora Rdz 1 opierały się na najprostszych spostrzeżeniach wzrokowych i nie różniły się zasadniczo od ówczesnie przyjmowanych w całym świecie. W przestrzeni firmamentu umieszczone było sklepienie (niebo), które jak kryształ oddzielało wody górne (deszcze i inne opady atmosferyczne) od dolnych (źródła i morza). Owo sklepienie niebieskie to jakby wielki namiot utrzymujący wody górne, olbrzymi zbiornik wodny. Sklepienie posiadało zawory, o których często mówią psalmy. Jeżeli były przez Boga otwierane, wody górne w postaci deszczu spadały na ziemię, jeżeli zawory zostały zamknięte, następowała posucha. W powstałej niszy pomiędzy wodami umieszczona była płaska i okrągła, nie kulista ziemia (naleśnik). Nad ziemią, a pod sklepieniem umieszczone były ciała niebieskie. Według poglądów starożytnych ciała te poruszały się po sklepieniu niebieskim. Ziemia otoczona była morzem.

²² Np. jak to możliwe, że Bóg stworzył światło w dniu pierwszym, jeśli słońce i gwiazdy – źródła światła – powstały dopiero w dniu czwartym? A dni liczone są od początku?

3a. ląd — zwierzęta lądowe i człowiek

3b. rośliny — przeznaczone na pokarm

Kiedy przyglądnijemy się tak rozpisanemu planowi stwórczemu, widzimy, że jest on precyzyjnie opracowany i wewnętrznie powiązany. Świat to nie jest dzieło przypadku. W pierwszych trzech dniach Bóg przede wszystkim rozdziela czyli porządkuje, w kolejnych trzech zapełnia uporządkowane regiony świata bytami poruszającymi się. Można powiedzieć inaczej. W pierwszej trójdniówce Bóg jakby tworzył scenę, to co się nie porusza. W drugiej na tę scenę wprowadza aktorów. Dlatego charakterystyczne jest wyrażenie końcowe (Rdz 2,1): *W ten sposób zostały ukończone niebo i ziemia* (w pierwszej trójdniówce) *i wszystkie ich zastępy* (w drugiej trójdniówce).

To tylko jeden z elementów przemyślanej struktury Rdz 1. Można poszukiwać także struktury poszczególnych strof (dni), poszczególnych par dni, rozłożenia czasowników, wyrażen i fraz, które to badania jeszcze bardziej uwypuklają para-poetycki charakter kompozycji²³.

6. Stworzenie człowieka w Rdz 1

Wreszcie rzekł Bóg: «Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam (1,26). Wśród strof poematu wyjątkową budowę i znaczenie ma ostatnia, o stworzeniu człowieka (1,26-31). Stworzenie człowieka to najważniejszy moment całego dzieła. Podkreślają to oba opisy stworzenia – choć każdy na inny sposób.

W naszej religijnej edukacji wcześniej dowiadujemy się, że ludzie są wśród wszystkich stworzeń wyjątkowi, ponieważ zostali stworzeni na obraz Boży. *Locus classicus* doktryny o podobieństwie do Boga, czyli fragment Rdz 1,26-28, stał się centralną częścią chrześcijańskiej antropologii. Choć stwierdzenie o obrazie Boga weszło do elementarza wiedzy religijnej, jego konceptualizacja zawsze intrygowała teologów i biblistów. Co to właściwie oznacza? Na czym to podobieństwo polega? W przeszłości teolodzy sugerowali, że odpowiedź leży w różnieniu się od świata zwierząt, pisali o zdolnościach rozumu, duchowej naturze, zdolności do sądów moralnych, wolnej woli czy posiadaniu nieśmiertelnej duszy²⁴. Inni, bliżej biblijnej teologii i antropologii, pisali o podobieństwie do Boga wyrażającym się w sprawowaniu władzy nad światem. Ta – zgodna z innymi tekstami biblijnymi – „królewska” interpretacja *imago Dei*, rozpropagowana przez Gerharda von Rada i innych²⁵, z

²³ Szerzej np. M. MAJEWSKI, *Pięcioksiąg odczytany na nowo*, Kraków: Wydawnictwo Naukowe UPJP II 2018, s. 107-121; T. BRZEGOWY, *Czytając Heksameron (Rdz 1,1 – 2,3)*, w: *Jak śmierć potężna jest miłość. Księga pamiątkowa ku czci Ks. Prof. Juliana Warzechy*, red. W. Chrostowski, Ząbki 2009, s. 49-68 oraz tenże, *Pięcioksiąg Mojżesza*, wyd. V, Tarnów 2010, s. 189-228.

²⁴ Jako że fragment Rdz 1,26n zawsze przykuwał uwagę badaczy z różnych dziedzin (poza biblistami także teologów, filozofów, antropologów, kulturoznawców i innych), literatura na ten temat jest ogromna. Historię jego biblijnych interpretacji do roku 1982 przedstawia G.A. Jónsson, *The Image of God. Genesis 1:26–28 in a Century of Old Testament Research* (CBOTS 26), Stockholm: Almqvist & Wiksell International 1988.

²⁵ H. Wildberger, *Das Abbild Gottes: Gen 1,26–30 (1. Teil)*, TZ21 (1965) 246–252; G. von Rad, *Genesis*, 59n; R. Davidson, *Genesis 1–11* (CBC 32), Cambridge: Cambridge University Press 1973, 25; B.

czasem stała się wiodąca. Najczęściej jednak pozostawia ona otwartym pytanie, co oznacza to panowanie i jak je wprowadzać w życie. Która z metod sprawowania władzy nad światem jest zgodna z wolą Bożą, a zatem która rzeczywiście realizuje podobieństwo człowieka do Boga? I jak uczyć o tym panowaniu, by nie wzmacniać naturalnie antropocentrycznej, egotycznej i próżnej natury ludzkiej? W każdym pokoleniu te pytania pojawiają się wciąż na nowo.

„**Uczyńmy**” נַעֲשֶׂה *naase*. W Rdz 1,26 pojawiają się zagadkowe zwroty: „Uczyńmy” – w liczbie mnogiej, oraz „*nasz obraz*” i „*nasze podobieństwo*” – ciągle w liczbie mnogiej (por. też podobny zwrot w Rdz 3,22). Skąd to użycie liczby mnogiej, gdy chodzi o Boga jedyne? Czy to ślad politeizmu? Nie, gdyż autor był ortodoksyjnym monoteistą. A może to dowód na dogmat o Trójcy Świętej? Z punktu widzenia autora biblijnego, który nie znał prawdy o Trójcy, jest to trudne do przyjęcia. Biblia nigdzie nie potwierdzi takiego rozumienia tych wersetów. A może Bóg zwraca się do aniołów, jak wyjaśniał już Filon z Aleksandrii? Być może właśnie taki sens jest tu zawarty. W wielu tekstach mitologicznych naczelne bóstwo zwraca się do dworu niebiańskiego, gdy podejmuje ważne decyzje. Niektórzy tłumaczą, że użyta tu liczba mnoga to *pluralis majestatis* – podkreślenie godności, dostojęstwa Władcy (jak: *My, król Jan Kazimierz, orzekamy...*). Nie jest tak, gdyż *pluralis majestatis* zaczęto używać nie wcześniej jak z pierwszym rzymskim cesarzem, Augustem, w kulturze łacińskiej; język hebrajski biblijny nie zna takiego użycia formy liczby mnogiej. Interpretacje chrześcijańskie poszukują tu *pluralis deliberationis* – liczba mnoga zadumy, namysłu (jak to mamy np. w 2Sm 24,14²⁶); Bóg się zastanawia, przystaje w zadumie przed najważniejszym stworzeniem – lub *pluralis plenitudinis* (wyrażenie pełni Bóstwa). Być może jest to jakiś ślad wewnętrznego bogactwa w Bogu (*pluralis compositionis*), jakiejś wielości w jedności, a więc dla chrześcijan ziarenko prawdy o Trójcy Świętej. Jeszcze inni sądzą, że to *pluralis cohortativum* – rozkaz wyrażony do samego siebie. Tak czy inaczej, stworzenie człowieka zostaje poprzedzone szczególnym zwrotem „do wewnątrz” lub „na zewnątrz” ze strony stwarzającego Boga. Oczywiście Pierwszy Testament kładzie mocny nacisk na jedyność Boga i nie zna prawdy o Trójcy Świętej. Dlatego ów werset jedynie w specyficznym chrześcijańskim odczytaniu możemy traktować jako mglistą zapowiedź prawdy, którą wyrazi Nowy Testament (np. w Mt 28,19 czy J 1).

„**Obraz**” i „**podobieństwo**”. Bardzo ważne w tym opisie jest stwierdzenie, że człowiek jest obrazem Boga, zarówno mężczyzna jak i kobieta. W tekście oryginalnym występują dwa wyrazy bliskoznaczne: צֶלֶם *celem* i דְמוּת *demut*. Główna uwaga fragmentu kieruje czytelnika w stronę tego hendiadysu, a zwłaszcza podkreślonego trzykrotnie rzeczownika צֶלֶם. Termin ten wraz z jego bliskim synonimem דְמוּת oznacza fizyczną

Vawter, *On Genesis. A New Reading*, New York: Doubleday 1977, 57-59; W. Gross, *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen im Kontext der Priesterschrift*, ThQ161 (1981) 244-264; N.M. Sarna, *Genesis* (JPSTC), Philadelphia: JPS Press 1989, 12n; G.J. Wenham, *Genesis 1-15*, 153n; G.A. Jónsson, *The Image of God*, 156-161, 219-225; W. Gross, *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen nach Gen 1,26.27 in der Diskussion des letzten Jahrzehnts*, BN68 (1993) 35-48.

²⁶ Dawid: *Wpadnijmy raczej w ręce Pana, bo wielkie jest Jego miłosierdzie, ale w ręce człowieka niech nie wpadnę!*

reprezentację uczynioną dowolną metodą, np. obraz wymalowany na ścianie (Ez 23,14) czy trojwymiarową rzeźbę na wzór oryginału (1 Sm 6,5). W kontekście starożytnym ִצְלָם to posąg czy wyobrażenie kogoś/czegoś; w ramach kultu odnosi się zwłaszcza do statuy bóstwa, którą umieszczano w świątyni. Liczne studia nad starowschodnimi wizerunkami, statuiami i ich relacją do oryginału wskazują, że najbliższym odpowiednikiem hebrajskiego *celem* jest mezopotamskie *calmu*, czyli podobizna boga umieszczana w sanktuarium²⁷. Podobizna ta, choć odrożniana od bóstwa, jest traktowana jak ono samo. Starowschodni kultyczny obraz był nie tylko reprezentacyjną repliką boga, ale również miejscem objawienia się czy zamieszkania bożej esencji, bożego ducha. Ta cecha człowieka – fizyczne podobieństwo do Boga i bycie Jego reprezentacją ziemską – została w tekście kapłańskim podkreślona przez poczworną konstatację, figurę podwójnego paralelizmu, do której semicki pisarze przywiązywali wielkie znaczenie nie tylko w poezji, lecz także w prozie:

A wreszcie rzekł Bóg: Uczynimy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam...

Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył:

stworzył mężczyznę i niewiastę (Rdz 1,26n).

Żadna inna idea nie została tak uwydatniona w pierwszym opowiadaniu o stworzeniu, jak właśnie idea podobieństwa człowieka do Boga. O ile w innych tekstach starożytnych to król był wyobrażeniem i reprezentacją bóstwa na ziemi (Egipt, Mezopotamia), w źródle kapłańskim (P) – funkcja obrazu zostaje przypisana każdemu człowiekowi – mężczyźnie i kobiecie, którzy stają się królami i królowymi. Kapłańska idea okazuje się formą demokratyzacji starej mezopotamskiej ideologii królewskiej, podnosząc całą ludzkość do statusu wcześniej zarezerwowanego dla monarchii. Jest to jeden z ważnych tekstów biblijnych na temat godności osoby ludzkiej. Na czoło przesłania Rdz 1,26n wyłania się niezwykle pozytywny obraz ludzkiej godności oraz zaufania, jakie Bóg złożył w człowieku, czyniąc go swoim obrazem. Antropologia autora P jest optymistyczna: człowiek jest z natury dobry, zdolny podjąć Boże przykazania i być im wierny, a podobieństwo do Boga podkreśla jeszcze jego status i pozycję w kosmosie. Jak Chrystus jest obrazem Ojca, tak człowiek jest obrazem Boga. To tu, w kapłańskiej koncepcji *imago Dei*, należy także szukać głębszych korzeni patrystycznej wizji kapłana jako *alter Christus* czy idei Eucharystii, w której chleb i wino stają się rzeczywistą obecnością Jezusa Chrystusa.

Na czym to podobieństwo polega? Zdaniem autorów biblijnych na udziale w panowaniu Boga. Co oznacza: *na Nasz obraz i podobnego Nam*, tłumaczy dalsza część wersetu: *Niech panują... abyście panowali nad ziemią i czynili ją sobie poddaną* (Rdz 1,26-

²⁷ Zob. np. znakomite studium irackiej badaczki i archeolożki Zainab Bahrani *The Graven Image. Representation in Babylonia and Assyria*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press 2003. Poza nim pojawiło się wiele ważnych studiów na temat obrazów i podobizn na starożytnym Wschodzie, w tym praca zbiorowa *Born in Heaven, Made on Earth. The Making of the Cult Image in the Ancient Near East*, red. M.B. Dick, Winona Lake: Eisenbrauns 1999, czy S.L. Herring, *Divine Substitution. Humanity as the Manifestation of Deity in the Hebrew Bible and the Ancient Near East* (FRLANT 247), Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2013.

28). Człowiek w imieniu Boga ma zarządzać ziemią. „W tej właśnie godności człowieka jako króla stworzenia pisarz biblijny widział jego podobieństwo do Boga jako Króla świata”²⁸. Mędrzec Syrach napisze: *Pan stworzył ludzi z ziemi... oraz dał im władzę nad wszystkim, co jest na niej. Przydzielił im moc podobną do swojej i uczynił ich na swój obraz. Uczynił ich groźnymi dla wszystkiego stworzenia, aby panowali nad zwierzętami i ptactwem* (Syr 17,1-4; zob. też podobne stwierdzenia w Rdz 9,6n, w Mdr 9,1-3 czy w Ps 8). Idea panowania została w Rdz 1 powtórzona dwukrotnie w wersach 26 i 28, które odpowiadają odpowiednio o Bożym zamiśle i jego realizacji: *«Uczynimy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam. Niech panuje nad rybami morskimi... Po czym Bóg im błogosławił, mówiąc do nich: «Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną; abyście panowali nad rybami morskimi...* Ta zgodna z tekstami biblijnymi „królewska” interpretacja *imago Dei*, rozpropagowana przez Gerharda von Rada i innych²⁹ dziś jest wiodąca. Najczęściej jednak pozostawia ona otwartym pytanie, co oznacza to panowanie i jak je wprowadzać w życie. Która z metod sprawowania władzy nad światem jest zgodna z wolą Bożą, a zatem która rzeczywiście realizuje podobieństwo człowieka do Boga? I jak uczyć o tym panowaniu, by nie wzmacniać naturalnie antropocentrycznej, egotycznej i próżnej natury ludzkiej? W każdym pokoleniu te pytania pojawiają się wciąż na nowo.

„**Mężczyzna i kobieta**” (זָכָר וּנְקֵבָה *isz, iszsha*) są sobie równi co do natury, uzupełniają się tworząc „definicję” człowieczeństwa. „Mężczyznę i niewiastę stworzył ich” – dziś z tych tekstów wyczytujemy naukę o równości co do godności i statusu obu płci, choć badacze wykazują, że autor biblijny tworzył w kulturze patriarchalnej i nie miał tego, co my dziś, na myśli. Trudne do oddania w tłumaczeniu polskim jest wspólne brzmienie i pochodzenie obu wyrazów: *isz* i *iszsha*³⁰. Tę hebrajską grę słów wskazującą na istotne pokrewieństwo, Jan Nicz Leopolita w swoim przekładzie Biblii (1561 r.) próbował tłumaczyć jako „mąż” i „mężysta”, tłumacze Biblii Brzeskiej (1563 r.) *iszsha* przetłumaczyli jako „mężatka”, Szymon Budny (1572) jako „mężata”, a Jakub Wujek (1599 r.) oddał go neologizmem „mężyna”. Dziś jednak byłyby to archaizmy zbyt rażące polskiego czytelnika. Łatwiejsze zadanie mają na pewno języki takie jak angielski (*man – woman*), ewentualnie niemiecki (*Herr – Herrin*; tak tłumaczył Luter). Już starożytne przekłady nie radziły sobie z zachowaniem tej pięknej figury stylistycznej i antropologicznej zarazem.

Użyty przez biblijnego autora zestaw określeń hebrajskich זָכָר וּנְקֵבָה (*zachar unekewa*) wskazuje na *zróżnicowanie płciowe* człowieka, por. np. Rdz 6,19; 7,3; Kpł 3,1.

²⁸ J.S. SYNOWIEC, *Jak rozumieć Heksameron?*, CT 52 (1982); J. CHMIEL, *Człowiek obrazem Boga*, Znak 29 (1977). Na ten temat zob. m.in. JAN PAWEŁ II, Encyklika o pracy ludzkiej *Laborem exercens*, nr 4.

²⁹ H. Wildberger, *Das Abbild Gottes: Gen 1,26–30 (1. Teil)*, ThZ 21 (1965) 246–252; G. von Rad, *Genesis*, 59n; R. Davidson, *Genesis 1–11* (CBC 32), Cambridge: Cambridge University Press 1973, 25; B. Vawter, *On Genesis. A New Reading*, New York: Doubleday 1977, 57–59; W. Gross, *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen im Kontext der Priesterschrift*, ThQ 161 (1981) 244–264; N.M. Sarna, *Genesis* (JPSTC), Philadelphia: JPS Press 1989, 12n; G.J. Wenham, *Genesis 1–15*, 153n; G.A. Jonsson, *The Image of God*, 156–161, 219–225; W. Gross, *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen nach Gen 1,26.27 in der Diskussion des letzten Jahrzehnts*, BN 68 (1993) 35–48.

³⁰ Niektórzy tę rozpowszechnioną tezę o wspólnym rdzeniu obu słów – *isz, iszsha* – starają się skorygować w oparciu o fakt, że oba słowa zbudowane są z innych spółgłosek rdzennych. Niestusznie.

Człowiek został przez Boga stworzony jako istota płciowa i płciowość jest jego istotną charakterystyką (pozostawiam na boku problem obojnactwa, hermafrodytyzmu). Bóg stworzył człowieka czyniąc go zdolnym do prokreacji, aby w ten sposób kontynuował Jego stwórcze dzieło. Bóg, stwarzając mężczyznę i kobietę na swój obraz i podobieństwo (a więc Bóg też jest wspólnotą!), powołuje ich do uczestnictwa w wymianie miłości, poprzez ich wolną i odpowiedzialną współpracę w przekazywaniu życia ludzkiego. Człowiek, jak Bóg, będzie odtąd dawcą i przekazicielem życia. Wyraźnie podkreślony został zamiar Boży względem małżeństwa, podobnie wyrażony w drugim opowiadaniu o stworzeniu (Rdz 2).

Charakterystyczną cechą opisu stworzenia człowieka jest fakt umieszczenia go na końcu dzieła stwórczego. Kolejność ma u autora kapłańskiego znaczenie nie tylko porządkujące, ale i teologiczne – określa hierarchię ważności. Rzeczy najważniejsze wymienia się tu na początku, względnie na końcu (hierarchia zstępująca: *a maiore ad minus* lub wstępująca: *a minore ad maius*). Od początkowego „bezładu i pustkowia” autor poematu przechodzi stopniowo ku coraz doskonalszym formom bytu. Píše o tym Jan Paweł II w encyklice *Familiaris consortio* (nr 28): „Według pięknego biblijnego opowiadania, Bóg stworzył człowieka na samym końcu, kiedy już istniała cała przyroda łącznie z roślinami i zwierzętami. Człowiek jako mężczyzna i kobieta jest więc ukoronowaniem całego stworzonego świata i najdoskonalszym stworzeniem”. Jak mówił Arystoteles: „To co jest ostatnie w wykonaniu, jest pierwsze w zamierzeniu”.

Podsumujmy, w jaki sposób autor Rdz 1 podkreśla szczególną pozycję człowieka w świecie:

- a. Wszystko widziane jest jako „dobre”, a człowiek jako „bardzo dobry”;
- b. Człowiek jest koroną stworzenia, gdyż jest stworzony na końcu;
- c. „Uczyńmy” – nietypowa forma gramatyczna tylko przy stworzeniu człowieka;
- d. Obraz i podobieństwo do Boga – podkreślone ze szczególnym naciskiem;
- e. Panowanie człowieka nad stworzeniem;
- f. Władza przekazywania życia.

7. Szabat jako sanktuarium w czasie

Efektu schematu 6 + 1 jest podkreślenie wyjątkowości siódmego dnia. Biblijny autor ukazał stwarzanie jako pracę, którą Bóg wykonywał przez cały tydzień, aby stać się wzorem dla pracującego człowieka. Jest to oczywiście antropomorfizm. Po jej ukończeniu odpoczął w dniu siódmym, aby zachęcić człowieka do świątecznego odpoczynku: *A gdy Bóg ukończył w dniu szóstym swe dzieło, nad którym pracował, odpoczął dnia siódmego po całym swym trudzie, jaki podjął. Wtedy Bóg pobłogosławił ów siódmy dzień i uczynił go świętym; w tym bowiem dniu odpoczął po całej swej pracy, którą wykonał stwarzając* (Rdz 2,2n). Skoro nawet Bóg potrzebował odpocząć w dniu siódmym, to człowiek nie może pracować w świętym dniu. Szabat w dokumencie kapłańskim jest rzeczywistością wyprowadzoną wprost ze stwórczej działalności Boga. Inne prawa autor P wiąże z Synajem, szabat jest jedynym, którego etiologię przenosi do początku, do stworzenia.

Jeśli chodzi o genezę szabatu w Izraelu, jest to ogromny temat, w którym wiele z bronionych hipotez pokrywa się dziś kurzem na kartach historii nauki. Współcześnie postrzega się tę instytucję jako przybyłą do Izraela z zewnątrz: albo zapożyczoną jako gotowy produkt z kultur starożytnego Wschodu, albo efekt znaczącego wpływu tychże³¹. Szabat w Rdz 1 retrospektywnie nadaje nowe znaczenie sześciu dniom, które go poprzedzały. To z jego perspektywy dni te i ich dzieła mogą być ocenione jako *bardzo dobre*. Przestrzeganie szabatu angażuje przestrzeganie całego cyklu stworzenia. Poprzez naśladowanie czynności Boga święcenie szabatu staje się rytuałem *imitatio Dei*.

Odseparowany przez Boga dzień siódmy organizuje ludzkości czas w dwóch przestrzeniach: zwyczajnej i świętej. Podział ten staje się stałym elementem czasoprzestrzennej struktury świata dla trzech wielkich monoteistycznych systemów religijnych. To działanie Boga na czas przez oddzielenie jednej jego części i ustanowienie jej sferą *sacrum* przypomina Jego działanie na przestrzeń przez wyznaczenie w niej wydzielonego miejsca dla sanktuarium. Podział na dni zwyczajne i okresy świąt wydaje się tego samego rodzaju co podział przestrzeni na zwyczajną i świętą. Dla autora kapłańskiego wyróżnione dni świąteczne, szczególnie szabat, stają się „miejscem” świętym w czasie, „sanktuarium w czasie”. Jak sakralna przestrzeń jest wydzielona przez ograniczające ją ściany świątyni czy płot sanktuarium, tworzące granicę między sferami *profanum* i *sacrum*, tak sakralny czas zostaje w pewnym momencie (dokładnie w piątek wieczorem) oddzielony, powodując niematerialną jakościową zmianę jego postrzegania. Choć sekundy w szabat płyną tak samo, to nie jest on czasem zwyczajnym, ale wypełnionym Bożą obecnością. Różnica między szabatem a innymi dniami tygodnia nie zachodzi w fizycznej strukturze rzeczy; żadna z rzeczy nie zmienia się tego dnia. Różnica zachodzi w stosunku świata do Boga.

Creatio ex nihilo, Creatio continua i Creatio nova. We współczesnej teologii wiele miejsca poświęca się wizji dzieła stworzenia jako *creatio continua* (ciągłego stwarzania), które polega na tym, że Bóg nie tylko stwarza na początku (*creatio ex nihilo* lub *creatio originalis*), ale i podtrzymuje wszystko w istnieniu. Przez prawa przyrody kontynuuje proces stwarzania, bez którego świat popadłby w chaos (nieinterwencjonistyczna wizja działania Bożego). Bóg w wiecznym „teraz” wydobywa wciąż „rzeczy nowe”; stworzył świat w ten sposób, że bez ustanku go stwarza (M. Eckhart), dając bez ustanku istnienie i pociągając ku sobie. Ze światem – w tym ujęciu – jest podobnie jak z żarówką, która świeci tak długo, jak długo dopływa do niej prąd z elektrowni. Odcięcie od źródła energii powoduje zgaśnięcie. Świat przestałby istnieć, gdyby Bóg ustawicznie nie chciał jego trwania. Stwarzając świat i człowieka, Bóg niejako podzielił się swoim istnieniem ze stworzeniami, nic przy tym nie tracąc. Kolejnym, finalnym dziełem stwórczym będzie *creatio nova*, czyli nowe stworzenie, odkupienie i przebóstwienie ludzkości. Wszystkie trzy aspekty stwarzania są dziełem Trójcy

³¹ Zob. D.C. Timmer, *Creation, Tabernacle, and Sabbath. The Sabbath Frame of Exodus 31:12–17; 35:1–3 in Exegetical and Theological Perspective* (FRLANT 227), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2009, 23–26, wraz z literaturą; M. Bauks, *Le Shabbat. Un Temple dans le Temps*, „Etudes Theologiques & Religieuses” 77 (2002) 19–27. Według Bauksa, w źródle kapłańskim szabat zastąpił stare święto pełni księżyca, a cotygodniowa jego celebrowanie została ustalona jako stała praktyka podczas wygnania babilońskiego.

Świętej. Wyraz wiary w tę prawdę znaleźć można w Ewangelii św. Jana (*Na początku było Słowo... Wszystko przez nie się stało*) oraz w tradycji (np. *Veni, Creator Spiritus* – O Stworzycielu, Duchu przyjdź!).

III. OBDAROWANIE LUDZI RAJEM (Rdz 2)

Kolejne opowiadanie – zwane nieściśle drugim opisem stworzenia świata³² – jest nieco bardziej złożone, bardziej plastyczne i obrazowe. Należy do źródła niekapłańskiego lub tzw. późnego Jahwisty (J). Zawiera głęboką teologię i wskazuje, jak właściwie odczytywać powołanie człowieka. W przeciwieństwie do Heksameronu, Rdz 2 jest utworem, którego autor, posługuje się językiem barwnym, obrazowym i symbolicznym, a nie pojęciowym i schematycznym (metafora ogrodu, lepienia i budowania człowieka, owocu, węża, który kusi itd.). W tym opowiadaniu kosmologia (nauka o strukturze i powstaniu świata) jest całkowicie pominięta. Wyeksponowana została natomiast natura człowieka, relacja Bóg – człowiek, zależność płci i stosunek człowieka do przyrody. Głównym akcentem tego alternatywnego wobec Rdz 1 utworu jest obdarowanie ludzi rajem, czyli stałą przyjaźnią z Bogiem. Pierwsze przykazanie dane ludzkości ma stać na straży tej przyjaźni. Rozdział ten współlistnieje z następnym. Rdz 2-3 nie są odrębnymi opowiadaniem, co można bez trudu dostrzec, gdyż zakaz jedzenia z jednego spośród drzew ogrodu (2,17) czy wzmianka o nagości nie wywołującej wstydu (2,25) znajdują swoje wyjaśnienie dopiero w dalszej części (3,1-11). Nie można więc zakończyć jego lektury na opisie powstania ludzkiego świata. Bez historii, która miała miejsce w ogrodzie Eden, byłby on niepełny.

1. Stworzenie człowieka

Bóg ulepił człowieka z prochu ziemi, tchnął w niego tchnienie życia i umieścił we wspaniałym ogrodzie Eden. Słowo *‘eden* pochodzi z akadyjskiego i oznacza obfitość, rozkosz, bogactwo. W środku ogrodu rośło drzewo wyjątkowe: *drzewo życia, czyli drzewo poznania dobra i zła* (Rdz 2,9b)³³, z którego pod groźbą kary śmierci nie wolno zjadać

³² Taki tytuł nadaje mu też Biblia Tysiąclecia, jednak poruszany w nim temat jest nowy, co uwzględnia Biblia Jerozolimską i najnowsze tłumaczenie, tzw. „Biblia Paulistów”.

³³ Biblia Tysiąclecia i inni tłumaczą „drzewo życia i drzewo poznania dobra i zła”, sugerując obecność dwóch różnych drzew – jednak występujący w tekście hebrajskim spójnik „i” jest w tym miejscu raczej

owoców (2,17). Na razie można się jedynie domyślać, że określenie „drzewo życia” to gwarancja długiego czy może nawet niekończącego się życia, a określenie „drzewo poznania dobra i zła” to potencjalny dostęp człowieka do świata dobra i zła, czyli możliwości wyboru zła moralnego.

Świat semicki sugeruje jeszcze inne znaczenie idiomu „poznanie dobra i zła”: wydaje się on być meryzmem oznaczającym poznanie wszystkiego, wiedzę anielską, a nawet boską – Bożą wszechwiedzę i wszechmoc, do których JHWH zabronił przystępu Adamowi. Taką interpretację potwierdza 2Sm 14,17.20, gdzie idiom „poznanie dobrego i złego” najpierw oznacza wiedzę anioła Bożego, a potem wyjaśniony jest równoważnym „wie wszystko, co się dzieje na ziemi” (podobnie w 2Sm 19,36). Pierwsze moralne odniesienia frazy „dobro i zło” pojawiają się w Iz 7,16: „zanim Chłopiec będzie umiał odrzucać zło, a wybierać dobro”. Potem jeszcze w Pwt 1,39 i 1Krl 3,9.

Ogród był nawadniany przez ogromną rzekę, która dawała początek czterem rzekom okrążającym rajski świat (w. 10-14). Nazwy rzek są symboliczne, oznaczają 4 wielkie rzeki Mezopotamii, z Tygrysem i Eufratem na czele, a sama obfitość wody symbolizuje raj ze wszelkimi doskonałościami. Triada: drzewo, rzeka i ogród pojawia się w Biblii, gdy autor chce przywołać obraz rajski. Jest to także symbol życia ludzkiego. Człowiek jest w Biblii przyrównany do drzewa w ogrodzie zasadzonego nad rzeką np. w Ps 1: *Jest on jak drzewo zasadzone nad płynącą wodą, które wydaje owoc w swoim czasie, a liście jego nie więdną.* Podobna triada pojawia się u proroków: *Błogosławiony mąż, który pokłada ufność w Panu, i Pan jest jego nadzieją. Jest on podobny do drzewa zasadzonego nad wodą, co swe korzenie puszcza ku strumieniowi; nie obawia się, skoro przyjdzie upał, bo utrzyma zielone liście; także w roku posuchy nie doznaje niepokoju i nie przestaje wydawać owoców* (Jer 17,7-8; por. Ez 47,12).

O ile w pierwszym opowiadaniu po prostu stwierdza się, że Bóg stworzył mężczyznę i niewiastę, o tyle drugie opisuje nam to samo wydarzenie dużo barwniej. Najpierw zostaje stworzony człowiek, אָדָם *adam* (hebr. „człowiek, ludzie, ludzkość”). Warto tu spojrzeć do tekstu oryginalnego. Hebrajskie אָדָם *adama* oznacza „ziemię”. To właśnie z ziemi (*adama*) Bóg lepi człowieka (*adam*) – jest to kolejna zamierzona gra słów praktycznie nie do oddania w tłumaczeniu³⁴. Wskazuje ona na istotny związek człowieka z ziemią, z tym co materialne i kruche. Człowiek nie jest jednak jeszcze „ukończony”. Nie możemy również upraszczać,

spójnikiem wyjaśniającym (*waw explicativum*) i powinien być tłumaczony „czyli”, „to znaczy”. Bowiem na innych miejscach Starego Testamentu jest mowa tylko o jednym szczególnym drzewie w raju (por. też Ap 22,2).

³⁴ Chyba, że przetłumaczmy: *ziemianin*, bo z *ziemi* został uczyniony. Z kolei z wyrazu *adam* (אָדָם) wyłania się wyraz *dam* (דָם), czyli krew – najważniejszy w Biblii „składnik” człowieka, życie człowieka.

mówiąc, że *adam* to mężczyzna; jeszcze nie na tym etapie. Adam to *prototyp człowieka* ulepiony z ziemi – istota żywa. Bóg **nie wprowadza** jeszcze rozróżnienia płci³⁵.

Występujący w tym tekście termin techniczny „ulepił” (יָצַר *jacar*)³⁶ wzięty jest ze sztuki garncarskiej i w języku biblijnym wyraża kilka myśli: 1. człowiek uformowany z gliny jest zniszczalny, śmiertelny, kruchy; 2. Jednocześnie jest w nim coś trwałego, jak w wypalanej w ogniu glinie (na stanowiskach archeologicznych przed setek i tysięcy lat znajdujemy przede wszystkim ceramikę – wypaloną glinę); 3. Bóg jawi się tu jako artysta, każde jego dzieło jest odręcznie i indywidualne³⁷. Fragment Rdz 2,7 zawiera podstawy biblijnej antropologii: *Wtedy to Pan Bóg ulepił człowieka z prochu ziemi i tchnął w jego nozdrza tchnienie życia, wskutek czego stał się człowiek istotą żywą*. Człowiek uczyniony jest z prochu ziemi, a więc z pierwiastków wszechświata, z materii. Ale, żeby żył, Bóg tchnął w niego „tchnienie życia”, hebr. *niszmát hajjim*. W całej Biblii ten termin stosuje się tylko do Boga i do człowieka. Bóg czyniąc człowieka przekazuje mu istotną cechę boskiego życia. To go odróżnia od innych stworzeń³⁸. Poza zwrotem *niszmát hajjim* – nie mówi się tu jeszcze o podobieństwie człowieka do Boga. Człowiek jest sam, a więc nie jest bytem relacyjnym, żyje tylko dla siebie. Bóg zaradza temu problemowi.

2. Przyprowadzenie zwierząt do człowieka

Nie jest dobrze, żeby mężczyzna był sam, uczynię mu odpowiednią dla niego pomoc (Rdz 2,18). Słowo „mężczyzna” użyte w polskim tłumaczeniu BT jest zbyt uszczegółowione co do płci. W innych przekładach mówi się o „człowieku”, w hebrajskim zastosowano ponownie słowo *adam*, tyle że z rodzajnikiem określonym, więc wiemy, że chodzi o tego

³⁵ Czego nie uwzględnia przekład Biblii Tysiąclecia i kilka innych przekładów. Z badań filologicznych i egzegetycznych wiemy, że mowa tu o człowieku w ogóle. W języku hebrajskim słowo *adam* jest rzeczownikiem pospolitym oznaczającym „człowiek”. Potwierdza to fakt używania tego słowa z rodzajnikiem określonym (czego nie robi się w przypadku imion). Tak funkcjonował ten wyraz w Biblii, tak jest i we współczesnym hebrajskim. *Adam* oznacza „człowiek” w ogóle – zarówno jednostka jak i zbiorowość, cały rodzaj ludzki. Słowo to może być więc tłumaczone jako „ludzie” lub „ludźność”. Ten hebrajski rzeczownik nie posiada w związku z tym liczby mnogiej, nie jest ona mu potrzebna, gdyż mnogość zawarta są w samym *adam*. Dopiero w kolejnym opowiadaniu biblijnym (od Rdz 2,22) nabierze on cech jednostkowych, indywidualnego człowieka – mężczyzny.

³⁶ Imiesłów czynny czasownika *jacar* (*jocer*) oznacza garncarza i taki antropomorficzny obraz bóstwa spotykamy w innych miejscach starożytnego Wschodu (np. egipskie bóstwo Knum, bóstwo garncarza; także w mitologii babilońskiej, sumeryjskiej czy greckiej). Por. też: *Oto bowiem jak glina w ręku garncarza, tak jesteście wy, domu Izraela, w moim ręku* (Jr 18,6).

³⁷ W Luksorze, starożytnym mieście w Egipcie nad Nilem z ruinami świątyni Amona, z posągami Ramzesa II i aleją sfinksów, znaleziono przedstawienie boga Chnuma przy kole garncarskim lepiącego człowieka.

³⁸ Z punktu widzenia nauk przyrodniczych trudno jest powiedzieć, czy inne zwierzęta nie mają jakichś form świadomości, tożsamości i duchowości. Wszystko wskazuje na to, że skokowa różnica między człowiekiem a zwierzętami jest – z punktu widzenia biologii – natury ilościowej, a nie jakościowej. W naszym tekście Rdz 2 i człowiek, i zwierzęta otrzymują dodatkowe wspólne określenie: *nefesz haja*, dosł. „to, co żyje”, „istota żywa”.

samego człowieka, co wcześniej (ulepionego z ziemi, ale w dalszym ciągu bez płci). Adam nie jest jeszcze w pełni ukończonym człowiekiem. Jest zamknięty sam w sobie, żyje dla siebie. Bóg zatem czyni różne zwierzęta i przyprowadza je do niego, nakłaniając, by nadał im imiona. Każde ze zwierząt otrzymuje określenie takie, jak człowiek: *istota żywa*. Nie jest jednak w stanie nawiązać z człowiekiem relacji miłości. *Nie znalazła się pomoc odpowiednia dla mężczyzny* (w. 20).

Biblia hebrajska używa tutaj dwukrotnie określenia *ezer kenegdo* (Rdz 2,18.20), które oznacza *pomoc podobną do niego* czy też *odpowiednią dla niego*. Hebrajski rzeczownik עֵזֶר *ezer* oznacza „pomoc” różnego rodzaju, przy czym w tekstach biblijnych wiele mówi się o pomocy w ocaleniu przed wrogami (np. Joz 1,14; 10,4). *Pomoc* w Biblii odnosi się tylko do osoby, pomoc może tylko jedna osoba drugiej osobie – nigdy w Biblii jako narzędzie do czegoś. W psalmach nie kto inny tylko sam Bóg jest sławiony jako *ezer* człowieka (np. Ps 27,9; 33,20; 63,8). Chodzi więc o pomoc, która jest dla człowieka bardzo istotna. Chodzi o równorzędnego partnera. Także określenie „odpowiednią dla niego” podkreśla ową równość, odpowiedniość. Kontekst tekstu, a zwłaszcza w. 2,18 sugeruje, że jest to pomoc w przezwyciężeniu osamotnienia: *nie jest dobrze, żeby człowiek był sam*. Ta fundamentalna samotność jest tym, co zagraża człowiekowi. Pierwszą próbą zaradzenia jej jest stworzenie zwierząt, którym człowiek nadaje nazwy (2,19n), przez co porządkuje otaczający świat i podporządkowuje sobie zwierzęta (przez nadanie nazw: rodzice nadają imiona dzieciom, władca swoim wasalom, jak to miało miejsce w 2Krl 24,17, a król niewolnikom jak w Dn 1). Próba się jednak nie powiodła, bo mężczyzna wśród zwierząt nie znalazł partnera, kogoś bliskiego, podobnego czy równego mu stworzenia.

3. Kobieta u boku mężczyzny

Bóg stwarza więc kobietę. Dopiero odtąd możemy mówić o rozróżnieniu płci. Stwarzając drugiego człowieka odmiennej płci JHWH ma wzgląd nie tylko na pracę fizyczną i życie seksualne, ale na samą naturę człowieka, która jest nastawiona na życie dla drugiego. Bóg sprawia, że Adam zapada w sen, aby z jego żebra uczynić niewiastę³⁹. Dlaczego Bóg usypia mężczyznę? Czy to klasyczne znieczulenie chirurgiczne przed „operacją”? W języku Biblii „uśpić kogoś” znaczy „ukryć przed nim pewną tajemnicę”. Kobieta dla mężczyzny pozostanie zawsze jakąś tajemnicą. Poza tym tajemnicą pozostał dla mężczyzny sam akt stworzenia kobiety. Mężczyzna nie mógł być świadkiem, choćby biernym, stworzenia kobiety, gdyż mógłby wtedy się nad nią wywyższać, twierdząc, że był obecny przy jej stwarzaniu. Taka nierówność jest obca tekstom o stworzeniu, dlatego mężczyzna musiał zasnąć.

³⁹ Bóg z roli garncarza przechodzi do roli budowniczego, na co wskazuje czasownik *bana* „budować” i wyraz *cela* „belka”, „bok budowli” (np. ołtarza czy Przybytku); tu (jak w akad. i ugar.): „żebro”.

Według biblijnego opowiadania Pan Bóg zbudował kobietę z kości Adama i to pochodzącej ze środka ciała, a więc żebra (2,21). W ten sposób biblijny autor w sposób obrazowy wskazuje, że jest ona takim samym człowiekiem jak on. My powiedzielibyśmy dzisiaj, że posiada taką samą naturę ludzką i jest osobą takiej samej wartości jak mężczyzna. Jednak biblijny autor nie znał jeszcze abstrakcyjnego pojęcia ludzkiej natury i dlatego swoje przekonanie wyraził w sposób obrazowy. Ta sama kość, a więc najbardziej stabilny element ludzkiego ciała wskazuje na tożsamość w człowieczeństwie. Zresztą hebrajskie określenie **עצם** (*ecem*) oznacza zarówno *kość* jak też i *istotę rzeczy*, por. np. Pwt 8,17 (tłumaczone jako *sila rąk*). Stworzenie kobiety z żebra Adama rabini żydowscy komentują tak: „Bóg nie stworzył kobiety z głowy mężczyzny, by mu rozkazywała, ani z jego nóg, by była dla niego niewolnicą. Stworzył ją z jego boku, by była bliska jego sercu”.

Od tej chwili dzieło stworzenia człowieka jest ukończone. Powstaje ten, który zdolny jest żyć dla drugiego. Adam zostaje wyzwolony z życia tylko dla siebie. Po przebudzeniu wykrzykuje: *Ta dopiero jest kością z moich kości i ciałem z mego ciała! Ta będzie się zwała niewiastą* (iszsza), *bo ta z mężczyzny* (isz) *została wzięta* (2,23). Zwrot „kością z moich kości i ciałem z mego ciała” pojawia się w Biblii kilka razy, toteż stosunkowo łatwo ustalić, co on znaczy. Kiedy młody Jakub wybrał się w daleką drogę do swojego wuja, Labana, ten go wita słowami: *Przecież jesteś moją kością i ciałem!* (Rdz 29,14). Z kolei bezbożny Abimelek, chcąc sobie zjednać krewnych swej matki, sprytnie im się przymila: *Wszak jestem z kości waszej i z waszego ciała!* (Sdz 9,2). Podobnie pokolenia izraelskie, pragnąc nakłonić Dawida do przyjęcia tronu, argumentują: *Oto myśmy kości twoje i ciało!* (2 Sm 5,1). Zwrot dotyczący tożsamości *kości i ciała*, a więc dwóch najważniejszych składników ludzkiego organizmu, wskazuje więc na więzy rodowe, a więc to, co w naszej kulturze europejskiej określamy jako pokrewieństwo, czyli więzy krwi. Zwrot ten jest więc formułą pokrewieństwa. Tymi słowami Adam wyraził ludzką tożsamość niewiasty i dostrzegł w niej osobę, którą obdarzy miłością i z którą będzie szczęśliwy. Gra słów *isz – iszsza* podkreśla jeszcze silniej to pokrewieństwo i jedność, tożsamość natury.

Kontekst bliskowschodni. Epicka plastyczność i wymowa tego obrazu stanie się bardziej wyrazista, kiedy uświadomimy sobie położenie kobiety w czasach patriarchalnych. Kobieta w rodzinie i społeczeństwie była całkowicie podporządkowana mężczyznom. Pewne teksty biblijne odzwierciedlają status żony jako własności męża, nie wyłączając Dekalogu: *Nie pożądaj żony bliźniego swego, ani żadnej (innej) rzeczy, która jego jest.* Żona zwracała się do męża: *ba'al* (pan, właściciel) i była pozbawiona wielu praw przysługujących mężczyźnie. Jej pozycja niewiele różniła się od pozycji niewolnicy. Nie miała praw publicznych, np. głosu w wyborach, nabywania ziemi, pierworództwa i prawa do rozvodu. Autorzy Biblii nie byli wolni od tych silnie patriarchalnych uwarunkowań i nawet dziś nie wszędzie kobieta ma te same prawa i przywileje, co mężczyzna.

W tym kontekście relacja z Rdz 2 o stworzeniu kobiety nabiera szczególnego znaczenia. Okrzyk mężczyzny: *Ta dopiero jest kością z moich kości i ciałem z mego ciała* (Rdz 2,23) mówi o jednorodności gatunkowej ciała kobiety z ciałem mężczyzny i równości ich natury, mimo różnicy płci. *Na początku* (czyli w zamysle Bożym) było inaczej, niż w czasie spisywania tego fragmentu. Bóg stworzył mężczyznę i kobietę jako ludzi sobie równych, zdolnych do wzajemnej bliskości i wzajemnie się dopełniających. Dyskryminacja kobiet jest jednym z bolesnych grzechów ludzkości. Pismo Święte widzi w tym skutek grzechu pierworodnego, dopiero bowiem po grzechu kobieta usłyszała: *Ku twemu mężowi będziesz kierowała swe pragnienia, on zaś będzie panował nad tobą* (Rdz 3,16). Autor biblijny wyrokuje tu, że zamysł Boży jest inny niż rzeczywistość, która go otacza.

4. Ustanowienie małżeństwa

Dlatego to mężczyzna opuszcza ojca swego i matkę swoją i łączy się ze swą żoną tak ściśle, że stają się jednym ciałem (2,24). Słowa te mogą być odczytywane jako ustanowienie małżeństwa monogamicznego i nierozzerwalnego. Dla starożytnego czytelnika w. 2,24 zawierał zaskakującą ideę: *mężczyzna opuszcza...* W praktyce to nie mężczyzna, lecz kobieta opuszczała dom rodziców i przenosiła się do domu męża (zob. np. Rdz 20,2; 24,38; 38,6-11). Wiersz ten nie opisuje więc społecznej rzeczywistości, lecz zakłada złamanie patriarchalnej organizacji społecznej. Mężczyzna i kobieta zostali stworzeni na równych sobie partnerów, którzy stanowią dla siebie konieczne dopełnienie, najbliższe sobie istoty, których łączy miłosne przyciąganie, przekraczające i przewyższające inne relacje międzyludzkie.

Połączenie małżonków zostało określone czasownikiem *דבק* *dawak*, który oznacza silne złączenie, np. więzami mocnej przyjaźni czy miłości (np. Rdz 34,3; 1Krl 11,2; Prz 18,24) – *דבק* *dewek* to po hebrajsku klej. Zwrot *jedno ciało* jest obrazowym wskazaniem nie tylko na akt współżycia seksualnego, ale także na pierwotną jedność małżeństwa – autor nie dysponował abstrakcyjnym pojęciem „nierozzerwalność”, zatem wyraził tę myśl obrazem „jednego ciała”, które przecież trudno rozdzielić bez poważnego uszkodzenia. Jedność ta ma charakter trwały i wyłączny, taka jest bowiem miłość, jakiej pragnie człowiek. Potwierdza się nauka pierwszego opowiadania o stworzeniu Rdz 1 o monogamicznym i nierozzerwalnym charakterze małżeństwa⁴⁰. Owo stwierdzenie z w. 24 to także pokazanie, że pociąg płci jest zakorzeniony w naturze, to jakby dążenie, by stać się na powrót *jednym ciałem*, tak jak było przed stworzeniem niewiasty.

Dopiero teraz Adam czuje się w pełni człowiekiem. Człowiek to mężczyzna i niewiasta. Od tej chwili możemy mówić o odmienności płci (o mężczyźnie i kobiecie), ale

⁴⁰ Jezus skomentuje ten tekst, kładąc nacisk na nierozzerwalność małżeństwa: *Czy nie czytaliście, że Stwórca od początku stworzył ich jako mężczyznę i kobietę? I rzekł: Dlatego opuści człowiek ojca i matkę i złączy się ze swoją żoną, i będą oboje jednym ciałem... Co więc Bóg złączył, niech człowiek nie rozdziela* (Mt 19,4-6).

nie to jest tutaj najważniejsze. Swoją miłość człowiek może bowiem wyrażać nie tylko do osoby płci przeciwnej. Miłość (*agape*) jest miłością najczystsza, ofiarną, którą człowiek powinien okazywać każdemu człowiekowi napotkanemu na swojej drodze. Życie bowiem człowieka ma być nieustanną realizacją miłości. Aby odkryć siebie jako obraz i podobieństwo Boga, potrzebny jest drugi człowiek.

Po akcie stworzenia człowieka autor natchniony dodaje: *choć byli nadzy, nie odczuwali wstydu* (2,25). Ta lapidarna uwaga niesie ważną informację, którą już niedługo, bo w 3 rozdziale, będziemy mogli skonfrontować z zaistniałą rzeczywistością. To, że ludzie byli nadzy, nie oznacza, że chodzili bez ubrań. Nie o taką nagość chodzi autorowi, jest to kolejny z obrazów-symboli. Znów to, co zewnętrzne jest wyrazem tego, co jest wewnątrz, w sercu pierwszych rodziców: niewinność, czystość, prostota i piękno. Nagości nie należy pojmować jako brak czegoś, jako coś negatywnego. Nagość była czymś pozytywnym, co pozwalało im być bardziej sobą i bardziej dla siebie. To właśnie dzięki niej byli na obraz i podobieństwo Boga. Nagość oznacza, że nie mieli nic swojego ani nic do ukrycia. Cali należeli do Boga i do siebie nawzajem. Nie było w nich ani krzty egoizmu, życia dla siebie. Żyli pełnią miłości (*agape*). Nagość oznacza też brak mechanizmu obronnego, jakim jest wstyd. Jeśli nie ma mechanizmów obronnych to znaczy, że nie ma się przed czym bronić. Drugi człowiek nie jest zagrożeniem.

5. Rdz 2-3 i paralele bliskowschodnie

W Sippar na dwujęzycznej tabliczce (po babilońsku i sumeryjsku) odnaleziono pochodzące z VI w. przed Chr. zaklęcie recytowane przy oczyszczaniu świątyni. Wstępem do niego jest *passus* o stworzeniu świata, którego fragment początkowy brzmi tak: „Żadna trzcina jeszcze nie wyrosła, żadne drzewo nie zostało stworzone, żadna cegła nie została położona, żadna budowla nie wzniesiona, żaden dom nie został zbudowany, żadne miasto nie zbudowane, żadne miasto nie zostało założone, żadne stworzenie nie powołane do istnienia” – po czym tekst wymienia po kolei rzeczy, które powstały i zostały stworzone. Przypomina to początek opowiadania o stworzeniu z Rdz 2, gdzie autor zaczyna od tego samego – od wyliczania rzeczy, które jeszcze nie powstały: „nie było jeszcze żadnego krzewu polnego na ziemi ani żadna trawa polna jeszcze nie weszła – bo Pan Bóg nie zsyłał deszczu na ziemię i nie było człowieka, który by uprawiał ziemię (Rdz 2,5). Po tym autor wymieni stwórcze dzieła Boże.

Raj Eden. Rajski ogród i rosnące w nim niezwykle drzewa to motyw znany w literaturze mezopotamskiej i stamtąd najprawdopodobniej zapożyczony do Biblii, por. np. mezopotamską krainę Dilmun czy sumeryjski ogród Edin. W literaturze mezopotamskiej, szczególnie w utworach mitologicznych, Dilmun jest rajską krainą szczęśliwości. Według sumeryjskiego mitu o bogu *Enki* i bogini *Ninhursanga* miało to być święte, nieskalane

miejsce, nieznające śmierci, chorób ani cierpienia. Z kolei w sumeryjskiej opowieści o potopie właśnie w Dilmun bogowie osiedlili ocalonego z potopu króla Ziusudrę. Autor biblijny zaznacza w Księdze Rodzaju, że raj znajdował się na wschodzie (Rdz 2,8). Również na wschodzie, „w miejscu, skąd wschodzi słońce”, leżeć miał sumeryjski Dilmun. Analogii tego typu jest więcej⁴¹. W ogóle nazwa „Eden” – zgodnie z teorią spopularyzowaną m.in. przez E.A. Speisera – pochodzi z języka akadyjskiego, gdzie słowo *edinu* oznaczało równinę lub step. Obecnie przeważa jednak opinia, że słowo to wywodzi się od poświadczanego w tekstach ugaryckich i aramejskich rdzenia *dn*, znaczącego „być żyznym/urodzajnym” czy też „użyźniać”.

Drzewo życia W literaturze ze starożytnego Bliskiego Wschodu pojawia się także dobrze znany motyw poszukiwania nieśmiertelności i drzewa lub innej rośliny, która miałaby taką nieśmiertelność zapewniać. Klasycznym motywem poszukiwania rośliny dającej życie jest epos o Gilgameszu, królu miasta Uruk. Przygnębiony śmiercią przyjaciela i przerażony perspektywą śmiertelności, udaje się w daleką i związaną z wieloma niebezpieczeństwami podróż, aby poznać tajemnicę nieśmiertelności. Utnapisztim (będzie o nim mowa przy okazji omawiania opowieści o potopie) kieruje go do miejsca, gdzie rośnie ziele, które ma właściwość przywracania młodości ludziom starym. Roślina ta zwała się: *mąż staje się młodym w starości* (Gilgamesz XI, 266-295). Gilgamesz zrywa roślinę, ale zostawia ją na brzegu, zażywając kąpiele, zaś roślinę połyka wąż. Podobny motyw z obietnicą nieśmiertelności pojawia się w ugaryckim poemacie o Danilu i Aqhacie. Młody wojownik Aqhatu posiadał cudowny łuk, który tak spodobał się wojowniczej bogini Anacie, że zaproponowała mu za niego nieśmiertelność: „Proś o życie, a dam ci, o nieśmiertelność, a ześlę ci. Sprawię, że będziesz odliczał lata z Ba‘alem, z synami Ila będziesz liczył miesiące” – w sensie żył tak długo, jak oni (Poemat o Danilu i Aqhacie 1.17 I VI 27-29, przekład własny).

Drzewo poznania dobra i zła. Z kolei obraz rajskiego drzewa „poznania dobra i zła” nie znajduje bezpośredniej paraleli w starożytnej literaturze bliskowschodniej. W niektórych mezopotamskich eposach znaleźć można jedynie analogie do motywu tego biblijnego drzewa, stąd można wnioskować, że teologiczna idea drzewa poznania dobra i zła oraz etyczne przesłanie kryjące się za tym obrazem są koncepcją własną autora biblijnego.

⁴¹ Na przykład we wspomnianym micie *Enki i Ninhursanga* przebywający w Dilmun bóg Enki zjada stworzone przez boginię Ninnhursangę rośliny, tym samym poznając ich naturę, ale za ten czyn bogini przeklina go. Widzimy tu pewną, daleką ale jednak analogię do czynu pierwszych rodziców opisanego w Rdz 3. Także w tym micie pojawia się obraz żebra i gra słów między żebrem a życiem: stworzona przez bogów boginka Ninti nosi imię, które oznacza „Pani żebra” (sum. NIN.TI), a jednocześnie „obdarzająca życiem” (analogia z biblijną Ewą).

IV. UPADEK CZŁOWIEKA I JEGO KONSEKWENCJE (Rdz 3)

Opowiadanie o upadku człowieka jest kontynuacją poprzedniego, które mówiło o stworzeniu człowieka. Autorem jest ten sam anonimowy autor z VI w. (niekapłański), który pisze barwnie i obrazowo, używając wielu antropomorfizmów. Choć obrazy tu obecne pojawiają się w literaturze starowschodniej (raj, wąż, drzewo, owoc itd.), zasadnicza myśl teologiczna Rdz 2 – 3 nie ma paraleli w literaturze sumero-akadyjskiej czy syro-palestyńskiej. Domyślać się można zatem, że głównym źródłem tego opracowania jest autorska inwencja, kierowana przez natchnienie Boże ku zgłębieniu stanu grzesznej ludzkości i dobroci Stwórcy. Opowiadanie z Rdz 2 stanowiło obrazowe przedstawienie treści teologicznych, odpowiadając na kluczowe pytania: kim jest człowiek, jak został stworzony, jaka jest jego relacja do świata i czym jest ludzkie małżeństwo. Narracja rozdziału trzeciego od pogodnej atmosfery stwórczego dzieła przechodzi do ponurej rzeczywistości grzechu, chociaż zobaczymy tu także pozytywne akcenty. Dobroć Boga przewycięży zło ludzkiego upadku. Rdz 3 przedstawia pouczenie dotyczące przyczyn obecnego stanu człowieka, jest próbą etiologicznej odpowiedzi na dramatyczne pytanie: Dlaczego w świecie stworzonym przez dobrego Boga jest tyle zła i cierpienia? Jest to równocześnie próba apologii Boga, obrony przed zarzutem, że to On winien jest tego zła albo, że jest bezsilny. Odpowiadając na te pytania, tekst pragnie rzucić światło na życiowe problemy człowieka i ludzkości oraz zaznaczyć ważny moment w dziejach zbawienia człowieka.

1. Wąż

A wąż był najbardziej przebiegły ze wszystkich zwierząt polnych, które JHWH Bóg stworzył. On to rzekł do niewiasty (Rdz 3,1a). Ponieważ pierwsi rodzice żyli w stanie niewinności, do grzechu mogła ich skusić tylko jakaś zewnętrzna siła. Autor wprowadza więc węża. Jest to wąż, który mówi. Bajka? Raczej symbol. Hebrajski termin נחש *nachasz* (wąż)⁴² występuje z rodzajnikiem. Jest to więc wąż nadzwyczajny, dobrze określony, jest symbolem. Wąż ów jest ערום *przebiegły, bystry*⁴³, a więc posiada inteligencję osobową, jest osobą. Wąż będzie walczył (jak się wkrótce dowiemy) z potomstwem niewiasty po wszystkie czasy, a

⁴² Występuje tu gra słów w tekstem Pwt 18,10: *Nie znajdzie się pośród ciebie nikt, kto by przeprowadzał przez ogień swego syna lub córkę, uprawiał wróżby, gusła, przepowiednie i czary.* Słowo ‘wróżba’ w tekście spółgłoskowym wygląda i brzmi identycznie jak słowo wąż (*nachasz* נחש). Ta gra słów wyraża ważną dla ST ideę, że osoba zajmująca się wróżbiarstwem wchodzi w królestwo złego ducha.

⁴³ Także to słowo ערום *arum* będzie służyło autorowi do ciekawej gry słownej. Po chwili pojawi się bowiem słówko ערום *arom* nagi (w odniesieniu do człowieka po grzechu), które w tekście spółgłoskowym wygląda identycznie. Człowiek, który myślał, że będzie *przebiegły* (ערום) i stanie się „jak Bóg”, stał się *nagi* (ערום), czyli pozbawiony wszystkiego.

więc jest istotą duchową, nieśmiertelną. O tym stworzeniu autor Apokalipsy powie: *Wąż starodawny, który zwie się diabeł i szatan* (Ap 12,9).

Pierwszorzędnym powodem wyboru węża jako symbolu zła przez autora były z pewnością naturalne przymioty tego zwierzęcia. Wąż jest gadem groźnym dla życia, dysponuje śmiertelną trucizną, porusza się bezszelestnie i cicho, a więc tajemniczo i podstępnie, zwłaszcza gdy poluje. Dodatkowo potrafi zrzucić skórę, przeżyć mimo znacznej utraty ciała i ma rozdwojony język, co do dziś w kulturze jest synonimem dwulicowości, zdrady i podstępu. Te wszystkie cechy predysponują go do roli, jaką wyznaczył mu autor Rdz 3. Węża na starożytnym Bliskim Wschodzie uważano za wyobrażenie siły i utajonej mocy. Mogła to być moc dobra lub zła⁴⁴. Dwa węże znajdowały się na mitrze faraona egipskiego jako wyobrażenie mocy, symbol potęgi Dolnego i Górnego Egiptu, a równocześnie przestroga dla wrogów. Również na słupach granicznych i u wejść do pałaców umieszczano węże, aby zabijały napastników. Wąż jako tajemniczy gad miał posiadać siły magiczne, odgrywał zgubną rolę w awanturach herosów. On porwał Gilgameszowi ziele życia. Był symbolem sił wrogich lub szkodliwych. Węża również uważano za bóstwo. I tak mamy w Egipcie Apofisa, a w Mezopotamii Ilu-Sinna. U Kananejczyków wąż czczony był jako boski symbol życia, wegetacji, płodności i mądrości. Był jednym z baalów. W Mezopotamii nazywano węże panem drzewa życia⁴⁵.

Dlaczego wąż znalazł się w raju? Dlaczego Bóg dopuścił do człowieka rzeczywiste zło w ogrodzie, który miał być przecież sumą doskonałości i dobroci stworzenia? To ważne pytanie. Wydaje się, że w tym kontekście wąż jest symbolem możliwości wolnego wyboru zła, bez której – zdaniem niektórych – nie byłaby możliwa wolność człowieka⁴⁶. Tak czy inaczej, wąż w opowiadaniu Rdz 3 jest przede wszystkim stworzeniem. Nie jest bóstwem. Symbolizuje osobową siłę przeciwną Bogu, chce rozpowszechnić zło, ale jako stworzenie jest zależny od Boga. Tekst biblijny nie precyzuje tej postaci. Nie dowiadujemy się przede wszystkim, dlaczego to stworzenie Boże stało się złe. O nim samym dowiemy się dopiero w dalszym ciągu rozwoju objawienia oraz demonologii biblijnej, że jest diabłem i szatanem (Mdr 2,24; J 8,44; 1 J 3,8; Ap 12,9), nie tyle sługą Boga, co oskarżycielem człowieka (Hi) i ojcem kłamstwa (J 8,44). Tymczasem poznajemy jego zwodzącą działalność.

⁴⁴ Por. D. Forstner OSB, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, przekład zbiorowy, Warszawa 1990, s. 304-308; H. Bidermann, *Leksykon symboli*, Warszawa 2001, s. 390-393.

⁴⁵ Zob. T. Jelonek, *Biblijna historia zbawienia*, s. 53n; T. Brzegowy, *Pięcioksiąg Mojżesza*, wyd. V, Tarnów 2010, s. 248-251.

⁴⁶ Zdaniem innych, wolność byłaby zapewniona także w sytuacji wyboru między różnego rodzaju dobrami, a nie tylko między dobrem a złem.

2. Teologia i psychologia pokusy

Opis pokusy, z jaką wąż występuje wobec kobiety i mężczyzny, jest wnikliwym ujęciem psychologicznych i teologicznych aspektów tego zagadnienia, które odpowiada na pytania, czym jest, a przede wszystkim jak działa pokusa. Obraz ten – przez swój uniwersalny język symboli – mówi o każdej pokusie: o tamtej, przed którą stanął człowiek u zarania dziejów, i o tych, przed którymi staje dziś.

Pismo Święte tak przedstawia dialog węża z kobietą: *[Wąż] rzekł do niewiasty: „Czy to prawda, że Bóg powiedział: Nie jedzcie owoców ze wszystkich drzew tego ogrodu?” Niewiasta odpowiedziała wężowi: „Owoce z drzew tego ogrodu jeść możemy, tylko o owocach, z drzewa, które jest w środku ogrodu, Bóg powiedział: Nie wolno wam jeść z niego, a nawet go dotykać, abyście nie pomarli”. Wtedy rzekł wąż do niewiasty: „Na pewno nie umrzecie! Ale wie Bóg, że gdy spożyjecie owoc z tego drzewa, otworzą się wam oczy i tak jak Bóg będziecie znali dobro i zło (3,1b-5).* Często upraszczamy tę historię mówiąc, że grzechem było zerwanie i spożycie zakazanego owocu. Zobaczymy zaraz, że grzech rodzi się dużo wcześniej, pokonuje kolejne etapy ludzkiego oporu, aż wydaje swój najgorszy owoc w postaci widocznego zła. Innym uproszczeniem jest stwierdzenie, że zgrzeszyła niewiasta, albo że niewiasta zgrzeszyła jako pierwsza i namówiła do grzechu mężczyznę. Tak nie jest. Również grzech mężczyzny, choć innego rodzaju, rodzi się już przed spożyciem owocu, aż w końcu ujawni się w taki sam sposób – nieposłuszeństwem Bogu.

Dobry początek. Mówi się, że dobry początek to połowa sukcesu. Doskonale wiedział o tym zły duch, gdy zadał niewieście pierwsze pytanie. Przebiegły wąż nawiązuje do zakazu spożywania owoców z drzewa poznania dobra i zła z Rdz 2,16n. Jeśli porównamy ów zakaz i pytanie kusiciela – zauważymy, że w pytaniu zawarta jest zamierzona przesada. Oczywiście wąż nie pyta z ciekawości czy niewiedzy. Zły duch zaczyna stopniowo zmieniać obraz Boga, przeinacza Boże słowa. Zaczyna swoją manipulację. Kłopot z początkiem grzechu jest taki, że każde zło na początku wygląda „dobrze” – jawi się jako pewne „dobro” albo jako „niegroźne”, „małe” zło. Prawdziwy jego obraz i skutki ujawniają się dopiero później.

Wejście w dialog. Niewiasta wchodzi w dialog ze złem, z pokusą. W tym momencie stawia się na przegranej pozycji. Nie jest w stanie wygrać z mistrzem manipulacji, ojcem kłamstwa i istotą bardziej inteligentną od człowieka. Uważny czytelnik po przeczytaniu już pierwszych słów domyśli się, co się wydarzy dalej, mając na uwadze informację z początku rozdziału: *a wąż był bardziej przebiegły...* Wejście w dialog ze złem, z pokusą już jest jej zwycięstwem. Jest to wystawienie się na działanie silniejszego ode mnie. Upadek jest tylko kwestią czasu⁴⁷.

⁴⁷ M. Rogoziński, *Historia zbawienia*, Toruń 2010, s. 4.

Przywołajmy jeszcze raz odpowiedź niewiasty: *...o owocach z drzewa, które jest w środku ogrodu, Bóg powiedział: Nie wolno wam jeść z niego, a nawet go dotykać, abyście nie pomarli. A teraz porównajmy ją z zakazem Bożym: Z wszelkiego drzewa tego ogrodu możesz spożywać według upodobania; ale z drzewa poznania dobra i zła nie wolno ci jeść, bo gdy z niego spożyjesz, niechybnie umrzesz*” (Rdz 2,16n). W Bożym zakazie nie ma słowa o dotykaniu. Kusiciel pytając niewiastę wyolbrzymia zakaz (wszystkie drzewa) i czyni to tak sugestywnie, że odpowiedź kobiety musi być przecząca – jednak w tej odpowiedzi zostaje coś z węzowego wyolbrzymienia. Zakaz dotyczył tylko spożywania, a kobieta dodaje do niego zakaz dotykania. To jest zysk kusiciela. Potrafił on w świadomości kuszonej rozszerzyć zakres zakazu, a więc uczynić jego odczucie dużo cięższym. Jest to pierwszy etap działania pokusy, wynikiem którego jest przekonanie, że zakaz jest zbyt ciężki.

Usidlenie. Po pierwszej manipulacji i zwycięstwie dochodzimy do kluczowego kłamstwa węża: Bóg mówi – *Umrzecie!*, wąż – *Nie umrzecie!* Kusiciel w tym momencie odkrywa swoją twarz⁴⁸. Gdy udało mu się podważyć Boży zakaz i zniekształcić go w oczach ludzi, łatwo już całkowicie i wprost zaprzeczyć Bożemu słowu. Kłamstwo jest wstępem do drugiego etapu działania pokusy. Wąż przedstawia Boga w krzywym zwierciadle: jako tego, który ogranicza wolność człowieka, zniewala go swoim nakazem i jest zazdrosny o swą pozycję: *wie Bóg, że gdy spożyjecie owoc z tego drzewa, otworzą się wam oczy i tak jak Bóg będziecie znali dobro i zło*. Wąż przedstawia Boga, który jest zazdrosny, nie chce podzielić się dobrem, rezerwuje je tylko dla siebie. Jest to więc zakwestionowanie dobroci Boga, która uwidoczniła się w Jego działaniu – i którą ludzie przecież znali. Ale w słowach węża Bóg nie chce dobra człowieka, człowiek winien sam postarać się o swoje dobro. To jest wniosek, do jakiego prowadzi pokusa.

Upadek. *Wtedy niewiasta spostrzegła, że drzewo to ma owoce dobre do jedzenia, że jest ono rozkoszą dla oczu i że owoce tego drzewa nadają się do zdobycia wiedzy* (3,6a). Ewa spostrzega, że owoce tego drzewa nadają się do zdobycia wiedzy, czyli że wąż, na pierwszy rzut oka, miał rację. Kolejna pułapka i kolejny błąd człowieka. Zaczyna rozkoszować się pokusą, wyobrażać ją sobie, a ta wdzięczy się przed nim w coraz piękniejszych kształtach i obrazach. Już tutaj człowiek popełnia grzech i wchodzi w szpony pokusy, według słów Jezusa: *Każdy, kto pożądlawie patrzy na kobietę, już się w swoim sercu dopuścił z nią cudzołóstwa* (Mt 5,28). Trzy wymienione pożądlowości: *dobre do jedzenia, rozkosz dla oczu, nadają się do zdobycia wiedzy* są tymi samymi pożądlwościami, na które wskaże później św. Jan: *Wszystko bowiem, co jest na świecie, a więc: pożądlwość ciała, pożądlwość oczu i pycha tego życia nie pochodzi od Ojca, lecz od świata* (1 J 2,16). Nawiązanie do słów z raju u Jana jest bardzo widoczne:

⁴⁸ Jw., s. 5.

Pożądliwość ciała – *dobrze do jedzenia*

Pożądliwość oczu – *rozkosz dla oczu*

Pycha tego życia – *nadają się do zdobycia wiedzy*

Na pytanie, jak możliwe było pożądanie czegoś „lepszego” w sytuacji posiadania pełni dobra tekst nie odpowiada. Być może niewłaściwie rozumiemy przymioty biblijnego raju; pamiętajmy też, że tekst jest pisany językiem przypowieści, gdzie nie wszystkie szczegóły muszą sobie odpowiadać.

Owładnięta pokusą Ewa decyduje się na nieposłuszeństwo: *Zerwała zatem z niego owoc, skosztowała i dała swemu mężowi, który był z nią; a on zjadł* (3,6b). Tłumaczenie Biblii Tysiąclecia znów nie jest tu najlepsze: Ewa *zjadła*, a nie *skosztowała*. Kolejna część: *i dała swemu mężowi* wskazuje, że sama skuszona, Ewa staje się teraz kusicielką dla swego męża. Często zwraca się uwagę na ten właśnie moment i mówi, że to niewiasta jako pierwsza zgrzeszyła, pociągając za sobą męża⁴⁹. Zapomina się jednak, że ów mąż cały czas stał obok niej (wąż zwraca się do obu małżonków w liczbie mnogiej) i nic nie zrobił, aby do grzechu nie doszło. Nie ochronił niewiasty, nie sprzeciwił się ani nie wtrącił, co więcej, nie przypomniał o zakazie Boga, którego był jedynym świadkiem (niewiasta mogła nie słyszeć go na własne uszy, gdyż według opowiadania została stworzona po tym zakazie). Jako świadek i odbiorca przykazania Bożego, to on powinien wkroczyć w odpowiednim momencie, by przerwać dyskusję z szatanem. Nic takiego się jednak nie stało. Także grzech mężczyzny (jak grzech kobiety), grzech zaniedbania i sprzeniewierzenia się swej roli mężczyzny i męża, grzech bylejakości zrodził spodziewaną konsekwencję: *dała swemu mężowi, który był z nią; a on zjadł*. Grzech nieposłuszeństwa i pychy, który obydwójce popełnili, jest bezpośrednią konsekwencją błędów duchowych i uleganiu pokusie; konsekwencją zła, które popełnili wcześniej: w swym umyśle, w swej woli i w swym działaniu (lub jego zaniechaniu). Złemu duchowi udało się osiągnąć zamierzony cel. Człowiek przyjął jego „dobrą nowinę”.

3. Konsekwencje upadku

Wstyd oraz lęk. *A wtedy otworzyły się im obojgu oczy i poznali, że są nadzy; spleli więc gałązki figowe i zrobili sobie przepaski... skryli się przed Panem Bogiem wśród drzew ogrodu. Pan Bóg zawołał na mężczyznę i zapytał go: „Gdzie jesteś?” On odpowiedział: „Usłyszałem Twój głos w ogrodzie, przestraszyłem się, bo jestem nagi, i ukryłem się”* (3,7-10). Ludzie byli nadzy, czyli niewinni i czysti wewnętrznie. Nie było w nich nic zakrytego, nie mieli na sobie nic własnego. W całości należeli do Boga. Zmieniło się to w momencie, gdy

⁴⁹ Św. Paweł wykorzysta ten motyw do argumentacji przeciw możliwości nauczania przez kobiety w Kościele (1Tm 2,11-15).

otworzyły się im oczy. Czyżby mieli je zamknięte od momentu stworzenia aż do teraz? Można się pokusić o stwierdzenie, że wcześniej ich oczy należały do Boga. Widzieli wszystko tak, jak chciał Bóg: jako dobre, piękne, przeznaczone dla nich. „Otwarcie oczu” nastąpiło w momencie popełnienia grzechu⁵⁰. W tym fragmencie wyczuwa się subtelny ironię. Albowiem według słów szatana oczy pierwszych ludzi miały się otworzyć na „poznanie dobra i zła” (meryzm), czyli poznanie wszystkiego, na jakieś nadludzkie oświecenie. Tymczasem oczy te otwierają się pożądlivie na nagość partnera. Znikła pierwotna harmonia między ciałem i duchem.

Bóg wie wszystko. Pyta się jednak Adama tuż po grzechu: *Gdzie jesteś?* Nie jest to zwykłe pytanie. To troska Ojca, który chce poznać stan duszy swojego dziecka. Odpowiedź na to pytanie jest potrzebna nie tyle Bogu, co samemu człowiekowi. *Gdzie jesteś?*, czyli: *Czy czasem się nie zagubiłeś?* Bóg najpierw pyta (tak samo będzie w historii Kaina), zanim wyda sąd; nie ocenia z góry, pochopnie. Odpowiedź mężczyzny *Uśłyszałem Twój głos i przestraszyłem się...* to reakcja, która powtarza się w Biblii. Popełnionemu grzechowi towarzyszy lęk. Gdy Adam spostrzegł, że coś poszło nie tak, gdy dostrzegł swoją nagość, przestraszył się i ukrył. Bał się być może konsekwencji wynikającej ze złamania Bożego nakazu – ale zapewne bardziej wstydził się siebie takiego, jakim się ujrzał. Zauważył, że nie jest doskonały, przekonał się, że jest *nagi*. W tym określeniu możemy zauważyć uświadomienie sobie stanu ogołocenia, jaki nastąpił wskutek grzechu. Wstyd jest przede wszystkim znakiem, że w ludzkiej naturze, a zwłaszcza w sferze cielesnej zapanował nieporządek, brak harmonii, która cechowała dzieło Boże. Po grzechu wszystko się zmieniło. Adam miał być taki jak Bóg – tak obiecywał wąż – a jest nagim, słabym człowiekiem. Dopóki przeżywał nagość w odniesieniu do Boga, nie przeszkadzało mu to. Teraz, gdy odrzucił Boga, nagość jawi mu się jako coś negatywnego, ograniczenie, któremu trzeba zaradzić. Stąd przepaski, które tworzą sobie pierwsi rodzice⁵¹.

Opowiadanie stopniowo przechodzi w rodzaj symbolicznej rozprawy sądowej. Autorzy biblijni, zwłaszcza prorocy, lubią tę formę literacką oceny ludzkiego postępowania. Bóg jawi się to jako sędzia, który najpierw zdaje pytania – chce dać możliwość oskarżonym, pierwszym rodzicom na przyznanie się do winy, co zawsze skutkuje zmniejszeniem wyroku, a duchowo przebaczeniem. Ci jednak nie będą potrafili skorzystać z tej okoliczności. Zabrną w pułapkę zrzucania winy jedno na drugiego, po czym nastąpi Boża sentencja wyroku i ogłoszenia kary.

Trudność w przyznaniu się do winy. Ciężko przyznać się do popełnionego grzechu. Każdy grzech wskazuje na naszą słabość, a my nie chcemy być słabi. Bóg wie wszystko, jednak znowu zadaje pytanie: *Któż ci powiedział, że jesteś nagi? Czy może zjadłeś z drzewa, z*

⁵⁰ M. Rogoziński, *Historia zbawienia*, Toruń 2010, s. 6.

⁵¹ Jw., s. 7.

którego ci zakazałem jeść? Jest to już drugie pytanie Boga, które ma pomóc człowiekowi w uznaniu swojej słabości. Jak się jednak okazuje, nie jest to takie proste. Mężczyzna odpowiada: *Niewiasta, którą postawiłeś przy mnie, dała mi owoc z tego drzewa i zjadłem.* Adam próbuje się usprawiedliwić i zrzuca winę. Oskarża nie tylko Ewę. Jako winnego wskazuje pośrednio samego Boga: *niewiasta, którą TY postawiłeś przy mnie...* Zatem to Bóg jest winny. Gdyby nie stworzył Ewy i nie postawił jej przy Adamie, nic złego by się nie wydarzyło. Skutkiem grzechu jest brak widzenia w prawdzie i nieumiejętność oceny rzeczywistości oraz egoizm. Druga osoba już nie liczy się tak, jak kiedyś. Gdyby Adam miał trochę honoru, przyznałby się do winy, wzięłby na siebie odpowiedzialność za to, co zrobił. Oznaczałoby to, że rozumie swój błąd i że potrafi kochać drugiego człowieka. Jednak Adam po grzechu nie jest do tego zdolny. Zdolny będzie dopiero Chrystus, nowy Adam. To on weźmie na siebie *winy nas wszystkich* (Iz 53,4-6). Ewa postępuje podobnie jak Adam. On próbował zrzucić winę na Ewę; ona próbuje obwinić węża: *Wąż mnie zwiódł i zjadłam.* Ani Adam, ani Ewa nie skłamali, chociaż żadne z nich nie powiedziało również całej prawdy. Prawdą jest to, że Adam zjadł owoc po namowie Ewy, a Ewa po namowie węża. Ale prawdą jest również to, że i Adam, i Ewa uczynili to w wolności. Postąpili źle i nie potrafią się do tego przyznać. Nie potrafią powiedzieć, że szukali dla siebie czegoś lepszego, niż wola Boża; że chcieli być jak Bóg. Wydarzenie grzechu prowadzi do zaburzenia relacji międzyludzkich. Dotychczas człowiek żył dla drugiego człowieka. Grzech wprowadził ludzi w świat pychy i egoizmu⁵².

Cierpienie i śmierć. Grzech wprowadził człowieka w świat walki, tworzenia własnych planów w oderwaniu od Stwórcy. Człowiek chciał być panem życia, a stał się zakładnikiem swych słabości. Kolejną konsekwencją grzechu, będzie cierpienie, śmierć i wygnanie. O tym powie wyrok Boży, jaki usłyszysz najpierw wąż, potem ludzie. Co ciekawe, jednym z wątków w mitach greckich jest również stopniowa degradacja człowieka, mężczyzny, a zwłaszcza kobiety, którzy z wolna tracą początkowy status istot świętych, by na koniec zejść do roli bycia podległymi. Grecy – podobnie jak w wielu interpretacjach Księgi Rodzaju – zrzucili na kobietę odpowiedzialność za nieszczęśliwą dolę człowieka, przyjęli bowiem bajkę Hezjoda o puszcze Pandory, z której głupia żona tytana wypuściła rój nieszczęść, takich jak choroby, starość i zło. A trzeba przypomnieć, że określenie “pandora”, czyli “wszystkie dary”, było niegdyś tytułem stworzycielki świata.

4. Wyrok dla węża i ludzi, czyli protoewangelia

Wyrok dla węża (3,14-15). „Wyrok” nie jest tu przypadkowym słowem, cała bowiem scena przypomina *rozprawę sądową*. Zostało popełnione przestępstwo, są obecni winni i jest Sędzia. Co ciekawe, Sędzia dając możliwość obrony ludziom, nie daje takiej możliwości

⁵² Jw., s. 8.

wężowi. Bóg w ogóle z nim nie rozmawia, a jedynie kieruje w jego stronę słowa przekleństwa. Postawa *starodawnego węża*, przeciwnika Boga jest bowiem jasno zdeklarowana⁵³. Pan Bóg kieruje swoje słowa najpierw do węża, potem do niewiasty i do mężczyzny – a więc w porządku odwrotnym do tego, gdy „przesłuchiwał”, w porządku przyczynowym. Mamy więc rodzaj chiazmu (Adam – Ewa – wąż – Ewa – Adam), gdzie w centrum znajdzie się wyrok na węża, a więc protoewangelia.

Ponieważ to uczyniłeś, bądź przeklęty wśród wszystkich zwierząt domowych i polnych; na brzuchu będziesz się czołgał i proch będziesz jadł po wszystkie dni twego istnienia. Wprowadzam nieprzyjaźń między ciebie a niewiastę, pomiędzy potomstwo twoje a potomstwo jej: ono zmiażdży ci głowę, a ty zmiażdżysz mu piętę (3,14n).

Zły duch zostaje przeklęty. Ludziom zostanie nałożona kara, ale nie zostaną przekłeci. Widzimy tu zbawczą wolę Boga, towarzyszącą człowiekowi nawet w takim momencie. Wyrazem przekleństwa rzuconego na węża jest czołganie się na brzuchu i lizanie prochu ziemi. Jest to wyraz głębokiego upokorzenia i pogardy, stan osoby pokonanej i upodlonej. Przy okazji jest to etiologia dziwnego dla starożytnych sposobu poruszania się węża; zdaje się, że uważano, iż kiedyś miał nogi (ale je utracił) i że żywił się prochem. Wąż musi doznać kary także ze strony rodzaju ludzkiego, któremu tak chciał zaszkodzić. Zostanie więc wprowadzona jakaś trwała, nieusuwalna nieprzyjaźń pomiędzy jego potomstwo (królestwo zła), a potomstwo niewiasty (ludzkość). Wcześniej, kobieta ulegając pokusie sprzymierzyła się z kusicielem; nastąpił jakiś nienormalny stan przyjaźni między nimi⁵⁴. Bóg zapowiada radykalną zmianę. On sam ustanawia nieprzyjaźń między wężem a niewiastą i jej potomstwem. Nieprzyjaźń będzie normalnym stanem, ale nie obejdzie się bez wysiłku i cierpienia. Zacięta walka spowodzi na rodzaj ludzki zranienia, a na szatana całkowitą klęskę. Godne uwagi jest to, że kara nie ogranicza się do osób obecnych tu i teraz, ale rozciąga się na całą społeczność przez nich reprezentowaną (co wyrażono terminem *potomstwo*). Do tej myśli jeszcze powrócę.

Werset 15 rozdziału Rdz 3 zwany jest w teologii biblijnej *protoewangelia*, czyli *pierwszą dobrą nowiną*, gdyż wbrew pozorom jest bardzo optymistyczny. W ramach wyroku na węża wypowiedziana została pełna nadziei zapowiedź odmiany sytuacji, jaka nastąpiła w wyniku kuszenia i nieposłuszeństwa. Wąż poniesie klęskę, ludzkość otrzymuje nadzieję zwycięstwa. Jest to pierwsza zapowiedź mesjańska. Przyjdzie czas, kiedy potomstwo niewiasty – którym w interpretacji chrześcijańskiej są nie tylko wszyscy ludzie, ale Chrystus

⁵³ Tradycyjna teologia wyjaśni, że dzieje się tak, gdyż jest on duchem doskonałym, o pełnym poznaniu, któremu obca jest zmiana decyzji. Stąd jego bunt przeciw Bogu jest ostateczny.

⁵⁴ Wśród wielu naukowych prób zbadania etymologii imienia Ewa jest i ta, która wiąże *Chawa* z arabskim *chajja* „wąż” oraz galilejskim aramejskim *chijija* „wąż”. Rzeczywiście wyglądają i brzmią w oryginale podejrzanie podobnie.

– zmiążdży wężowi głowę, czyli zwycięży go ostatecznie, a dokona się to na krzyżu⁵⁵. Człowiek odpowiedział na miłość Boga nieposłuszeństwem. Bóg ogłasza dla człowieka dobrą nowinę o odkupieniu. Na negatywną postawę człowieka Bóg odpowiada pozytywnie, zapowiadając wielkie dobro. Dlatego dzieje grzechu należą do historii zbawienia.

Wyrok dla człowieka (3,16-19). Bóg nie przeklina ani Ewy, ani Adama – jak to uczynił względem węża – lecz ogranicza się do zapowiedzi cierpień, jakie spotkają ród ludzki. Znów mamy tu szereg etiologii – prób wyjaśnienia przyczyn takiej, a nie innej sytuacji kobiety i mężczyzny w świecie. Karą kobiety, którą tu reprezentuje Ewa, jest napiętnowanie macierzyństwa i relacji małżeńskiej: ciąża, bóle menstruacyjne i porodowe oraz poddaństwo mężowi. To poddaństwo wyraża się w Pierwszym Testamencie m.in. tytułem, jakim kobieta nazywała swego męża: „panie”, „właścicielu” (hebr. *ba'al*, np. Rdz 18,12; Wj 21,3)⁵⁶; rzeczywiście sytuacja kobiety w starożytności nierzadko niewiele różniła się od sytuacji niewolnicy. Elementarna relacja mężczyzny i kobiety obciążona została męską dominacją, która przez narratora oceniona jest negatywnie – przedstawił ją jako wynik nieposłuszeństwa Bogu, które wzajemną miłość zamieniło w dominację jednej ze stron.

Podobnie mężczyzna zostaje poddany podwójnej karze. Pierwszą jest ciężka praca („w pocie czoła”) dla zdobywania środków do życia. Drugą jest nieurodzaj ziemi („cierń i oset będzie ci ona rodziła”). Całe przesłanie wyroku Boga dla człowieka można zamknąć w ostatnich słowach: *Prochem jesteś i w proch się obrócisz* (w. 19) – człowiek chciał stać się Bogiem, a stał się prochem. Wraz z popełnieniem grzechu przyszła na świat śmierć i cierpienie. Już nic nie będzie takie piękne i proste jak dotychczas w raju.

5. Wygnanie z raju – odłączenie od Boga

W Rdz 3,20 czytamy wyjaśnienie imienia Ewa: *Mężczyzna dał swej żonie imię Ewa, bo ona stała się matką wszystkich żyjących*. Z imieniem Ewa jest podobnie, jak z Adamem – obydwaj są w Biblii i tradycji żydowskiej zarezerwowane wyłącznie dla pierwszych rodziców. Nikt poza pierwszą parą nie jest w Piśmie Świętym tak nazwany, co podkreśla ich szczególny charakter. Autor biblijny na zasadzie skojarzenia brzmienia wywodzi imię *Ewa* (hebr. *chawwa* חַוְוָה) od czasownika oznaczającego życie (hebr. *chaja* חָיָה). Stąd imię *Ewa* tłumaczone bywa jako „żyjąca” lub częściej „dająca życie”: od Ewy wywodzą się bowiem w sposób symboliczny wszyscy ludzie. W Septuagincie – greckim przekładzie Biblii – Ewa nazwana jest wprost „Życiem” (gr. Ζωή, *zoe*), przez co starożytny tłumacz zachował grę słów oryginału: „Adam nadał swej żonie imię Życie, bo ona stała się matką wszystkich żyjących”.

⁵⁵ Interpretacja mesjańska *Protoewangelii* znana była już w tradycji żydowskiej (LXX, targumy). Szerzej nt. interpretacji mesjańskiej i mariologicznej *Protoewangelii* zob. T. Brzegowy, *Pięcioksiąg Mojżesza*, wyd. V, Tarnów 2010, s. 259-267.

⁵⁶ Tak jest do dziś w języku hebrajskim, gdzie בעל *ba'al* oznacza „mąż”. Współczesny język hebrajski odchodzi od tego terminu, szukając lepszych odpowiedników.

Nadanie imienia żonie już jest jakąś formą panowania nad nią, jedną z konsekwencji grzechu. Ostatnią i chyba najboleśniejszą konsekwencją upadku pierwszych rodziców jest wygnanie z raju, odłączenie od Boga. Raj był symbolem Bożej hojności, ale także symbolem bliskości Boga, Bóg przechadzał się po ogrodzie, w którym żył człowiek. Grzech ugodził w tę bliskość, zerwał relację z Bogiem. Zrodził lęk, przede wszystkim lęk przed Bogiem.

Często słyszymy, że wygnanie z raju było Bożą karą. Warto jednak popatrzeć na to wydarzenie inaczej. Otóż owo wygnanie było raczej przejawem dobroci i troski Boga⁵⁷. Gdyby bowiem człowiek w stanie grzeszności, skłócony ze sobą i bliźnimi, a przede wszystkim bez Boga miał żyć przez całą wieczność to taki „raj” zmieniłby się w piekło. Taka jest bowiem teologiczna definicja piekła – miejsce wiecznego przebywania bez Boga, z własnym grzechem. Aby zatem nie żyć wiecznie w grzechu i bez obecności Bożej, człowiek został wygnany z raju. Tak rozpoczęła się droga powrotu do Boga. Wygnanie zaczyna nowy etap historii zbawienia, zmierzający ku realizacji radosnej zapowiedzi protoewangelii. W wyroku, choć dla człowieka trudnym, usłyszał on pełną nadziei zapowiedź odrodzenia ludzkości i powrotu do raju. Protoewangelia, ta pierwsza ewangelia wyznaczy kierunek dalszych dziejów zbawienia człowieka.

6. Tzw. grzech pierworodny i jego rozumienie

Grzech pierwszych rodziców w teologii katolickiej nazywamy grzechem pierworodnym. Został on popełniony przez ludzkość „na początku” i jest dziedziczony przez kolejne pokolenia. Teologowie wszystkich wieków zastanawiali się nad naturą tego grzechu, jest bowiem oczywiste, że nie polegał on na prostym zjedzeniu owocu i że całe to opowiadanie jest swego rodzaju etiologią (obrazowym wyjaśnieniem) ogromu zła i cierpienia w świecie, próbą odpowiedzi na odwieczne pytanie stawiane przez człowieka: *unde malum?* Skąd zło?

Zagadnienie grzechu pierworodnego jest bardzo złożone. Pytanie stawiane od czasów Karola Darwina, ale chyba ciągle bez satysfakcjonującej wszystkich odpowiedzi, brzmi: Jak pogodzić biblijną naukę o grzechu pierworodnym z teorią ewolucji? Z faktami, które świadczą, że świat wyewoluował inaczej niż przedstawia to Rdz 2 – 3. Dosłowne rozumienie pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju (o tym, że Bóg stworzył parę prarodziców i umieścił ją w raju, gdzie cieszyli się nieśmiertelnością, stanem bezgrzeszności i doskonałością, a potem w wyniku grzechu pierworodnego sprowadzili na siebie i całą ludzkość śmierć i skażenie natury ludzkiej) w świetle dzisiejszej wiedzy o powstaniu człowieka (antropogenezie), o źródłach jego moralności i stanie jego natury – wydaje się nie do utrzymania. W dosłownym rozumieniu Rdz 2 – 3 był w historii gatunku *homo sapiens* czas

⁵⁷ Ta ostatnia przejawia się np. w pięknym antropomorficznym obrazie przygotowywania ubrań dla pierwszych ludzi (Rdz 3,21).

(raj), w którym człowiek doświadczał zupełnie innego rodzaju egzystencji, w którym żył na ziemi w stanie po wieloma względami zaprzeczającym samej naturze przyrody i naturze człowieczeństwa. Bowiem do natury człowieczeństwa należy niedoskonałość, skłonność do zła moralnego, choroba, trud i cierpienie, płciowość naznaczona pożądaniem, rywalizacja między gatunkami i wewnątrzgatunkowa, a wreszcie śmierć. Nauki o historii ziemi i antropogenezie (paleoantropologia, biologia ewolucyjna itd.) dowodzą, że tak było od początku istnienia żywych istot i człowieka na ziemi, nie zostawiają zatem żadnego miejsca na cudowny, rajski okres dziejów praludzkości wywodzącej się z jednej pary. Śmierć, wrogość i wzajemne zabijanie się różnych gatunków, wymieranie, choroby, pożądliwość, dysfunkcje, mutacje i wszelkiego rodzaju zło fizyczne i moralne – istniały w świecie od samego początku istnienia życia, a kataklizmy i katastrofy od początku istnienia kosmosu. Nie są więc efektem historycznego grzechu, ale są wpisane w naturę funkcjonowania świata. W naukowym obrazie rzeczywistości nie ma miejsca na biblijny Raj i jego doskonałości.

Czy wobec tego dogmat o grzechu pierworodnym da się pogodzić z naukowym obrazem świata? Popularne jest ujęcie grzechu pierworodnego jako przyczyny aktualnego stanu człowieka: ludzkiej skłonności do zła, osłabienia zdolności jasnego poznania prawdy oraz słabości woli, która doznaje rozbicia między pragnieniem dobra a tendencją ku złu moralnemu. Jednak te aspekty człowieczeństwa wyjaśnia z dużym sukcesem biologia ewolucyjna (zob. takie wielkie zagadnienia jak neurony lustrzane, empatia, protomoralność, egoizm, emocje moralne, altruizm krewniaczy i altruizm odwzajemniony, współpraca i rywalizacja, dobór płciowy i konkurencja wewnątrz- i międzygatunkowa itp.). To, co tradycyjnie przypisuje się dramatycznemu wydarzeniu z praprzyszłości, wydarzeniu Wielkiego Upadku, okazało się czymś ewolucyjnie wynikającym z antropogenezy. Innymi słowy struktura „stanu upadku”, „stanu skażenia natury ludzkiej” nie jest historycznym przygodnym położeniem człowieka, ale stałą antropologiczną. Jeśli rację mają nauki przyrodnicze, nie było w historii okresu, w którym człowiek doświadczyłby harmonii takiej, jak zobrazowano to w Księdze Rodzaju. W tym kontekście wydaje się, że natura człowieka i świata nie wymaga wyjaśnień w kategoriach pierwotnej doskonałości i upadku. Słabość, grzeszność, cierpienie i śmierć są częścią natury, a skłonność człowieka do zła nie jest czymś zawinionym, lecz jest jego wyposażeniem ewolucyjnym, za które nie ponosi odpowiedzialności⁵⁸.

Fakty te rodzą zasadnicze pytania: Czym właściwie jest grzech pierworodny, jeśli skłonność do zła moralnego jest dziedzictwem ewolucji? Jak jest on przekazywany, jeśli potwierdzi się, że ludzkość nie pochodzi od jednej pary prarodziców, ale od wielu par

⁵⁸ Szerzej zob. R. Alexander, *The Biology of Moral Systems*, New York: Aldine de Gruyter 1987; J. Rachels, *Created From Animals. The Moral Implications of Darwinism*, Oxford: Oxford University Press 1990; G. Boniolo, G. De Anna, *Evolutionary Ethics and Contemporary Biology*, Cambridge: Cambridge University Press 2006; R. Joyce, *The Evolution of Morality*, Cambridge: Massachusetts Institute of Technology Press 2006.

(poligenizm)? Jak rozumieć naukę o biologicznym dziedziczeniu grzechu pierworodnego, jeśli potwierdzi się stanowisko o wielu gatunkach ludzkich, z których wyłonił się człowiek współczesny (polifiletyzm)? Opór teologów budzi pomieszanie dwóch różnych porządków: biologicznego i teologicznego, gdzie porządek biologiczny (dziedziczenia) wchodzi na obszar wolności (grzech) – na co zwracał uwagę już Paul Ricouer⁵⁹. Jak pogodzić jednostkową winę grzechu pierworodnego z jego powszechnością? Czyli dlaczego grzech jednego człowieka dziedziczą wszyscy? W jaki sposób poczynił on nieodwracalne skutki w historii i naturze ludzkiej? Czy jest możliwe, by pojedynczy grzech miał moc zmiany natury i determinowania dziejów ludzkich do tego stopnia, że wszyscy będą potrzebowali zbawienia? Czy grzech pierworodny to strata czy zyskanie czegoś? Czy wymusza on wiarę w inny, idealny stan naszej natury wbrew danym naukowym?

To tylko niektóre pytania stawiane dogmatowi. Sprawily one, że druga połowa XX wieku przyniosła największe od czasów św. Augustyna – teoretyka grzechu pierworodnego – zmiany w rozumieniu tej teologicznej konstrukcji. W tym temacie większe zmiany nastąpiły w ciągu ostatnich 50 lat niż w ciągu 15 wieków. Tradycyjne rozumienie grzechu pierworodnego zostało zrewidowane, temat uległ pogłębieniom i modyfikacjom prowadzącym czasem do negacji całego dogmatu (w pracach takich badaczy, jak np. H. Junker, L. Robberechts, H. Haag, S. Duffy, J. Gross, H. Küng, U. Baumann, J. Vermeulen, E. Drewermann)⁶⁰. Nowe, rozszerzające i modyfikujące interpretacje wyszły od takich teologów, jak np. H. Rondet, A. Vannest, P. Schoonenberg, P. Teilhard de Chardin, S. Lyonnet, A. Hulsbosch, M. Hurley i inni. Wielu teologów katolickich (np. P. Schoonenberg, H. De Lubac, M. Hurley i inni) traktują grzech pierworodny strukturalnie i utożsamiają go z grzechem świata lub grzesznością strukturalną bytu ludzkiego, jak czyniło to wielu Ojców wschodnich, np. Teodoret z Cyru⁶¹ – a więc zupełnie inaczej niż tradycyjna wykładnia. Te daleko idące zmiany i rozwinięcia nie wyraziły się jeszcze nowym stanowiskiem Kościoła w tej sprawie. Katechizm Kościoła Katolickiego utrzymuje historyczność i dosłowność jednostkowego wydarzenia grzechu popełnionego w Raju (KKK nr 390): „Opis upadku (Rdz 3) używa języka obrazowego, ale stwierdza wydarzenie pierwotne, fakt, który miał miejsce na początku historii człowieka (Por. Sobór Watykański II, konst. *Gaudium et spes*, 13). Objawienie daje nam pewność wiary, że cała historia ludzka jest naznaczona pierworodną winą, w sposób wolny zaciągniętą przez naszych pierwszych rodziców”.

⁵⁹ Pisał on: „Spekulacja nt. dalszego przekazywania grzechu, pochodzącego od pierwszego człowieka, jest późną racjonalizacją, w której mieszają się kategorie etyczne i biologiczne”, zob. Paul Ricouer, *Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II*, tłum. M. Otto, Freiburg/München: Karl Alber 1971, s. 99.

⁶⁰ Np. S.J. Duffy pisał „Actually there is no doctrine of original sin in Scripture”; w: *Our Hearts of Darkness: Original Sin Revisited*, „Theological Studies” 49 (1988) s. 598.

⁶¹ Szerzej zob. Cz.S. Barnik, *Dogmatyka katolicka*, t. I, Lublin: Wydawnictwo KUL 2012, s. 342-360.

Mimo pewności, z jaką wypowiada się KKK, współczesna teologia biblijna i teologia w ogóle jest znacznie bardziej powściągliwa, unika tematu grzechu pierworodnego⁶² albo przeinterpretowuje teksty św. Pawła (Rz 5), Psalmu 51: *Oto zrodzony jestem w przewinieniu i w grzechu poczęła mnie matka* (w. 7) i inne bazujące na Rdz 2–3. Egzegeza biblijna stoi na stanowisku, że aby odczytać znaczenie teologiczne tekstu o upadku prarodzców, należy właściwie ująć gatunek prehistorii biblijnej (Rdz 1–11). Z tej perspektywy opowiadania z Rdz 1–11 należy traktować nie jako historię, ale tekst mądrościowy i mit religiotwórczy. Tekst ten wykazuje pewne zapożyczenia z mitycznej literatury bliskowschodniej, jak to widzieliśmy skrótowo wyżej. Największy wpływ na początkowe rozdziały Księgi Rodzaju miały akadyjski epos o Gilgameszu oraz babiloński poemat *Enuma elisz*, rozpowszechnione na starożytnym Wschodzie, na co wskazują ich liczne starożytne kopie, odpisy i świadectwa. W kontekście grzechu ważny jest zwłaszcza ten drugi epos, który wyraża wspólny z biblijnym pogląd, że wszechświat został stworzony przez osobowe bóstwo, a człowiek zajmuje w nim szczególne miejsce, żyjąc w uprzywilejowanej relacji z boskością. Podobnie jak w Biblii, w *Enuma elisz* człowiek nie jest zdolny zachować się odpowiednio do wyznaczonych mu ideałów, co sprowadza na niego nieszczęście i śmierć. Powyższe dane egzegetyczne implikują złożone zagadnienie: co z biblijnego mitycznego i symbolicznego obrazu stworzenia i raju należy do zmiennej formy, a co do niezmiennej istoty nauczania biblijnego?⁶³ Chrześcijaństwo wschodnie nie uznaje dogmatu o grzechu pierworodnym, postrzega rajski upadek jako stan grzechowy (*katastasis hamartias*), rozdarcie egzystencji między skażeniem a nieskażeniem, „grzech świata”. Tu grzech rajski postrzega się jako naukę o złu, o śmiertelnym grzechu osobowym i o wiecznym dramacie walki między dobrem a złem w człowieku jako jednostce i społeczności⁶⁴. Podobnie stanowisko reprezentuje protestantyzm oraz judaizm.

Istnieje kilka nowych koncepcji teologicznych i nowych modeli grzechu pierworodnego, które starają się zachować ramy katolickiego dogmatu, wbudowując go w aktualny obraz świata, jaki dostarczają nauki. Tu ograniczę się do wymienienia ważniejszych i ciekawszych moim zdaniem modeli – ich szersze omówienie znajduje się w moim artykule⁶⁵: grzech pierworodny jako teologiczne ujęcie momentu hominizacji, uczłowieczenia

⁶² Np. najnowsze obszerne opracowanie *Teologie XX i XXI wieku* o. Andrzeja Napiórkowskiego OSPPE (Kraków: Wydawnictwo WAM 2016, ss. 450) nie notuje ani jednego punktu czy autora zajmującego się tym tematem.

⁶³ Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z 2009 roku „Biblia a moralność. Biblijne korzenie postępowania chrześcijańskiego” wskazuje w tekstach z Księgi Rodzaju 1–3 „dwa biblijne elementy, których brak w mitach mezopotamskich. Chodzi o Bożą troskę o ludzkość i ludzką odpowiedzialność za kontynuowanie stworzenia” (nr 106). Inne elementy – jak interesujące z naszego punktu widzenia grzech, zło i śmierć – traktuje jako porcje „mądrości naturalnej”, wspólnej z niektórymi systemami religijnymi czy filozoficznymi.

⁶⁴ Cz.S. Barnik, *Dogmatyka katolicka*, s. 342.

⁶⁵ M. Majewski, *Grzech pierworodny. Nowe modele lektury Księgi Rodzaju w teologii katolickiej w kontekście współczesnych nauk przyrodniczych*, *Ex Nihilo. Periodyk Młodych Religioznawców* 17 (2017) 1–47.

(najbardziej znany jej przedstawiciel to Pierre Teilhard de Chardin); teoria mimetyczno-ofiarnicza (wypracowana przez francuskiego antropologa René Girarda, a rozwinięta w kontekście grzechu pierworodnego przez szwajcarskiego teologa Raymunda Schwagera); możliwość alternatywnego rozwoju ludzkości (hipoteza abpa Józefa Życińskiego); interpretacja łącząca grzech pierworodny z naukową hipotezą mitochondrialnej Ewy; grzech pierworodny jako moment, w którym człowiek stał się bezwzględny w egzekwowaniu swych praw; grzech pierworodny jako rzeź bratniego gatunku (kromaniończyk wobec neandertalczyka); grzech pierworodny jako grzech zaniechania, odmowa uczynienia kroku, który w pewnym momencie należało uczynić i który został umożliwiony przez Boże wezwanie (Robert Spaemann).

Wszystkie one pokazują, że choć tradycyjna doktryna o upadku pierwszych rodziców ulega w toku badań egzegetycznych, odkryć naukowych i rozwinięć teologicznych koniecznej reinterpretacji, to idea grzechu pierworodnego może być ujmowana jako element ludzkiej natury i samego procesu ewolucyjnego, zła obecnego w strukturze świata. Geny, natura i kultura sprawiają, że żyjemy w stanie oderwania od Boga. Jako istoty egoistyczne, pogubione i słabe z natury, potrzebujemy odkupienia i zbawienia w Jezusie Chrystusie. Ten wątek jest bardzo istotny, gdyż w podejściu teologicznym do tematu grzechu pierworodnego trzeba pamiętać o połączeniu tej nauki z sercem przepowiadania chrześcijańskiego, jakim jest soteriologia i głoszenie zbawienia w Jezusie. Świętemu Pawłowi doktryna o winie prarodzców, która przeszła na wszystkich, służy właśnie do wyjaśnienia prześlągania i odkupienia dokonanego w Chrystusie, wyzwolenia spod panowania grzechu, które objęło wszystkich. Grzech pierworodny to wyrażenie prawdy o potrzebie zbawienia, o tym, że „nie ma sprawiedliwego ani jednego” (Rz 3,10), o konieczności otwarcia ludzkiej egzystencji na dar Boga, który zbawia. Oprócz perspektywy chrystologicznej, dogmat podkreśla ważną optykę antropologiczną jedności i solidarności całej wspólnoty ludzkiej.

7. Czy śmierć fizyczna jest skutkiem grzechu?

Z problemem grzechu pierworodnego wiąże się zagadnienie genezy śmierci i cierpienia. Także tu na styku teologii biblijnej i nauki pojawia się pewne napięcie. Księga Rodzaju jako główny skutek rajskego grzechu wskazuje śmierć: *...z drzewa poznania dobra i zła nie wolno ci jeść, bo gdy z niego spożyjesz, niechybnie umrzesz* (Rdz 2,17); *Bóg powiedział: Nie wolno wam jeść z niego, a nawet go dotykać, abyście nie pomarli* (Rdz 3,4). Na tej podstawie autor Księgi Mądrości może stwierdzić: *Śmierć weszła na świat przez zawiść diabła* (Mdr 2,24), jest to wniosek z lektury rajskego kuszenia. Dopóki jednak będziemy uznawać, że w tekście z ksiąg Rodzaju i Mądrości (i podobnym u św. Pawła – zob. poniżej) chodzi o śmierć fizyczną, dopóty Biblia będzie stawiana w konflikcie z nauką. Jasne jest bowiem, że śmierć fizyczna istniała zawsze odkąd zaistniało życie, a nie dopiero od momentu prehistorycznego upadku. Należy ona do natury życia i jako taka nie jest skutkiem

grzechu, towarzyszyła powstaniu i ewolucji życia na długo przed tym, jak pojawił się człowiek, a jemu samemu towarzyszy od zawsze. To samo cierpienie. Co więcej, wydaje się, że wymiana pokoleń jest punktu widzenia biologii czymś korzystnym, daje bowiem miejsce kolejnym osobnikom i umożliwia zmiany dostosowawcze, a nieuchronność śmierci pozwala człowiekowi doceniać każdą chwilę doczesnego życia.

Wydaje się, iż można przyjąć, że autorzy Księgi Rodzaju i Księgi Mądrości nie mają na myśli powszechnego zjawiska śmierci fizycznej rozumianej biologicznie, ale śmierć dotyczącą jedynie człowieka, i to tę ostateczną, ontologicznie złą, rozumianą jako oddzielenie od Boga. W powszechnym odbiorze funkcjonuje błędne przekonanie o pierwotnej nieśmiertelności w raju wszelkiego życia. Jednak Biblia mówiąc o „drzewie życia” w środku ogrodu (Rdz 2,9) wskazuje na coś dokładnie przeciwnego: dopiero dostęp do tego drzewa zapewniał prarodzicom względną nieśmiertelność; przedłużanie życia było możliwe dzięki spożywaniu jego owoców. Z samej natury byli więc śmiertelni! Wygnanie z raju było metodą oddzielenia ich od drzewa życia i ujawniło z całą mocą naturalną śmiertelność człowieka: *prochem jesteś i w proch się obrócisz* (Rdz 3,19). O śmiertelności w raju świadczy również fakt, że Bóg uczynił pierwszej parze odzienie ze skór zwierzęcych (Rdz 3,21), musiały więc być to zwierzęta martwe. W raju istniała śmierć fizyczna! Z podobnego założenia wychodzi Księga Mądrości. Kiedy stwierdza na podstawie Rdz 3, że *śmierć weszła na świat przez zawiść diabła* (Mdr 2,24a), zdaje się nie mieć na myśli śmierci fizycznej, dotyczącej roślin, zwierząt i ludzi, gdyż dodaje zaraz: *doświadczają jej ci, którzy do niego należą* (Mdr 2,24b). Skoro tylko niektórzy doświadczają śmierci (ci należący do diabła), to nie ma tu mowy o śmierci naturalnej, procesie biologicznym dotyczącym tego, co żyje. Myśl tę potwierdza zdanie: *Bo śmierci Bóg nie uczynił i nie cieszy się ze zguby żyjących* (Mdr 1,13), gdzie śmierć postawiona jest w paralelizmie synonimicznym do zguby wiecznej. Autor Księgi Mądrości skupia się na temacie eschatologii, nieśmiertelności i życia po śmierci, ten tekst należałoby zatem wpisać w szerszy kontekst tematyki eschatologicznej ostatniej księgi Starego Testamentu, a nie w rozważanie o naturze życia.

Trudniejsze są teksty św. Pawła, które stanowią refleksję nad obrazami z Rdz i Mdr. Apostoł narodów pisał: *Albowiem zapłatą za grzech jest śmierć* (Rz 6,23) oraz: *Jak przez jednego człowieka grzech wszedł na świat, a przez grzech śmierć, i w ten sposób śmierć przeszła na wszystkich ludzi, ponieważ wszyscy zgrzeszyli* (Rz 5,12; zob. też całość Rz 5,12-21). Paweł wydaje się mieć tu na myśli śmierć fizyczną. Tym niemniej możliwa jest reinterpretacja wypowiedzi Apostoła w duchu Księgi Mądrości: śmierć jako religijna konsekwencja grzechu, a nie fizyczna konsekwencja życia. Zdanie z Rz 6,23 jest podsumowaniem rozdziału szóstego, czyli długiego wywodu św. Pawła nt. drogi do nowego

życia w Chrystusie⁶⁶. Drogą tą jest chrzest zanurzający w śmierci Jezusa⁶⁷, poprzez który chrześcijanin umiera dla grzechu, przechodzi ze śmierci do życia, z niewoli do wolności, z życia dla grzechu do życia w komunii z Bogiem. Jeśli przeciwieństwem śmierci u Pawła jest nowe życie w Chrystusie i jeśli doświadcza się jej w chrzcie świętym, to nabiera ona charakteru teologicznego i sakramentalnego, a nie biologicznego. Traktując wypowiedzi św. Pawła w kategoriach biologicznych, trzeba by wysnuć nieakceptowalny wniosek, że także zwierzęta, rośliny i inne organizmy żywe zgrzeszyły lub że ponoszą konsekwencje grzechów ludzkich – bo umierają. Czy jest to zapłata za ich grzech? Umieranie jest dopiero wtedy złem, gdy jest naznaczone grzechem i odejściem od Boga. Fizyczna śmierć w wierze jest bolesna, ale nie jest złem samym w sobie, tak jak śmierć w grzechu i oddzieleniu od wspólnoty z Chrystusem. Dopiero grzech sprawia, że śmierć staje się śmiercią przeklętą⁶⁸. W takiej interpretacji śmierć bez grzechu nie byłaby egzystencjalną i duchową śmiertelnością. Umieranie staje się czymś naprawdę dramatycznym dopiero w wyniku tego, że jego oparciem nie jest już wiara w to, że umiera się w Bogu i w drodze ku Niemu.

⁶⁶ Szerzej zob. W. Misztal, *Chrzecielny charakter życia chrześcijańskiego wg Rz 6,1-11*, „Kieleckie Studia Teologiczne” 3 (2004) s. 401-413.

⁶⁷ Co do rozumienia Rz 6 jako odnoszącego się do chrztu chrześcijańskiego por. np. X. Léon-Dufour, *Épître aux Romains. Réédition avec des modifications*, Lyon: Faculté de Théologie de Fourvière 1970, s. 73.

⁶⁸ Szerzej zob. M. Majewski, *Nieczystość śmierci w Torze. Śmierć jako arcytabu*, w: *Śmierć w antycznej kulturze śródziemnomorskiej*, red. A. Kucz, P. Matusiak, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego 2015, s. 31-63.

V. KAIN I ABEL (Rdz 4,1-16)

Po grzechu rajskim ludzki duch i międzyludzka wspólnota zostały zranione. Nic już nie jest takie jak kiedyś. Kontakt człowieka z Bogiem i z drugim człowiekiem jest naznaczony grzechem. Opowiadanie o Kainie i Ablu jest dobitnym przykładem triumfu zła. Grzech, który zagościł w życiu człowieka, rozwija się i rodzi kolejne złe czyny, aż do zabójstwa brata. Opowiadanie z Rdz 4 – kontynuacja rozdziałów 2 i 3 – niesie wiele ważnych wątków (temat świętości życia, sumienia, zemsty plemiennej, ofiary i kultu, rywalizacji życia pasterskiego i rolniczego), które rozważymy w tym rozdziale. Warto przypomnieć, że także tekstu o Kainie i Ablu nie traktujemy jako opisu faktów historycznych, lecz (jak w całej prehistorii biblijnej) jako pewną intuicję biblijnego autora sięgającą do *początków*. Jest to próba wyrażenia pewnego sensu rzeczywistości, który wymyka się kategoriom czasowym, choć nie jest fantazją oderwaną od rzeczywistości⁶⁹.

1. Psychologia dwóch braci

Zanim przejdziemy do omówienia opowiadania o Kainie i Ablu, trzeba najpierw wyzbyć się pewnego utartego myślenia: Kain zły – Abel dobry. Teoderich Kampmann słusznie zwrócił uwagę na to, że „cytelnik łatwo i chętnie zagradza sobie drogę do zrozumienia tej opowieści dlatego, że zbyt pochopnie odwraca się od Kaina i identyfikuje się z Ablem. Tendencję taką można stwierdzić już u dzieci. Nie uważamy siebie za Kainitów, ponieważ nikogo nie zabiliśmy. Zrozumienie historii bywa utrudnione przez to, że zatrzymujemy się na szczyblu dziecinno-naiwnych wyobrażeń: zły Kain zabił dobrego Abła. Takie obrazki z pobożnych książeczek wymagają skorygowania”. W rozważaniu obraz Kaina odkrywać możemy w nas samych, zaś na Abła spojrzemy jako na symbol Chrystusa.

Mężczyzna zbliżył się do swej żony Ewy. A ona poczęła i urodziła Kaina, i rzekła: „Otrzymałam mężczyznę od Pana”. A potem urodziła jeszcze Abła, brata jego. Abel był pasterzem trzód, a Kain uprawiał rolę (4,1-2). Już początek historii, chociaż skąpy w słowa, przekazuje nam kilka istotnych informacji na temat bohaterów. Ów wstęp jest redakcyjnym skrótem, który łączy historię obu braci z dziejami początków Adama i Ewy. Ponieważ całe opowiadanie z Rdz 4 zakłada zorganizowane życie społeczne, np. istnienie na ziemi innych ludów niespokrewnionych z Kainem (zob. w. 14-15 – skąd ci inni ludzie?), zaawansowane rolnictwo i rozwinięty kult, wydaje się, że historia nie odzwierciedla sytuacji bezpośrednio po stworzeniu.

⁶⁹ O zastosowaniu anegdotycznej formy literackiej świadczy obecność na starożytnym Wschodzie analogicznego motywu dwóch ścierających się kultur (pasterskiej i rolniczej), których reprezentantami są tu Kain i Abel, oraz znów użycie liczby siedem: pojawia się ona w w. 15 i 24; najważniejsze terminy występują siedem razy (*Abel, brat, imię*) albo 14 razy (*Kain*); Lamek będzie siódmym pokoleniem.

Kain to pierworodny syn Adama i Ewy. Pierworodny, czyli obdarzony szczególną rolą i uprzywilejowany. Taki był chlubą ojca, przejmował jego zawód i obowiązki na starość, w końcu dziedziczył po nim majątek oraz władzę nad rodziną. Kain zatem mógł czuć się ważny. Druga istotna informacja jest taka, że to jemu został powierzony fach ojca – uprawa roli (Adam według wyroku Bożego z Rdz 3 był rolnikiem). Kain był z pewnością silniejszy, może bardziej pracowity, energiczniejszy. Z dwóch podstawowych zawodów: rolnik i pasterz (w sensie pastuch: nie tyle właściciel trzody, co pomocnik do jej pilnowania), praca na roli była postrzegana jako trudniejsza, bardziej wymagająca. Wskazuje na to choćby epizod z młodym Dawidem, któremu ojciec, jako najmłodszemu, powierzył wypas owiec (Dawid był ostatnim, o kim pomyślał Jesse, gdy Samuel szukał wśród jego synów nowego króla Izraela). Wreszcie reakcja uradowanej Ewy: *Otrzymałam mężczyznę od Pana* podkreśli dodatkowo jego rolę w rodzinie i jest formą jego faworyzacji.

Abel z kolei to drugi syn Adama i Ewy, pasterz. Jego narodzin matka już nie skomentowała. Wymowne natomiast jest nadane mu imię (hebr. הַבֶּל *Hawel lub Hewel*), które oznacza „para wodna”, „nicość”, „marność”⁷⁰. Hebrajczyk, który czytał ten tekst, wiedział z kim ma do czynienia. Z Abela z pewnością nie było większego pożytku. Powierzono mu opiekę nad stadem owiec (rola pastuszka). Była to praca nie wymagająca wysiłku tak dużego, jak przy uprawie roli.

2. Paradygmatyczny konflikt braci

Konflikt między braćmi opisany w Rdz 4 jest paradygmatyczny i odzwierciedla kilka rodzajów konfliktów, z jakimi borykały się dawne społeczności Bliskiego Wschodu, zapewne także Izraelici na wczesnym etapie swej etnogenezy.

Pierwszy rodzaj to konflikty braterskie, wewnątrzrodzinne. Nie brakuje ich w rodzinach każdego czasu i każdej szerokości geograficznej. Ale jest jakiś wyróżnik typowo izraelski w opowiadaniu sobie o dziejach własnych początków: wszystkie poziomy praprzodków dynamizuje konflikt braci – prowadzący do chęci bratobójstwa. Ów przewijający się w Księdze Rodzaju wątek relacji braterskich będzie powracać echem w kolejnych opowiadaniach. Temat antagonizmów między braćmi, stanie się nicią przewodnią całej księgi, którą śmiało można nazwać księgą konfliktów braterskich: Kain i Abel (pasterz czy rolnik?), Izmael i Izaak (kto synem umiłowanym?), Ezaw i Jakub (kto otrzyma błogosławieństwo pierworództwa?), Józef i jego bracia (dlaczego ojciec miłuje go bardziej), Juda i Beniamin (syn najmłodszy). Ciągłe braterskie konflikty i wojny nierzadko ocierają się o chęć zabójstwa brata (Izmaela, Jakuba, Józefa). W każdej historii to ten (naj)młodszy, a nie pierworodny, będzie wybrańcem Bożym. Przełom w relacjach między braćmi przynoszą dopiero ostatnie dwie historie: najpierw Ezaw pogodzi się z Jakubem, a w kolejnym

⁷⁰ Jest to ulubione słowo Koheleta, najbardziej charakterystyczne dla jego księgi, por. np. pierwsze i ostatnie jej sformułowanie: *Marność nad marnościami – wszystko marność* (Koh 1,2 i 12,8).

pokoleniu Juda, starszy brat, bierze odpowiedzialność za młodszego (Rdz 43,9), zaś Józef przebacza wszystkim. W ten sposób historia konfliktów przeradza się w historię wzajemnej odpowiedzialności i braterskiej miłości. Księga Wyjścia również cała będzie historią dwóch braci: Mojżesza i Aarona, konfliktów, rozłamu, ale też miłości i braterskiej pomocy.

Drugi rodzaj konfliktów, jakie obrazuje to opowiadanie, to konflikty międzykalne i międzyplemienne. Dochodziło do nich ciągle, z różnych powodów i nierzadko prowadziły do bratobójczych zatargów. Kain i Abel reprezentują tu różne, zwaśnione klany czy plemiona, zaś znamię Kaina – klanowy totem, który ma bronić go przed atakami ze strony innych grup. Może tu chodzić szczególnie o konflikt między mieszkającymi na wsiach czy w miastach osadnikami (tych reprezentuje Kain), a wędrującymi ze swymi stadami nomadami i koczownikami (tych reprezentuje Abel). Izrael postrzega siebie (swoich przodków) jako nomadów, wędrujących Beduinów, którzy z terenów pustyni przybyli na tereny Kanaanu (tak wspomina Abrahama i kolejnych patriarchów). Zaś Kananejczyków postrzega jako osiadłych mieszkańców miast i wsi. Wybór Boga, który jest wyraźnie wartościujący, pada na Abla – koczownika i pasterza.

Wreszcie trzeci rodzaj konfliktów to spory i waśnie, do jakich dochodziło pomiędzy pasterzami a rolnikami (i sadoownikami) w Izraelu. W czasach biblijnych oba wymienione zawody były podstawowymi zajęciami Izraelitów, którzy nigdy nie byli wytrawnymi architektami, żeglarzami, wytwórcami papiirusu, badaczami czy kupcami. Raczej trzymali się tych prostych zajęć, z których się utrzymywali. Do konfliktów dochodziło zwłaszcza w staraniach o dwa zasoby: ziemi (oba zawody potrzebują ziemi, często tej samej ziemi) oraz wody (nie trzeba tłumaczyć jak cennym zasobem jest woda na pustynnych i górzystych obszarach Kanaanu). Z tymi dwoma grupami zawodowymi badacze wiążą źródła dwóch kluczowych świąt biblijnego Izraela: święta Paschy (hebr. *Pesach*) oraz święta Przaśników (hebr. *Macot* – stąd *maca*, niezakwaszony, czyli przaśny chleb). Pascha była pierwotnie świętem pasterskim, kiedy to składano Bogu ofiarę z baranka. Przaśniki zaś, dla których kluczowym elementem jest wypiek chleba, tzw. macy, były pierwotnie świętem rolniczym⁷¹. W Biblii obie uroczystości połączono w jedno ośmiodniowe święto: Przaśniki obchodzono przez siedem dni, a ich świętowanie rozpoczynano nazajutrz po święcie Paschy.

Widać więc, że opowiadanie o Kainie i Ablu mogło pełnić i zapewne pełniło kilka funkcji etiologiczno-tożsamościowych dla biblijnego ludu Bożego.

3. Anatomia grzechu

⁷¹ Niektóre nowsze podejścia (np. C. Meyers, W. Propp) zwracają uwagę na fakt, że ludy rolnicze także zajmowały się hodowlą zwierząt, i już nie rozdzielają tak radykalnie obu celebracji pod względem środowiska świętowania.

W historii Kaina powtórzy się to, co wydarzyło się w historii jego rodziców – najpierw pojawi się pokusa, potem grzech poddania się jej, a dopiero na końcu sam akt bratobójstwa. Pamiętamy, jak w historii Adama i Ewy pokusa i grzech rozwijały się w kilku etapach, zanim doszło do fatalnej konsekwencji: nieposłuszeństwa Bogu, zerwania i spożycia owocu. Podobnie będzie tutaj: grzech dużo wcześniej zagości w sercu Kaina, zanim wyda owoc w postaci zabójstwa brata.

Gdy po jakimś czasie Kain składał Panu w ofierze płody roli, i również Abel składał pierwociny z drobnego bydła i z jego tłuszczu, Pan wejrzał na Abla i na jego ofiarę; na Kaina zaś i na jego ofiarę nie chciał patrzeć. Smuciło to Kaina i chodził z ponurą twarzą (4,3-5). Rodzice zapewne nauczyli synów modlitwy i czci wobec Boga Stworzyciela. Kain i Abel pełnią niejako funkcję kapłańską. Jeden i drugi składa ofiarę Panu z tego, co wypracował. Obaj dają z pewnością to, co najlepsze. Jest to nauka Pierwszego Testamentu o ofiarach dla Boga: to, co składa się Bogu musi być najczystsze i nieskalane (najczystsza mąka, zdrowy baranek itp.). A zatem to nie sama żertwa była powodem odrzucenia ofiary Kaina. Dlaczego więc Pan Bóg nie przyjął jego ofiary? Wydaje się, że w życiu Kaina już wcześniej musiał pojawić się grzech, co tekst biblijny zaraz bezpośrednio potwierdzi. Często, gdy rozpatruje się podłoże grzechu Kaina, padają stwierdzenia, że zabójstwa dokonał dlatego, iż Bóg nie przyjął jego ofiary, tylko ofiarę Abla. Sprawa jednak jest bardziej skomplikowana. *Pan zapytał Kaina: „Dlaczego jesteś smutny i dlaczego twarz twoja jest ponura? Przecież, gdybyś postępował dobrze, miałbyś twarz pogodną; jeżeli zaś nie będziesz dobrze postępował, grzech leży u wrót i czyha na ciebie, a przecież ty masz nad nim panować” (4,6-7).* Pan Bóg widzi wszystko. Od razu zauważa problem Kaina. Jego twarz jest ponura – gdyż i w duszy nie ma zapewne dobrych i czystych myśli. Pan Bóg wypowiada znamienne słowa, które pokazują, dlaczego ofiara Kaina nie została przyjęta: *gdybyś postępował dobrze, miałbyś twarz pogodną.* Kain zatem nie postępował zgodnie z Bożym zamysłem – to stwierdzenie Boga czytamy jeszcze przed zabójstwem brata. Zatem Kain żył w konflikcie z JHWH jeszcze przed morderstwem. Dlatego właśnie jego ofiara nie została przyjęta – nie podobała się Bogu.

Pan Bóg jest pedagogiem. Najpierw daje Kainowi znak, że coś jest nie tak (nie przyjmuje jego ofiary), następnie ostrzega go w słowach o czyhającym grzechu. Bóg przewiduje to, co nastąpi, jeśli Kain nie zmieni swojego postępowania. Nie przyjmując jego ofiary, chce go skłonić do postawienia sobie pytania: „Co jest ze mną nie tak? Czy moje postępowanie względem Boga i człowieka jest w porządku?” Człowiek ma przecież panować nad grzechem. Jaki grzech szczególnie zawładnął sercem Kaina? Sprawa wydaje się być oczywista – gniew, zazdrość i nienawiść wobec brata. Kain mógł przecież czuć się ważny – był pierworodnym – jednak to ofiara Abla została przyjęta...

4. Morderstwo

Kain zwrócił się do swego brata Abla. A gdy byli na polu, Kain rzucił się na swego brata Abla i zabił go (4,8). Dwa krótkie zdania, a jakże dramatyczne. Dramat rozpoczął się jednak wcześniej. Kain od dawna czuł niechęć do swego brata. Trudno sobie wyobrazić, aby

jednorazowe nieprzyjęcie ofiary przez Boga stało się powodem morderstwa. Postępowanie Kaina od dawna musiało nie być szczere. Mimo, iż był obdarzony szczególnym błogosławieństwem i przywilejami jako pierwszy syn, czuł się gorszy, gdyż Bóg przyjął ofiarę jego brata. Abel, chociaż słabszy, potrafił zaufać. Kain widział inność swojego brata i to go denerwowało. Złość narastała z dnia na dzień. Pewnie pojawiały się pokusy, które najpierw zagnieździły się w myślach Kaina. Autor biblijny mówi o dwóch przynajmniej Bożych interwencjach:

- nieprzyjęcie ofiary, aby pobudzić Kaina do autorefleksji
- ostrzeżenie, że gdy nie zmieni swego postępowania, dojdzie do tragedii

Kain jednak przegrał. W zatwardziałości serca dokonał strasznego czynu. Tłumaczenie polskie *Kain zwrócił się do swego brata* można lekko skorygować, gdyż słowo *wajjomer* może mieć w tym kontekście sens absolutny: *nagadał, posprzeczał się, pokłócił się*. Kain więc pokłócił się ze swym bratem⁷² i w przypływie nienawiści zabił go. Targnął się na największy dar Boży, jakim jest ludzkie życie. Miał swój własny plan na życie, różny od Bożego.

Oddajmy na chwilę głos ks. Tischnerowi, rozważającemu omawianą tu scenę⁷³: „Historia ludzkości była dotąd w znacznej mierze historią wojen. Czy można to zmienić? Thomas Hobbes twierdził, że „człowiek człowiekowi wilkiem”. Jean-Jacques Rousseau dowodził, że „człowiek człowiekowi barankiem”. Pierwszy potrzebował przemocy państwa, by zaprowadzić jaki taki ład między ludźmi. Drugi wierzył, że najlepszym sposobem uniknięcia wojen jest powrót do stanu, kiedy jeszcze nie istniały państwa. Kto miał rację? Aby wiedzieć, co po nas zostanie, trzeba wpierw wiedzieć, co naprawdę j e s t. Co jest w człowieku? Jest jakaś sprzeczność: człowiek może zabić drugiego człowieka i może też pozwolić, by drugi go zabił. Sprzeczność ta staje dziś przed nami szczególnie wyraźnie. Kain zabija Abła. Dlaczego? Nie zabija dlatego, że jest głodny, nie dlatego, że pożąda jego żony, nie dlatego, że chce się wyzwolić z niewoli. To byłoby zbyt mało ludzkie. Pierwsza zbrodnia człowieka musi nosić na sobie wyraźnie piętno człowieczeństwa, musi więc być czynem, do jakiego nie jest zdolne zwierzę. I rzeczywiście. Kain zabija Abła z powodu najwyższych racji, zabija z powodu Boga i w obliczu Boga. Zauważmy najpierw, że to brat zabija brata. Morderstwo może się pojawić tam, gdzie pierwiej istniało jakieś braterstwo. Im większe poczucie wrogości, tym głębsze choć zapewne bardziej tłumione poczucie pokrewieństwa. Prawdziwie wielka wrogość mogła powstać wyłącznie między braćmi”. Mamy tu więc do czynienia z kolejną sceną głęboko symboliczną i paradygmatyczną dla opowiedzenia o dziejach relacji międzyludzkich.

5. Sąd i kara

⁷² Tak rozumieją to zdanie midrasze i targumy żydowskie.

⁷³ Jego rozważania opowieści o Kainie i Abłu powstały z myślą o publikacji w austriackim dzienniku „Die Presse”. Polski przekład artykułu ukazał się na łamach miesięcznika „W drodze” (1985, nr 2), a po latach został przedrukowany w „Krótkim przewodniku po życiu” (2017), w rozdziale zatytułowanym „Nienawiść”.

Okazać skrucę. *Wtedy Bóg zapytał Kaina: „Gdzie jest twój brat, Abel?” On odpowiedział: „Nie wiem. Czyż jestem stróżem brata mego?” (4,9).* Rozpoczyna się takie samo przesłuchanie, rozprawa sądowa, jaka miała miejsce w Raju. Nawet pytanie Boga jest takie samo. Tam: *Gdzie jesteś?*, tutaj: *Gdzie jest twój brat?* Oddanie głosu winowajcy jest szansą dla Kaina na dobrowolne przyznanie się do winy. Takie postępowanie wpływa na łagodniejszy wyrok. Kain jednak, tak jak jego rodzice w Raju, nie korzysta z szansy wyrażenia skruchy, lecz jeszcze bardziej pograża się w grzechu – kłamie. Pan Bóg wie, co się stało. Pragnie, aby Kain uznał popełniony przez siebie grzech, aby się przyznał. Ten jednak nie zamierza tego uczynić. Chce ukryć prawdę. W momencie wypowiedzenia słów: *nie wiem* już zdecydował o swoim wygnaniu.

Sprawiedliwość. *Rzekł Bóg: „Cóżś uczynił? Krew brata twego głośno woła ku mnie z ziemi! Bądź więc teraz przeklęty na tej roli, która rozwarła swą paszczę, aby wchłonąć krew brata twego, przelaną przez ciebie. Gdy rolę tę będziesz uprawiał, nie da ci już ona więcej plonu. Tułaczem i zbiegiem będziesz na ziemi!” (4,10-12).* Po przesłuchaniu, kolejnym elementem tej specyficznej rozprawy sądowej jest wyrok. Po raz pierwszy zostaje przeklęty człowiek, jak wcześniej wąż. Tak, jak nie było możliwe, aby pierwsi rodzice po popełnionym grzechu przebywali dalej w Raju, tak nie jest możliwe, aby Kain w swoim grzechu pozostawał w relacji przyjaźni ze Stwórcą. Przestępca Kain musi ponieść sprawiedliwą karę. Będzie tułaczem i zbiegiem. Sytuacja jest analogiczna do rajskiego wygnania. Ziemia, która wchłonęła krew Abła, sama dokona pomsty – nie będzie już radowała jego oczu obfitymi owocami, stanie się jałową dla bratobójcy rolnika.

Jeśli Rdz 1 – 4 rozumieć jako wprowadzenie do Tory, do całego Pięcioksięgu, to powracający motyw wygnania zyskuje nowe znaczenie. Teksty te powstały przecież w okresie wygnania babilońskiego, gdy Żydzi zostali zmuszeni – za własne grzechy, jak interpretują to 1-2 Krl – do opuszczenia ojczyzny i udania się na tułaczkę, na obczyznę. Rdz 1 – 4 byłaby więc historią nie tyle Adama, Abła czy Kaina, ale historią ludu Izraela. Ziemia obiecana i dana Izraelowi na własność jest Rajem – podarowanym, wypełnionym Bożą obecnością – ziemią, którą człowiek ma zarządzać i czynić poddaną. Przez grzech jednak staje się Rajem utraconym. Izrael musi ją porzucić i iść na wygnanie. Tułaczka ta jest czasem oczyszczającego działania Boga, który prowadzi wybranych do powrotu⁷⁴.

Złagodzenie wyroku. *Kain rzekł do Pana: „Zbyt wielka jest kara moja, bym mógł ją znieść. Skoro mnie teraz wypędzasz z tej roli i mam się ukrywać przed Tobą, i być tułaczem i zbiegiem na ziemi, każdy, kto mnie spotka, będzie mógł mnie zabić!” Ale Pan mu powiedział: „O, nie! Ktokolwiek by zabił Kaina, siedmiokrotnej pomsty doświadczy!” Dał też Pan znamię Kainowi, aby go nie zabił nikt, kto go spotka (4,13-16).* Kain niejako „odwołuje się” od tak surowego wyroku. Bóg bierze jego odwołanie pod uwagę. Pierwsi rodzice zostali wygnani, ale otrzymali obietnicę, że potomstwo niewiasty wyzwoli ich z niemocy grzechu (protoewangelia). Podobnie jest i w przypadku Kaina: zostaje wygnany ze swej ziemi, nikt

⁷⁴ Szerzej S.D. POSTELL, *Adam as Israel. Genesis 1–3 as the Introduction to the Torah and Tanakh*, Cambridge: James Clarke 2012, s. 3n; 75n;

jednak nie będzie mógł go zabić. Pan Bóg nie zostawia Kaina na pastwę losu. Mimo swojego występkę, nadal pozostaje on Jego stworzeniem. Obok sprawiedliwości jest również miejsce na miłosierdzie. Nikt Cię nie zabije!

Znamie, które otrzymał Kain, to przestroga moralna przed zemstą i samosądem. Być może było jakimś tatuażem czy totemem szczepu Abla. Dotąd bowiem członkowie rodu Abla mieli obowiązek ścigania Kaina i ukarania go śmiercią (starowschodni zwyczaj *goelatu* – instytucji mściciela krwi). To tego mściciela obawia się właśnie Kain. Gdy jednak otrzymuje znamie rodu swego brata, wówczas co prawda staje się sługą rodu, ale nie może już być przez jego członków zabity. Zwrot „Kainowe znamie” stał się w języku polskim przysłowiowym, oznaczając piętno zbrodniarza, bratobójcy.

Zazdrość Kaina. Opowiadanie ma wyraźnie mądrościowy charakter. Autor chce pokazać, jak po występkę pierwszych rodziców grzech zadomowił się na dobre w ludzkich sercach i zatacza coraz szersze kręgi (za chwilę mowa będzie o jeszcze większym zwyrodnieniu u Lameka, potomka Kaina, Rdz 4,19-24). Jego źródłem jest zazdrość. Zazdrość jako uczucie jest czymś neutralnym, nota bene wszystkie uczucia same w sobie są neutralne, pojawiają się bowiem niezależnie od naszej woli. Więcej, uczucia same w sobie są dobre, są przecież informacją od naszego mądrego ciała o stanie naszej kondycji psychofizycznej. Dopiero to, co zrobimy z uczuciami, jest kwestią naszej odpowiedzialności. Zazdrość znakomicie wychwytuje wartości, to, co jest godne pożądania. Nawet Bóg w takim sensie zazdrości (np. Wj 20,5). Tym niemniej w przypadku Kaina zazdrość przeradza się w nienawiść do drugiego człowieka. Przejawia się jako smutek z powodu cudzego szczęścia i radość z powodu jego nieszczęścia. Staje się odwrotnością miłości. Jest to ciężka choroba ludzkiego serca, gdyż niszczy od środka. Jak powstaje zazdrość? Mechanizm wydaje się prosty, powtarzalny. Blisko mnie pojawia się ktoś, kogo nie potrafię kochać, a ma coś, czego ja nie mam. Odtąd każda myśl o tej osobie powoduje ból. Jeśli to uczucie nie zostanie uleczone i człowiek nie zdecyduje się na akt miłości, pojawia się zazdrość, która szybko obejmuje całe serce. Często zazdrość żeruje w sercach ludzi wyjątkowo utalentowanych, zdolnych, inteligentnych, wówczas ma do dyspozycji dużą ilość pokus. Zazdrość kierowała Herodem, gdy likwidował konkurentów do tronu i gdy chciał rozprawić się z „nowonarodzonym Królem Żydowskim”. Zazdrość kierowała Sanhedrynem, gdy ludzie wołali na cześć Jezusa „Hosanna Synowi Dawidowemu”. Zazdrość nienawidzi drugiego, ponieważ ten jest szczęśliwy. Nienawidzi jego szczęścia. Jak pokonać grzech zazdrości? Trzeba podjąć decyzję, aby kochać tego, któremu zazdrościmy i cieszyć się jego szczęściem. Jak pokonać osobę, która zazdrości? Trzeba kochać zazdrośnika.

6. Abel, symbol Chrystusa

Pierwszy Testament chrześcijanie odczytują w kontekście wydarzeń Nowego Testamentu i odwrotnie. Tak czynił Jezus, tak interpretowali Biblię Ojcowie i tradycja Kościoła. Spójrzmy na postać sprawiedliwego Abla i zestawmy go z postacią sprawiedliwego Sługi JHWH, Chrystusa:

ABEL:

- pasterz
- składa ofiarę Bogu
- ofiarą jest pierwszoroczny baranek
- niewinnie zabity przez brata, zabójstwo z nienawiści i zazdrości
- krew Abła wołała do nieba o pomstę

CHRYSTUS:

- Dobry Pasterz
- składa ofiarę Bogu
- ofiarą jest Pierworodny całego stworzenia, Baranek Boży
- niewinnie zabity przez pobratymców, zabójstwo z nienawiści i zazdrości
- krew Chrystusa wołała do nieba o łaskę pojednania

Abel jako symbol i zapowiedź Chrystusa (typ czy figura Chrystusa) pojawia się w Liście do Hebrajczyków. Hbr przywołuje Abła jako typ mesjański, mówiąc, że ofiara krwi Chrystusa jest skuteczniejsza niż ofiara krwi Abła (Hbr 12,24). Głównym elementem popularnej wśród Ojców Kościoła typologii Abel – Chrystus jest niewinna śmierć sprawiedliwego. Innych wspólnych elementów obu postaci i obu wydarzeń jest dużo więcej, wyżej podano zaledwie kilka. Abel odczytywany jest jako figura prześladowanego Chrystusa i Jego Kościoła. Jest też obrazem Chrystusa – pasterza, ofiarnika i żertwy ofiarnej. Imię Abła bardzo wcześnie pojawiło się w modlitwach eucharystycznych pierwotnego Kościoła (...*jak przyjąłeś ofiarę sprawiedliwego Abła...*), a w litanii za konających wymieniany był jako święty na pierwszym miejscu (Mt 23,35 i Łk 11,51 przywołują Abła jako pierwszego męczennika). Abel więc, pierwszy męczennik, jest też typem tych wierzących, którzy w historii ponieśli śmierć męczeńską.

VI. POTOP I ODNOWIENIE STWORZENIA (Rdz 6 – 9)

W rozdziale tym zajmiemy się najobszerniejszym opowiadaniem prehistorii biblijnej – tekstem o potopie wyniszczającym wszelkie istoty żywe z wyjątkiem rodziny Noego i zwierząt zabranych do arki. Siłą napędową opowiadania jest decyzja Boga o wygubieniu ludzkości z powodu wielkiej nieprawości na ziemi. Najważniejszą jego ideą jest odnowienie dzieła stworzenia i nowe przymierze – jedyne przymierze Pierwszego Testamentu zawarte z całą ludzkością. Świat po potopie staje się nowym stworzeniem, choć tak samo poddanym grzechowi, którego trwanie zostaje potwierdzone przymierzem zawartym z ocalonymi ludźmi oraz stworzeniami (Rdz 8,20-22; 9,11.15-16). Dla ludzi starożytności wylanie chociażby Eufratu i Tygrysu na terenie Mezopotamii było odczytywane jako potop zalewający cały znany im świat, w związku z czym posiadamy wiele świadectw o wydarzeniu „potopu”. Tekst biblijny wnosi tu istotny element do pamięci o takim wydarzeniu: interpretuje go z perspektywy teologii monoteistycznej. Jest to perspektywa ponownej aktywności Boga jako Stworzyciela (jak w Rdz 1).

1. Stopniowe narastanie grzechu

W Księdze Rodzaju między opisami stworzenia i potopu autor natchniony rysuje sytuację stopniowego narastania grzechu (Rdz 4 – 6). Zaczęło się niewinnie, od zakazanego owocu, lecz to wystarczyło, by człowiek poczuł, czym jest wstyd, egoizm i nieposłuszeństwo, by zerwał więź z Bogiem i naruszył relacje z drugim człowiekiem. W kolejnych pokoleniach grzech był już bardziej ewidentny – zazdrość przeradza się w zabójstwo: brat zabił brata. Po grzechu życie ludzi na ziemi coraz bardziej odbiegało od porządku ustalonego w akcie stwórczym, w którym wszystko było dobre (טוב *tow*). Grzech rajski przyczynił się do eskalacji grzechów i stopniowej degradacji człowieka, który teraz kierował się duchem pożądania (Rdz 3,16; 9,21-25), rywalizacji i przemocy (Rdz 4,6-8.23-24), a powodowany pychą budował własne imperium, wyobrażone przez wieżę Babel (Rdz 11,1-9)⁷⁵. Narastała też niesprawiedliwość: Kain miał być pomszczony siedmiokrotnie (Rdz 4,15), a Lamek, potomek z piątego pokolenia Kaina, siedemdziesiąt siedem razy (Rdz 4,23-24). W konsekwencji *ziemia napelniła się bezprawiem* (Rdz 6,11)⁷⁶, a człowiek zyskał miano „złego”

⁷⁵ Por. CZ. JAKUBIEC, *Genesis. Księga Rodzaju*, Warszawa 1957, s. 92n.126.138; T. BRZEGOWY, *Pięcioksiąg Mojżesza*, s. 270-278.

⁷⁶ Wersety 6,11-13 są bardzo ciekawe ze względu na przemyślaną grę słów autora natchnionego. Otóż na określenie „skażenia” ziemi, „postępowania niegodziwie”, „zbrukania”, a także w konsekwencji „zniszczenia” ziemi autor używa ciągle (4 razy) tego samego czasownika תחש! (tylko w różnych koniugacjach pochodnych). To ma czytelnikowi oryginału uświadomić, że owo zniszczenie ziemi jest jedynie prostą konsekwencją wcześniejszego jej skażenia przez ludzi, przedłużeniem tego, co wcześniej stało się w ludzkim sercu. A więc jest efektem działań człowieka, a nie kaprysem Boga.

(עַר *ra*), jak w przypadku mieszkańców Niniwy, którzy *byli źli (ra'im)*, gdyż *dopuszczali się ciężkich przewinień wobec Pana (Rdz 13,13)*⁷⁷.

Dwa wprowadzenia do perykopy o potopie przedstawiają dwa różne uzasadnienia kataklizmu. W pierwszej (6,5–8, nie-P) Bog przygląda się zachowaniu ludzi na ziemi, a jego ocena wypada bardzo negatywnie: *Pan zobaczył, że wielka jest niegodziwość ludzi i że wszelkie ich myśli oraz dążenia ich serc są ustawicznie złe*. Dwa razy powraca tu przymiotnik „zły”, jakby w kontraście do Rdz 1, gdzie Bog ocenił całe stworzenie jako „dobre”. Według autora, winni są zatem ludzie i ich złe usposobienie, zaś zwierzęta, rośliny i sama ziemia – choć niewinne – zostają zniszczone ze względu na nich. W drugiej wersji (6,11–13 P) obraz jest inny. W tym scenariuszu to ziemia jest „skażona” (*szachat* שָׁחַת) i wypełniona „przemocą” (*chamas* חַמָּס), a niegodziwość charakteryzuje „wszelkie ciało”. Zgodnie z tym kapłańskim wprowadzeniem, nie tylko ludzie, ale wszelkie życie na ziemi uległo degeneracji, a ona sama została skażona. Nacisk jest położony na porządek natury bardziej niż na ludzkie postępowanie, bardziej na powszechne skażenie niż na personalny grzech.

Ukazanie stopniowego narastania grzechu, eskalacji zła i odwracania się ludzkości od Boga jest w Biblii zamierzone. Przygotowuje opowiadanie o ogólnoświatowej katastrofie-zagładzie. Finałem odejścia ludzkości od Stwórcy jest potop – decyzja Boga o zniszczeniu pierwotnego porządku życia i odwróceniu porządku stworzenia. Złe postępowanie ludzi spotkało się z dezaprobatą ze strony JHWH: *Gdy Bóg widział, iż ziemia jest skażona, że wszyscy ludzie postępują na ziemi niegodziwie, rzekł do Noego: «Postanowiłem położyć kres istnieniu wszystkich ludzi, bo ziemia jest pełna wykroczeń przeciw mnie; zatem zniszczę ich wraz z ziemią»* (Rdz 6,12-13). W każdej generacji potomstwa Adama Bóg znajduje sobie ludzi sprawiedliwych (*caddik*) (por. Rdz 6,9), których nie dotyka sankcjami karnymi (Abel, Set, Henoch, Noe). Karząc ludzkość potopem, Bóg ocali Noego i jego rodzinę (Rdz 6,17n).

2. Pozabiblijne podania o potopie

Gdy 3 grudnia 1872 roku George Smith ogłosił na zebraniu Brytyjskiego Towarzystwa Archeologii Biblijnej, że na tablicy XI eposu o Gilgameszu odszyfrował mezopotamski opis potopu⁷⁸, wzbudził całą gamę reakcji: od optymistycznych do pełnych niepokoju, okazało się bowiem, że Biblia zawiera lokalną wersję popularnego mezopotamskiego mitu. Dziś istnieje powszechna zgoda co do tego, że mezopotamskie podania o potopie – zwłaszcza babiloński epos o Gilgameszu i akadyjski o Atrahasisie – stanowią istotne tło i kontekst opowiadania z Księgi Rodzaju.

⁷⁷ Autor kapłański tę samą ideę narastania grzechu wyraził w genealogii Rdz 5, w której ilość lat życia kolejnych potomków Seta będzie się systematycznie zmniejszała. Jeśli długie życie jest w Pierwszym Testamencie symbolem błogosławieństwa Bożego oraz nieskażonej natury ludzkiej, to owo konsekwentne coraz krótsze życie jest obrazem stopniowej degradacji ludzkości i odchodzenia jej od Boga.

⁷⁸ G. SMITH, *The Chaldean Account of the Deluge*, „Transactions of the Society of Biblical Archaeology” 2 (1873) 213–234 (przedruk w: *The Flood Myth*, red. A. Dundes, Berkeley: University of California Press 1988, 29–48).

Epos o Gilgameszu. Biblijne opowiadanie o potopie tkwi korzeniami w tradycji mezopotamskiej. Tam najsłynniejsza i najbardziej kompletna wersja mitu o potopie przechowała się w słynnym babilońskim *eposie o Gilgameszu*. Epos ten, jak świadczą odkrycia, był chyba najbardziej rozpowszechnionym na starożytnym Bliskim Wschodzie utworem literackim, jedną z jego wersji znaleziono także w Palestynie, w Megiddo. Do naszych czasów przetrwało pięć niezależnych sumeryjskich poematów o Gilgameszu, spisanych w większości na tabliczkach z pierwszej połowy II tysiąclecia przed Chr., ale będących najprawdopodobniej kopiami starszych utworów, pochodzących z końca III tysiąclecia przed Chr. Epos opowiada o Gilgameszu, który był władcą Uruk i którego marzeniem było odkrycie sekretu nieśmiertelności. Tabliczka XI przekazuje dzieje człowieka imieniem Utnapisztim, który ostrzeżony przez boga Ea o zbliżającym się potopie zbudował statek, na którym pomieścił swoją rodzinę i dobytek oraz rośliny i zwierzęta wszystkich gatunków. Po zalaniu ziemi przez wody potopu statek zatrzymał się na górze Nisir. Po siedmiu dniach Utnapisztim wypuścił gołębia, który powrócił wyczerpany, nie mogąc znaleźć miejsca na spoczynek. Jaskółka także nie mogła znaleźć suchego lądu. Dopiero wypuszczony kruk znalazł ląd („jadł, grzebał, fruwał i nie powrócił”). Przybiwszy do lądu, Utnapisztim złożył ofiary, wypuścił wszystkie zwierzęta i zasadził rośliny. Po potopie bogowie żalowali zniszczenia, którego się dopuścili i dlatego obdarzyli Utnapisztima z żoną nieśmiertelnością. Dali oni również na nowo początek rodzajowi ludzkiemu.

Uderzające jest podobieństwo wersji biblijnej i gilgameszowej potopu: zalanie całego świata; uratowany zostaje tylko jeden człowiek i jego rodzina: w Biblii Noe, w eposie Utnapisztim. Bóg ostrzega bohatera, który buduje statek, a następnie zabiera na niego zwierzęta i część roślin, które będą mogły wypełnić zniszczony świat. Przyczyną potopu w obu przypadkach jest gniew boski i ludzka próżność (w eposie: „do uczynienia potopu zachęciło bogów ich serce”; z gniewnej przemowy Ea do Enlila po ustaniu klęski można wnioskować, że stało się tak wskutek nadmiernego rozmnożenia się ludzi, którzy zagrażali spokojowi bogów). Motyw ptaka. Po zalaniu arka w obu opowieściach zatrzymuje się na górze. Po potopie w obu wersjach bogowie żałują, że musieli uciec się do tak srogiej kary, za to obdarzają bohatera jakąś wielką łaską (przymierze / nieśmiertelność).

Epos o Atrahasisie. Drugim dziełem najczęściej przytaczanym w kontekście biblijnego potopu, także ze względu na liczne podobieństwa, jest akadyjski *epos o Atrahasisie*. Atrahasis to król miasta Szuruppak, ocalony z potopu przez boga Enki. Według eposu rasa ludzka została stworzona po to, aby służyć bogom i uwolnić ich od pracy. Jednak hałas, jaki czynili ludzie, zaczął bogom przeszkadzać. Bóg Enlil postanowił więc zmniejszyć liczbę ludzi zsyłając na nich kolejne plagi. W końcu Enlil rozkazał bogom zesłać potop, aby zetrzeć rasę ludzi z powierzchni ziemi i związał innych bogów przysięgą dotrzymania sekretu. Enki uciekł się do podstępu i ostrzegł oddanego mu króla Szuruppak Atrahasisa o nadciągającym kataklizmie. Atrahasis zbudował łódź, w której wraz z rodziną i kilkoma przyjaciółmi schronił się w chwili rozpoczęcia potopu. Wszyscy inni ludzie zginęli podczas powodzi i bogowie rychło zatęsknili za korzyściami płynącymi z ich pracy. Po siedmiu

dniach potop ustąpił i Atrahasis wyszedł na ląd, by złożyć bogom ofiarę. Enlil rozgniewał się, że Atrahasis przeżył, ale w końcu pozwolił, aby ludzka cywilizacja nadal trwała.

Obydwa dokumenty są ważnym świadectwem potwierdzającym fakt, że mit o potopie jest stary i w starożytności bliskowschodniej był rozpowszechniony. Nie ma więc wątpliwości, iż w tym wypadku autorzy biblijni pozostawali pod silnym wpływem literatury Bliskiego Wschodu. Poniższa tabela ukazuje niektóre zbieżności⁷⁹:

TRADYCJA BIBLIJNA A MITOLOGIE		
Biblia	Gilgamesz (epos babiloński)	Atrahasis (epos akadyjski)
Noe	Utnapisztim	Atrahasis
Rdz 6,17	Bóg Enlila zsyła deszcz na ziemię.	Po kolejnych plagach bóg Enlil postanawia zesłać potop.
Rdz 6,14-22; 7,1-24	Jeden z bogów ostrzega Utnapisztima, a ten buduje statek, na którym schroni się jego rodzina, a także rośliny i zwierzęta wszystkich gatunków.	Bóg Ea każe Atrahasisowi zbudować arkę.
Rdz 6,11-13	Prawdopodobny powód klęski: nadmierne rozmnożenie się ludzi.	Powód klęski: bogów niepokoił zgilek czyniony przez ludzi. Bóstwa buntowały się, nie chciały się opiekować człowiekiem.
Rdz 8,4	Arka osiada na górze Nisir.	

Szerzej na temat pozabiblijnych podań o potopie i porównania ich z opowiadaniem biblijnym pisze np. prof. A. Świderkówna, *Biblijny i niebiblijny potop*⁸⁰. Do stworzenia tego opowiadania w różnych wersjach mogło się przyczynić zjawisko naturalne, np. wylewu rzek Mezopotamii. Świat Sumerów był dość mały, powódź nie musiała objąć nawet trzeciej części Mezopotamii, aby mieszkańcom zalanych terenów wydawało się, że cała ich ziemia znalazła się pod wodą. Taka klęska żywiołowa mogła natchnąć jakiegoś kapłana do napisania poematu. Znacznie mniej wiarygodne są hipotezy pseudonaukowe utrzymujące, że ogólnoswiatowy potop rzeczywiście miał miejsce i datują go mniej więcej trzynaście tys. lat

⁷⁹ Tabela za: M. WILK, *Stworzenie świata i potop*, na: www.orygenes.pl

⁸⁰ A. ŚWIDERKÓWNA, *Biblijny i niebiblijny potop*, Tyniec: Wydawnictwo oo. Benedyktynów 2003.

temu⁸¹. Starowschodni, także biblijny, obraz potopu jako zjawiska globalnego, jest mitem także w tym sensie, że nie jest możliwy z fizycznego punktu widzenia. Deszcz, padając od nawet 40 do 150 dni, nie mógłby przykryć całej ziemi, w tym tak wysokich szczytów jak Everest. Poza tym Noe nie mógł zabrać na pokład wszystkich zwierząt świata, wymiary arki i inne techniczne ograniczenia na to nie pozwalały. Redaktor wersji biblijnej, wyraźnie zależny od eposu o Gilgameszu, przedstawił potop w kategoriach najbardziej uniwersalnych (potop dotknął całej ziemi), językiem mitohistorii, tak, aby po katastrofie możliwe było rozpoczęcie nowej ery ludzkości. Sens jego wypowiedzi nie wyraża się w kategoriach geograficznych, ale stwórczych i zbawczych.

3. Dwa biblijne opowiadania o potopie

Jeśli wspominałem wyżej o redaktorze tekstu, to trzeba wyjaśnić, że opowiadanie o potopie Rdz 6 – 9 jest tekstem złożonym. Jego obecny kształt w Piśmie Świętym jest efektem nałożenia na siebie dwóch narracji o potopie, kapłańskiej (P) i nie-kapłańskiej (nie-P) zwanej dawniej jahwistyczną (J). Mamy tu zatem przykład innego rodzaju pracy niż w tekstach o stworzeniu (Rdz 1 i 2). Tam oba opowiadania różnych tradycji zestawiono obok siebie, niezależnie (dublety). Tutaj późniejszy redaktor połączył dwie tradycje w jedno w miarę spójne opowiadanie.

Przy niezbyt wnikliwym odczytaniu opowieści o potopie (Rdz 6–9) tekst może wydawać się spójny, jednak uważna lektura pozwala dostrzec powtórzenia (dublety) i nieścisłości. Jeśli chodzi o te pierwsze, w egzegezie wskazuje się m.in.: stwierdzenie o grzeszności ludzi (6,5 i 6,11–12), decyzję o zniszczeniu ludzkości (6,7 i 6,13), zapowiedź potopu (6,17 i 7,4), polecenie Boga wejścia do arki (6,18–21 i 7,1–3), wejście ludzi do arki i wprowadzenie zwierząt (7,7–9 i 7,13–15), początek potopu (7,6.11.18 i 7,10.17), skutki potopu (7,20–21 i 7,22–23), opadnięcie wód i koniec powodzi (8,2a.3b.5 i 8,2b–3a), wyjście z arki (8,6–12 i 8,15–17), obietnicę niepowtórzenia się potopu (8,20–22 i 9,8–17). Poza dubletami uważny czytelnik dostrzeże napięcia w narracji prowadzące nawet do sprzeczności. Co jest przyczyną potopu: zepsucie „całej ziemi” i „wszelkiego ciała” (6,11–12) czy grzeszność ludzi (6,5)? Ile par zwierząt zabrano do arki: po jednej z każdego gatunku (6,19–20 i 7,8–9) czy siedem par zwierząt czystych i po parze pozostałych (7,2–3)? Ile trwał potop: cały rok (7,11 i 8,14; por. 7,6 i 8,13) czy 40 dni i nocy (7,4.12)? Co go wywołało: zalanie świata przez otaczający go ze wszystkich stron praocean (7,11 i 8,1–2a) czy wielki deszcz (7,6; 8,2b)? Jaki gatunek ptaka wypuścił Noe: kruka (8,7) czy gołębicę (dwukrotnie: 8,8–12)? Te rozbieżności narracyjne oraz powtórzenia to nie wszystko. O skompilowaniu opowiadania świadczą też: niespójny system dat (niezachodząca na siebie chronologia), styl i słownictwo (np. Bog raz określany jest jako *Elohim*, innym razem jako *Jhwh*; pojawiają się różne określenia dla płci zwierząt), wreszcie niekonsekwencje w przebiegu narracji (np. w Rdz

⁸¹ Np. Sir Leonard Wolley, archeolog z pierwszej połowy XX w., natknął się w okolicach Ur (Mezopotamia) na grubą warstwę mułu o grubości 2,7 do 3,7 metra i ogłosił, że odnalazł dowód na biblijny potop.

7,11–12 mowa o rozpoczęciu potopu i o tym, że deszcz padał już od 40 dni, a w następnym wersecie dowiadujemy się, że rodzina Noego wchodzi do arki).

Na tej podstawie badacze doszli do wniosku, że kompleks Rdz 6–9 nie pochodzi od jednego autora, lecz jest efektem zredagowania dwóch wersji mitu. Ustalił się konsens o połączeniu dwóch literackich tradycji: kapłańskiej oraz niekapłańskiej. Przekonanie o istnieniu dwóch opowiadań o potopie, a raczej jednego o „wielkim deszczu” (nie-P) i drugiego o „zalanu ziemi” (P), połączonych ze sobą wtórną pracą redaktora, stało się punktem orientacyjnym dla badań Pięcioksięgu.

4. Potop odwróceniem porządku stworzenia

Specjaliści literatury starożytnej zauważyli, że wszystkie znane nam wersje mitu o potopie nawiązują do kosmogonii, czyli do podań o stworzeniu świata. Te odniesienia mogą być różne – mniej lub bardziej wyraźne – niemniej jednak jest to reguła, potwierdzona w wielu opowieściach o potopie. A jeżeli tak, to mamy ważną wskazówkę: biblijny opis stworzenia świata (Rdz 1) i opowieść o potopie (Rdz 6 – 9) też powinniśmy czytać razem. Co istotne, same teksty do tego zachęcają, gdyż zawierają wiele wzajemnych aluzji i odniesień.

Świat wyobrażony w Rdz 6–9 jest zbudowany tak jak w Rdz 1. Ziemia unosi się na wodach niczym płaska tarcza i jest nimi ze wszystkich stron otoczona, a na najwyższych górach opiera się struktura-namiet, która podtrzymuje wody górne: sklepienie (hebr. *rakija*). Praocean pokryłby świat, gdyby nie sklepienie nieba podtrzymujące wody górne oraz brzegi morskie utrzymujące granice wielkich wód. To te granice zostały w momencie potopu zwolnione tak, że woda zalała świat dosłownie z każdej strony. Potop to nie tylko padający deszcz, ale i cofnięcie przez Boga granic ujarzmionego w akcie stwórczym praoceanu – otwarte upusty Otchłani i nieba (Rdz 7,11). Są to bowiem te same wody, które w drugim dniu stworzenia, gdy Bóg je rozdzielał, jako jedyne nie zostały nazwane „dobrymi”. Jeśli stworzenie polegało na tworzeniu porządku przez rozdzielanie i wyznaczanie granic, to potop jest działaniem odwrotnym, zniszczeniem ustalonych delimitacji i powrotem do bezładu, *tochu wawochu*, który poprzedzał sześć dni stworzenia. W kosmologii autora P złowrogie wody nie znikły w akcie kreacji; zostały związane granicami wyznaczonymi przez Boga dla zamieszkałego świata.

Pierwszy wniosek płynący z analizy zależności Rdz 1 i Rdz 9 jest taki, że potop jest ukazany jako odwrócenie aktu stworzenia. Bóg w akcie stwórczym z pierwotnego bezładu ustanowił porządek rzeczy, ład i harmonię. Oddzielił wody od lądu i wyznaczył granice środowiskom: ziemi, morzu, przestworzom. Potop to działanie odwrotne – jest zniszczeniem ustalonych granic, unicestwieniem Bożego zamysłu. Hebrajczycy wierzyli, że Bóg w stworzeniu wyznaczył wszystkiemu granice, a zwłaszcza złowrogim wodom (zob. Ps 74). Potop to zaprzestanie utrzymywania porządku stworzenia (*creatio continua*), to puszczenie granic, by wody zalały świat, i powrót do stanu przed stworzeniem świata, do bezładu, gdy pierwotne wody (*tehom*) dominowały (por. Rdz 7,4 i Rdz 1,2), a ziemia była *tochu wawochu*

(Rdz 1,2). Opowiadanie o potopie jest jakby lustrzanym odbiciem opowiadania o stworzeniu świata. Pamiętajmy, że w lustrze wszystko odbija się odwrotnie. Ta sytuacja powtórzy się m.in. przy przejściu przez Morze Sitowia (Czerwone) – Bóg wyznaczy granice wodom, i dopóki Izrael będzie przechodził, granice podtrzymywane przez Boga będą trwałe. Gdy jednak wejdą Egipcjanie – ukazani w Wj jako przeciwnicy dzieła stworzenia – granice te przestaną być podtrzymywane i znajdą się oni pod wpływem niszczycielskich wód.

OPOWIADANIE O POCZĄTKU ŚWIATA (Rdz 1,1-2,4) I OPOWIADANIE O POTOPIE (Rdz 6,9-8,19) — OBRÓCENIE PORZĄDKU		
Chaos / porządek	Rdz 1,2-4 <i>Ziemia zaś była bezładem i pustkowiem: ciemność była nad powierzchnią bezmiaru wód, a Duch Boży unosił się nad wodami. Wtedy Bóg rzekł: «Niechaj się stanie światłość!» I stała się światłość. Bóg widząc, że światłość jest dobra, oddzielił ją od ciemności.</i>	Rdz 6,11-13 <i>Ziemia została skażona w oczach Boga. Gdy Bóg widział, iż ziemia jest skażona, że wszyscy ludzie postępują na ziemi niegodziwie, rzekł do Noego: «Postanowiłem położyć kres istnieniu wszystkich ludzi, bo ziemia jest pełna wykroczeń przeciw mnie; zatem zniszczę ich wraz z ziemią».</i>
Rośliny i zwierzęta	Rdz 1,29 <i>I rzekł Bóg: «Oto wam daję wszelką roślinę przynoszącą ziarno po całej ziemi i wszelkie drzewo, którego owoc ma w sobie nasienie: dla was będą one pokarmem».</i>	Rdz 6,21 <i>A ty nabierz sobie wszelkiej żywności — wszystkiego, co nadaje się do jedzenia — i zgromadź u siebie, aby była na pokarm dla ciebie i na paszę dla zwierząt.</i>

Gdy w Rdz 1 Bóg stwarza świat, ustala porządek i wyznacza granice wód, to w Rdz 6 – 9 niszczy świat, destabilizuje stworzony porządek i uwalnia żywioł niszczycielskich wód⁸². Gdy w Rdz 1 Bóg stwarza rośliny i zwierzęta i rozkazuje im rozprzestrzeniać się po całej ziemi, tak w Rdz 6 – 9 Bóg każe im zebrać się w jedno miejsce (odwrotny kierunek) – do arki, aby zniszczyć wszystkie pozostałe (odwrotne działanie do błogosławieństwa płodności dla stworzenia). Wreszcie, gdy w Rdz 1 Bóg stwarza człowieka i każe mu zaludnić całą ziemię, tak w Rdz 6 – 9 zatapia ludzkość (poza rodziną Noego).

⁸² Tabela za: M. WILK, *Stworzenie świata i potop*, na: www.orygenes.pl. Szerzej zob. D.L. PETERSEN, *The Yahwist on the Flood*, *Vetus Testamentum* 26 (1976) s. 441; G. LARSSON, *Remarks Concerning the Noah-Flood Complex*, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 112 (2000) s. 75-77.

Świat zwierzęcy decyzją Boga zostaje zgładzony wraz z ludzkim. Autor nie wspomina o rybach i logicznie rzecz biorąc, mogłyby one nadal żyć w morzu. Jednak w wyobrażeniu autora chaotyczne wody praoceanu nie nadają się do podtrzymania jakiegokolwiek życia. Ginie wszystko, co jest poza arką, doświadczając wspólnoty losu. Zwierzęta, które Noe zabrał do arki, mają zagwarantować kontynuację stworzenia i życia na ziemi, gdy Bog będzie na nowo wyprowadzał świat z otchłani i błogosławił mu, nakazując rozmnażanie się. Chodzi o kontynuację istnienia sprzed potopu, nie o całkowite zerwanie. Dlatego uratowani zostaną przedstawiciele stworzonego świata – zwierzęta i ludzie. Nakaz Boga o zabraniu do arki pożywienia wskazuje, że nadal obowiązuje rajska wegetariańska dieta i ludziom nie wolno zabijać zwierząt. Sytuacja ulegnie zmianie po potopie.

5. Świat po potopie jako nowe stworzenie

Bóg wyprowadza świat z potopu dokładnie tak, jak powoływał świat do istnienia: najpierw pojawia się wiatr/duch (*ruah*) nad wodami (Rdz 1,2), który osusza ziemię (Rdz 8,1), następnie wody znów się oddzielają od ziemi (8,2n), różne gatunki zwierząt wychodzą na ląd i mają się tam rozmnażać (8,17n), po czym następuje błogosławieństwo człowieka (9,1) i przypomnienie, że został stworzony na obraz Boży (9,6). Te elementy dokładnie naśladują opowiadanie z Rdz 1. Co więcej, potop kończy się *pierwszego dnia, pierwszego miesiąca*, w nowy rok, co odpowiada słowu *bereszit*, na początku z Rdz 1. Kategoria siedmiu dni jak echo powraca w tym opowiadaniu (7,4; 8,10.12) itd. Przyjrzyjmy się tym zabiegom bliżej.

W sześćset pierwszym roku, w miesiącu pierwszym, w pierwszym dniu miesiąca wody obeschły na ziemi (8,13). Dla źródła kapłańskiego (P) pierwszy dzień nowego roku jest bardzo ważną datą, gdyż jest to moment kluczowej w ujęciu pisma kapłańskiego działalności Boga – aktu stwórczego. *W miesiącu pierwszym, w pierwszym dniu miesiąca* jest dla P równoznaczne z owym *na początku* w Rdz 1 i odnosi moment zakończenia potopu do momentu stwarzania świata⁸³.

Wyprowadź też z sobą wszystkie istoty żywe: z ptactwa, bydła i zwierząt pełzających po ziemi; niechaj rozejdą się po ziemi, niech będą płodne i niech się rozmnażają (8,17). Autor opowiadania sięga znów do początków Księgi Rodzaju używając tych samych obrazów (por. Rdz 1,21-25). Znów będą istniały, jak długo trwać będzie ziemia: siew i żniwo, mróz i upał, lato i zima, dzień i noc (Rdz 8,22). Stworzeniu znowu zostanie przywrócona harmonia i ład. Człowiek ponownie będzie żył w relacji i będzie miał jasne punkty odniesienia.

Po czym Bóg pobłogosławił Noego i jego synów, mówiąc do nich: «Bądźcie płodni i mnożcie się, abyście zaludnili ziemię» (9,1). Werset 9,1 jest kalką tekstu z Rdz 1,28a, gdzie te same słowa skierowane zostały do pierwszej pary ludzi: *Po czym Bóg im błogosławił, mówiąc do nich: «Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię»*. Jest to nowe błogosławieństwo stworzenia.

⁸³ W. WIFALL, *God's Accession Year According to P*, Bib 62 (1981) s. 529; G. LARSSON, *The Documentary Hypothesis and the Chronological Structure of the Old Testament*, ZAW 97 (1985) s. 323n.

Wszelkie zaś zwierzę na ziemi i wszelkie ptactwo powietrzne niechaj się was boi i lęka. Wszystko, co się porusza na ziemi i wszystkie ryby morskie zostały oddane wam we władanie (9,2). Kolejne dwa wersety również są bezpośrednim nawiązaniem do dzieła stworzenia przez przyznanie człowiekowi panowania nad „zwierzętami, ptactwem powietrznym, wszystkim, co się porusza na ziemi i wszystkimi rybami”: *I uczynili ją sobie poddaną; abyście panowali nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi* (Rdz 1,28b). Również ostatnia uwaga: *Wszystko, co się porusza i żyje, jest przeznaczone dla was na pokarm, tak jak rośliny zielone, daję wam wszystko* (Rdz 9,3) ma swe źródło w Rdz 1,29: *I rzekł Bóg: «Oto wam daję wszelką roślinę przynoszącą ziarno po całej ziemi i wszelkie drzewo, którego owoc ma w sobie nasienie: dla was będą one pokarmem».*

Jeśli potop to nowe dzieło stwarzania to ktoś mógłby powiedzieć, że wracamy do punktu wyjścia. Na pierwszy rzut oka jest tak, jak było przed potopem. Jednak pojawia się istotna różnica. W Rdz 1 po błogosławieństwie i poleceniu zaludniania ziemi Bog nakazuje ludziom panowanie nad ziemią i światem zwierząt: *czyńcie ją sobie poddaną i panujcie*. Z kolei w Rdz 9 jest mowa o wzbudzaniu lęku: *Wszelkie zaś zwierzę na ziemi i wszelkie ptactwo powietrzne niechaj się was boi i lęka. Wszystko, co się porusza na ziemi i wszystkie ryby morskie zostały oddane w wasze ręce* (9,2). Oba wersety zgodnie przyznają człowiekowi panowanie „nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi”. Jednak w Rdz 9 wyeksponowane jest budzenie lęku i strachu, przez co tekst ma charakter bardziej konfrontacyjny. Kilku biblistów, wśród nich von Rad i Lohfink, nie bez racji mówi o języku wojennym tego wersetu⁸⁴. Obok panowania pojawia się strach, nieobecny w Rdz 1; zamiast współistnienia i pokojowej koegzystencji – walka o miejsce w świecie. Lęk stworzenia przed człowiekiem wyraża wrogą separację, a dodane do tego „oddanie w ręce” zapowiada stan napięcia i agresji. Dalej pojawia się zgoda na spożywanie mięsa zwierząt: *Wszystko, co się porusza i żyje, jest przeznaczone dla was na pokarm* (Rdz 9,3), oraz ofiara ze zwierząt złożona Bogu. Zwierzęta rzeczywiście muszą zacząć bać się ludzi. Zasadniczą nowością jest konfrontacyjne odniesienie człowieka i zwierząt, zadekretowane przez Boga w Rdz 9,2n.

6. Przymierze z Noem i z całym stworzeniem

Potem Bóg tak rzekł do Noego i do jego synów: «Ja zawieram przymierze z wami i z waszym potomstwem, które po was będzie... Zawieram z wami przymierze, tak iż nigdy już nie zostanie zgladzona wodami potopu żadna istota żywa i już nigdy nie będzie potopu niszczącego ziemię». Po czym Bóg dodał: «A to jest znak przymierza, które ja zawieram z wami i każdą istotą żywą, jaka jest z wami, na wieczne czasy: Łuk mój kładę na obłoki, aby był znakiem przymierza między Mną a ziemią» (9,8-13). Przymierze pomiędzy Bogiem a

⁸⁴ N. LOHFINK, *Theology of the Pentateuch*, s. 13. Zob. też G. von Rad, *Holy War in Ancient Israel*, tłum. M.J. Dawn, Grand Rapids: Eerdmans 1991, 10–12; M. WEIPPERT, 'Heiliger Krieg' in Israel und Assyrien, ZAW 84 (1972) s. 460–493.

Noem i jego trzech synami – Semem, Chamem i Jafetem⁸⁵ – zawarte zaraz po potopie, jest jednym z kilku, jakie Stwórca zawrze ze swym stworzeniem. Jest to jednak przymierze wyjątkowe: pierwsze na kartach Biblii i jedyne w Pierwszym Testamencie zawarte z całą ludzkością oraz ze wszelką istotą żywą – ze zwierzętami.

Los zwierząt nie będzie jednak pomyślny po potopie. Od tego czasu zwierzęta mają się lękać człowieka (Rdz 9,2). Bóg zezwala potomkom Noego na jedzenie mięsa, mogą jeść wszystko z taką swobodą, z jaką wcześniej prarodzice mogli jeść zieleninę: *Wszystko, co się porusza i żyje, jest przeznaczone dla was na pokarm, tak jak rośliny zielone, daję wam wszystko* (Rdz 9,3). Wegetariański stan ludzkości okazał się etapem. Zgoda na jedzenie mięsa nie jest postrzegana w Biblii jako ustępstwo Boga czy obniżenie standardów⁸⁶. Bóg od początku przyjmował ofiary zwierzęce (Rdz 4,4; 8,20-21) jako „pokarm” i „miłą woń”, a więc sankcjonował ich celowe zabijanie. Zmiana w ludzkiej diecie zainstruowana przez Boga za czasów Noego nie jest traktowana jako pozwolenie na ludzką słabość, nigdzie też nie mówi się o ludziach, że byli źli czy grzeszyli, dlatego że jedli mięso, ani że ich dieta mięsna jest wyrazem dekadencji.

Jeśli przed potopem człowiek i zwierzęta żywili się roślinnością i mogli żyć w przyjaźni, bez strachu i agresji po którejkolwiek ze stron, tak po potopie to pierwotne braterstwo zostało utracone na zawsze. Zmiana relacji człowiek–zwierzę i wynikająca z niej zmiana rajskiej diety wspólnej wszystkim istotom żywym „wprowadzi w świat zwierząt element ‘przemocy i strachu’, które ponownie mogą doprowadzić do samozniszczenia świata”⁸⁷. Skoro pokojowa relacja stworzeń wyraża się w diecie jarskiej z Rdz 1, a wroga w mięsnej z Rdz 9, to zmiana diety skutkuje zmianą relacji.

Usankcjonowanie diety mięsnej prowadzi do legitymizacji agresji wobec zwierząt, ale nie wobec drugiego człowieka. Fragment Rdz 9,4–6 zawiera nacisk na tabu krwi – bezwzględny zakaz jej spożywania i względny zakaz jej przelewania (poza określonymi przypadkami). Krew zwierząt może być przelewana tylko w określony sposób, zaś większe ograniczenia dotyczą przelewania ludzkiej krwi. Ten atrybut życia należy w Biblii wyłącznie do JHWH, dawcy i Pana życia. Starożytni Izraelici uważali, że we krwi jest życie (obserwacja naturalnego cyklu: ulatywania krwi i śmierci). Dlatego obowiązywał całkowity zakaz jej spożywania. W samym Pięcioksięgu powróci on jeszcze siedmiokrotnie (Kpł 3,17; 7,26-27; 17,11-14; 19,26; Pwt 12,16.23-25; 15,23); pojawi się też w Nowym Testamencie jako nakaz dla ochrzczonych nie-Żydów (Dz 15,29; 21,25).

⁸⁵ Jest to standardowa liczba synów w Biblii. Na przykład Adam miał Kaina, Abela i Seta (por też Rdz 29,34; 1Sm 2,21; 2Sm 14,27).

⁸⁶ Tezę, że spożywanie mięsa po potopie jest Bożą zgodą na ludzką słabość wysunął U. CASSUTO, *A Commentary on the Book of Genesis. Part One. From Adam to Noah*, tłum. z hebr. I. Abrahams, Jerusalem: Magnes Press 1978, s. 58 (oryginalna wersja hebrajska: Magnes Press 1961). W tym duchu pisał Wasilewski: „Wtedy to Jahwe pogodzi się z ludzką niedoskonałością (Rdz 8,21) i niejako koncesjonując skłonność człowieka do niegodziwości i przemocy zezwoli na zabijanie i zjadanie zwierząt.”; J.S. Wasilewski, *Tabu, zakaz magiczny, nieczystość*.

⁸⁷ W. PIKOR, *Bóg wobec przemocy człowieka w Rdz 1–11*, CT 73 (2003) s. 28.

Bóg, zawierając przymierze z Noem, reprezentantem całego stworzenia, obiecuje, że już więcej nie ześle potopu. Kara hekatombi już nie będzie zagrażała ziemi, stwórcza moc Boża już nie zwróci się przeciwko własnemu dziełu, a zło nie będzie już karane zagładą wszystkiego i powrotem do chaosu. Co ciekawe, kara potopu nie zmienia człowieka – pozostanie on taki sam przed nim i po nim – za to zmienia Boga. Zmienia się Jego postawa i decyzje wobec stworzenia. Wydaje się więc, że potop był potrzebny bardziej Bogu niż światu, co potwierdza Rdz 8,21: fragment mówiący, że ten sam powód, który w Rdz 6,5 stanowi rację zniszczenia ziemi i ludzkości – *usposobienie człowieka jest wciąż złe* – w Rdz 8,21 uzasadnia niezysłanie kolejnego potopu: *Pan rzekł do siebie: Nie będę już więcej złorzeczył ziemi ze względu na ludzi, bo usposobienie człowieka jest złe już od młodości. Przeto już nigdy nie zgładzę wszystkiego, co żyje, jak to uczynilem*. Człowiek jest taki sam, przed potopem, jak i po nim. Bóg przekonał się, że karanie ludzkości zagładą nic nie zmieni. Zmiana może nastąpić przez zmianę relacji. Dlatego zawrze z człowiekiem przymierze.

Przymierze z Noem to przede wszystkim przymierze z całą ludzkością, z nowym Adamem, który wyszedł z arki. To fundament, na którym wzrosną trzy kolejne wielkie przymierza biblijne: z Abrahamem, z Mojżeszem na górze Synaj oraz Nowe Przymierze przez ofiarę Jezusa Chrystusa. Idea przymierza jest kluczowym tematem teologicznym Biblii, poświęcimy jej więcej uwagi przy okazji przymierza synajskiego. Nawiązanie do opisu stworzenia rozwijało tematy z poprzednich rozdziałów Księgi Rodzaju. Natomiast pojawiająca się na końcu idea przymierza zapowiada następne księgi Biblii: Księgę Wyjścia, gdzie na Synaju Bóg da Mojżeszowi kamienne tablice; księgi proroków, gdzie zapowiada się „nowe przymierze”; czy wreszcie same Ewangelie, w których Jezus Chrystus wypełni Bożą obietnicę doskonałego przymierza Boga z człowiekiem. Arka Noego stanie się w symbolice chrześcijańskiej typem Kościoła – łodzi Piotrowej – która ratuje ludzkość od potopu zła. Poza arką Noego (i plecionką Mojżesza z Wj 2,3), Biblia wymienia jeszcze dwa inne „wehikuly” przenoszące przez wielkie wody. Są to: statek do Tarszisz i wielka ryba, oba z Księgi Jonasza.

Opowiadanie o potopie kończy się etiologią (ludowym wyjaśnieniem) zjawiska tęczy. Starożytne społeczeństwa zawsze tworzyły legendy i etiologie obserwowanych zjawisk, których nie rozumiały. Dotyczy to także zjawiska tęczy: niemal w każdej kulturze istnieje jakieś podanie tłumaczące tę meteorologiczną osobliwość. W mitologii greckiej tęcza była utożsamiana z drogą, jaką pokonywała posłanka Iris pomiędzy ziemią i niebem, w mitologii chińskiej zaś była szczeliną w niebie zamkniętą za pomocą kamieni i siedmiu kolorów przez boginię Nuwa. Starożytny Izrael widział w niej łuk Boga wojownika zawieszony na niebie. Język hebrajski na jej określenie używa bowiem słowa *łuk*, (keszet: קשת) pochodzącego z nomenklatury militarnej. Bog miał swój łuk, jak to bezpośrednio stwierdza Habakuk: *Łuk Twój obnażony, a kołczan pełen strzał, dla rzek otwierasz ziemię* (3,9). A w Rdz 9 czytamy: *Łuk mój kładę na obłoki*. Rozpowszechniona interpretacja znaku z Rdz 9 jako łuku Boga wojownika wskazuje, że JHWH, zawierając przymierze pokoju, odwiesza swe narzędzie wojny i kary na znak, że Jego destrukcyjne działanie przeciw ziemi skończyło się na dobre. Tęcza to znak czasu pokoju, biblijnego *szalom* שלום.

VII. DZIEJE PATRIARCHÓW (Rdz 12 – 50)

Omówiona prehistoria biblijna (Rdz 1 – 11) zawierała wydarzenia odtworzone na podstawie refleksji religijnej. Od dwunastego rozdziału Księgi Rodzaju mamy do czynienia z inną formą opowiadania o spotkaniach Boga z człowiekiem. Tu oprócz refleksji religijnej do głosu dojdzie tło historyczno-geograficzne – sceneria bowiem opowiadań o patriarchach będzie się rozgrywać już nie w nieokreślonym świecie początków, ale w historycznie uwarunkowanym świecie starożytnej Mezopotamii i Lewantu⁸⁸. Na podstawie odkryć archeologicznych możemy starać się odtworzyć epokę patriarchów, tak by umieścić wydarzenia z Rdz 12 – 50 w zamierzonym przez autora ich kontekście. Nie zawsze jest to proste, wiele faktów historycznych wchodzi w konflikt z opowiadanymi tu wydarzeniami (np. kwestia udomowienia wielbłądów). Tym niemniej w pewnych elementach historia patriarchów odpowiada sytuacji starożytnego Wschodu w wieku XVIII przed Chr., gdy ludność w Górnej Mezopotamii była w przeważającej mierze pochodzenia północno-zachodnio-semickiego. W okresie tym nie istniały jeszcze silne imperia i było możliwe swobodne przemieszczanie się całych grup ludnościowych.

Trzeba uwzględnić fakt, że zredagowanie korpusu Rdz 12 – 50 nastąpiło po wielu wiekach – więcej niż dziesięciu od opisywanych zdarzeń. Zatem, nawet gdy przyjmimy nieoczywiste założenie o ścisłości przekazywanej z pokolenia na pokolenie tradycji ustnej, nie możemy oczekiwać kronikarskiej historyczności opowiedzianych wydarzeń. Raczej zauważamy tu pewne podobieństwo do sagi czy podania; można by powiedzieć o Rdz 12 – 50 „saga rodu Abrahama”⁸⁹. Postać Abrahama jest tu kluczowa, gdyż stał się on nie tylko symbolicznym praojcem społeczności narodowej Żydów, ale i praojcem społeczności religijnej żydów, chrześcijan i muzułmanów. Z Abrahamem bowiem spotkał się Bóg. Bóg Biblii będzie odąd często określany „Bogiem ojca Abrahama”, „Bogiem ojców”, „Bogiem Abrahama, Izaaka i Jakuba” (Wj 3,6.15 itd.).

1. Abraham – człowiek wiary, obietnicy i przymierza

Abram, syn Teracha, wyrusza wraz z ojcem z Ur, znaczącej metropolii w południowej, dolnej Mezopotamii, i wędruje do Charanu w górnej Mezopotamii. W ten sposób spotykamy

⁸⁸ Lewant (od wł. *levante* „wschód”) – pochodzące z języka włoskiego określenie krajów leżących na wschodnim wybrzeżu Morza Śródziemnego. Granice Lewantu wyznaczają: Morze Śródziemne, góry Taurus, Mezopotamia, pustynie Półwyspu Arabskiego i Morze Czerwone. Obszar ten obejmuje takie dzisiejsze państwa jak: Syria, Jordania, Liban, Izrael oraz Autonomia Palestyńska. W szerszym znaczeniu do Lewantu zalicza się czasem również Azję Mniejszą (Turcja) i Egipt.

⁸⁹ Jak określa te opowiadania ks. prof. Tomasz Jelonek. Zwraca jednak uwagę na nieścisłość określenia „saga”, która polega na tym, że saga jest gatunkiem literackim występującym w innym środowisku kulturowym i czasowo późniejszym od opowiadań o patriarchach.

się na kartach Pisma Świętego z jedną z największych postaci historii zbawienia⁹⁰. Abram, któremu Bóg zmienił później imię na Abraham, jest **człowiekiem wiary**, tak przedstawia nam go Księga Rodzaju. Jest typem człowieka, który gotowy jest utracić wszystko, ale nie wiarę. Wraz z Abrahamem rozpoczyna się historia wybrania, właściwa historia biblijna. Tzw. cykl o Abrahamie to rozdziały Rdz 12 do 25.

W czasach Abrahama (ok. XIX-XVIII w przed Chr.) Mezopotamia była mozaiką niewielkich królestw sumerysko-akadyjskich, które żyły ze sobą w nieprzyjaźni i nie prowadziły jednolitej polityki. W tym czasie, a jest to okres średniego brązu, powstają sumeryjskie miasta jak Uruk, Lagasz czy Umma; dla Egiptu jest to okres Średniego Państwa, gdy Egipt podporządkuje sobie wszystkie sąsiednie kraje; będzie to epoka złotej kultury egipskiej. Z kolei rozpocznie się w Mezopotamii ważny okres życia i rządów Hammurabiego (ok. 1792-1750), króla pierwszej dynastii babilońskiej, który podporządkuje swojej władzy prawie całą dolinę Tygrysu i Eufratu. Nastąpi rozkwit kultury piśmienniczej. Z tego okresu pochodzą najszersze wersje eposów, jak Gilgamesz i Enuma Elis, a przede wszystkim wielka kodyfikacja starożytnych praw bliskowschodnich, tzw. Kodeks Hammurabiego.

Rodzina Abrahama podjęła migrację z Dolnej Mezopotamii w jednym z niespokojnych okresów, szukając bezpieczniejszego niż Ur miejsca zamieszkania. Przyczyny wędrówek klanów przez Bliski Wschód mogły być socjologiczne, ekonomiczne oraz polityczne. Rodzina, po opuszczeniu południowej Mezopotamii, osiedliła się w Charanie, wielkim ośrodku północnego Międzyrzecza, zapewne odnajdując tam spokój i dobrobyt. Taki był cel wędrówki Teracha. Jednak wobec Abrahama Bóg ma inne plany. Po śmierci ojca, Abram poznaje nakaz Boży i związaną z nim obietnicę: *Wyjdź z twojej ziemi rodzinnej i z domu twego ojca do kraju, który ci ukazę. Uczynię bowiem z ciebie wielki naród, będę ci błogosławił i twoje imię rozślę: staniesz się błogosławieństwem. Będę błogosławił tym, którzy ciebie błogosławić będą, a tym, którzy tobie będą złorzeczyli, i Ja będę złorzeczył. Przez ciebie będą otrzymywały błogosławieństwo ludy całej ziemi* (Rdz 12,1-3). Po wzmocnionym rozkazie *lech-lecha* (wyjdź!) następują trzy precyzyjne w hebrajskim dookreślenia (w tłumaczeniu BT są tylko dwa), które można by sparafrazować: z twojej ziemi, z domu ojca twego i ze wszystkich relacji i więzów, które ciebie łączą. Bóg stopniując w dół (coraz bliższe relacje, które Abraham musi porzucić) wskazuje na wymiar poświęcenia, jaki czeka bohatera, jeśli będzie chciał pójść za Bogiem. „Porzuć wszystkie więzy łączące cię z czymkolwiek i kimkolwiek – i pójdz za Mną”. Takie wezwanie słyszą też uczniowie w Nowym Testamencie. Słowa „do ziemi, którą ci *objawię* (*arecha*)” sugerować mogą nie tylko zwykłe ‘ukazanie’, ale drogę do wewnątrz, na spotkanie objawiającego się Boga.

Historia Abrahama rozpoczyna się tak naprawdę dopiero tutaj, gdy Bóg przemówił i osobiście z nim się spotkał. U początku religii biblijnej stoi doświadczenie osobowego i osobistego spotkania z Bogiem. Tak będzie Bóg działał w dalszej historii zbawienia,

⁹⁰ Paradoksalnie, historia Abrahama nie rozpoczyna się od Abrahama, ale od jego ojca Teracha, i to nie Abraham opuszcza samodzielnie Ur, ale jest to inicjatywa ojca. Abraham będzie samodzielnie prowadzony przez Boga od wyjścia z Charanu.

bezpośrednio spotykając się z konkretnymi ludźmi. Abramowi Bóg aż pięciokrotnie obiecuje błogosławieństwo, czyli szczególne zaangażowanie Siebie samego w życie bohatera⁹¹. Poznawszy jedynego Boga i usłyszawszy Jego głos, Abram udaje się w nieznaną drogę. Wierny Bogu – a wierzyć w sensie biblijnym to znaczy brać na serio słowa Boga i być posłusznym Jego przykazaniom – Abram uwierzył czyli zawierzył Bogu. Poddał się Bożym nakazom, opuścił wszystko co posiadał (dom, klan, ziemię ojców, dobrze rozwiniętą kulturę i tradycje przodków, grób ojca) i wyszedł za głosem JHWH w nieznaną. Tu już decydują nie względy ekonomiczno-społeczne, jak było w przypadku jego ojca, ale posłuszeństwo Bożemu wezwaniu. Z Abrahamem Bóg rozpocznie zupełnie inne wędrowanie, wędrowanie w wierze (zob. Hbr 11,8-10). Abram nie wie gdzie idzie (*do ziemi, którą ci wskażę*), wie tylko, że Bóg mu wskaże drogę. Dlatego też JHWH składa mu obietnicę, kilkakrotnie później powtórzoną, co uczyni Abrahama **człowiekiem obietnicy**.

Charakterystyczny w tym opisie powołania jest brak obiekcji ze strony syna Teracha. Biblia mówi po prostu: *I poszedł Abraham...* Większość bohaterów Biblii będzie podnosić wątpliwości i pytania podczas sceny powołania (Mojżesz, Izajasz, Jeremiasz, Maryja), Abraham decyduje się na tę pielgrzymkę wiary. Biblia podkreśli, że ma w tym momencie 75 lat, co jest nietypowe na tle literatury bliskowschodniej. Tam wybrańcami bogów są ludzie młodzi, silni i piękni – i tacy dokonują wielkich dzieł swymi siłami i talentami. Abraham natomiast jest już uwiędłym starcem. Jednak w tej historii głównym działającym będzie Pan.

Abraham jest również **człowiekiem przymierza**. Bóg zawiera z Abrahamem przymierze (czyli szczególną umowę, religijny układ). W cyklu o Abrahamie mamy dwa opisy zawarcia przymierza z Bogiem. Pierwszy (zob. Rdz 15,7-18) zwraca główną uwagę na obrzęd zawarcia przymierza. Drugi (zob. Rdz 17,1-14) kładzie nacisk na zobowiązanie płynące z przymierza, którym jest *obrzezanie* wszystkich potomków płci męskiej. Znowu spotykamy się z biblijnym dubletem, tekstami pochodzącymi od różnych autorów (P i nie-P). Na początku rozdziału 15 czytamy, że Pan powiedział do Abrahama *podczas widzenia*. Przedstawia się tu Abrama jako prawdziwego proroka, który nie tylko słyszy słowo Boże, ale i je widzi. Jest to intensyfikacja jego kontaktu z Bogiem, rozwój duchowy tego bohatera. Na początku spotkał się tylko ze słowem Boga, teraz to słowo staje się namacalne. Abraham uczy się kontaktu z JHWH, a słowo Boże staje przed nim jako żywa rzeczywistość. *Nie bój się!* (*al tir'a!*) to jedno z najczęstszych i najważniejszych wezwań biblijnych. *Jestem tarczą dla ciebie* (*ani magen lecha*) to nawiązanie do poprzedzających scen militarnych, zapewnienie, że Bóg wojownik jest z bohaterem w jego walce ze sobą, swą słabością i z innymi.

Kluczowe dla tej pielgrzymki wiary są słowa z Rdz 15,5-6: *I poleciwszy Abramowi wyjść z namiotu, rzekł: Spójrz na niebo i policz gwiazdy, jeśli zdołasz to uczynić; potem dodał: Tak liczne będzie twoje potomstwo. Abram uwierzył i Pan poczytał mu to za zasługę*. Bóg wyprowadza Abrahama z niewoli własnych kalkulacji i stawia go na zewnątrz.

⁹¹ Hebrajskie *beracha*, błogosławieństwo, mocno wiąże się w Biblii z darem płodności (zob. np. Rdz 1,26n), na co wskazuje sam źródłosłów *berech*, kolano (ojca lub matki, symbol płodności, rodono wówczas w pozycji na kolanach).

Niezliczone gwiazdy uświadamiają wielkość Boga i małość człowieka. *Heemin* „uwierzył” (od niego pochodzi słowo „amen”) to ufne oddanie się dziecka w ramiona matki czy zaufanie ucznia dla wychowawcy. Abram uwierzył obietnicy Boga o potomstwie, choć: 1. nie miał żadnego potomka, 2. żona jego była niepłodna, 3. oboje byli w podeszłym wieku. Przymierze, obietnica i wielka wiara charakteryzują tego człowieka.

Bóg zachwycony postawą patriarchy, zawiera z nim przymierze. Abraham otrzymuje polecenie, aby wybrał trzyletnią jałowicę, trzyletnią kozę i trzyletniego barana oraz ptaki (Rdz 15,9). Zwierzęta przerąbał, a ich części ułożył naprzeciw siebie. Nawiązuje to do obrzędu związanego z zawieraniem przymierza. Przy tej okazji zabijano zwierzęta na ofiarę, a między przerąbanymi połowami zwierząt przechodzili kontrahenci. Obrzęd ten symbolizował rodzące się między nimi pokrewieństwo: znalazłszy się w środku zwierząt byli jakby złączeni ich krwią. Był także przestrogą przed złamaniem przymierza, gdyż winowajcę miał spotkać los zwierząt. Z owym przecinaniem zwierząt wiąże się hebrajskie określenie כרת ברית *karat berit* „zawrzeć przymierze” (dosł. „przeciąć przymierze”), które określa akt zawarcia paktu (coś jak nasze „przeciąć zakład”, por. Jer 34,18). Równocześnie wypowiadano przekleństwa, które miały spaść na tego, kto odważyłby się złamać przymierze. W wypadku Abrahama między połowami zwierząt przechodzi dym i ogień – symbole obecności Boga. Bóg wchodzi w panującą wtedy ciemność i lęk w sercu Abrahama. JHWH zobowiązuje się wypełnić daną obietnicę, uczyni liczny potomstwo Abrahama i da mu kraj na własność.

2. Przymierze obrzezania

Rdz 17 mówi o znaku przymierza Abrahama z Bogiem, jakim ma się stać obrzezanie. Odtąd każdy potomek Abrahama płci męskiej ma być obrzezany. Polecenie zostało przekazane w trakcie specyficznego dialogu Boga i Abrahama, podczas którego Bog pięć razy zwraca się do Abrahama w długich wypowiedziach, a Abraham reaguje bardziej niewerbalnie niż werbalnie (zaledwie jedna odpowiedź). Rozdział Rdz 17 to centralny tekst o obrzezaniu w Biblii hebrajskiej.

Od niepamiętnych czasów ludzie okaleczali się rytualnie. Choć z dzisiejszego punktu widzenia takie praktyki postrzegane są zazwyczaj z niesmakiem, trwogą czy przerażoną fascynacją, niekoniecznie muszą być patologiczną aberracją, nie są też odstępstwem od normalnego zachowania. Raczej trzeba w nich rozpoznać istotne akty symboliczne w ramach doświadczenia wspólnoty i celebrowania kolejnych etapów ludzkiego życia, czyli rytuały przejścia (*rite de passage*). Obrzezanie, jedna z bardziej ekstremalnych form okaleczania, jest klasycznym *rite de passage*, gdziekolwiek antropologowie kulturowi zaobserwowali ten zwyczaj. Oznacza właśnie takie życiowe przejście, chociaż jego precyzyjne znaczenie, symbolika czy cel często wymykają się prostej definicji. Jest to z pewnością starożytny rytuał i może być zaskakującym reliktem we współczesnych religiach, jakimi są judaizm czy islam. A ponieważ jego początki i pierwotne znaczenie zagubiły się we mgle prehistorii, pozostaje sporą zagadką dla badaczy.

Z historycznego punktu widzenia wydaje się, że obrzezanie niemowląt płci męskiej jest charakterystyczną dla Izraela wersją rytu praktykowanego szeroko wśród narodów semickich i nie tylko. Obrzezanie (hebr. *brit mila*) ma w Biblii nie tylko wartość teologiczną w relacji z Jhwh, ale na pewnym etapie historii Izraela zostaje włączone w strukturę społeczną, stając się warunkiem udziału w życiu wspólnotowym i kultycznym. Uczni, opierając się na fragmentach biblijnych (np. Wj 4, Joz 5), na paralelach ze starożytnych kultur nieizraelskich oraz na pobiblijnych tradycjach żydowskich, na różne sposoby definiują biblijną koncepcję rytu *brit mila*. Do najpopularniejszych interpretacji należą: obrzezanie jako ryt płodności, jako dyscyplinowanie prokreacji, jako oczyszczenie, jako usunięcie skazy, jako ofiara wynagrodzenia czy poświęcenia. Dlaczego jednak rytuał dotyczy tylko mężczyzn? Jakie miejsce wyznacza kobietom na planie społecznym i religijnym? Dlaczego obrzezane są niemowlęta?

Obrzezanie stanie się zarówno oznaką pochodzenia etnicznego, jak i ważnym wyznacznikiem społecznych granic. Jeżeli określa ono nie tylko status religijny, ale i społeczny, to pozycja kobiety w tym systemie staje pod znakiem zapytania. Inne znaki przymierza dotyczą obu płci (tęcza, szabat, dekalog); obrzezanie dotyczy tylko mężczyzn, w związku z czym stawia żydowską kobiecość w permanentnie niejednoznacznej – niektórzy napiszą wprost: wykluczającej – pozycji. Niekoniecznie. Kobieta uczestniczy w przymierzu obrzezania – ale podobnie jak w innych strukturach społeczno-religijnych – za pośrednictwem ojca czy męża. Kobiety same nie komunikują się z Bogiem, skromnie uczestniczą w kulcie, w którym mężczyźni mają dominującą rolę. Jednak są włączone w przymierze na zasadzie przynależności do ojca czy męża, jako *jedno ciało* (Rdz 2,24).

3. Akeda – ofiarowanie Izaaka

Spadkobiercą Abrahama jest syn obietnicy, Izaak, którego Sara urodziła mimo niepłodności i podeszłego wieku. Ale to nie koniec drogi Abrahama. Jego wiara i zaufanie do Boga zostaną ponownie wystawione na dramatyczną próbę, gdy Bóg poleci mu złożyć ofiarę z jedyne go dziecka (zob. Rdz 22). Scena ta w tradycji żydowskiej zwie się *akeda* (z hebr. אקדה związanie). Sytuacja jest paradoksalna, gdyż Abraham ma uśmiercić tego syna, który jest spełnieniem Bożej obietnicy, gwarantem zapowiedzi o potomstwie, poza tym jest jego umiłowanym i upragnionym dzieckiem. Bóg znów żąda niezwykle wiele. Tak jak przy wyjściu z Charanu JHWH prosił Abrahama, by oddał Mu całą swoją przeszłość – tak teraz w osobie syna prosi, by oddał Mu całą swą przyszłość. Scena wyjścia na górę Moria przypomina scenę tamtego pierwszego wyjścia z Charanu. Obie rządzone są dwoma identycznymi rozkazami Bożym: *lech lecha* – idź! oraz *kach na* – weź! Obie są dramatycznym wyzwaniem dla syna Teracha i obie zmieniają całe jego życie. Nie wiemy, co dzieje się w sercu Abrahama podczas drogi na górę Moria – i chyba nie jesteśmy w stanie zrozumieć tego, co ojciec wówczas przeżywał. Wiemy jedynie, że Abraham nie waha się, jest posłuszny.

Scena zaczyna się od podwójnego wezwania imienia: *Abrahamie, Abrahamie!* Jest to rodzaj szczególnego wybrania (por. *Mojżeszu, Mojżeszu!* z Wj 3,4, sceny wybrania Mojżesza). Bóg wybiera Abrahama, by ten reprezentował ludzkość w doświadczeniu szczególnej próby. Charakterystyczna jest odpowiedź Abrahama: *Oto jestem!* Jest to bowiem wyraz postawy przeciwnej do tej, którą przyjęli pierwsi rodzice w Raju wobec wołania Boga: *Adamie, Adamie, gdzie jesteś?* Odpowiedź prarodzica brzmiała: *Nie ma mnie, ukryłem się.* Natomiast odpowiedź Abrahama brzmi *Oto jestem!* (hebr. *hinneni*)⁹². Abraham przed odpowiedzi i po odpowiedzi to nie ten sam człowiek. To człowiek świadomy, narodzony z nowego ja. Ani Abraham, ani Izajasz, ani nawet Matka Boża nie wiedzieli, co się stanie po odpowiedzi: *Oto jestem!* Wszystko okaże się dopiero po drodze. Scena próby z Rdz 22 jest o tyle szczególna, że czytelnik od razu jest poinformowany, że to, co stanie się za chwilę, będzie tylko próbą: *Bóg wystawił Abrahama na próbę* (22,1) – a więc, że nic złego tak naprawdę się nie stanie i wszystko skończy się szczęśliwie. Niestety, Abraham o tym nie wie.

Topos złożenia własnego dziecka w ofierze jest dobrze zakorzeniony w starożytnej literaturze i kulturze⁹³. Te straszne praktyki miały miejsce w Kanaanie (ofiary typu *molk*) i samej Jerozolimie, gdzie w dolinie Ben-Hinnom (Gehenny) składano dzieci w ofierze, spalając je na ołtarzu. Istnienie takich ofiar potwierdza także Biblia (Sdz 11; 2 Krl 23;10; zakaz takiego czynu zob. Kpł 8,21; 20,2-5; Pwt 12 i 18; Jer 7,31; 32,35). W tym kontekście żądanie bóstwa, by ojciec złożył swego syna w ofierze nie brzmiało tak absurdalnie, jak dziś. Scena ofiary Abrahama potwierdzi, że Bóg tak naprawdę nie chce ofiary z dziecka. Tylko, że Abraham jeszcze o tym nie wie, i to stanie się jego największą próbą wiary.

Scena zawiera trudny do zaakceptowania dla współczesnego człowieka dylemat moralny: czy wolno czynić zło w imię Boga? Czy wolno zabijać w imię Boga? Czy słyszany głos Boży usprawiedliwia podniesienie ręki na drugiego człowieka? Tak przecież postępowali i postępują do dziś fanatycy religijni, krzywdząc w przekonaniu, że działają w imieniu Boga i w posłuszeństwie Jemu. To pytanie w istocie dotyczy tego, czy kierować się w życiu etyką nakazu i posłuszeństwa autorytetowi czy raczej etyką sumienia i zdrowym rozsądkiem? Czy działania nieakceptowalne etycznie są usprawiedliwione osobistym przekonaniem o pełnieniu woli Bożej? Gdzie są granice posłuszeństwa? To przecież na posłuszeństwo Bogu powoływali się Krzyżacy, nawracając mieczem, islamscy terroryści, zabijając siebie i innych za wiarę, również na posłuszeństwo autorytetowi powoływali się naziści w procesach norymberskich⁹⁴. To ważne pytania. Kościół katolicki stoi dziś na stanowisku, że w wypadku konfliktu sumienia z nakazem religijnym pierwszeństwo ma sumienie i etyka. A zatem dylemat Abrahama rozwiązuje inaczej niż bohater biblijny – nakazuje posłuszeństwo

⁹² Identyczną odpowiedź da po wiekach Izajasz w scenie powołania: *Oto ja, pošlij mnie* (hebr. *hinneni, szelacheni*), a potem Maryja: *Oto ja służebnica Pańska*, a w końcu sam Jezus: *Nie moja, lecz Twoja wola niech się stanie.*

⁹³ Ograniczając się do świata grecko-rzymskiego: np. Ifigenia, córka króla Agamemnona, ostatecznie ocalona (jak Izaak); także świadectwa z Kartaginy, Malty, Sardynii; te obrzędy mocno piętnuje np. Tertulian.

⁹⁴ Znanym przykładem tego typu filozoficznych rozważań jest dzieło Sorena Kierkegaarda, *Bojaźni i drżeniu* (*Frygt og Bæven*, 1843), gdzie padają pytania o związek etyki z religią: czy działania nieakceptowalne z punktu widzenia etyki są usprawiedliwione obowiązkiem wobec Boga?

sumieniu i sprzeciwienie się autorytetowi. Dlaczego więc Biblia stawia Abrahama za wzór wiary? Trzeba nam na scenę akedy spojrzeć trochę inaczej.

Z drugiego planu opowiadania Rdz 22 wyłania się Izaak, typ Chrystusa, który posłuszny ojcu zgadza się – jak się wydaje – na bycie ofiarą. Także on jest posłuszny i niesie na górę drewno, które posłużyć ma przeciw niemu. W momencie ofiary na górze Moria Izaak był młodzieńcem⁹⁵ i wydaje się, że mógł się obronić przed zniedołężniałym ojcem. Nie uczynił tego jednak; zatem na górze próby mamy do czynienia z *dwiema ofiarami*. Jedną składa Abraham posłuszny głosowi Boga, drugą Izaak posłuszny ojcu. Wydaje się więc, że odpowiedź na trudne moralne pytanie góry Moria - jest możliwa jedynie z perspektywy osoby Jezusa Chrystusa. To On jest tym umiłowanym Synem, którego Ojciec *nie oszczędził, ale Go za nas wszystkich wydał* (Rz 8,32). Bóg ochronił Abrahama i Izaaka przed złożeniem strasznej ofiary – nie ochronił jednak samego Siebie. Przyjdzie czas, gdy Bóg Ojciec wejdzie w rolę Abrahama i nie cofnie ręki, ani nie wyznaczy ofiary zastępczej, lecz ofiaruje na śmierć Swego jedyne Syna. Odtąd na opowiadanie z Rdz 22 chrześcijanie patrzą w perspektywie ofiary krzyżowej Jezusa. Bóg w scenie akedy dał swemu wybrancom odczuć i przeżyć to, czego sam doświadcza. W ten sposób upodobia go do Siebie.

4. Izaak i Jakub

Poczęcie Izaaka zapoczątkowuje urzeczywistnienie się obietnic Bożych danych Abrahamowi. Izaak jest dzieckiem obietnicy. Jego narodziny nie są sprawą naturalnej prokreacji, ale wyrazem wybrania ze strony Boga i Jego cudownej interwencji (Rdz 18)⁹⁶. Przyjście na świat Izaaka rozpala na nowo konflikt między Sarą a niewolnicą Hagar. Sara w przypływie zazdrości prosi Abrahama, by wygnał niewolnicę wraz z jej synem Izmaelem. W ten sposób Izmael nie będzie mógł któregoś dnia rościć prawa do dziedzictwa Izaaka. Abraham spełnia żądanie żony i Hagar zostaje wygnana, lecz anioł JHWH wspiera ją i jej syna, obiecując mu wielką przyszłość.

Żoną Izaaka została Rebeka, prawnuczka Teracha. Pełne liryzmu są sceny związane z zawarciem tego małżeństwa, z którego urodzili się dwaj bracia bliźniacy: Ezaw i Jakub. Ezaw stał się zręcznym myśliwym, żyjącym w polu, Jakub był człowiekiem spokojnym, mieszkającym w namiocie. Izaak miłował Ezawa. Rebeka zaś kochała Jakuba.

⁹⁵ Tradycja żydowska postarza go mówiąc, że miał 33, 35 lub 37 lat. Józef Flawiusz pisze o 25 latach. Tak czy inaczej jest to wiek dojrzałego już mężczyzny.

⁹⁶ Trzy uwagi do sceny z Rdz 18 gościny u Abrahama trzech tajemniczych postaci: 1. Zwróć uwagę na zwroty „prędko, spieszenie, szybko” w 18,6-8 i porównaj je z *Maryja poszła z pośpiechem w góry*. 2. Zwróć uwagę na opis przygotowanego posiłku dla wędrowców. Pojawia się wiele terminów technicznych z Kpł 24 (najczystsza mąka, podpłomyki, utuczone ciele), co wskazuje, że Abraham nie tyle przygotowuje posiłek, co składa ofiarę. Zatem dostrzega w tej wizycie Boga (także składając wcześniej pokłon – prostrację). 3. Hebrajski czasownik *wa-ticchak* (i uśmiechnęła się [Sara]) jest aluzją do imienia Izaaka (hebr. *Jicchak*). Por. Rdz 21, 6: *Sara mówiła: Powód do śmiechu dał mi Bóg. Każdy, kto się o tym dowie, śmiać się będzie z mej przyczyny*.

Epizody z życia Izaaka, przytoczone w Rdz 26, są paralelne i niemal identyczne do tych, w jakich uczestniczył Abraham w rozdziałach 20-21⁹⁷. Widać tu nakładanie się tradycji narracyjnych na siebie. Izaak, tak jak jego ojciec, udaje się do Geraru. Także on, jak Abraham, oświadcza tutaj, że żona Rebeka jest jego siostrą, aby uniknąć zabicia przez kogoś, kto chciałby ją poślubić. Spór kończy się ugodą Abimeleka z Izaakiem w Beer Szebie i przypomina tę opisaną w Rdz 21 między Abrahamem i Abimelekiem. Także jego żona Rebeka okazuje się nieplodna (jak Sara, Rdz 25,20n), czemu zaradza Bóg. Oba opowiadania bardziej niż na historii skupiają się na powtarzaniu toposów literackich ważnych dla opowiadań o praojcach. To przykład tego, jak opowiadania anegdotyczne o patriarchach przeplatały się i funkcjonować mogły niezależnie od konkretnych postaci, które w nich uczestniczą.

Postać Izaaka w ramach dziejów patriarchów przedstawiona jest raczej drugoplanowo. W trzech cyklach o patriarchach z Księgi Rodzaju: cykl o Abrahamie (11,27 – 25,18), cykl o Jakubie (25,19 – 36) i cykl o Józefie (37 – 50), historia Izaaka jest wpleciona pomiędzy dwa pierwsze cykle, nie tworzy osobnego zbioru. Nie jest jednak tylko historią łączącą dzieje Abrahama i bogato zobrazowane dzieje Jakuba. Milczący Izaak jest patriarchą, synem obietnicy. Wychodząc zwycięsko z próby na górze Moria – choć Biblia jest powściągliwa nt. jego dalszych relacji z ojcem⁹⁸ – stanie się spadkobiercą obietnic złożonych Abrahamowi. Jest człowiekiem błogosławionym (przez Boga; zob. Rdz 26,3.12.24.28-29) i dzięki temu błogosławiącym (synowi; Rdz 27). W końcu, będzie w Biblii typem czyli zapowiedzią Jezusa – Syna ofiarowanego przez Ojca, posłusznego do końca⁹⁹.

Jakub z kolei (jego historię opowiada Rdz 25 – 36) był synem Izaaka. Historia narodzin bliźniaków Jakuba i Ezawa (rozd. 25) to tzw. *summarius* wyprzedzające – streszczenie pokazujące klucz do lektury historii obu braci. Ich walka w łonie matki to zapowiedź ich wzajemnych konfliktów oraz nieprzyjaźni dwóch narodów, które zdaniem starożytnych od nich się wywodziły: Izraelitów (pochodzących od Jakuba) i sąsiadujących z nimi Edomitów (pochodzących od Ezawa¹⁰⁰). Głównym bohaterem sytuacji jest znów JHWH – obaj synowie są Jego darem, to On leczy nieplodność dając Rebecce nie jednego, ale dwóch synów. I to On określa, który z nich odegra w historii ważniejszą rolę. Znów to ten młodszy brat będzie wybranym Bożym, jak było w przypadku Abla czy Izaaka.

⁹⁷ Porównaj już tylko pierwszy zwrot: *Izaak powędrował* – który pokazuje, że Izaak uczestniczy w doświadczeniu wędrówki ojca, wędrówki wiary i prowadzenia przez Boga.

⁹⁸ Biblia milczy na temat ciekawy w z punktu widzenia psychologii: o czym Izaak rozmawiał z ojcem, schodząc z góry Moria? Wiedział już, że ojciec jest gotowy zabić go z Bożego nakazu. Czy i jak zrozumiał to, co się wydarzyło? Czy nosił w sobie ranę tego wydarzenia? Jak przeżył tę próbę? Po tym wydarzeniu historię relacji Abrahama i Izaaka dokumentuje się bardzo oszczędnie.

⁹⁹ Dzieje patriarchów zawierają także inne obrazy typiczne. Tajemnicza postać kapłana i króla Szalemu Melchizedeka, który wychodzi naprzeciw Abrahamowi, powracającego z wojny i odbiera od niego dziesięcinę, jest typem Chrystusa kapłana i króla, który podobnie jak Melchizedek używa chleba i wina jako darów ofiarnych. Typem Chrystusa jest też wypróbowany cierpieniem i wybawiający swoją rodzinę Józef Egipski (będzie o nim poniżej mowa).

¹⁰⁰ Rdz 25,25 powie, że Ezaw – protoplasta Edomitów – wyszedł z łona matki *czerwony i owłosiony*. To wyraźna aluzja do nazwy Edom (hebr. czerwony) oraz nazwy Seir (hebr. owłosiony), która jest innym określeniem Edomu. Być może jest to także aluzja do jego rudych włosów, por. Dawid: 1Sm 16,12.

Faworyzacyjna miłość Izaaka do Ezawa, a Rebeki do Jakuba (Rdz 25,27n) będzie zarzewiem braterskiego konfliktu. Starszy syn, Ezaw, zlekceważy przywilej pierworództwa, który należał mu się jako temu, który pierwszy wyszedł z łona matki. Swoje pierworództwo sprzedał Jakubowi za „miskę soczewicy”. To opowiadanie ma wyjaśnić okoliczności późniejszego pierwszeństwa Jakuba. Ezaw wraca z polowania bez żadnego zwierza, co stanowi ironię z sąsiadującym zwrotem, że „był zręcznym myśliwym”. Ujawnia swój nieokrzesany charakter i łapczywość, gdy głodny gotowy jest sprzedać pierworództwo za jedzenie. Widząc coś czerwonego w misce Jakuba (hebr. *adom*), myśli że może to być mięso, tymczasem otrzymuje soczewicę - danie wegetariańskie - co stanowi kolejną ironię w portretowaniu tego myśliwego. Tym samym słowem *adom* Ezaw jest określony przy narodzinach: fonetycznie ma to związek z królestwem Edomu, za protoplastę którego będzie uważany. Stwierdzenie, że Ezaw czuł się śmiertelnie głodny i wykończony jest kolejną ironią, jako że nie walczył z żadnym zwierzęciem i nic nie upolował. Mimo to stawia pożądlivość nad dziedzictwo. Poprzez użyte czasowniki w tej samej sekwencji scena przypomina grzech rajski z Rdz 3: Jakub *dał*, a on *zjadł* i *oddalił się*. Przedstawienie Ezawa w taki sposób ma potwierdzić, że nie nadaje się on na spadkobiercę obietnicy.

Podstęp Jakuba, namówionego przez matkę, odebrał Ezawowi błogosławieństwo ojcowskie. O szczegółach tego wydarzenia opowiada rozdział 27. Zwróć uwagę, że Izaak, dawszy obietnicę Jakubowi, nie może już pobłogosławić Ezawa. Co to oznacza? Błogosławieństwo w Biblii nie jest czymś abstrakcyjnym; to konkretna wartość i dar, której nie można cofnąć, nie można jej też podarować dwa razy. Jest ono dawane przez człowieka, ale za nim zawsze stoi Bóg. Trzeba dodać, że Jakub otrzymał błogosławieństwo nie *dlatego*, że oszukał, ale *pomimo tego*, że oszukał.

Uciekając przed gniewem oszukanego Ezawa, Jakub udał się do Charanu. Jest to kolejna biblijna podróż kolejnego patriarchy. Podróż, która przyniesie przemianę postawy Jakuba. Biblia podaje dwa wyjaśnienia wędrówki do Charanu. Po pierwsze, chce on uniknąć słusznego wzburzenia Ezawa, któremu wykraść ojcowskie błogosławieństwo i związane z nim prawa pierworództwa. Ponadto musi szukać żony wśród kobiet starego klanu Abrahama, tak jak to miało miejsce z Izaakiem, jego ojcem (*Ezaw wziął sobie żony spośród mieszkanek Kanaanu*, Rdz 36,2 – postąpił więc wbrew prawu zwyczajowemu). W czasie podróży mówi się tylko o jednym wydarzeniu: postoju w okolicach Betel, gdzie Pan ukazuje się Jakubowi (Rdz 28). Ma on widzenie drabiny (schodów) sięgającej nieba oraz aniołów, którzy wchodzili do góry i schodzili na dół (por. słowa Jezusa z J 1,51). Jest to wizja religijna zgodna z wyobrażeniami mezopotamskimi: brama nieba, rodzaj pochylni lub zigguratu (schodkowa świątynia po której się wstępuje i zstępuje), bóstwo w niebie i bóstwo stojące obok czciciela¹⁰¹. Starożytne zigguraty – świątynie schodowe służyły wznoszeniu się ludzi do bóstwa, by tam złożyć ofiarę, samo bóstwo rzadko zniżało się do człowieka. Tu Bóg ukazuje się na szczycie drabiny/schodów i ponawia obietnice dane wcześniej Abrahamowi.

¹⁰¹ Szerzej: I. Finkelstein, Th. Römer, *Comments on the Historical Background of the Jacob Narrative in Gen*, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 126 (2014) s. 317-338.

W Charanie Jakub pojął za żony dwie córki Labana, brata swojej matki: Leę i Rachelę, za które musiał odpracować u ich ojca po siedem lat za każdą. Jego ukochaną była Rachela (hebr. *owieczka*)¹⁰². To jedna z niewielu tak romantycznych historii w Biblii – służyć u kogoś 14 lat, by wreszcie posiadać umiłowaną to wyczyn wielkiej miłości. Ten, który kiedyś oszukał, teraz sam został oszukany (Laban podsunął mu w noc poślubną Leę zamiast Racheli). W Charanie przychodzi na świat większość synów Jakuba, którzy są uważani za przodków pokoleń Izraela. W sumie Jakub miał 12 synów z obu żon oraz dwóch niewolnic. Mówi się zatem o pokoleniach Lei (Ruben, Symeon, Lewi, Juda, Issachar, Zabulon), pokoleniach Racheli (Józef oraz Beniamin, urodzony później w Kanaanie), pokoleniach służebnicy Lei czyli Zilpy (Gad i Aser) oraz pokoleniach służebnicy Racheli czyli Bilhy lub Bali (Dan i Neftali). Księga Rodzaju przedstawia Jakuba właśnie jako ojca dwunastu pokoleń izraelskich, protoplastę Izraela¹⁰³.

W powrotnej drodze do Kanaanu Jakub całą noc walczył z... No właśnie, z kim? Autor biblijny mówi *isz*: mąż, ktoś... Tajemnicza scena godna Rembrandta. Mamy tu szereg etiologii: wyjaśnienie nazwy Izrael, nazwy Penuel i niejadania ścięgna biodrowego. Bóg dotyka Jakuba, tak jak Izajasza, Jeremiasza i innych proroków: głęboko, zmieniając jego osobę, czego znakiem jest nowe imię. Bóg zmienił mu imię na Izrael, „gdyż walczył z Bogiem i ludźmi i zwyciężył” (zob. Rdz 32,29; por. Oz 12). Od strony filologicznej ta ludowa etymologia imienia Izrael jako „walczył z Bogiem” (Rdz 32,29) jest mało prawdopodobna, gdyż w imionach teoforycznych (zawierających część imienia Bożego, jak *el* czy *jah*) Bóg jest zawsze podmiotem, a nie dopełnieniem. Wydaje się, że imię oprócz części *el* zawiera rzeczownik/czasownik *sar* (książę, władca, panować) i oznacza: *Bóg panuje, króluje* lub optatywie, życzeniowo: *oby Bóg panował*.

Dzieje Izaaka i Jakuba ukazują, że błogosławieństwo Boże przechodzi z Abrahama na jego potomków, wędrując przez różne bardzo ludzkie doświadczenia, takie jak oszustwo i zazdrość między braćmi, miłość małżeńska, radość z posiadania dzieci czy walka wewnętrzna z Bogiem. O ile kontekst historyczny tych scen schodzi na drugi plan, jako że mają charakter sagi (opowiadania łączącego historię z legendą i etiologią), o tyle na pierwszym planie dominuje realizm postaci, ich wzajemnych relacji oraz działania Boga w życiu poszczególnych bohaterów.

5. Józef, zarządca Egiptu

Józef, jeden z dwunastu synów Jakuba, to ważna w historii zbawienia postać, której imieniu towarzyszy często przydomek „egipski” dla odróżnienia go od Józefa, męża Maryi i opiekuna Jezusa. Spośród dwunastu synów Jakuba (Izraela) Księga Rodzaju zdecydowanie najwięcej uwagi poświęca właśnie jemu (Rdz 37 – 50).

¹⁰² Imię Racheli może wynikać z tego, że autor biblijny wprowadzają ją na scenę, gdy pasie trzodę. Laban nie miał synów i to Rachela zajmowała się owcami, zob. Rdz 29,6n.

¹⁰³ Jest to opowieść o charakterze sagi czy legendy (jak nasza opowieść o Lechu, Czechu i Rusie). Współczesne badania nad etnogenezą Izraela pokazują, że miała ona charakter złożony i nie monoetniczny; w skład narodu weszły m.in. spokrewnione plemiona i pokolenia semickie żyjące w Kanaanie.

Izrael miłował Józefa najbardziej ze wszystkich swych synów, gdyż urodził mu się on w podeszłych jego latach (Rdz 37,3) oraz dlatego, że był synem ukochanej żony Jakuba, Racheli. Jako faworyzowany syn (ojciec zakupił mu m.in. wyjątkową szatę: 37,3), Józef był znienawidzony przez swych braci. Sam zresztą również okazywał swą niedojrzałość (37,2: *I donosił Józef ojcu ich, co o nich mówiono złego*; zob. też 37,5-8; 37,9-10¹⁰⁴), przyczyniając się do braterskiej izolacji. Bracia chcieli go nawet zabić, kiedy przyszedł do nich podczas wypasania owiec, jednak najstarszy przyrodni brat Ruben do tego nie dopuścił. Ostatecznie za namową Judy¹⁰⁵, sprzedali go w niewolę kupcom madianickim, donosząc ojcu, że został zabity przez dzikie zwierzę. Tragedii, która tu się rozegrała winni są więc nie tylko bracia żywiący nienawiść do Józefa, ale i poniekąd on sam oraz ojciec Jakub, który nie licząc się z uczuciami synów faworyzował jednego z nich i niewiele zrobił, by zaradzić nabrzmiałemu konfliktowi. Zastanawia w tym wszystkim milczenie Boga wobec tarapatów wybrańca... W swoim czasie jednak wkroczy w życie bohatera.

Józef został sprzedany do Egiptu, gdzie stał się niewolnikiem Potifara – dowódcy straży przybocznej faraona. W niedługim czasie został przez niego uczyniony zarządcą całego majątku, obdarzony szacunkiem i zaufaniem. Ta pomyślność losu Józefa wynika z tego, że błogosławiąca obecność Boża towarzyszyła Józefowi, co autor odnotowuje w słowach: *Pan był z Józefem*. Ze względu na niego, Pan błogosławi Potifarowi. Żona Potifara, kiedy nie udało jej się uwieść Józefa, oskarżyła go fałszywie o próbę gwałtu, za co Potifar wtrącił go do więzienia¹⁰⁶. Dlaczego Bóg nie przemówił do serca Potifara, jak wcześniej działał w sercu Rubena i Judy? Bóg nie oszczędza bohaterowi problemów, przez niego bowiem chce zrealizować szczególny plan zbawczy. Otóż w więzieniu Józef zasłynął trafną interpretacją snów współwięźniów (zob. Rdz 39,20-23), a potem – po dwóch długich latach uwięzienia – prawidłowym wyłożeniem snów samego faraona. Faraon ustanowił wtedy Józefa zarządcą całego Egiptu, dał mu władzę, liczne godności i majątek oraz żonę Egipcjanekę. Miał on wówczas dopiero 30 lat, a stał się drugim człowiekiem świata – jakże efektowna historia sukcesu wiodąca przez cierpienie do chwały.

Ta piękna, powszechnie znana historia pokazuje przede wszystkim, że Bóg opiekuje się sprawiedliwym i że potrafi posłużyć się różnymi okolicznościami, aby osiągnąć zbawczy zamiar, czyli realizację obietnicy danej Abrahamowi, a powtórzonej Izaakowi i Jakubowi. Cierpiący Józef staje się narzędziem Bożego działania. Dzięki niemu cała rodzina osiedli się w Egipcie, gdzie znajdzie ocalenie przed klęską głodu, a później dobre warunki rozwoju. W Egipcie rodzina Jakuba rozrośnie się najpierw w szczep, a potem w naród. Tam umrze

¹⁰⁴ Nawet ojciec odkrywa, że ta narcystyczna, poszukująca miłości osobowość Józefa oraz dosyć arogancka postawa zaczyna być zagrożeniem dla jedności rodziny. Być może nie był też spełnieniem marzeń matki Racheli, zob. Rdz 30,22-24 (tu ciekawa, dwukrotna gra słów z imieniem Józef: *asaf, josef*).

¹⁰⁵ Dwóch braci, którzy ratują życie Józefa, reprezentują być może dwa królestwa Izraela: Ruben – królestwo północne, a Juda – królestwo południowe.

¹⁰⁶ Historia ta przypomina egipską historię o dwóch braciach z XIII w., zachowaną na papyrusie Orbineja (Papyrus D'Orbiney) w British Museum. W opowiadaniu młodszy z braci pada ofiarą zalotów żony starszego brata, a gdy odmówił spełnienia jej woli, został przez nią oskarżony o to, że starał się zdobyć ją przemocą. Ratunek dla niego przychodzi ze strony bogów, którzy stanęli po stronie niewinności.

Jakub, zapowiadając przed śmiercią przyszłość pokoleń pochodzących od poszczególnych jego synów (zob. Rdz 49).

Józef to przykład świętego Pierwszego Testamentu, mędrca, zdolnego wyczytać ze snów informacje o Bożych wyborach, gotowego odrzucić pokusę kobiety, świetnego zarządcę politycznego i ekonomicznego, człowieka pełnego bojaźni Bożej (Rdz 42,18) i pokory (Rdz 40,16). U początków jego egipskiej przygody stoi własna niedojrzałość, ale przede wszystkim nienawiść braci, których pierwszy impuls był podobny do odruchu Kaina – braterska zazdrość prowadząca aż do chęci zabójstwa. Jego reakcją nie jest jednak zemsta, lecz postawa wprost ewangeliczna. Kiedy Józef, będący wezyrem faraona, ujrzał przed sobą swoich upokorzonych braci, rzekł do nich: *A teraz nie smućcie się i nie wyrzucajcie sobie, żeście mnie sprzedali. Bo dla waszego ocalenia od śmierci Bóg wysłał mnie tu przed wami* (Rdz 45,5). Józef zdał najtrudniejszy egzamin życiowy: pokonał w sobie poczucie krzywdy, żal do braci i chęć zemsty, choć miał po temu wymarzoną okazję. Co więcej, pociesza braci i tłumaczy im dobro, jakie wypłynęło z ich uczynku, działaniem opatrności Bożej. Dojrzał, wypełniły się na nim obietnice JHWH. Próba z Symeonem i Beniaminem jest także próbą i okazją do przemiany dla wszystkich braci. Juda, jeden z nich, kładzie swoje życie na szali za brata, co potwierdza zmianę, która dokonała się także po ich stronie. Głębokiego studium psychologicznego wymagałaby każda postać tej historii, poczynając od matki Racheli i ojca Jakuba, ukazując nam bowiem skomplikowane relacje rodzinne, których paralele zauważamy w każdym czasie. Skupmy się jednak na wybranych aspektach teologicznych.

5. Aspekty teologiczne

Moralność patriarchów. W ramach historii patriarchów spotykamy sceny, które budzą nasz moralny sprzeciw. Razi nas ich wielożeństwo, kłamliwy wybieg Abrahama, gdy dla ratowania życia wyddaje Sarę na dwór faraona, czy podobny wypadek w życiu Izaaka. Zauważamy postawę Sary – zazdrosną o Hagar, złośliwą i niedowierzającą obietnicom. Na negatywną ocenę zasługuje podstęp Jakuba wykradającego błogosławieństwo ojca, trudno nam też się zgodzić z wyrzuceniem z domu na pewną śmierć Izmaela przez Abrahama.

Trzeba zauważyć, że Księga Rodzaju przedstawia historię rodziny, którą należy rozpatrywać na tle środowiska. Moralność patriarchów była w znacznej mierze określona przez obyczaje tamtych czasów (migrujące, nomadyczne plemiona). Patriarchowie nie zostali przedstawieni jako wybielone ideały moralne, ale jako ludzie z krwi i kości. Z jednej strony znamionuje ich dążenie do Boga i pod tym względem są przykładami (np. Abraham jako wzór dla wierzących). Z drugiej strony są oni uwarunkowani sytuacją życiową i obyczajową oraz własnymi słabościami. Bóg objawiał swoje prawo stopniowo. Zbiór przykazań oraz dekalog otrzyma Mojżesz, prorocy będą nawoływali do oczyszczania serca i intencji, a dopiero Jezus w „Kazaniu na górze” ukaże horyzonty moralnej doskonałości. Nie możemy od patriarchów żądać wypełnienia ideału, jaki został przedstawiony o wiele później. Biblia nie usprawiedliwia złego postępowania patriarchów, ale też go nie ukrywa. Jej zasługą jest to, że w życiu konkretnych ludzi dostrzega działanie Boga, który mimo słabości i błędów

ludzkich potrafi zrealizować swój zbawczy plan. Ludzka niegodność nie przeszkadza Bożemu działaniu. Jest to ważne religijne przesłanie, jakie wypływa z lektury historii patriarchów¹⁰⁷.

Dzieje wybrania. Już w prehistorii biblijnej możemy mówić o wybranych przez Boga jednostkach lub grupach. Losy patriarchów to historia wybierania i oddzielania synów obietnicy od synów ciała. Abraham miał syna pierworodnego Izmaela ze służebnicy Hagar i sześciu synów z Ketury, ale jego spadkobiercą został Izaak, zrodzony w nadzwyczajnych warunkach. Spadkobiercą Izaaka także nie zostaje pierworodny Ezaw, lecz Jakub. Jakub, błogosławiąc swoich synów, zapowiada sławę i panowanie nie pierworodnemu Rubenowi, lecz czwartemu z kolei Judzie, który będzie prawowitym dziedzicem obietnicy. Charakterystyczną cechą tych wyborów jest to, że wybrani są słabsi od nie-wybranych. Fakt wyboru posuniętego w latach patriarchy, którego żona jest nieplodna, ukazuje specyficzną „logikę” Boga, który w swojej suwerenności wybiera to, co niemocne, to co nie jest szlachetnie urodzone według świata i wzgardzone (por. 1Kor 1,27-28).

Inną cechą wybrania jest autonomiczna i nieuwarunkowana decyzja Boga. Bóg wybiera suwerennie i realizuje daną obietnicę. Nie tłumaczy motywów swoich decyzji i wprost faworyzuje niektóre jednostki czy grupy, o czym może świadczyć powtarzająca się w cyklach o patriarchach formuła: *Bądź panem twoich braci i niech ci pokłon oddają synowie twej matki!* (por. Rdz 9,25; 27,29; 27,40). W momencie wyboru jednych Bóg zdaje się przestawać interesować życiem innych ludzi i narodów (nie-wybranych). Możemy zatem postawić pytanie: dlaczego Bóg wybiera jednych, a marginalizuje innych? Czy oznacza to niesprawiedliwość w postępowaniu z człowiekiem? Czy Bóg poprzez swoje wybory odrzuca tych, którzy nie zostali wybrani? I w końcu, jaką rolę pełni wybrana jednostka wobec wspólnoty, od której jest oddzielona? Otóż, w wybraniu biblijnym zawsze obecna jest perspektywa jednostkowa oraz uniwersalna; indywidualność idzie zawsze w parze ze wspólnotowością. Bóg, wybierając jednostki, nie traci perspektywy całości, lecz ogarnia wszystkich ludzi. W historii Abrahama możemy zobaczyć z całą wyrazistością, że to, co indywidualne, ma ostatecznie okazać się błogosławieństwem dla wszystkich. Bóg powołuje go nie tylko dla jego osobistych korzyści, ale dla dobra większej grupy, od której uprzednio został „oderwany”, co autor biblijny będzie przypominał w ciągu cyklu o patriarchach (por. Rdz 12,3; 22,18; 26,4; 28,14). Celem ostatecznym wybrania Abrahama jest to, „aby były błogosławione przez ciebie ludy całej ziemi”.

Izrael, dzięki Bożemu wybraniu, jest „narodem między narodami”. Historia patriarchów ukazuje etiologiczne początki wielu narodów, z którymi Izrael współistniał pokojowo lub z którymi prowadził walki. Dzieje wybrania i obietnicy otrzymują dzięki temu szeroką perspektywę. Historia patriarchów związana jest poprzez temat realizacji obietnicy z historią wyjścia z Egiptu (Księga Wyjścia, realizacja obietnicy mnogiego ludu) i zdobycia ziem Kanaan (Księga Jozuego, realizacja obietnicy ziemi). Realizacja obietnic Abrahamowych wykracza zatem poza Pięcioksiąg i rozciąga się na wiele następnych wieków.

¹⁰⁷ Zob. T. JELONEK, *Biblijna historia zbawienia*, s. 83n.

Sodoma i Gomora. W opowiadaniach o patriarchach znajdujemy, podobnie jak to było przy prehistorii biblijnej, ślady opowiadań ustnych zanotowane jedynie w ludzkiej pamięci. Za przykład niech posłuży historia zburzenia Sodomy i Gomory. Opowiadanie o kataklizmie niszczącym te miasta zaczerpnięte zostało z przekazów ludowych. Co leżało u ich podstaw? Rzeczywiste wydarzenia? Niestety, a może na szczęście, żadnych śladów takich miast archeolodzy nie odnaleźli. Być może chodziło o wyjaśnienie osobliwego zjawiska przyrody, jakim jest obszar Morza Martwego – jednego z najbardziej zasolonych zbiorników wodnych na świecie – obszar wysuszony, spalony słońcem, pozbawiony roślinności i z pozoru martwy (dziś wiemy, że pewne bakterie żyją w wodach Morza Martwego). A może bardziej chodziło o przekazanie ważnych prawd teologicznych? Kataklizm był karą za ciężkie grzechy, jakie popełniano w tych miastach. To obraz Bożej sprawiedliwości. Z drugiej strony wspaniała scena targowania się Abrahama z Bogiem o jak najmniejszą liczbę sprawiedliwych, która wystarczy dla uratowania miasta (Rdz 18,22-33) to obraz Bożej cierpliwości. Szkoda jedynie, że Abraham nie miał już odwagi zapytać o pięciu, a nawet o jednego sprawiedliwego (zaczął od 50, skończył na 10). Wiemy, że jeden sprawiedliwy (Chrystus) uratuje nie tylko miasto, ale świat. To Abraham, a nie Bóg, przerywa negocjacje. Po raz kolejny okazuje się, że to nie JHWH, ale człowiek stawia granice Bożemu przebaczeniu.

Podobnie sugestywną jest historia żony Lota, która nie usłuchała Bożego nakazu o nie oglądaniu się za siebie w czasie ucieczki. Obróciwszy się za siebie, zmieniła się za karę w słup soli¹⁰⁸. Stała się symbolem ciekawskiego zaglądania, ale przecież także tęsknoty za tym, co już za nami (por. słowa Jezusa: *Ktokolwiek przykładą rękę do pługa, a wstecz się ogląda, nie nadaje się do królestwa Bożego* Łk 9,62). Tak ożywiła tę bezimienną postać noblistka, Wiesława Szymborska:

Żona Lota

Obejrzałam się podobno z ciekawości.
Ale prócz ciekawości mogłam mieć inne powody.
Obejrzałam się z żalu za miską ze srebra.
Przez nieuwagę – wiążąc rzemyk u sandała.
Aby nie patrzeć dłużej w sprawiedliwy kark
męża mojego, Lota.
Z nagłej pewności, że gdybym umarła,
nawet by nie przystanął.
Z nieposłuszeństwa pokornych.
W nadśłuchiowaniu pogoni.
Tknięta ciszą, w nadziei, że Bóg się rozmyślił.
Dwie nasze córki znikwały już za szczytem wzgórza.

¹⁰⁸ Stąd dziś w j. polskim powiedzenia (biblizmy) takie jak: „stać jak słup soli” (zniechęcić), „żona Lota” (osoba ciekawska), „Sodoma i Gomora” (siedlisko zła moralnego i zepsucia obyczajów), „sodomita” (rozpuśnik) itp.

Poczułam w sobie starość. Oddalenie.
Czczość wędrowania. Senność.
Obejrzałam się kładąc na ziemi tobolek.
Obejrzałam się z trwogi, gdzie uczynić krok.
Na mojej ścieżce zjawily się węże,
pająki, myszy polne i pisklęta sępów.
Już ani dobre, ani złe – po prostu wszystko, co żyło,
pełzało i skakało w gromadnym popłochu.
Obejrzałam się z osamotnienia.
Ze wstydu, że uciekam chyłkiem.
Z chęci krzyku, powrotu.
Albo wtedy dopiero, gdy zerwał się wiatr,
rozwiązał włosy moje i suknię zadarł do góry.
Miałam wrażenie, że widzą to z murów Sodomy
i wybuchają gromkim śmiechem, raz i jeszcze raz.
Obejrzałam się z gniewu.
Aby nasycić się ich wielką zgubą.
Obejrzałam się z wszystkich podanych wyżej powodów.
Obejrzałam się bez własnej woli.
To tylko głaz obrócił się, warcząc pode mną.
To szczelina raptownie odcięła mi drogę.
Na brzegu dreptał chomik wspięty na dwóch łapkach.
I wówczas to oboje spojrzeliśmy wstecz.
Nie, nie. Ja biegłam dalej,
czołgałam się i wzlatywałam,
dopóki ciemność nie runęła z nieba,
a z nią gorący żwir i martwe ptaki.
Z braku tchu wielokrotnie okręcałam się.
Kto mógłby to zobaczyć, myślałby, że tańczę.
Nie wykluczone, że oczy miałam otwarte.
Możliwe, że upadłam twarzą zwróconą ku miastu.

VIII. WYJŚCIE Z EGIPITU (Wj 1 – 15)

Kolejnymi etapami historii zbawienia po okresie patriarchów jest pobyt Izraelitów w Egipcie, dzieje Mojżesza oraz cudowne wyjście narodu wybranego z niewoli egipskiej; wreszcie ucieczka na pustynię Synaj, gdzie dokona się najważniejsze przymierze Pierwszego Testamentu: przymierze synajskie. O tych wydarzeniach opowiada Księga Wyjścia.

1. Znaczenie Księgi Wyjścia

Księga Wyjścia zajmuje centralne miejsce wśród pism świętych Pierwszego Testamentu. Do wydarzeń w niej opisanych będą się odwoływać wszyscy prorocy i pisarze natchnieni Biblii hebrajskiej, a także Nowy Testament, czym nie może się poszczycić żadna inna księga biblijna. Księga Wyjścia przekazuje spisane tradycje o dwóch najważniejszych wydarzeniach dla wiary starożytnego Izraelity. Pierwsze z nich to *wyjście z Egiptu*, a drugie to *przymierze na Synaju*. Stanowią one zasadniczą treść księgi, która dzieli się na dwie części: pierwsza gromadzi tradycje o wyprowadzaniu Izraela z Egiptu (Wj 1 – 15), a druga o przymierzu zawartym na górze Synaj (Wj 19 – 40), w ramach którego Izrael otrzymuje dekalog. Łącznikiem obu części jest opis wędrówki przez pustynię (Wj 16 – 18).

Te dwa wielkie wydarzenia odsłaniają jednocześnie dwa główne wątki teologiczne księgi: *Bożą potęgę* okazaną w wyprowadzeniu z Egiptu i *Bożą obecność* podarowaną w przymierzu na Synaju. Ta sama *Boża potęga*, która wyzwoliła naród z niewoli, i ta sama *Boża obecność*, która przyłgnęła do człowieka na pustyni, jest pośród ludu wybranego. Takie jest przesłanie Księgi Wyjścia¹⁰⁹. Inaczej to ujmując, Księga Wyjścia to opowieść o każdym wierzącym: o wyzwoleniu z niewoli ludzkiej (exodus) i z niewoli grzechu (przymierze) oraz o przemianie kondycji ze „sługi faraona” w „sługę Boga”¹¹⁰. Oba główne wątki, jak i obie części księgi są z sobą tak mocno związane, że bez siebie nie mogłyby istnieć.

Wydarzenia opisane w Księdze Wyjścia stały się treścią trzech najważniejszych dorocznych świąt biblijnych: Paschy, Tygodni i Namiotów. Podczas Paschy¹¹¹ przewodniczący liturgii (najczęściej był nim ojciec rodziny) przypominał wydarzenia związane z wyjściem z Egiptu (por. Wj 12,14; Pwt 16,1), Pięćdziesiątnica¹¹² stała się pamiątką zawarcia Przymierza (por. Tb 2,1), a święto Namiotów¹¹³ przypominało złoty okres w historii Izraela, kiedy ten wędrował po pustyni, mieszkał w namiotach i spotykał się z

¹⁰⁹ Zob. szerzej M. MAJEWSKI, *W stronę Ziemi Obiecanej. Komentarz do Księgi Wyjścia*, Kraków 2011.

¹¹⁰ „Sługa Boży” to najbardziej honorowy tytuł w Biblii. Otrzymały go takie postaci, jak Abraham, Mojżesz, Jozue, Dawid, Eliasz czy Jezus.

¹¹¹ Największe święto żydowskie (hebr. *Pesach*).

¹¹² Żydowskie Święto Tygodni (hebr. *Chag ha Szawuot*) lub Dzień Pierwocin, Pierwszych Owoców (hebr. *Jom ha Bikkurim*).

¹¹³ Inaczej zwane też Świętem Kuczek lub Szalasów (hebr. *Sukkot*).

Bogiem (por. Kpł 23,43). Chrześcijanie znajdują się tu u samych podstaw swej wiary. Żydowska Pascha stała u podstaw liturgii Eucharystii, „źródła i szczytu całego życia chrześcijańskiego”¹¹⁴, wyjście z Egiptu stało się zapowiedzią zmartwychwstania Chrystusa i sakramentu chrztu świętego, Mojżesz typem Chrystusa, a w najważniejszą Mszę św. roku liturgicznego – Wigilię Paschalną odprowadzaną w Wielką Sobotę – odczytuje się i odśpiewuje opowiadanie o wyjściu z Egiptu jako jeden z fundamentalnych etapów historii zbawienia.

Choć bieg wydarzeń w Księdze Wyjścia charakteryzuje się dramatyczną zwartością, a wydarzenia mają swą logiczną kontynuację, sama księga nie jest dziełem jednego autora. Trzeba raczej widzieć w niej zbiór tradycji i przekazów pochodzących z różnych okresów – od najstarszych przekazów ustnych (jak przekaz o ucieczce z Egiptu czy ustanowieniu sanktuarium z Arką), przez fragmentaryczne opracowania tematyczne (jak zbiór praw z Wj 21 – 23, zwany Kodeksem Przymierza), po najpóźniejsze, długo po Mojżeszu powstałe partie księgi (jak opis pustynnej świątyni z Wj 35 – 40). Choć Księga Wyjścia tworzy swoistą całość i zwartą kompozycję, jest także częścią historii Pięcioksięgi. Niektóre z elementów Księgi Wyjścia (zwłaszcza rozdział 1) nawiązują do Księgi Rodzaju, a opowiadanie o Mieszkaniu Boga (zwłaszcza rozdział 40) stanowić będzie pomost do następnych ksiąg: Kapłańskiej i Liczb.

Księga stawia wiele niełatwych pytań. Czy Izraelici byli w Egipcie i z niego wyszli? Dlaczego Bóg używa siły? Czy wykorzystuje do swych celów grzech ludzki? Dlaczego chciał zabić Mojżesza? Co znaczy imię JHWH? Jak można wpłynąć na Bożą wolę? Dlaczego opis Namiotu Spotkania jest dłuższy niż cała historia wyjścia? Czemu kult wokół Arki Przymierza odbywa się w milczeniu? Czy autor natchniony może być ironiczny? Jakie znaczenie ma dziś dekalog? Te i inne pytania pomogą wydobyć istotne treści biblijnego przesłania.

2. Tytuł i plan księgi

„Oto imiona synów Izraela, którzy przybyli z Jakubem do Egiptu”. Tak rozpoczyna się druga księga biblijna. Jej tytuł, nawiązujący do głównego wydarzenia, nadano kilkaset lat po jej napisaniu i to nie wśród Izraelitów, ale w środowisku greckim, gdzie brzmiał *Exodos* (gr. „wyjście”). Stąd trafił do języków nowożytnych. Jednak w środowisku hebrajskim Księga Wyjścia funkcjonuje jako *Elle szemot* czyli „Oto imiona” lub częściej, w skrócie, *Szemot* – „Imiona”. Mimo, że hebrajski tytuł księgi wydaje się być dobrany przypadkowo – jest to po prostu pierwsze słowo – dobrze wpasowuje się w jej treść. *Imiona* będą odgrywać tu istotną rolę. Hebrajska koncepcja imienia – zasadniczo różna od naszej – będzie się przewijać przez całą księgę, napotkamy tu wyjaśnienie (etiologię) imienia Mojżesza i jego synów, pełne imion spisy oraz genealogię, a z drugiej strony celowe przemilczenie innych imion. Przede wszystkim jednak to w tej księdze zostanie objawione imię Boga – JHWH – oraz odsłonięte jego znaczenie. Księga Wyjścia rzeczywiście okaże się *Księgą Imienia*.

¹¹⁴ Sformułowanie Soboru Watykańskiego II z Konstytucji *Lumen gentium* (nr 11).

Najbardziej ogólny plan księgi został zarysowany wyżej. Dwa wielkie zbiory tradycji: o wyjściu i o przymierzu zostały połączone drugorzędną narracją o marszu przez pustynię, tworząc dyptych¹¹⁵ z łączącym je jak zawias opisem pielgrzymki ludu JHWH do Bożej góry.

1 – 15 Wyjście z Egiptu

16 – 18 Wędrówka na Synaj

19 – 40 Przymierze na Synaju

Tak przedstawia się *de facto* treść księgi. Jeśli chodzi o bardziej szczegółową jej kompozycję, trudno wskazać obiektywnie istniejące wewnętrzne podziały, a wielość prób i metod w strukturyzacji księgi, które wzajemnie się wykluczają, wskazywać może na brak generalnej i wiodącej struktury. Tym niemniej elementy kompozycyjne w ramach księgi istnieją, a narracja, choć rozwija się bez większych literackich napięć, rozpada się na kilka istotnych części. Oto one, czyli ogólny plan Księgi Wyjścia:

1-2 Prolog: Izrael w Egipcie i narodziny Mojżesza

3-7,7 Powołanie Mojżesza przez Boga

7,8-11 Plagi egipskie

12-15,21 Wyjście z Egiptu

15,22-18 Droga na Synaj

19-24 Zawarcie przymierza na Synaju

25-31 Nakaz budowy Mieszkania¹¹⁶ JHWH

32-34 Zerwanie i odnowienie przymierza

35-40 Budowa Mieszkania JHWH

3. Czy Izrael wyszedł z Egiptu?

Księga Rodzaju kończy się opowieścią, jak to Jakub=Izrael¹¹⁷, wnuk Abrahama ze swymi dwunastoma synami trafił do Egiptu. Przyprowadziło ich tam z Kanaanu widmo głodu, o czym szerzej opowiada Rdz 42 – 46. W Egipcie liczna rodzina Izraela rozrasta się i z klanu staje się narodem. Początek Księgi Wyjścia (Wj 1,1-7) krótko podejmie niektóre główne wątki pierwszej księgi biblijnej, szybko jednak przejdzie do sytuacji narodu w Egipcie. Potomkowie Izraela – Izraelici – już po kilkuset latach pobytu w kraju faraonów

¹¹⁵ Zamykany dwuskrzydłowy ołtarzyk lub dwuczęściowy utwór literacki o powiązanej treści.

¹¹⁶ W dotychczasowych tłumaczeniach polskich – poza najnowszym Edycji Św. Pawła – hebrajski termin *miszkan* określający pustynny Namiot Spotkania tłumaczono jako „Przybytek”. Jednak racje filologiczne, lingwistyczne i teologiczne przemawiają za tłumaczeniem „mieszkanie”. Zob. M. MAJEWSKI, *Mieszkanie Chwały. Teologia sanktuarium Izraela na pustyni (Wj 25-31 i 35-40)*, Kraków 2008.

¹¹⁷ Pamiętamy, że Bóg zmienił imię Jakubowi na Izrael (zob. Rdz 32,29).

stanowią naród: silny i liczny, szybko powiększający się dzięki błogosławieństwu Bożemu¹¹⁸. Zmiana króla, zaznaczona w Wj 1,8, wskazuje na nową rzeczywistość. Dotąd faraon sprzyjał Izraelitom pomny na zasługi Józefa. Jednak „nowy władca” (może chodzić o nową dynastię) zmienia politykę i w obawie przed rosnącym w siłę narodem Izraela, zaczyna go uciskać i ciemnić.

Czy rzeczywiście Izraelici byli liczny narodem w Egipcie, który następnie opuścili, jest sprawą wątpliwą. W egipskich, licznych dokumentach i spisach z okresu Nowego Państwa (1550–1070 przed Chr.) nie ma żadnych wzmianek o pobycie tam Izraelitów¹¹⁹. Liczba 600 tysięcy mężczyzn, o której dwukrotnie mówi Pięcioksiąg, oznacza, że doliczając kobiety, dzieci i starców, z Egiptu wyszło od 2,5 do 3 milionów ludzi. Nigdzie nie znajdujemy śladów tak wielkiej wędrówki: ani w Egipcie, ani na Synaju, ani w Kanaanie. W Biblii źródeł nt. pobytu Izraela w Egipcie mamy kilka: oprócz Pięcioksięgu o pobycie w Egipcie piszą księgi prorockie i historyczne oraz biblijne wyznania wiary, tzw. *credo historyczne* (np. Pwt 26,5-9); wspominają o tym również późniejsze tradycje mądrościowe. Jednak tradycje są wyraźnie zależne od siebie. Badacze są zgodni, że nie mogło dojść do exodusu takiego, jak opisuje to Księga Wyjścia. Według Biblii Izrael opuścił Egipt „w szyku bojowym” (12,41.51), licząc ok. 2,5 do 3 milionów ludzi. Tak liczny naród nie powstałby z jednej rodziny w 400 lat¹²⁰. Tak wielka grupa nie zdołałaby przejść przez Morze Sotowie w jedną noc. Karawana tego rodzaju mogłaby zająć całą drogę z Egiptu na dzisiejszy Synaj i z powrotem. Nie miałaby też potrzeby lękać się armii egipskiej¹²¹. Poza tym Egipt liczył wówczas od 3 do 4,5 mln ludzi; utrata tak potężnej liczby niewolników (2-3 miliony), rabunek przez nich srebra i złota, utrata armii faraona w morzu – to wszystko musiałoby być dla Egiptu prawdziwą katastrofą, której echa bez wątpienia znalazłyby się w wielu źródłach egipskich. Tymczasem w dokumentach Nowego Państwa Egipskiego nie znajdujemy nawet najmniejszych wzmianek ani o Józefie, ani o Izraelitach, ani o Exodusie. Wniosek biblistów i historyków jest radykalny: Exodusu opisanego w Biblii nie było, a jeśli jakkolwiek miał miejsce to był zakrojony na znacznie mniejszą skalę i przypominał raczej ucieczkę (ucieczki) grup niewolników pod osłoną nocy w kierunku Kanaanu – który nota bene był w tym czasie pod jurysdykcją Egiptu właśnie.

Dość dobrze poznana historia terenów Egiptu i Kanaanu od XV do XII wieku, a więc na przełomie epok brązu i żelaza, nie zostawia miejsca na migrację wielkiej społeczności, a

¹¹⁸ Wersety Wj 1,7 i 1,12 o szybkim rozroście Izraela w liczny naród mają pokazać, jak hojnie spełnia się obietnica wielkiego potomstwa dana patriarchom w Księdze Rodzaju.

¹¹⁹ Dopiero Stela Merenptaha, pochodząca z ok. 1236–1233 r. przed Chr. wspomina nazwę Izrael, ale nie w Egipcie, lecz na terenach Syro-Palestyny.

¹²⁰ Według obliczeń demograficznych jest niemożliwe, ażeby grupa 70 Izraelitów, która osiedliła się w Egipcie, mogła się rozrosnąć nawet w czasie 480 lat do tak wielkiej liczby ludzi. Przy optymistycznie szybkim stopniu wzrostu naturalnego z grupy 70 można by po takim czasie oczekiwać plemienia kilku tysięcy członków.

¹²¹ Niektórzy próbują dotrzeć do właściwych liczb twierdząc, że słowo *elef* w tradycjach wyjścia nie oznacza liczby „tysiąc”, ale że trzeba je tłumaczyć jako „rodzina”, „ród”. W takim razie liczbę wychodzących trzeba by ograniczyć. Inni twierdzą, że słowo *elef* mogło być symboliczne, tak jak czasami rzymskie słowo *centuria*, czyli „setka”, oznaczała osiemdziesiąciu albo nawet sześćdziesiąciu ludzi. Gdyby nawet tak było, ciągle jeszcze suma wychodzących byłaby ogromna. Przede wszystkim, próby te nie są wiarygodne, tekst hebrajski podobnie jak w wielu innych miejscach buduje tu standardowy liczebnik.

co najwyżej na ucieczkę z Egiptu jakiejs niewielkiej grupy niewolników pod wodzą znającego meandry egipskiej państwowości wodza (hipoteza Rolanda de Vaux). Według Mario Liveraniego, cenionego i umiarkowanego historyka starożytności Izraela, opowieść o wyjściu z Egiptu i drodze do Kanaanu została spisana w niewoli babilońskiej dla przesiedleńców, głównie by zbudować teologię powrotu do ziemi świętej tak, aby wygnańcy nie bali się i nie ociągali do niej wracać. W tym sensie Exodus, czyli triumfalne wyjście Izraelitów z Egiptu określa jako mit religiotwórczy, czyli gatunek, który oparty na jakichś prawdydarzeniach jest z zasady konstrukcją religijną i teologiczną.

Pojawienie się Hebrajczyków w Kanaanie łączy się często z grupami tzw. **Habiru** (Hapiru). Wspominają o nich listy Tell-el-Amarna znalezione w pałacu faraona Echnatona, pochodzące z XIV wieku przed Chr. Nazwa Habiru spokrewniona jest określeniem Hebrajczyków (ten sam rdzeń H-B-R) i zdaniem niektórych może wskazywać na protoplastów Hebrajczyków. Byli to ludzie wyjęci spod prawa, banici kananejscy ceniący wolność nad podległość Egipcjom, których pojawienie się spowodował egipski wyzysk ekonomiczny Kanaanu (Egipt w tym czasie był zwierzchnikiem Kanaanu). Władza egipska kontrolowała w Kanaanie tereny przybrzeżne, gdzie zapewniała bezpieczeństwo szlaków handlowych, oraz żyzne, eksploatowane rolniczo doliny. Natomiast zabraniała osiedlania się w trudno dostępnych i porośniętych lasami rejonach górskich, gdyż nie można było ich kontrolować. Wszyscy, którzy z rozmaitych przyczyn zdecydowali się osiedlić na tym obszarze, automatycznie dla władzy egipskiej stawali się wyjętymi spod prawa. Tu właśnie pojawili się Habiru. Pierwsze o nich wzmianki pochodzą z czasów panowania Amenhotepa II (1428-1397). Pod koniec epoki brązu w Kanaanie była to bardzo liczna i znacząca grupa¹²².

¹²² Szerzej zob. N. Lemche, *Early Israel. Anthropological and Historical Studies on the Israelite Society Before the Monarchy* (VT Supp 37), Leiden: E.J. Brill 1986; tenże, *The Old Testament Between Theology and History. A Critical Survey*, Louisville: Westminster John Knox Press 2008; P.R. Davies, *In Search of „Ancient Israel”*, New York/London: T&T Clark 1992; tenże, *Scribes and Schools*, Louisville: Westminster John Knox Press 1998; tenże, *The Origins of Biblical Israel*, New York/London: T&T Clark 2007; K.W. Whitelam, *The Invention of Ancient Israel. The Silencing of Palestinian History*, London: Routledge 1996; tenże, *The Emergence of Early Israel in Historical Perspective*, Sheffield: Sheffield Phoenix Press 2010; R.B. Coote, *Power, Politics, and the Making of the Bible. An Introduction*, Minneapolis: Fortress Press 1990; tenże, *Early Israel. A New Horizon*, Minneapolis: Fortress Press 1990; tenże, *The Davidic Date of J*, w: *To Break Every Yoke. Essays in Honor of Marvin L. Chaney*, Sheffield: Sheffield Phoenix Press 2007; R.B. Coote, K.W. Whitelam, *Emergence of Early Israel in Historical Perspective*, Sheffield: Sheffield Phoenix Press 2010; I. Finkelstein, N. Na’aman, *From Nomadism to Monarchy. Archaeological and Historical Aspects of Early Israel*, Jerusalem: Israel Exploration Society 1995; I. Finkelstein, N.A. Silberman, *The Bible Unearthed: Archaeology’s New Vision of Ancient Israel and the Origin of Its Sacred Texts*, New York: Free Press 2001; N. Na’aman, *The Past that Shapes the Present. The Creation of Biblical Historiography in the Late First Temple Period and after the Downfall*, Jerusalem: Hess 2002; tenże, *Canaan in the Second Millennium B.C.E.*, Winona Lake: Eisenbrauns 2005; tenże, *Ancient Israel’s History and Historiography. The First Temple Period*, Winona Lake: Eisenbrauns 2006; R.G. Kratz, *Historisches und biblisches Israel. Drei Überblicke zum Alten Testament*, Tübingen: Mohr Siebeck 2013; Ł. Niesiołowski-Spano i in. (red.), *Finding Myth and History in the Bible. Scholarship, Scholars and Errors*, Sheffield/Oakville: Equinox Publishing 2016.

4. Imię Boże JHWH

Pobyt Izraela w Egipcie jest opisany w Księdze Wyjścia jako dotkliwe zniewolenie i uciemiężenie ludu zmuszanego do prac przy wyrobie cegieł i kopaniu kanałów. Ten ucisk szczególnie mocno podkreślają pierwsze rozdziały Księgi Wyjścia, np. *Ustanowiono nad nim przełożonych robót publicznych, aby go uciskali ciężkimi pracami... Egipcjanie bezwzględnie zmuszali synów Izraela do ciężkich prac i uprzykrzali im życie uciążliwą pracą przy glinie i cegle oraz różnymi pracami na polu. Do tych wszystkich prac przymuszano ich bezwzględnie* (Wj 1,11-14); *Izraelici narzekali na swoją ciężką pracę i jęczeli, a narzekanie na ciężką pracę dochodziło do Boga* (Wj 2,23). Bóg po długim okresie milczenia, w momencie znanym tylko sobie wejrzał na błagania ludu Abrahama i powołał Mojżesza, aby ten wyprowadził Izraela z Egiptu.

Powołanie Mojżesza przy krzaku gorejącym, opisane w Wj 3 – 6, jest najdłuższym opisem powołania w Biblii. To znak jego wagi. To właśnie tutaj Bóg objawia Mojżeszowi swoje imię: *Jestem, który Jestem* czy *Będę, który będę* (hebr. *אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה* *ehje aszer ehje*; Wj 3,14). Na temat tego jednego wersu (3,14) napisano już stos książek i artykułów. Choć pisze się dużo o wymowie konstrukcji „Jestem, który jestem” oraz o znaczeniu tetragramu¹²³ JHWH, podanego w tym kontekście – czasem nie dostrzega się tego, co wydaje się oczywiste „na pierwszy rzut oka”. Bóg tak naprawdę nie objawia imienia. A mówiąc ściślej, nie objawia takiego imienia, jakiego spodziewał się Mojżesz – czyli imienia własnego typu Ra, Aszur, Baal, Asztarte, jakich dziesiątki w tamtej kulturze znano i przypisywano czczonym bóstwom. Owo „Jestem, który jestem” to konstrukcja opisowa określona przez gramatyków jako *idem per idem* („to samo przez to samo”), która stosowana jest na określenie czegoś, co jest nieokreślone i nie istnieje możliwość jego wyraźniejszego opisanie. Czy czasem nie jest tak, że Bóg zwyczajnie stwierdza: „Jestem, kim jestem”, „Po prostu jestem, nie pytaj mnie o imię”, jak czyni to w Rdz 32,30 czy w Sdz 13,18?

Jeśli jednak przyjmiemy, że odpowiedź Boga jest pozytywna (co sugeruje paralelizm z sąsiadującymi sformułowaniami), czyli że Bóg objawia swoje imię, to często usłyszymy **interpretację ontologiczną**: że imię to wyraża prawdę o istnieniu Boga, jako Tego, który jedynie jest istniejący czy jest dawcą istnienia (w duchu filozofii greckiej i tłumaczenia LXX *ego ejmi ho on – Jestem Będący*). Jednak takie myślenie spekulatywne jest obce starożytnym semitom, dla których nie istniał problem ateizmu, nieistnienia Boga (por. *Powiedział głupi w sercu swoim: nie ma Boga*; Ps 53; *Głupi z natury są wszyscy ludzie, którzy nie poznali Boga*;

¹²³ Tetragram to pojęcie z j. greckiego (*tetragrammaton* – dosł. cztery litery), oznaczające cztery święte litery imienia Bożego „JHWH”, hebr. יהוה – niewymawiane zarówno w tradycji żydowskiej, jak i chrześcijańskiej. W tradycji biblijnej spółgłoski oznaczano samogłoskami pochodzącymi z rzeczownika *Adonaj* (hebr. Pan) – stąd mylnie, zaświadczone już we wczesnym średniowieczu, odczytanie *Jehowa*. Poprzez tłumaczenie *Septuaginty* (tu tetragram zastępowano gr. *Kyrios* – Pan) tradycja niewymawiania imienia Bożego przeszła do chrześcijaństwa (Hieronim w *Wulgacie* konsekwentnie tłumaczy *Dominus* – Pan) i została zapomniana przez Benedykta XVI. Ze względu na Boży zakaz wymawiania tetragramu znajomość wymowy tego imienia wymarła, jednak najprawdopodobniej brzmiało ono Jahwe; inne warianty w badaniach historyczno-lingwistycznych tetragramu to m.in. Jaho(h), Jahu, Jabe, Jabaj, Jawo, Jowa; zob. np. G. J. Thierry, *The Pronunciation of the Tetragrammaton*, *Oudtestamentische Studiën* 5 (1948) 30-42.

MDr 13,1). Chodziłoby raczej w tym imieniu o podkreślenie aktywnego istnienia = działania na korzyść człowieka: *Ja jestem z tobą!* (Wj 3,12), podkreślenie obecności dynamicznej, ze względu na Izraela (**interpretacja fenomenologiczna**). Jeszcze inni tłumaczą ową formę podwójnego YIQTOL (również zgodnie z syntaksą hebrajską) jako: *Będę, który byłem* – czyli będę z wami Mojżeszu i narodzie, jak byłem z Abrahamem i patriarchami. Nie zmieniam się, jestem taki sam w przeszłości, teraz i w przyszłości.

Jeśli zaś chodzi o sam tetragram (יהוה JHWH), to wydaje się on oboczną formą czasownika *być* w YIQTOL: prefiks *י* wskazuje na 3 os. l. poj. męskiej formy przedrostkowej (trad. *imperfectum*) od czasownika היה *być*. Forma regularna to יהיה (*jest, będzie*). Mojżesz usłyszał יהיה - *jestem* i powtórzył יהוה – *jest*. Istnieje też pogląd, że JHWH pochodzi od formy zaimka *Ja huwa*, „O On”, lub „O Ów!” albo od entuzjastycznego okrzyku *Ja-ho!* W.F. Albright uważa, że imię Boże było częścią dłuższego imienia, które odtworzył jako *Jahweh aszer jihweh*, „sprawiający istnienie wszystkiego, co się staje”. F.C. Cross, uczeń Albrighta, uznaje, że imię Boże to część tytułu liturgicznego. Rekonstruuje je w oparciu o biblijny tytuł „Jahwe Zastępów” (*Jhwh cewaot*), który jest skrótem od: *'Il-đu jahwī šaba'ōt*, „El, który sprawia istnienie zastępów” bądź *Du jahwī šaba'ōt*, „Ten, który sprawia istnienie zastępów”. J.C. De Moor rekonstruuje imię Boże jako *Jahwe-El*, „Mój El (Bóg), który jest obecny (jako pomagający)”. Sądzi, że tetragram jest skróconą wersją imienia jednego z ubóstwianych przodków proto-Izraelitów. Na poparcie tej tezy przywołuje imię Jakuba (*Ja'āqōb*, skrót od *J'qb-l*, „Mój El (Bóg) idzie blisko niego”) oraz imię *Jahwi-Ilu* z tekstów amoryckich znalezionych w Mari. Jeszcze inni twierdzą, że tetragram pochodzi od ugaryckiego *hwt*, „mówić”. Pojawiła się też teoria, według której tetragram wywodzi się od praindoeuropejskiego rdzenia *dja-*, z którego również pochodzi imię Jowisz oraz Zeus.

Jednak większość badaczy uznaje wersję najprostszą, że JHWH pochodzi od czasownika היה *hjh* (*być*) oraz jego obocznej formy היה *hwh*, do której dołączył prefiks *imperfectum* 3 os. męskiej. Oznacza zatem *jest* (ew. *będzie*).

5. Plagi egipskie

Mojżesz po rozmowie z Bogiem przy krzaku ogrejącym ma udać się do faraona i zażądać uwolnienia swego ludu. Jeśli faraon tego nie uczyni, na Egipt spadnie fala nieszczęść, zwanych plagami. W komentarzach do tej sekcji Księgi Wyjścia (7 – 11) wiele miejsca poświęca się zjawisku plag, czym one były od strony przyrodniczej, natomiast dużo mniej ich znaczeniu jako wyznacznika wiary Izraela. Warto jednak pójść tą „węższą ścieżką”, gdyż fenomeny poszczególnych plag tak naprawdę nie wydają się najistotniejsze. Przekaz ustny, a potem pisemny, rozbudował skromniejszą tradycję o „cudach i znakach” (jaką znajdujemy np. w psalmach), kierował się bowiem intencją teologiczną, a nie historyczno-przyrodniczą. O wykorzystaniu w tej historii schematu literackiego mogą świadczyć paralelnie do plag listy klątw odnalezione na starożytnym Bliskim Wschodzie. Mogły posłużyć autorom do dopełnienia listy „znaków” do pełnej dziesiątki i służyć jako kościec całego opowiadania.

Istotą było przekazanie prawdy o potędze i chwale Boga JHWH, który w sposób absolutnie cudowny realizuje swe plany i suwerennie panuje nad ludzką historią. Zacięty upór króla egipskiego okaże się tu niemal „potrzebny”, by wielkie dzieła Boga mogły być rozgłaszane po całej ziemi (por. Rz 9,16-17).

SCHEMAT PLAG

Tryplet 1	1. krew	4. robactwo	7. grad
Tryplet 2	2. żaby	5. zaraza	8. szarańcza
Tryplet 3	3. komary	6. wrzody	9. ciemność
10. śmierć pierworodnych			

Boża potęga, która przebłyskiwała dotąd w sposób pośredni i ukryty, tu ujawni się z całą mocą. Także napięcie pomiędzy planami JHWH a decyzjami faraona przybierze tu wymiar bezpośredniej konfrontacji. Będzie to „wojna święta” pomiędzy królem ziemskim a Królem Niebios, której celem będzie objawienie wobec świata mocy i chwały Tego drugiego. Kategorii „świętej wojny” w opowiadaniu o Wyjściu jest wiele: np. Izraelici wychodzą z Egiptu „w szyku bojowym” (6,26; 12,41.51; 14,8), zdobywają wojenne łupy na Egipcjanach (12,35n), a JHWH walczy za nich (14,14), plagi są elementem strategii wojennej. W pieśni zwycięstwa (Wj 15) Bóg ukazany jest jako „potężny wojownik” (15,3). Izrael, co ciekawe, będzie w tej wojnie nie stroną, ale raczej obserwatorem wydarzeń, choć jego współpraca w pewnych momentach okaże się konieczna. Prawdziwy konflikt rozegra się między JHWH i bogami Egiptu¹²⁴.

Plagi jako walka z bogami Egiptu. To bogowie Egiptu są prawdziwymi, choć ukrytymi przeciwnikami JHWH w tej świętej wojnie. Potwierdzają to trzy ważne, choć często niezauważane cytaty:

¹²⁴ Zob. szerzej M. MAJEWSKI, *W stronę Ziemi Obiecanej*, s. 151-184.

Tej nocy przejdę przez Egipt, zabiję wszystko pierworodne w ziemi egipskiej od człowieka aż do bydła i odbędę sąd nad wszystkimi bogami Egiptu - Ja, Pan (Wj 12,12)

*[Jetro:] Niech będzie błogosławiony Pan, który was uwolnił z rąk Egipcjan i z rąk faraona, On, który uwolnił lud z rąk Egipcjan. Teraz wiem, że **Pan jest większy niż wszyscy inni bogowie**, gdyż w ten sposób ukarał tych, co się nimi pysznili (Wj 18,11)*

*A Egipcjanie w tym czasie grzebali wszystkich swoich pierworodnych, zabitych przez Pana. **Pan dokonał sądu nad ich bogami** (Lb 33,4).*

Starożytni Egipcjanie mieli całą plejadę bogów, upostaciowionych przez bydło, ryby, ptaki i gady czy wyobrażanych jako uosobienie sił natury i ciał niebieskich. Mitologia egipska jest rozbudowana, nie wydaje się jednak, żeby autor biblijny znał ją szczególnie dobrze. Niemniej to, co wie, zwłaszcza o egipskim kulcie zwierząt, Nilu i boga słońca, wystarczy do opisu plag nie tylko jako antykreacji, ale i jako walki z panteonem Egiptu, zwłaszcza z jego naczelnym bogiem Ra. Pierwsza i ostatnia plaga – zamiana wód w krew oraz egipskie ciemności – stanowiące klamrę dla głównej treści opowiadania, uderzają w dwie podpory cywilizacji egipskiej: wodę, z Nilem na czele, oraz słońce. Znak krwi wydaje się skierowany bezpośrednio przeciw Ozyrysowi, władcy życia i śmierci. Według wierzeń Egipcjan, Nil stał się strugą jego krwi po tym, jak jego brat Set go zamordował, rozczłonkował jego ciało i wrzucił je do rzeki. Coroczne wylewy Nilu świadczyły o jego zmartwychwstaniu, zatem zamiana wód w krew mogła oznaczać jego definitywną śmierć. Wydaje się, że najbardziej atakowanym przez kolejne plagi bóstwem Egiptu jest właśnie Ozyrys. Zwłaszcza w trzech ostatnich znakach wydaje się nasilać natarcie skierowane na niego i bogów ściśle z nim związanych, tzw. wielką piątkę z kręgu Ozyrysa (Ozyrys, Set, Izyda, Neftyda, Horus). W takim rozumieniu plag biblijnych, każda byłaby zwycięstwem nad innym bóstwem i sferą, którą ono zarządza. Tak przedstawiało by się możliwe zestawienie poszczególnych plag w kontekście egipskiego panteonu:

1. Hapi (duch Nilu) lub Ozyrys (dawca życia, którego krwiobiegiem był Nil)
2. Heket (bogini życia i porodu przedstawiana w postaci żaby)
3. Geb i Nut (rodzeństwo i małżeństwo bóstw ziemi i nieba)
4. Uathit lub Khepri
5. Hator (bogini nieba wyobrażana w postaci krowy) i Apis (bóstwo lub święte zwierzę wyobrażane w postaci byka)
6. Serapis i Imhotep (bóstwa medycyny i leczenia)
7. Set (bóstwo chroniące plony)
8. Izyda (bogini płodności, urodzaju)
9. Ra/Re/Amon-Re (bóg słońca, stwórca świata, najważniejsze bóstwo)
10. Faraon (wcielony bóg)

Plagi jako antykreacja. Jeśli Rdz 1 to kreacja, a Rdz 9 rekreacja, to Wj 7–11 jawi się w P jako „dekreacja”. Tu nie chodzi o odnowienie ładu stworczego, ale o zniszczenie tego, co zagraża jego podstawom. Egipt w Biblii symbolizuje często siłę destrukcji i chaosu zagrażającego temu porządkowi. Dlatego Bog uruchomi dzieło antykreacji. Pierwsze wyraźne nawiązanie do Rdz 1 pojawia się w znaku wprowadzającym do opoiadania o plagach – lasce, która zamienia się w węża (hebr. *tanin*). Autor użył terminu w jego słowniku oznaczającego potwora morskiego, istotę, która pojawia się w piątym dniu stworzenia (Rdz 1,21). Autor biblijny używa go w opowiadaniu o stworzeniu, a powtórzenie go w historii plag, zamiast zwyczajowego *nachasz* (wąż), sugeruje nawiązanie do Rdz 1. Kolejne analogie pojawią się w poszczególnych kapłańskich plagach, które będą odwróceniem dzieł stwórczych Boga. Finalnym uderzeniem będzie plaga ciemności, która stanowi antytezę pierwszego stworzenia: światła. Przeniesienie tej plagi na koniec (wobec kolejności plag np. w Ps 105,28) służy może właśnie podkreśleniu odwróconego porządku stworzenia.

Kolejne klęski niszczą Egipt coraz bardziej. Bóg, stwarzając świat, napelnia go dobrami i pozwala z nich korzystać, w tym spożywać je. Plagi uderzają w dobroć stworzenia i niszczą to, co miało być pokarmem – powodują zepsucie wody, pomor bydła, zniszczenie wszelkich roślin. Właściwie nie ma już czego jeść ani pić. Egipt pod koniec opowiadania jest krajem bez zwierząt (plaga piąta i siódma), roślin (plaga ósma) i światła (plaga dziewiąta). Wzrastająca moc karząca plag obrazuje stopniowy powrót ziemi egipskiej do pierwotnego bezładu, stanu przed stworzeniem (Rdz 1,2), czego finałem jest plaga ciemności: *Wyciągnij rękę swoją ku niebu i nastanie nad całą ziemią egipską ciemność tak gęsta, że będzie można jej dotknąć* (Wj 10,21). Ostatnie uderzenie Boga jest wymierzone w pierwsze stworzenie, światło. Stworzenie światła na samym początku wskazuje, że jest ono najbardziej podstawową zasadą porządku stworzenia i kluczową potrzebą życia człowieka oraz funkcjonowania kosmosu. Sprowadzenie ciemności jest zatem atakiem na istotę życia i fundament ładu świata. W Rdz 1 ciemność (hebr. *choszech*) istnieje przed stworzeniem jako chaotyczny element pramaterii i w języku P definiuje świat sprzed kreacji¹²⁵.

Dlaczego autorzy biblijni tak dużo miejsca poświęcili plagom? Przecież konfrontacja z faraonem nic nie dała, gdyż po żadnej z nich nie zmienił on swego nastawienia. Chodziło o co innego – o pokazanie, kto tak naprawdę jest jedynym Bogiem i który Bóg istnieje, a którzy są tylko ułudą. Według egipskich wierzeń bogowie w pewnym momencie stali się, a ponieważ stali się, to i również przeminą. Jedynym, który został na polu walki, jest JHWH, Ten, który jest.

Ostatnia plaga jest tak naprawdę rozszerzonym opisem święta Paschy, jakie Izraelici odprawiali na długo przed spisaniem tych tekstów. Było to święto pasterskie grup nomadów, którzy na wiosnę składali bóstwom w ofierze młodego baranka, by w ten sposób uzyskać ich

¹²⁵ W Biblii nie pada ani jedno dobre słowo o ciemności. Jest ona miejscem aktywności złoczyńców (por. np. Hi 24,16; 34,22; Ps 74,20; J 13,30), antonimem światła, pierwszego dzieła stworzenia, symbolizując królestwo zła i śmierci (1 Sm 2,9; Mt 25,30). Choć w Rdz 1,3 Bog nada jej nazwę – noc – to autor P unika stwierdzenia, że została ona stworzona przez Boga oraz że jest „dobra”.

przychylność. Do święta Paschy organicznie przyległo drugie opisane w Wj święto – Przaśniki, święto niekwasonego chleba, czyli macy. Pierwotnie były to dwa odrębne świętowania: pierwsze charakterystyczne dla grup pasterzy, drugie – polegające na składaniu w ofierze bóstwu pierwszych, niedojrzałych jeszcze zbóż – specyficzne dla osiadłych grup rolników. W Izraelu połączono (przez zbliżoną datę świętowania) oba w jedną ośmiodniową uroczystość. Stąd Pascha, jakiej opis spotykamy w Biblii, zawiera w sobie i złożony ryt ofiarowania i spożywania baranka, i ryt usunięcia zakwasu w celu wypieku niekwaszonego chleba, jako ofiary. Wtórnie te święta zostały włączone w opowieść o wyzwoleniu narodu z niewoli egipskiej. Baranek posłużył jako dawca apotropaicznej krwi (kwr chroniącej przed złymi duchami), a niezakwaszony chleb jako znak pośpiechu w opuszczaniu egipskich domostw.

6. Przejście przez Morze Sitowia

Scena przejścia przez Morze Sitowia¹²⁶ przedstawia decydujący moment dla historii wyjścia. Opowiedziana zaledwie w paru zdaniach, będzie przez całe wieki przekazywana w opowieści i pieśni, prozie i poezji, malarstwie i filmie.

Analiza fragmentu. Akcja przejścia ma swe preludium w wersetach 19-20 rozdziału 14. Mówi się tu, w jaki sposób „słup obłoku”, który uosabia samego JHWH, chronił Izraelitów przed decydującym starciem. Także zwrot „Anioł Pański” oznacza Boga, jednak dla uniknięcia zbytnej poufałości (bano się bliskiej obecności Boga) mówiono o „Posłańcu Pańskim”¹²⁷. Główna akcja przejścia przez morze opisana jest w wersetach 21-29. Rozdzielenie wód ukazuje władzę Boga nad światem, szczególnie władzę nad żywiołem olbrzymich wód, które dla Izraelitów były synonimem sił chaosu i potęg wrogich Bogu (np. Ps 93). JHWH, suweren natury, ujarzmił te siły w stworzeniu świata, aby później w dziele potopu i teraz w dziele wyzwolenia posługiwać się nimi, jakby własnym wojskiem. Tę władzę okaże Bóg także w przyszłości w bliźniaczej scenie rozdzielenia wód Jordanu, gdy Izraelici wkraczać będą do ziemi obiecanej (Joz 3)¹²⁸. JHWH w „świętej wojnie” z Egiptem ponownie posługuje się fenomenem naturalnym: tym razem jest to wiatr, który „wiał przez całą noc”, odsłaniając suche dno morskie. To rozdzielenie wód, by odsłonić suchy ląd, jest działaniem naśladującym stwarzanie: *Niechaj zbiorą się wody spod nieba w jedno miejsce i*

¹²⁶ Tłumaczenie, które znamy – „Morze Czerwone” – pochodzi z greckiego przekładu (Septuaginty, potem tak samo Wulgata). Hebrajski tekst ma *jam suf* – „Morze Sitowia”, „Morze Trzciniowe” lub według innych „Morze Graniczne”, „Wyginięcia”. Nie wiemy więc tak naprawdę, czy autorowi chodzi o którąś z zatok Morza Czerwonego (Sueska, Akaba) czy inny zbiornik wodny, będący dziś częścią kanału Sueskiego.

¹²⁷ Por. np. Rdz 22,15; 31,11n, Joz 5,15.

¹²⁸ Scena przejścia przez Jordan – opisana w tonacji kultycznej – mogła służyć jako przypomnienie, liturgiczna pamiątka (*zikkaron*) przejścia przez Morze Sitowia. W tej scenie również jest mowa o podziale wód i powstaniu muru wodnego, dzięki któremu Izraelici przechodzą przez łożysko osuszonego chwilowo Jordanu na drugą stronę, do Kanaanu. W rzeczy samej wydarzenie takie nie należy do niemożliwych. Może ono nastąpić w porze deszczowej, gdy istnieje możliwość odsunięcia się brzegów rzeki w tej części, w której przepływa ona w wąwozie i powstania zapory, która może wstrzymać na jakiś czas jej bieg. Według kroniki arabskiej (Nowairi) wydarzenie takie nastąpiło 7/8 grudnia 1267 r. w pobliżu Damieh, kiedy powstała w ten sposób tama zatrzymała wody Jordanu na 10 godzin. Podobne zjawisko wydarzyło się w tym samym miejscu 11 lipca 1927 r., tym razem na skutek trzęsienia ziemi. Zjawisko to mogłoby wpłynąć na treść opowiadania o przejściu przez Morze Sitowia.

niech się ukaże powierzchnia sucha (Rdz 1,9). Jesteśmy w momencie stwarzania wolnego narodu izraelskiego.

Wejście pomiędzy spiętrzone wody było aktem wiary ze strony Izraela. Izraelici współdziałali z Bogiem w Jego planie zbawczym. Pościg Egipcjan i ich wejście w morze były natomiast działaniami przeciw stworzeniu i przeciw planowi Boga. Synowie Egiptu okazali bunt wobec Boga. JHWH w odpowiedzi „spojrzał ze słupa obłoku i ognia i pomieszał im szyki”, jak wcześniej pomieszał języki buntowniczym budowniczym wieży Babel. Musiało to wywołać wielką panikę wśród Egipcjan, którzy zakrzyknęli: *Uciekajmy przed Izraelem, gdyż JHWH walczy za niego*. Bóg potwierdza swą obietnicę daną w 14,14: *JHWH będzie walczył za was*. Rzeczywiście, najpierw staje pomiędzy Izraelitami a Egipcjanami w słupie obłoku, następnie rozdziela wody morza, a w końcu swoim *spojrzeniem* wywołuje grozę w obozie przeciwnika. Dla owego przeciwnika było już jednak za późno. Mojżesz podniósł rękę i wody zalały wojska faraona. Egipt został zwyciężony.

Zwycięstwo Boga i jego ludu jest totalne, cała militarna potęga Egiptu została pograżona przez JHWH w wodach morskich. Państwo faraona zostało upokorzone i ostatecznie pokonane. Autor dodaje niewiele na pierwszy rzut oka znaczący szczegół, że działo się to „o poranku”. Wskazuje, że oto wstaje nowy dzień, pierwszy dzień wolności i nowy początek dziejów narodu wybranego. Przejście przez wody, jak poród, stało się momentem zrodzenia wolnego narodu. Paradoks historii polega na tym, że ci, którzy niegdyś topili hebrajskich chłopców, dążąc do eksterminacji narodu, teraz sami, na czele z faraonem i jego najwybitniejszym wojskiem, leżą na dnie odmętów morskich; a ci, którzy przez czterysta lat byli ich niewolnikami, stoją teraz nad brzegiem morza jako wolny naród pod skrzydłami JHWH Zastępów. Gdy dla Egiptu zapadła noc, dla Izraela rodzi się nowy dzień.

Efekt tego cudownego wydarzenia opisany jest w podsumowaniu (w. 30-31). Refleksja narratora o wybawieniu dokonany przez Boga podkreśla bardzo ważny moment: duchową metamorfozę Izraelitów, jaką sprawił cud przejścia przez morze. Od „strachu przed faraonem” (w. 10) przeszli do „bojaźni wobec JHWH” (w. 31). To istotna przemiana. Zwrot „bojaźń Boża” określa postawę zaufania JHWH, przestrzegania przykazań i jednoczącej więzi z Bogiem. A więc wyraża istotę biblijnej wiary. Izraelici w końcu uwierzyli JHWH i do Niego przylgnęli! Już nie muszą bać się faraona, są wolni i pod opieką Boga Mojżesza.

Liturgia wyjścia. Niektórzy próbują dowodzić, że cud przejścia przez morze da się tłumaczyć zjawiskami naturalnymi, które zrządzeniem opatrności Bożej wydarzyły się akurat wtedy, gdy były potrzebne dla ocalenia Izraela. Mówi się więc o wybuchu wulkanu, o uderzeniu komety o ziemię, o nadciągnięciu silnego wiatru, który osuszył morze w największej płyźni itd. Jednak liturgiczny paradygmat całej sekcji o wyjściu (Wj 12 – 15 to *de facto* opis ustanowienia i pierwszego sprawowania Paschy) nie pozwala patrzeć na to, co tu opisano przy użyciu narzędzi historiografii. *Spojrzenie wiary* – to jest właściwa, „naukowa” metoda patrzenia na tekst, który zrodził się w obrębie kultu (święto Paschy), przekazywany jest przez liturgię i ma na celu pobudzenie i umocnienie więzi z Bogiem. To

spojrzenie każe nam widzieć o wiele więcej, niż samo wydarzenie, a mianowicie duchowe skutki, jakie ono wywołało. „Bojaźń Boża” wzbudzona w Izraelitach po przejściu morza to jest ten moment, od którego lud wybrany przez Boga stanie się ludem wiary. Taki był przecież cel wszystkich działań Boga w Egipcie. Cel, który tutaj został w pełni zrealizowany.

Św. Paweł (w 1 Kor 10,1-3), a później Ojcowie Kościoła w wydarzeniu przejścia przez morze chętnie widzieć będą obraz i zapowiedź *chrztu świętego*, który – jak exodus – jest dokonaniem „palcem Bożym” przejściem przez wodę ze śmierci do życia, z ciemności grzechu do życia wiary. Fragment o wyjściu oraz następującą po nim pieśń zwycięstwa wspominają Żydzi podczas święta Paschy, a chrześcijanie odczytują te teksty w Wigilię Paschalną, która jest centralnym momentem roku liturgicznego w Kościele. Spełnia się nakaz Boga dany 2,5 tysiąca lat temu: *Macie upamiętnić ten dzień. Będziecie go obchodzić jako święto dla JHWH po wszystkie pokolenia* (12,14).

7. Przepiórki i manna

Wszystkie próby na pustyni, przez które miał przejść Izrael, dotyczyły albo wody do picia, albo żywności, albo autorytetu Mojżesza. Gdy Izraelici otrzymali wody pod dostatkiem (zob. gorzkie wody Mara: 15,22-27; woda ze skały: 17,1-7) zaczęli narzekać na brak jedzenia. Wydaje się to naturalne w sytuacji, gdy zaczynało brakować już zapasów. Przepiórki i manna mogą symbolizować dwa podstawowe składniki żywności: mięso i chleb, co sugeruje, że Bóg zatroszczył się o całość pożywienia dla wędrującego narodu. O mannie mówi się znacznie więcej, prawdopodobnie dlatego, że czytelnicy nie wiedzieli, co to jest. Tłumaczy się tu kształt, kolor i smak tego niezwykłego pożywienia. Zachowanie przepiórek mogło być lepiej zrozumiałe ze względu na migracje tych wędrownych ptaków (określanych jako *coturnix coturnix*), które dwa razy w roku przelatują nad Półwyspem Synajskim, lecąc z Europy i południowej Azji do Afryki lub z powrotem, a w wyniku zmęczenia lotem opadają masowo na ziemię. Wtedy bez trudu można do nich podejść i je złapać. O zjawisku tym mówi też Lb 11,31 oraz Ps 78,26-29. Przepiórki opisane w Wj 16,13 i Lb 11,31-33 można także spotkać na Synaju. Nadlatują one jesienią z Europy i wyczerpane przelotem nad Morzem Śródziemnym opadają niekiedy na północno-zachodnim krańcu półwyspu. Nie spotyka się ich jednak w takiej ilości, aby mogły wystarczyć do nakarmienia tłumu, o jakim opowiada Wj.

Również dla manny istnieją próby naturalnego wytłumaczenia zjawiska (np. słodkie krople z drzewa tamaryszku), jednak sposób jej zachowania przedstawiony w opowiadaniu wskazuje, że mamy do czynienia ze zjawiskiem nienaturalnym. Fakt np., że manna zawsze na drugi dzień się psuła, ale w szabat pozostawała od piątku nienaruszona, pokazuje, że jest to kolejny cudowny znak od Boga, aby Izraelici „przekonali się, że Ja jestem JHWH” (16,12). Podkreślona jest po raz kolejny Boża opatrność i Jego matczyna opieka: każdy miał tyle manny, ile dokładnie potrzebował (16,17-21), co przypomina nam słowa Jezusa: *Nie troszczcie się zbytnio o swoje życie, o to, co macie jeść i pić, ani o swoje ciało, czym się macie przyodzierać... Przecież Ojciec wasz niebieski wie, że tego wszystkiego potrzebujecie. Starajcie się naprzód o Królestwo Boga i o Jego sprawiedliwość, a to wszystko będzie wam dodane* (Mt

6,25.32n). Temat manny będzie powracał w literaturze biblijnej, jako cudowny znak Bożej troski i opieki (np. Pwt 8,3.16; Ne 9,20; Ps 78,24; J 6,31), a w Nowym Przymierzu stanie się zapowiedzią *prawdziwego chleba z nieba* – Eucharystii (por. J 6,32nn; 1 Kor 10,3n).

Bóg kilkakrotnie „wystawia na próbę” naród Izraela (16,4; por. 15,25), sprawdzając jego gotowość do przestrzegania zaleceń odnośnie do manny. Izraelici ciągle się uczą i kolejny raz zawodzą. Brak wiary okazuje się nie tylko w szemraniu, narzekaniu i powracaniu tęskną myślą do Egiptu; niektórych członków społeczności cechuje *nieposłuszeństwo*. Pozostawianie sobie zapasów manny na dzień następny czy zbieranie jej w szabat – czego wyraźnie zakazano – to usiłowanie radzenia sobie „po swojemu”, gdy Bóg każe inaczej; to brak zaufania w sytuacji próby. Bóg jednak nie wyciąga konsekwencji, gdyż Izrael jeszcze nie słyszał Prawa – otrzyma je bowiem dopiero na Synaju. Wtedy już wykroczenia związane z szabatem oraz inne obłożone zostaną odpowiednimi karami. To pierwsze w tej księdze tak wyraźne naleganie na *przestrzeganie szabatu*. Uszanowaniu tego dnia poświęcona jest znaczna część opowiadania (w. 22-30) i manna jest tu tylko okazją do podkreślenia wagi odpoczynku i świętowania w siódmym dniu tygodnia. Prawo o szabacie usłyszymy jeszcze kilkakrotnie (głównie Wj 31,12-17 i 35,1-3) i za każdym razem będą to teksty tradycji kapłańskiej, dla której szabat to jedna z głównych instytucji ludu Bożego. Według tej tradycji dzień ten został ustanowiony już przy stwarzaniu świata (Rdz 2,2n), gdyż nawet Bóg „odpoczął dnia siódmego”, i stanowi gwarancję ładu stworzenia oraz miejsce święte w czasie.

IX. PRZYMIERZE NA SYNAJU (Wj 19 – Lb 10)

Przymierze synajskie jest tym wydarzeniem, do którego odwoływać się będzie cały Pierwszy Testament jako do najważniejszego momentu swojej historii. Dla Tory, Pięcioksięgu jest centralnym wydarzeniem, sercem i nośnikiem najważniejszych idei. Wyjście z Egiptu nakierowane było właśnie na to wydarzenie: Izrael miał opuścić Egipt, aby na pustyni *odprawić święto* i *służyć* swemu Bogu (Wj 3,12; 5,1). Tutaj właśnie się to dokona. Tu też dopełni się powołanie Mojżesza.

1. Biblijne pojęcie przymierza

Co to jest przymierze? To nic innego, jak uroczysty układ, umowa, na mocy której dwie strony zobowiązują się do wzajemnych świadczeń. Przymierze na starożytnym Wschodzie mogło być zawarte pomiędzy równymi podmiotami i dotyczyć jakichś wzajemnych zobowiązań (np. Rdz 31,43nn – przymierze między Jakubem i Labanem) albo pomiędzy silniejszym (władcą, monarchą) a słabszym (małym klanem, podbitym narodem) i dotyczyć najczęściej opieki nad tym drugim w zamian za służbę lub jakieś korzyści (np. Ez 17,13). Również Bóg Biblii zawiera z ludźmi taką uroczystą umowę – przymierze (hebr. ברית *berit*). Zobowiązuje się chronić swój lud, a w zamian spodziewa się z jego strony posłuszeństwa. W najważniejszym przymierzu Pierwszego Testamentu, przymierzu synajskim, Bóg przyjmuje Izraela jako swoją *szczególną własność* (Wj 19,5) i czyni z niego *naród święty* i *królestwo kapłanów* (Wj 19,6) – to są główne obietnice przymierza – a w zamian oczekuje wypełniania *prawa* (dekalog), które nada swemu ludowi. W przypadku „porozumienia” Izraela z Bogiem mamy oczywiście do czynienia z tym drugim typem przymierzy. Autor natchniony jest daleki od tego, aby czynić człowieka równorzędnym partnerem z Bogiem. Uroczyste przymierze synajskie zostanie więc zawarte na sposób ludzki – tak, jak inne przymierza ludzkie¹²⁹ – jednak będzie się radykalnie różnić od ziemskich porozumień. Jego stroną i gwarantem będzie bowiem Bóg, który sa nie cofnie danego słowa (Kpł 26,44; 2 Sm 7,15). Zerwać przymierze może naród Izraela (Jer 33,20n; Ez 16,59) lub JHWH na skutek postępowania ludu (Za 11,10; Ps 89,40).

Jest w tym wydarzeniu coś niezwykłego: Bóg wchodzi w przymierze z człowiekiem. JHWH obiecuje człowiekowi być mu lojalnym, zobowiązuje się przed nim i ogranicza swą wolność. Bo przecież życie w przymierzu to wezwanie do stałej, wzajemnej wierności. Przymierzem jest też np. związek małżeński, ale równość obu małżonków nie czyni z wzajemnego ślubowania jakiegoś skandalu. Tu natomiast Bóg staje naprzeciw człowiekowi i

¹²⁹ Przymierze synajskie i inne biblijne przymierza z Bogiem pod względem formy najbardziej zbliżone są do traktatów asyryjskich z VIII wieku przed Chr.

mówi mu: Zobowiązuję się wobec Ciebie... Co więcej, pozostawia mu wolność decyzji: *Jeśli będziecie mi posłuszni...* (Wj 19,5). Drugą stroną tej obietnicy jest porzucenie przez Boga.

W ten sposób przymierze stanie się podstawową formą komunikacji Boga z człowiekiem i w Jezusie osiągnie punkt kulminacyjny historii zbawienia. Pioruny i grzmoty towarzyszące przymierzu synajskiemu nie są na pewno najdoskonalszym sposobem objawienia się Boga; jest to forma początkowa, można by powiedzieć pierwotna, na co zwraca uwagę autor Listu do Hebrajczyków (Hbr 12,18-21). Do Eliasza Bóg przyjdzie już w „szmerze łagodnego powiewu”, choć fenomeny synajskie (wichura, trzęsienie ziemi, ogień) będą poprzedzały tę teofanię (1 Krl 19,11n). W końcu do całej ludzkości przyjdzie Chrystus, a formą objawienia, jaką wybierze, będzie stajenka betlejemska. Będzie to zupełnie nowy rodzaj przystępu do Boga (Hbr 12,22-24).

2. Zawarcie przymierza (Wj 19 – 24)

Według biblijnego opowiadania, w trzecim miesiącu po wyjściu z Egiptu Izrael dotarł do stóp góry Synaj (19,1). Tutaj się zatrzymał. Dane z Lb 10,11 mówią, że pobyt ten trwał rok. Ten właśnie rok był najbardziej znaczącym okresem w religijnej historii Izraela. Tutaj spotkał swego Boga, tutaj poznał i przyjął Jego propozycję, tutaj narodził się jako lud Boży, przyjął dekalog i tu wybudował świątynię dla JHWH, Namiot Spotkania. To na Synaju ma swój początek i źródło całe prawodawstwo etyczne i kultyczne Izraela, serce Księgi Prawa: *Tory*. W świadomości religijnej autorów Pięcioksięgu Synaj pojawia się jako punkt docelowy największych wydarzeń oraz tygiel, w którym hartuje się nowe przeznaczenie społeczności dwunastu pokoleń. Izrael otrzymuje tu wezwanie do przyjęcia takiej wiary i takiego religijnego doświadczenia, które nie mają analogii w innych wierzeniach czy religiach świata.

Już do końca Księgi Wyjścia pozostaniemy w temacie przymierza synajskiego, ale wątki z nim związane będą różne. Z czterech wyróżnionych tu części:

19–24: zawarcie przymierza,

25–31: nakaz budowy Przybytku, Namiotu Spotkania,

32–34: zerwanie i odnowienie przymierza,

35–40: budowa Przybytku, Namiotu Spotkania

już na pierwszy rzut oka widać, że część pierwsza i trzecia oraz druga i czwarta są ze sobą w ścisłej relacji. Prawdopodobnie Wj 19–24 i 32–34 istniały pierwotnie razem. Późniejsza redakcja kapłańska (P) dołączyła do praw przymierza (Wj 19–24) rozbudowane prawa o świątyni JHWH (Wj 25–31), a opis jej budowy przesunęła na moment po odnowieniu zerwanego przymierza (Wj 35–40).

19 – 24	}	Przymierze synajskie
25 – 31		
32 – 34		
35 – 40		Sanktuarium JHWH

Materiał obecnej sekcji Wj 19 – Lb 10 należy do najbardziej złożonych pod względem krytyki literackiej, gdyż w jego ukształtowaniu miały udział różne religijne tradycje biblijne. To pokazuje, jak istotne było wydarzenie przymierza dla wiary Izraela i jak próbowano zgłębić tę Bożą łaskę. Warto zwrócić uwagę na charakterystyczne dla Pięcioksięgu zlanie się materiału narracyjnego i prawnego. Przepisy prawne zostały umieszczone nie w osobnych księgach i kodeksach, ale włączone do tekstów narracyjnych, co czyni ten biblijny zbiór unikatowym na skalę starożytną i pokazuje, że prawo jest częścią Bożej historii zbawienia.

Sam ryt zawarcia przymierza dokona się w Wj 24,3-8, natomiast wcześniej usłyszemy o warunkach jego funkcjonowania, a więc o prawach, jakie będą obowiązywać w Izraelu: rozdział 20 to *dekalog*, a rozdziały 21–23 to *kodeks przymierza*. Rozdział 24 stanowi główny, wieńczący element narracji z Wj 19 – 24 o zawarciu przymierza z JHWH. Lud otrzyma znak przymierza, jakby jego pieczęć czy dokument potwierdzający: tablice kamienne. Każde przymierze biblijne posiada swoją konkretną oznakę: znakiem przymierza stworzenia jest szabat, przymierza z Noem – tęcza, przymierza z Abrahamem – obrzezanie. Znakiem przymierza synajskiego staną się kamienne tablice, które po wielu perypetiach spoczną w arce przymierza. Zwyczajem starożytnego Wschodu zawarciu przymierza towarzyszyło sporządzenie dokumentu, który później składano w sanktuarium u stóp bóstwa jako gwarancja trwałości porozumienia. A skoro arkę postrzegano jako tron lub podnóżek Boga, to umieszczenie w niej tablic dekalogu jest niczym innym jak złożeniem dokumentu przymierza u stóp bóstwa. Wyrycie dokumentu w kamieniu symbolizuje trwałość i nienaruszalność danego słowa.

4. Dekalog

Tytuł „dekalog” nawiązuje do zwyczajowej nazwy, którą nadała sama Biblia (Wj 34,28; Pwt 4,13): dziesięć przykazań, dosłownie „dziesięć słów” (hebr. *aseret haddewarim*, gr. *deka-logos*, stąd „dekalog”). Jesteśmy w kulminacyjnym momencie teofanii, w którym Bóg przekazuje ludowi prawo, warunki porozumienia synajskiego. Wola Boża, wyrażona wcześniej tylko ogólnie: *Jeśli więc teraz naprawdę będziecie Mi posłuszni i będziecie przestrzegać przymierza* (19,5) i przyjęta przez naród: *Spełnimy wszystkie słowa JHWH* (19,8), tu nabiera konkretnego kształtu. Zakres posłuszeństwa, które przyrzekli Izraelici, wyrażony zostanie właśnie w dekalogu. Przez jasne wyrażenie Bożej woli, naród jeszcze lepiej pozna, jaki jest Bóg, za którym poszedł.

Na wyjątkowy status „dziesięciu słów” wskazuje nie tylko nazwa zbioru¹³⁰ i umieszczenie go w bezpośrednim kontekście przymierza synajskiego, ale także: dwukrotne pojawienie się dekalogu w Biblii (Wj 20 i Pwt 5 – tu na początku Kodeksu deuteronomistycznego); podkreślenie, że został spisany „palcem Bożym” (Wj 31,18; Pwt 9,10) w odróżnieniu od wszystkich innych przepisów spisanych przez Mojżesza; to, że Bóg po raz pierwszy i jedyny w całej Księdze Wyjścia mówi *do całego ludu*; i że wszystkie zobowiązania są wyrażone w pierwszej osobie *Ja jestem Pan...* i skierowane do pojedynczej osoby *ty*. Zaimek osobowy w liczbie pojedynczej obecny we wszystkich przykazaniach wskazuje, że Bóg objawia swoją wolę każdemu człowiekowi z osobna i każdy z osobna winien podjąć zobowiązanie. Świadczy też o podejściu osobowym („nie będziesz...”), a nie bezdusznej literze prawa („nie wolno...”). Taka forma wyrażania prawa na starożytnym Bliskim Wschodzie jest rzadka; częściej stosuje się trzecią osobę lub formy bezosobowe. W końcu o wyjątkowej roli „dziesięciu słów” świadczy odpowiedź Jezusa na pytanie młodzieńca: „Nauczycielu, co dobrego mam czynić, aby otrzymać życie wieczne?” Jezus odpowiada: „Jeśli chcesz osiągnąć życie wieczne, zachowaj przykazania”. I wymienia: „Nie zabijaj¹³¹, nie cudzołóż, nie kradnij, nie zeznawaj fałszywie, czcij ojca i matkę”, by w końcu streścić je w sposób pozytywny: „Miłuj swego bliźniego, jak siebie samego!” (Mt 19,16-19).

Dekalog jest fundamentem biblijnego prawa, a także etyki społeczności opartych na Biblii. Choć włączony w historyczne wydarzenia wyjścia i przymierza, nie jest partykularną czy klanową własnością, ale wyrazem moralnego zmysłu człowieka Biblii. Dopiero jednak włączony w konkretną sekwencję narracyjną i konkretną historię staje się w pełni zrozumiały. Nie da się zrozumieć dekalogu bez kontekstu, którym jest wyjście-przymierze, dwa fundacyjne wydarzenia historyczne narodu Izraela. Dekalog jest w nie wpisany, jako konstytucja nowego ludu. Jest nie tyle uniwersalistyczną kartą praw i obowiązków ludzkości, światową deklaracją praw człowieka, ale konstytucją ludu Izraela na historycznym etapie jego początków, jego kształtowania się jako narodu. Ma rolę narodowo- i religiotwórczą.

Antropolodzy podważają globalną uniwersalność przykazań dekalogu i charakter etyczny niektórych z nich¹³². Nie gdzie indziej, jak w dekalogu, kobieta jest wymieniona jako własność mężczyzny, do tego mniej cenna od domu: *Nie pożądam domu bliźniego twego, nie pożądam żony bliźniego swego, ani jego niewolnika, ani jego niewolnicy, ani jego wołu, ani jego osła, ani żadnej [innej] rzeczy, która jego jest* (Wj 20,17). Egzegeci zgadzają się dziś, że dekalog stanowi odbicie prostego życia półkoczowniczych klanów¹³³, że jest skierowany do

¹³⁰ Biblijne zbiory praw nie posiadają najczęściej wyróżniające ich nazwy.

¹³¹ W przykazaniu piątym autor używa czasownika רָצַח *racach*, który oznacza „zabić człowieka”. Nie jest to ogólny czasownik „zabić” (jak np. hebr.: *harag*, katal czy *szahat* – które mogą odnosić się do zwierzęcia), ale wskazujący na zabicie człowieka. Słusznie więc przykazanie to tłumaczone jest czasem: *Nie morduj* lub *Nie dopuścisz się morderstwa* – chodzi bowiem o świadome i w zły wierze pozbawienie kogoś życia.

¹³² Zob. np. F. DE WAAL, *Bonobo i ateista. W poszukiwaniu humanizmu wśród naczelnych*, Kraków: Copernicus Center Press 2014, s. 256.

¹³³ Np. czasownik *gnw* oznaczał najprawdopodobniej nie tyle kradzież rzeczy materialnych, co porwanie osoby, a czasownik *hmd* (pragnąć) nie tyle sferę myśli, co czynności zewnętrznych.

mężczyzn¹³⁴, że liczba dziesięć jest symboliczna (pochodzi nie z istnienia tylu dokładnie podstawowych reguł, lecz z jej statusu liczby oficjalnej i wartości mnemotechnicznej)¹³⁵, że dwa pierwsze przykazania nie mają związku z etyką¹³⁶, a ostatnie „Nie pożądaj” nie dotyczy myśli, lecz czynów zewnętrznych, i przede wszystkim, że dekalog jest tak samo dokumentem moralnym, jak polityczno-religijną konstytucją kształtującego się narodu Hebrajczyków (podobnie jak nieco inny „dekalog” zawarty w Wj 34,10-26), nie ma zatem charakteru czysto etycznego. Dekalog koncentruje się na powstrzymaniu od zachowań społecznie i religijnie szkodliwych (8 z dziesięciu przykazań jest sformułowane negatywnie), a więc na moralności zakazywania. To oczywiście nie wyczerpuje zadań karty etyki, która w wersji maksymalistycznej ma przecież wyjaśniać i stymulować ludzkie postępowanie w urzeczywistnianiu dobra (moralność wyrażona pozytywnie). Trudności w potraktowaniu dekalogu jako uniwersalnej karty etyki jest więcej, dlatego dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z 2008 roku „Biblia a moralność”¹³⁷ proponuje nowe, pozytywne i uwspółcześnione odczytanie dziesięciu przykazań (polecam w tym temacie nry 25-31). Na przykład przykazanie o czci szabat u interpretuje jako docenienie sakralnego wymiaru czasu oraz prawo do wolności praktyk religijnych, do dnia świętego i do odpoczynku (tamże).

Dekalog możemy podzielić na dwie części: pierwsze trzy przykazania dotyczą relacji do Boga (aspekt wertykalny, pionowy), a pozostałe siedem relacji do bliźniego (aspekt horyzontalny, poziomy). Tekst biblijny mówi o dwóch tablicach (31,18; 34,1.4), które w tradycji wiązano właśnie z obiema częściami: w przedstawieniach tablic na pierwszej umieszcza się przykazania 1-3, a na drugiej 4-10.

Relacja do Boga	Relacja do bliźniego
1. <i>Nie będziesz miał innych Bogów...</i>	4. <i>Czczij swego ojca i matkę...</i>
2. <i>Nie będziesz wymawiał imienia JHWH, twego Boga, bez szacunku...</i>	5. <i>Nie popełnisz morderstwa...</i>
3. <i>Pamiętaj o dniu szabat...</i>	6. <i>Nie dopuścisz się cudzołóstwa...</i>
	7. <i>Nie będziesz kradł...</i>
	8. <i>Nie złożysz kłamliwego zeznania...</i>
	9. <i>Nie będziesz pożądał żony swego bliźniego...</i>
	10. <i>Nie będziesz pożądał dobytku swego bliźniego...</i>

¹³⁴ Wskazują na to treść poszczególnych przykazań (np. Wj 20,10.15.17) oraz gramatyka: wszystkie formy zaimków i czasowników są męskie (hebrajski posiada zaimki drugiej osoby oraz imperatyw rodzaju żeńskiego).

¹³⁵ Stąd pojawiają się w Dekalogu powtórzenia, a podział poszczególnych przykazań jest różny w tradycjach religijnych. Przykazań w Dekalogu (odrębnych nakazów i zakazów) jest w istocie kilkanaście. Septuaginta, Talmud, współczesny judaizm, Kościół katolicki, prawosławny, protestantyzm, anglikanizm, luteranizm mają różne wersje podziału tekstu Dekalogu na 10 części. Dziesiątka oprócz charakteru urzędowego i wartości mnemotechnicznej to także złożenie trójki (przykazania dotyczące Boga) i siódemki (przykazania dotyczące drugiego człowieka). Obie liczby na swój sposób symbolizują pełnię i doskonałość.

¹³⁶ Bardziej radykalni myśliciele i egzegeci wskazują, że jedynie trzy z przykazań Dekalogu – czcij rodziców, nie zabijaj i nie kradnij – mają charakter czysto etyczny.

¹³⁷ Papieska Komisja Biblijna, *Biblia a moralność. Biblijne korzenie postępowania chrześcijańskiego*, tłum. R. Rubinkiewicz SDB, Kielce: Verbum 2009.

Podział ten nie jest jednak kategoryczny, gdyż nie da się czcić Boga, nie szanując jednocześnie bliźniego i odwrotnie. Dekalog stanowi organiczną całość, w której wszystkie przykazania wzajemnie się warunkują. Każde „słowo” odsyła do każdego z pozostałych i do wszystkich razem; przekroczenie jednego przykazania jest naruszeniem wszystkich pozostałych i złamaniem przymierza z Bogiem (por. Jk 2,10n). Podkreśleniu tego faktu służy również i to, że prawa dekalogu pozbawione są jakichkolwiek sankcji, które często występują przy okazji biblijnego prawodawstwa (nawet odnośnie do tych samych przepisów). Sankcja jest tu tylko jedna: przekroczenie któregokolwiek przykazania jest złamaniem całego dekalogu i zerwaniem przymierza z Bogiem.

Jako chrześcijanie nie przestrzegamy dekalogu takiego, jaki zawarty jest w Pierwszym Testamencie. Modyfikujemy przynajmniej dwa jego przykazania: zakaz czci obrazów i rzeźb (drugie/trzecie przykazanie) oraz nakaz świętowania soboty, szabatu (drugie/trzecie/czwarte przykazanie – w zależności od tradycji). Co do innych przykazań, nasze rozumienie również różni się od literalnego. Przestrzegamy dekalogu w sposób, w jaki Jezus nauczył go przestrzegać, zwłaszcza gdy dokonał jego reinterpretacji w Kazaniu na górze (Mt 5). Także współczesny judaizm szerzej postrzega zakres biblijnych *micwot* (przykazań). Moralność ewoluuje wraz z rozwojem społeczeństwa, jest to coś, co należy odkrywać, a nie coś co zostało nam dane raz na zawsze (zob. np. stosunek społeczeństwa i Kościoła do niewolnictwa, praw kobiet czy kary śmierci). Każde pokolenie kształtuje nowy obraz i wydobywa nową treść z dekalogu. Ogólnoludzka wspólnota zasad moralnych (ich uniwersalizm) widoczna jest jedynie na bardzo podstawowym poziomie, jak ‘nie zadawaj bezsensownego cierpienia’, ‘karz łamiących normy’. W dekalogu taką podstawową wartością jest na przykład podkreślenie istotnej hierarchii celów, przykazania pojawiają się bowiem w porządku zmniejszającej się wagi (hierarchia zstępująca). Na pierwszym miejscu jest Bóg, wartości materialne na ostatnim. A wśród stosunków międzyludzkich najważniejsza jest rodzina, życie i stabilne małżeństwo.

Zarówno pierwsza, jak i druga tablica dekalogu otrzymała w Pierwszym Testamencie swoje sformułowanie esencjalne w przykazaniach miłości Boga (Pwt 6,5) i miłości bliźniego (Kpł 19,18.34). Na postawione Jezusowi pytanie: *Które przykazanie w Prawie jest największe?* (Mt 22,36), Ten cytuje oba sformułowania: *Będiesz miłował Pana Boga swego całym swoim sercem, całą swoją duszą i całym swoim umysłem. To jest największe i pierwsze przykazanie. Drugie podobne jest do niego: Będiesz miłował swego bliźniego jak siebie samego. Na tych dwóch przykazaniach opiera się całe Prawo i Prorocy* (Mt 22,37-40). Jest to synteza dwóch najważniejszych tradycji prawnych Pięcioksięgu: tradycji kapłańskiej (P) i deuteronomicznej (D). Dwa przykazania miłości reprezentują tu wypełnienie przykazań nie tylko obu tablic dekalogu (boskiej i ludzkiej), ale całego prawa Tory. Dlatego Jezus rozwinął, a nawet skorygował pierwotne wymagania „dziesięciu słów”: *Słyszeliście, że powiedziano przodkom: Nie zabijaj!... A Ja wam powiadam: Każdy, kto się gniewa na swego brata, podlega sądowi* (Mt 5, 21n); *Słyszeliście, że powiedziano: Nie cudzołóż! A Ja wam*

powiadam: Każdy, kto pożądlawie patrzy na kobietę, już się w swoim sercu dopuścił z nią cudzołóstwa (Mt 5,27n). W ten sposób potwierdził, że miłość jest najlepszą interpretatorką dekalogu.

Nie będę omawiać poszczególnych przykazań, gdyż jest to zadanie na osobny rozdział. Chciałbym jedynie zwrócić uwagę na ich biblijny kontekst, który często umyka rozważaniom nad dekalogiem jako prawem. Przykazania nabierają pełnego znaczenia w ramach przymierza i zbawczego działania Boga: „Ja jestem Pan, twój Bóg, który cię wywiódł z ziemi egipskiej, z domu niewoli” (Wj 20,2; Pwt 5,6). Ta formuła, która pobrzmiewa na początku dekalogu i jest mu nieodłączna, wskazuje, że pierwsza jest zbawcza interwencja Boga. Bóg wychodzi do człowieka, obdarza go łaską. Przykazania w sensie ścisłym pojawiają się na drugim miejscu; wyrażają konsekwencje przynależności do Boga, która została ustanowiona przez przymierze. Zatem nie powinny być rozumiane jako apodyktyczne nakazy czy zakazy, ale jako odpowiedź człowieka na objawioną miłość Boga. Życie moralne jest odpowiedzią na inicjatywę JHWH. Jest wyrazem wdzięczności i czci składanej Bogu¹³⁸.

Jest to zasadnicza cecha etyki biblijnej: nie jest ona wyłożona dla niej samej, jako systematyczny, uporządkowany zbiór zasad moralnych, lecz – zarówno w Torze, jak i u proroków – traktuje się ją w relacji do faktu, że Bóg prowadzi Izraela poprzez historię. Moralność Pierwszego Testamentu jest osadzona w wydarzeniu wyjścia i przymierza do tego stopnia, że niemal wszystkie zbiory moralno-prawne Izraela zostały retrospektywnie przypisane do tych wydarzeń (tworząc Pięcioksiąg). Pierwsze jest stwórcze i zbawcze działanie Jhwh, natomiast podjęcie wezwań etycznych staje się odpowiedzią człowieka na łaskę stworzenia-wyzwolenia. Tę relacyjność moralności w stosunku do pierwszorzędnej pozycji Bożego daru widać w dekalogu, w prawie, w nauczaniu proroków i u św. Pawła. Bóg Biblii nie objawia kodeksu, ale samego siebie. Życie moralne według Biblii jest przeżywane jako oddanie siebie w odpowiedzi na dar Boży (Rz 21,1), w relacji do Boga, gdyż w niej są osadzone wszystkie biblijne zalecenia moralne. Etyka Biblii jest zawsze druga. Pierwsza jest inicjatywa Boga, co przypomina preambuła dekalogu: *Ja jestem Pan, twój Bóg, który cię wywiódł z ziemi egipskiej, z domu niewoli* (Wj 20,2). Po niej dopiero następują przykazania. Gdy św. Paweł zachęca chrześcijan, by postępowali w sposób godny swego powołania (Ef 4,1), to plasuje moralność właśnie w tej perspektywie: odzewu na miłość Boga. Nowotestamentalne zasady działania moralnego nie są abstrakcyjnymi normami etyki, ale mają odniesienie do Chrystusa i osobowej relacji z Nim.

5. Nowe Przymierze

Przymierze synajskie jest sercem Pięcioksięgu i religii biblijnego Izraela. Tym niemniej już w Pierwszym Testamencie nabierze ono wartości względnej, a liczne zapowiedzi proroków nowego, doskonałego przymierza zostaną podjęte w Nowym Testamencie i skierowane na osobę Jezusa Chrystusa.

¹³⁸ Zob. szerzej M. MAJEWSKI, *W stronę Ziemi Obiecanej*, s. 227-254.

W Wj 32 – 34 Biblia opowiada o zerwaniu przymierza synajskiego, o kulcie złotego cielca. Zerwanie najważniejszego przymierza Pierwszego Testamentu już u samych początków jego zawarcia wskazuje, że nie jest ono doskonałe. Złoty cielec jako wyraz buntu na stałe zostanie wpisany do wydarzenia synajskiego, co uwypukli św. Szczepan w rozmowie z Wysoką Radą (Dz 7,38nn). Przymierze synajskie pozostanie głównym przymierzem Biblii hebrajskiej, ale osłabi swą moc wskutek kolejnych grzechów i odstępstw nie tylko pojedynczych ludzi, ale całego narodu. Już prorocy to zauważają. Jeremiasz powie:

Oto nadchodzą dni – wyrocznia Pana – kiedy zawrę z domem Izraela i z domem judzkim nowe przymierze. Nie jak przymierze, które zawarłem z ich przodkami, kiedy ująłem ich za rękę, by wyprowadzić z ziemi egipskiej. To moje przymierze złamali, mimo że byłem ich Władcą – wyrocznia Pana. Lecz takie będzie przymierze, jakie zawrę z domem Izraela po tych dniach – wyrocznia Pana: Umieszcę swe prawo w głębi ich jestestwa i wypiszę na ich sercu. Będę im Bogiem, oni zaś będą Mi narodem (Jer 31,31-33).

Ta zapowiedź nowego przymierza, która kończy się formułą jego zawarcia (*Ja będę im Bogiem, oni zaś będą Mi narodem*), przynosi istotne *novum* w rozumieniu relacji z Bogiem. Będzie to relacja wewnętrzna i osobista, a nie wynikająca z prawa, obowiązku czy przyzwyczajenia. Prawo Synaju pozostaje literą zapisaną w kamieniu i nie oddziałuje na serce człowieka (por. 2Kor 3,6). Stała i niezniszczalna więź między Bogiem a człowiekiem nie może opierać się na zachowaniu określonych norm, ale na wewnętrznym, serdecznym przyłgnięciu do Boga. W tym samym duchu wypowie się prorok Ezechiel, nawiązując do kamiennych tablic dekalogu: *Usunę z ich ciała serce kamienne i dam im serce cielesne, aby postępowali według moich nakazów* (zob. Ez 11,19n; 36,26n).

Te zapowiedzi nowego, doskonałego przymierza zrealizują się w osobie Jezusa, który w decydującym momencie swej misji ustanowi „nowe przymierze”: *Ten kielich to nowe przymierze we krwi mojej* (Łk 22,20; por. 1Kor 11,25). Nowy Testament podkreśla nieadekwatność i ograniczony charakter przymierza synajskiego, postrzegając je tak, jak prorocy. Ich naukę rozwinie św. Paweł: *Na cóż więc Prawo? Zostało ono dodane ze względu na wykroczenia aż do przyjścia Potomka, któremu udzielono obietnicy* (Ga 3,19). Prawo nazywa tymczasowym *wychowawcą, który miał prowadzić ku Chrystusowi... Gdy jednak wiara nadeszła, już nie jesteśmy poddani wychowawcy* (Ga 3,24n). Paweł użyje następnie dosadnego stwierdzenia, że przymierze synajskie rodziło do niewoli. Natomiast chrześcijanie dzięki ofierze Chrystusa zostali zrodzeni do wolności (Ga 4,21-31). *Ku wolności wyswobodził nas Chrystus* (Ga 5,1; por. 5,13). Słowa te nawiązują wprost do historii Księgi Wyjścia. To Jezus dokonał jedyne go rzeczywistego wyzwolenia ludzkości z niewoli, którą jest grzech. Jezus – nowy Mojżesz – jest sprawcą i pośrednikiem prawdziwej wolności (exodus) i prawdziwego zjednoczenia ludzi z Bogiem (przymierze). Tak oto Nowy Testament jawi się jako realizacja dwóch esencjalnych wydarzeń Księgi Wyjścia i Pierwszego Testamentu.

X. ZAJĘCIE KANAANU

Izraelici po zawarciu przymierza na Synaju wyruszyli w dalszą drogę w kierunku Kanaanu (zob. Lb 10,11n). Z powodu ich licznych buntów, szemrania i nieposłuszeństwa droga, którą można było pokonać w kilka tygodni, zajęła im znacznie więcej czasu (biblijna symboliczna liczba 40 lat). Pan Bóg daje niedojrzałemu człowiekowi czas na to, by dorósł do przyjęcia łaski ziemi obiecanej. Dzieje się tak dlatego, że wejście do tej ziemi to nie tylko zmiana miejsca, czyli wkroczenie do nowej przestrzeni. Ostatecznie jest to zmiana człowieka, zmiana jego wnętrza, by dał w sobie przestrzeń Bogu i pozwolił Mu „wprowadzić się” do historii swojego życia.

1. Kanaan i jego mieszkańcy

Pojęciem „Kanaan” Biblia określa te części Palestyny, które później zostały wcielone do Izraela i stały się częścią „ziemi obiecanej”. W rzeczywistości Kanaan jest pojęciem szerszym: jego obszar sięgał od Egiptu nawet do granic Mezopotamii. Kananejczycy byli największą, ale nie jedyną grupą, która zamieszkiwała na terenach Palestyny. W Księdze Jozuego w 12 rozdziale wymieniono aż 31 królów, z którymi walczyli Izraelici, zdobywając Kanaan i jest to zgodne z realiami, gdyż Kanaan politycznie nie stanowił nigdy jednolitej całości. W przeciwieństwie do wielkich imperiów wyrastających za granicami (Egipt, a z drugiej strony imperia Mezopotamii: Sumer, Akad, Assyria, Babilonia, Persja), na tym terenie panowało duże rozproszenie małych królestw, których zasięg ograniczał się czasem do głównego miasta i jego okolic. Badania osadnictwa epoki brązu i żelaza potwierdziły, że na terenie Syrii i Palestyny istniały w starożytności niewielkie państwa, których ośrodkami były zazwyczaj ważniejsze miasta. Kananejczycy nigdy nie wydali słynnego wodza ani króla. Każdym z miast tamtego terenu rządził kto inny. Władzę nad Kanaanem miało zgromadzenie władców wszystkich miast. Nic więc dziwnego, że rozdrobnione królestwa Kanaanu nie stanowiły wielkiej siły militarnej, w związku z czym podlegały bądź Egipcjom, bądź Hetytom czy później Asyrii. W drugim tysiącleciu przed Chr. popadły w coraz większą zależność od Egiptu, aby w końcu stać się prowincją egipską za czasów Nowego Państwa (od ok. 1460 do ok. 1170 przed Chr.). Lokalni mali królowie zachowywali autonomię, ale jako „słudzy” i trybutariusze faraona. Taki obraz wyłania się też z listów z el-Amarna (ok. 1370-1350), zawierających korespondencję kananejskich królów z królem Egiptu.

Kanaan leżał na szlaku przemarszów nomadów, różnych armii oraz kupców. Karawany handlarzy metali, tkanin, ceramiki i innych prestiżowych dóbr bardzo często przemierzały te tereny. Dzięki swemu położeniu geograficznemu oraz handlowym udogodnieniom Kananejczycy przyjęli wpływy z najróżniejszych części świata starożytnego:

Mezopotamii, Arabii, Egiptu, Anatolii i Egei. Spowodowało to powstanie na tych ziemiach specyficznej i bogatej mieszanki kulturowo-cywilizacyjnej, przykładem której są sławne królestwa Fenicji czy Ugaritu.

2. Przekroczenie Jordanu (Joz 3 – 4) i zdobycie Jerycha (Joz 6)

Po czterdziestoletniej wędrówce przez pustynię naród wybrany stanął u progu ziemi obiecanej. Oddzielał go od niej jedynie Jordan, największa rzeka Palestyny. Jordan to rzeka najczęściej wspominana w Piśmie Świętym. Etymologia jej nazwy do dzisiaj nie została wyjaśniona w sposób satysfakcjonujący; wydaje się, że stoi za nią popularny hebrajski czasownik *jrd* ירד oznaczający „schodzenie” („Jordan” to „zstępujący”). Jest to nawiązanie do charakteru rzeki, która wypływa na północy z wysokiej góry Hermon i „zstępuje” na południe kraju, przez Jezioro Galilejskie, kończąc bieg w największej na świecie depresji Morza Martwego (ponad 400 m p.p.m.). Przez większą część swojego biegu Jordan płynie poniżej poziomu morza, jest najniższą położoną ze znanych rzek na ziemi.

W większości spośród około 180 wzmianek o tej rzece w Pierwszym Testamencie występuje ona w kontekście mówienia o granicy i jej przekraczaniu, w takich wyrażeniach, jak „po tej stronie Jordanu”, „po drugiej stronie Jordanu”, „poza Jordanem”. Rzeczywiście Jordan stanowił naturalną wschodnią granicę ziemi obiecanej. Przekraczanie rzeki było rozumiane jako przekraczanie granicy. W świadomości narodu wybranego przekroczenie Jordanu po czterdziestoletniej wędrówce przez pustynię wiąże się z wejściem do ziemi obiecanej (zob. np. Pwt 3,17; 4,22).

Samo przejście przez Jordan jest przedstawione jako wielki akt liturgiczny, procesja ludu na czele z arką przymierza i kapłanami. Jozue przed wymarszem obszedł obóz i nakazał, aby wszyscy byli gotowi do drogi, a kiedy zobaczą arkę niesioną przez kapłanów, mają ruszyć za nimi, zachowując stosowny dystans. Tak się stało – kapłani wzięli arkę i poszli w kierunku rzeki. Kiedy stopy kapłanów niosących świętą skrzynię zanurzyły się w wodzie, wody Jordanu rozdzieliły się w cudowny sposób, by Izraelici mogli wejść do ziemi obiecanej – podobnie jak czterdzieści lat wcześniej rozstały się przed nimi wody Morza Sitowia, umożliwiając ucieczkę z niewoli egipskiej. Podobnie jak Pan osuszył wody Morza Sitowia, tak postąpił z Jordanem: *Pan, Bóg wasz, wysuszył przed wami wody Jordanu, aż przeszliście* (Joz 4,23). Przejście przez Jordan jest więc wypełnieniem się serii wydarzeń, zapoczątkowanych wyjściem Izraela z Egiptu (inkluzja). Na pamiątkę tej przeprawy Izraelici wzięli z rzeki 12 kamieni i ustawili je w Gilgal, a 12 innych ułożyli na dnie rzeki, gdzie stali kapłani – było to coś w rodzaju pomnika, który miał przypominać to niezwykle wydarzenie. Do tego wydarzenia nawiązuje większość późniejszych wzmianek o Jordanie w Pierwszym Testamencie. Zarówno w teologii żydowskiej, jak i chrześcijańskiej Jordan będzie funkcjonował jako metafora granicy i jej przekraczania.

Zdobycie Jerycha. Jerycho to duże miasto na zachód od Jordanu, leżące w depresji, 250 m p.p.m. w odległości około 8 km na północ od Morza Martwego. Jest jednym z

najstarszych miast świata i prawdopodobnie najstarszym nieprzerwanie istniejącym siedliskiem ludzkim. Istnienie osiedli ludzkich datuje się tam od około 8000 r. przed Chr., a zatem miasto – dziś również zamieszkałe – liczy sobie około 10.000 lat. Źródła słodkiej wody stworzyły z niego prawdziwą oazę, Miasto Palm. Strzegło ono brodów na rzece Jordan, przez które przeprawiali się wędrowcy. Księga Jozuego przedstawia miasto jako solidnie obwarowane, a więc stanowiące poważną przeszkodę dla nadciągających Izraelitów. Dlatego jako pierwsze musiało zostać zdobyte.

Z Joz 6 dowiadujemy się, w jaki sposób to warowne miasto, otoczone podwójnym pierścieniem murów, zostało opanowane. Pan Bóg każe Izraelitom maszerować dookoła miasta raz dziennie przez sześć dni z kapłanami niosącymi arkę przymierza – w milczeniu. Siódmego dnia mają okrążyć miasto siedmiokrotnie, a za siódmym razem kapłani winni grać na trąbach, Izraelici natomiast wznieść okrzyk wojenny. Gdy stało się tak, jak Pan Bóg nakazał – potężne mury Jerycha zawaliły się i Jozue zdobył miasto. Wszyscy mieszkańcy i ich zwierzęta domowe zginęły, oprócz bogobojnej Rachab „wraz ze wszystkimi, którzy do niej należą” (Joz 6,1-25) – gdyż tak kobieta wcześniej ukryła dwóch izraelskich zwiadowców (Joz 2)¹³⁹. Podobnie jak przy przekraczaniu rzeki Jordan, zdobycie Jerycha jest tu ukazane jako wielki akt liturgiczny, procesja całego ludu z arką i kapłanami. Akcja znacznie bardziej przypomina święto religijne niż podbój militarny. Już samo to sugeruje, że opis należy do innej kategorii niż świadectwa historyczne.

Archeologiczne dowody potwierdzają, że Jerycho było obwarowane murami obronnymi¹⁴⁰ oraz to, że zostały one zburzone – jednak znacznie wcześniej, zanim Izraelici mogli znaleźć się w Kanaanie. Jerycho było zamieszkane w początkach drugiego okresu późnego brązu, ale zostało opuszczone około 1325 roku. Brakuje śladów świadczących o dalszych losach miasta do końca późnego brązu, który nas najbardziej interesuje. Gdy Izraelici natknęli się na miasto, prawdopodobnie było ono opustoszałe, a opis Księgi Jozuego o zniszczeniu Jerycha może być rodzajem kultycznej legendy tłumaczącej genezę zwalonych murów. Być może też nastąpiło w tym czasie ponowne zasiedlenie ruin miasta, a ich zdobycie połączono ze zburzeniem za Jozuego. Tak czy inaczej, badacze są dziś zgodni, że Jerycho upadło na długo przed przybyciem Izraelitów. Po ich przybyciu pozostawało dalej w ruinie przez około cztery wieki – mówi o tym też opis biblijny – nie znaleziono w nim żadnych śladów osadnictwa z okresu żelaza. Opowiadanie z Księgi Jozuego należy więc do tekstów o charakterze religijnym, a nie historycznym. Jak zatem wyglądało zajęcie Kanaanu?

3. Teorie nt. podboju Kanaanu

Według Księgi Jozuego Kanaan został zdobyty podczas jednej kampanii militarnej. Dokonało się to w trzech krótkich wyprawach wojennych, które nastąpiły po zdobyciu

¹³⁹ Ta właśnie Rachab pojawi się w genealogii Chrystusa (Mt 1) oraz w jedenastym rozdziale Listu do Hebrajczyków.

¹⁴⁰ Mury te składały się z dwu warstw; niższej i wyższej. Warstwę niższą stanowiły pokłady kamieni. Warstwę wyższą stanowiła ubita ziemia. Tego typu system fortyfikacji spotykamy także w Sychem. W Palestynie pojawił się on z początkiem XVIII w.

Jerycha. Pierwsza wyprawa przeszła przez środek kraju i zakończyła się zdobyciem miasta Aj (Joz 7-8) (co ciekawe, *aj* oznacza „ruina”), druga zniszczyła związek królów kananejskich, jaki uformował się w Gibeonie (Joz 10), a trzecia zburzyła związek królów północy i najważniejsze miasto północy, Hazor (Joz 11). Po tych zwycięskich wyprawach Izraelitom nie pozostało nic innego, jak tylko podzielenie zdobytego obszaru między poszczególne pokolenia. Tym aktem zakończyła się biblijna historia zajęcia Kanaanu.

W tym samym Pierwszym Testamencie spotykamy jednak drugi, bardziej prawdopodobny obraz tych wydarzeń. Księga Sędziów przedstawia je jako proces długotrwały i bardziej skomplikowany, niż zdawałaby się na to wskazywać Księga Jozuego. Mowa tam nie tyle o wyprawach całego Izraela, ale raczej o wyprawach pojedynczych pokoleń, także tych przebywających już w Kanaanie, które nie zostały zakończone pełnym sukcesem. Niektóre terytoria zostały zdobyte przez pojedyncze plemiona (Joz 15,13-19; 17,14-18; 19,47; 23,7-13), inne zostały wchłonięte przez pokojową infiltrację, jak np. terytorium Efraima, z którym nie wiążą się żadne opisy operacji wojennych, inne wreszcie pozostały w rękach Kananejczyków do śmierci Jozuego i jeszcze dużo później. Miasto Jebuzytów, Jerozolima (*Jeruszałajim*), pozostało niezdojbyte aż do czasów króla Dawida.

Próby odpowiedzi na pytania o podbój Kanaanu poszły w trzech kierunkach, opierając się częściowo na danych biblijnych, a częściowo na archeologicznych i socjologicznych.

a) Hipoteza **podboju militarnego** (ang. *Invasion Hypothesis* lub *Conquest Theory*) przyjmuje, że proces zdobywania Kanaanu miał charakter militarny, mniej więcej taki jak opisano to w Księdze Jozuego, choć nie był wydarzeniem jednorazowym. Był efektem działalności wojennej różnych grup. Grupy te mogły nadejść nie tylko z Egiptu, ale i z innych krajów, atakując Kanaan w różnych miejscach. Z czasem autorzy biblijni nadali całościowy charakter wielu różnorodnym tradycjom, które przechowane były w pamięci poszczególnych grup. Zwolennikami tej teorii byli archeolodzy pierwszej połowy XX wieku, jak W.F. Albright czy Y. Yadin.

b) Hipoteza **pokojowej infiltracji** (ang. *Infiltration Hypothesis* lub *Peaceful Infiltration Theory*) zakłada, że zdobycie ziemi obiecanej nie dokonało się w sposób militarny, ale dzięki pokojowej infiltracji, która trwać musiała dość długo. Izraelici jako luźna konfederacja plemion koczowniczych w początkowej fazie przenikali w niezamieszkałe rejony Kanaanu w poszukiwaniu nowych pastwisk, a później osiedlili się na tych ziemiach na stałe. Twórcami hipotezy są również badacze początku XX w.: A. Alt, M. Noth, M. Weippert i J. Aharoni.

c) Hipoteza **wewnętrznej rewolucji** (ang. *Revolution Hypothesis*) głosi, że reorganizacja Kanaanu na przełomie epoki brązu i żelaza była owocem powstania kananejskich chłopów przeciwko uciskowi, jakiego doświadczali od władców wielkich miast. Miejskowa ludność wiejska, z pomocą niewielkiej ilości ludności napływowej (proto-Izraelitów), dokonała swego rodzaju rewolucji społecznej. Izraelitom przypisano zniszczenie

Lakisz, Tell Beit Mirsim, Betel i Hazor. Ludy wiejskie zamieszkujące Kanaan wraz z grupami uciekinierów z niewoli egipskiej utworzyły później naród izraelski. Teorię wspierają znane z innych rejonów Bliskiego Wschodu zjawiska osadnicze, podczas których nomadyczne grupy o niskiej kulturze podbijały bardziej rozwinięte, miejskie cywilizacje. Twórcą tej hipotezy jest G. Mendenhall.

Dziś, wobec ciągle nowych danych archeologicznych i interpretacji historycznych, pojawiają się nowe teorie. Trudno wskazać jeden naukowy konsensus. Wydaje się, że wszystkie trzy hipotezy mogły odgrywać tu pewną rolę. Kluczowe jest tu wyróżnienie nowego typu osadnictwa, które określono jako osadnictwo izraelskie lub proto-izraelskie (brak świńskich kości) i przemiany jakie dokonały się w Kanaanie na przełomie brązu i żelaza. Koniec epoki brązu (począwszy od końca XIII w.) to definitywny upadek wysoko rozwiniętej kultury miejskiej Kanaanu.

4. Upadek Kanaanu i schyłek epoki brązu

Przyczyniło się do tego kilka ważnych wydarzeń w Palestynie. Pierwsze to niepokoje wzniecane przez grupy ludności **Habiru** (Hapiru)¹⁴¹, o których obficie donoszą listy z el-Amarna. Drugie to najazd tzw. **ludów morza**¹⁴². Trzecie to początek **osiedlania się nomadycznych klanów** proto-izraelskich w Kanaanie¹⁴³. A czwarte to **kryzys wewnętrzny** miast kananejskich. Schyłek kultury kananejskiej wiąże się też z upadkiem starej epoki i rozpoczęciem nowego okresu. Zmiany te zostały przypieczętowane przez innowacje cywilizacyjne i technologiczne, które ostatecznie pogrzebały epokę brązu. To przede wszystkim:

¹⁴¹ Nazwa Habiru spokrewniona jest określeniem Hebrajczyków (ten sam rdzeń H-B-R). Byli to ludzie wyjęci spod prawa, banici kananejscy ceniący wolność nad podległość Egipcjom, których pojawienie się spowodował egipski wyzysk ekonomiczny Kanaanu. Władza egipska kontrolowała w Kanaanie tereny przybrzeżne, gdzie zapewniała bezpieczeństwo szlaków handlowych, oraz żyzne, eksploatowane rolniczo doliny. Natomiast zabraniała osiedlania się w trudno dostępnych i porośniętych lasami rejonach górskich, gdyż nie można było ich kontrolować. Wszyscy, którzy z rozmaitych przyczyn zdecydowali się osiedlić na tym obszarze, automatycznie dla władzy egipskiej stawali się wyjętymi spod prawa. Tu właśnie pojawili się Habiru. Pierwsze o nich wzmianki pochodzą z czasów panowania Amenhotepa II (1428-1397). Pod koniec epoki brązu w Kanaanie była to bardzo liczna i znacząca grupa.

¹⁴² Najboleśniej uderzeniem dla Kanaanu był najazd barbarzyńców, tzw. ludów morza, który można przyrównać się do najazdu barbarzyńców w V w. i w konsekwencji rozpad cesarstwa rzymskiego. Skutkiem tego najazdu zostały zniszczone wielkie miasta Bliskiego Wschodu. Ludy morza pojawiły się na terenie Kanaanu już w XIV w., zaciągając się w służbę miejscowych książąt. Pochodziły one przypuszczalnie z tych północnych i zachodnich części Anatolii (dzisiejsza Turcja), które miały kontakt z morzem, ale i nie tylko. Niektóre z grup tworzących Ludy Morza przybyły z wysp Morza Egejskiego (między Anatolią a Grecją), a niektóre nawet z Ilirii (płn.-zach. część Półwyspu Bałkańskiego, naprzeciw Italii). Dokumenty hieroglificzne ze ścian świątyni w Tebach wymieniają kilka z nich: Filistyni (plszt), Teker (tkr), Szekelesz (szksz), Denajen (dnn), Weszesz (wszsz), Szardana i Teresz. Decydujący cios otrzymały one dopiero w piątym i jedenastym roku panowania Ramzesa III, który pobił je u bram Egiptu. Część z nich została rozproszona, a część (Peleszet – Filistyni) osiedliła się w południowo-zachodnim Kanaanie dając początek tzw. Filistynom, odwiecznym wrogom Izraelitów, z którymi zmagali się biblijni bohaterowie, jak Samson, Saul czy Dawid.

¹⁴³ Obecność Izraela w Kanaanie tamtego okresu zdaje się potwierdzać słynna stela Merneptaha, faraona X dynastii (około 1224 – 1214) zwana również stelą Izraela, na której wyryto hymn na cześć zwycięstw faraona nad różnymi ludami (Tehenu, Hatii, Kanaan, Aszkelon, Gezar, Janoam, Hurru). Wśród wymienionych ludów pojawia się również cytowane po raz pierwszy w dokumencie oficjalnym imię Izrael.

- Odkrycie i rozwój metalurgii żelaza. Stanie się ono w nowej epoce głównym surowcem w wytwarzaniu narzędzi, w czym stopniowo zastąpi brąz i miedź.

- Wynalazek, a raczej udoskonalenie alfabetu przez Fenicjan, które przypada na XVI w., ale jego rozpowszechnienie będzie już związane z epoką następną, epoką żelaza. Alfabet, składający się zaledwie z 22 (Fenicja), ewentualnie 30 (Ugarit) znaków, szybko rozprzestrzenił się wzdłuż szlaków handlowych starożytnego Wschodu, wypierając starsze, znacznie bardziej skomplikowane rodzaje pisma (o tym szerzej w osobnym rozdziale poświęconym pismu).

- Innowacje w dziedzinie żeglarstwa: o ile Kananejczycy i Egipcjanie poruszali się po Morzu Śródziemnym ostrożnie i po dość ograniczonym terytorium (zapewne z uwagi na posiadaną technikę budowania okrętów i żeglugi), o tyle Fenicjanie staną się kolonizatorami na całym obszarze Morza Śródziemnego i nie tylko; później pałeczkę tę przejmą homerowi Grecy.

- Oswojenie wielbłądów i zastosowanie ich jako zwierząt jucznych. Jak innowacje w dziedzinie żeglarstwa otworzyły przed starożytnymi morza, tak oswojenie wielbłądów (o wiele silniejszych oraz bardziej odpornych na brak jedzenia i picia niż osły) otworzyło przestrzenie pustynne Arabii, środkowej Azji, a później także i Sahary – obszary w epoce brązu praktycznie niedostępne.

- Innowacje w dziedzinie rolnictwa: terasowanie, techniki budowy cystern, studni i kanałów umożliwiły uprawy ziem nie objętych wylewami rzek, wykorzystanie ziem pól suchych. Cały ten system innowacji nie rozwinął się nagle i niekiedy potrzebował kilku stuleci na swój pełen rozwój – ale dobrze pokazuje różnicę pomiędzy odchodzącą epoką brązu, a nadchodzącą całkiem nową erą żelaza.

XI. OKRES SĘDZIÓW (Sdz)

Księga Sędziów opowiada o etapie przejściowym od zajęcia Kanaanu przez Jozuego do powstania monarchii w Izraelu i namaszczenia pierwszych królów: Saula, a potem Dawida. Księga opisuje formę organizacji społeczności Izraela po wejściu do ziemi obiecanej – czas działalności sędziów. Opowiada o klanach Izraelitów jednoczących się w celu prowadzenia wojny przeciw Kananejczykom, opisuje m.in. losy Gedeona i jego walk z Madianitami czy losy Samsona i jego walk z Filistynami. Księga Sędziów – tak samo jak pozostałe księgi Pierwszego i Nowego Testamentu, którym przypisuje się miano historycznych – choć w pewnym stopniu mówi o historii, to nade wszystko uczy poprzez nią, czyniąc z niej rodzaj nośnika nauki o rzeczywistości nadprzyrodzonej, sięgającej poza doczesność. Próżno więc szukać w Księdze Sędziów wyczerpujących informacji na temat tego okresu, w którym wiodącą rolę – z punktu widzenia Bożego planu zbawienia – odegrali Boży wybrańcy zwani sędziami. Co więcej, nawet te fakty, które zostały w niej przywołane, nie są wzmiankowane w porządku chronologicznym. Przy czym nie jest to wynikiem niewiedzy autorów biblijnych na temat epoki, do której się odwoływali. To świadomy zabieg zmierzający do przekazania prawdy objawionej, którą zamierzali przekazać, jako że rodzaj literacki, dobór treści, jej układ temu właśnie zostały podporządkowane.

1. Sędziowie

W okresie, gdy jeszcze nie ma królów w Izraelu (nie ma monarchii), działają tzw. Sędziowie (hebr. שופטים *szofetim* – taka jest też hebr. nazwa Księgi Sędziów). Są to lokalni charyzmatyczni przywódcy, często militarni, którzy władzę sprawują nad jednym lub kilkoma plemionami izraelskimi. Należy więc odróżnić nasze, współczesne pojęcie sędziego (ktoś, kto rozstrzyga sporne sprawy w sądzie) od biblijnego sędziego z omawianego okresu, którego władza i autorytet wykraczały poza sprawy jurysdykcji¹⁴⁴. Sędzia biblijny jest *de facto* przywódcą. Jednak jego rządy nie były rządami typu monarchicznego. Sędzia nie był królem, a jego władza nie była ani absolutna, ani długotrwała, ani dziedziczna, nie obejmowała też nigdy całego narodu. Sędzia zawdzięczał władzę charyzmatowi, naznaczał go Duch Boży, który go predysponował do prowadzenia wojny i innych działań przywódczych. Każdy sędzia był powoływany w sytuacji jakiegoś zagrożenia zewnętrznego i przeznaczony do prowadzenia pokoleń izraelskich do walki z któryms z sąsiadów (Madianitami, Amalekitami,

¹⁴⁴ Dość długo utrzymywało się przekonanie, że do zadań biblijnego sędziego należało administrowanie sprawiedliwością (O. Grethar). „Sądzenie” miałyby stanowić podstawowe zajęcie sędziów. Dzisiaj, korzystając z porównań z podobną funkcją w świecie fenickim, punickim, ugaryckim i królestwie Mari, uznaje się, że oprócz sprawowania funkcji sądowniczej istnieje ważniejsza, fundamentalna funkcja sędziego, jaką jest „rządzenie, przewodzenie”. Potwierdza to znaczenie słowa *szofet* w innych językach kananejskich.

Filistynami). Kiedy niebezpieczeństwo mijało, militarna rola sędziego się kończyła, a każde pokolenie powracało do pierwotnej autonomii i ustroju rodzinnego i klanowego niemal jak z czasów patriarchów.

Księga Sędziów wymienia schematycznie *dwunastu sędziów*. Liczba ta świadczy o zamierzonej konstrukcji księgi. Dwanaście oznacza pełnię w odniesieniu do ludu, do świętej wspólnoty. Dwanaście to liczba pokoleń izraelskich, dwunastu będzie Apostołów. Oprócz wspomnianych sędziów pojawi się jeszcze Samuel, ostatni sędzia Izraela, o którym opowiedzą Księgi Samuela. Biblijnych sędziów dzieli się czasem na większych i mniejszych. Podział dotyczy miejsca i roli, jakie poszczególne postaci zajmują w Księdze. O sześciu sędziach mamy relacje bardzo krótkie, są to sędziowie mniejsi, o pozostałych sześciu wzmianki są obszerniejsze, są to sędziowie tzw. więksi. Podczas lektury Księgi Sędziów warto zwrócić uwagę na cztery postaci sędziów tzw. większych: Debora i Barak (Sdz 4 – 5), Gedeon (Sdz 6 – 8) i Samson (Sdz 13 – 16).

2. Samson i Dalila – siła mężczyzny i siła kobiety

Samson, jakiego znamy z Biblii dla dzieci, to strongman obdarzony przez Boga nadludzką siłą, dokonujący przy jej pomocy niezwykłych czynów. List do Hebrajczyków umieszcza go w plejadzie największych bohaterów biblijnych: *Nie wystarczyłoby mi bowiem czasu na opowiadanie o Gedeonie, Baraku, Samsonie, Jeftem, Dawidzie, Samuelu i o prorokach, którzy przez wiarę pokonali królestwa, dokonali czynów sprawiedliwych, otrzymali obietnicę, zamknęli paszcze lwom...* (Hbr 11,32n). Dopiero czytając całą historię Samsona z Sdz 13 – 16 możemy się przekonać, że obraz ten ma wiele różnych odcieni i że nie da się tej postaci sprowadzić do rzędu mitycznych bohaterów o nadludzkiej sile, jak grecki Herakles, rzymski Herkules, filistyński Goliat czy mezopotamski Enkidu¹⁴⁵. Bo jeśli Samson był bohaterem, to raczej negatywnym, a na pewno tragicznym.

Siła Samsona. Biblijny bohater kroczy gwałtownie przez cztery rozdziały Księgi Sędziów, działając zupełnie inaczej niż pozostali hebrajscy sędziowie¹⁴⁶. Wielu pisze dziś o Samsonie jako o przykładzie zaprzepaszczenia Bożego daru, przestrodze dla mężczyzn czy tragizmie na własne życzenie – i mają w tym trochę racji. Samson to człowiek o gorącym sercu, ale podległy własnym popędom. One decydują o jego życiu: o tym, że wielokrotnie łamie ślub nazireatu¹⁴⁷, dwukrotnie żeni się z kobietą obcego narodu (czyn zakazany przez Torę, tradycję i w tym przypadku przez rodziców Samsona), trafia do drzwi nierządnicy, mści

¹⁴⁵ Herakles nosi wiele cech upodabniających go do Samsona: obaj pokonali lwa gołymi rękoma, obaj posługiwali się prymitywnym narzędziem jako bronią (ośła szczeka i maczuga), obaj zostali zdradzeni przez kobietę, która doprowadziła ich do ich ostatecznego losu (Dalila i Dejanira). Ponieważ historia Samsona nosi pewne cechy legendy, podania – możliwa jest obecność w nich wspólnych starożytnym toposów.

¹⁴⁶ Wszyscy sędziowie stają na czele Izraela i walczą razem, Samson działa samotnie. W porównaniu np. Gedeonem, w podobnych sytuacjach Samson zachowuje się zgoła odmiennie (por. Sdz 6 – 8). Jego działania nie są dokonywane z rozważą i przezornością, ani z pobożnością charakteryzującą Izraelitę.

¹⁴⁷ Nazireat to oparty na prawie Mojżesza, czasowy lub wieczysty ślub pełnego poświęcenia się Bogu. Osoba składająca śluby, tzw. nazirejczyk, zobowiązywał się na czas trwania ślubów do niestrzyżenia włosów i brody (Lb 6,5), abstinencji od wszelkich napojów i pokarmów przygotowywanych z winogron (Lb 6,3), niezbliżania się do zwłok (Lb 6,7). Żadnej z tych rzeczy nie ustrzegł się Samson.

się na swych osobistych wrogach i z chciwości doprowadza do śmierci wielu ludzi. W końcu to one doprowadzają do tego, że jego obydwaj małżeństwa są całkowitym niepowodzeniem.

Czy to jest obraz silnego mężczyzny? Czy mężczyznę, który poddaje się prostym impulsom możemy nazwać silnym? Co decyduje o męskości: czy siła fizyczna wywołująca strach w oczach wrogów? Wreszcie trzeba zapytać, czy męskie jest wykorzystywanie Bożego daru dla własnych korzyści. Bo przecież to, czemu Samson zawdzięcza karierę – ogromna siła – nie pochodzi od niego, nie jest jego zasługą ani owocem własnego wysiłku. Gdy dar Boży zostaje mu odebrany, staje się bezbronny, pozostawionym własnym wadom człowiekiem¹⁴⁸.

Włosy Samsona nie są w tej historii czymś magicznym, jak możemy sądzić na pierwszy rzut oka (ma włosy – jest silny; nie ma włosów – jest słaby). Włosy są obrazem jego wewnętrznej relacji z Bogiem, symbolem wierności JHWH. Samson złożył przecież ślub ich nie obcinania (element ślubu nazireatu), jest zatem człowiekiem poświęconym Bogu i ma tej relacji strzec. A zatem to właściwa relacja z Bogiem sprawia, że jest silny, a zerwanie tej relacji, że słabnie. Sytuacja lekkomyślnego podejścia do ślubu nazireatu i związanego z nim dbania o włosy wskazuje na zaniedbania w pracy nad sobą i rozwoju cnót. Gdyby Samson walczył nie z każdym, kogo napotka, ale z własnymi wadami, to udałoby mu się ślub dopełnić.

Samson ostatecznie poniósł klęskę. Może nie jako biblijny bohater czy sędzia Izraela – gdyż tu w pewnym stopniu spełnił swą rolę osłabienia Filistynów – ale jako człowiek. Stałby się prawdziwie silnym, gdyby pokonał to, co jest najważniejsze do pokonania w życiu mężczyzny: grzech, słabość, małostkowość, przeciętność. Tu jest pole prawdziwej walki mężczyzny i tu okazuje się jego siła. Męskość nie tkwi w mięśniach. Objawia się w sile charakteru i mądrości. I tu leży paradoks Samsona. Silny słaby człowiek. We wnętrzu mocarza ukryty pokład słabości. Siła i słabość zderzone i złączone w jednej osobie.

Siła Dalili. Kim w takim razie jest w tej historii Dalila, żona Samsona, filistyńska Mata Hari, która ujawnia słabość moralną męża i doprowadza do jego upadku? W Księdze Sędziów jest postacią negatywną. Gotowa oszukiwać męża, kłamać i grać podwójną rolę, wykorzystuje swą największą broń: atrakcyjność seksualną¹⁴⁹. Potrafi owinąć zakochanego w niej bez pamięci Samsona wokół palca i bezwzględnie wykorzystać jego naiwność. W imię czego? Motywacja jest chyba tą z rzędu najniższych – dla pieniędzy.

Ten antyfeministyczny wątek podania o Samsonie niesie przesłanie o innej sile, tej dostępnej kobiecie. Moc Dalili tkwi jej nieszczerości i cierpliwym dążeniu do celu, ale przede wszystkim w jej byciu pociągającą dla Samsona. Heros, którego nie pokonał lew i który kpił sobie z wrogiego wojska, uległ kobiecie. Pragnąc dowieść swej miłości wobec naprzykrzającej się żony, zdradził jej tajemnicę, która dała jej władzę nad nim. Dalila władzę

¹⁴⁸ Osobną kwestią jest to, że Bóg może posłużyć się określonymi cechami charakteru człowieka – i w przypadku Samsona to robi – ale nie będzie tu miejsca na rozwinięcie tego wątku.

¹⁴⁹ Język stosowany w Sdz 16 ma zabarwienie seksualne (na przykład w. 19).

tę bezwzględnie wykorzystwała. Można powiedzieć, że z uwagi na świat, w którym żyła, uwodzenie było może jedynym rodzajem władzy jej dostępnej. Władzy tej używała bardzo dobrze, wpisując się w odwieczny topos kobiecego podstępu: wykorzystać miłość mężczyzny, aby go zgubić. Ale czy pobożna Judyta, która uwodzi i zabija Holofernesa (zob. Jdt 10 – 13) albo dzielna Jael, która skrywa a potem zabija Sisere (zob. Sdz 4) nie czynią tego samego?

Zarówno Dalila, jak i Samson używali tej broni jaką posiadali, broni w którą Bóg i natura zaopatrzają każdego mężczyznę i każdą kobietę. Jednak obydwójce przegrali – ani Dalila, ani Samson nie wypadają dobrze w tej historii. Zdradzają największe wartości ich życia (ślub wobec Boga, ślub wobec męża) i źle wykorzystują swą siłę. Stają się przestrogą dla czytelnika. Mędrzec Syrach napisze później: *nie pozwól się doprowadzić do upadku pięknoscią kobiety* (Syr 25,21). Ten brzmiący mizoginistycznie manifest z pewnością miał swe źródło m.in. w historii Samsona.

Na końcu proponuję zwrócenie uwagi na symbolikę imion bohaterów, która wymownie pointuje tę historię. Imię „Dalila” (דלילה *delila*) wiąże się poprzez niemal identyczny rdzeń z rzeczownikiem „noc” (לילה *lajla*), natomiast imię „Samson” (שמסון *szimszon*) ze słowem „słońce” (שמש *szemesz*). Tak oto imiona małżonków obrazują toczącą się walkę między dwoma światami. Tak, jak noc konsumuje dzień, tak Dalila gasi życie Samsona i w jakiś sposób swe własne.

3. Sanktuarium arki przymierza

Presja zewnętrzna zmuszała plemiona izraelskie okresu Sędziów do prób tworzenia wspólnego związku, który mógłby się przeciwstawić siłom kanańskim. O potrzebie zjednoczenia opowiada historia Baraka i Debory (Sdz 4 – 5), chwalcą pokolenia, które wspólnie idą do walki, a potępiając te, które od jedności stronią. Starożytna Pieśń Debory (Sdz 5) przedstawia taką właśnie sytuację, gdy różne pokolenia proto-izraelskie osiadłe w Kanaanie nie są zjednoczone i jednomyślne. Pieśń sławi zwycięstwo Izraelitów, podkreślając wielką wartość zjednoczenia pokoleń. Takie związki międzyplemienne istniały również poza Izraelem wśród szczepów, które nie posiadały stałej organizacji politycznej. Plemiona wchodzące w ich skład jednoczyły się dookoła sanktuarium, które otaczały wspólną troską, stąd też miały one w pewnym stopniu charakter sakralny. Księga Rodzaju wymienia np. związek dwunastu pokoleń aramejskich (Rdz 22,20-24) oraz związek dwunastu pokoleń izraelskich (Rdz 25,13-16). W Grecji tego rodzaju związki (np. Liga Delficka) zwane były *amfiktioniami*, tj. wspólnotami, które „zamieszkują wokół” sanktuarium¹⁵⁰.

W czasie gdy Izrael nie posiadał własnej stolicy ani administracji państwowej ośrodkiem, dookoła którego koncentrowało się życie społeczne i polityczne było sanktuarium,

¹⁵⁰ Hipoteza o organizacji amfiktionijnej w Izraelu pochodzi od niemieckiego egzegety Martina Notha (1943). Była ona przez ok. 40 lat bardzo popularna. Później została podważona z uwagi na charakteryzowanie sytuacji izraelskiej według pojęć wywodzących się z organizacji pochodzenia greckiego.

w którym przechowywano arkę przymierza. Najpierw arka znajdowała się w sanktuarium w Sychem (Tell Balata). Tam odbyło się zebranie plemion za czasów Jozuego i odnowienie przymierza, na którego pamiątkę został wzniesiony wielki kamień (Joz 24,26). Z nieznanых powodów arka została przeniesiona z Sychem do Betel (Sdz 20,26-27). Odtąd tam pielgrzymowano, składano ofiary i pytano o wyrocznię. Co roku organizowano pielgrzymki z Sychem do Betel. Kiedy Betel zostało opuszczone, arka znalazła się w Gilgal w pobliżu Jerycha (Joz 3-4). Ostatnim miejscem pobytu arki przed zrabowaniem jej przez Filistynów było Szilo (1 Sam 4,3n).

W sanktuariach tych składano JHWH ofiary. Przynajmniej raz w roku organizowano pielgrzymki. Przy sanktuarium centralnym istniało kapłaństwo: w Betel działał Pinhas, wnuk Aarona, a w Szilo Heli i jego synowie. Było to kapłaństwo dziedziczne. Nie wiadomo natomiast dokładnie, czy było ono stworzone przez jednoczące się pokolenia do służby kultowej w sanktuarium centralnym, czy też wywodziło się z kapłaństwa związanego z dawnymi sanktuariami kananejskimi, które z czasem przekształciły się w izraelskie. Ważne bowiem sanktuaria lokalne Izraela (jak te wymienione wyżej) były często po prostu dawnymi sanktuariami Kananejczyków przejętymi przez Izraelitów. Obserwowalna jest także pewna zależność co do formy kultu, lecz nie co do jego treści.

4. Przesłanie Księgi Sędziów

Idea religijna, której służy treść Księgi Sędziów, jest bardzo prosta i ukazana przez schemat opowiadań o sędziach. Każde opowiadanie można ująć następująco: Jeżeli Izraelici są wierni Bogu, Bóg im błogosławi, ale jeżeli odstępują od Boga, spotyka ich kara. Przed wystąpieniem poszczególnych sędziów Izrael zapomina o swoim Bogu, zaczyna czynić *to, co jest złe w oczach Pana*. Z tego powodu rozpala się gniew Boga. JHWH wydaje Izraelitów w ręce ich wrogów. Prześladowani Izraelici przypominają sobie o Bogu i wołają do Niego. Bóg, widząc nawrócenie ludu, powołuje wybawcę (sędziego), któremu towarzyszy w walce, wspiera jego siły i prowadzi do zwycięstwa. Po zwycięstwie sędzia sprawuje sądy przez pewien czas (często jest to dymboliczne 40 lat), a naród żyje w spokoju. Następnie cała historia według tego schematu powtarza się. Scenariusz ten można ująć następująco:

odwrócenie od Boga	→	kara (najazd obcego narodu)	→	nawrócenie	→
powołanie sędziego	→	wyzwolenie	→	dobrobyt, pokój	

Ujmując w ten sposób dzieje sędziów, księga stara się podkreślić skutki odstępstwa oraz nawrócenia. Niewierność pociąga za sobą karę, nawrócenie sprowadza błogosławieństwo. Cała historia ukazuje opiekę Bożą nad narodem, podkreśla, że wolność narodu i odnowa religijna idą w parze. Wyzwolenie jest dziełem Ducha JHWH, który opanowuje walczących, wybiera ludzi wprawdzie słabych, ale którzy dzięki pomocy Bożej zwyciężają.

Księga Sędziów należy do tych ksiąg biblijnych, które uzmysławiają potrzebę nieustannego odczytywania otaczającej nas rzeczywistości: zdarzeń, napotkanych lub usłyszanych ludzi, ich zachowań i słów, zjawisk natury – jako pouczenia, które Bóg do nas kieruje. O tym, że Bóg w taki właśnie, mało spektakularny sposób przemawia do człowieka, przekonuje choćby jeden z epizodów z życia Samsona. Otóż w pewnym momencie oznajmił on swemu ojcu i matce: *Ujrzałem wśród córek filistyńskich pewną kobietę. Weźcie mi ją teraz za żonę!*» Rzekł mu jego ojciec i matka: «Czyż nie ma kobiety... w całym twoim narodzie, żeś poszedł szukać żony wśród nieobrzezanych Filistynów?» Samson odpowiedział swemu ojcu: «Weźcie mi tę, gdyż spodobała się moim oczom». Rodzice jego nie wiedzieli, że to pochodziło od Pana (Sdz 14,2-4). Ostatnie zdanie, to nie tyle informacja, co ostrzeżenie dla każdego, by nie pozostawać głuchym na głos Boży, który dla naszego dobra nieustannie brzmi w codzienności.

XII. MONARCHIA IZRAELA

Otwieramy nową księgę, a właściwie cztery księgi, 1-2 Samuela i 1-2 Królewską, by omówić kolejny etap biblijnych dziejów zbawienia. Pierwsze dwie księgi nazwę swą zawdzięczają prorokowi i sędziemu Samuelowi. Jego postać jest kluczowa dla momentu, w którym Izrael przeszedł od osiadłego życia plemiennego do ustroju monarchicznego i stworzenia państwa. Kolejne dwie księgi to już historia izraelskiej monarchii, czyli w dużej mierze historia dwóch podzielonych królestw od ich powstania do upadku.

1. Samuel i ustanowienie monarchii

Najpierw kilka dat w celu umieszczenia wydarzeń na osi historii powszechnej. Narodzenie Samuela umieszcza się w roku ok. 1090 przed Chr. Początek panowania Saula, pierwszego króla, przypadałby na lata ok. 1030-1020, zaś panowanie Dawida na lata 1010-971.

Narodziny proroka. Jest niemal regułą w dziejach biblijnych wielkich mężów, że ich narodzenie jest przejawem specjalnej interwencji Bożej. Tak jest w przypadku Izaaka, Mojżesza, Samsona, Jezusa, tak jest i w przypadku Samuela. Bólem pobożnego Elkany, ojca Samuela, było to, iż jedna z jego dwu żon, umiłowana Anna nie miała potomstwa, w przeciwieństwie do drugiej żony, Peninny, która miała dzieci. Elkana z przykrością widział, jak Peninna poniżała Annę, chęłpiąc się swoim potomstwem. W trakcie pielgrzymki do Szilo Anna *w sercu modli się do JHWH, rzewnie płacząc* (1Sm 1,10) i obiecuje, że jeśli otrzyma syna, odda go na służbę Bożą. Bóg wysłuchał jej modlitwy – narodził się syn, któremu dała na imię Samuel (hebr. *Szemuel* – *Bóg wysłuchał*). Gdy chłopiec podrośł, Anna zabrała go ze sobą do świątyni JHWH w Szilo i zgodnie z obietnicą oddała pod opiekę starego kapłana Helego. Motyw cudownych narodzin z nieplodnej matki jest sygnałem, że dziecko będzie kimś wyjątkowym.

Tutaj zaczyna się historia Samuela. Podczas jednej z nocy ma miejsce znana scena wołania Bożego do Samuela. Gdy w Przybytku rozlega się głos: *Samuelu! Samuelu!*, obudzony chłopiec sądzi, że to Heli go woła, jest to jednak głos powołującego go Boga. Gdy sytuacja powtarza się trzykrotnie, chłopiec, pouczony przez kapłana, odpowiada wreszcie: *Mów Panie, bo sługa Twój słucha*. Tak zaczynają się dzieje Samuela jako wielkiego proroka wsłuchanego w głos Boga JHWH. Heli okazuje się być znakomitym przewodnikiem duchowym chłopca, uczy go bowiem rozpoznawania głosu Bożego i odpowiadania na niego.

Ustanowienie monarchii. Gdy Samuel dorósł, stał się sędzią. Cieszył się wielkim autorytetem, prowadził naród drogami Pana. Jednak sytuacja polityczna nie była pomyślna. Plemiona izraelskie, udręczone stałymi walkami, brakiem organizacji wewnętrznej, swoistym anarchizmem związanym z funkcjonowaniem systemu sędziowskiego zapragnęły nowych rozwiązań. „Chcemy być jak inne narody, chcemy mieć króla!”. Miary dopełniło również i to, że Samuel, postarawszy się, wyznaczył na sędziów swoich synów (1Sm 8,1), którzy *szukali własnej korzyści, przyjmowali podarunki, wypaczali prawo* (1Sm 8,3). Widzimy więc, że korupcja jest tematem starym jak świat.

Wydawało się wielu, że powstanie bardziej stabilnej struktury politycznej pozwoli osiągnąć wyższy poziom integracji wszystkich plemion. Monarchia zapewnić mogła silniejsze zjednoczenie, lepszą obronę przed wrogiem zewnętrznym i partnerskie relacje z innymi królestwami. Pragnienie powołania monarchii wywołało duży spór, nie był to bowiem problem li tylko polityczny, lecz religijny: chodziło o miejsce, jakie Bóg odgrywał w dziejach Izraela. To JHWH jako Król prowadził swój naród mocną ręką, nie przewodził nim ani Mojżesz, ani sędziowie – byli oni jedynie narzędziami, poprzez które JHWH dokonywał swego dzieła. Znamienny jest tu dialog pomiędzy Samuelem a Bogiem: *Nie podobało się Samuelowi to, że mówili: «Daj nam króla, aby nami rządził». Modlił się więc Samuel do Pana. A Pan rzekł do Samuela: «Wysłuchaj głosu ludu we wszystkim, co mówi do ciebie, bo nie ciebie odrzucają, lecz Mnie odrzucają jako Króla nad sobą* (1Sm 8,6-7). Ujawniły się w Izraelu – czego odbiciem są teksty 1 Sm – dwie opcje religijno-polityczne: promonarchiczna i antymonarchiczna; ta druga reprezentowana przez Samuela. Bóg wielbiony był w wierze Izraela jako król narodu wybranego oraz władca świata. Wybór króla ziemskiego jawił się więc jako zakwestionowanie władzy Boga nad Izraelem. Bóg jednak zaakceptował taką sytuację (*Wysłuchaj głosu ludu we wszystkim*), pod jednym warunkiem: król będzie przedstawicielem JHWH i wyrazicielem władzy Boga. Tak oto w Izraelu doszło do kompromisu obu zwaśnionych stron. Partia promonarchiczna otrzymała króla ziemskiego, zaś antymonarchiczna zapewnienie, że nie zagrozi to władzy Boga nad Izraelem. Naród izraelski z formy teokracji bezpośredniej przeszedł do formy rządów, którą możemy nazwać teokracją pośrednią. Rolę pośrednika między Bogiem a ludem pełnił król.

2. Saul – pierwszym królem narodu wybranego

Wybór Saula. Samuel, osobisty przeciwnik władzy królewskiej, posłuszny Panu, zgadza się na ustanowienie króla. Wybrankiem okazuje się Saul¹⁵¹, syn Kisza z pokolenia Beniamina, młodzieniec nad wyraz urodziwy, przewyższający cały lud o głowę, hodowca osłów (1Sm 9,2). Odnalazłszy go, Samuel wylał na głowę syna Kisza oliwę, namaszczając go w ten sposób na króla (1Sm 10,1n). W tym momencie *Bóg zmienił serce (Saula) na inne* (1Sm 10,9). Namaszczenie bowiem nie było tylko zewnętrzną ceremonią, szła za nim Boża łaska potrzebna do wypełnienia powierzonej misji. Saul staje się mężem Bożego przeznaczenia. Aby uwiarygodnić wobec ludu Boży wybór, Samuel – wciąż posiadający

¹⁵¹ Imię Saul (hebr. *Szaul*) oznacza „uproszony, pożądaný”, od czasownika *sza'al*. – prosić, pytać. To samo imię w formie zgreczonej nosi św. Paweł – Szaweł.

autorytet sędziego i proroka – zwołał cały lud do Mispa. Zostały rzucone losy wedle pokoleń Izraela. Los padł na Saula, a gdy stanął przed ludem, nieśmiały i olbrzymi, Samuel powiedział: *Czy widzicie, że temu, którego Bóg wybrał, w całym narodzie nikt nie dorówna?* (1Sm 10, 24). Wtedy cały lud zakrzyknął: *Niech żyje król!*

Niektórzy powątpiewali w ten wybór, jednak najbliższe wydarzenia uwiarygodniły autorytet władzy Saula (1Sm 11). Gdy nadciągnął ze swoimi wojskami Nachasz Ammonita i oblegał miasteczko w Gileadzie, Saul pospieszył swoim na ratunek. Wpadł w święty gniew (*opanował wtedy Saula Duch Boży* 11,6) – zabił swoje woły i zawołał, że tak stanie się z wołami tych wszystkich, którzy odmówią udziału w świętej wojnie, mającej na celu uwolnienie braci z niedoli. Zrobiło to wrażenie. Z naprędce zebrany wojskiem Saul udał się do Gileadu i odniósł wielkie zwycięstwo. Teraz już nie było wątpliwości. Uroczyście, przed obliczem Pana, Izraelici obwołali Saula królem. Stali się narodem jak inne, mieli króla.

Odrzucenie Saula. Dzieje starożytnych królów to dzieje wojen. Nie inaczej przebiegała historia Saula. Atakowani ze wszystkich stron, Hebrajczycy byli zmuszeni do odpierania zbrojnych napaści. Ale były także wojny zaczepne, mające zabezpieczyć przed możliwością napadów. Taka miała być wojna z Amalekitami (1Sm 15). Izraelici nie tylko mieli Amalekitów pokonać, ale także obłożyć klątwą (*cherem*), czyli ludzi i zwierzęta zabić, a cały dobytek zniszczyć. *Cherem* oznacza poświęcenie wszystkiego dla bóstwa (tu Boga) i sprowadza się do zniszczenia jakiejś rzeczy w celu pokazania, że ona nie należy już do człowieka. Tymczasem wojny, obok aspektu militarnego, miały także aspekt ekonomiczny: zwyciężywszy można się było nieźle obłowić, zagarniając majątność pokonanego nieprzyjaciela. Jednak wojna święta, wojna JHWH, miała się różnić zasadniczo od zwykłych, stąd nakaz zabijania i niszczenia. Tak się jednak nie stało. *Saul i lud ulitował się jednak nad Agagiem (królem Amalekitów) i nad dobytkiem trzody i bydła, nad zwierzętami dwurocznymi, nad odchowanymi baranami i nad wszystkim, co było lepszego, nie chciano tego wytępić przez klątwę (cherem), cały zaś dobytek, nie posiadający żadnej wartości, poddał klątwie* (1Sm 15,9). W związku z takim postępkami Bóg powiedział do Samuela: *Żałuję tego, że Saula ustanowiłem królem, gdyż ode mnie odstąpił i nie wypełniał moich przykazań* (1Sm 15,11). Saul stał się królem, takim samym jak inni królowie. Zapomniał, skąd pochodzi jego władza, kierując się jedynie racjami politycznymi i ekonomicznymi. Nie taki ma być król Izraela.

Saul popełni też kilka innych występków przeciw woli Bożej, m.in. złożył nie stosowną ofiarę (1Sm 13), a w późniejszym czasie, po śmierci Samuela, poszedł do wróżki i wywoływał ducha Samuela (1Sm 28) – czyn wróżbiarstwa, którego Bóg wyraźnie zabraniał. Samuel, gdy jeszcze żył, otrzymał więc rozkaz porozmawiania z Saulem, aby mu donieść o odrzuceniu go przez JHWH. Słowa te zabrzmiały dla Saula straszliwie – jak to się stało, że ten sam Bóg, który go ustanowił królem, teraz go odrzuca? W rzeczywistości to Saul sam siebie odrzucił przez postępowanie niegodne reprezentanta JHWH.

Za rządów Saula instytucja monarchiczna, jaka się wykształciła na bazie federacji plemion, była w stadium załążkowym. Nie wiadomo jaką władzę sprawował w niej Saul poza rolą militarną. Nie widzimy przy nim żadnych ministrów poza Abnerem, przywódcą armii (1Sm 14,50). Nie było rządu centralnego, stolicy i pałacu, a klany zachowały swoją autonomię administracyjną. Także dziedziczność władzy, a więc ustnowienie linii dynastycznej, nie było dane Saulowi. Wszystko więc wygląda na to, że choć obrany na króla, sprawował faktycznie funkcję bardziej sędziego niż monarchy. Jego panowanie to czas przejściowy w kształtowaniu się królestwa izraelskiego. Nowa i decydująca faza monarchiczna miała nastąpić dopiero za Dawida.

3. Król Dawid

Dawid pasterzem. Saul został odrzucony przez Boga z powodu nieposłuszeństwa, ale monarchia, skoro powstała, będzie trwać. Nie było jednak konstytucyjnych sposobów przekazywania władzy. Samuel słyszy więc głos Pana, który każe mu napełnić oliwą róg i udać się do Betlejem, do domu Jessego, gdyż pomiędzy jego synami Pan upatrzył sobie następnego króla. Gdy Samuel ujrzał jednego z nich, Eliab, zapewne mężczyznę postawnego, sądził, że ten ma być namaszczone. *Pan jednak rzekł do Samuela: „Nie zważaj ani na jego wygląd, ani na jego wzrost, gdyż nie wybrałem go, nie tak bowiem człowiek widzi, jak widzi Bóg, bo człowiek patrzy na to, co widoczne dla oczu, Pan natomiast patrzy na serce”* (1Sm 16,7). Żaden też z przedstawionych synów Jessego *nie znalazł łaski w oczach Pana*, Samuel zapytał więc, czy to wszyscy synowie, czy nie ma jeszcze jakiegoś? W odpowiedzi usłyszał, że pozostał jeszcze jeden, najmniejszy, ale ten pasie owce. Samuel rozkazał, aby po niego posłano, bowiem nie zasiądzie do uczyty, jeżeli nie zobaczy najmłodszego. Przywołano Dawida: *powstał i przyprowadzono go: był on rudy, miał piękne oczy i pociągający wygląd* (1Sm 16,12). Samuel wziął róg i namaścił oliwą głowę młodego Dawida¹⁵². I podobnie jak było z Saulem, Duch Pański zstąpił na Dawida i opanował go. Wszystko działo się jednak w ukryciu, Saul oraz naród o niczym jeszcze nie wiedzieli.

Dawid zwycięzcą. Taki jest początek dziejów Dawida. Biblia przedstawia dwa wejścia Dawida na scenę publiczną, gdyż obecna Księga Samuela jest wynikiem redaktorskiej pracy późniejszych pisarzy, którzy scalili dwie tradycje, poddając je literackiemu opracowaniu. W pierwszej Dawid zjawia się na dworze Saula, wezwany do tego, aby grał przy królu i uspokajał jego niepokoje¹⁵³ muzyką. Druga tradycja jest bohaterska – Dawid pojawia się na scenie triumfalnie, jako zwycięzca Goliata.

Scena walki z Goliatem, barwnie i szeroko opisana (1Sm 17), jest powszechnie znana. Za tą postacią monstrualnych rozmiarów kryje się faktyczny lęk Izraelitów przed wojownikami filistyńskimi, lęk, którego nie omieszkali zaznaczyć autor natchniony (1Sm

¹⁵² Hebrajskie imię Dawid (דָּוִד) wywodzi się być może z identycznie wyglądającego hebrajskiego słowa *dod* (דָּד) – oblubieniec, umiłowany. Dawid okaże się umiłowanym przez Boga.

¹⁵³ Teks biblijny mówi dosłownie: *A kiedy zły duch zesłany przez Boga napadał na Saula, brał Dawid cytrę i grał* (1 Sm 16,23), mając może na myśli jakąś chorobę psychiczną lub niezrównowagę.

17,11). Filistyni bowiem byli ludem dominującym w południowym Kanaanie i Izraelici wielokrotnie doświadczyli ich woli pozostania na tym terenie¹⁵⁴. Goliat pozostawił po sobie pamięć grozy potężnego wojownika i stąd być może w późniejszych przekazach ustnych „urósł” do rozmiarów nadczłowieka: wzrost – *sześć łokci i jedna piędź* – w przeliczeniu na nasze miary jest bowiem nadludzki – to ok. 3 metry¹⁵⁵.

Dawid, narażając się na złość braci i drwiny Izraelitów, staje przed Saulem i deklaruje wolę podjęcia walki z Goliatem. Niedowierzającemu Saulowi tłumaczy, że zajęcie pasterza nie należało do najbezpieczniejszych: zwierzęta drapieżne stale czyhały, aby porwać którąś z owiec stada i zdarzało mu się zmierzyć z niedźwiedziem czy lwem w obronie stada. Jednak Dawid ufał nie tyle swoim siłom, co Bogu: *Ty idziesz na mnie z mieczem, dzidą i zakrzywionym nożem, ja zaś idę na ciebie w imię Pana Zastępów, Boga wojsk izraelskich, którym urągałeś. Dziś właśnie odda cię Pan w moją rękę...* (1Sm 17,45n). Po spektakularnym zwycięstwie nad Goliatem Saul otaczał Dawida początkowo swoją łaskawością. Syn Saula, Jonatan, zapłonął do niego przyjacielską miłością. Saul wysyłał młodego wojownika, *a Dawid szedł wszędzie, gdzie go Saul posyłał i zawsze odnosił zwycięstwo, tak, że Saul ustanowił go dowódcą swych oddziałów. Zdobył życzliwość w oczach całego ludu i nawet w oczach sług Saula* (1Sm 18,5).

Dawid wyгнаńcem. Tu zaczyna się konflikt pomiędzy Dawidem a Saulem. Izraelici kochali Dawida, gdy wychodził do walki i wracał jako zwycięzca. Wyrazem tego była pieśń ułożona przez kobiety: *Saul zabił tysiące, a Dawid dziesiątki tysięcy* (1Sm 18,7). Znamy już Saula – był gniewny, pazerny i nie zrównoważony emocjonalnie. Gdy widział, że Boża moc go opuściła, a stała się udziałem kogoś innego – Dawida – usiłował go zabić. Dawid musiał uciekać i kryć się przed własnym królem. Tak będzie aż do śmierci Saula (zob. 1Sm 18–31). Co ciekawe, Dawid nie podejmuje otwartej walki z królem i nie korzysta z kilku nadarzających się okazji, by pokonać i zabić Saula – szanuje go bowiem jako pomazańca, wybrańca Bożego i swego króla, choćby nawet odrzuconego.

Życie Dawida splecione było w tragiczny węzeł z życiem jego protektora i jednocześnie prześladowcy, nieszczęsnego króla Saula. Gdy ten ostatni w końcu ginie w walce z Filistynami, Dawid rozdziera szaty na znak żałoby po pierwszym królu Izraela. Budzi się w nim jednocześnie poeta, późniejszy autor psalmów, gdyż wyśpiewuje piękną żalobną lamentację (2Sm 1,19-26).

Dawid królem. Druga Księga Samuela opisuje dojście Dawida do władzy nad Izraelem. Choć Dawid nie uczynił nic, co by oddawało mu władzę w ręce, ona niejako sama do niego przysła: *I przyszli wszyscy starsi Izraela do króla do Hebronu: król Dawid zawarł z nimi przymierze wobec JHWH w Hebronie i namaścili Dawida na króla nad Izraelem* (2Sm

¹⁵⁴ Szerzej o Filistynach Ł. Niesiołowski-Spano, *Dziedzictwo Goliata. Filistyni i Hebrajczycy w czasach biblijnych*, Wydawnictwo: Wydawnictwo Naukowe UMK 2012.

¹⁵⁵ Tłumacze Biblii na język grecki (Septuaginty) nieco umniejszili Goliata, obdarowując go wzrostem „tylko” 2,02 m.

5,1-3). Tak rozpoczął się nowy rozdział w dziejach ludu JHWH. Jak przystało na wybitnego przywódcę, Dawid postanowił zorganizować życie Izraela wokół jednego miejsca, stolicy politycznej i religijnej zjednoczonych pokoleń. Pierwotna stolica Dawida w Hebronie nie nadawała się na to, gdyż była zbyt wysunięta na południe i nie była respektowana przez plemiona północne. Dawid podjął więc niezwykle ważną decyzję o zdobyciu Jerozolimy i uczynieniu z niej stolicy swego królestwa.

Jerozolima była starym kananejskim miastem zwanym *Uruszalim* („miasto boga Szalema”, dziś częściej tłumaczone jako „miasto pokoju”). Krążyło o nim wiele legendarnych opowieści. Miało to być miasto króla i kapłana Melchizedeka, który za czasów Abrahama ofiarował Bogu w ofierze chleb i wino. Tam miała się znajdować Góra Moria, na której Abraham zamierzał złożyć w ofierze swego syna Izaaka. Teraz Jerozolima miała się stać miastem świętym, w którym będzie przechowywana arka przymierza. Ale trzeba było najpierw miasto zdobyć, było ono bowiem w posiadaniu Jebuzytów, jednego z narodów zamieszkujących Kanaan. Miasto było na tyle dobrze położone i ufortyfikowane, że jego mieszkańcy kpili sobie z wrogów. Jednak Dawidowi dało się opanowanie Jerozolimy, dokonało się to dzięki podstępowi, o którym opowiada 2Sm 5.

Dawid wzmocnił fortyfikacje miasta, zbudował pałac królewski i sprowadził do Jerozolimy arkę przymierza, co miało charakter bardzo uroczysty, choć zakłócone zostało tajemniczym epizodem ze śmiercią Uzzy (zob. 2Sm 6,6-8). Dawid zamierzał też zbudować w Jerozolimie świątynię dla JHWH, by miasto stało się nie tylko centrum politycznym, ale i religijnym kraju. Początkowo prorok Natan poparł pomysł wybudowania świątyni, jednak Bóg objawił mu swą wolę, która była inna. Gdy Natan przekazywał Dawidowi wolę Bożą odnośnie do świątyni, wypowiedział przy tej okazji ważne proroctwo mesjańskie: *Kiedy wypełnią się twoje dni i spoczniesz obok swych przodków, wtedy wzbudzę po tobie potomka twojego, który wyjdzie z twoich wnętrzności, i utwierdzą jego królestwo. On zbuduje dom imieniu memu, a Ja utwierdzą tron jego królestwa na wieki. Ja będę mu ojcem, a on będzie Mi synem... Przede Mną dom twój i twoje królestwo będzie trwać na wieki. Twój tron będzie utwierdzony na wieki* (2Sm 7,12-16). Potomkiem króla Dawida, który zbudował dom Pana, czyli świątynię, był Salomon. Jednak proroctw sięga dalej i mówi o królestwie na wieki, czyli o czasach mesjańskich.

Dawid, choć był człowiekiem prawym, kochającym Boga, nie ustrzegł się upadku. Chodzi o epizod z Batszebą, żoną wojownika Uriasza. Znów grzech miał swoje liczne fazy. Najpierw Dawid pozostawił swą armię na wojnie, a sam został i wypoczywał w pałacu. Tam z tarasu dostrzegł i zauroczył się w pięknej kobiecie. Współżył z nią, choć była zamężna. Aby ją zdobyć, wysłał swego najlepszego wojownika Uriasza, jej mężonka, na pole walki na pewną śmierć. Piętnowy grzech Dawida uzmysłowił mu dopiero prorok Natan, gdy opowiedział bajkę o jedynej owieczce biedaka, którą zabrał mu bogacz mający nieprzeliczone stada. Król Dawid, posłyszawszy o tak wielkiej nieprawości, wpadł w gniew i wykrzyknął: *człowiek ten zasłużył na śmierć! Ze zdumieniem usłyszał twarde słowa proroka: Tyś jest tym człowiekiem* (zob. 2Sm 12,7). Ta bajka to parabola prawna, znakomity gatunek retoryczny,

służący temu, by uświadomić sprawcy jego winę, bez przybierania roli oskarżyciela – to sam winowajca ocenia siebie, nawet o tym nie wiedząc (por. taką samą technikę np. w Iz 5). Dawid, który uprzytomnił sobie miarę popełnionej niegodziwości, wyznał ze skrucą: *Zgrzeszyłem przeciw JHWH* (2Sm 12,13). Tradycja przypisuje mu napisanie Psalmu 51 – najbardziej znanego psalmu pokutnego – właśnie po wydarzeniach nieprawego zdobycia Batszeby¹⁵⁶.

Psalterz Dawida. Jednym z tytułów, jakimi obdarzono Dawida, było nazwanie go psalmistą Izraela. To, iż Biblia wspomina o jego aktywności psalmicznej spowodowało, że przypisano mu autorstwo Księgi Psalmów, co niewątpliwie jest pseudonimem (częstym w starożytności i Biblii zabiegiem przypisywania anonimowego dzieła jakiejś znanej symbolicznej postaci). W rzeczywistości tylko 72 spośród grupy 150 psalmów noszą tytuł: *mizmor leDawid* – „psalm Dawida”, a i co do tych niewielu biblistów utrzymuje dziś, że wyszły spod pióra Dawida. Pewne utwory przypisywano ich największemu twórcy lub patronowi: w ten sposób cały Pięcioksiąg przypisano Mojżeszowi, zdobycie Kanaanu przypisano Jozuemu, a niemal całą twórczość mądrościową Izraela królowi Salomonowi. Na podobnej zasadzie Dawid jest autorem – czyli patronem i może inicjatorem – tego pięknego lirycznego gatunku literackiego Biblii.

Psalmy są wielką pomocą w codziennej modlitwie ludu Bożego, wyrażają bowiem ważne stany duszy ludzkiej, która zwraca się do Boga. Są tu modlitwy uwielbienia, dziękczynienia, psalmy ufności, ale także lamentacje przed Bogiem, psalmy pokutne czy złorzeczące oraz inne formy modlitwy; są psalmy indywidualne i modlitwy zbiorowe. Psalmy są nazywane „sercem” Pierwszego Testamentu czy jego mikrokosmosem, gdyż powstawały na przestrzeni setek lat, w związku z czym ogniskują historię i teologię biblijnego Izraela. Powstawały w ramach kultu i dla potrzeb liturgii, pokazują więc jak modlił się Izrael, jak wierzył i jak czcił Boga działającego w życiu poszczególnych ludzi i całego narodu.

4. Rządy Salomona

Salomon¹⁵⁷, syn Dawida i Batszeby, w pamięci Izraela pozostał na zawsze jako potężny władca posiadający ogromne bogactwa i rozległe wpływy, umiejący wykorzystać dla pokojowego rozwoju kraju pracę swego ojca, króla Dawida. Z zapisu 1 Krl wynika, iż *Salomon był władcą wszystkich królestw od Rzeki [poprzez] ziemię Filistynów aż do Egiptu* (5,1), a więc całego Kanaanu. Jest to historyczną przesadą (archeologia dowodzi znacznie skromniejszego zakresu królestwa Salomona), pokazuje jednak rolę, jaką Salomonowi przypisuje tradycja biblijna. W dziejach Izraela pozostawi po sobie pamięć króla mądrego, roztropnego sędziego oraz – co ważne – budowniczego świątyni jerozolimskiej. W opowieści o Salomonie spotykamy dwa typy tekstów, które malują jego postać odmiennymi barwami.

¹⁵⁶ Na początku Psalmu 51 spotykamy taką notkę redakcyjną: *Psalm Dawida, gdy przybył do niego prorok Natan po jego grzechu z Batszebą* (Ps 51,1n). Sam jednak psalm nie daje żadnego sygnału, że chodzi właśnie o grzechy Dawida, ma charakter bardzo ogólny i jest głosem pokutującego anonimowego Izraelity.

¹⁵⁷ Jego imię (hebr. *Szłomo*) pochodzi od rzeczownika שלום *szalom* „pokój” i dobrze charakteryzuje biblijny opis rządów tego króla.

Pierwszy z nich to obraz przedstawiający króla jako mądrego władcę, który roztropnie rządzi oddanym mu ludem, zasługując w pełni na szacunek i cześć. Drugi obraz jest ciemniejszy, widzimy w nim króla niewiernego Bogu JHWH, który za sprawą cudzoziemskich żon i nałożnic oddaje kult bogom obcym.

Mądry władca. U początku swego panowania Salomon udał się do sanktuarium w Gibeonie, aby złożyć uroczystą ofiarę. We śnie usłyszał głos Pana: *Proś! Co mam ci dać?* (1Krl 3,5). Odpowiedź Salomona jest żarliwą modlitwą, w której dziękuje za łaski, jakie otrzymał jego ojciec Dawid, oraz prośbą o mądrość: *Daj Twojemu słudze serce pojętne, aby mógł sądzić Twój lud, rozpoznawać między tym, co jest dobre a tym, co złe, bo któż może sądzić ten Twój wielki naród* (1Krl 3,9). Salomon prosi o *serce pojętne*, by stać się zdolnym do wypełniania władzy sądowniczej, jednego z najważniejszych zadań, jakie spełniał starożytny (a także przecież i średniowieczny) władca. Aby pokazać, jak hojnie Bóg spełnia tę prośbę króla, zaraz po tej scenie autor biblijny umieszcza tzw. egzemplum, znany opis „salomonowego rozstrzygnięcia”. Gdy do króla przybyły dwie kobiety lekkich obyczajów, które oskarżyły się wzajemnie o zabicie dziecka i przywłaszczenie sobie dziecka drugiej – Salomon upozorował chęć rozcięcia żywego dziecka na pół, jednocześnie bacznie obserwując kobiety. Wówczas prawdziwa matka rzuciła się na ratunek, nawet za cenę oddania go rywalce. Odtąd jeszcze bardziej szanowano króla, w którym widziano działającą mądrość Bożą.

Budowniczy świątyni. Najważniejszym zadaniem, jakie postawił sobie Salomon, było wybudowanie świątyni JHWH w Jerozolimie. Pamiętamy, że było to wielkie marzenie Dawida, jednak prorok Natan z boskiego natchnienia nie pozwolił mu na to, uzasadniając: na rękach twoich, Dawidzie, jest krew, więc nie ty wybudujesz przybytku Panu, ale twój syn (por. np. 1Krn 17,1-4). Aby przystąpić do tak wielkiej inwestycji, trzeba było mieć na to pieniądze, materiały oraz fachowców. Cóż więc czyni Salomon? Wprowadza nową organizację państwa polegającą na podziale na dwanaście prowincji, jednak granice tych prowincji nie pokrywają się z granicami terytoriów zamieszkałych przez poszczególne plemiona. Władzę nad poszczególnymi prowincjami sprawują prefekci, którzy mianowani są przez króla i mają za zadanie ściąganie podatków. Każdego miesiąca inny okręg ma utrzymywać dwór królewski, a także liczną armię: *Salomon powiększył liczbę rydwanów i koni. Posiadał tysiąc czterysta rydwanów i dwanaście tysięcy koni* (1Krl 10,26)¹⁵⁸.

Obok pieniędzy na budowę świątyni, potrzebni byli fachowcy oraz materiał budowlany. Salomon nie posiadał ani jednego, ani drugiego. Ale miał sąsiadów, z którymi był zaprzyjaźniony jego ojciec. Zwrócił się więc o pomoc do Hirama, król Tyru. Wokół Tyru i Sydonu, dwóch miast nad Morzem Śródziemnym, ukształtowała się jedna z najbardziej

¹⁵⁸ Rydwany były to niejako starożytne czołgi, ciężkie, dwukołowe, zaprzężone w konie wozy bojowe, opancerzone żelazem. Wjeżdżając z impetem w szeregi nieprzyjacielskiej piechoty czyniły duże szkody. Wozy były ciągnięte przez dwa konie, czasem trzeci biegł luzem, jako zapasowy. Na wozie znajdowało się trzech żołnierzy wyszkolonych do walki. Po raz pierwszy posłużyli się tym sprzętem Hyksosi, którzy ok. 1670-1570 podbili Egipt, używając właśnie rydwanów.

wpływowych narodowości starożytności śródziemnomorskiej – **cywilizacja fenicka**. Fenicjanie znani są z kilku bezcennych dla cywilizacji wynalazków. Jako mądry lud wymyślili (a ściślej mówiąc udoskonalili i rozpowszechnili) alfabet, pismo alfabetyczne, które dało początek alfabetom hebrajskiemu, greckiemu i łacińskiemu i przyjęło się w świecie zachodnim. Jako świetni handlarze wymyślili pieniądze, posługiwali się kruszczem w celu płacenia za towary. Jako świetni żeglarze byli pierwszymi kolonizatorami, jedna z założonych przez nich kolonii, Kartagina, w pewnym momencie zagroziła samemu Rzymowi. Uważani są też za wynalazców mydła. Byli narodem największych żeglarzy i kupców starożytności. Znana była powszechnie odwaga i przedsiębiorczość Fenicjan, które skłaniały ich do żeglugi po otwartym oceanie i odkrywania nowych lądów. Herodot mówi np. o opłynięciu przez nich Afryki, a autor biblijny o wyprawie po złoto do dalekiego kraju Ofir¹⁵⁹. Feniccy kupcy przemieszczali się po całym basenie Morza Śródziemnego i poza nim. Założyli swoje kolonie na wyspach Morza Egejskiego, w Grecji, na północnych wybrzeżach Afryki, na Sycylii, Korsyce i w Hiszpanii¹⁶⁰. To właśnie z Fenicji Salomon ściągał rzemieślników do budowy świątyni oraz jedne z najwspanialszych drzew świata, cedry. Dorodne drzewa, stanowiące trwałą materiał budowlany, były cenione w ówczesnym świecie¹⁶¹.

Świątynia. Samuel rozpoczął przygotowania do budowy świątyni. O miejscu, na którym miała stać świątynia, Druga Księga Kronik pisze tak: *I tak zaczął Salomon budować dom JHWH w Jeruzalem na górze Moria, które zostało wskazane jego ojcu Dawidowi, na miejscu, które Dawid przygotował na klepisku Ornana Jebuzyty* (2Krn 3,1). Późniejsza tradycja rabiniczna utożsamia *ziemię Moria* (miejsce ofiarowania Izaaka) z *klepiskiem Ornana Jebuzyty*, na którym stała świątynia. Zbudowanie jednej świątyni narodowej z ujednoliconym kultem było rozpoczęciem drogi umacniania się izraelskiego monoteizmu (jahwizmu), centralizacji kultu w Jerozolimie oraz umacniania jedności narodowej pokoleń.

Świątynia była podłużnym budynkiem zbudowanym na osi wschód–zachód, z wejściem od wschodu¹⁶². Wewnątrz ustawione były trzy pomieszczenia: *ulam* czyli rodzaj portyku, przedsionka; *hechal*, część właściwa świątyni, wielka sala, znajdował się w niej stół, na którym składano chleby pokładne, ołtarz ofiary kadzielnej i menora – siedmioramienny świecznik; wreszcie *dewir*, trzecie pomieszczenie, najbardziej wewnętrzne i najbardziej święte (dlatego zwane „Świątym Świętych”), w którym przechowywano arkę przymierza. Ołtarz, na którym spalano ofiarne zwierzęta (całopalny), znajdował się na dziedzińcu

¹⁵⁹ 1 Krl 9,28; 10,11; 22,49. Kraina Ofir utożsamiana jest w Biblii właśnie z najlepszej jakości złotem, por. np. Iz 13,12; Hi 22,24; 28,16; Ps 45,10; Syr 7,18.

¹⁶⁰ T. ŁOPOSZKO, *Tajemnice starożytnej żeglugi*, Gdańsk: Wydawnictwo Morskie 1977.

¹⁶¹ M. MAJEWSKI, *Fenicjki - język Byblos, Arwad, Tyru i Sydonu w czasach biblijnych*, w: Biblia w kulturze świata, Kraków: Wydawnictwo Naukowe UJP II 2011, s. 119-141.

¹⁶² Spośród czterech typów starożytnych budowli świątynnych: 1. podłużny (*Langbau*): prostokąt z centralnym wejściem na krótszym boku, 2. szeroki (*Breitraum*): prostokąt z centralnym wejściem na dłuższym boku, 3. na złamanej osi (*Knicksasche*; *Herdhaus*): prostokąt z bocznym wejściem na dłuższym boku, 4. kwadrat – Świątynia Salomona reprezentuje jeden z najbardziej powszechnych, typ *Langbau*, charakterystyczny zwłaszcza dla Palestyny epoki brązu. Jest to długa budowla czy to bez podziałów (Sychem, Megiddo), czy podzielona poprzecznie na mniejsze pomieszczenia ułożone jedno za drugim (Lakis, Betszean) z wejściem na środku osi kierunkowej. Podobnie typowym dla archaicznych świątyń jest ich zorientowanie na linii wschód–zachód.

zewnątrznym. Gdy podczas uroczystości poświęcenia świątyni kapłani wnieśli arkę do *dewir*, do miejsca najświętszego, wtedy obłok nappełnił sanktuarium. Obłok jest symbolem i widocznym znakiem obecności Boga. Przy tej okazji Salomon wypowiada piękną modlitwę dedykacyjną, w której pobrzmiewa zarys teologii świątyni: *Oto niebo i ziemia nie mogą Ciebie ogarnąć, a coś dopiero ta Świątynia, którą wybudowałem. Wejrzyj na modlitwę Twojego sługi i na jego prośby JHWH, Boże mój. Niech oczy Twoje we dnie i w nocy spoglądają na tę świątynię, na miejsce, o którym mówiłeś: "tam będzie Imię moje". Wysłuchaj modlitwy, którą na tym właśnie miejscu zanosi Twój sługa... Ty wysłuchaj z miejsca, na którym przebywasz - z nieba. Wysłuchaj i udziel przebaczenia* (1Krl 8,27-30). Cała modlitwa stanowi kanon i wzór struktury biblijnej modlitwy.

Sława i grzech Salomona. Sława mądrości Salomona rozeszła się po całej ziemi. Pismo Święte przekazuje legendę o wizycie, jaką złożyła mu egzotyczna królowa Saby, królestwa na południu Półwyspu Arabskiego, na terytorium dzisiejszego Jemenu, gdzie luźne dotychczas plemiona arabskie zorganizowały się w organizm państwowy. Być sama królowa jest postacią historyczną, jednak opowieść o pełnej przepychu wizycie u Salomona z niezwykle kosztownymi darami ma wszelkie cechy ludowego opowiadania, z gatunku tych, w których autorzy zachwycają się pięknnością i bogactwem władców. Przybywszy do Salomona rozmawiała z nim o wszystkim, co leżało jej na sercu, a król każdą sprawę umiał trafnie rozwiązać. Salomon jest tu jakby wzorem owych mędrców, do których ludzie z różnych stron ściągali i zwracali się z prośbą o radę. Te opowiadania rosły w pamięci Hebrajczyków i jeszcze uwznioślały okres panowania Salomona: *Król sprawił, że srebro w Jerozolimie było tak pospolite jak kamienie, a drzewa cedrowego było tak dużo, jak sykomor w Szeferi* (1Krl 10,27); *W imię Pana Boga, który jest nazwany Bogiem Izraela, nzbierałeś złota jak cyny i jak ołowiu nagromadziłeś srebra* (Syr 47,18). Jezus odwołał się do tego obrazu władcy w słowach Kazania na górze: *A o odzienie czemu się zbytnio troszczycie? Przypatrzcie się liliom na polu, jak rosną: nie pracują ani przędą. A powiadam wam, nawet Salomon w całym swoim przepychu nie był tak ubrany jak jedna z nich* (Mt 6,28n).

Obyczajem monarchów wschodnich Salomon miał liczny harem¹⁶³. Nie wszystkie kobiety były Izraelitkami, była wśród nich córka faraona, z pewnością najważniejsza żona, ale były także Moabitki, Ammonitki, Edomitki, Sydonitki – czyli córki narodów, z którymi Salomon zawarł pokojowe przymierze. Żony te przywiozły ze sobą własne obyczaje i posąжки swoich bogów, którym oddawały cześć. Im starszy był Salomon, tym mocniej jego sercem kierowały piękne małżonki, nakłaniając go do oddawania czci cudzym bogom. Doszło nawet do tego, iż król wybudował świątynię na wzgórzu leżącym po drugiej stronie doliny Cedronu, poświęconą Asztarte. JHWH rozgniewał się na Salomona. Spotka go kara: nie będzie po jego śmierci jednego królestwa, państwo zbudowane z takim trudem rozpadnie się, a przy domu Dawida pozostanie tylko jedno pokolenie. Gdy Salomon umarł, pochowano go w mieście

¹⁶³ Liczby podane w Biblii – 700 żon książęcego pochodzenia i 300 nałożnic (1Krl 11,3) – są oczywiście symboliczne, służą wyrażeniu bogactwa i przepychu otaczającego króla Salomona. Tysiąc to największa liczba znana starożytnym, oznacza bardzo wielką ilość.

Dawidowym, w Jeruzalem. Po nim panowanie objął jego syn, Roboam (1Krl 11,43). I zaczął się nowy rozdział w historii Izraela.

5. Rozpad królestwa

Podział na dwa królestwa. Opowieść o wielkiej i zjednoczonej monarchii u początków narodu Izraela reprezentuje późniejszą optykę dworską. Podział królestwa po Salomonie obrazuje faktyczny stan: kruchą jedność, jaką plemiona izraelskie stworzyły za Dawida i jego syna. Rozpad uzewnętrznia niestabilność wspólnoty narodowej stworzonej przez Izraelitów dopiero w Kanaanie i jej dwa zasadnicze płuca: królestwo północne (Izrael) oraz królestwo południowe (Judę).

Poznaliśmy wyżej przyczynę teologiczną rozpadu królestwa – grzech Salomona. A jakie były naturalne przyczyny rozpadu kruchej tkanki młodego narodu? Przymus wysokich podatków i obowiązkowej służby dla dworu Salomona. Przy pracach budowlanych prowadzonych przez Salomona, namiestnikiem dla robotników okresowych został mianowany Jeroboam (autor Ksiąg Królewskich charakteryzuje go zwięźle mówiąc, iż był to mąż silny i wartościowy). Nie jest jasne jego pochodzenie społeczne, prawdopodobnie był to ubogi, uzdolniony i ambitny młody człowiek, w rodzaju tych, którzy wybijają się na każdym miejscu, na którym ich postawić. Salomon go dostrzegł i dlatego właśnie ustanowił przełożonym *nad wszystkimi pracownikami przymusowymi z domu Józefa* (1Krl 11,28). Gdy Jeroboam spotkał Achiasza, proroka z Szilo, ten na widok nadchodzącego Jeroboama zdjął płaszcz i rozdarł go na dwanaście części, z których dziesięć wręczył młodzieńcowi. Ten gest prorocki oznaczał, że po rozpadzie monarchii Jeroboam stanie na czele dziesięciu pokoleń Królestwa Północnego (Izraela). Jedno pokolenie pozostanie dalej przy Salomonie i domu Dawida. Uważny czytelnik od razu rozpozna trudność matematyczną w proroctwie Achiasza: przecież 10 pokoleń Jeroboama i jedno Roboama (syna Salomona) nie daje dwunastu. Prawdopodobnie biblijny autor potraktował pokolenie Benjamina lub Symeona jako włączone do owego jednego pokolenia Judy. Lub nie uwzględnił pokolenia Lewiego, kapłańskiego, które od początku nie miało swojego dziedzictwa w ziemi świętej.

Po śmierci Salomona przedstawiciele pokoleń północnych byli skłonni zaakceptować władzę jego syna – Roboama. Pod jednym warunkiem. Zaprosili go do Sychem, miejsca pochowania Józefa i tradycyjnego punktu spotkań tych plemion, i zażądali zmniejszenia wysokich podatków nałożonych przez Salomona: *Twój ojciec nałożył na nas zbyt wielkie ciężary, jeżeli więc teraz ty chcesz panować nad nami, musisz koniecznie ulżyć naszej doli i nie możesz tyle samo od nas wymagać. Jeżeli tak się stanie, gotowi jesteśmy uznać twoje panowanie* (1Krl 12,4). Jednak ambitny Roboam za radą młodych dworzan zamiast ulżyć ludowi, zapowiedział jeszcze większe opłaty i świadczenia na rzecz państwa i dworu: *Mój ojciec chłostał was biczem, a ja będę was chłostał knutami* (12,11). Nie trzeba wielkiej przenikliwości, aby przewidzieć, jaka będzie reakcja. Przedstawiciele północnych plemion zbuntowali się: *Izrael odmówił posłuszeństwa domowi Dawidowemu aż do dnia dzisiejszego* (12,19).

Izrael i Juda. Nastąpił podział państwa na północ i południe. Gdzieś około roku 930 od dziesięciu plemion, tworzących północne królestwo Izraela odłączyło się południowe królestwo Judy ze stolicą w Jerozolimie. Odtąd nazwa „Izrael” ma niejako podwójne znaczenie – wskazuje na cały rozbity naród lub tylko na królestwo północne, zwane dla rozróżnienia także Efraimem, królestwem Efraima, od największego plemienia północy. Królem w Jerozolimie, stolicy Judy został syn Salomona Roboam. A królem północy Jeroboam. Patrząc na mapę Ziemi Świętej – nieco ponad Jerozolimą wyznaczyć należy linię, wskazującą granicę pomiędzy dwoma państwami. Rozłam stał się faktem.

Po obwołaniu przez plemiona północne Jeroboama za swojego króla, Roboam powrócił do Jerozolimy z zamiarem przygotowania karnej wyprawy, która by siłą przywróciła jedność Salomonowego dziedzictwa. Jednakże interwencja proroka zapobiegła temu. Otóż Pan, który teraz częściej będzie przemawiał przez proroków niż przez królów, przemówił do męża Bożego, Szemajasza, i kazał słowa te dokładnie powtórzyć Roboamowi: *Nie wolno wam walczyć z braćmi, bowiem to Ja sprawiłem, że jesteście teraz podzieleni, a stało się tak dla ukarania grzechu i niewierności Salomona* (1Krl 12,24 = 2Krn 11,4).

Schizma religijna. Za rozłamek politycznym szybko nastąpił także i podział religijny. Jeroboam znalazł się w niełatwej sytuacji. Ogłosił polityczną niezależność, ale względy religijne nadal skłaniały wyznawców JHWH, mieszkających w północnym królestwie, do odbywania pielgrzymek do Jerozolimy, do świątyni JHWH, celem złożenia tam ofiar. Ponieważ centrum kultu religijnego znajdowało się w królestwie rywalizującym z jego własnym, Jeroboam postanawia temu zaradzić: *Dość już waszego chodzenia do Jerozolimy. Oto bogowie twoi, Izraelu, którzy cię wyprowadzili z ziemi egipskiej. I postawił jednego cielca w Betel, a drugiego przekazał do Dan* (1Krl 12,28n).

Zarówno Betel jak i Dan były starymi kananejskimi sanktuariami, w których Izraelici po zajęciu Kanaanu oddawali cześć JHWH. Dan było na północy, Betel na południu, powyżej Jerozolimy. Taktycznie i politycznie było to rozwiązanie trafione, uniezależniało bowiem plemiona północne od Jerozolimy. Jednak z punktu widzenia Jerozolimy była to schizma, odłączenie się od kultu JHWH w tym mieście. Dlatego autorzy biblijni bardzo surowo oceniają postępek Jeroboama. Królestwo północne stanie się synonimem odstępstwa i zdrady prawdziwej religii JHWH. W dalszych partiach ksiąg królewskich – opisujących kolejnych władców północy i południa – żaden z królów Izraela czyli królów północy nie będzie oceniony pozytywnie, wszyscy zostaną potępieni.

Od tego czasu Izrael i Juda raz się sprzymierzają, raz żyją o otwartej wrogości, ale zawsze są państwami niezależnymi jedno od drugiego i sąsiedzi postrzegają je jako elementy odrębne. Ten dualizm polityczny nie przeszkadza, że ich mieszkańcy uważają się za jeden naród: oni się czują braćmi (1Krl 12,24; 2Krn 28,11), pielęgnują wspólne tradycje narodowe, a Księgi Królewskie, prezentując synchronicznie historię Judy i Izraela, chcą opowiedzieć losy jednego narodu. Nazwa „Izrael”, która w pewnych okolicznościach politycznych jest przeciwieństwem Judy i służy do określenia królestwa północy, zawsze zachowała swoje

szersze znaczenie. W ten sposób przetrwała idea religijna federacji dwunastu pokoleń, których ponowne zjednoczenie jest oczekiwane przez proroków.

6. Prorocy Pierwszego Testamentu

Mędrzec Syrach mówi o proroku Eliaszu, że *słowo jego płonęło jak pochodnia* (Syr 48,1). Określenie to można zastosować także do innych proroków biblijnych. Prorocy (hebr. נביאים *newi'im*) byli wyrazicielami słowa Bożego, które prowadziło naród wybrany na jego dziejowych drogach. Tłumaczyli narodowi sens przeżywanych przez niego wydarzeń historycznych i ukazywali działanie Boga w historii i poprzez historię. Na to działanie Boga naród powinien był odpowiedzieć swoją wiernością. Często jednak brakowało tej odpowiedzi, dlatego głos proroków stawał się głosem natarczywego wezwania, połączonego z groźbą kary. Głos ten, budzący wielokrotnie sprzeciw, był zawsze głosem pouczenia, którego celem było chodzenie Bożymi drogami.

Gdy mowa o prorokach, sprostujmy od razu rozpowszechnione zapatrywanie na temat ich roli w życiu narodu. Mówi się, że ich zadaniem było przepowiadanie przyszłości (tak dziś rozumie się potocznie słowa: „prorokować”, „prorocstwo”). Tak jednak nie jest. Są prorocтва i księgi prorockie w Biblii, które w ogóle nie dotyczą przyszłości. Prorocy bowiem to ci, którzy głosili słowo Boże. Istotą ich misji było przekazywanie Bożych nakazów i pouczeń, a nie odpowiadanie na pytania o przyszłość. Owszem, prorocy mówili czasem na temat przyszłości (zwłaszcza zapowiadali Mesjasza i czasy mesjańskie), ale nie jest to ani jedynym, ani pierwszym ich zadaniem. Ich główna i zasadnicza misja realizowała się w teraźniejszości, w sytuacji narodu tu i teraz.

Prorocy byli nauczycielami ludu i jego głosem sumienia, pozbawiali go złudzeń, w jakich żył, burzyli jego fałszywe mniemanie, jakie co do swojej pobożności mieli jego królowie, wysocy urzędnicy państwowi, rozmaici wielmoże, kapłani i prosty lud. Prorocy ukazywali im prawdę o tym, jak wygląda ich sytuacja przed Bogiem, jakiego nawrócenia Bóg od nich w tej chwili żąda i co ich czeka w przypadku upartego trwania przy swoim zdaniu i przy swoim dotychczasowym trybie życia. W okresie monarchii prorocy byli w Izraelu najlepszymi nauczycielami wiary i moralności, chociaż nie zawsze chętnie słuchanymi.

Podsumowując działalność prorocką Starego Testamentu, List do Hebrajczyków stwierdza: *Wielokrotnie i na różne sposoby przemawiał niegdyś Bóg do ojców przez proroków* (1,1). Rzeczywiście prorocy w Izraelu działali od najdawniejszych czasów. Mojżesz był pierwszym z nich, choć jego funkcja przekracza ramy proroka. Potem, w okresie sędziów i pierwszych królów, prorocy pojawiają się w Biblii regularnie, niektórzy przelotnie, bezimienni, inni – jak Eliasza i Elizeusz – szeroko opisani i nadający bieg wydarzeniom. Niewiele wiemy o naukach tych wczesnych proroków. Dopiero w ósmym wieku przekazy najpierw Amosa, a później Ozeasza i Izajasza zostały spisane w księgach, które przetrwały do dzisiaj. Tak zrodziło się zjawisko proroków-pisarzy, dzięki czemu mamy dziś w Biblii

szesnaście ksiąg prorockich¹⁶⁴. Jednak zjawisko profetyzmu w Izraelu nie ogranicza się tylko do 16 ksiąg prorockich. Znamy biblijnych proroków, którzy nie pozostawili po sobie księgi (Samuel, Natan, Elias, Elizeusz i inni). Jeśli chodzi o proroków-pisarzy (tych, którzy pozostawili po sobie księgę), to dzielimy ich na tzw. „proroków większych” – Izajasz, Jeremiasz, Ezechiel i Daniel – oraz dwunastu proroków tzw. „mniejszych”, tworzących w kanonie żydowskim jedną księgę. Podział ten wynika poniekąd ze znaczenia religijnego, ale chyba bardziej z objętości pozostawionych ksiąg. Prorocy działali od VIII do IV w. przed Chrystusem. Gdy ich głos zamilkł, rolę głosu Bożego próbował przejąć nurt apokaliptyki wczesnego judaizmu (np. Dn 7 -12; apokalipsy Henocha, Abrahama, Mojżesza). Wytworem tego nurtu jest także nowotestamentalna Apokalipsa św. Jana.

¹⁶⁴ Do tego zbioru dołącza się Księgę Barucha, sekretarza proroka Jeremiasza oraz Księgę Lamentacji, według tradycji autorstwa Jeremiasza.

XIII. NIEWOLA BABILOŃSKA I CZASY PO NIEWOLI

Zanim dojdzie do niewoli babilońskiej (586-539 przed Chr.), największej narodowej tragedii biblijnego Izraela, ma miejsce wcześniejsza niewola – **asyryjska**. Począwszy od Jehu (lata 841-814) królowie izraelscy byli wasalami Asyrii, imperium północnej Mezopotamii. Sto lat później Asyryjczycy najechali na królestwo północne (2Krl 18,9), w odpowiedzi na przymierze z Egiptem zawarte przez ostatniego króla izraelskiego. Po trzyletnim oblężeniu, w 722 roku przed Chr., zdobyli stolicę królestwa północnego Samarię (2Krl 18,10). Uprawdzili wtedy blisko 30.000 Izraelitów. Zgodnie z polityką przesiedleń krzyżowych na ich miejsce Asyryjczycy sprowadzili Syryjczyków i Elamitów, którzy wymieszali się z Izraelitami, dając początek **ludności samarytańskiej** (Ezd 4,10). Żydzi stanowczo odcinali się od Samarytan, zarzucając im synkretyzm religijny i społeczny. Ten antagonizm między Żydami i Samarytanami często spotykamy na kartach Nowego Testamentu¹⁶⁵. Tak więc **w 722 r. królestwo Izraela (północne) zostało podbite** przez Asyrię i przestało istnieć. Ta i nadchodząca jeszcze groźniejsza katastrofa narodowa są – w nauczaniu proroków – karą Bożą za bałwochwalstwo Izraela, kut obcych bogów.

1. Schematyzm w przedstawieniu historii królów

Po podziale monarchii Salomona na Izrael (północ) i Judę (południe) opis historii obu królestw będzie kontynuowany w księgach Królewskich i Kronik równolegle – naprzemiennie będzie opisywany, raz jeden, raz drugi król. Opis ten w każdym przypadku będzie zredagowany według stałego schematu:

- (A) najpierw informacje wstępne o danym królu + ocena jego rządów
- (B) opis jakiegoś epizodu z życia króla
- (C) formuła kończąca

W informacjach wstępnych (A) podaje się synchronizację z władcą bratniego królestwa, imię i długość panowania króla (np. *W trzecim roku panowania Asy, króla Judy - został królem nad Izraelem syn Achiasza, Basza, na dwadzieścia cztery lata* 1Krl 15,33), a następnie ogólną ocenę danego króla pod względem postawy religijnej (np. *Czynił on to, co złe w oczach Pana, gdyż szedł drogą Jeroboama w jego grzechu, do którego ten doprowadził Izraela* 1Krl 15,34). Po opisie epizodu z życia władcy (B), w formule kończącej (C) podaje się źródło dalszych informacji (np. *A czyż pozostałe dzieje Baszy i to, co uczynił, oraz jego*

¹⁶⁵ Zob. np. scenę z Samarytanką przy studni (J 4) czy przypowieść Jezusa o miłosiernym Samarytaninie (Łk 10).

działalność nie są opisane w Księdze Kronik Królów Izraela? 1Krl 16,5), a także informację o śmierci i miejscu pochówku oraz następcę (np. Potem Basza spoczął przy swoich przodkach i został pochowany w Tirsie, a jego syn, Ela, został w jego miejsce królem 1Krl 16,6).

W ten mniej więcej sposób przebiega opis panowania kolejnych władców Izraela i Judy. Królestwu południowemu, jako wierniej zachowującemu wiarę jahwistyczną, autorzy biblijni poświęcają więcej uwagi, są tu bardziej szczegółowi. Najważniejszym elementem tego schematu będzie *ocena władcy* – która jednak nie bierze pod uwagę czynników społecznych czy ekonomicznych, ale te dla autora najistotniejsze: moralne i religijne. Niestety ocena władców wskazuje na smutny stan duchowy narodu. W przypadku królów północy, wszyscy po kolei ocenieni są negatywnie i potępieni (wystarczy tu sam fakt nie uznawania Jerozolimy i jej świątyni). Natomiast wśród królów Judy zaledwie kilku doczekało się pochwały, np. król Ezechiasz: *Czynił on to, co jest słuszne w oczach Pańskich, zupełnie tak jak jego przodek, Dawid. On to usunął wyżyny, potrzaskał stele, wyciął aszery i potłukł węża miedzianego, którego sporządził Mojżesz, ponieważ aż do tego czasu Izraelici składali mu ofiary kadzielne - nazywając go Nechusztan¹⁶⁶. W Panu, Bogu Izraela, pokładał nadzieję. I po nim nie było podobnego do niego między wszystkimi królami Judy. Przyłgnął do Pana - nie zerwał z Nim i przestrzegał Jego przykazań, które Pan zlecił Mojżeszowi (2Krl 18,3-6).*

Jednakże już syn i następca Ezechiasza, król Manasses, jest jego przeciwieństwem: *Czynił on to, co jest złe w oczach Pańskich - na modłę ohydnych grzechów tych ludów, które Pan wypędził przed Izraelitami. Na powrót odbudował wyżyny, które zniósł jego ojciec, Ezechiasz. Wznosił ołtarze Baalowi i zrobił aszerę - tak jak robił Achab, król Izraela. Oddawał pokłon całemu wojsku niebieskiemu i służył mu... Budował ołtarze całemu wojsku niebieskiemu na obydwóch dziedzińcach świątyni Pańskiej. Przeprowadził syna swego przez ogień¹⁶⁷, uprawiał wróżbiarstwo i czary, ustanowił zaklinaczy i wieszczków. Mnóstwo zła uczynił w oczach Pana, tak iż Go pobudził do gniewu... Manasses wprowadził Izraelitów w błąd, tak iż czynili większe zło aniżeli narody pogańskie, które Pan wytracił przed Izraelitami (2Krl 21,2-9). Wymienione grzechy Manassesesa należą do najcięższych wykroczeń przeciw Bogu – godzą wprost w pierwsze przykazanie dekalogu.*

Jak mówi polskie przysłowie, ryba psuje się od głowy. Taka postawa władców miała destrukcyjny wpływ na postępowanie ludu, który powracał do ponętnych praktyk przodków w Kanaanie. Kult kananejski był emocjonujący i barwny, mitologia ciekawa i rozbudowana, a religia stawiała mniejsze wymagania moralne (por. np. Ugarit¹⁶⁸). Pokusa więc zastępowania wymagającego przymierza z JHWH praktykami religijnymi Kanaanu była bardzo duża. I niestety królowie wraz z narodem często jej ulegali. Takie postępowanie zwiastowało nadchodzącą karę Bożą.

¹⁶⁶ Słowo utworzone jako pochodna słów: *nechoszet* (miedziany) i *nachasz* (wąż).

¹⁶⁷ Tzn. złożył go w ofierze (spalił). W pogańskiej religii kananejskiej ofiary z ludzi były uważane za najwyższy rodzaj daniny, natomiast w Biblii bardzo surowo potępione: *Oni bowiem czynili dla swych bogów wszystko to, czym JHWH się brzydzi i czego On nienawidzi: na cześć swych bogów spalali w ogniu swych własnych synów i córki (Pwt 12,31).*

¹⁶⁸ M. MAJEWSKI, *Ugarit – historia, religia, literatura, język*, Kraków 2010.

2. Zapowiedź niewoli. Prorok Jeremiasz

Prorokiem, który żył bezpośrednio przed niewolą babilońską i ją zapowiadał, był Jeremiasz. Historia życia Jeremiasza to dramat romantyka rozmiłowanego w swojej ojczyźnie i własnej religii, który staje się znakiem sprzeciwu dla swojego ludu. Z lękiem patrzył na postępowanie narodu, przeżywał ból, przepowiadając jego bliski upadek. Za swoje przepowiadanie uznany za zdrajcę, upokorzony i prześladowany przez swoich ziomków, został też pozbawiony możliwości założenia rodziny z umiłowaną kobietą. Z natury swej uczuciowy, otwarty na ludzi, prowadził życie samotnika, znienawidzonego przez ludzi. Był sądzony, kilkakrotnie więziony i wygnany. Powodem tej udręki proroka Jeremiasza były słowa, które Bóg „wkładał” w jego usta, np. te, zapowiadające niewolę: *Dlatego to mówi Pan Zastępów: «Ponieważ nie usłuchaliście moich słów, oto pošlę, by przyprowadzić wszystkie pokolenia północy - wyrocznia Pana - i Nabuchodonozora, króla Babilonu, mojego sługę. Sprowadzę ich przeciw temu krajowi, przeciw jego mieszkańcom i przeciw wszystkim narodom dookoła. Wypełnię na nich klątwę, uczynię z nich przedmiot grozy, pośmiewisko i wieczną ruinę. Sprawię, że ustanie wśród nich głos wesela, głos radości, głos oblubieńca i głos oblubienicy, terkot żaren i światło lampy. Cały ten kraj zostanie spustoszony i opuszczony, a narody będą służyć królowi babilońskiemu przez siedemdziesiąt lat* (Jer 25,8-11).

Jeremiasz w pewnym momencie chciał nawet zagłuszyć ten głos Boży w sobie: *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* (Jer 20,9). Bóg jednak na to nie pozwolił. Podczas działalności Jeremiasza panowali królowie: pobożny Jozjasz i bezbożni Jojakim, jego syn Jojakim oraz jego stryj Sedecjasz. O tym ostatnim czytamy: *W chwili objęcia rządów Sedecjasz miał dwadzieścia jeden lat i panował jedenaście lat w Jerozolimie. Czynił to, co jest złe w oczach Pana, Boga swego, i nie chciał się ukorzyć przed Jeremiaszem prorokiem, posłanym przez usta Pańskie* (2 Krn 36,11n). Największe prześladowania spotkały Jeremiasza właśnie z jego strony, choć paradoksalnie władca ów obawiał się Jeremiasza i czuł przed nim respekt¹⁶⁹. Ponieważ głos Boży w osobie Jeremiasza został zlekceważony i odrzucony, tragedia musiała nadejść.

W roku 598 przed Chr. Nabuchodonozor II, władca Babilonii, najechał Palestynę, zdobył Jerozolimę (w rok później), zrabował świątynny skarb i wysiedlił m.in. króla Jojakina oraz proroka Ezechiela (o nim poniżej) do swego kraju. Wtedy miało miejsce pierwsze wysiedlenie Żydów do Babilonu. Jednak główny najazd imperium babilońskiego dopiero się szykował. 29 lipca 587 roku wojska babilońskie króla Nabuchodonozora zdobyły Jerozolimę, tłumiąc tym samym powstanie Żydów z Judy przeciwko państwu nowobabilońskiemu. Wtedy to wysiedlono największą grupę Żydów, wśród nich zwłaszcza tych z wyższych sfer społecznych: arystokrację, kapłanów, rzemieślników (taką metodę

¹⁶⁹ Przypomina to historię Heroda, który czuł respekt przed Janem Chrzcicielem i w głębi serca widział, że prorok napomina słusznie – jednak ostatecznie go zabił.

ujarzmiania buntowniczych ludów stosowali wcześniej na masową skalę Asyryjczycy). Ostatnia deportacja, o której wspomina Księga Jeremiasza (Jr 52,30) miała miejsce w 582 przed Chr., gdy deportowano 4600 Żydów.

Tragedia zniszczonej Jerozolimy ze sprofanowaną świątynią, tragedia pokonanej Judei, tych, którzy pozostali i tych którzy zostali wysiedleni, była wielka. Opisują ją w formie poetyckiej psalmy lamentacyjne, np. Ps 137 (w. 1: *Nad rzekami Babilonu siedzieliśmy i płakaliśmy, kiedyśmy wspominali Syjon*). Niepodległość ludu izraelskiego skończyła się w 587/586 podbojem Jerozolimy przez imperium babilońskie. Wielu Izraelitów spośród jerozolimskich elit, w tym dwor krolewski, rzemieślnicy i kapłani, podzieliło los innych podbitych nacji i zostało deportowanych z rubieży imperium w jego centralne regiony. Strategia deportacji i przesiedleń krzyżowych była odziedziczona po poprzednim mocarstwie – Asyrii – a miała na celu opanowanie podbitych ziem poprzez usunięcie lokalnej klasy panującej. Jej cele były także ekonomiczne: przymusowe migracje dostarczały wykwalifikowanych pracowników ważnym dla imperium terenom wewnętrznym. Jednak o ile Asyryjczycy na zasadzie wymiany sprowadzili na tereny Izraela przesiedleńców z imperium (późniejsi Samarytanie), o tyle Babilończycy pozostawili Judeę wyludnioną. Na miejscu pozostała głównie ludność wiejska. Skutkiem najazdów, rabunków i wysiedleń w Judei, zwłaszcza w Jerozolimie, stał się głęboki kryzys demograficzny i kulturowy. Archeolodzy wskazują, że w VI wieku przed Chr. wyżyny judzkie straciły nawet 80 % mieszkańców i że aż 200 lat trwało podwojenie ich skromnej liczby za czasów perskich¹⁷⁰. Królestwo Judy opierało się, jak niegdyś regiony kananejskie, na sile głównego miasta, Jerozolimy. Pozbawiona elit tworzących kulturę, literaturę, sztukę, budownictwo itp., lokalna społeczność uległa dekulturacji, zajęta walką o byt. Centrum kulturowym, religijnym i ideowym stała się Babilonia i tamtejsza silna żydowska *gola* (diaspora).

Upadek Jerozolimy oznaczał koniec instytucji politycznych – koniec monarchii Judy. Judea będzie odtąd częścią składową imperiów nowobabilońskiego, później perskiego, następnie Seleucydów, i nawet kiedy Hasmonejczycy odzyskają na chwilę tytuł królewski, to jednak pozostanie pod kontrolą. W końcu panowanie Rzymian doprowadzi do żydowskich powstań i w konsekwencji wygnania ich z Jerozolimy na 2000 lat.

3. Życie w niewoli. Prorok Ezechiel

Przybycie członków uprowadzonej elity judejskiej do stolicy Babilonii musiało wywołać duże zaskoczenie. Żyjąc dotąd w prowincjonalnej Judei, byli przekonani, że centrum świata stanowi Jerozolima i jej przeświecona świątynia. Tymczasem w Babilonie czekało ich spotkanie z kulturą, nauką (matematyką, astronomią itd.), sztuką, literaturą i

¹⁷⁰ O. Lipschits, *Persian Period Finds from Jerusalem. Facts and Interpretations*, JHS 9 (2010) 1–30; tenże, *The Rural Economy of Judah during the Persian Period and the Settlement History of the District System*, w: *The Economy of Ancient Judah in Its Historical Context*, red. M. Lloyd Miller, E. Ben Zvi, G.N. Knoppers, Winona Lake: Eisenbrauns 2015, 237–264; P. Guillaume, *ורבו פרו and the Seventh Year. Complementary Strategies for the Economic Recovery of Depopulated Yehud*, w: *The Economy of Ancient Judah in Its Historical Context*, red. M. Lloyd Miller, E. Ben Zvi, G.N. Knoppers, Winona Lake: Eisenbrauns 2015, 123–150.

architekturą na najwyższym ówczesnym poziomie. Budowle obronne (jak różnobarwna brama Isztar) czy kompleksy pałacowe i świątynne (ponad 90-metrowy ziggurat E-temenanki dla boga Marduka) świadczyły o potęgzie miasta, a wiszące ogrody Semiramidy nie bez powodu uchodziły za cud starożytnego świata. Hucznie obchodzone święta i procesje, rozwinięte akademie, biblioteki i archiwa, nowoczesne systemy nawadniające, liczne wynalazki, o których Żydzie nie mieli dotąd pojęcia (o czym świadczy kultura materialna Palestyny), a wreszcie wielka armia dopełniały całości obrazu. Można zaryzykować stwierdzenie, że była to najwspanialsza stolica ówczesnego świata. Nie dziwi więc, że elita judejska, nawet ta nastawiona bardzo ortodoksyjnie, podlegała mniej lub bardziej świadomemu i wieloaspektowemu procesowi akulturacji. Już w drugim pokoleniu członkowie rodziny królewskiej przyjęli imiona babilońskie (jak Szeszbassar czy Zorobabel), a oswojeni z nowymi realiami przesiedleńcy rozwinęli prężną działalność rolniczą, finansową i handlową. Istotnym elementem asymilacji było przejście przez diasporę izraelską języka i pisowni aramejskiej oraz babilońskiego kalendarza.

W niewoli babilońskiej w ramach autonomii religijnej i kulturalnej, która im została pozostawiona, Żydzi tworzą wspólnotę religijną, rządzoną za pomocą prawa religijnego pod kierownictwem swoich kapłanów. Kopiowano oraz pisano teksty, które później stały się częścią Biblii. Podzielano głębokie przekonanie, że świątynia musi zostać odbudowana, a nowa budowla powinna się opierać na modelu danym przez Boga. Efektem tej świadomości są dwa wielkie dokumenty z tamtego okresu: 1) pisma proroka niewoli Ezechiela z jego monumentalną wizją nowej świątyni i nowego kultu (Ez 40–48) oraz 2) zredagowany zaraz po niewoli dokument kapłański (P) z kapłańską wersją nowego sanktuarium i nowego kultu. Termin „niewola” nie jest najbardziej adekwatnym określeniem sytuacji wygnańców w Babilonii. Otóż deportowani Żydzi nie byli niewolnikami, ani nie byli traktowani jak niewolnicy, mogli się osiedlać, prowadzić handel i nabywać majątki, a część z nich pełniła wysokie stanowiska urzędnicze zarówno na dworze królów babilońskich, jak i perskich. Życie na wygnaniu, na początku bardzo przykre, z czasem jednak stawało się znośniejsze.

Prorokiem, który od początku do końca działał w niewoli babilońskiej (lata 593–573), wśród wysiedleńców, był **Ezechiel** (trzeci z proroków tzw. większych). Ezechiel był kapłanem, Bóg powołał go jednak na proroka. Jego powołanie prorockie odnotowuje się ok. roku 593, kiedy to przeżył wizję rydwanu Boga (Ez 1–3). Doświadczył wówczas bliskości Boga, który nie tylko jest obecny w Jerozolimie, jak wówczas powszechnie myślano (tereny Babilonii, były uważane za nieczyste), ale jest obecny wszędzie, gdziekolwiek znajdują się jego wyznawcy. Także w niewoli babilońskiej. Zatem także tu można Go czcić, można się modlić i doświadczać Bożej obecności.

Odtąd Ezechiel rozpoczyna swoją działalność prorocką, która napotyka na ważne trudności. Wynikały one nie tylko z tego, że naród znajdował się w obcej krainie, ale bardziej z tego, że choć życie na wygnaniu się stabilizowało i zaczął wzrastać nawet dobrobyt materialny, to jednak nastrój duchowy nie rokował pomyślnej przyszłości. Izraelici bowiem, zwłaszcza ci już urodzeni w Babilonii, pytali za co cierpią oni, skoro grzechy popełniali ich

dziadowie i pradiadowie. Wygnańcy wywnioskowali z prorockiego nauczania, że cierpią za grzechy swoich przodków, że ponoszą odpowiedzialność pokoleniową za odwrócenie się Izraela od Boga. Prorok Ezechiel wypracował więc odpowiedź zgodną z koncepcją **odpowiedzialności indywidualnej**, a nie zbiorowej – dotąd w Biblii dominującej. Nauczał, że każdy cierpi za swoje, a nie cudze grzechy. Pojęcie odpowiedzialności zbiorowej lub dziedzicznej jest bardzo żywe w tradycji biblijnej. Izraelici uznawali taką „dziedziczność” nie tylko co do obietnicy (obietnice dane Abrahamowi), ale i co do kary (Bóg wymierza karę *do trzeciego i czwartego pokolenia*, np. Wj 20,5; 34,7)¹⁷¹. W związku z tym Izraelici na wygnaniu uważali, że cierpią za grzechy ojców, co streszcza powtarzane przez nich przysłowie: *Ojcowie jedli niedojrzałe winogrona, a synom cierpną zęby* (Ez 18,2), czyli: ojcowie nagrzeszyli, a my musimy ponosić tego skutki. Ezechiel więc odchodzi w swym nauczaniu od pojęcia odpowiedzialności zbiorowej, a nacisk kładzie na odpowiedzialność osobistą każdego człowieka wobec Boga. Prorok zakazuje powtarzania przytoczonej maksymy i w jej miejsce ogłasza sentencję właściwą: *Oto wszystkie dusze są moje, jako dusza ojca, tak i dusza syna moja jest. Dusza, która zgrzeszy – tylko ta umrze* (Ez 18,4). Sens jego sprostowania jest jasny: Bóg wymierza sprawiedliwość tylko tej osobie, która zgrzeszyła. W taki sposób teologia biblijna odchodzi od pojęcia odpowiedzialności zbiorowej, choć pewne jej elementy pozostaną (np. nauka o grzechu pierworodnym, o wzajemnej odpowiedzialności za nasze zbawienie).

Ezechiel zapowiada też **odnowienie Izraela**. Jego bardzo sugestywna wizja ożywienia wysuszonych kości (zob. Ez 37) czy wizja nowej wspaniałej świątyni (Ez 40 – 48) były pociechą dla Izraela w sytuacji historycznej, a jednocześnie stanowią zapowiedzi mesjańskie zmartwychwstania i nowego kultu. Ezechiel zapowiada też **nowe przymierze**: *Zabiorę was spośród ludów, zbiorę was ze wszystkich krajów i przyprowadzę was z powrotem do waszego kraju, pokropię was czystą wodą, abyście się stali czystymi, i oczyszczę was od wszelkiej zmazy i od wszystkich waszych bożków. I dam wam serce nowe i ducha nowego tchnę do waszego wnętrza, odbiorę wam serce kamienne, a dam wam serce z ciała. Ducha mojego chcę tchnąć w was i sprawić, byście żyli według moich nakazów i przestrzegali przykazań, i według nich postępowali* (Ez 36,24-27). Nawiązując do przymierza synajskiego (serca kamienne) prorok przepowiada nowe przymierze (nowy duch, serce z ciała), które Bóg zawrze z ludźmi. Ezechiel niósł nadzieję utrudzonym wygnańcom, mówiąc o nadchodzącym Mesjaszu (Ez 34,23-24). Ta nadzieja, ożywiana w sercach Izraelitów, pomagała im trwać przy Bogu w sytuacjach trudnych i po ludzku bez wyjścia.

Trwająca ponad 20 lat działalność Ezechiela uwidacznia wyraźnie dwa okresy. Pierwszy trwa do roku 586, a więc do upadku Jerozolimy i zburzenia świątyni – do tego momentu Ezechiel, podobnie jak Jeremiasz, przepowiadał sąd JHWH nad mieszkańcami Jerozolimy i surową karę Bożą. Materiały dotyczące tego okresu zawarte są zasadniczo w Ez 1 – 24. Drugi okres rozpoczyna się wraz ze zburzeniem Jerozolimy, w tym czasie prorok staje

¹⁷¹ Wiązało się to z wielkim poczuciem wspólnoty i współzależności od grupy, sięgające korzeniami jeszcze czasów plemiennych. Takie wspólnotowe pojmowanie odpowiedzialności niesło jednak niebezpieczeństwo osłabienia poczucia osobistej odpowiedzialności za swe czyny i swój los.

się heroldem nadziei i łaski Bożej, zapowiadającej odbudowanie Judy (rozdziały 33 – 48). Biblia powie, że został ustanowiony stróżem swojego narodu (*Synu człowieczy, ustanowiłem cię stróżem nad pokoleniami izraelskimi Ez 3,17*).

4. Powrót z niewoli i odbudowa świątyni. Prorok Aggeusz

Niewola Żydów skończyła się w 539/538 roku przed Chr., gdy imperium babilońskie zostało pokonane przez kolejne, wyłaniające się ze wschodu – imperium Medo-Persów. Jego wódz, Cyrus II Wielki, podbił Babilonię i zgodził się na powrót Żydów do Judy, która stała się autonomiczną prowincją perską. Uwolnienie przesiedleńców nastąpiło w wyniku znanej z tolerancji polityki królów perskich. Persowie pod wodzą Cyrusa prowadzili politykę zupełnie inną niż Babilończycy czy Asyryjczycy. Nie była to taktyka przymusowych przesiedleń w celu wymieszania i unifikacji podległych narodów, ale taktyka tolerancji politycznej i religijnej – pod warunkiem zachowania przez poddanych lojalności ekonomicznej. Dlatego to Cyrus zezwolił nie tylko na powrót wygnańców do Judei, ale także na odbudowanie świątyni jerozolimskiej.

Część Żydów powróciła do ojczyzny w 537 roku, jednak powrót nie wyglądał tak radośnie i chwalebnie, jak to można było sobie wyobrazić i jak zapowiadali to prorocy. Znaczna część wygnańców już ułożyła sobie życie na obczyźnie, wielu z nich tam się urodziło, wielu pobudowało i pozakładało własne interesy. Poza tym powrót do zrujnowanego kraju i zniszczonej Jerozolimy nie wróżył pomyślnie. Tym bardziej zachęta ze strony przywódców i proroków do powrotu była bardzo usilna, gdyż tylko to gwarantowało możliwość odbudowy kraju, narodu i świątyni JHWH.

Żydzi, którzy pozostali w Babilonii, stworzyli tam liczną i wpływową diasporę (wspólnotę poza Izraelem) i utrzymywali kontakt z Jerozolimą. Ta wspólnota będzie po wiekach odpowiedzialna za redakcję najważniejszego dzieła rabinicznego: Talmudu (tzw. Talmud babiloński, hebr. *Talmud bawli*). Inna diaspora, najliczniejsza wspólnota Żydów poza Palestyną, rozwinie się wkrótce w Egipcie (w mieście Aleksandria), gdzie stworzy najstarsze tłumaczenie Biblii hebrajskiej na grekę: Septuagintę (LXX). Z kolei Żydzi, którzy dali się przekonać i powrócili z Babilonii do Palestyny – ci pochodzili przede wszystkim z Jerozolimy (w tym cała służba świątynna) – spodziewali się przywrócenia rodzinnych majątków i nowych przydziałów ziemi; na tym tle doszło do sporów z ludnością miejscową i do usuwania osadników. Repatrianci zajęli się urządzaniem życia osobistego, ciągle powtarzając, że na odbudowanie świątyni jeszcze nie czas (Ag 1,2). Tak minęło 20 lat. Mieszkańcy Jerozolimy odbudowali swe domy, a świątynia Boża nadal leżała w gruzach. W takim momencie staje przed ludem **prorok Aggeusz**.

Jak przystało na proroka biblijnego, Aggeusz mówi bez ogródek: Mieszkańcy Jerozolimy! *Spoczywacie w domach wyłożonych płytami* (czyli wykończonych, upiększonych) – *a świątynia Pańska leży w gruzach!* (Ag 1,4). Prorok wyjaśnia dalej, że ich słabe plony, brak deszczu, nieurodzaj i niepowodzenia to efekt tego właśnie podstawowego

zaniedbania: *Siejecie wiele, lecz plon macie lichy; przyjmujecie pokarm, lecz nie ma go do sytości... ten, kto pracuje, aby zarobić, pracuje odkładając do dziurawego mieszka!* (Ag 1,6). Wzywa zatem lud do pracy przy odbudowie świątyni i zapewnia, że Bóg będzie błogosławił temu przedsięwzięciu¹⁷². *Pobudził więc Pan ducha Zorobabela, namiestnika Judy, i ducha arcykapłana Jozuego, a także ducha całej Reszty ludu; przyszli więc i wzięli się do pracy przy domu swego Boga, Pana Zastępów* (Ag 1,14). Odbudowa ruszyła i nową świątynię ukończono w 516 roku przed Chr. (wiemy to stąd, że Aggeusz podaje dokładne, dzienne daty swych kolejnych wystąpień). Wokół niej na nowo skupiło się życie religijne Izraelitów.

W tym okresie, znacznie spokojniejszym i stabilniejszym, kończono spisywanie ksiąg biblijnych, m.in. wtedy nastąpiła zasadnicza redakcja Pięcioksięgu (Tory). Równocześnie trwały prace nad utrwaleniem nauczania proroków, czego rezultat stanowią poszczególne księgi prorockie, oraz dalszej historii Izraela, aż do czasów niewoli babilońskiej (księgi historyczne). Cały ten ogromny wysiłek, który zaowocował wieloma księgami świętymi, był do pomyślenia jedynie w tak sprzyjających warunkach, jak te, które stworzyli Persowie. Jest też możliwe, że niektóre księgi święte powstały na obczyźnie.

W atmosferze życzliwości ze strony Persów (zob. Ezd 1,11; 5,5; 7,6.9.27; Neh 2,8) odbywała się dalsza przebudowa życia biblijnego Izraela, a jej autorami byli kapłan Ezdrasz i perski namiestnik Nehemiasz. Pierwszy skupił się na reformach religijnych, drugi – politycznych. Te złożone warunki historyczne przyczyniły się do wyłonienia nowej formy religii biblijnego Izraela, określanej jako **judaizm**. To, co Izrael reprezentował przed wygnaniem można określić jako **Jahwizm**, wczesny etap religii biblijnego ludu Bożego. Po wygnaniu, gdy radykalnemu przemysłowi musiały ulec same podstawy wiary i religijności bez świątyni, wyłania się judaizm. Pojawił się nowy zwyczaj, a mianowicie publiczne czytanie i objaśnianie ksiąg świętych, co rychło zyskało sobie pełne prawo bytu obok kultu sprawowanego w świątyni jerozolimskiej. Rodzi się instytucja synagogi. Lud skupia się już nie wokół ofiar, ale wokół Księgi. Ważne staje się utrzymanie własnej tożsamości i ortodoksji wiary przez odcięcie się od kontaktów z obcymi (hebr. *goyim*). Pierwszorzędnej roli nabiera skodyfikowane już Prawo Izraela – Tora. Zjawiska te miały swe początki w okresie niewoli i po niej, gdy kult świątynny był wstrzymany, a ludzie gromadzili się wokół kapłanów i nauczycieli prawa, by rozważać pisma święte swego narodu.

5. Hellenizm i powstanie machabejskie

Aleksander Wielki. Przez dwa stulecia imperium perskie obejmowało ogromne połacie starożytnego świata, z Bliskim Wschodem włącznie. Rozciągało się od Indii na wschodzie po Azję Mniejszą i Grecję na zachodzie¹⁷³. Okres ten (lata 539 - 337 przed Chr.)

¹⁷² Do odbudowy świątyni będzie też zachęcał prorok Zachariasz. Księga Zachariasza podejmuje ten sam wątek, odzwierciedlając napięcia i nadzieje towarzyszące odnawianiu tożsamości religijnej i narodowej w okresie perskim.

¹⁷³ Persja była kojarzona z mądrością, a także z uprawianiem nauki, zwłaszcza astronomii i matematyki. W tym nurcie należy umiejscowić opowiadanie Ewangelii według św. Mateusza o przybyciu do Betlejem *magoi*, tj. mędrców ze Wschodu, którzy postanowili oddać hołd nowo narodzonemu Królowi żydowskiemu (Mt 2,1-12).

nazywamy okresem perskim. Pod koniec IV wieku przed Chr. państwo perskie słabło, a na jego obrzeżach wyłaniała się nowa potęga – imperium Greków pod wodzą Aleksandra Macedońskiego zwanego Wielkim. Od jego osoby rozpoczyna swe opowiadanie autor 1 Mch: *Aleksander, syn Filipa Macedońskiego, wyruszył z kraju Kittim i po zwycięskich walkach pokonał Dariusza, króla Persów i Medów, i w jego miejsce objął panowanie najpierw nad Helladą* (1Mch 1,1). Militarne kampanie Aleksandra Wielkiego na terenie Grecji, Azji Mniejszej, Egiptu, a przede wszystkim pokonanie imperium Persji i najazd na Indie zmieniły oblicze starożytnego świata. W periodyzacji historycznej mówi się o końcu okresu klasycznego i dominacji perskiej na Bliskim Wschodzie, a początku nowego etapu dziejów: epoki hellenistycznej. Tak opisuje to narrator biblijny: *Prowadził on wiele wojen: zdobył [wiele] umocnionych miejscowości i wytracił królów [rządzących na swych] ziemiach. 3 Przeszedł on aż na krańce świata, a nabrał łupów od wielu narodów. Cała ziemia przed nim zamilkła, jego zaś serce wbiło się w pychę* (1Mch 2-3).

W 336 roku przed Chr. dwudziestoletni Aleksander objął rządy po swym ojcu Filipie Macedońskim nad Macedonią i Grecją. Dysponował zaprawioną w boju armią, zreformowaną i wyszkoloną przez Filipa. Od początku miał duże poparcie wśród żołnierzy, był bowiem świetnie wyszkolonym wojownikiem i mądrym strategiem. Wiosną 334 roku rozpoczął kampanię wojenną przeciwko Persji. W 333 roku pokonał główną armię Dariusza III Kodomana, króla Persów, w rejonie miasta Issos (najważniejsza bitwa i zwycięstwo Aleksandra). W 331 roku w okolicach wsi Gaugamela Aleksander ostatecznie pokonał wojsko Dariusza (największe starcie militarne Aleksandra). Po tym zwycięstwie zdobył ważniejsze miasta perskie z ich skarbami: Babilon, Suzę, Persepolis, Ekbatanę. Był to koniec imperium perskiego i panowania Achemenidów¹⁷⁴. Niesiony falą licznych zwycięstw król dotarł z armią aż do Indusu. W 326 roku w bitwie nad rzeką Hydaspes rozbił silną armię hinduską posiadającą ok. 200 słoni bojowych (najciekawsza zdaniem wielu potyczka militarna Aleksandra). Jednak trudne warunki klimatyczne, opór miejscowej ludności i niezadowolenie wojska skłoniły go do powrotu do Mezopotamii. Wódz zmarł w Babilonii w 323 roku mając zaledwie 33 lata. Choć pojawiły się pogłoski, że Aleksander został otruty, bardziej prawdopodobna wydaje się śmierć wskutek choroby, być może malarii.

Podboje macedońskiego władcy położyły podwaliny pod nową fazę rozwoju greckiej cywilizacji, doprowadzając do jej bliższych kontaktów z cywilizacjami Wschodu. Pojawiły się nowe prądy w religii, filozofii i sztuce, rozwinęła się nauka. Grecy okresu hellenistycznego, w odpowiedzi na pojawienie się monarchów o ogromnej potęgze militarnej, rozwinęli koncepcję boskiej natury władcy. Władców obdarzano odtąd przydomkami jak np. *soter* (zbawca), *megas* (wielki), *nikator* (zwycięzca), *aniketos* (niezwyciężony).

¹⁷⁴ Szybkie pokonanie Persji ukazane jest w symbolicznej wizji Dn 8, gdzie kozioł (symbol astralny Greków i konkretnie Aleksandra Wielkiego) pokonuje barana (symbol astralny Persów i konkretnie Dariusza III): *Podszedł on [koziół] aż do barana o dwóch rogach, którego widziałem stojąc nad rzeką, i rzucił się na niego z całą swą złością. Zobaczyłem, jak on zbliżywszy się do barana rozżłóścił się na niego, i uderzył barana, i złamał oba jego rogi. Baran nie miał siły, by mu stawić czoła. Powalił więc on go na ziemię i podeptał nogami, a nie było nikogo, kto by wyrwał barana z jego mocy* (Dn 8,6-7).

Po wczesnej śmierci Aleksandra Wielkiego w 323 r. (zmarł mając 33 lata) władza nad całym imperium spoczęła w rękach dowódców jego armii (tzw. diadochów) oraz ich następców (epigonów). Szybko wybuchły pomiędzy nimi wojny o kontrolę nad ziemiami podbitymi przez Aleksandra (tzw. wojny syryjskie). W wyniku tych walk ok. roku 280 na scenie zostało tylko dwóch: Seleukos Nikator i Ptolemeusz Soter. Seleukos rządził w Syrii i Persji, na północ i wschód od Izraela, a Ptolemeusz w Egipcie. Tak zrodziły się dwie najsilniejsze części cesarstwa greckiego: imperium Seleucydów oraz imperium Ptolemeuszy. Po środku państwa greckiego znajdowała się Palestyna zamieszkała przez Żydów.

Antioch IV i hellenizacja Żydów. Gdy Żydzi byli pod panowaniem Ptolemeuszy, cieszyli się względnym spokojem. Sytuacja nie zmieniła się, gdy władzę nad ich terenem przejęli Seleucydzi. Antioch III potwierdził przywileje Żydów pochodzące jeszcze z czasów perskich. Władcy z dynastii Seleucydów byli zainteresowani rozkrzewianiem kultury helleńskiej w swoim królestwie, jednak Antioch III starał się być ostrożny, a nawet życzliwy w stosunku do Żydów. Zdawał sobie sprawę, że wśród nich znajdowało się wielu zwolenników egipskich Ptolemeuszy. Wzorem poprzednich władców Jerozolimy był więc tolerancyjny wobec tradycji religijnych swoich poddanych do tego stopnia, że inwestował swoje środki w ich promowanie¹⁷⁵.

Nową sytuację przyniosło panowanie Antiocha IV Epifanes. Jako zwolennik kultury greckiej, władca ten intensywniej niż dotychczas prowadził proces hellenizacji podbitych terenów, nie unikając użycia siły. W społeczności żydowskiej doszło na tym tle do ostrego konfliktu. Na utrwalony już podział na zwolenników dynastii Ptolemeuszy i Seleucydów nałożył się spór wokół stosunku do hellenizacji. Pierwszy z poglądów, teokratyczny, był przychylnie nastawiony do władzy i pozytywnie oceniała wpływy kultury greckiej. Drugi kierunek, o zabarwieniu eschatologicznym, kładł nacisk na żydowską tradycję i odrębność. Wśród zwolenników tego myślenia była grupa wiernych Prawu Żydów, zwanych chasydami (hebr. *chasidim* – pobożni), którzy zdecydowanie sprzeciwiali się wpływom helleńskim. Także wśród nich na skutek nasilenia się procesu hellenizacji nastąpiło rozdwojenie. Jedni, o nastawieniu pacyfistycznym, uważali, że walka zbrojna o wolność religijną i polityczną nie przyniesie spodziewanych korzyści. Natomiast radykalne skrzydło utrzymywało, że w obronie religii i tradycji trzeba się przeciwstawiać wrogom z bronią w rękę, nawet w dzień szabatu. Do tej grupy zaliczał się ród Machabeuszy (Hasmoneuszy)¹⁷⁶, liderów powstania i późniejszych żydowskich władców¹⁷⁷.

¹⁷⁵ Szerzej E. Gruen, *Seleucid Royal Ideology*, Society of Biblical Literature Seminar Papers 38 (1999) s. 24-53.

¹⁷⁶ Nazwy często używane zamiennie. Machabeusze założyli dynastię określaną jako Hasmonejska. Hasmoneuszami nazywa synów Matatiasza Flawiusz od czasów objęcia władzy przez Jana Hirkana I. Nazwa Hasmonejczy (Hasmoneusze) pochodzić mogła od imienia Hasmona, przodka Matatiasza, lub od nazwy miejscowości Haszmona, z której pochodzić miał Matatiasz.

¹⁷⁷ T. Tomaszewski, *Jezus Chrystus nową świątynią. Studium egzegetyczno-teologiczne J 10, 22-39*, Koszalin: Feniks 2012, s. 19n.

Epifanes najechał na Jerozolimę i splądrował bogactwa świątynne (w roku 169 przed Chr.), a Judeę obłożył obowiązkiem daniny. Wydał dekret zabraniający składania żydowskich ofiar i praktykowania obrzezania. Zabronił praktykowania judaizmu (np. przestrzegania szabatu czy potraw koszernych), a nakazał hellenizację Żydów. W końcu w 168 r. wprowadził do świątyni jerozolimskiej kult Zeusa Olimpijskiego (tzw. ohyda spustoszenia): *Świątynia była pełna rozpusty i uczt, na których poganie zabawiali się z nierządnicami, a na świętych dziedzińcach zbliżali się do kobiet, ponadto zaś jeszcze do wnętrza świątyni wnosili to, czego się nie godzi. Ołtarz był pokryty ofiarami niedopuszczalnymi przez Prawo i niegodziwymi. Nie było wolno ani zachowywać szabatu, ani obchodzić ojczystych świąt, ani nawet przyznawać się, że się jest Żydem. Każdego miesiąca w dniu urodzin króla gorzka konieczność prowadziła każdego do spożywania ofiar, kiedy zaś przyszło święto Dionizjów, zmuszano do tego, aby w bluszczowych wieńcach brać udział w pochodzie ku czci Dionizosa* (2Mch 6,4-7). Za nieposłuszeństwo wobec nowego dekretu króla groziła kara śmierci. Gdy pewna matka i jej siedmiu synów nie chcieli spożyć zakazanej przez Prawo potrawy, torturowano ich na oczach matki, a następnie usmażono żywcem na wielkiej patelni (zob. 2Mch 7). Na ile ten obraz jest wiernym odbiciem ówczesnych wydarzeń, a na ile elementem mitologizacji bohaterów powstania przeciw Antiochowi – o to historycy spierają się do dziś. Biblijne informacje nt. Antiocha IV pochodzą bowiem ze źródeł zbliżonych do Machabeuszy, nie dziwi więc, że jego portret historyczny to obraz wroga Boga i kwintesencji zła. „Zgodnie z tym historię jego panowania opisywano w najczarniejszych barwach, przy czym oczywiście w ogóle nie wzięto pod uwagę zmiany jego postawy”¹⁷⁸.

Powstanie machabejskie. W 168 r. przed Chr. do miasta żydowskiego Modin przybył królewski wysłannik, aby zmuszać do składania bałwochwalczych ofiar. Poproszono najpierw Matatiasza, zwierzchnika miasta, aby dał przykład innym Żydom, w zamian za co obiecano mu przyjaźń króla i wiele cennych подарunków (1Mch 2,17n). Wybór ten nie był dobry dla wysłannika, gdyż Matatiasz był gorliwym wyznawcą JHWH – i gdy jakiś Żyd usiłował złożyć bluźnierczą ofiarę, Matatiasz zapłonął gniewem i zabił tamtego człowieka przy ołtarzu. Zabił też urzędnika królewskiego, a ołtarz rozwalił. Wtedy zawołał: *Niech idzie za mną każdy, kto płonie gorliwością o Prawo i obstaje za przymierzem* (1Mch 2,27). Tak rozpoczęło się powstanie, później nazwane machabejskim.

Matatiasz wraz z pięcioma synami schronił się w górach i dał początek szybko rozwijającemu się zrywowi narodowemu, do którego przyłączyli się ci, którzy „szukali tego, co sprawiedliwe i słuszne”. Po śmierci ojca (rok później) dowództwo objął Juda zwany Machabeuszem (od aram. *makkabah*, hebr. *makkebet* czyli młot), a dzięki jego zwycięstwom przydomek „Machabeusz” przeszedł na całą rodzinę i jej stronników oraz dał nazwę powstaniu. Powstańcy odnieśli kilka ważnych zwycięstw – największym było zdobycie terenu świątynnego w Jerozolimie, oczyszczenie go z pogańskiego kultu i ponowne

¹⁷⁸ J. Maier, *Miedzy Starym a Nowym Testamentem*, s. 173.

poświęcenie świątyni w 165 roku¹⁷⁹. Cztery lata później Juda poległ w bitwie. Jego miejsce zajął brat Jonatan, który stał na czele Izraela, aż pojmano go wskutek zdrady w 143 r. Niedługo później został zabity. Jego brat, Szymon Machabeusz, ostatni z pięciu braci, zastąpił go zarówno jako dowódcę armii, jak i najwyższego kapłana (wcześniej podczas swego panowania obowiązki kapłana pełnił także Jonatan). Szymon zawarł porozumienie z seleuckim królem Demetriuszem i zaprowadził pokój w Izraelu. Władzę objął wówczas syn Szymona, Jan Hirkan (Hasmoneusz), co dało początek rządowi dynastii hasmonejskiej w Izraelu, która przetrwała do czasów rzymskich. Dynastia, która miała taki początek, mniej więcej w roku 139 przed Chr. została uznana przez rzymski senat. Choć Szymon zmarł w roku 135, dynastia Hasmoneuszy przetrwała (o niej powiem w punkcie następnym).

O powstaniu machabejskim szczegółowo opowiadają dwie księgi biblijne: Pierwsza i Druga Księga Machabejska. Choć objęte tym samym tytułem, różnią się sposobem przekazywania treści. Pierwsza Księga Machabejska (napisana pierwotnie po hebrajsku) poprzedzona jest obszernym wstępem historycznym i mówi o przyczynach, wybuchu i przebiegu całego powstania. Druga Księga Machabejska (napisana od razu po grecku), nie jest kontynuacją pierwszej – jak to było w przypadku 1-2 Sm; 1-2 Krl i 1-2 Krn. Opisem obejmuje wypadki zawarte w pierwszych siedmiu rozdziałach 1Mch, czyli okres piętnastu lat. Skupia się jednak na wybranych epizodach, jest bardziej niż pierwsza dydaktyczna i polityczna, główną ideą jest wytrwanie w prześladowaniach, świątynia jerozolimska i jej oczyszczenie. Druga Księga Machabejska zawiera świadectwa wiary w sens modlitwy za zmarłych (czyściec) i po raz pierwszy jasno wyrażoną wiarę w zmartwychwstanie ciała (por. 2 Mch 12,44n; 2Mch 6,18-31; 2Mch 7, 1-42).

Obecność w 2Mch licznych wątków legendarnych¹⁸⁰, nieścisłości historyczne¹⁸¹, a także temperament pisarski autora i jego moralizatorski styl, sprawiają, że powszechnie w literaturze traktuje się 2Mch jako mniej wiarygodne źródło historyczne niż 1Mch. Tymczasem nowe studia pokazują coś innego: 1Mch jest teologiczna i literacka, a nie tylko historyczna, zaś 2Mch bardziej historycznie wiarygodna niż dotychczas sądzono¹⁸². 2Mch, choć zawiera materiał legendarny i patetyczny, posiada wiele ważnych informacji historycznych nt. okresu, dla którego nie mamy innych źródeł.

¹⁷⁹ Pamiątkę tego wydarzenia Żydzi obchodzą do dziś w święcie *Chanuka*, wypadającym w tym samym czasie, jak Boże Narodzenie (por. też J 10,22).

¹⁸⁰ Na przykład aniołowie, którzy walczą z ludźmi, nawrócenie Heliodora (2Mch 3), opisy męczeństwa (2Mch 6-7), męczarnie Antiocha IV i jego skrucha przed śmiercią (2Mch 9), wojownicy niebiańscy chroniący Judę przed ciosami (2Mch 10) i stający na czele walk z Lizjaszem (2Mch 11) itp. Badacze nie mają wątpliwości, że opisy męczeństwa Eleazara i siedmiu braci – choć zapewne oparte na historycznych doświadczeniach – w obecnej formie są kreacją literacką.

¹⁸¹ Jeśli 2Mch korzysta z dzieła Jazona, to musiało nie być ono najlepszej klasy, gdyż w księdze pojawia się wiele historycznych nieścisłości, np. umieszczenie śmierci Antiocha IV przed oczyszczeniem świątyni (1,11-18; 9,1-10,9) czy opisy działań Lizjasza po śmierci Antiocha IV, gdzie dwie klęski Lizjasza zostały połączone w jeden dosyć niezgrabnie zredagowany opis (11,1-15). W 8,30-33 klęski Tymoteusza i Bakchidesa przerywają opis zwycięstwa nad Nikanorem (8,23-29 i 8,34-36).

¹⁸² Takiej tezy dowodzi m.in. D.S. Williams, *Recent Research in 2 Maccabees, Currents in Biblical Research* 2 (2003) s. 69-83.

6. Herod Wielki i judaizm czasów Jezusa

Ugrupowania religijne. W kolejnych latach po powstaniu i zwycięstwie Machabeuszy tworzyły się nowe ruchy religijne, reprezentujące często przeciwstawne poglądy i rywalizujące ze sobą o jak największy wpływ na społeczność żydowską. Z gorliwców walczących o zachowanie Prawa żydowskiego wyłonią się faryzeusze¹⁸³ i zeloci, a z ugrupowań związanych z kapłaństwem i dworem, saduceusze¹⁸⁴. Uważa się, że to w tym czasie doszło do rozłamu pomiędzy saduceuszami i faryzeuszami (czasem niektórzy datują tę separację wcześniej). Właśnie w tym okresie rodzi się też wspólnota esenicków, grupa z Qumran, która osiedliła się nad Morzem Martwym i gromadziła oraz przepisywała święte tradycje judaizmu, wśród nich księgi biblijne, tworząc własną regułę i własną interpretację Pism świętych¹⁸⁵. W czasach Jezusa judaizm był już podzielony na różne odłamy spierające się między sobą: faryzeusze, saduceusze, uczeni w piśmie, zeloci, odseparowana wspólnota z Qumran, samarytanie i inne. Taki obraz sytuacji odbija się zarówno w Ewangeliach, jak i w pismach żydowskiego historyka Józefa Flawiusza, żyjącego w I wieku, czy historyka i pisarza rzymskiego Pliniusza Starszego również z I wieku.

Herod władcą Judei. Wspomniałem wyżej o trzecim synu Szymona Machabeusza, Janie Hirkanie (Hasmoneuszu), który zajął jego miejsce jako władca i arcykapłan aż do swej śmierci w roku 104 przed Chrystusem. Jan sprzymierzył się z Idumejczykami, którzy (nieprawnie) przejęli władzę w Izraelu i z nich potem wywodził się król Herod. Idumejczycy nie byli Żydami, to potomkowie starożytnych Edomitów, ludu wywodzącego się według Biblii od brata Jakuba, Ezawa.

Herod Wielki urodził się najprawdopodobniej w Judei w roku 73 przed Chr. jako syn doradcy Hirkana. Wyrósł i wychował się na południu Palestyny. Od roku 47 przed Chr. był namiestnikiem Galilei mianowanym przez swojego ojca, a od 46 namiestnikiem Samarii z ręki Sekstusa Cezara. Pod koniec 40 r. przed Chr. decyzją senatu rzymskiego został mianowany królem Judei. Herod piastował ten urząd z łaski Rzymu w latach 39 do 4 przed Chr., gdy zmarł.

¹⁸³ Faryzeusze to stronnictwo Żydów świeckich, będących opozycją wobec kapłańskiej arystokracji saduceusów. Nazwa ich pochodzi od hebrajskiego *peruszim* – „oddzieleni”. Wywodzili się od chasydów, przeciwników hellenizacji, stali się nauczycielami Prawa i obrońcami czystości rytualnej, zasiadali w Sanhedrynie. Dzięki ich reputacji jako ekspertów w Prawie, „uczonych w Piśmie” i gorliwych wyznawców religijnych, byli przywódcami duchowymi narodu. Oprócz Tory przyjmowali na równi tradycje ustne, nauczanie rabinów, spisane później w Misznie i Talmudzie.

¹⁸⁴ Saduceusze to Żydzi wywodzący się legendarnie od kapłana Sadoka żyjącego za czasów króla Dawida i Salomona. Jako arystokracja kapłańska zasiadali w Wielkiej Radzie zwanej Sanhedrynem. Ostoją saduceuszy były zamożne warstwy społeczeństwa, sprzyjające asymilacji najpierw z hellenizmem, potem współpracy z Rzymem. Wystarczającą wykładnią wiary była dla nich Tora (Pięcioksiąg), interpretowana dosłownie, odrzucała tradycję ustną. Stąd ich sprzeciw w Ewangeliach wobec takich idei jak zmartwychwstanie czy istnienie aniołów.

¹⁸⁵ Odkrycia w 1947 roku zwojów z Qumran – wśród nich najstarszych spisanych ksiąg biblijnych, komentarzy biblijnych, apokryfów oraz pism własnych wspólnoty – okrzyknięto największymi odkryciami archeologicznymi XX wieku.

Herod dochodził do władzy popełniając wiele przestępstw i mordów, także w gronie własnej rodziny. Zwłaszcza pod koniec życia dopuścił się wielu morderstw, tropiąc rzeczywiste lub domniemane spiski mogące pozbawić go władzy, m.in. zamordował swojego pierworodnego syna Antypatra (z pierwszej żony Doris). Zabił też jedną ze swoich żon oraz jej synów, zamordował brata, a matkę wydał na śmierć głodową w więzieniu. W tej szaleńczej, demonicznej postawie ma swe korzenie także ewangeliczna opowieść o rzezi niewiniątek z Betlejem w celu wyeliminowania *nowonarodzonego Króla Żydowskiego*, „kolejnego uzurpatora” do tronu Heroda (zob. Mt 2).

Herod, jak wspominałem, nie był Żydem, lecz Idumejczykiem. Ożenił się z Arabką Nabatejską o imieniu Kufra. Skoligacenie z Nabatejczykami, podobnie jak idumejskie pochodzenie Heroda, było dla ówczesnych Żydów godne najwyższej pogardy, toteż rodzina Heroda u początków swojej władzy była znienawidzona. Aby „wkupić” się w łaski rządzonego przez siebie narodu, Herod podjął decyzję o rozbudowie świątyni jerozolimskiej. W ogóle Herod był pasjonatem budowania. Za jego panowania powstało wiele okazałych budowli i obiektów. To on zarządził budowę portu w Cezarei Nadmorskiej na cześć Cezara (z okazałym amfiteatrem i hipodromem) czy najśłynniejszej twierdzy starożytności, Masady – których ruiny możemy dziś podziwiać. Wzniósł też piękny zamek poświęcony Antiochowi, zwany „zamkiem Antiocha”, czy fortecę Herodion niedaleko Betlejem, która stała się jego grobowcem. Największą jednak sławę przyniesie mu odbudowa świątyni JHWH w Jerozolimie, do której przystąpiono w 19 roku panowania Heroda, a więc w 20 r. przed Chrystusem. Budowla ta przyćmiła swoim blaskiem wszystkie dotychczasowe dzieła budowlane tamtych czasów. Zbudowana przez Heroda, była podobna do tej, którą kazał wznieść Salomon, ale przewyższała ją wysokością oraz ilością i rozmiarami dziedzińców. Obiekty ją otaczające zostały znacznie powiększone. Dookoła zabudowań zaprojektowano trzy dziedzińce, otoczone krużgankami. To w tej odnowionej świątyni nauczał i modlił się Jezus. Prace i poprawki budowlane przy niej wykonywano aż do 64 roku naszej ery, a więc jeszcze na długo po śmierci Heroda. Jednak w roku 70 naszej ery Rzymianie w reakcji na powstanie żydowskie spalili i zburzyli świątynię, a w 60 lat później rzymski cesarz Hadrian wznosił w tym miejscu przybytek Jowisza Kapitońskiego. Według słów Jezusa, ze świątyni *nie pozostał kamień na kamieniu*. To, co ocalało, to fragment świątynnych murów obronnych z czasów Heroda – czyli sławna Ściana Płaczu. Do dziś pod Ścianą Płaczu gromadzą się Żydzi modląc się i rozpamiętując minioną świetność i wciąż nowe tragedie swojego ludu.

XIV. MESJASZ I PROROCTWA MESJAŃSKIE W PIERWSZYM TESTAMENCIE

Oczekiwanie na Mesjasza to jeden z istotnych wątków teologicznych Pierwszego Testamentu. Zapowiedzi przyścia Mesjasza pojawiają się na wielu miejscach Biblii hebrajskiej już od księgi *Bereszit*; stanowią jakąś nić spletającą burzliwe dzieje spotkań Boga z ludźmi. JHWH w swym zbawczym planie przewidział nie tylko objawienie człowiekowi swego Oblicza, ale jakieś szczególne zejście do człowieka i czasy duchowej łaski inne od tych, w których panowało prawo śmierci. Te zapowiedzi, zwane proroctwami mesjańskimi, odnoszą się do cech tych przyszłych czasów. Inne z kolei szczegółowo mówią o detalach takich jak miejsce narodzenia Mesjasza czy sposób, w jaki umrze.

Zapowiedzi mesjańskie Pierwszego Testamentu to nie tylko domena poszukiwań chrześcijańskich. Już autorzy biblijni i późniejsza tradycja żydowska wskazywali na pewne teksty, których znaczenie wykracza poza wymiar historyczny i dotyczy zbawiennej przyszłości. Poniżej przedstawię bardzo krótko najważniejsze proroctwa mesjańskie Pierwszego Testamentu w porządku ich pojawiania się w Piśmie Świętym. Szerszych rozważań należy poszukiwać w komentarzach do poszczególnych tekstów oraz w pracach poświęconym proroctwom mesjańskim Biblii¹⁸⁶.

Termin „Mesjasz” pochodzi od hebrajskiego czasownika *maszach* tzn. namaścić. Rzeczownik *masziach* oznacza więc „namaszczonego”, „pomazaniec” i wskazuje na oczekiwanego przez naród izraelski przyszłego władcę¹⁸⁷. W Izraelu bowiem namaszczano przede wszystkim królów¹⁸⁸. Greckim odpowiednikiem hebrajskiego *Maschiah* jest słowo „Chrystus” (*Christos*). Tak więc „Jezus Chrystus” to nie imię i nazwisko, ale to imię i tytuł. Tytuł *Mesjasz*, przetłumaczony dla ludzi mówiących po grecku na odpowiadające mu słowo *Chrystus*, jest dla pierwszych chrześcijan wywodzących się z Izraela najkrótszym wyznaniem wiary w Jezusa jako zapowiadanego Wybawiciela.

¹⁸⁶ Np. J.S. SYNOWIEC, *Oto twój Król przychodzi. Mesjasz w pismach Starego Testamentu*, Kraków 1992; T.D. ALEXANDER, *Król, Sługa. Biblijny portret Mesjasza*, Kraków 2000; E. KÖNIG, *Die messianischen Weissagungen des Alten Testament*, Stuttgart 1923; H. CAZELLES, *Le Messie de la Bible. Christologie de l'Ancient Testament*, Paris 1978.

¹⁸⁷ Na ten temat zob. np. H. GRESSMANN, *Der Messias*, Göttingen 1929; H. RINGGREN, *König und Messias*, ZAW 64 (1952); A. BENTZEN, *King and Messiah*, London 1955; M. BUBER, *The Messianic Idea in Israel*, New York 1956; J. SCHARBERT, *Der Messias im AT und im Judentum*, w: *Die religiöse und theologische Bedeutung des AT*, Würzburg 1967; M. REHM, *Der Königliche Messias im Light der Immanuel-Weissagungen des Buch Jesaja*, Kevelaer 1968; J. COPPENS, *Le messianisme royal*, Paris 1968; T.N.D. METTINGER, *King and Messiah*, Lund 1976.

¹⁸⁸ O namaszczeniu kapłanów mówią tylko cztery wzmianki (po niewoli, gdy nie było już królów) a jedyny w Biblii przekaz o namaszczeniu proroka (1Krl 19,16) jest historycznie bardzo wątpliwy. Zob. Z. WEISMAN, *Anointing as a Motif in the Making of the Charismatic King*, Bib 57 (1976).

1. Najstarsze proroctwa o Mesjaszu

Protoewangelia (Rdz 3,15). Mesjasz po raz pierwszy jest zapowiedziany w Protoewangelii, tekście który omawialiśmy w rozdziale IV (Rdz 3). Po grzechu prarodźców Bóg zapowiada karę, ale nie pozostawia człowieka samemu sobie. Zwracając się do węża-kusiciela, Bóg mówi: *Wprowadzam nieprzyjaźń między ciebie a niewiastę, między potomstwo twoje a potomstwo jej: ono zmiażdży ci głowę, a ty zmiażdżysz mu piętę* (Rdz 3,15). Jest to pierwsza, bardzo ogólna jeszcze zapowiedź potomstwa niewiasty, które pokona przeciwnika człowieka – szatana.

Błogosławieństwo Jakuba dla Judy (Rdz 49,8-10). Symbolika berła i laski pasterskiej, oznaczające Mesjasza-króla, występuje w błogosławieństwie, jakie patriarcha Jakub wypowiada w stosunku do swego czwartego syna, Judy: *Judo, ciebie sławić będą bracia twoi, twoja bowiem ręka na karku twych wrogów... Nie zostanie odjęte berło od Judy ani laska pasterska spośród kolan jego, aż przyjdzie ten, do którego ono należy, i zdobędzie posłuch u narodów!* (Rdz 49,8-10). Proroctwo mówi o tajemniczym potomku Judy, który *zdobędzie posłuch u narodów*. Z pokolenia Judy pochodzili królowie: Dawid i Salomon, lecz w nich proroctwo wypełniło się tylko częściowo. Po podziale kraju na Judę i Izrael, właśnie w pokoleniu Judy Żydzi z południa dopatrywali się ratunku dla jedności narodowej. Późniejsze zapowiedzi prorockie ustalą ścisłą relację pomiędzy Pomazańcem a pokoleniem Judy¹⁸⁹.

Proroctwo Balaama. Ten prorok pogański, który został sprowadzony, aby przeklinać Izraela, a zamiast tego go błogosławi (Lb 23,21); wypowiada później proroctwo odnoszące się do Mesjasza: *Wyrocznia Balaama, syna Beora; wyrocznia męża, który wzrok ma przenikliwy. Widzę Go, lecz jeszcze nie teraz, dostrzegam Go, ale nie z bliska: Wschodzi gwiazda z Jakuba, a z Izraela podnosi się berło* (Lb 24,15b-17). Učení są zgodni, że oba symbole (gwiazda i berło), pod którymi ukrywa się zapowiadana postać, odnoszą się do króla, oznaczają bowiem na starożytnym Wschodzie władzę królewską. Mamy więc kolejną, mglistą jeszcze zapowiedź Mesjasza.

Mesjasz prorokiem. O funkcji prorockiej Mesjasza mówi Księga Powtórzonego Prawa, są to słowa testamentu Mojżesza: *Pan, Bóg twój, wzbudzi ci proroka spośród braci twoich, podobnego do mnie. Jego będziesz słuchał... Wzbudzę im proroka spośród ich braci, takiego jak ty, i włożę w jego usta moje słowa, będzie im mówił wszystko, co rozkażę* (Pwt 18,15.18). Do tych słów nawiązuje tekst Iz 61,1-3 i Łk 4,18n.

3. Proroctwo Natana (2Sm 7)

Proroctwo Natana uchodzi za kluczowe proroctwo mesjańskie Pierwszego Testamentu, pierwszy dokument literacki, w którym przyznaje się dynastii Dawidowej

¹⁸⁹ G.H. GUYOT, *Mesianism in the Book of Genesis*, CBQ 13 (1951); J. SYNOWIEC, *Mesjanizm w Rdz 49,8-12?*, w: *Mesjasz w biblijnej historii zbawienia*, red. S. Łach i in., Lublin 1974.

charakter mesjański – z niej wyjdzie król, który utwierdzi Boże Królestwo na wieki. Proroctwo to stało się kanonem dla kolejnych proroctw biblijnych o Mesjaszu. Mamy je zapisane w dwóch przekazach: w 2Sm 7¹⁹⁰ i lekko ocenzurowane w 1Krn 17¹⁹¹. Prorok Natan przynosi królowi Dawidowi takie słowo od JHWH: *To mówi JHWH Zastępów: Kiedy wypełnią się twoje dni i spoczniesz obok swych przodków, wtedy wzbudzę po tobie potomka twojego, który wyjdzie z twoich wnętrzności, i utwierdzi jego królestwo. On zbuduje dom imieniu memu, a Ja utwierdzę tron jego królestwa na wieki. Ja będę mu ojcem, a on będzie mi synem. Przede Mną dom twój i twoje królestwo będzie trwać na wieki. Twój tron będzie utwierdzony na wieki* (2Sm 7,12-14.16).

Proroctwo Natana jest swego rodzaju „nowym przymierzem” Boga z Dawidem, którego znakiem widzialnym będzie „wieczne królestwo Dawida”. Owo przymierze odnosi się do „domu” Dawida, czyli jego dynastii, jego potomków. Proroctwo wnosi nowe informacje o Mesjaszu: będzie z rodu Dawida, Jego królestwo będzie wieczne. Święty Łukasz, opisując w swej Ewangelii scenę Zwiastowania Maryi, zapisuje takie słowa Archaniola Gabriela: *Pan Bóg da mu tron jego ojca Dawida* (Łk 1,32), przywołując słowa proroctwa Natana. „Syn Dawida” jest jednym w głównych określeń Jezusa na kartach Ewangelii, określeniem mesjańskim.

4. Psalm o Mesjaszu

Także Księga Psalmów zapowiada Mesjasza. Jest w psalterzu grupa psalmów królewskich, które opisując przyszłego króla Syjonu, nadają mu cechy niezwykle, można je odnieść do oczekiwanego Mesjasza. Spośród tych psalmów najbardziej znane są dwa: Ps 2 i 110:

Dlaczego narody się buntują, czemu ludy knują daremne zamysły? Królowie ziemi powstają i władcy spiskują wraz z nimi przeciw Panu i przeciw Jego Pomazańcowi... Śmieje się Ten, który mieszka w niebie, Pan się z nich naigrawa, a wtedy mówi do nich w swoim gniewie i w swej zapalczywości ich trwoży: «Przecież Ja ustanowiłem sobie króla na Syjonie, świętej górze mojej». Ogłoszę postanowienie Pana: Powiedział do mnie: «Tyś Synem moim, Ja Ciebie dziś zrodziłem. Żądaj ode Mnie, a dam Ci narody w dziedzictwo i w posiadanie Twoje krańce ziemi» (Ps 2,1-8)¹⁹².

¹⁹⁰ E. MULDER, *The Prophecy of Nathan in 2 Samuel 7*, w: *Studies in the Book of Samuel*, Pretoria 1960; E. CARLSON, *David. The Chosen King*, Stockholm i in. 1964; D. MCCARTHY, *2 Samuel 7 and the Structure of the Deuteronomistic History*, JBL 94 (1965); J. ŁACH, *Mesjańskie proroctwo Natana (2 Sm 7)*, RTK 13 (1966); E. VON NORDHEIM, *König und Tempel. Der Hintergrund des Tempelbauverbotes in 2 Samuel 7*, VT 27 (1977); B. RENAUD, *La prophétie de Natan*, RB 101 (1994); L. ESLINGER, *House of God or House of David. The Rethorik of 2 Samuel 7*, Sheffield 1994; M.K. GEORGE, *Fluid Stability in Second Samuel 7*, CBQ 64 (2002).

¹⁹¹ D. MCCARTHY, *The Dynastic Oracle. 2 Samuel 7*, Theological Studies 8 (1948); T. BRZEGOWY, *Prorok Natan i budowa Świątyni*, RBL 40 (1987); M. AVIOZ, *Natan's Prophecy in 2Sam 7 and in 1Chr 17. Text, Context, and Meaning*, ZAW 116 (2004).

¹⁹² A. ROBERT, *Considérations sur le messianisme du Ps 2*, Recherches de Science Religieuse 39 (1951); R. TOURNAY, *Le Roi-Messie (Ps 2)*, Assemblées du Seigneur 88 (1966); B. LINDARS, *Is Ps 2 an Acrostic Poem*, VT 17 (1967); M. FILIPIAK, *Mesjanizm królewski w Psalmie 2*, CT 43 (1973); M. FILIPIAK, *Ps 2 – Opis*

Wyrocznia Boga dla Pana mego: «Siądź po mojej prawicy, aż Twych wrogów położę jako podnózek pod Twoje stopy». Twoje potężne berło niech Pan rozciągnie z Syjonu: «Panuj wśród swych nieprzyjaciół! Przy Tobie panowanie w dniu Twej potęgi, w świętych szatach będziesz. Z łona jutrzeńki jak rosę Cię zrodziłem». Pan przysiągł i żal Mu nie będzie: «Tyś Kapłanem na wieki na wzór Melchizedeka» (Ps 110, 1-4)¹⁹³.

Oba psalmy wyrażają naturę Mesjasza niemal równą Bogu (tytuł „Pan” hebr. *Adon*, zrodzenie, zasiadanie po prawicy Boga) i uczestnictwo we władzy JHWH. Psalm 110 zapowiada ponadto, że Mesjasz, choć nie jest z rodu kapłańskiego (Lewiego), lecz z królewskiego (Judy), spełni funkcję kapłańską, tzn. złoży ofiarę (Jezus – z siebie samego). Do grupy psalmów mesjańskich zaliczane są też np. Ps 45, 72; 89; 132¹⁹⁴.

5. Prorocy o Mesjaszu

Izajasz. Nie bez przyczyny prorok Izajasz, książę proroków, zwany jest „ewangelistą Starego Testamentu”. On najwięcej powiedział o mającym nadejść Mesjaszu. Z „Księgi Emanuela” (Iz 6 – 12) warto wspomnieć trzy doniosłe proroctwa mesjańskie: Iz 7, Iz 9, Iz 11. Oto ich najbardziej charakterystyczne fragmenty:

Dlatego Pan sam da wam znak: Oto Panna poczne i porodzi Syna, i nazwie Go imieniem Emmanuel (Iz 7,14).

Albowiem Dziecię nam się narodziło, Syn został nam dany, na Jego barkach spoczęła władza. Nazwano Go imieniem: Przedziwny Doradca, Bóg Mocny, Odwieczny Ojciec, Książę Pokoju. Wielkie będzie Jego panowanie w pokoju bez granic na tronie Dawida i nad Jego królestwem, które On utwierdzi prawem i sprawiedliwością, odtąd i na wieki (Iz 9,5-6).

I wyrośnie różdżka z pnia Jessego, wypuści się odrośl z jego korzeni. I spocznie na niej Duch Pański, duch mądrości i rozumu, duch rady i męstwa, duch wiedzy i bojaźni Pańskiej. Upodoba sobie w bojaźni Pańskiej. Nie będzie sądził z pozorów ni wyrokował według pogłosek; raczej rozsądzi biednych sprawiedliwie i pokornym w kraju wyda słuszny wyrok. Różgą swoich ust uderzy gwałtownika, tchnieniem swoich warg uśmierci bezbożnego. Sprawiedliwość będzie mu pasem na biodrach, a wierność przepasaniem łądźwi.

historycznego króla czy Mesjasza?, w: *Mesjasz w biblijnej historii zbawienia*, red. S. Łach i in., Lublin 1974; A. MOENIKES, *Psalm 2,7 und die Göttlichkeit des israelitischen Königs*, ZAW 111 (1999).

¹⁹³ J. COPPENS, *La portée messianique du Psaume 110*, ETHL 32 (1956); R. TOURNAY, *Le Psaume 110*, RB 67 (1960); H. ROWLEY, *Melchizedek and David*, VT 17 (1967); M. FILIPIAK, *Ps 110 – Mesjasz: Król, Kapłan, Zwycięzca*, w: *Mesjasz w biblijnej historii zbawienia*, red. S. Łach i in., Lublin 1974; M. GILBERT, S. PISANO, *Psalm 110,5-7*, Bib 61 (1980).

¹⁹⁴ G. VON RAD, *Erwägungen zu den Königspsalmen*, ZAW 58 (1940/41); R.E. MURPHY, *A Study on Psalm 72*, Washington 1948; J.R. PORTER, *The interpretation of 2 Samuel 7 and Psalm 132*, JTS 5 (1954); P. VEUGLEURS, *Le Psaume 72*, ETHL 41 (1965); D.R. HILLERS, *Ritual procession of the Ark and Ps 132*, CBQ 30 (1968); S. ŁACH, *Ps 72 – Przymioty Króla Mesjańskiego*; S. ŁACH, *Ps 132. Mesjasz Królem na Syjonie*, w: *Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki*, t. I, red. S. Łach i in., Lublin 1975; H. KRUSE, *Psalm 132 and the Royal Zion Festival*, VT 33 (1983); E. CORTESE, *Salmo 72. Che Messia?*, SBFLA 41 (1991); E.-J. WASCHKE, *Die Stellung der Königstexte im Jesajabuch im Vergleich zu den Königspsalmen 2, 72, 89*, ZAW 110 (1998); T.L. THOMPSON, *Kingship and the Wrath of God*, RB 109 (2002) - tu Ps 2 i 89.

Wtedy wilk zamieszka wraz z barankiem, pantera z koźlęciem razem leżeć będą, cielę i lew paść się będą spolem i mały chłopiec będzie je poganiał. Krowa i niedźwiedzica przestawać będą przyjaźnie, młode ich razem będą legały. Lew też jak wół będzie jadał słomę. Niemowlę igrzać będzie na norze kobry, dziecko włoży swą rękę do kryjówki żmii. Zła czynić nie będą ani zgubnie działać po całej świętej mej górze, bo kraj się napelni znajomością Pana (Iz 11,1-9).

Pozostawiając te fragmenty bez analizy, gdyż wykracza to poza ramy tego opracowania, wskażę tylko niezwykle tytuły, jakimi Mesjasz-Dziecię jest obdarzony w Iz 9: *Przedziwny Doradca, Bóg Mocny, Odwieczny Ojciec, Księżę Pokoju*.¹⁹⁵

Pieśni o „Słudze Pańskim”. W drugiej części Księgi Izajasza (rozdziały 40 – 55, tzw. deuterio-Izajasz) znajdujemy cztery pieśni, które opisują postać nazwaną „Sługą Pańskim”. Znajdują się one w rozdziałach 42; 49; 50 i 52n. Choć sam tytuł „sługa, niewolnik” (hebr. עֶבֶד *ewed*) jest określeniem osoby najniższej w hierarchii społecznej, to tytułem „Sługa JHWH” (עֶבֶד יְהוָה *ewed JHWH*) zostają obdarzone w Biblii postaci wybitne, jak Abraham, Mojżesz, Dawid, Elias i Maryja („Służebnica Pańska”). Sługa Pański zapowiadany przez deuterio-Izajasza jawi się jako wybraniec Boga, cichy prorok, którego oczekują narody:

Oto mój Sługa, którego podtrzymuję. Wybrany mój, w którym mam upodobanie. Sprawilem, że Duch mój na Nim spoczął; On przyniesie narodom Prawo. Nie będzie wołał ni podnosił głosu, nie da słyszeć krzyku swego na dworze. Nie złamie trzciny nadłamanej, nie zagasi knotka o nikłym płomyku. On niezachwianie przyniesie Prawo. Nie zniechęci się ani nie załamie, aż utrwali Prawo na ziemi, a Jego pouczenia wyczekują wyspy (Iz 42,1-4).

Pan Bóg daje prorokowi niezwykłą misję: *To zbyt mało, iż jesteś Mi Sługą dla podźwignięcia pokoleń Jakuba i sprowadzenia ocalałych z Izraela! Ustanowię cię światłością dla pogan, aby moje zbawienie dotarło aż do krańców ziemi (Iz 49,6).* Najbardziej jednak zaskakujące stwierdzenia samego Sługi padają w trzeciej pieśni:

Podałę grzbiet mój bijącym i policzki moje rwącym Mi brodę. Nie zasłoniłem mojej twarzy przed zniewagami i opluciem. Pan Bóg Mnie wspomaga, dlatego jestem nieczuły na obelgi, dlatego uczyniłem twarz moją jak glaz i wiem, że wstydu nie doznam. Blisko jest Ten, który Mnie uniewinni (Iz 50,6-8). Obrazu tego zadośćczyniącego za grzechy innych cierpienia Sługi JHWH dopełnia czwarta pieśń:

Wzgardzony i odepchnięty przez ludzi, Mąż boleści, oswojony z cierpieniem, jak ktoś, przed kim się twarze zakrywa, wzgardzony tak, iż mieliśmy Go za nic. Lecz On się obarczył naszym cierpieniem, On dźwigał nasze boleści, a myśmy Go za skazańca uznali, chłostanego przez Boga i zdeptanego. Lecz On był przebity za nasze grzechy, zdruzgotany za nasze winy. Spadła Nań chłosta zbawienna dla nas, a w Jego ranach jest nasze zdrowie. Wszyscyśmy

¹⁹⁵ M. REHM, *Der Königliche Messias im Light der Immanuel-Weissagungen des Buch Jesaja*, Kevelaer 1968; H. WIDBERGER, *Die Thronnamen des Messias. Jes 9,5b, ThZ 16* (1960); L. STACHOWIAK, *Księżę Pokoju (Iz 8,23-9,6), RT 33* (1986).

poblądzili jak owce, każdy z nas się obrócił ku własnej drodze, a Pan zwał na Niego winy nas wszystkich. Dręczono Go, lecz sam się dał gnębić, nawet nie otworzył ust swoich. Jak baranek na rzeź prowadzony, jak owca niema wobec strzygących ją, tak On nie otworzył ust swoich. Tak! Zgładzono Go z krainy żyjących; za grzechy mego ludu został zbity na śmierć. Grób Mu wyznaczono między bezbożnymi, i w śmierci swej był na równi z bogaczem, chociaż nikomu nie wyrządził krzywdy i w Jego ustach kłamstwo nie powstało... Po udrękach swej duszy, ujrzy światło i nim się nasyci. Zaczny mój Sługa usprawiedliwi wielu, ich nieprawości On sam dźwigać będzie. Dlatego w nagrodę przydzielę Mu tłumy, i posiadzie możnych jako zdobycz, za to, że Siebie na śmierć ofiarował i policzony został pomiędzy przestępców. A On poniosł grzechy wielu, i oręduje za przestępcami (Iz 52,13 – 53,12).

Czwartą pieśń przytoczyłem niemal w całości, gdyż stwierdzenia, które w niej padają, są niezwykle. Mówi się tu o niewinnej śmierci, o wydaniu siebie samego za grzechy innych ludzi, o cierpieniu niezawinionym, a mimo to w cichości i akceptacji, o przebiciu; jest tu także aluzja do zmartwychwstania Sługi. Sługa JHWH, zgładzony z krainy żyjących, zabity i pochowany w grobie – ukazuje się jako żywy, który *po udrękach swej duszy widzi światło* i któremu w nagrodę zostaje przydzielone panowanie nad narodami.

Jeremiasz i inni prorocy. Przyszłego Mesjasza zapowiada także prorok **Jeremiasz**: *Oto nadejdą dni – wyrocznia Pana – kiedy wzbudzę Dawidowi Odrośl sprawiedliwą. Będzie panował jako Król, postępując roztropnie, i zaprowadzi prawo i sprawiedliwość na ziemi (Jr 23,5).* O wybranych prorocत्वach mesjańskich Ezechiela w niewoli babilońskiej już mówiliśmy. Ze świadectw innych proroków o Mesjaszu (zob. Iz 32,1n; Dn 7,13n; Mi 5,1n i inne¹⁹⁶) przytoczmy jeszcze tylko zapowiedź **Zachariasza**, wieszczą męki Mesjasza: *Raduj się wielce, Córo Syjonu, wołaj radośnie Córo Jeruzalem! Oto twój Król idzie do ciebie, sprawiedliwy i zwycięski. Pokorny – jedzie na osiołku, na oślątku, źrebięciu oślicy (Za 9,9n).* Prorok przedstawia Mesjasza jako króla, który zgodnie z obrzędem intronizacyjnym (por. 1 Krl 1,38) wjedzie do Jerozolimy na ośle¹⁹⁷.

Syn Człowieczy z Księgi Daniela (Dn 7,13n). Ostatnie prorocत्व, które chcę tu przytoczyć pochodzi z dzieła czwartego z wielkich proroków – Księgi Daniela. Jest to prorocत्व w formie wizji, a dotyczy tajemniczej postaci Syna Człowieczego: *Patrzałem w nocnych widzeniach: a oto na obłokach nieba przybywa jakby Syn Człowieczy. Podchodzi do Przedwiecznego i wprowadzają Go przed Niego. Powierzono Mu panowanie, chwałę i władzę królewską, a służyły Mu wszystkie narody, ludy i języki. Panowanie Jego jest wiecznym panowaniem, które nie przeminie, a Jego królestwo nie ulegnie zagładzie (Dn 7,13n).* Jest to

¹⁹⁶ Nt. mesjanizmu u proroków zob. np. J. HOMERSKI, *Królestwo Mesjańskie w nauczaniu proroków*, RTK 11 (1964); E. ZAWISZEWSKI, *Mesjanizm w Księdze proroka Daniela*, RTK 9 (1962); J. COPPENS, *Le messianisme israélite. La relève prophétique*, EThL 47 (1971) i 48 (1972); H.G.M. WILLIAMSON, *Messianic Texts in Isaiah 1-39* oraz P.M. JOYCE, *King and Messiah in Ezekiel*, w: *King and Messiah in Israel and the Ancient Near East*, ed. J. DAY, Sheffield 1998.

¹⁹⁷ A. KUBIK, *Mesjasz Królem Pokoju w Zach 9,9-10*, *Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego* 3 (1973); H. RINGGREN, *Behold Your King comes*, VT 24 (1974); T. BRZEGOWY, *Mesjanizm Deutero-Zachariasza (Za 9-14)*, ACr 27 (1995).

opis inwestytury królewskiej Syna Człowieczego. To, co zaskakuje w tej wizji to fakt, że Syn Człowieczy (podkreślenie natury ludzkiej) przybywa do Przedwiecznego na obłokach nieba (podkreślenie natury boskiej). Oprócz władzy królewskiej, powierzono Mu „chwałę”, tę, jaką oddaje się w Biblii tylko Bogu. Jest to więc proroctwo, które mówi o Mesjaszu więcej niż tylko to, że będzie wyjątkowym człowiekiem. Scena intronizacji Syna Człowieczego, który podchodząc do tronu Boga, otrzymuje *panowanie, chwałę i władzę królewską* wiąże ją z władzą samego Boga. Tytuł Syna Człowieczego będzie ulubionym samo-określeniem Jezusa w Ewangeliach.

XV. JEZUS I JEGO DZIEŁO

Historia narodu wybranego jest przygotowaniem na przyjście Mesjasza. Proroctwa mesjańskie, które w wielkim skrócie wyżej prześledziliśmy, dodawały nadziei i podtrzymywały życie duchowe narodu wybranego. *Gdy nadeszła pełnia czasu, zesłał Bóg Syna swego, zrodzonego z niewiasty* (Ga 4,4). W Jezusie Chrystusie – w chrześcijańskiej interpretacji Pierwszego Testamentu – realizują się wszystkie te zapowiedzi mesjańskie, *albowiem ile tylko jest obietnic Bożych, wszystkie są „tak” w Nim* (2 Kor 1,20).

1. Historyczność Jezusa

Dekonstrukcja historyczna Nowego Testamentu, która podważa wiele z faktów w nim zawartych, dotknęła także postaci Jezusa Chrystusa. W całej tej debacie nam wystarczy wspomnieć zjawisko znane jako *First Quest for the Historical Jesus*, z którym musieli zmierzyć się teologowie Soboru Watykańskiego II. Obecnie mamy do czynienia już z trzecim podejściem w poszukiwaniu historycznego Jezusa (*Third Quest for the Historical Jesus*), na czele których stanęli np. John Dominic Crossan, Ed Sanders czy Geza Vermes, a na gruncie polskim np. Dariusz Kot czy Tomasz Polak¹⁹⁸. Historyków nowotestamentalnych można podzielić na kilka kategorii: 1. tych, którzy są pewni, że Jezus nie istniał (zdecydowani mitycyści), 2. tych, co wątpią, że Jezus kiedykolwiek istniał (słabi mitycyści), 3. tych, którzy pozostawiają ten wątek jako niemożliwy do weryfikacji (agnostycy historyczności Jezusa). Te trzy grupy stanowią mniejszość badaczy. Ostatnią grupą jest ta większość biblistów i historyków, która uważa, że jakiś Jezus istniał, ale tu pojawia się wachlarz interpretacji. Zaczyna się on od postrzegania historycznego Jezusa jako zwykłej postaci żonatego i posiadającej potomstwo Żyda, przez rabbiego i nauczyciela, szamana i uzdrowiciela, rewolucyjnego przywódcę, kogoś na kształt biblijnego proroka itd., aż do Boga-Człowieka. Kilka najświeższych pozycji zbiorowych na ten temat – np. głośna *Is This Not the Carpenter? A Question of Historicity of the Figure of Jesus*¹⁹⁹ czy *Jesus, History and the Demise of Authenticity*²⁰⁰ oraz inne²⁰¹ – daje wraz z bibliografią pewien przekrój przez autorów oraz aktualne stanowiska i argumenty w tym względzie. Dla przykładu redaktor pierwszej z

¹⁹⁸ M. Klukowski, *Soborowa konstytucja Dei Verbum a współczesne wyzwania teologii biblijnej*, w: *Wierzymy w Kościół*, red. W. Rakocy i in., Lublin: Wydawnictwo KUL 2013, s. 287.

¹⁹⁹ *Is This Not the Carpenter? A Question of Historicity of the Figure of Jesus*, red. T.S. Verenna, T.L. Thompson, London: Equinox Press 2012.

²⁰⁰ *Jesus, History and the Demise of Authenticity*, red. C. Keith, A. LeDonne, New York/London: T&T Clark 2012.

²⁰¹ Np. B. Ehrman, *Did Jesus Exist? The Historical Argument for Jesus of Nazareth*, New York: Harper and Collins 2012; R. Carrier, *Proving History: Bayes's Theorem and the Quest for the Historical Jesus*, New York: Prometheus 2012.

wymienionych pozycji Thomas S. Verenna to minimalista, który dowodzi, że cała wiedza św. Pawła na temat Jezusa jest zbudowana na literackich termiach i obrazach z Pierwszego Testamentu. Szczegóły biograficzne z życia Jezusa są tylko pozorne, gdyż Paweł nie znał Jezusa, a stworzył postać jaką wyobrażał sobie z analizy tekstów biblijnych, będąc całkowicie zależnym od Biblii hebrajskiej. Pawłowy Jezus „was a mythical being known through revelation and scriptura”²⁰².

Konkluzjom o nieistnieniu Jezusa przeczą dokumenty starożytne – chrześcijańskie, żydowskie i pogańskie. Z dokumentów chrześcijańskich trzeba wymienić cztery Ewangelie i pozostałe pisma Nowego Testamentu czasem wcześniejsze niż Ewangelie (niektóre listy Pawłowe), ale też inne świadectwa wczesnochrześcijańskie z I i II w. (jak apokryfy czy pisma wczesnochrześcijańskie). Z dokumentów żydowskich warto wskazać świadectwo Józefa Flawiusza z I w. (tzw. *Testimonium Flavianum*²⁰³) oraz Talmud (V-VI w.). Z dokumentów pogańskich warto nadmienić świadectwa Tacyty (ok. 56–117), Pliniusza Młodsze (ok. 61–112) i Swetoniusza (ok. 69–112). Warto też zaznaczyć brak świadectw, które przeczyłyby istnieniu Jezusa. Najwięksi starożytni przeciwnicy religii chrześcijańskiej kwestionowali różne jej prawdy, ale nie historyczność Jezus.

O historyczności Jezusa świadczy ruch zapoczątkowany przez Niego – chrześcijaństwo. Trudno byłoby wyobrazić sobie powstanie nowego i prężnego odłamu w ramach judaizmu bez postaci inicjującej. Gdyby nie istniał historyczny Jezus, niezrozumiałą byłaby nauka Nowego Testamentu. Dojść do takiego wniosku możemy między innymi porównując Nowy Testament z pismami gminy z Qumran (zwoje znad Morza Martwego). Pisma qumrańskie odzwierciedlają myśl religijną, która bazuje na Pierwszym Testamencie i stara się tę naukę biblijną przemyśleć jeszcze raz. Są one krokiem naprzód w rozwoju doktryny, ale krokiem, jaki tkwi całkowicie w klimacie starotestamentalnym. Nowy Testament, który także wyrasta na podłożu Starego, czyni zasadniczy krok naprzód; jedynym możliwym wytłumaczeniem tego faktu jest przyjęcie, że pomiędzy Pierwszym a Nowym Testamentem musiał istnieć historyczny Jezus.

2. Czym są Ewangelie?

Jezus jest postacią historyczną, ale historię przerasta. Postać tę poznajemy przede wszystkim z Ewangelii. Słowo „ewangelia” (gr. *euangelion*) oznacza dobrą wiadomość. Taką dobrą wiadomością możemy nazwać naukę Nowego Testamentu. W tym znaczeniu termin ewangelia używany jest przez św. Pawła. Z czasem w ten sposób zaczęto określać księgi o Jezusie, o Jego życiu, działalności, męce, śmierci i zmartwychwstaniu. Pisma zwane

²⁰² T.S. Verenna, *Born under the Law. Intertextuality and the Question of the Historicity of the Figure of Jesus in Paul's Epistles*, w: *Is This Not the Carpenter?*, s. 131-160. Zob. też jego, *Did Jesus Exist? The Trouble with Certainty in Historical Jesus Scholarship*, Bible and Interpretation, May 2012 (online: <http://www.bibleinterp.com/articles/ver368004.shtml>, dostęp z dnia: 05.06.2015).

²⁰³ Trwa dyskusja nad autentycznością tego tekstu, ale nawet jeśli przyjąć, że słowa tam obecne „był On Mesjaszem” nie pochodzą od Żyda Flawiusza, lecz są dopisane, to nie podważa to autentyczności świadectwa Flawiusza o Jezusie. Posiadamy dziś odpis Agapiosa, który nie zawiera tych słów, może być zatem odpisem oryginalnej wersji dzieła Flawiusza, który mówi o Jezusie, jako postaci pierwszego wieku.

Ewangeliami utworzyły swoisty gatunek literacki. Ujmują postać Jezusa w sposób sobie właściwy, nie są w ścisłym znaczeniu tego słowa ani historią, ani biografią, gdyż podając pewne szczegóły z życia Jezusa, pewne etapy Jego życia pomijają całkowitym milczeniem. Dlaczego? Nie chodziło autorom o historię. Jezus historię przekracza, a opowiadanie o Nim jest świadectwem wiary i ma wzbudzić wiarę u czytelnika. Jest to zatem bardziej przesłanie o wielkich dziełach Bożych, które dokonały się w Jezusie Chrystusie.

Przez dziesiątki lat po śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa Apostołowie głosili ustnie Dobrą Nowinę o Nim. Oczekiwali zapowiadanego końca czasów, wobec czego nie potrzebne były księgi. Gdy lata mijały, a koniec nie nastawał, tradycję przekazywaną dotąd ustnie w różnych ośrodkach chrześcijaństwa zebrano w cztery Ewangelie. Stały się one istotnym wsparciem nauczania Apostołów, a znaczenie ich stale rosło wraz ze zmniejszaniem się ilości naocznych świadków działalności Jezusa. Poza tymi czterema pismami należącymi do kanonu Nowego Testamentu istnieją ewangelie apokryficzne; są to późniejsze pisma naśladowujące Ewangelie i zaspokajające ciekawość ludzką, co do okresów życia nie objętych ewangeliami kanonicznymi.

Różnice w przekazie. Czytając relacje poszczególnych Ewangelistów, zauważamy, że relacjonując te same wydarzenia, różnią się w ujęciu pewnych kwestii. Fakt ten nie przeczy wiarygodności ewangelicznego przekazu. Gdyby bowiem relacje Ewangelistów nie różniły się niczym, to moglibyśmy słusznie przypuszczać, że umówili się oni co do treści swojego przekazu. Wtedy też nie byłoby sensu pisać czterech Ewangelii. Jeżeli zaś opisują fakty oddzielnie, każdy ma inny punkt widzenia. Nie piszą kronik, ale orędzie dobrej nowiny, a w zasadniczych sprawach się zgadzają. Dzięki temu, że są cztery Ewangelie, otrzymaliśmy znacznie pełniejszy obraz życia Jezusa. Każdy z czterech portretów chce coś szczególnego i ważnego wnieść do całości.

Trzeba tu wprowadzić *kwestię synoptyczną*, która dotyczy podobieństwa pomiędzy pierwszymi trzema Ewangeliami (Mateusza, Marka, Łukasza) w porównaniu z całkiem odmiennym sposobem ujęcia tematów w czwartej Ewangelii (Jana). To podobieństwo obserwuje się w elementach treści, struktury, kompozycji i słownictwie. Wspólna jest chronologia, kolejność wypowiedzi i wygłoszonych mów. To uderzające podobieństwo wyjaśniane bywa tą samą apostolską tradycją, wspólnym źródłem, z którego korzystali ewangelści lub/i korzystaniem przez Łukasza i Mateusza z materiałów zawartych u Marka.

Porównanie czterech Ewangelii do portretów Jezusa zasadza się na podobieństwie do pracy czterech malarzy portretujących tę samą osobę. Ujmą oni różne cechy jej wyglądu, ale ciągle będzie to jedna i ta sama osoba. To samo mówi tekst wprowadzający do czytania Ewangelii w liturgii: *Lectio sancti Evangelii secundum...* „Słowa świętej Ewangelii według...” W tym wezwaniu kryje się wiara Kościoła, że Ewangelia jest jedna. Cztery kanoniczne księgi to cztery wersje tej samej Dobrej Nowiny, cztery jej odsłony, czy cztery portrety jednej postaci. W pierwszych wiekach chrześcijaństwa przekonanie o tym było tak silne, że w niektórych Kościołach posługiwano się Diatessaronem, czyli kompilacją

wszystkich czterech Ewangelii. Diatessaron, to dzieło Syryjczyka z Adiabeny, Tacjana, z ok. 170 roku, słynne zestawienie czterech Ewangelii, od którego też bierze swą nazwę. Znanie jest z tłumaczenia greckiego powstałego w III wieku (papierus z Dura Europos). Dokonany w III wieku przekład poszczególnych Ewangelii jest zależny w dużym stopniu od Diatessaronu²⁰⁴.

Nie wszystkie opisy w Ewangeliach mają charakter historyczny. Niektóre mogą być elementem świętej opowieści o charakterze pozahistorycznym. Opisy, gdy zmarli wstają z grobów (czy potem żyją jako zombie?), pojawiają się trzęsienia ziemi, rzeź niewiniątek, pokłon mędrców ze Wschodu, ciemność okrywająca całą ziemię, Gabriel (obecny w tej funkcji na długo przed ewangeliami w Biblii i objawieniach pozabiblijnych) czy nagła śmierć Ananiasza i Safiry – sprawiają wrażenie pisanych językiem anegdoty, parenezy, etiologii czy mitu. Większość biblistów i historyków sceptycznie podchodzi do tych tekstów, jako wiarygodnych historycznie. Badania w sprawie ich historyczności ciągle trwają.

3. Krótka charakterystyka czterech Ewangelii

Ewangelia według św. Mateusza. Ewangelia ta została nazwana „żydowską”, ponieważ zwraca szczególną uwagę na sprawy leżące w kręgu zainteresowań chrześcijan pochodzenia żydowskiego. Bardziej niż w innych Ewangeliach nacisk położony jest tutaj na proroctwa z Pierwszego Testamentu, które wypełnił Jezus, będący Mesjaszem od dawna wyczekiwany przez Żydów. Ewangelia Mateusza częściej niż inne cytuje Biblię hebrajską, częściej nawiązuje do zwyczajów i tradycji żydowskich. Autor usiłuje wykazać, że Jezus jest oczekiwanym Mesjaszem. Jednym słowem jest zaadresowana do Żydów, a raczej chrześcijan pochodzenia żydowskiego.

Ewangelia ta umieszczana jest jako pierwsza, ponieważ stanowi pomost łączący Pierwszy Testament z Nowym. Przedstawia Jezusa jako Mesjasza zapowiedzianego przez proroków, Tego, który zrealizował wszystkie zapowiedzi przymierza. Być może jest to jedna z przyczyn, dla których Ewangelia ta jest tak popularna. Inną przyczyną może być jej starannie dopracowany plan, skupiający się na najważniejszych naukach Jezusa. Tych nauk jest dokładnie pięć, wyznaczają one strukturę księgi (podział na pięć części) – w nawiązaniu do żydowskiej Tory (Pięcioksięgu). Najważniejszą z tych nauk jest *Kazanie na Górze* (Mt 5,3 - 7,29), wyrażające istotę chrześcijaństwa w porównaniu z nauką Pierwszego Testamentu. Jezus, jako nowy Mojżesz, staje na nowej górze (Błogosławieństw), by dać Izraelowi nowe Prawo.

Ewangelia według św. Marka. Jest to najkrótsza i prawdopodobnie najstarsza Ewangelia, w której akcja posuwa się szybko. Jej autorem według tradycji chrześcijańskiej jest Jan Marek, uczeń wymieniony w Dziejach Apostolskich, który miał spisać w Rzymie relację Piotra Apostoła. Mogła ona zostać napisana, by pomóc chrześcijanom w przekonywaniu innych do prawdy o Jezusie. Z tej Ewangelii, zredagowanej prawdopodobnie

²⁰⁴ B.M. Metzger, *The Early Versions of the New Testament. Their Origin, Transmission and Limitations*, Oxford: Clarendon Press 1977, s. 32.

między rokiem 60 a 70 po Chr., korzystali Mateusz i Łukasz. Święty Marek napisał Ewangelię dla ludzi nieznających języka aramejskiego oraz zwyczajów żydowskich. W przeciwieństwie do Mateusza, terminy aramejskie zawsze są tłumaczone, a zwyczaje żydowskie objaśniane. Odbiorcami wydają się słuchacze Rzymu.

Gdy Ewangelia według św. Mateusza skupia się na Jezusie jako Nauczycielu, Marek pokazuje Go jako Człowieka czynu. Ewangelia ta składa się głównie z krótkich epizodów, z których większość opowiada, co Jezus zrobił. Niewiele jest mów Jezusa i są one krótkie (poza dwoma, tj. Mk 4,1-34 oraz Mk 13,1-37). Marek koncentruje się na opisie cudów i czynów Jezusa, widzimy w niej Jezusa w działaniu. Pokazane jest, jak Apostołowie z trudem rozumieją, kim jest Jezus (może to być świadectwem wpływu Piotra na Marka). Jezusowi zależy na utrzymaniu swej roli Mesjasza w tajemnicy przed ludźmi, którzy nie zrozumieliby tego, co ma na myśli (tzw. sekret mesjański Marka)²⁰⁵.

Ewangelia według św. Łukasza. Św. Łukasz to lekarz i towarzysz podróży apostołów św. Pawła. Starannie wykształcony Grek, być może jedyny nieżydowski autor Nowego Testamentu. Jest także autorem *Dziejów Apostolskich*. Ewangelia według św. Łukasza i *Dzieje Apostolskie* są dwiema częściami jednego dzieła. Łukasz stawia sobie zadanie powiedzenia całej prawdy o życiu Jezusa i późniejszych wydarzeniach, czerpiąc informacje z pierwszej ręki, od „naocznych świadków i sług słowa”. Jego Ewangelia napisana jest przede wszystkim dla czytelnika spoza kultury żydowskiej; skierowana jest do Greków.

Księga rozpoczyna się i kończy w Jerozolimie, jednym z jej najlepiej znanych i najbardziej charakterystycznych fragmentów jest ten o ostatniej podróży Jezusa z Galilei do Jerozolimy. *Dzieje Apostolskie* z kolei rozpoczynają się w Jerozolimie, a kończą w Rzymie. Uwypukla to jeden z głównych tematów Łukasza: zbawienie nadchodzi dla całego świata, jednak Jezus przyszedł najpierw do Żydów, spadkobierców Bożej obietnicy zbawienia. Oni jednakże Go odrzucili. Ewangelia św. Łukasza podejmuje także inne ważne tematy. Jezus oferuje zbawienie najbardziej potrzebującym: chorym, porzuconym, zagubionym. Zwraca się do ludzi w sposób bardzo osobisty i delikatny. Łukasz pisze Ewangelię Bożego Miłosierdzia także w tym znaczeniu, że łagodzi ostre sformułowania Jezusa znalezione w Ewangeliach Marka i Mateusza. Sporo uwagi poświęca także kobietom. Łukasz przekazuje wiele unikalnych opowiadań, między innymi o synu marnotrawnym, o dobrym Samarytaninie, o faryzeuszu i celniku oraz o celniku Zacheuszu.

Ewangelia według św. Jana. Ewangelia św. Jana różni się znacznie od pozostałych trzech Ewangelii. Ukazuje Jezusa z innej perspektywy i podaje informacje niezależne od innych ewangelistów. Wydaje się, że autor zakłada u czytelników znajomość ewangelii synoptycznych, gdyż nie powtarza większości opowiadań, ale dodaje nowe. Niemal połowę

²⁰⁵ Np. „Uważaj, nie mów nikomu” (Mt 8,4; Mk 1,44; Łk 5,14), „przykazał, żeby nikomu nie mówili” (Mk 7,36). Zakazując mówić o swoich cudach, Jezus zwracał uwagę na ich mesjański charakter. Świadkowie dokonywanych przez Niego uzdrowień zapewne dość spontanicznie widzieli w Nim przede wszystkim wyjątkowego lekarza czy uzdrowiciela. A przecież Jego misja była inna. On swoją nauką i owymi cudami obwieszczał nadejście ery mesjańskiej, zbawienia danego przez Boga.

Ewangelii zajmują wydarzenia przedpaschalne i paschalne. Deklarowaną intencją autora jest to, *abyście wierzyli, że Jezus jest Mesjaszem, Synem Bożym* (J 20,31).

Autor tej Ewangelii nazywa siebie „ucniem, którego Jezus miłował”. Za ucznia tego od dawna zwykło się uważać Jana Apostoła. Została ona spisana około roku 90-100 po Chr., a jako miejsce jej powstania wskazuje się zwykle Efez. Księga szybko zyskała uznanie i popularność, była najczęściej kopiowaną Ewangelią w I tysiącleciu.

Św. Jan, jako jedyny spośród ewangelistów, rozpoczyna swoją Ewangelię wychodząc od metahistorii. Píše w *Prologu* (J 1,1-18) o tym, co dokonało się w Bogu, używając przy tym terminów filozoficznych (np. *Logos*). Niemniej jednak nie odwołuje się do żadnego z trwających wtedy systemów myślowych. Autor chce ukazać znaczenie Jezusa Żydom oraz tym, którzy znają myśl grecką. Ewangelię tę można podzielić na „księgę znaków” (rozdz. 1-12) i „księgę męki” (13-21). Pierwsza zajmuje się opisem cudów Jezusa. Są to znaki potwierdzające autentyczność Jego nauki. Druga część, „księga męki”, to rozbudowany opis (aż 8 rozdziałów) ostatnich chwil ziemskiego życia Jezusa. Jan umieszcza swoją relację z życia Jezusa w ramach siedmiu „znaków” (cudów) i siedmiu mów Jezusa. Tematami przewodnimi są światło, życie i miłość, które daje Jezus.

Do różnic pomiędzy tą Ewangelią a pozostałymi zaliczyć można miejsce akcji - pierwsze trzy Ewangelie rozgrywają się głównie w Galilei, podczas gdy akcja tej Ewangelii dzieje się przeważnie w Jerozolimie. Różni je także styl narracji. U Jana nie ma przypowieści (chyba, że do przypowieści zaliczyć tę o „Dobrym Pasterzu”), a Jezus podejmuje dłuższe dialogi i rozmowy, niż jest to u Mateusza, Marka i Łukasza. W tych różnicach uwidacznia się kunszt teologiczny św. Jana, który na starość redaguje teologiczne ujęcie osoby i misji Jezusa Chrystusa.

4. Historia Jezusa

Pismo Święte, mówiąc o sprawach Bożych, często nawiązuje do historii. Czyni to także przy wprowadzaniu Jezusa na arenę dziejową. Św. Łukasz pisze: *Było to w piętnastym roku rządów Tyberiusza Cezara. Gdy Poncjusz Pilat był namiestnikiem Judei, Herod tetrarchą Galilei, brat jego Filip tetrarchą Iturei i kraju Trachonu, Lizaniasz tetrarchą Abileny; za najwyższych kapłanów Annasza i Kajfasza skierowane zostało słowo Boże do Jana, syna Zachariasza, na pustyni* (Łk 3,1-2). Przytoczone słowa są wstępem do opisu działalności Jana Chrzciciela, który, głosząc chrzest nawrócenia, spełniał rolę poprzednika, przygotowującego drogę Mesjaszowi. Według Ewangelii Jezus narodził się w Betlejem, mieście Dawida, jako syn Józefa. Matką Jezusa była Maryja, zamieszkała w Nazarecie. Obie Ewangelie Dzieciństwa, umieszczone na początku przez Mateusza i Łukasza, podkreślają dziewicze poczęcie Jezusa, dokonane za sprawą Ducha Świętego. Młodość spędził Jezus w Nazarecie. Z tego okresu św. Łukasz prezentuje epizod dotyczący pozostania w świątyni, gdy Jezus miał lat dwanaście.

Swoją działalność publiczną rozpoczął od chrztu, którego udzielił Mu Jan nad Jordanem. Spotkanie z Janem Chrzcicielem na pustyni i następny pobyt na niej, bezpośrednio przygotowujący do podjęcia misji nawiązują do typologii pustyni, jako miejsca rozpoczynania się dzieła wyzwolenia. W swojej działalności Jezus naśladował wędrownych nauczycieli. Swoje mowy wygłaszał przy różnych okazjach, a przemawiał najczęściej przez przypowieści. Był to rodzaj nauczania rozpowszechniony wśród rabinów żydowskich i dostosowany do mentalności słuchaczy. Jezus wyrażał prawdy religijne przez obrazy lub porównania zaczerpnięte z natury i życia codziennego – by wyrazić jakąś myśl czy prawdę uniwersalną. W przypowieściach Jezus mówił o początkach, rozwoju i losach Królestwa Bożego, przedstawiał jego naturę, a przede wszystkim nawoływał do wewnętrznej przemiany ludzkiego serca, która wprowadza do tego Królestwa.

W swoim nauczaniu Jezus nawiązywał do Pierwszego Testamentu i na nim budował, ale Jego nauka jest wyraźnie nowa. Świadczą o tym słowa zapisane w Ewangelii Mateuszowej: *Słyszeliście, że powiedziano przodkom: Nie zabijaj; a kto by się dopuścił zabójstwa, podlega sądowi. A Ja wam powiadam: Każdy, kto się gniewa na swego brata, podlega sądowi. Słyszeliście, że powiedziano: Nie cudzołóż. A Ja wam powiadam: Każdy, kto pożądliwie patrzy na kobietę, już się w swoim sercu dopuścił z nią cudzołóstwa... Słyszeliście, że powiedziano: Oko za oko i ząb za ząb. A Ja wam powiadam: Nie stawiajcie oporu złemu. Lecz jeśli cię kto uderzy w prawy policzek, nadstaw mu i drugi (Mt 5,17.21n.27n.33n.37a.38-45a).* O Jego podejściu do Prawa powiedziano, że nikt jeszcze nie nauczał tak jak On (Mk 1,22). Nauczaniu temu towarzyszyły znaki dokonywane mocą Bożą. Powołuje się na nie Jezus, jak na świadectwo, odsyłając do Jana Chrzciciela jego uczniów: *Idźcie i donieście Janowi to, coście widzieli i słyszeli: niewidomi wzrok odzyskują, chromi chodzą, trędowaci doznają oczyszczenia i głusi słyszą; umarli zmartwychwstają, ubogim głosi się Ewangelię. A błogosławiony jest ten, kto we Mnie nie zwątpi (Łk 7,22-23).* Przez swoją naukę i znaki Jezus wykazywał, że jest oczekiwanym Mesjaszem.

Działalność Jezusa wzbudzała zainteresowanie. Ludzie snuli różne opinie odnośnie Jego osoby (zob. Mt 16,13-19). Poznanie prawdy o Mesjaszu jest sprawą wiary i wymaga łaski Bożej, zatwardziałość serca i opór sprzeciwiają się jej. Rysowała się więc coraz wyraźniej różnica między uczniami i wrogami Jezusa. Tymi ostatnimi byli, zdaniem wspólnoty chrześcijan, faryzeusze i uczeni w Piśmie, którym Jezus nie szczędził ostrych słów: *Właśnie wy, faryzeusze, dbacie o czystość zewnętrznej strony kielicha i misy, a wasze wnętrze pełne jest zdzierstwa i niegodziwości. Lecz biada wam, faryzeuszom, bo dajecie dziesięcinę z mięty i ruty, i z wszelkiego rodzaju jarzyny, a pomijacie sprawiedliwość i miłość Bożą... Biada wam, faryzeuszom, bo lubicie pierwsze miejsce w synagogach i pozdrowienia na rynku. Biada wam, bo jesteście jak groby niewidoczne, po których ludzie bezwiednie przechodzą. Biada wam, uczonym w Prawie, bo wzięliście klucze poznania; samiście nie weszli, a przeszkodziliście tym, którzy wejść chcieli (Łk 11,39.42-44.52).*

Jezus ustanowił Szymona, któremu nadał imię Piotr (Skała), podwaliną nowej społeczności religijnej. Tworzył ją Jezus przez gromadzenie wokół siebie uczniów. Spośród

nich wybrał dwunastu (Mk 3,13-19). Grono Dwunastu jest początkiem nowego ludu wybranego (jak było dwanaście pokoleń Izraela). Jemu Jezus poświęcił szczególnie dużo czasu. Św. Marek notuje: *Osobno zaś objaśniał wszystko swoim uczniom* (Mk 4,34). Gdy nienawiść wrogów otaczała Jezusa, doprowadziła do Jego pojmania, postawienia przed sądem i skazania na śmierć. Odrzucony, zaliczony do grona złoczyńców i umęczony, Jezus oddał swoje życie na krzyżu. Trzeciego dnia jednak zmartwychwstał.

5. Fakty paschalne

Centralnym punktem ewangelicznego przekazu jest męka, śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa. Jego zmartwychwstanie zmieniło perspektywę patrzenia na życie ziemskie i stało się główną prawdą głoszoną przez uczniów. Nowy Testament napisany jest w świetle prawdy o zmartwychwstaniu. Dlatego zmartwychwstanie, a konsekwentnie i to, co je bezpośrednio poprzedziło – męka i śmierć – należą do tych faktów, którym trzeba poświęcić więcej uwagi. Te zbawcze wydarzenia nazywamy faktami paschalnymi, bo są one antytypem (wypełnieniem się) Paschy Izraela: czystego baranka składanego w ofierze Bogu, którego krew ratuje życie wierzącym.

Pascha Pierwszego Testamentu. Początki święta Paschy sięgają obrzędów pasterskich związanych z nastaniem wiosny. W historiografii Izraela to pasterskie święto zostało związane z wydarzeniem wyjścia z Egiptu, najważniejszym wydarzeniem dziejów biblijnego Izraela. Gdy dzięki krwi baranka Izrael uniknął śmierci pierworodnych i mógł uciec z Egiptu, uczczono to wydarzenie corocznymi obchodami święta Paschy na pamiątkę tego zbawczego wydarzenia. Pascha oznacza przejście – przejście Boga pośród Izraelitów i Egipcjan, przejście Izraela przez Morze Czerwone. Święto Paschy było nie tylko pamiątką, ale i uobecnieniem tamtego faktu (hebr. *zikkaron* – pamiątka uobecniająca), a także zapowiedzią wyzwolenia mesjańskiego. Izraelita, sprawując Paschę, uczestniczył w pierwszym wyjściu i oczekiwał nowego. Z tym oczekiwaniem związane zostało dzieło Chrystusa.

Pascha Nowego Przymierza. Ewangelisci szczególnie podkreślają ten związek. Męka Chrystusa miała miejsce w święto Paschy. Relację o męce Jezusa rozpoczyna opis ostatniej wieczerzy. Była to żydowska wieczerza paschalna ze specjalnym rytuałem określającym porządek potraw i modlitw. Wszystko służyło podkreśleniu treści religijnej przeżywanego święta, pamiątki eksodusu. W ramach takiej wieczerzy Jezus ustanawia nową Paschę – Eucharystię. Jezus usuwa stare ofiary, składając w miejsce nich swoje Ciało i swoją Krew jako ofiarę nowego Baranka paschalnego. Jezus jest teraz nowym Barankiem paschalnym. Ewangelisci podkreślają, że umierał On na krzyżu w tej porze, kiedy w świątyni zabijano baranki na święto. Według opisu ewangelicznego wieczerza paschalna i śmierć krzyżowa mieszczą się w ramach jednego dnia. Dzień bowiem u Izraelitów rozpoczynał się po zachodzie słońca i kończył następnym zachodem. Ostatnia wieczerza odbyła się po zachodzie, więc na początku dnia, a Jezus umarł przed wieczorem czyli przed zakończeniem dnia. Podkreśla to jedność Paschy, Eucharystii i ofiary krzyżowej.

Opisy męki i śmierci Jezusa. Trzeba pamiętać, że opisy męki i śmierć Jezusa, zostały ułożone po Jego zmartwychwstaniu. W świetle zmartwychwstania uczniowie przemyśleli jeszcze raz fakty poprzedzające zmartwychwstanie, zwłaszcza w kontekście tekstów z Pierwszego Testamentu. Chcieli możliwie najpełniej zrozumieć wielkość tajemnicy, którą przeżyli i którą Jezus nakazał im, jako świadkom, głosić. Dla pełności kerygmatu można było zrezygnować z kronikarskiego notowania faktów, aby lepiej uwypuklić teologię. Stąd cztery relacje o męce i śmierci Jezusa zawierają charakterystyczne akcenty i różnice, nadane im przez redaktorów. Jest to ilustracja omówionej poprzednio zasadniczej zgodności przy różnicy ujęć, jaką znajdujemy w świadectwach Ewangelistów.

I tak dla Marka Jezus mimo ukrzyżowania jest pełnym mocy Synem Boga, działającym cuda i zwalczającym szatana. Ewangelia Mateuszowa podkreśla, że cierpiący Jezus jest zapowiedzianym przez Izajasza *Sługą Pańskim*, milczącym i pokornym. Święty Łukasz uwypuklił w swej relacji zwycięstwo łaski i miłosierdzia Bożego nad grzechem – Jezus jest przede wszystkim Zbawcą realizującym zbawczy plan Ojca. Dlatego tylko ten Ewangelista wspomina o dobrym łotrze. Dla św. Jana zaś Jezus jest królem Izraela, który dobrowolnie oddaje swe życie. Jezus panuje nad całą sytuacją, a Jego śmierć jest pełna boskiego majestatu, uwydatnia królewski i kapłański charakter Jezusa. Wszystkie relacje razem wzięte ubogacają teologiczną wizję męki i śmierci Jezusa. Śmierć zaś jest wstępem do Jego zmartwychwstania.

Zmartwychwstanie Chrystusa. Najważniejszą prawdą Nowego Testamentu jest ta o zmartwychwstaniu Chrystusa. Wspominaliśmy już, że cały nowotestamentalny kerygmat opracowany został w świetle zmartwychwstania. To ono oświeśla i wyjaśnia życie, mękę i śmierć Jezusa, nadając im nowe znaczenie. Nowy Testament jest więc jednym wielkim świadectwem o zmartwychwstaniu. Najstarszym chronologicznie opisem zmartwychwstania, powołującym się na chrystofanie czyli objawienia się Jezusa, jest fragment Pierwszego Listu do Koryntian (15,3-8) ze znanym stwierdzeniem: *jeśli Chrystus nie zmartwychwstał, daremne jest nasze nauczanie, próżna jest także nasza wiara* (1 Kor 15,14). Kolejne są Ewangelie. Jest rzeczą znaną, że relacje ewangeliczne o zmartwychwstaniu, mające wiele wspólnych elementów, także się od siebie różnią. Na ich podstawie nie można odtworzyć dokładnie kroniki dnia zmartwychwstania. To jednak nie powinno dziwić. Chodzi przecież o wyeksponowanie przebogatej teologii tego faktu – a jest to fakt, który wszystkie ziemskie kategorie przekracza. Nie można go więc oddać kronikarsko w sposób adekwatny. Trzeba naświetlić go teologicznie. Jest to fakt historyczny, który przekracza historię. Nie da się zmartwychwstania „udowodnić historycznie”, tak jak nie da się go historycznie obalić. Ostatecznie zawsze będzie ono kwestią wiary i dlatego wpisane jest w chrześcijańskie credo²⁰⁶.

²⁰⁶ Por. T. JELONEK, *Biblijna historia zbawienia*, s. 138-149.

XVI. CZASY KOŚCIOŁA

1. Księga Dziejów Apostolskich

Dzieje Apostolskie kontynuują historię Ewangelii. Należą wraz z Ewangelią do tzw. literatury historycznej NT. Podejmują opowiadanie od momentu Wniebowstąpienia Jezusa i Zesłania Ducha Świętego i językiem kerygmatu opisują, jak ruch chrześcijański rozrósł się z grupy liczącej niecałe dwieście osób do wielkiej wspólnoty żyjącej na całym obszarze Cesarstwa Rzymskiego. Kluczowym werselem jest 1,8: *Będziecie moimi świadkami w Jerozolimie i w całej Judei, i w Samarii, i aż po krańce ziemi*, którego realizację w takiej właśnie kolejności ukazują dalsze wersety Dziejów Apostolskich. Werset ten wyznacza niejako strukturę całej księgi.

Oryginalny tytuł grecki Księgi – *Prakseis ton Apostolon* czyli „Czyny Apostołów”²⁰⁷ – może być nieco mylący, gdyż narracja będzie opisywać losy głównie apostoła Pawła. To jednak dopiero od rozdziału trzynastego. Bohaterem zbiorowym pierwszych dwunastu rozdziałów jest wspólnota uczniów Chrystusa w Jerozolimie, kierowana przez dwunastu apostołów, wśród których wyróżnia się aktywnością i znaczeniem Szymon Piotr. Począwszy od rozdziału ósmego nowa nauka przekracza granice Jerozolimy i Judei, docierając m.in. do Samarii i Antiochii Syryjskiej. Ewangelia opuszcza ramy judaizmu, wychodzi na zewnątrz, świat staje przed nią otworem. Od rozdziału trzynastego głównym bohaterem Dziejów staje się Szawel z Tarsu (hebr. *Szaul*), dotąd prześladowca, a teraz świeżo pozyskany żarliwy wyznawca, który pod rzymskim imieniem Paweł (łac. *Paulus*) będzie przodującym apostołem Chrystusa. Rozdziały 13 – 28 opisują kolejno trzy podróże misyjne Pawła z towarzyszami oraz czwartą, przymusową podróż, jako więźnia przed sąd cesarski w Rzymie. Księga kończy się opisem pobytu apostoła Pawła w areszcie domowym w Rzymie w oczekiwaniu na proces sądowy przed cesarzem. Przedstawmy tę treść schematycznie:

Wstęp: Oczekiwanie na zesłanie Ducha Świętego (Dz 1)

Część 1: Ewangelia w Jerozolimie (Dz 2 – 7)

Część 2: Ewangelia rozprzestrzenienia się w Palestynie (Dz 8 – 9)

Część 3: Piotr rozpoczyna misję wśród cudzoziemców (Dz 9 – 12)

Część 4: Paweł głosi Ewangelię w Cesarstwie Rzymskim (Dz 13 – 28)

²⁰⁷ W Kodeksie Synajskim z IV wieku znajdujemy tytuł Πράξεις (*Prakseis*, dosł. czyny). Później rozszerzono go do formy dziś używanej.

Księga Dz opisuje schematyczny pochod Ewangelii przez świat: od Jerozolimy, przez Samarię, Antiochię, Azję Mniejszą, Macedonię i Grecję, aż do stolicy ówczesnego świata – Rzymu. To nie jest scenariusz zaplanowany przez uczniów. Autor ukazuje, że chodzi o wielkie dzieło Boga, zmartwychwstałego Jezusa i Ducha Świętego czynione poprzez posługę apostołów. Księga opisuje rozprzestrzenianie chrześcijaństwa aż do panowania cesarza Nerona (zm. w 68 roku). Ostatnie opisywane wydarzenia (uwięzienie, a później śmierć męczeńska św. Pawła) miały miejsce ok. roku 64-67, a do spisania Dziejów doszło mniej więcej 20 lat po tych wydarzeniach. Autorem Dziejów jest prawdopodobnie ewangelista Łukasz, lekarz i towarzysz podróży apostoła Pawła. W kilku miejscach Księgi autor zmienia nagle formę „oni” i pisze „my”, co dowodzi, że przy niektórych opisywanych wydarzeniach był obecny.

Tym, czym kończą się Ewangelie, tym rozpoczynają Dzieje Apostolskie – opisem **wniebowstąpienia Jezusa** (zob. Łk 24,50-51; Dz 1,9-11). Czterdzieści dni po zmartwychwstaniu Jezus zaprowadził uczniów na Górę Oliwną i *kiedy ich błogosławił, rozstał się z nimi i został uniesiony do nieba* (Łk 24,50n). W ten sposób kończy się życie publiczne Jezusa i rozpoczyna misyjny rozwój Kościoła. Wydarzenie wniebowstąpienia przynosi kilka istotnych prawd: **1.** Wskazuje na zakończenie ziemskiej misji Jezusa; **2.** Oznacza wejście Chrystusa do stanu uwielbienia; jest tryumfem, jaki przygotował swojemu Synowi Bóg Ojciec; **3.** Wskazuje na początek nowej misji Jezusa: misji Pośrednika, który wstawia się za nami u Ojca. *Chrystus bowiem wszedł... do samego nieba, aby teraz wstawiać się za nami przed obliczem Boga* (Hbr 9,24); **4.** Jest wezwaniem dla nas do szukania *tego, co w górze, gdzie przebywa Chrystus* (Kol 3,1). Chrystus idzie przygotować nam miejsce (J 14,2). *Nasza ojczyzna jest w niebie* (Flp 3,20); **5.** Jednocześnie Jezus zapewnia nas, że nas nie opuści tu na ziemi: *Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata* (Mt 28,20); **6.** Wniebowstąpienie jest zapowiedzią powtórnego przyjścia Chrystusa. Gdy uczniowie wpatrywali się w niebo, dwaj aniołowie przystąpili i rzekli: *Ten Jezus, wzięty od was do nieba, przyjdzie tak samo, jak widzieliście Go wstępującego do nieba* (Dz 1,11). Jest to zapowiedź paruzji.

2. Zesłanie Ducha Świętego

Po wniebowstąpieniu uczniowie nadal spotykali się w Wieczerniku na wspólnych modlitwach i Eucharystii. Gdy zebrali się w święto Pięćdziesiątnicy – czyli 50 dni po święcie Paschy – *nagle dał się słyszeć z nieba szum, jakby uderzenie gwałtownego wichru, i napelnił cały dom, w którym przebywali. Ukazały się im też języki jakby z ognia, które się rozdzieliły, i na każdym z nich spoczął jeden. I wszyscy zostali napelnieni Duchem Świętym, i zaczęli mówić obcymi językami, tak jak im Duch pozwalał mówić* (Dz 2,2-4).

Wypełnienie obietnic i zapowiedzi. Wydarzenie zesłania Ducha Świętego zapowiadał Pierwszy Testament. Przytoczmy tu prorocstwo Joela: *W ostatnich dniach - mówi Bóg - wyleję Ducha mego na wszelkie ciało, a synowie wasi i córki wasze prorokować będą, starcy wasi będą śnili, a młodzieńcy wasi będą mieli widzenia. Nawet na niewolników i*

niewolnice wyleję Ducha mego w owych dniach (Jl 3,1n; por. też Iz 11,2n; Ez 36,26-28 itp.). Wielokrotnie mówił o tym wydarzeniu sam Jezus, nie tylko zaraz przed wniebowstąpieniem (Dz 1,5-8), ale wcześniej, podczas swej publicznej działalności i ostatniej wieczerzy: *A Pocieszyciel, Duch Święty, którego Ojciec pošle w moim imieniu, On was wszystkiego nauczy i przypomni wam wszystko, co Ja wam powiedziałem* (J 14,26); *Pożyteczne jest dla was moje odejście. Bo jeżeli nie odejdę, Pocieszyciel nie przyjdzie do was. A jeżeli odejdę, pošlę Go do was* (J 16,7; też 16,13); *Oto Ja ześlę na was obietnicę mojego Ojca. Wy zaś pozostaniecie w mieście, aż będziecie przyobleczeni mocą z wysoka* (Łk 24,49).

Narodziny Kościoła. Dzień zesłania Ducha Świętego uważa się za początek życia i działania Kościoła. Tego dnia uczniowie zebrani w Wieczerniku *napelnieni całą Pełnią Bożą* (Ef 3,19) świadomie przyjęli swoje apostołskie posłannictwo. Bóg wysłał ich, aby głosili Dobrą Nowinę o przyjściu Mesjasza i nawracali ludzi na drogę zbawienia. Tak zrodził się Kościół, który działa po dziś dzień i w dniu zesłania Ducha Świętego świętuje swoje narodziny. „Umocniony pamięcią o pierwszej Pięćdziesiątnicy, Kościół ciągle na nowo przeżywa nowe zesłanie Ducha Świętego. Trwając jednomyślnie na modlitwie razem z Maryją, Matką Jezusa, woła nieustannie: *Niech zstąpi Duch Twój, o Panie, i odnowi oblicze ziemi!* (por. Ps 104,30)” (Jan Paweł II)²⁰⁸.

„Sala na górze” jako Nowy Synaj. Wieczernik staje się w typologii biblijnej nową górą Synaj, na której lud Boży otrzymuje nowe prawo – prawo ducha. Tę typologię zapowiadał już prorok Ezechiel: *Dam wam serce nowe i nowego Ducha tchnę do waszego wnętrza, zabiorę wam serce z kamienia, a dam wam serce z ciała. Ducha mojego chcę tchnąć w was* (36,26n). Serca kamienne to te poddane prawu tablic (Synaj), serca z ciała to te poddane prawu Ducha (Wieczernik).

W Pierwszym Testamencie Pięćdziesiątnica była świętem siedmiu tygodni (Tb 2,1), świętem żniw (Wj 23,16), kiedy składano Bogu ofiarę z pierwocin zboża (Lb 28,26; Pwt 16,9). Później święto nabrało nowego znaczenia: stało się *świętem przymierza*, które Bóg zawarł ze swoim ludem na Synaju, kiedy przekazał Izraelowi swe prawo. Właśnie w święto przymierza następuje zesłanie Ducha Świętego. Święty Łukasz opisuje wydarzenie Pięćdziesiątnicy jako teofanię, objawienie się Boga podobne do objawienia na górze Synaj (por. Wj 19,16-25): głośny szum, gwałtowny wicher, ogniste języki. Przesłanie jest jasne: Pięćdziesiątnica to nowy Synaj, Duch Święty to nowe przymierze, dar nowego prawa. Jeden z Ojców Wschodu, Sewerian z Gabali, zauważył: „Było rzeczą słuszną, aby w tym samym dniu, w którym zostało przekazane stare prawo, została też dana łaska Ducha Świętego”. Podejmując tę analogię, można widzieć paralelne obrazy: wejście Mojżesza na górę Synaj do miejsca przebywania Boga to typ wejścia Jezusa do nieba, miejsca przebywania Boga (Mojżesz był na górze 40 dni; Jezus wstępuje po 40 dniach od zmartwychwstania). Z kolei zstąpienie Ducha Świętego w dniu Pięćdziesiątnicy to mesjańskie zejście Boga z nowym Prawem do nowego Izraela, rodzącego się Kościoła.

²⁰⁸ Jan Paweł II poświęcił osobną encyklikę tematowi Ducha Świętego: *Dominum et Vivificantem* (r. 1986).

Odwrócona historia wieży Babel. Zesłanie Ducha Świętego, gdy apostołowie zaczęli przemawiać różnymi językami, jest także naprawieniem owego pęknięcia w dziejach ludzkości, jakie wywołała budowa wieży Babel. Wtedy ludzie za swą pychę przy budowie zostali ukarani pomieszaniem języków. Tamto opowiadanie jest nie tylko etiologicznym wyjaśnieniem wielości języków świata, ale wskazuje na jakiś głęboki brak porozumienia między ludźmi, spowodowany przez grzech. W chwili zesłania Ducha Świętego apostołowie zaczynają mówić wszystkimi językami słuchaczy. Ludzkość zdołała przełamać bariery i na nowo się zjednoczyć. Podobną myśl wyraża św. Paweł, pisząc: „nie ma już Greka ani Żyda” (Kol 3,11). Wkrótce wokół apostołów zgromadzą się wszystkie narody i wszystkie języki. Opis wydarzenia Pięćdziesiątnicy podkreśla, że Kościół rodzi się jako powszechny, taki sens ma lista ludów: *Partowie, Medowie, Elamici, mieszkańcy Mezopotamii, Judei...* (Dz 2,9-11), które słuchają pierwszego przemówienia Piotra. Duch Święty zostaje dany ludziom wszystkich ras i narodowości i urzeczywistnia w nich nową jedność mistycznego Ciała Chrystusa.



Wieża Babel i Zesłanie Ducha

Rdz = mieszkańcy całej ziemi mieli jedną mowę

Dz = mieszkańców całej ziemi, każdy ma inną mowę...

Rdz = Chodźcie, zbudujemy wieżę (inicjatywa człowieka, by od ziemi sięgnąć nieba)

Dz = inicjatywa Boga, by pozyskać ludzi. Z nieba na ziemię.

Rdz = ruch: z ziemi do nieba

Dz = ruch: z nieba na ziemię

Rdz = z jednej mowy czyni Bóg wiele języków

Dz = z wielu języków Pan czyni jedną mowę

Rdz = stamtąd też Pan rozproszył ich po całej powierzchni ziemi

Dz = ludzie z całej ziemi stają się jednym (narodziny i charakter Kościoła)

3. Historia Kościoła

Historia zbawienia trwa nadal i urzeczywistnia się m.in. w dziejach Kościoła. Nie będziemy zajmować się tu historią Kościoła, gdyż jest to osobny przedmiot studiów akademickich; poza tym choćby ogólne prześledzenie dziejów Kościoła zajęłoby kilka tomów książkowych. Zwróćmy jedynie uwagę na najważniejsze momenty w 2000-letniej historii Kościoła, tak by przejść w miarę płynnie do czasu paruzji, w której jednocześnie wszystko się kończy i wszystko zaczyna.

Pierwszy etap rozwoju Kościoła opisują Dzieje Apostolskie. Jest to – w parenetycznym ujęciu autora – szybki pochód Ewangelii i rozrastanie się pierwszych wspólnot chrześcijańskich (gmin). Wspólnota ta jest załączkiem Kościoła powszechnego. Słowo *katolicki* pochodzi od greckiego określenia *katholikos* oznaczającego „uniwersalny” lub „powszechny”. W listach ówczesnych biskupów, m.in. Klemensa Rzymskiego, Polikarpa ze Smyrny i Ignacego z Antiochii pojawiają się pierwsze nawoływania do utrzymania *jedności w wierze* i świadomości, że pomimo wielu wspólnot Kościół jest jeden. Mniej więcej od II wieku po Chr. mówi się już o jednym Kościele powszechnym, który składa się z wielu gmin.

Wielki wpływ na utrzymanie wspólnoty miały zebrania prezbiterów i biskupów gmin, podczas których załatwiano sprawy bieżące, zwłaszcza rozwiązywano trudności natury doktrynalnej i organizacyjnej. Nie wszystkie zebrania miały jednakowy zasięg. Te o zasięgu lokalnym określano mianem *synodów*, a te o charakterze uniwersalnym, powszechnym mianem *soborów*. Sobór powszechny, podobnie jak dzisiaj, uważano w tamtym czasie za najważniejszą instytucję całego Kościoła. Uwaga chrześcijan koncentrowała się głównie na przechowywaniu „tradycji apostoelskiej”, dlatego też tworzone organizację kościelną i hierarchiczną władzę, która miała czuwać nad czystością wiary. W takim kontekście ustalono też wyznanie wiary (*credo*) i kanon ksiąg świętych. Ważnym momentem dla Kościoła był Edykt Mediolański z 313 r., w którym cesarz Konstantyn I Wielki podarował chrześcijanom swobodę wyznawania ich religii (wcześniej chrześcijaństwo było w cesarstwie urzędowo prześladowane).

W historii Kościoła odnotowujemy 21 soborów powszechnych (nie licząc zebrania apostołów w Jerozolimie, zob. Dz 15). Każdy sobór powszechny był ważnym wydarzeniem dla całego Kościoła i każdy przyniósł nowe ustalenia w sprawach wiary, moralności i administracji kościelnej. Każdy też nadawał kierunek dalszemu rozwojowi teologii. Z tych soborów warto przywołać przynajmniej trzy pierwsze oraz trzy ostatnie:

1. Sobór Nicejski I (r. 325). Powodem jego zwołania było zanegowanie przez Ariusza (+336) równości w boskości Syna Bożego z Ojcem. Głównym zatem tematem obrad stała się kwestia, czy Bóg Ojciec i Syn Boży są jednej istoty, równi co do bóstwa – jak chcieli zwolennicy ruchu ortodoksyjnego – czy też Syn jest stworzony przez Ojca i Jemu poddany, jak twierdzili zwolennicy Ariusza, arianie (arianie uznawali, że Jezus jest Bogiem, lecz niższym od Ojca i stworzonym w czasie). Mimo przewagi liczebnej biskupów-arian, sobór na podstawie nauki biblijnej orzekł dogmat o bóstwie Jezusa Chrystusa równym Ojcu (przyjęto do definicji termin *homousios* – współistotny).

2. Sobór Konstantynopolski I (r. 381). Sobór został zwołany z powodu pojawienia się pneumatomachów (duchoburców), czyli teologów, którzy twierdzili z kolei, że Duch Święty jest stworzony przez Boga, a więc nie jest równy w Bóstwie Ojcu i Synowi. Sobór w odpowiedzi na te teorie do nicejskiego wyznania wiary: *Wierzymy w Ducha Świętego* dodał słowa: *Pana i Ożywiciela, który od Ojca pochodzi* (później dodano także *i Syna*), *który z*

Ojcem i Synem wspólnie odbiera uwielbienie i chwałę, który mówił przez proroków. Tak powstało credo (wyznanie wiary).

3. Sobór Efeski (r. 431). Jednym z ważniejszych zagadnień soboru w Efezie była sprawa zakwestionowania przez Nestoriusza tytułu *Theotokos* (Matka Boża, Boża Rodzicielka) wobec Maryi. Twierdził on, że narodzenie się Jezusa jako człowieka nie mogło odnosić się do Syna Bożego, zatem Maryja może być nazywana *Christotokos*, Matką Chrystusa jako Człowieka, ale nie *Theotokos*, Matką Boga. Dzięki pracy teologicznej m.in. św. Cyryla Aleksandryjskiego, sobór odrzucił tezy Nestoriusza i zatwierdził ostatecznie tytuł *Theotokos* należny Maryi. Był to jeden z decydujących impulsów dla rozwoju kultu maryjnego w całym Kościele.

...

19. Sobór Trydencki (lata 1545-1563). Dziewiętnasty sobór w historii Kościoła został zwołany z powodu rozszerzania się herezji Lutra i konieczności reformy Kościoła. Sobór trwał długo, z przerwami. W swoich dekretach Sobór Trydencki zajął się wszystkimi kwestiami, które w czasie rozwoju reformacji²⁰⁹ były ważne: ostatecznie ustalił kanon Pisma Świętego, zdefiniował takie istotne kwestie, jak: grzech pierworodny i usprawiedliwienie, sakramenty, zwłaszcza Eucharystia, Komunia Święta pod dwiema postaciami, Msza św. jako ofiara, kapłaństwo, ustanowienie seminariów duchownych, małżeństwo, czyściec, kult świętych, obrazów i relikwii, odpusty, księgi liturgiczne i inne. Uczestników Soboru ożywiało autentyczne pragnienie reformy Kościoła wobec wyzwań reformacji i nowych czasów.

20. Sobór Watykański I (lata 1869-1870). Na tym soborze przyjęto dogmat o nieomyślności papieża, gdy naucza *ex cathedra* w sprawach wiary i moralności. Kiedy wojska włoskie zdobyły Rzym, obrady soboru zostały zawieszone i już nigdy ich nie wznowiono.

21. Sobór Watykański II (lata 1962-1965). Ostatni sobór został zwołany w celu uwspółcześnienia (*aggiornamento*) Kościoła przez Papieża Jana XXIII, a po jego śmierci kontynuowany przez Pawła VI. Ogłosił szesnaście dokumentów: cztery konstytucje dogmatyczne, dziewięć dekretów i trzy deklaracje. Największe nowości wniósł w zakresie zmian w liturgii oraz nowym podejściu do wolności religijnej, dialogu ekumenicznego i międzyreligijnego.

4. Paruzja Chrystusa

Historia zbawienia, tak jak miała swój początek w dziele stworzenia, tak będzie miała swój koniec w dniu paruzji. Paruzja oznacza zapowiadany przez Nowy Testament powrót Chrystusa na świat w chwale na końcu dziejów, jako Sędziego świata. Grecki termin *parusia* („obecność, przyjście, pojawienie się”) oznacza oficjalną wizytację dokonywaną przez

²⁰⁹ Ruch religijno-społeczny zapoczątkowany przez Marcina Lutra, wyrosły z krytyki negatywnych zachowań hierarchii kościelnej, który położył podwaliny pod wydzielenie się z Kościoła katolickiego kościołów protestanckich (luteranizm, anglikanizm, kalwinizm i inne).

naczelnika lub przywódcę wysokiej rangi. W najstarszych dokumentach chrześcijańskich (1Tes 4,15; 1Kor 15,23) terminem tym zaczęto określać powrót Chrystusa w chwale pod koniec dziejów, żeby osądzić świat (Mt 24, 29-31; 25,31-46).

Stary Testament na określenie dnia sądu, dnia „końca” używa terminu „Dzień Pański” (hebr. יוֹם יְהוָה *jom JHWH*). Według proroków *jom JHWH* ma być dniem przerażającego gniewu Pańskiego, któremu mają towarzyszyć plagi i nieszczęścia – obejmujące jednak wyłącznie grzeszników. Dla wiernych sług Bożych będzie to dzień wielkiej radości (zob. So 1,14-17; Za 14,1-9; So 2,3; Am 5,18; 8,9-10; Jl 1,15; 2,1-11; Ml 3,19-24 i in.).

Temat „Dnia Pańskiego” chętnie podejmuje Jezus, a za Nim Nowy Testament – którego autorzy będą mówili o „Dniu Pańskim” lub „Dniu Chrystusa” – dniu przyjścia Syna Człowieczego. Inne greckie określenia tego dnia to: *apokalypsis* (2Tes 1,7; 1P 1,7.13), *parousia* (Mt 24,3.27; 1Tes 2,19 ; 2Tes 2,1; 1Kor 15,23; Jk 5,7n; J 2,28) czy *epifaneia* (1Tm 6,14; Tt 2,14). Drugie przyjście Jezusa będzie przyjściem w chwale, ostatecznym zwycięstwem nad wszystkimi przeciwnikami Boga i urzeczywistnieniem się pełni Królestwa Bożego. Na to Jego pojawienie się chrześcijanie oczekują (Jk 5,7-8; 2P 1,16; 3,4.12; 1J 2,28). Apostoł Paweł mówiąc o tym dniu zaznacza, że będzie to dzień ostatecznego pokonania nieprzyjaciół Bożego planu zbawienia (1Kor 15,24-28), dzień, który przyjdzie tak nieoczekiwanie jak włamuje się złodziej, będzie to czas wielkiego cierpienia (1Tes 5,3). Wówczas to nastąpi wskrzeszenie zmarłych i spotkanie wszystkich z Chrystusem, zstępującym z Nieba (1Tes 4,16n). W ostatniej księdze Nowego Testamentu, Apokalipsie, w szczególny sposób podejmującej motyw Dnia Pańskiego, spotykamy liczne motywy opisujące ten czas: wojska, okrzyki wojenne, gniew, sceny sądu (Ap 20,11n) czy opisy *stricte* kosmiczne (Ap 21,1). Znaki zapowiadające ponowne przyjście Jezusa występują w formie czterech rozpędzonych jeźdźców, trzymających w rękach symboliczne przedmioty oznaczające m.in. głód i wojnę, która ma zapanować podczas końca świata.

Koniec świata nie musi oznaczać całkowitego końca kosmosu i dzieła stworzenia, lecz zakończenie jego teraźniejszej formy istnienia i początek nowej rzeczywistości. Święty Piotr pisze: *Oczekujemy jednak, według obietnicy, nowego nieba i nowej ziemi, w których będzie mieszkała sprawiedliwość* (2P 3,13). Ten i podobne wypowiedzi biblijne zaznaczają pewną ciągłość pomiędzy tym, a przyszłym światem: nasz świat ulegnie przemianie, a nie całkowitemu zniszczeniu. Oczekujemy odnowienia świata. Przemiana ta dokonuje się także już tutaj i teraz, przez nasze ręce. Możemy oczekiwać nie tylko zmartwychwstania naszego ciała, przemiany natury ludzkiej, ale przemiany całego stworzenia: *Stworzenie bowiem zostało poddane marności - nie z własnej chęci, ale ze względu na Tego, który je poddał - w nadziei, że również i ono zostanie wyzwolone z niewoli zepsucia, by uczestniczyć w wolności i chwale dzieci Bożych* (Rz 8,18-21). Jak zatem dzieje świata rozpoczynają się od przymierza Boga zawartego z całym stworzeniem (Rdz 1 i Rdz 9), tak kończą się obietnicą przemiany całego stworzenia, by uczestniczyć w wolności i chwale.

Wybrana literatura przedmiotu

- Bednarz M., *Historia zbawienia*, Tarnów: Biblos 2000.
- Hanelt T., *Pismo Święte – Historią zbawienia*, Gniezno 1997.
- Jelito J., *Historia czasów Starego Testamentu*, Poznań 1961.
- Jelonek T., *Biblijna historia zbawienia*, Kraków: WAM ⁵2004.
- Kudasiewicz J., *Wstęp do historii zbawienia*, Lublin: KUL 1974.
- Langkammer H., *Historia czasów Starego i Nowego Testamentu*, Wrocław 1995.
- Leonardi G., *Naród Izraela i jego pisma. Wprowadzenie do historii zbawienia*, Lublin 1996.
- Pietkiewicz M., *Jam jest JHWH, twój Bóg. Historia zbawienia ST*, Wrocław 1998.
- Romaniuk K., *Krótki zarys historii zbawienia*, Poznań ²1979.
- Vaux R. de, *Instytucje Starego Testamentu*, tłum. T. Brzegowy, Poznań 2004.
- Zawiszewski E., *Historia zbawienia*, Pelplin 1993.