

TERESA STANEK

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

PRZESŁANIE TORY W PERSPEKTYWIE SYNCHRONICZNEJ

Zadaniem artykułu jest próba takiego spojrzenia na Pięcioksiąg Mojżesza, które pozwoli zapytać o przesłanie teologiczne stojące za kompozycją, która pod wieloma względami zdaje się zaprzeczać treści. Ponieważ motywem przenikającym całość tego zbioru jest obietnica ziemi, należałoby spodziewać się, że jego zakończeniem będzie wejście do Kanaanu, tymczasem tekst kończy się obrazem Izraela stojącego nad brzegiem Jordanu w Moabie! Pięcioksiąg rozpoczyna się opisem narodzin świata, a kończy opisem śmierci Mojżesza! Rodzi się zatem pytanie, dlaczego w tradycji żydowskiej został potraktowany jako zbiór w pełni samodzielny, niewymagający dalszego dopowiedzenia na płaszczyźnie narracyjnej?

Zaprezentowane ujęcie jest hipotezą badawczą i stanowi jedynie szkic zamysłu interpretacyjnego, wymagającego dalszych badań. Inspiracje do takiego postawienia problemu są dwie. Pierwszą są prace z zakresu retoryki, ukazujące kunsztowną strukturę tekstów Biblii Hebrajskiej¹ i tym samym dające podstawy do stwierdzenia, że proces redakcji nie polegał jedynie na ułożeniu posiadanego materiału w porządku chronologicznym, ale był dokonany przez biegłych w swym rzemiośle pisarzy, dla określonego z góry celu²; drugą jest – pomijany często w badaniach – związek przesłania tekstu z wierzeniami wspólnoty, która go przyjęła za swój tekst kanoniczny.

¹ W badaniach nad retoryką Biblii szczególne zasługi położyli: R. Alter, Y. Amit, S. Balentine, M. Douglas, M. Fishbane, J. Fokkelmann, C. J. Labuschagne, R. Meynet, R. Polzin, J. Sassone, B. Uffenheimer. Wymienione nazwiska reprezentują różne kierunki i metody badawcze, ukazując skalę możliwości.

² Podejmowane są próby opisanego zamysłu kompozycyjnego Biblii Hebrajskiej [dalej: BH], zarówno na poziomie całego kodeksu, jak też poszczególnych Ksiąg. S. Dempster, „*Torah and Temple*” and the Contours of the Hebrew Canon, part. I: Tyn 48.1 (1997), s. 23–56, part. II: Tyn 48.2 (1997), s. 191–218; D. N. Freedman, *The Unity of the Hebrew Bible*, Michigan 1993; *One Scripture or Many. Canon from Biblical, Theological, and Philosophical Perspectives*, Oxford 2004; M. Douglas, *Leviticus as Literature*, Oxford 1999; tenże, *In the Wilderness. The Doctrine of Defilement in the Book of Numbers*, Oxford 2001. W zakresie badań nad Pięcioksięgiem należy wymienić: M. H. Segal, *The Pentateuch, its Composition and its Authorship, and other Biblical Studies*, Jerusalem 1967; D. J. A. Clines, *The Theme of the Pentateuch*, Sheffield 1978; J. H. Sailhamer, *The Pentateuch as Narrative. A Biblical-Theological Commentary*, Grand Rapids 1992; J. W. Watts, *Rhetorical Strategy in the Composition of the Pentateuch*, „Journal for the Study of the Old Testament” 1995, 68, s. 3–22; T. E. Fretheim, *The Pentateuch*, Nashville 1996; G. J. Wenham, *Story as Torah. Reading the Old Testament Ethically*, Edinburgh 2000.

Pytanie o cel układu materiału i zakresu treściowego Pięcioksięgu stawiane bywa z różnych perspektyw, odzwierciedlając zarówno zainteresowania badaczy, jak też możliwości wybranej metody. Analiza historyczno-krytyczna pokazała, że Pięcioksiąg nosi wyraźne ślady długiego okresu powstawania i istnienia w mniejszych jednostkach, połączonych ostatecznie w procesie redakcji, pomija jednakże problem celu, dla którego ten właśnie materiał znalazł się w opowieściach, oraz pytanie o zasadę kompozycyjną³. Zachodnia tradycja egzegetyczna, związana z chrześcijaństwem, nie przywiązuje także większej wagi do wyodrębnienia Pięcioksięgu jako zbioru samodzielnego i całościowego, i dlatego podejmowane były próby wyodrębnienia innych zbiorów: Sześcioksiąg⁴, Czteroksiąg⁵, Trójksiąg⁶.

Tocząca się dyskusja ukazuje, że wyodrębnienie zbioru (Księgi lub części kodeksu) jako zamkniętej całości dokonuje się na podstawie kryterium celu, który może być postawiony przez badacza z perspektywy przyjętej wizji teologicznej⁷. Przyjęta tutaj perspektywa odwołuje się do tradycji żydowskiej, dla której Pięcioksiąg jest jednym (obok Miszny) z filarów wiary⁸, a jej celem jest próba ukazania wizji teologicznej stojącej za taką właśnie kompozycją. Rozpoznanie idei teologicznej, stojącej za kompozycją Pięcioksięgu, może być pomocne w rozpoznaniu wizji teologicznej judaizmu.

³ Tradycja badań Pięcioksięgu w aspekcie *historii redakcji* jest ogólnie dostępna we *Wprowadzeniach do Starego Testamentu*. Najnowsze trendy w badaniach: J. B l e n k i n s o p p, *The Pentateuch. An Introduction to the First Five Books of the Bible*, London 1992; E. T. J r. M u l l e n, *Ethnic Myths and Pentateuchal Foundations. A new Approach to the Formation of the Pentateuch*, Atlanta 1997; E. W. N i c h o l s o n, *The Pentateuch in the Twentieth Century. The Legacy of Julius Wellhausen*, Oxford 1998; J. v a n S e t e r s, *Torah*, [w:] *The Hebrew Bible Today. An Introduction to Critical Issues*, Louisville 1998, F. M. C r o s s, *From Epic to Canon. History and Literature in Ancient Israel*, Baltimore 1998; A. R o f e, *Introduction to the Pentateuch*, Sheffield 1999; J. W. W a t t s, *Reading Law. The Rhetorical Shaping Of The Pentateuch*, Sheffield 1999.

⁴ Hipoteza po raz pierwszy zaproponowana przez H. Ewalda w 1831 r., a następnie dyskutowana przez A. Kuenena (1886 r.) i G. von Rada (1938 r.). *Interpreter's Bible Dictionary* (1962 r.) poświęca zagadnieniu długi artykuł, ale w *Anchor Bible Dictionary* (1992 r.) brak w ogóle. Por. także Th. C. R o e m e r, *Deuteronomy 34 and the Case for a Persian Hexateuch*, „Journal of Biblical Literature” 2000, 119/3, s. 401–419.

⁵ M. Noth, odkrywając podobieństwa pomiędzy zbiorem Proroków Pierwszych a Księgą Powtórzonego Prawa, uzyskuje taki schemat przez oderwanie tej ostatniej od Pięcioksięgu. R. P. Knierim dostrzega jedność Wj – Pwt, wyłączając tym samym Księgę Rodzaju.

⁶ Mayes wyodrębnia Trójksiąg: Rdz, Wj, Lb, który – według niego – stanowi wstęp do Księgi Powtórzonego Prawa. (A. D. H. M a y e s, *The Story of Israel between Settlement and Exile. A Redactional Study of the Deuteronomistic History*. London 1983).

⁷ Przyjęta przez von Rada teza, że podstawowym tematem ST jest historia „wyprowadzenia Ludu Wybranego z niewoli i nadanie im ziemi” miała swoje logiczne konsekwencje w dopełnieniu opisywanych w Pięcioksięgu dziejów Księgą Jozuego jako jej logicznym domknięciem. Analogicznie – ukierunkowana na analizę tekstu – koncepcja Notha w naturalny sposób musiała wyłączyć Księgę Powtórzonego Prawa ze zbioru tego, w którym został on umieszczony przez Tradycję, i włączyć go do innego, do którego rzeczywistość lepiej pasuje ze względu na swój styl.

⁸ Bardzo związane przedstawienie (z bogatą bibliografią) znaczenia Pięcioksięgu i Miszny w judaizmie: B. D. S o m m e r, *Unity and Plurality in Jewish Canons. The Case of Oral and Written Torahs*, [w:] *One Scripture or Many. Canon from Biblical, Theological, and Philosophical Perspectives*, Oxford 2004, s. 108–150. Opisując „kanon” w judaizmie, Sommer ustala następującą (dwupoziomową) hierarchię: Tora – Miszna; Prorocy – Pisma – Gemara.

Wprowadzenie

Wczesne interpretacje Biblii (okres patrystyczny i średniowiecze) koncentrowały się wokół rozumienia tekstu na płaszczyźnie przesłania⁹. Takie ujęcie, wynikające z rozpoznania jego sakralnego charakteru, uwzględniało kryterium wiary wspólnoty jako podstawowy wyznacznik hermeneutyki. Nowożytna postawa badawcza w naukach biblijnych, która powstała w klimacie oświeceniowego pozytywizmu¹⁰, skoncentrowała się bardziej na zagadnieniach krytyki tekstu oraz historycznej wartości przekazanych przez tekst Biblii opowieści. Wpłynęło to na powstanie różnorodnych nurtów interpretacji, często uwarunkowanych kryteriami historyczno-intelektualnymi epok, w których powstawały. Powyższe stwierdzenie odnosi się w szczególności do zagadnienia historii Izraela oraz historii religii Izraela¹¹, ale takie podejście do tekstu miało także wpływ na teologię biblijną¹².

Niezaprzeczalna wartość takich badań pozwoliła na ujawnienie problemów powstawania i transmisji tekstu, gatunków literackich, a także stojących za narracjami wydarzeń, zagubiła jednak rozumienie tekstu Biblii jako świadectwa wiary w wspólnoty, a co za tym idzie, konieczność objaśniania go w obrębie hermeneutyki symboli. W wielu najnowszych pracach pojawia się postulat konieczności wypracowania takiej hermeneutyki, która pozwoli na zrozumienie samego tekstu (jego wewnętrznego przesłania), bez odnoszenia się do czynników opisujących jego powstawanie¹³. W obrębie tego nurtu pojawiło się wiele różnorodnych ujęć z perspektywy synchronicznej, jednakże ich znaczenie dla teologii jest także róż-

⁹ Por. G. R. Evans, *The Language and Logic of the Bible. The Earlier Middle Ages*, Cambridge 1987; *Hebrew Bible / Old Testament. The History of Interpretation, vol. I. From the Beginning to the Middle Ages (until 1300)*, Goettingen 1996.

¹⁰ Tradycyjnie wiąże się to z programowym wystąpieniem J. P. Gablera w 1787 r. na Uniwersytecie w Altdorf: *De justo discrimine theologiae biblicae et dogmaticae regundisque recte utriusque finibus*. Rozwój nauk biblijnych omawiają: J. H. Hayes, F. C. Prussner, *Old Testament Theology. Its History and Development*, London 1985; *Biblical Studies and the Shifting Paradigms, 1850–1914*, Sheffield 1995.

¹¹ Wpływ warunków historyczno-kulturowych na powstawanie historii Izraela: K. Whitlea, *Invention of Ancient Israel. A Silencing Palestinian History*, London 2002 (praca dość tendencyjna, ale przez to jeszcze bardziej uwypuklająca związek środowiska naukowego z koncepcją interpretacji). Zagadnienie pośrednio porusza także K. A. D. Smelek, *Converting the Past. Studies in Ancient Israelite and Moabite Historiography*, Leiden 1992.

¹² Różne zasady interpretacji Biblii, prowadzące do powstawania różnych szkół teologii biblijnej, omawiają następujące prace: J. Barton, *Reading the Old Testament. Method in Biblical Study*, Louisville 1996; *The Face of Old Testament Studies. A Survey of Contemporary Approaches*, Grand Rapids 1999; J. Barr, *The Concept of Biblical Theology. An Old Testament Perspective*, Minneapolis 1999; E. S. Gersternberger, *Theologies in the Old Testament*, Minneapolis 2002.

¹³ Por. *Synchronic or Diachronic. A Debate on Method in the Old Testament Exegesis*, Leiden 1995; R. P. Knierim, *The Task of Old Testament Theology. Substance, Method, and Cases*, Grand Rapids 1995; J. Barton, *Reading the Old Testament...*; W. Brueggemann, *Theology of the Old Testament. Testimony, Dispute, Advocacy*, Minneapolis, 1997; S. Dempster, "Tarah and Temple"...; I. W. Provan, *In the Stable with the Dwarves. Testimony, Interpretation, Faith and the History of Israel*, [w:] *VTS Congress Volume, Oslo 1988*, Leiden 2000; D. H. Aaron, *Biblical Ambiguities. Metaphor, Semantics, and Divine Imagery*, Leiden 2002. Wymienione prace podejmują problem hermeneutyki biblijnej teoretycznie, ilustrując go przykładami. Nie wymieniam tutaj ogromnej liczby prac prezentujących czysto praktyczne podejście do tekstu metodami synchronicznymi.

nicowane. Sama metoda daje możliwość odczytania zastosowanej symboliki, jednak interpretacja symboli powinna uwzględniać tradycję interpretacji, dokonywaną we wspólnocie wiary¹⁴.

Fakt, że Pięcioksiąg został zachowany jako nienaruszony (i nienaruszalny) zbiór przez wspólnotę żydowską aż do współczesności, wskazuje na jego teologiczne znaczenie dla judaizmu. Świadomość specyficznej struktury Pięcioksięgu – który w wierze żydów jest nazywany Torą¹⁵, czyli pouczeniem, drogą i zasadą życia, i pojmowany jako dzieło Mojżesza¹⁶ – została przechowana w tradycji rabinicznej, sformułowanej w formie tezy: „sekcje Tory nie są dane w porządku [chronologicznym] oraz nie ma wcześniejszej i późniejszej Tory”¹⁷. W myśli rabinicznej oznacza to wezwanie do synchronicznej interpretacji tekstu, domagającej się objaśniania wewnątrz niego samego, jak też aplikacji jego sensu do aktualnej sytuacji wspólnoty. Takie spojrzenie pozwala na postawienie pytania o zasadę kompozycyjną. Skoro chronologia dziejów nie stanowi o rozumieniu tekstu w wymiarze sakralnym, to stwierdzenie, że warstwa narracyjna faktycznie odzwierciedla przesłanie teologiczne, można postawić pod znakiem zapytania!

Uważam, że struktura chronologiczna, jakkolwiek jest zapisem wydarzeń zgodnie z prawami narracji, nie stanowi zasady kompozycji w zakresie przesłania Pięcioksięgu. W koncepcji teologicznej w centrum stoi *wydarzenie Synaju* Wj 19,1 – Lb 10,10, będące w istocie kolekcją różnych tekstów literackich, połączonych wspólną koncepcją synajskiego pochodzenia¹⁸. *Wydarzenia na*

¹⁴ Teoretyczne podstawy: H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, Warszawa 2004 [oryg. 1960]; P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, Warszawa 1975; O. F. Bollnow, *Religionswissenschaft als hermeneutische Disziplin. Methodenprobleme der Religionswissenschaft, die Welt der Symbole*, [w:] *Symbolon. Jahrbuch für Symbolforschung*, Neue Folge, Bd. 4, Köln 1978, s. 23–48; G. D. Kaufman, *The Theological Imagination. Constructing the Concept of God*, Philadelphia 1981; D. Crystal, *Generating the Theological Language*, [w:] *Theolinguistics*, Brussel 1981; J. M. Soskice, *Metaphor and Religious Language*, Oxford 1985; D. Hervieu-Leger, *Religia jako pamięć*, Kraków 1999; K. M. Woschitz, *Mythe, Wort und Kultus als Religiöse Grundkategorien. Eine Hermeneutik vom Sehen und Hören, Bild und Wort, Raum und Zeit*, [w:] *The Interpretation of the Bible. The International Symposium in Slovenia*, Sheffield 1998, s. 1447–1463.

¹⁵ Termin: Tora zwykle wprowadzany jest od rdzenia ary – lękać się, pouczać, słuchać nabożnie. *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, vol. IV, ed. L. Koehler, W. Baumgartner [et al.], Leiden 1999, s. 1710–1712; *The Anchor Bible Dictionary*, vol. VI, ed. D. N. Freedman, New York 1962, s. 605–621; *Encyclopaedia Judaica*, XV, Jerusalem 1978, s. 1237–1254. Josephus i wcześniejsze pisma żydowskie mówią nie tylko o Prawie, ale także o dziejach od stworzenia Adama do śmierci Mojżesza. Dopiero Hieronim podaje, że Pięciu Księgom Mojżesza słusznie nadano nazwę Tora, tj. Prawo. Cała tradycja po Hieronimie akcentuje legalistyczny charakter Pięcioksięgu.

¹⁶ Kiedy i jak taka wiara powstała, nie wiemy, ale można powiedzieć, że w okresie rzymskim Tora tak właśnie była postrzegana: LXX, Syrach, Ewangelie. Kwestią badawczą jest również cel, dla którego przypisano jednemu autorowi całość tak zróżnicowanej kompozycji.

¹⁷ Uwagi za N. Sarra, *Exodus, The JPS Torah Commentary*, Philadelphia 1991, s. 91. Pierwszy z nich to ostatnia z 32 zasad interpretacji Tory R. Yose ben Eleazara z Galilei.

¹⁸ Inspiracją do takiego ujęcia była praca R. P. Knierima, *The Task of Old Testament Theology. Substance, Method, and Cases*, Grand Rapids 1995. Jako przedmiot analizy autor postuluje wyodrębnienie jednostek narracyjnych na postawie motywów (obrazów, słownictwa). Dla omawianego tekstu Knierim wprowadza termin: Events at Sinai, do którego zalicza fragment: Wj 19,1–Lb 10,10. Do tego dodaje: *Migration to Sinai* (Wj 1–18) i *Migration to Moab* (Lb 10,11–36,13). Całość jednak opiera na czterech Księgach: Wj–Pwt, które dzieli: *From Egypt to Sinai* oraz *From Sinai to*

Synaju – ujęte w klamrę przez obecność teścia Mojżesza (Wj 18,1-27; Lb 10,29-33)¹⁹ – zostały umieszczone w bezpośrednim kontekście drogi: *drogi na Synaj* (Wj 15,27-17,16) i *drogi z Synaju* (Lb 10,11-21,33), a w kontekście dalszym, w relacji do ziemi i Przymierza (Rdz i Pwt)²⁰. Cały materiał został podzielony na pięć ksiąg²¹, przy czym trzy środkowe obejmują motyw Synaju oraz drogi (do ... i od ...), a dwie zewnętrzne motyw obietnicy. Można powiedzieć inaczej, że Księgi: Wyjścia, Kapłańska i Liczb przedstawiają zbawcze dzieła Boga, a ich dopełnieniem są Księgi: Rodzaju i Powtórzonego Prawa, wskazujące na obietnicę trwałości i nienaruszalnej więzi Boga z ludźmi.

Zapis dziejów od stworzenia świata do przyjscia Izraela nad brzeg Jordanu – ale bez możliwości wejścia do Kanaanu – nie jest niedokończonym obrazem pierwszego etapu jego dziejów, ale formą, w jakiej Izrael opisał swoje wierzenia. Pytanie zatem brzmi: „Jaka wizja Boga i świata kryje się za takim tekstem?”. Odpowiedź wymaga badań przekraczających miarę artykułu, toteż zadanie, które tutaj stawiam, polega na naszkicowaniu struktury retorycznej kompozycji oraz ukazaniu punktów kierujących ku temu pytaniu.

Doświadczenie Synaju

Tą nazwą określam największy objętościowo blok materiału, związany z pobytam Izraela pod górą Synaj Wj 18,1 – Lb 10,34. Granice jednostki wyznaczam na podstawie dwu kryteriów. Pierwszym jest motyw stylistyczny – obecność „teścia Mojżesza” wśród Izraelitów – spinający niby klamrą całość materiału (Wj 18,1-27; Lb 10,34), drugim – podział tekstu masoreckiego (TM) na jednostki przeznaczone do czytań synagogałnych: od Wj 18,1 rozpoczyna się nowa sekcja (*Parasat Jetro*); Lb 10,34 kończy piątą część (*b^rakha*) sekcji *B^ha'alotekha*. Materiał ten zwykle stanowi przedmiot różnorodnych monografii ujmujących tematycznie mniejsze jednostki: zawarcie Przymierza (Wj 19 i Wj 24), Dekalog (Wj 20,1-15), Księgę Przymierza (Wj 20,22-23,33), budowę Przybytku (Wj 25–31.34-40), poświęcenie Przybytku (Lb 7,1–10,10), epizod bałwochwalstwa i odnowienie Przymierza (Wj 32–33) oraz (zwykle osobno omawianą) Księgę Kapłańską. Taki podział wska-

Moab. Zaproponowany przeze mnie podział wynika z uwzględnienia całego Pięcioksięgu jako jedności. Za centrum kompozycyjne tej sekcji (jak i całego Pięcioksięgu) przyjmuję Księgę Kapłańską, tak jak np. R. R e n d t o r f f, *Leviticus*, Neukirchen 1980; B. A. Levine, *Leviticus, The JPS Torah Commentary*, Philadelphia 1989; M. D o u g l a s, *Leviticus as Literature*, Oxford 1999.

¹⁹ Motyw „teścia Mojżesza” jako element „teologii Przymierza”: T. S t a n e k, *Jahwe i jego lud. Analiza retoryczna Wj 18,1–20,23*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 2007, 21, s. 13–17.

²⁰ W egzegezie te Księgi rzadko są z sobą łączone i zwykle każdej z nich przypisuje się inny temat wiodący lub nawet wyprowadza się kilka tematów. Zaproponowane wyżej spojrzenie na Pięcioksiąg jako jednolite dzieło o chiasmicznej strukturze domaga się ich porównania. Zestawienie Ksiąg Rodzaju i Powtórzonego Prawa omawiają: w perspektywie zagadnienia ziemi – D. J. A. C l i n e s, *The Theme of the Pentateuch*. Sheffield 2001, w perspektywie zagadnienia Przymierza – C. W e s t e r m a n n, *Elements of Old Testament Theology*, Atlanta 1982.

²¹ Warto także zwrócić uwagę na symboliczne znaczenie liczb, zarówno wybranych do opisanego tego fragmentu dziejów, jak i w samym tekście.

zuje, jak wielopłaszczyznowe jest ujęcie tego, co określam mianem *doświadczenie Synaju*, a jednocześnie na jego charakter w religii i życiu Izraela²².

Omawiany fragment – stanowiący połączenie tekstów przynależących do różnych gatunków literackich: prawo, przykazania, narracje – dotyczy zasad kultu, życia społecznego, rodzinnego i prawa kryminalnego, w które wpisane są opowieści o ludzkich doświadczeniach i przeżyciach. Zestawienie tak różnorodnych gatunków sprawia trudności na płaszczyźnie wyodrębnienia jednostki egzegetycznej oraz interpretacyjnej, skłania jednak do postawienia pytania o cel takiego właśnie układu, który odróżnia się od jakiegokolwiek zbioru pism religii ludów ościennych. W porównaniu z pismami sakralnymi religii orientalnych, jego unikalną cechą jest połączenie formy pozytywnej i apodyktycznej w zakresie prawodawstwa²³ oraz połączenie tekstów o orientacji legalistycznej z narracjami²⁴.

Cechy wspólne tego, dość zróżnicowanego materiału, można określić: 1* od strony redakcyjnej – całość została umieszczona w czasie pobytu Izraela pod górą Synaj; 2* od strony treściowej – dotyczą organizacji życia wspólnotowego oraz kultu, stanowiąc zwieńczenie dzieła Jahwe, jakim było uwolnienie Izraela z niewoli egipskiej. Wyodrębnione dwa aspekty omawianego tekstu wskazują na centralne znaczenie doświadczenia Synaju w wierze Izraela oraz na konieczność rytualnego ujęcia szczególnej więzi łączącej Jahwe i Izraela. Zaistnienie tej więzi, która została opisana jako wybranie Abrahama, potwierdzone w wyprowadzeniu Izraela z Egiptu, domagało się ustanowienia kultu, gwarantującego zachowanie ciągłości relacji. W analogii do tradycji religijnej Regionu, ustanowienie kultu i zasad tworzących społeczność zostało ujęte jako dane przez bóstwo, objawiające siebie wybranym ludziom²⁵, toteż najistotniejszą część stanowią regulacje dotyczące kultu i zasad życia wspólnoty wiary. Zakładam następujący podział tekstu, wynikający z jego struktury literackiej:

²² R. P. Knierim, badając znaczenie Przymierza w tekście BH, porównuje ilość informacji o wydarzeniach na Synaju, zawartą w poszczególnych odcinkach Tory, i ujmuje je procentowo: Wj 1–19 (droga do Synaju) – 11,5%; Wj 20–Lb 10,10 (pobyt na Synaju) – 42%; Lb 10,11 (droga ze Synaju) – 19%. Włączając jeszcze Pwt, uzyskuje się w Torze 68,5% tekstu poświęconego wydarzeniom na Synaju. Znaczenie motywu Wyjście-Przymierze w religii Izraela oraz sposób, w jaki to doświadczenie jest przywoływane w tekstach biblijnych zob. T. S t a n e k, *Dzieje jako teofania. Wewnątrzbiblijna interpretacja i jej teologiczne konsekwencje*, Poznań 2005, s. 56–81.

²³ M. W e i n f e l d, *Israelite Religion*, [w:] *The Encyclopedia of Religion*, ed. M. Eliade, New York 1993, s. 487–488. Schemat JA–TY nie tylko nie znajduje się nigdzie w dokumentach prawnych starożytnego Bliskiego Wschodu, ale stanowiłby *curiosum* w literaturze prawniczej. W taki sposób może zwracać się mistrz do swego ucznia, czy pan do podwładnego, ale nie prawodawca, zainteresowany wypełnieniem pewnej powinności.

²⁴ J. H. W a l t o n, *Ancient Israelite Literature in its Cultural Context. A Survey of Parallels between Biblical and Ancient Near Eastern Texts*, Grand Rapids 1990, s. 69–92.

²⁵ Por. M. E l i a d e, *Sacrum. Mit. Historia. Wybór esejów*, Warszawa 1970; B. A l b r e k t s o n, *History and the Gods. An Essay on the Idea of Historical Events as Divine Manifestations in the Ancient Near East and in Israel*, Lund 1967; H. W. F. S a g g s, *The Encounter with the Divine in Mesopotamia and Israel*, London 1978; T. J a c o b s e n, *The Treasures of Darkness. A History of Mesopotamian Religion*, New Haven 1976; K. v a n d e r T o o r n, *Family Religion in Babylonia, Syria and Israel. Continuity and Change in Forms of Religious Life*, Leiden 1996; S. C i n a l, *Ba'al z Ugarit a inni bogowie burzy starożytnej Syrii i Palestyny*, Kraków 1997.

- Wj 20,1-14 – Dekalog – zbiór pouczeń, ujęty w opisy nadzwyczajnego zjawiska (Wj 19,16-20; 20,15), jakim był wygląd góry Synaj.
- Wj 21,1-23,33 – Prawo Przymierza – szerszy treściowo i tematycznie zbiór pouczeń, ujęty w opisy nadzwyczajnych zjawisk, przedstawionych w aspekcie kultowym (Wj 20,15-23; 24,1-19).
- Księga Kapłańska – zbiór pouczeń dotyczących rytuałów, ujętych w opisy: budowania Przybytku (Wj 25,1–40,38) i jego poświęcenia (Lb 7,1–10,10).

Zarysowujący się schemat ukazuje zamysł stylistyczny. Pouczenia i prawa (*torot, miszpatim*), dane na Synaju, zostały ujęte w trzy zbiory w taki sposób, że każdy z nich – niby kłamrą – jest objęty opisem doświadczenia teofanijnego. W miarę posuwania się w głąb opowieści sekcje zawierające pouczenia i sformułowania prawne są coraz bardziej rozbudowane, a w opisie „pojawiania się” Boga następuje stopniowe i konsekwentne przesuwanie akcentu z fenomenów przyrody na fenomena kultowe. Sercem tego wydarzenia są pouczenia, czyli *torot*²⁶. Pouczenia te zostały wpisane w rzeczywistość kultową, ujętą w jej podwójnym aspekcie: pojawienia się bóstwa i budowania świątyni²⁷, spięte frazą: „Ja jestem Jahwe twój Bóg” (Wj 20,2) oraz: „Ja jestem Jahwe wasz Bóg” (Lb 10,10)²⁸.

W tym miejscu pojawia się pytanie, czy we wszystkie trzy „kodeksy” została wpisana ta sama idea teologiczna²⁹. Z perspektywy przesłania tekstu należy zauważyć, że wszystkie zostały przedstawione jako: 1* dane przez Boga; 2* na Synaju; 3* związane z Przymierzem; 4* ich celem jest świętość ludu, ujawniająca się w codziennym życiu i w odniesieniach do tego świata, z którego zostały zaczerpnięte. Wszystkie opisane sprawy przynależą do dwu porządków: kultowego i społecznego, ale są z sobą związane w sposób nierozzerwalny. Cechą charakterystyczną wyodrębnionych zbiorów pouczeń jest ich fragmentaryczność co do przedmiotu regulacji; szczegółowe opracowanie jednych przepisów znajduje się obok

²⁶ Por. przypis 4, 5, 6. Th. C. Roemer (*Deuteronomy 34 and the Case...*), analizując debatę na temat Pięcio- czy Sześcioksięgu, wskazuje, że pytanie takie jawi się w kontekście niezrozumienia terminu: Tora.

²⁷ W religiach starożytnego Bliskiego Wschodu kult świątynny był normalnym miejscem objawienia, i właśnie z tym wiązano wyrocznie oraz prorocstwa. Por. E. H a m m e r s h a i b, *History and Cult in Old Testament*, [w:] *Near Eastern Studies in honor of Wiliam Foxwell Albright*, Baltimore 1971; *Cult*, [w:] *Civilisation of the Ancient Near East – vol. IV: Religion & Science*, New York 1995; S. M. O l y a n, *Rites and Ranks. Hierarchy in Biblical Representation of Cult*, New Jersey 2000; I. Gruenwald, *Rituals and Ritual Theory in Ancient Israel*, Leiden 2003. Paralele pomiędzy górą Synaj a Przybytkiem zob. N. S a r n a, *Exodus, The JPS Torah Commentary*, Philadelphia 1991; S. E. B a l e n t i n e, *Torah's Vision of Worship*, Minneapolis 1999, s. 121–147. Dotyczy to przede wszystkim trzyczęściowego podziału przestrzeni sakralnej, wraz z odpowiadającymi im postaciami, określenia zasad czystości rytualnej i wymogów wewnętrznych w dostępie do poszczególnych przestrzeni sakralnych, a także wielu analogii na płaszczyźnie terminologicznej: ciemna chmura, ogień, dym, dźwięk rogu, głosy. Balentine wskazuje także na odniesienia do opisu stworzenia świata.

²⁸ Taka samoprezentacja Boga jest dość powszechna w Biblii, ale zawsze związana z kwestiami najwyższej wagi; najczęściej występuje w Księdze Powtórzonego Prawa oraz u proroków.

²⁹ To zagadnienie zostało już podjęte w badaniach, ale tylko fragmentarycznie: o relacji Wj 20,2-14 i Wj 21,1–23,19 – S. B a l e n t i n e, *Torah's Vision...*, s. 125–126; o relacji Wj 20,2-14 i Kpł 19 – B. L e v i n e, *Leviticus...*, (*Introduction*). Przedstawione dalej analogie pomiędzy omawianymi tekstami wyprowadzam na podstawie kryteriów zaproponowanych przez Balentine i Levine.

całkowitej luki dotyczącej innych, czasami znacznie ważniejszych dla życia spraw. Żaden z nich nie stanowi takiego całościowego zbioru praw, przez który można byłoby rozpoznać kształt społeczności posługującej się takim zbiorem tylko na podstawie omawianych zagadnień³⁰. Głębsza analiza pokazuje, że tworzą one całościowy obraz stylu życia, którego zasadą jest „świętość”³¹.

Zaproponowane ujęcie, wyodrębniające wydarzenia Synaju jako samodzielną i w pełni koherentną jednostkę tematyczną, pozwala na określenie jej przesłania jako ustanowienie relacji pomiędzy Bogiem i ludźmi. W religiach ludów ościennych miejscem tej relacji był kult, ukształtowany zawsze na podstawie objawionych przez bóstwo zasad zbudowania świątyni i ustanowienia rytuałów. W tym przypadku również relacja została zainicjowana przez Boga i opierała się na instrukcji danej przez Niego samego – *Torę*, czyli zasadzie życia religijnego, osobistego i wspólnotowego. Zasada ta – wpisana w porządek kultowy – została powtórzona trzykrotnie, za każdym razem w kontekście szczególnej Bożej obecności (góra Synaj i Przybytek), i jako przez Boga ukazana możliwość życia w wolności. Ale tekst ukazuje jeszcze jeden istotny aspekt tej relacji – Izrael osobiście i z własnej woli przyjmuje *Torę* Jahwe (Wj 19,8; 24,7). Boży dar *Przymierza* oraz *Ludzka odpowiedź* stały się podstawą religii, opartej na pojęciu dynamicznej relacji pomiędzy Bogiem a ludźmi³².

Unikalność wierzeń Izraela ujawniła się w tym, że wprowadzony motyw nadzwyczajnego pojawienia się bóstwa (Wj 19,16-20; 20,15-18) – zwykle pojmowany jako akt fundamentalny dla ustanowienia miejsca kultu i zasad rytuałów³³ – docze-

³⁰ To samo można by powiedzieć o zbiorach praw ludów Mezopotamii, ale takie porównywanie wydaje się problematyczne dlatego, że prawa tamtych ludów nie dotarły do nas jako wyodrębnione przez nich same zbiory, a jedynie jako przypadkowo odnalezione fragmenty, znajdujące się w różnych miejscach. Kanon biblijny wyraźnie nosi ślady kompleksowego opracowania oraz pieczołowitego przekazywania w nadanej formie.

³¹ Termin ten należy rozumieć w dwojakim znaczeniu: 1) zgodnie z jego starożytnym rozumieniem jako „oddzielenie” – wprowadzone zasady życia mają oddzielać Izraela od ludów ościennych, nadając rytualny bias życiu codziennemu; 2) w nowożytnym rozumieniu – wspólnota Izraela oraz każdy człowiek staje wobec wymogów moralnych, określających relacje do otaczającego świata. Badania w tym aspekcie zob. R. Rendtorff, *Leviticus*, Neukirchen 1980; M. Douglas, *Leviticus as Literature*, Oxford 1999; A. Rofé, *Deuteronomy. Issues and Interpretation*, London 2002; T. E. Fretheim, *Law in the Service of Life. A Dynamic Understanding of the Law in Deuteronomy*, [w:] *A God so Near. Essays on Old Testament Theology in Honour of Patrick D. Miller*, Winona Lake 2003, s. 183–200.

³² Przymierze na górze Synaj jest trzecim aktem ujętym za pomocą terminu tyrb (Rdz 6,18–9,17; 15,18; 17,1-21). W obydwu pierwszych Przymierzach (Noe, Abraham) brak jest odpowiedzi ze strony wezwanej postaci; odpowiedź pada dopiero na Synaju (Izrael). O znaczeniu tego „doświadczenia” jako źródła religii: T. Stanek, *Dzieje jako teofania...*, s. 54–136.

³³ Pochodzenie najstarszych miejsc kultu jest osłonięte tajemnicą; najprawdopodobniej były to miejsca związane z pochówkami ważnych dla wspólnoty osób – świadectwa takiego pochodzenia miejsc sakralnych można znaleźć w religii Egiptu (por. K. M. Ciłowski, *Początki cywilizacji egipskiej*, Warszawa 1999), ale wskazuje na to również rozpowszechniony kult przodków (T. J. Lewis, *Cults of the Dead in Ancient Israel and Ugarit*, Atlanta 1989; K. van der Toorn, *Family Religion in Babylonia, Syria and Israel. Continuity and Change in Forms of Religious Life*, Leiden 1996). Na związek miejsc sakralnych z pojawianiem się bóstwa wskazują teksty biblijne (Rdz 13,4.18; 16,14; 21,23; 28,18; 31,45-46.54; Joz 24,25-26; Sdz 2,1-5; 6,22-24; 13,8-19; 2 Sam 24,16-25). Por. także: M. M. Haran, *Temples and Temple Service in Ancient Israel. An Inquiry into the Character of Cult Phenomena and the Historical Setting of the Priestly School*, Oxford 1978, s. 14–42; R. de

kał się utrwalenia nie w postaci świątyni i celebrowanego w niej kultu, ale w pouczeniach, wymagających: słuchania, zapamiętania, przekazywania i wypełnienia w życiu ludzi. Relacja Boga i ludzi, która w religiach ludów starożytnego Bliskiego Wschodu była jednoznacznie ujęta w system celebracji rytuałów w kulcie, w religii Izraela znalazła swoje analogie w postaci quasi-rytualnej organizacji społeczności. W konsekwencji spowodowało to przesunięcie medium relacji – z posągów kultowych i wiążących się z nimi zasad rytuałów, na słowo – słuchane, zapamiętywane i przekazywane w opowieściach.

Droga na Synaj

W analogii do poprzedniego paragrafu, jednostkę wyodrębniam na płaszczyźnie stylistycznej – opis ucieczki z Egiptu i drogi przez pustynię (Wj 6,2-13,16) oraz wprowadzenie (Wj 1,1-6,1) – uwzględniając wewnętrzny podział TM. W takim ujęciu *Droga na Synaj* dzieli się na dwa etapy: 1* zmagania w Egipcie o możliwość wyjścia; 2* droga z ziemi Goszen do Góry Boga. Droga z ziemi Goszen do Góry Boga dzieli się jeszcze na dwa odcinki: A* przejście przez morze Trzciny; B* wędrówka przez pustynię.

Etap pierwszy (Wj 6,2-13,16) obrazuje przygotowania do opuszczenia Egiptu, których inicjatorem jest Jahwe – bóstwo opiekuńcze Izraela. Przygotowania te rozpoczynają się wybraniem lidera / liderów, a kulminację osiągają w konfrontacji Jahwe i faraona – boga Egiptu³⁴. Opis „przygotowań” do wyjścia z Egiptu terminologicznie został oparty na słowach od rdzenia: עָבַד (służyć)³⁵, po raz pierwszy pojawiającego się w opisie sytuacji, w jakiej znalazł się Izrael (Wj 1,13-14), gdzie został powtórzony 5-krotnie³⁶. W znamienny sposób rdzeń ten pojawia się w „dyskusji” Mojżesza z faraonem (Wj 7,1-10,29), gdzie cel wyjścia został określony terminami שְׁלַח (odesłać) i זָבַח (złożyć ofiarę), aby ostatecznie pojawić się jako עָבַד (służyć). Retoryka tekstu wskazuje zatem, że kwestią fundamentalną jest pytanie: „Komu Izrael ma służyć?”. *Doświadczenie Synaju* pokazało, na czym owa służba ma polegać.

Droga z Egiptu na Synaj (Wj 13,17–17,16), podzielona na dwa odcinki, obrazuje opiekę Jahwe nad Izraelem. Odcinek pierwszy (Wj 13,17–15,21) opisuje przejście przez morze – przestrzeń niedostępną i możliwą do przebycia jedynie dzięki

Vaux, *Ancient Israel. Its Life and Institutions*, Darton 1994 [oryg.: 1961], s. 271–330; *Temples and High Places in Biblical Times. Proceedings of the Colloquium in Honour of the Centennial of Hebrew Union College – Jewish Institute of Religion, Jerusalem March 1977*, Jerusalem 1981; *Temples of Ancient Egypt*, London 1998.

³⁴ Szerzej: T. Stanek, *Kto jest bogiem w Egipcie. Analiza retoryczna Wj 6,2–9,35*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 2005, 19, s. 9–26.

³⁵ Termin zawiera tę samą dwuznaczność, która jest obecna w językach zachodnich, od łaciny począwszy: 1) spełniania posług domowych; 2) celebracji kultu. W Księdze Wyjścia powtórzony został 75 (5 x 15) razy, przy czym 73 razy w Wj 1,1–23,33, a 2 razy w związku z motywem złotego cielca (Wj 32,13 i 34,21).

³⁶ Rdzeń ten pojawił się 5-krotnie w Dekalogu.

cudownej interwencji Jahwe – i kończy się pieśnią wychwalającą potężne czyny Boga. Opis przejścia przez morze, utrzymany w poetyce właściwej mitom ludów ościennych, ukazuje Boga jako stojącego do zwycięskiej walki z wrogą potęgą³⁷. Kończąca go pieśń jeszcze silniej wydobywa te mityczne motywy, a jednocześnie wskazuje na oryginalny wątek myśli Izraela – Bóg walczący w obronie swego ludu, prowadzi go do swego przybytku (Wj 15,17). Drugi odcinek drugiego etapu (Wj 15,22–17,16), naznaczony czterema kryzysami, ukazuje obraz ludzi, których oczekiwania i nadzieje zostały poddane konfrontacji z realizmem drogi, po której prowadzi ich Jahwe, ich Bóg. Wyodrębnione kryzysy ukazują „materialne” podłoże narzekań ludu oraz przestrzeń, w której zarysowuje się relacja Boga i ludu; każdy kryzys został przedstawiony jako próba i związany z darem natury oraz darem Bożego słowa.

- 15,22-27 – spragnieni ludzie napotykaają źródło gorzkiej wody; Jahwe uzdrowia wodę i próbuje Izraela, dając im prawa (משפתיים)³⁸;
- 16,1-36 – zgłodniaли dopominają się o chleb; Jahwe, zsyłając mannę i przepiórki, próbuje Izraela, dając im szabat;
- 17,1-7 – ponownie pragną i nie widzą perspektyw na napotkanie wody; Izrael próbuje Jahwe, który sprawił, że trysło źródło ze skały;
- 17,8-16 – zaatakowani przez Amalekitów; dzięki wstawiennictwu Mojżesza Jahwe ratuje Izraela, pokazując, że nie ma Go próbować³⁹.

Żaden z buntów nie został ukarany przez Boga, jakkolwiek wobec pierwszych dwóch Jahwe wyraźnie wyrażał swoją dezaprobatę; czwarty – czasami tradycja żydowska traktuje jako karę, ale również tutaj nikt nie został dotknięty śmiercią. Opisy wydarzeń przedstawiają obraz takiego działania Jahwe na rzecz Izraela, w którym uczestniczy cały lud Izraela, ale nieomal wyłącznie jako bierny świadek. „Aktywność” Izraela sprowadza się do: 1* jęczenia pod uciskiem w Egipcie; 2* narzekania na pustyni; 3* oraz dwukrotnego zawierzenia Jahwe i Mojżeszowi (Wj 4,31; 14,31).

Droga z Synaju

Przedstawiona w Księdze Liczb droga z Synaju do brzegów Jordanu (Lb 11,1–36,13) jawi się w strukturze retorycznej jako swoista analogia do drogi na Synaj⁴⁰,

³⁷ Motyw ten analizują: F. M. C r o s s, *Canaanite Myth and Hebrew Epic. Essays in the History of the Religion of Israel*, Cambridge, Massch. 1973; H. W. F. S a g g s, *The Encounter with the Divine in Mesopotamia and Israel*, London 1978; B. F. B a t t o, *Slying the Dragon. Mythmaking in the Biblical Tradition*, Louisville 1992; N. W y a t t, *Myths of Power. A Study of Royal Myth and Ideology in Ugaritic and Biblical Tradition*, Münster 1996.

³⁸ Por. N. L o h f i n k, *God the Creator and the Stability of Heaven and Earth. The Old Testament and the Connection between Creation and Salvation*, [w:] *Theology of the Pentateuch*, London 1994, s. 116–135.

³⁹ Tak passus o Amaleku interpretuje tradycja żydowska; por. *Chumash with Rashi's Commentary*, vol. II, *Shemot*, ed. Rabbi A. M. Silbermann, Jerusalem 1984, s. 89 (przypis do Wj 17,8).

⁴⁰ Analogie omawia komentarz Rambana: Za: N. S a r n a, *Exodus, The JPS Torah Commentary*,

przy czym kolejność etapów jest odwrócona (chiasm: A B – B' A'). Podobnie jak powyższa, została ujęta w dwa etapy: 1* droga od Bożej Góry do Moabu; 2* zmagania z zagrożeniami w Moabie. Pierwszy z etapów dzieli się także na dwa odcinki: A* wędrówka przez pustynię; B* przejście przez wrogie terytoria. Analogią do wprowadzenia (Wj 1,1-6,1) jest tutaj zakończenie (Lb 26,5–36,13); każdy z tych tekstów przedstawia Izraela w nowych dla nich okolicznościach.

Pierwszy odcinek pierwszego etapu – opis wędrówki od Synaju do Kadesz Barnea (Lb 11,1-20,21) – ponownie ukazuje konfrontację oczekiwań i wyobrażeń ludzi z realiami drogi, charakteryzowany tym razem przez kolejne bunty. Opis ten podejmuje także motywy szemrania, znane już z opisów drogi od morza Trzcin do Synaju (Wj 15,22-17,16), ale w nowym kontekście narracyjnym – jest nim fakt zawartego Przymierza. Okazuje się także, że Izraelici zmienili się na tyle, że nie pozostają już całkiem bierni.

- 11,1-3 – lud po prostu był niezadowolony; w odpowiedzi Jahwe zesłał ogień, który pochłonał część obozu;
- 11,4-35 – lud narzeka z powodu jedzenia; Jahwe dał przepiórki i zesłał pomór;
- 15,32-36 – spotkano człowieka zbierającego drewno w szabat; Jahwe rozkazuje ukamienować go;
- 12,1-15; 13,25–14,38; 16,1–17,26 – wewnątrz społeczności wybucha bunt przeciwko Mojżeszowi jako przywódcy; Jahwe potwierdza przywództwo Mojżesza, karząc buntowników śmiercią;
- 20,1-13 – umiera Miriam, a lud ponownie pragnie wody; Jahwe posłał Mojżesza i Aarona, by wyprowadzili ze skały, ale ukarał ich, wyznaczając termin ich śmierci przed wejściem do Kanaanu.

Podjęcie – znanych z drogi na Synaj – motywów niezadowolenia ludu przez ukazanie ich odmiennego potraktowania pozwoliło na ukazanie znaczenia Przymierza w życiu Izraela. Odtąd relacja Jahwe / Izrael opierać się ma nie tylko na dobroci Boga, ale także na odpowiedzialności ludzi⁴¹. Każdy z incydentów w drodze z Synaju został surowo ukarany, ukazując, że doświadczenie Synaju jest wyraźną cezurą w relacji Jahwe i ludu Izraela, zobowiązującą każdego z partnerów do przestrzegania podjętego – i wyrażonego werbalnie – zobowiązania. Radykalna nowość tego fragmentu to szemranie pojedynczych osób: Miriam i Aarona Lb 12,1-2;

1991; F. M. Cross, *Canaanite Myth...* Poszczególne wydarzenia na obu odcinkach drogi mają swoje analogie. Oprócz motywu buntów, w każdej z części powtarza się sześciokrotnie formuła: wyszli z X – założyli obóz w Y. Także wybór siedemdziesięciu (Lb 11,16-17.24-30) ma swoje analogie w ustanowieniu struktury sądowniczej przez pośrednictwo Jetry (Wj 18,21-26).

⁴¹ Motyw odpowiedzialności został także wpisany w strukturę retoryczną poprzez zastosowanie terminu: tyrb, oznaczającego kontrakt. Termin po raz pierwszy pojawia się w związku z potopem, jako Przymierze z Noem (Rdz 6,18; 9,1-17; 1+7 razy), następnie w opowiadaniach o Abrahamie (Rdz 15,18; 17,1-21; 1+10 razy), a po raz trzeci już w związku z Izraelem – wpraw jako wspomnienie Przymierza z Abrahamem (Wj 2,24; 6,4.5), a potem już jako proklamacja szczególnej więzi z Izraelem (Wj 24,7.8; 34,10.12.15.27.28; oraz w retrospekcji Pwt 5,2.3; 9,9.11.15; 28,69). Elementem wyróżniającym ten ostatni akt jest – wyrażona werbalnie – zgoda Izraela.

szpiegów Lb 13,27-33; Koraha i jego ludzi 16,1-35⁴². Bunty, podobnie jak przed Synajem, skierowane są przeciwko Mojżeszowi, brakuje tutaj jednak frazy „uwierzyli Jahwe i Jego słudze Mojżeszowi”, która padła w kulminacyjnym momencie drogi na Synaj – Wj 14,31. Przybycie do Kadesz Barnea wiąże się ze śmiercią Miriam i ponownym brakiem wody; radość Synaju tutaj osiągnęła swoje antypody. Życiodajne prawo zostało tutaj przeciwstawione śmierci – fizycznej śmierci Miriam, metaforycznej śmierci, jaką obrazuje brak wody, moralnej śmierci w nieposłuszeństwie Mojżesza i Aarona – to właśnie oni w kulminacyjnym momencie „nie uwierzyli Jahwe” (Lb 20,12).

Drugi odcinek drogi, z Kadesz Barnea do Moabu (Lb 20,22–21,35) – rozpoczęty śmiercią Aarona na górze Chor i przejściem jego funkcji przez Eleazara,znaczony karą jadowitych węży za szemranie ludu, od których „umarło bardzo wielu” (Lb 21,6) – zdradza analogie do przejścia przez morze Trzciny. Tym razem na drodze Izraela stają wrogie ludy, wśród których muszą przechodzić, ale także ich własna niewiara i niecierpliwość. Podobnie jak podczas przechodzenia przez morze Trzciny (Wj 13,10-29), Jahwe prowadzi swój lud zwycięsko, posługując się znakami – tym razem jest to miedziany wąż⁴³ i dar wody w Beer. Kończy się zwycięskimi bitwami o Heszbon i Baszan i zajęciem tych ziem, ale tym razem to już Izraelici osobiście stają do walki⁴⁴. Opis walk także kończy się pieśnią, która tym razem opiewa klęskę Cheszonu (Lb 21,27-30).

Etap drugi to pobyt w Moabie (Lb 22,1–26,4), stanowiący analogię do pobytu w Egipcie. Opowieść ukazuje Izraela zagrożonego przez wrogą potęgę (Balak, król Moabu), której zamiary zostały zniweczone przez Jahwe, stojącego w obronie swego ludu. Wygłaszane przez Balaama błogosławieństwa dla Izraela można zrozumieć jako krzywe zwierciadło plag nawiedzających Egipt na wezwanie Mojżesza; ponownie jest to konfrontacja dwu bogów – Jahwe (boga Izraela) oraz bezimiennego boga Moabu, reprezentowanego przez króla jako swojego rzecznika⁴⁵. Następujące po tym spis i regulacje rytualne (Lb 26,5–30,17) znajdują swoje paralele w ustanowieniu rytuału Paschy (Wj 12,1–13,16) i poprzedzają opis bitwy z Madianitami (Lb 31,1-54). Bitwa ta, w której Izraelici złupili Madianitów (por. Wj 12,35-36), wieńczy zwycięski pochód Izraela. Opowieść kończy się opisem sytuacji Izraela w Zajordaniu (Lb 32,1–36,13), tak jak zaczęła się opisem sytuacji w Egipcie (Wj 1,1-2,25).

⁴² Czy można w tym widzieć zapowiedź – oryginalnej dla myśli Izraela – koncepcji odpowiedzialności osobowej? To zagadnienie wymagałoby znacznie dokładniejszych studiów, tutaj jedynie zwracam uwagę na istnienie takiego motywu.

⁴³ W tradycji żydowskiej postawione zostało pytanie: „dlaczego miedziany”. Wytłumaczeniem może być paranomazja: vxn – tvxn; wąż znajdujący się w świątyni jerozolimskiej nazywał się !tvxn. J. Milgrom dopatruje się znaczenia, jakie semicka mentalność przypisuje słowom i w ten sposób gra słów miałaby być działaniem leczącym (por. J. Milgrom, *Numbers, The JPS Torah Commentary...*, s. 174–175). Wydaje się, że znaczenie powinna mieć także inna gra słów: נחש, שרף, נחש, שרף.

⁴⁴ Warto zauważyć, że Mojżesz nie był tam obecny.

⁴⁵ Również faraon – bóg konfrontowany przez Jahwe w Egipcie – był bez imienia.

Przymierze dla Ojców i Przymierze dla Synów

Drugą „warstwą” okalającą wydarzenie Synaju są Księgi: Rodzaju i Powtórzonego Prawa, przedstawiające ideę Przymierza dla Ojców i dla Synów. Wspólnym tematem dla obydwu Ksiąg jest zawarte Przymierze oraz obietnica ziemi, przyrzeczonej Izraelowi przez Boga⁴⁶.

Przymierze dla Ojców – Księga Rodzaju

O ile temat Przymierza w Księdze Powtórzonego Prawa jest przyjmowany jako oczywistość, o tyle Księga Rodzaju bywa interpretowana na różne sposoby. Ponieważ ma ona charakter narracji, często w egzegezie bywa odczytywana przez pryzmat historii i traktowana jako swoiste zwierciadło wczesnej fazy dziejów Izraela i jego religii⁴⁷. W takim ujęciu rozpada się na dwie części – narrację Rdz 1–11, opisującą epokę prehistoryczną, oraz Rdz 12–50, czyli opowiadania o Patriarchach⁴⁸. Część pierwsza – napisana jako dzieje świata od początku, z wyraźnie określoną chronologią (i po części geografiją) – zwykle bywa traktowana jako wstęp o charakterze etiologicznym. Drugą część traktuje się jako ważny przyczynek do historii Syro-Palestyny i wprowadzenie do dziejów Izraela.

Taki podział nie ma jednak uzasadnienia na płaszczyźnie analizy holistycznej. Argumentem przemawiającym na rzecz interpretacji poszukującej jednolitego przesłania dla całej Księgi jest zarówno jej pozycja w Kanonie, jak i sama struktura narracji, którą charakteryzuje wyszukana retoryka⁴⁹. Pozorna wielowątkowość

⁴⁶ Tak np. E. Noort, *'Land' and the Deuteronomistic Tradition. Gen 15. The Historical and Theological Necessity of a Diachronic Approach*, [w:] *Synchronic or Diachronic. A Debate on Method in the Old Testament Exegesis*, Leiden 1995, s. 129–144. G. J. Wenham (*Story as Torah. Reading the Old Testament Ethically*, Edinburgh 2000) rozpatruje genealogie Księgi Rodzaju pod kątem *Pieśni Mojżesza* (Pwt 33). T. E. Fretheim (*The Pentateuch*, Nashville 1996) zakłada więź pomiędzy Księgą Powtórzonego Prawa a opisem stworzenia świata w Rdz 1–3. D. J. A. Clines (*The Theme of the Pentateuch*, Sheffield 2001) jako centralny dla obydwu Ksiąg widzi motyw ziemi; także przesłanie Pięcioksięgu – które określa: 1) „the concept of a promise, which imports an element of expectation into the Pentateuchal material”; 2) „the concept of non-fulfillment, or more exactly only partial fulfillment, of the patriarchal promises” – w szczególności sposób jest akcentowane w tych właśnie dwu Księgach.

⁴⁷ Por. np. M. Noth, *The History of Israel*, London 1959; J. Bright, *Historia Izraela*, Warszawa 1994 [oryg. 1965]; G. Fohrer, *History of Israelite Religion*, London 1973; W. H. Schmidt, *The Faith of the Old Testament. A History*, Philadelphia 1983; R. Albertz, *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period*, vol. 1 (2): *From the Beginnings to the End of the Monarchy*, Louisville 1994.

⁴⁸ Tak temat ujmuje znakomita większość dostępnej literatury. Por. *Wprowadzenia do Pięcioksięgu*; D. E. Goan, *From Eden to Babel. A Commentary on the Book of Genesis 1–11*, Grand Rapids (Mich.) 1988; E. J. van Wolde, *Words become Worlds. Semantic Studies of Genesis 1–11*, Leiden 1994; C. Westermann, *Genesis 1–11. A Continental Commentary*, Minneapolis (Minn.) 1994.

⁴⁹ J. P. Fokkelman, *Genesis*, [w:] *The Literary Guide to the Bible*, Cambridge, Massch. 1987, s. 36–55; D. Damrosch, *The Narrative Covenant. Transformations of Genre in the Growth of Biblical Literature*, San Francisco 1987; J. P. Fokkelman, *Narrative Art in Genesis*, Sheffield 1991; V. P. Long, *The Art of Biblical History*, Grand Rapids 1994; D. Patrick, *The Rhetoric of Revelation in the Hebrew Bible*, Minneapolis 1999; S. E. Valentine, *Torah's Vision of Worship*, Minneapolis MN 1999.

Księgi oraz różnorodność zgromadzonego materiału idzie w parze ze ścisłym powiązaniem wszystkich, czasami bardzo odległych, wątków. Sposób przedstawiania postaci i wydarzeń jest niezwykle wybiórczy i sprawia wrażenie, że albo zostały one zestawione przypadkowo, albo kryje się za tym jakiś głębszy zamysł. Opisane postaci i wydarzenia osadzone są w szczegółach historycznych w taki sposób, że nie ma wątpliwości, że dotyczą one ludzkiego świata, ale tak naprawdę, to na podstawie tych opowiadań nie tylko nie można zrekonstruować ich dziejów, ale nawet trudno osadzić opisane w nich wydarzenia w konkretnej epoce historycznej⁵⁰.

Opowieść, rozpoczynająca się opisem narodzin świata i kończąca opisem śmierci ojca Izraela (który pozostawił swoim synom błogosławieństwo) oraz brata-dobroczyńcy (który pozostawił swoim braciom nadzieję i wyzwanie), prowadzi poprzez cykle narodzin i śmierci tak, aby nade wszystko ukazać dzieje ludzi z Bogiem; czy może wręcz – Boga z ludźmi. Struktura opowieści oparta jest na tradycyjnych wzorcach epiki starożytnego Bliskiego Wschodu – zmaganiu pomiędzy bohaterem a jego przeciwnikiem⁵¹ – odrzucony został jednak klasyczny schemat, umieszczający takie zmagania w realiach pozaświatowych, na rzecz ukazania relacji pomiędzy ludźmi tak, aby w tych relacjach ukazać obecność i moc ich Boga. Zmagania bohaterów wiążą się z problemami dziedzictwa (potomstwo i ziemia) wobec przeciwności natury.

Opis stworzenia świata, pomijający właściwe ludom ościennym pytania o ład niebiański, koncentruje się na obrazie świata przyrody, w którego centrum został umieszczony adam, jako mężczyzna i kobieta. Podwójne błogosławieństwo: p o t o m s t w a i z i e m i – które otrzymali na początku (Rdz 1,28) i które przez nich samych zostało zniweczone – ponownie zostało złożone Ojcom Izraela; w pierw w osobie Noego, w obrazie odnowienia całego stworzenia (Rdz 9,1-7), a potem dla Abrahama, Izaaka i Jakuba (Rdz 13,14-17; 15,18-21; 17,1-8; 22,16-18; 25,3-5; 28,13-14; 35,11-12; 46,3-4). W rozwoju narracji jedno lub drugie bywa zagrożone i spotyka się zawsze z obecnością i interwencją Boga. Księga Rodzaju ujawnia obraz Jahwe jako Boga, który – suwerenny wobec natury – w relacji do stworzonego świata związał się całkowicie z ludźmi tak, że ich poczynania mają realny wpływ na ład kosmiczny – natura, która z ręki Boga wyszła jako dobra, przez ludzi

⁵⁰ W. T. Pitar d, *The Oxford History of the Biblical World*, Oxford 1998, s. 3–77 (Przynoszą one niewiele informacji historycznych o sposobie, w jaki Izrael stał się narodem, za to bardzo wiele teologicznych i doskonale spełniają swoją funkcję); Th. T h o m p s o n, *The Historicity of Patriarchal Narratives*, Berlin 1974; W. H a r r e l s o n, *Life, Faith, and the Emergence of Tradition*, [w:] *Tradition and Theology in the OT*, London 1977, s. 11–30; B. S. J. I s s e r l i n, *The Israelites*, London 1998; Th. T h o m p s o n, *Early History of Israelite People*, Leiden 1992.

⁵¹ A. B e r l i n, *Ethnopoetry and the Enmerkar Epics*, [w:] *Studies in the Literature of the Ancient Near East*, New Haven 1984, s. 17–24. Biblijne analogie do motywu walki bóstwa z siłami chaosu podejmują: U. C a s s u t o, *A Commentary on the Book of Genesis*, part I: *From Adam to Noah. Gen I-VI,8*, Jerusalem 1961; tenże, *A Commentary on the Book of Genesis*, part II: *From Noah to Abraham. Gen VI,9-XI,32. with an Appendix: a Fragment of Part III*, Jerusalem 1964; tenże, *Biblical and Oriental Studies*, vol. II, Jerusalem 1973, s. 16–109; A. S o g g i n, *Old Testament and Oriental Studies*, Rome 1975.

została poddana marności (por. Rdz 3,14-19; Rz 8,20). Naprawianie tego zmarnowanego świata Bóg podejmuje wspólnie z ludźmi. Dzieje Patriarchów to obraz posłuszeństwa (por. Rdz 12,1-3.7; 15,18-21; 17,1-8), wymaganego od ludzi od samego początku (Rdz 2,16-17) i niedotrzymanego (Rdz 3,6).

Motyw potomstwa – wprowadzony na początku jako przykazanie (Rdz 1,28), w Rdz 1-11 kontynuowany poprzez termin *toledot* i stanowiący swoistą kanwę tego odcinka⁵² – w historii Patriarchów zostaje przedłużony tak, aby ujawnić Bożą moc: trzy matki są bezpłodne, czwarta, która jest płodna, nie jest kochana przez męża⁵³. Zamierzone przez Boga dzieło, aby „z Abrahama uczynić lud wielki”, doznaje zagrożeń ze strony natury (bezpłodność matek), ze strony ludzi (Abimelech i faraon) i ostatecznie ze strony bóstwa (żądanego ofiary z Izaaka)⁵⁴. Motyw ziemi – wprowadzony na początku jako dar (Rdz 1,26; 2,15) oraz wygnanie (Rdz 3,23-24) – podjęty w opisach przemieszczania się bohaterów (Kain, Noe, Abraham, Jakub i jego synowie), kulminację osiąga w obrazie Izraela w obcej ziemi (Rdz 46,1–47,27)⁵⁵. Księga ukazuje ludzi, którzy poprzez własne nieposłuszeństwo zniszczyli więź z Bogiem i w konsekwencji stali się niezdolnymi do pokojowej i twórczej egzystencji, oraz Boga, który poprzez ustanawianie więzi z wybranymi ludźmi przywraca tę zniweczoną relację, umożliwiającą także tworzenie wspólnoty między ludźmi.

Kończące Księgę słowa nadziei zostały wplecione w realia, które wydają się być jej zaprzeczeniem – Józef (roztaczający nad swymi braćmi opiekę) zapewnia ich, że Bóg wprowadzi ich „do kraju, który przysiągł dać Abrahamowi, Izaakowi i Jakubowi”, po czym umiera (Rdz 50,24-26). Dlatego sens tej opowieści można opisać jako obietnicę Boga i wiary ludzi⁵⁶. Opowieść Księgi Rodzaju to jedna wielka zapowiedź odnowy naruszonego ładu stworzenia, ale nie tyle w aspekcie przywrócenia naturze doskonałości początku⁵⁷, ile w aspekcie odno-

⁵² Wyrażenie to powtórzone jest 11 razy. O symbolicznym znaczeniu liczby 11: C. J. Labuschagne, *Numerical Secrets of the Bible. Rediscovering the Biblical Codes*, N. Richland Hills 2000.

⁵³ Motyw narodzin w Rdz 1–11 przedstawiany jest poprzez słowo: zrodził, odnoszące się do ojca, po czym wymieniane jest imię syna pierworodnego; inne imiona są zwykle niepotrzebne. W dziejach Patriarchów narodziny potomka nie wiążą się z osobą ojca, lecz właśnie z osobą matki, i przekazywane są przez stwierdzenie: Jahwe otworzył jej łono. Por. J. P. Fokelman, *Genesis...*, s. 42–44.

⁵⁴ W tradycji żydowskiej akeda oznacza związanie ofiary przed jej zabiciem. Przez nadanie typicznego sensu wobec śmierci Jezusa, tradycja zachodnia zagubiła tajemniczy wątek niejasności tekstu, dobrze wydobyty przez tradycję żydowską: Abraham schodzi z góry sam, wraca bez Izaaka do Beer Szewy, a bezpośrednim następstwem jest śmierć Sary. W takim ujęciu widać, że konsekwencje sięgają dalej niż szczęśliwe rozwiązanie. Warto także zwrócić uwagę na występujące w Rdz 22 imiona Boga: tym, który oczekuje od Abrahama ofiary z jego syna, jest haElohim, a tym, który nie pozwala go zabić, i tym, który składa obietnicę, jest *posłaniec Jahwe*.

⁵⁵ Motyw ziemi w strukturze literackiej Księgi Rodzaju: I. Hart, *Genesis 1,1-2,3 as a Prologue to the Book of Genesis*, „Tyndale Bulletin” 1995, 46.2, s. 315 nn.

⁵⁶ Charakterystyczną cechą ksiąg biblijnych (szczególnie tych kończących zbiory w BH) jest zakończenie wskazujące na oczekiwanie na przyszłą interwencję Boga, a jednak przedmiot oczekiwania nigdy nie jest sprecyzowany. Element ten można po części dostrzec także w podziale TM na jednostki czytań liturgicznych.

⁵⁷ Motyw doskonałości początku pojawia się zwykle w religiach jako fundamentalny punkt odnie-

wienia więzi pomiędzy Bogiem a ludźmi⁵⁸. Możliwość ta – jako obietnica ze strony Jahwe i p o s ł u s z e ń s t w o ze strony ludzi – została wyrażona mianem Przymierza i stanowi kanwę ideową, na której zbudowana została narracja⁵⁹.

Badania pokazały, że Przymierza z Patriarchami ujęte zostały w strukturę formalną, znaną z tradycji ludów starożytnego Bliskiego Wschodu jako Land Grant⁶⁰. Ponieważ istotą tej więzi jest łaskawość „możnego” partnera, nadającego swojemu „poddanemu” ziemię, która odtąd ma stanowić jego dziedziczną własność, dlatego takie pojęcie Przymierza można przypisać wszystkim obrazom relacji Boga i ludzi w Księdze Rodzaju, od Adama począwszy (Rdz 1,28b; 2,8). Novum myślenia biblijnego przejawia się w drugim darze – darze płodności; dla tego aspektu Przymierza nie ma analogii w myśli pozabiblijnej.

Przymierze dla synów – Księga Powtórzonego Prawa

W sposób równie oryginalny został podjęty motyw Przymierza w Księdze Powtórzonego Prawa, również w obydwu aspektach – potomstwa i ziemi. W egzegezie historyczno-krytycznej Księga Powtórzonego Prawa bywa traktowana jako sformułowanie tradycyjnego Prawa, stanowiącego podstawę reformy Jozjasza⁶¹. Metody synchroniczne wydobywają wielkie bogactwo zarówno na płaszczyźnie treści, jak i formy literackiej, ukazując, że Księga Powtórzonego Prawa przedstawia wszystkie najważniejsze zagadnienia religii Izraela: monoteizm, anikonizm, pamięć o ucieczce z Egiptu i zawarciu Przymierza na Synaju, pamięć o przodkach, znaczenie pamiętania i opowiadania, zobowiązania Izraela, a w tym wszystkim – obraz Boga nieugiętego w realizowaniu swego dzieła⁶².

Temat Przymierza w Księdze Powtórzonego Prawa jest tym, który zbiera i łączy w sobie wszystkie te wątki, podejmując jednocześnie refleksję nad realizacją

sienia. Por. M. E l i a d e, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. I–III: *Od epoki kamiennej do misteriów eleuzyńskich*, Warszawa 1997; D. L e e m i n g A d a m s, M. L e e m i n g A d a m s, *Encyclopedia of Creation Myths*, Santa Barbara 1994.

⁵⁸ Szerzej: T. S t a n e k, *Failure and suffering of God*, [w:] *Phenomena of Crisis. The Paschal Dimension of Suffer*, Poznań 2006.

⁵⁹ T. J. P r e w i t t, *The Elusive Covenant. A Structural-Semiotic Reading of Genesis*, Bloomington 1990; P. R. W i l l i a m s o n, *Abraham, Israel and the Nations. The Patriarchal Promise and its Covenantal Development in Genesis*, Sheffield 2000.

⁶⁰ Por. T. H e g g, *The Covenant Grant and Abrahamic Covenant*: <http://www.torahresource.com/English%20Articles/Grant%20Treaty.pdf> z dnia 22 XII 2006 r.; P. R. W i l l i a m s o n, *Abraham, Israel and the Nations. The Patriarchal Promise and its Covenantal Development in Genesis*, Sheffield 2000; S. H a h n, *Covenant in the Old and New Testaments. Some Current Research (1994–2004)*, „Currents in Biblical Research” 2005, vol. 3, no. 2, s. 263–292.

⁶¹ Np. E. W. N i c h o l s o n, *Deuteronomy and Tradition*, Oxford 1967; M. F i s h b a n e, *Biblical Interpretation*, Oxford 1988; B. M. L e v i n s o n, *Deuteronomy and the Hermeneutics of Legal Innovation*, Oxford 1997; R. D. N e l s o n, *Deuteronomy. A Commentary*, Louisville 2002; A. R o f é, *Deuteronomy. Issues and Interpretation*, London 2002.

⁶² „Characteristic is the view that God’s election and covenant forms the basis of the meaning of history. Furthermore, humans can receive grace which is greater than they deserve”. J. K r a s o v e c, *Reward, Punishment, and Forgiveness. The Thinking and Beliefs of Ancient Israel in the Light of Greek and Modern Views*, Leiden 1999, s. 18. Także R. D. N e l s o n, *Deuteronomy...*; J. H. T i g a y, *Deuteronomy. The JPS Torah Commentary*, Philadelphia 1996.

obietnicy danej Abrahamowi (Pwt 26,5-11). Niektórzy badacze uważają, że cała Księga ma strukturę opartą na schemacie przymierzy wasalnych⁶³. Takie ujęcie nadaje jej zdecydowanie legalistyczny charakter i pozwala postawić pytanie o relację do Przymierza / Przymierzy w Księdze Rodzaju. Należy jednak zauważyć, że żadne z nich nie było „przymierzem bezwarunkowym”⁶⁴, gdyż miały swój aspekt etyczny (Rdz 2,16-17; 6,9+9,1-7; 17,1-2.10-14), i każde zostało wpisane w kontekst rytualny⁶⁵. Oba te nakazy zostały przeniesione i wypowiedziane w przymierzu w Moabie. Również i w tym przypadku aspekt etyczny jest nierozzerwalnie związany z rytualnym. Wymaganie pełnienia sprawiedliwości (czyli poddania się prawom „ładu stworzenia”⁶⁶) zostało poddane aktowi kultowemu, ale jego wartość płynie nie tyle z samego aktu, ale ma być świadectwem świętości Izraela i jego przynależności do Jahwe. Zagadnienie posłuszeństwa, stanowiące istotny element Przymierza z Abrahamem (Rdz 17,1b-2), w Przymierzu w Moabie zostało podniesione do warunku życia i śmierci (Pwt 30,15-20)⁶⁷, tak jak to było na początku (Rdz 2,17).

Perspektywa, jaką przyjmuje Księga Powtórzonego Prawa, to „wypełnienie” obietnicy danej Ojcom. Izrael, stojący na granicy ziemi obiecanej przez Jahwe im i ich Ojcom, doświadcza wierności i prawdomówności Boga. Oto są już ludem wielkim (Pwt 4,6), tak jak to obiecał Bóg Abrahamowi (Rdz 12,2), i przygotowują się, aby wejść do ziemi, która została Abrahamowi obiecana (Rdz 15,18); jednakże do tej ziemi nie wchodzi! Księga kończy się obrazem śmierci Mojżesza oraz retrospektywnym spojrzeniem na jego postać, a pomiędzy jednym a drugim opisem przywołana została postać Jozuego – następcy Mojżesza. Podobnie zatem jak w Księdze Rodzaju, realia (śmierć Mojżesza) zdają się przeczyć wypełnieniu

⁶³ Np. M. G. Kline, *The Use of the Treaty Format in the Mosaic Covenant*: http://www.upperregister.com/intro/treaty_format.doc; z dnia 22 XII 2006 r. T. L. Constable, *Notes on Deuteronomy*: <http://www.soniclight.com/constable/notes/pdf/deuteronomy.pdf> z dnia 22 XII 2006 r.

⁶⁴ Tak właśnie często określa się je w literaturze przedmiotu, przeciwstawiając przymierzu synajickiemu.

⁶⁵ W literaturze przedmiotu zazwyczaj mówi się wyłącznie o Przymierzu z Abrahamem; odniesienia struktury tegoż do wcześniejszych postaci (Adama i Noego) są moją propozycją. Kontekst rytualny Przymierza z Noem jest oczywisty, natomiast w Przymierzu z prarodzicami wpisany został w strukturę retoryczną, poprzez zastosowanie czasownika lka. Zagadnienie to wymaga jeszcze dokładniejszych studiów. Zob. także G. Wenham, *Grace and Law in the Old Testament*: http://www.the-highway.com/law1_Wenham.html; z dnia 22 XII 2006 r. E. C. Lucas, *Covenant, Treaty, and Prophecy*, „Themelios” 8.1 (September 1982), s. 19–23; T. E. Fretheim, *Law in the Service of Life. A Dynamic Understanding of the Law in Deuteronomy*, [w:] *A God so Near. Essays on Old Testament Theology in Honour of Patrick D. Miller*, Winona Lake 2003, s. 183–200.

⁶⁶ Hebrajskie qdc zdradza analogie do egipskiego „maat”. Posłuszeństwo wymagane od ludzi na początku oznacza zatem ich uczestnictwo w całym łańdź kosmicznym, poprzez podporządkowanie się temuż. Motyw nieposłuszeństwa lub buntu znany jest z religii kosmicznych, z tym, że w tych ostatnich został przypisany bóstwom niższych generacji (Annunaki, Marduk, Mot, Set), podczas gdy w religii Izraela zostało przesunięte na człowieka. Szerzej: T. Stanek, *Failure and Suffering of God*, [w:] *Phenomena of Crisis. The Paschal Dimension of Suffer*, red. E. Kotkowska [i in.], Poznań 2006, s. 269–289.

⁶⁷ J. G. McCoville, *Law and Theology in Deuteronomy*, Sheffield 1984; J. G. McCoville, J. G. Millar, *Time and Place in Deuteronomy*, Sheffield 1994; W. Bruggeman, *Deuteronomy. A Commentary*, Nashville 2001.

obietnicy, ale narrator przywołuje jeden, pozornie drobny, epizod – Jozue jest napełniony duchem mądrości i Izraelici słuchają go, pełniąc wszystko, co Jahwe nakazał Mojżeszowi. Przenikający Przymierze synajskie motyw słuchania, ponownie przywołany w Przymierzu w Moabie, zamyka Księgę, a wraz z nią całą Torę.

Obraz ten wskazuje na dwie rzeczywistości: obietnicę Boga i wiarę Izraela. Obie są nierozdzielne, obie związane z Przymierzem i jako takie zależne – w różnym stopniu – od każdej ze stron⁶⁸. Ziemia, będąca miejscem, gdzie Izrael bez przeszkód będzie mógł służyć swemu Bogu (por. Wj 4,22-23), staje się realnością, ale wciąż jeszcze nie jest empirycznie dostępna; wciąż pozostaje w sferze obietnicy, oglądanej w wierze. Przymierze dla synów, będące realizacją Przymierza dla Ojców, wypełnia się nie tyle w otrzymaniu dóbr, jakimi są potomstwo i ziemia, ale w otrzymaniu jednego jedynego dobra, jakim jest więź z Bogiem, poprzez słuchanie oraz wypełnianie wszystkiego, co Jahwe nakazał Mojżeszowi. Jakby niedomknięte zakończenie pokazuje, że myślą przewodnią Tory jest wiara oparta na wspomnieniu tego, co Bóg uczynił dla nas, oraz na oczekiwaniu na to, co Bóg uczyni dla nas.

Podsumowanie

Przeprowadzona analiza pokazała, że Pięcioksiąg Mojżesza można uznać za dzieło skończone, zamknięte wokół własnego przesłania, którym jest idea relacji Boga i ludzi, Stwórcy i stworzenia. Relacja ta została ugruntowana na danej przez Boga torze (zasadzie dobrego życia) oraz wierze ludzi, przy czym nie są to dwie odrębne rzeczywistości, ale dwa, nierozzerwalnie z sobą połączone aspekty obecności Boga w ludzkich dziejach. Idea ta została ujęta w języku i obrazach właściwych kulturze ludów starożytnego Bliskiego Wschodu jako relacja Pana i poddanego, Suzerena i wasala, i wypowiedziana jako przymierze. Niesymetryczność tej więzi, wynikająca z nierównej pozycji stron przymierza, ale nadającej zobowiązania każdej z nich, doskonale nadawała się do ukazania Boga wiary Izraela.

Osią kompozycyjną Tory jest idea przymierza, przejawiająca się w dwu aspektach – daru i zobowiązania. Pierwszy z nich wynika z łaskawości Boga, drugi dotyczy obydwu stron i odwołuje się do wolności człowieka. Takie ujęcie – zbudowane wokół obrazu człowieka jako istoty wolnej (zdolnej do nieposłuszeństwa i posłuszeństwa) oraz obrazu Boga, który „liczy się” ze swoim (nie zawsze odpowiedzialnym) partnerem – pozwoliło refleksji religijnej Izraela zarówno na sformułowanie ludzkich doświadczeń w kategoriach nagrody i kary, jak i na przekroczenie tych kategorii, poprzez odniesienie do łaskawości Boga (przebaczenia). Napięcie wpisane pomiędzy te dwa porządki relacji jest niemożliwe do zniesie-

⁶⁸ O ile Księga Rodzaju jako warunek relacji do Boga podaje posłuszeństwo nakazom, o tyle w Księdze Powtórzonego Prawa akcent pada na odpowiedzialność za przestrzeganie prawa. Akcent został zatem przesunięty z podporządkowania ku odpowiedzialności. Współzależność obydwu kształtów relacji – Abrahamowej i synajckiej – została wypowiedziana poprzez termin tyrb.

nia, i naznacza myśl biblijną (oraz wywodzące się z niej religie – chrześcijaństwo i judaizm) znamieniem zmagania pomiędzy wszechwładzą Boga-Stwórcy a wolnością człowieka-stworzenia.

Przesłanie Tory wskazuje nie tylko i nie tyle na nieusuwalność tego napięcia, ile kieruje myślenie religijne ku oczekiwaniu na dalsze działanie Boga, ujawniające nowe aspekty Jego daru, jako kształtowanie *r e l a c j i*. Kategoria obietnicy, pochodzącej od Boga „potężnego w czynach”, pozwoliła na wprowadzenie idei wiary, jako postawy człowieka odpowiadającego temu Bogu, ale wprowadziła także element przyszłości takiej, jakiej człowiek sam nie może przewidzieć, a na którą ma wpływ poprzez słuchanie tego, co Bóg mówi. Oryginalność myśli Izraela na tle religii ludów ościennych ujawnia się w szczególnie sposób właśnie w postawie wiary, opartej na słuchaniu.

THE MESSAGE OF THE TORAH IN A SYNCHRONIC PERSPECTIVE

S u m m a r y

In view of a synchronic analysis the Torah appears as a coherent and complete work, organized around its own message – the relationship between God and man, expressed as the *Covenant*. The composition involves two levels: 1) the concentric arch (the events on *har Sinai*; the road to Sinai and from Sinai; making the covenant in Gen and Deuteronomy) that underlines the multifaceted understanding of the Covenant as a gift and an obligation; 2) the narration (the story from the beginning of the world to the death of Moses) that allows to present human history as a place of epiphany of God. As a consequence the Torah introduced *faith* as a basic attitude towards God, an outstanding feature of the religion of Israel.