

WYJŚCIE IZRAELITÓW Z EGIPTU: TRADYCJA HERMENEUTYCZNA DLA HISTORII LUDZKIEJ

Wyzwolenie niewolników hebrajskich, którzy wyszli z Egiptu, stanowi dla Żydów, od starożytności, prawdziwe kryterium hermeneutyczne dla dziejów ludzkości¹. Wydarzenie to bowiem stało się początkiem tradycji przekazywanej z pokolenia na pokolenie, która była natchnieniem dla praktyki historycznej ludu oraz podtrzymywała równocześnie nadzieje na przyszły ideał. Tę żydowską tradycję Wyjścia można dostrzec w wielu świadectwach literackich, ale także w wydarzeniach obrzędowych, mających zaskakujący wprost wymiar pedagogiczny, które wyjaśniają zarazem życiowe środowisko (*Sitz im Leben*) literatury paschalnej.

Dla chrześcijan wydarzenie Wyjścia służyło także, łącznie z całą tradycją z nim związaną, za kryterium hermeneutyczne w interpretowaniu śmierci Jezusa oraz w wyrażaniu zbawczego znaczenia tejże śmierci w historii ludzkości.

Skoro obecnie staramy się zbudować na podstawie różnych punktów widzenia teorię dotyczącą sensu dziejów oraz podać wzorce historyczne, rzucające światło na tę złożoną rzeczywistość, w jakiej żyjemy, wydaje się rzeczą niesłychanie ważną systematyczne przesledzenie religijnego doświadczenia, które pełni taką funkcję hermeneutyczną dla dziejów ludzkości. A jest nim właśnie Wyjście.

¹ Wydarzenie Wyjścia stanowi przedmiot zawilego opowiadania literackiego, które się pojawia w szerszym kontekście *Księgi Wyjścia*. Różne rozdziały mające z nim jakiś związek były już przedmiotem wielu badań literackich, dotyczących kompozycji tekstu, podejmowanych zarówno przez historyków w ścisłym tego słowa znaczeniu, jak i teologów. Znane są między innymi prace: H. Cazelles, *Loi israélite. Facteurs influençant sa rédaction*, w: *Dictionnaire de la Bible. Suppl. V*, Paris 1957, kol. 504; szkoły skandynawskiej nad tzw. *äthiologische Kultlegende*, uważającej, że Wj 1—15 stanowi libretto dramatu kultycznego: S. Mowinckel, *Die vermeintliche „Passahlegende“ Ex. 1—15*, *Studia Theologica*, cura ordinum theologicorum Scandinavicorum 5 (1951) 72; O. Eissfeldt, *Die Komposition des Exodus 1—12*, *Theologische Blätter* 18 (1939) 224-233.

I. W OBRZĘDACH I LITERATURZE ŻYDOWSKIEJ WYJŚCIE JAWI SIĘ JAKO FUNKCJA HERMENEUTYCZNA DLA HISTORII

W narodzie izraelskim istniały różne instytucje obrzędowe, niektóre z nich o charakterze rodzinnym i często powtarzane, inne natomiast świąteczne i bardziej wyspecjalizowane, które pełniły rolę istotnego narzędzia w podtrzymywaniu świadomości żydowskiej z jej specyficzną koncepcją dziejów. Istniały także w ludzie Izraela liczne tradycje powiązane z tymi instytucjami obrzędowymi, które dosłownie się z nimi utożsamiały. Obydwa te aspekty zasługują na naszą szczególną uwagę.

1. Instytucje obrzędowe i ich wychowawcza rola w Izraelu

Uwzględnimy tu konkretne wieczerze żydowskie, które odbywały się regularnie lub w szczególnych okolicznościach.

Niezwykle interesujące są pierwsze podstawy tej praktyki obrzędowej. W naszym zmaterializowanym i nastawionym na funkcjonalność świecie zdarza się także, że wspólna wieczerza może stać się wyrazem autentycznego braterstwa. Niemniej, nasze odniesienie do pożywienia ma na ogół charakter mało ludzki, a niekiedy nawet barbarzyński. Niewiele różnimy się w tym przypadku od zwierząt pożerających swoją ofiarę. Nasz stosunek do pokarmu jest bowiem na ogół bezpośredni: kończy się faktem spożycia. Tymczasem istnieje wciąż otwarta przestrzeń, w której pokarm powinien służyć podtrzymywaniu życia we wspólnocie. Czym innym jest bowiem samo jedzenie, a czym innym „spożywanie posiłku wraz z innymi”. W pierwszym przypadku nasza czynność kończy się na samym posiłku, w drugim zaś prowadzi do wspólnoty życia ludzkiego.

W Izraelu nadawano zawsze wielką wartość wspólnej wieczerzy. Ona stanowiła też zawsze narzędzie pedagogiczne, pozwalające zrozumieć głębiej historię w całym jej znaczeniu.

Działo się tak na przykład w częstych rodzinnych posiłkach. Jeden z traktatów Talmudu, nazwany *Berakot* (*Błogosławieństwa*), określa praktykę posiłków, na które zbiera się okazyjnie dziesięć do dwunastu osób. Wyjaśnienie rozdzielanego wszystkim chleba i wina ukazuje głębokie rozumienie takiej wspólnej uczyty. Podczas niej przewodniczący, ojciec rodziny, powinien wziąć chleb i podnieść go dosyć wysoko. W momencie, gdy go tak trzyma, wypowiada „błogosławieństwo” proste i krótkie:

„Błogosławiony niech będzie Jahwe, Pan nasz Bóg, Król wszechświata (lub: wieczności), ponieważ dał nam ten chleb wzięty z ziemi na pokarm”.

Następnie powinien podzielić chleb w taki sposób, by każdemu przypadła w udziale mała jego częśćka wielkości orzecha. Kiedy wszyscy trzymają w ręce cząsteczkę chleba, odpowiadają „Amen” na błogosławieństwo, a ojciec rodziny daje znak, aby wszyscy jedli. Jest to obrzęd łamania chleba. Pod koniec wieczerzy ojciec rodziny podaje kielich, zwany „kielichem błogosławieństwa”, najgodniejszemu, a jeżeli go nie ma, sam bierze go do rąk. Wypowiada nad tym kielichem bardziej rozwinięte błogosławieństwo, zgodnie z bardzo dawnym formularzem, które się odnosi nie tylko do tej uczty, ale do całej historii będącej udziałem biesiadników: błogosławi się Boga za Prawo, za Przymierze, za Jeruzalem².

W Izraelu szczególne znaczenie ma doroczna wieczerza paschalna. Święta tego nie sprowadza się do samej wieczerzy, chociaż właśnie ona stanowi jego punkt kulminacyjny. Dobrze będzie przypomnieć pewne fakty pozwalające lepiej wyjaśnić znaczenie Paschy dla Izraelitów.

Gdy chodzi o powstanie tego święta, wypada przypomnieć, że sięga ono tej epoki kulturowej Bliskiego Wschodu, kiedy w środowisku pasterskim obchodzono w pierwszym miesiącu wiosny obrzęd związany z życiem i zajęciem pasterzy: ofiarowywano pierwociny bydła, dokonując obrzędu krwawego, mającego pewien wymiar magiczny (wzywanie opieki nad pasterzami i bydłem — przeciw wpływom demonicznym), oraz spożywając posiłek, który zacieśniał więzy rodzinne. W kulturowym kontekście rolniczym celebrowano z tej samej okazji i tak zwane święto „Przaśników” (czyli chlebów niekwaszonych): po powstrzymaniu się od spożywania pokarmów kwaszonych przez cały tydzień jedzono świeże owoce przyrody, pierwsze kielki z ziemi na wiosnę³.

Pascha i Przaśniki zespoliły się w jedno święto w epoce definitywnego osiedlenia się pokoleń izraelskich — ze względu na pokrywanie się ze sobą dat celebrowania: obydwie święta były świętami wiosny. Samo zresztą osiedlenie się oznaczało przejście z kultury pasterskiej do kultury agrarnej, chociaż Izrael nigdy

² Wydanie kompletnych formularzy liturgicznych, zob. np. L. Ligier, *Textus selecti de magna oratione eucharistica addita Haggadah Paschae et nonnullis Judaeorum benedictionibus*, Roma 1965². Wydanie to się opiera na klasycznych edycjach świata żydowskiego.

³ Znane są w tym względzie liczne prace, jak np. J. Henninger, *Les fêtes de printemps chez les Arabes et leurs implications historiques*, *Revista do Museu Paulista* 4 (1950) 389-442; R. de Vaux, *Les sacrifices de l'Ancien Testament*, Paris 1964, 7-9.

nie utracił swojej wrażliwości nomadycznej, co ma wielkie znaczenie dla zrozumienia mentalności tego ludu we wszystkich epokach jego istnienia.

Samo jednak nomadyczne i rolnicze pochodzenie tych świąt nie wyjaśnia jeszcze wszystkiego. W Izraelu przedmiotem celebracji nie było ostatecznie zainteresowanie się trzodą lub zniwami, lecz doświadczenie wyzwolenia przeżytego w momencie wyjścia z Egiptu. Można zatem mówić o „historyzacji” przedmiotu święta Paschy-Przaśników, jako że ich przedmiotem nie są już rzeczywistości życia kulturowego (pastersko-agrarnego), lecz konkretne wydarzenia historyczne: Wyjście, „przejście z niewoli do wolności, z ciemności do światła, ze śmierci do życia”, jak to określają liczne świadectwa odnoszące się do tego faktu paradygmatycznego. Wydarzenie wyzwolenia jest faktem wciąż przypominanym z realizmem typowym dla wschodniej pamięci (*zikkaron*): celebrowanie Paschy (Wyjścia) nie jest zwykłym przenoszeniem przeszłości dzięki zdolności zapamiętywania, lecz aktualizowaniem (uobecnianiem) wydarzenia wybawienia za pomocą symboli, aby móc je przeżywać w ten sposób po bratersku⁴.

Wydarzenie Wyjścia stanowi zatem kryterium interpretacji całej historii dla Żydów, obrzędowe zaś doświadczenie wieczerzy, zwłaszcza wieczerzy paschalnej, umożliwia stałą praktykę takiej interpretacji.

Z religijnego punktu widzenia, Wyjście jest dla Izraelitów zbawieniem jako takim. Bóg Izraela jest Bogiem Zbawicielem⁵, a Jego podstawowym objawieniem się jest doświadczenie wyzwolenia. Pojęcie zbawienia sygnalizuje w jakiejś mierze idealny sens historii ludzkiej; jest kryterium hermeneutycznym dla tejże historii. Historia ludzka ma bowiem sens właśnie dlatego, że w niej dokonało się Wyjście i że stała się ona tym samym historią wyzwolenia.

W perspektywie Wyjścia odczytuje się także inne wydarzenia oraz zarysowuje się wydarzenia przyszłe i ich oczekuje. Tak więc — na przykład — święto Paschy, o jakim się mówi u Joz 5, 10-12, jest nie tylko celebracją Wyjścia, ale także wejścia do Ziemi Obiecanej oraz objęcia jej w posiadanie — jako wydarzenia prawdziwie zbawczego (podobnego do Wyjścia). Pierwsza Pascha celebrowana na pustyni, wraz z ustanowieniem kultu i sanktuarium,

⁴ Por. N. Füglistner, *Die Heilsbedeutung des Pascha. Studien zum Alten und Neuen Testament VIII*, München 1963, s. 41.

⁵ Samo imię Jahwe jest wyrażeniem Jego obecności („On, który jest”) konkretnej, zbawczej w Izraelu. Nie zna się innego znaczenia obecności, do którego by nawiązywało imię Boga Izraela.

staje się potem przedmiotem pamięci (por. Lb 9, 1-14). Reformatorskie dzieło Jozjasza jest przedmiotem celebracji paschalnej, podobnie jako samo Wyjście (por. 2 Krn 30, 1-27), a odnowienie Przymierza za Jozjasza staje się też przedmiotem liturgii paschalnej (por. 2 Krn 35, 1-19; 2 Krl 23, 21 n). Powrót z wygnania, kontynuacja kultu i nowe ukonstytuowanie Izraela jako ludu będą również przedmiotem celebracji paschalnej w czasach Ezdrasza (por. Ezd 6, 19-22). Wydarzenia przyszłe traktuje się także w świetle doświadczenia paschalnego (por. Oz 2, 16; Jr 23, 7 n; 31, 31 n), zwłaszcza zaś przyszłe zbawienie zapowiadane przez Deutero-Izajasza (31, 5; por. 30, 29) i przez samą literaturę mądrościową (por. Mdr 10, 15-20).

Można by utworzyć kompletną listę tych miejsc Starego Testamentu, które przedstawiają Wyjście, pierwotny przedmiot paschalnej celebracji „uhistorycznionej”, jako kryterium wywoławcze zbawczego znaczenia innych wydarzeń dziejowych i jako znak nadziei na zbawczy charakter wydarzeń przyszłych.

Symboliczny zmysł Izraela sprawiał, że pokarmy spożywane podczas wieczerzy stawały się nośnikami żywego znaczenia wynikającego z faktu Wyjścia. To, co dzieje się z mięsem baranka lub z samym barankiem, nazywa się Paschą (*Pesah*), tzn. „wyjście”. Podobnie też to, co się dzieje z chlebem i z gorzkimi ziołami. A przede wszystkim to, co się czyni z kielichem, który zostaje rozdany czterokrotnie biesiadnikom podczas celebracji, tak że cała struktura wieczerzy oparta jest na tych „czterech kielichach”.

Podobnie jak wspólne spożywanie mięsa baranka lub wspólne spożywanie chleba nędzy oznacza wspólnotowe przeżywanie historii jako dziejów wyzwolenia (wyjścia), tak że wspólne picie kielicha oznacza udział w tejże historii. Według traktatu *Pesahim* z Talmudu, są trzy interpretacje czterech kielichów. Z jednej strony mają one przypomnieć wielkie wydarzenie zbawcze z przeszłości: wyzwolenie z niewoli egipskiej. Tak więc cztery kielichy pozostają w ścisłym związku z czterema wyrażeniami zbawczymi z Wj 6, 6 n.

Przeto powiedz synom izraelskim:

„Ja jestem Jahwe!

Uwolnię was od jarzma egipskiego

i wybawię was z niewoli

i wyswobodzę was wyciągniętym ramieniem i przez surowe kary.

I wezmę sobie was za mój lud...”.

Z drugiej strony cztery kielichy były „czterema kielichami kary”, jaką Bóg każe wypić ludom, a o której wzmiankuje się

czterokrotnie w Biblii, kiedy się mówi o Bożym gniewie: Jr 25, 15; 51, 7; Ps 75, 9; 11, 6. I wreszcie, w przeciwieństwie do nich, są to „cztery kielichy pocieszenia”, jakie Bóg pozwoli wypić Izraelitom: będą one przypominały Izraelitom uczestniczącym rokrocznie w uczcie, że sam Jahwe będzie częścią ich dziedzictwa (Ps 16, 5: „Pan częścią dziedzictwa i kielicha mego: To właśnie Ty mój los zabezpieczasz”), przeobfitym kielichem, którego sam im udzieli (Ps 23, 5: „namaszczasz mi głowę olejkim; mój kielich jest przeobfity”) i wreszcie tym podwójnym kielichem, jaki Izraelici, a zwłaszcza Mesjasz, wezmą i podniosą na uczcie eschatologicznej jako kielich błogosławieństwa (Ps 116, 13: „Podniosę kielich zbawienia i wezwę imienia Pańskiego”). Tak więc wino Paschy pełni funkcję upamiętniającą, która wyraża odniesienie do przeszłości, aktualizując zarazem dokonane już wydarzenie zbawcze, i wyraża odniesienie do przyszłości, głosząc to wydarzenie zbawcze, jakie się dokona. Egzegeza targumu do Ps 116, 13, Psalmu należącego do Hallelu ⁶, wypowiada się wyraźnie w tych pojęciach.

Targum Ps 116, 13: „Podnieść kielich zbawienia w mającym nadejść eonie” ⁷ — słowa, którymi — według midrasza (*Pesahim 119b*) — sam Mesjasz będzie błogosławił kielich na uczcie eschatologicznej ⁸.

Jeżeli nawet się pominie te obiegowe interpretacje znaczenia czterech kielichów, nasunie się spontanicznie myśl o nich, gdy przypomni się poemat z literatury judaistycznej, mówiący w perspektywie Wyjścia o czterech wiekopomnych nocach historii ludzkiej. Nim właśnie, w formie przykładu, pragniemy teraz się zająć, aby zilustrować naszą ideę dotyczącą hermeneutycznej funkcji Wyjścia.

2. Targumiczny „Poemat czterech nocy”

Istnieje wiele literackich świadectw judaistycznych dotyczących Paschy, które są jednak mniej znane. Znajdują się one bowiem w źródłach trudno dostępnych z wielu powodów: po pierwsze dlatego, że nie są to źródła jednorodne i trudno byłoby je sprowadzić do jednego wspólnego mianownika; po wtóre dlatego, że

⁶ Hallel stanowi pewien ciąg psalmów tworzących hymny odmawiane właśnie podczas Paschy (Ps 113-118) jako wprowadzenie w liturgię paschalną od II w. przed Chr., najpierw w liturgii świątynnej, a następnie w liturgii rodzinnej.

⁷ *Pesahim 119b*. Por. H. L. Strack — P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch IV*, Stuttgart 1933, s. 1164, wraz z tekstami o cudownym winie uczy eschatologicznej.

⁸ Por. N. Füglistter, dz. cyt., s. 116.

istnieją poważne trudności z ustaleniem czasu powstania odnośnych tradycji. Skądinąd są to źródła, których ostateczna redakcja wiąże się już z epoką chrześcijańską. Natomiast same interesujące nas tradycje mogą być o wiele starsze.

Aby zbliżyć się najogólniej do tych źródeł z zamiarem uprzyśtępnienia tego, co chcę tutaj przedstawić, można się posłużyć prostą klasyfikacją:

— Możemy mówić o pismach stanowiących interpretację lub komentarz tekstu biblijnego (*Targumim-Midraszim*).

— Możemy mówić o pismach przynależących raczej do rodzaju przepisów prawodawczych: *Miszna* i *Talmud* oraz potwierdzenie przepisów tychże źródeł odnośnie do Paschy w późnym tekście liturgicznym: *Haggada paschalna*.

Można wyczytać w tych źródłach problematykę Wyjścia, rozważanego w sobie samym i w jego zbawczym znaczeniu, co jest szczególnie godne uwagi. Tutaj pragnę jednak zaakcentować mocno to odczytywanie dziejów, jakiego dokonują te źródła na podstawie wydarzenia Wyjścia. Nie biore, rzecz oczywista, pod uwagę wszystkich możliwych miejsc, w których te źródła mówią o Pasze, lecz ograniczę się do pięknego wzorca, przynależącego do rodzaju tzw. *Targum*, jakim jest „Poemat czterech nocy”, stanowiący Targum do Wj 12, 42, który jest prawdziwym streszczeniem całej historii skoncentrowanej na czterech wydarzeniach: wszystkie one są odczytywane w świetle Wyjścia, aby móc rozważać w ten sposób całą historię jako historię zbawienia.

Należy brać pod uwagę to, że jedna z cech charakterystycznych targumicznych komentarzy tekstów biblijnych polega — co dla nas jest bardzo ważne — na przeświadczeniu, iż Pismo stanowi jedną całość organiczną i że można ujmować wszystkie wydarzenia historyczne w relacji do danego wydarzenia pierwotnego⁹.

Jeżeli bierze się za podstawę wzmiankowany przez nas poemat targumiczny, można odnosić się wówczas do wielu innych tekstów judaistycznych (midraszowych, talmudycznych, itd.), które stanowią olbrzymie bogactwo jako komentarze tekstu biblijnego, dokonane przez sam judaizm, i pomagają zrozumieć niektóre wyjaśnienia czynione przez autorów chrześcijańskich i sam Nowy Testament.

„Poemat czterech nocy”, komentując wiersz 42 rozdziału 12 *Księgi Wyjścia*, sygnalizuje, że te cztery noce pierwotne występują w całej historii, ukazując tym samym zbawczą obecność Jahwe:

⁹ R. Le Déaut, *La Nuit pascale* (Analecta Biblica 22), Roma 1963, s. 58-62.

Targum do Wj 12, 42: „Jest to noc przeznaczona i przygotowana dla wyzwolenia w imię Jahwe (przez Jahwe) w chwili wyjścia synów Izraela, uwolnionych z ziemi egipskiej. I dlatego (bo) cztery noce zostały zapisane w «Księdze Wspomnień»”¹⁰.

Są cztery wydarzenia zasługujące na pamięć, przyjęte ze świadomością ich aktualizowania, jako wydarzenia wymowne lub zbawcze w historii ludu Izraela.

a) Wspomnienie pierwszej nocy

Według targumisty, pierwszą nocą zbawczą w dziejach była noc stworzenia: prawdziwa epifania Boga Zbawiciela na początku wszechświata. Stworzenie jawi się jako „pierwsze wyjście” albo pierwsze wyzwolenie (zbawienie). Za pomocą słowa „wyjście” przerzuca się ideę zbawienia na to, co nazwaliśmy wydarzeniem stworzenia:

Targum do Wj 12, 42: „Pierwsza noc była wtedy, kiedy Jahwe ukazał się nad światem, aby go stworzyć; świat był próżnią i pustkowiem, i ciemności rozpościerały się nad przepaścią. Słowo (*Memra*) Jahwe było światłością i świeciło. I nazwało to nocą pierwszą”¹¹.

Relacja, jaką ten tekst wprowadza między stworzeniem a wyjściem, wynika z prostego faktu, iż tym, co Poemat komentuje, jest właśnie wydarzenie Wyjścia. Kto zaś zna dobrze to wszystko, co się zawiera w imieniu Boga izraelskiego — Jahwe, ten wie niewątpliwie, iż należy przypisać tutaj Jahwe fakt stworzenia. Zresztą sama relacja między stworzeniem a Wyjściem pojawia się często w tekście biblijnym, zwłaszcza zaś w komentarzach rabinistycznych, z których wynika, że Izrael miał szczególną świadomość zbawczego znaczenia faktu stworzenia: stworzenie jest pierwszym zbawczym działaniem Boga (pierwszym Wyjściem)¹².

¹⁰ Tamże, s. 64. Przekład polski zob.: S. Mędała, *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej*, Kraków 1994, s. 362. Częste nawiasy w tekście spowodowane są różnymi wersjami Poematu. Problematyka *Księgi Wspomnień* jest znana w Starym Testamencie i rozwija się w apokryficznej literaturze rabinistycznej: istnieją księgi niebieskie, w których Bóg zapisuje wybranych i ich dzieła.

¹¹ Tekst aramejski oraz obszerny komentarz na ten temat we wszystkich jego aspektach, zob. R. Le Déaut, dz. cyt., s. 213-257. Wyraz *Memra* jest pojęciem aramejskim, które odpowiada hebrajskiemu *Dabar* oraz biblijnemu *Logosowi* z tym wszystkim, co one w sobie zawierają.

¹² Zagadnieniem teologicznie bardziej przepracowanym jest biblijna, zbawcza koncepcja stworzenia, pozwalająca usytuować na właściwym miejscu wszelkie odniesienia do biblijnych danych o stworzeniu.

b) Wspomnienie drugiej nocy

Drugą nocą zbawczą była, według targumisty, noc ofiarowania Izaaka (a dokładniej, związania lub *Aqeda* Izaaka). W dawnych czasach ofiara Izaaka nie odgrywała tak wielkiej roli w judaistycznej świadomości religijnej, jaką zyskała — jak się wydaje — później, na przykład w czasach Nowego Testamentu, kiedy to przypominanie tej tradycji przeobraziło się w zaczyn rozwijania duchowości męczeństwa, służącej do ustalenia wielu godnych uwagi powiązań z innymi tematami. Tekst *Poematu* w tym punkcie brzmi następująco:

Targum do Wj 12, 42: „Druga noc była wtedy, kiedy Jahwe (*Memra Jahwe*) objawił się Abrahamowi mającemu sto lat pośród kawałków mięsa, aby się wypełniło to, o czym Pismo mówi: «Czyż Abrahamowi stuletniemu może urodzić się syn? Albo czy dziewięćdziesięcioletnia Sara, jego żona, może porodzić?» (Ale w takim razie Izaak nie mógłby mieć 37 lat w momencie, kiedy został ofiarowany!). A Izaak miał 37 lat, kiedy został ofiarowany na ołtarzu; niebiosa zstąpiły i się obniżyły, a Izaak zobaczył w nich doskonałości i jego oczy zaciemniały przez te doskonałości. I nazwał ją nocą drugą”¹³.

Samo umieszczenie tradycji Izaaka w komentarzu do w. 42 rozdziału 12 *Księgi Wyjścia* ukazuje relację, jaką *Poemat* wprowadził pomiędzy tą tradycją a wydarzeniem wyzwolenia. Dzięki tej własnej relacji udało się wyjaśnić tradycję Izaakową w sensie zbawczym: wszystkie wydarzenia historii są rozumiane w ich autentycznym znaczeniu za pomocą wydarzenia Wyjścia. Jak już powiedzieliśmy, tradycja Izaaka zdobyła później o wiele większe znaczenie, aniżeli miała pierwotnie, co ukazuje się wyraźnie w rozwoju duchowości ofiarniczej i męczeńskiej, jakiemu dała początek.

c) Wspomnienie trzeciej nocy

Trzecią nocą, według *Poematu*, jest noc Wyjścia, która stanowi właściwy przedmiot komentarza targumisty.

Targum do Wj 12, 42: „Trzecia noc była wtedy, kiedy Jahwe objawił się przeciw Egipcjanom w środku nocy; (Jego ręka pozabijała pierworodnych Egipcjan) i Jego prawica ochraniała pierworodnych Izraela, aby wypełnić słowo Pisma: «Moim synem pierworodnym jest Izrael». I nazwał ją nocą trzecią”¹⁴.

¹³ Tekst aramejski oraz obszerny komentarz na ten temat we wszystkich jego aspektach, zob. R. Le Déaut, dz. cyt., s. 131-212. Przekład polski: S. Mędała, dz. cyt., s. 362-363.

¹⁴ S. Mędała, dz. cyt., s. 363.

Zagadnienie ocalenia w Wyjściu stanowi, jak wiadomo, samo jądro *Poematu* i wywołało wiele komentarzy ze strony midraszystów i Talmudu. Emfaza wiąże się z faktem, że wydarzenie to stanowi wzór zbawienia i sens wszystkich wydarzeń zbawczych. Ustanowienie Izraela jako ludu, wyjaśniane jako usynowienie, jest następstwem wyzwolenia z Egiptu, co oznacza, że cała historia tego ludu stanowi prawdziwe rozwinięcie tegoż Wyjścia. Jako wydarzenie „rodzące” historię Izraela i „kwalifikujące” wszystkie inne wydarzenia, ma ono sens zbawczy — odkupienia:

Exodus Rabba 15, 9: „Miesiąc ten będzie dla was początkiem miesiący (Wj 12, 1). Podobnie jak król, któremu urodził się syn w niewoli, w której przebywał przez czas dłuższy, aż w końcu ojciec go wykupił i będzie świętował odtąd ten dzień jako dzień narodzin swego syna”¹⁵.

Tekst tego wielkiego komentarza do *Księgi Wyjścia* uważa wyraźnie, że dzień wyzwolenia stanowi dla Izraela prawdziwy początek jego historii jako ludu. Twierdzeniem znanym dobrze w Piśmie tekst określa Izraela jako syna Bożego i uważa, że wyzwolenie z niewoli wiąże się z kondycją synostwa: nie niewolnicy, lecz synowie.

Relacja między Bogiem a Jego ludem, wyrażona w pojęciach synostwa, wynika z interwencji samego Boga w wyzwoleniu, co potwierdza przykładowo tekst ustawodawstwa paschalnego:

Haggada paschalna 54: „Bóg nas wywiódł z Egiptu (Pwt 28, 8). Nie za pośrednictwem anioła, ani za pośrednictwem serafina, ani za pośrednictwem wysłańca, lecz sam Święty, niech będzie On błogosławiony, jak jest napisane: «Tej nocy przejdę przez Egipt» (Wj 12, 12). «Ja jestem Jahwe»¹⁶.

Przypisywanie Bogu Jahwe wyzwolenia oznacza interpretację historii w świetle wiary, jak czyni to Izrael wyraźnie, przekraczając wszelkie inne wyjaśnienia dziejów, łącznie z religijnymi. Ważne tu jest to, że fakt wyzwolenia z niewoli uważany jest przez Izraela za zasadę interpretacji historii idealnej, zbawczej: w fakcie przezwyciężenia sytuacji zniewolenia dostrzeżono zbawczą obecność, która umożliwiła zawsze przejście „z niewoli do wolności, z ciemności do światła, ze śmierci do życia”.

Szczegóły obrzędu, jakie można zauważyć podczas uczyty pa-

¹⁵ *Midrash Exodus Rabba*, wyd. przez: S. M. Lehrman, London 1939, s. 171.

¹⁶ *Haggada paschalna*, wyd. przez: J. M. Japhet, *Haggadah für Pesach mit Übersetzung, deutschen Kommentar und musikalischen Beilagen*, Frankfurt 1938, s. 33.

schalnej, wyjaśnia się jako znak wyzwolenia, które ma zaowocować także pośród najuboższych z Izraela:

Pesahim X, 37b: „Rabbi Lewi (ok. 300 r.) powiedział: Podczas gdy niewolnicy muszą jeść na stojąco, należy tutaj spożywać leżąc przy stole, aby wyrazić w ten sposób to, że się wyszło z niewoli na wolność”¹⁷.

Wiele świadectw ukazuje, iż świadomość wyzwolenia będzie stała i wciąż aktualna w każdym momencie:

Pesahim V, 32a: „Wstańcie i wyruszajcie z pośrodku mego ludu (Wj 12, 31). Aż dotąd byliście niewolnikami faraona, odtąd będziecie niewolnikami Przedwiecznego... Alleluja. Chwalcie Pana wy, jego niewolnicy (Ps 113, 1): nie jesteście już podlegli faraonowi”¹⁸.

Tekst ten sprzeczny jest, to prawda, z koncepcją usynowienia, jakie przypisuje się Izraelowi na mocy wyzwolenia, jednak logika języka wskazuje tutaj na inną myśl. Relacja z Bogiem ujmowana jest mianowicie na różne sposoby, zawsze jednak jako wyzwolenie z relacji istniejącej pod panowaniem faraona.

Haggada paschalna 65: „Nie tylko naszych ojców Bóg wyzwolił, ale także nas, jak jest napisane: «Wyprowadził nas stamtąd, by iść z nami i przyprowadzić nas do ziemi, którą poprzysiągł dać przodkom naszym» (Pwt 6, 23)... Dokonał w nas wszystkich tych cudów i wyprowadził nas z niewoli do wolności”¹⁹.

Można by przytaczać niemal w nieskończoność świadectwa judaistyczne, dotyczące znaczenia przypisywanego wydarzeniu Wyjścia oraz komentujące różne aspekty tekstu biblijnego. Miejsca, które przytoczyliśmy, stanowią tylko ilustrację znaczenia zbawczego, jakie ukazują wciąż interpretacje tego faktu, oraz sposobu przekształcania się tego wydarzenia w paradygmat mający obwieścić zbawczy charakter innych wydarzeń dziejowych w celu ułatwienia zrozumienia całej historii w jej zbawczym wymiarze. Historia mianowicie, ze względu na rzeczywistość takich wydarzeń jak Wyjście, jest historią zbawienia.

¹⁷ Traktat *Pesahim* Talmudu Jerozolimskiego. Zob. w: H. L. Strack-Billerbeck, dz. cyt., s. 56 n.

¹⁸ Traktat *Pesahim* Talmudu Jerozolimskiego według wydania: M. Schwab (tłum. fr.), I-XI, Paris 1932, s. 76.

¹⁹ Na podstawie wydania J. M. Japheta, dz. cyt., s. 49.

d) *Wspomnienie czwartej nocy*

Poemat kończy się refleksją nad czwartą nocą zbawczą, nocą eschatologiczno-mesjańską, która będzie czymś w rodzaju wyjścia definitywnego:

Targum do Wj 12, 42: „Czwarta noc będzie wtedy, kiedy świat dosięgnie swego kresu, żeby był rozwiązany. Zostaną połamane żelazne jarzma i zniweczone pokolenia bezbożności. A Mojżesz wyjdzie z pustyni (a król Mesjasz wyjdzie z wysoka). Jeden będzie kroczył na czele trzody, a drugi będzie kroczył na szczycie obłoku (na czele trzody), a Jego Słowo (*Memra*) będzie kroczyło między obydwoma i będą kroczyli razem. Jest to noc Paschy dla imienia Jahwe, noc ustalona i zastrzeżona dla zbawienia wszystkich pokoleń Izraela”²⁰.

Niektóre szczegóły tekstu *Poematu* przekraczają tutaj przedmiot naszego zainteresowania. Pojawiają się mianowicie kwestie związane z tradycjami apokaliptycznymi i dyskusjami rabinicznymi, bez których sam tekst staje się niezrozumiały pod niejednym względem. Wystarczy nam jednak sama istotna refleksja nad tekstem w sensie zrozumienia tego ostatecznego wydarzenia historii jako wydarzenia eschatologicznego, które jest zestawione z Wyjściem, co więcej, ukazane za pomocą terminologii typowej dla wyzwolenia związanego z tymże Wyjściem. Pozwala to bowiem zrozumieć jasno, że przyszłe wydarzenie traktowane jest także jako wydarzenie zbawcze i jako wyjście ostateczne. Wszystko to przecież, co da się wyjaśnić w świetle Wyjścia, ma charakter zbawczy.

Nie należy się dziwić, że w świecie takim, jak żydowski, w którym aspekt eschatologiczny (wyczulenie na przyszłość) był tak istotny i w którym ruch mesjański (element wewnętrznie związany z problematyką przyszłości) odgrywał rolę tak bardzo decydującą, istniało wiele świadectw wskazujących na zainteresowanie się przyszłością. Wśród nich wiele ustalało relację (o której była już mowa) między tym decydującym wydarzeniem historii a Wyjściem. Przykładem niech będzie tekst wielkiego midraszowego komentarza do *Księgi Wyjścia*, który traktuje noc Paschy jako wielki znak zbawienia przyszłego: Izrael otrzymał znak wyzwolenia — sam dzień Paschy, podobnie jak oblubienica otrzymuje znak od oblubieńca, który się oddala, na temat jego ponownego przyjścia:

²⁰ Tekst aramejski oraz obszerny komentarz na ten temat we wszystkich jego aspektach, zob. R. Le Déaut, dz. cyt., s. 263-338. Przekład polski: S. Mędała, dz. cyt., s. 363.

Exodus Rabba 12, 42: „(Oblubieniec) przeniósł się do dalekiego kraju. Powiedział jej: Ten znak niech będzie w twojej ręce. Gdy zobaczysz ten znak, będziesz wówczas wiedziała, że przybywam... Tak też będzie trwał Izrael od pojawienia się Edomu. Bóg im powiedział: «Ten znak niech będzie w waszych rękach». W dniu tym, w którym przygotowałem dla was zbawienie (w Egipcie), tej nocy wiedźcie, że was wybawię. A jeśli to jeszcze nie nastąpiło, nie sądźcie z tego powodu, że czas nie jest pewny...”²¹.

Tekst ten zawiera pewne szczegóły możliwe do wyjaśnienia, których wytłumaczenie jest niemal nieodzowne dla zrozumienia całości. Wystarczy tu jednak zauważyć zwłaszcza to, że chodzi o komentarz do tego samego tekstu, któremu została poświęcona targumiczna tradycja „Poematu czterech nocy” wraz z typową dla niej stałą relacją między decydującym wydarzeniem historii a Wyjściem, jak też ze znaczeniem przypisywanym wymownej skuteczności Paschy.

Żydowski obrzęd Paschy, taki, jaki ukazują nam przepisy prawne traktatu *Pesahim Talmudu* i *Haggady paschalnej*, nacechowany jest troską o podtrzymanie nadziei mesjańsko-eschatologicznych, i to do tego stopnia, że sam dzień Paschy i jego obchód są uważane za czas przyjścia Mesjasza, a tym samym za czas inauguracji idealnej historii Królestwa Bożego, zaczynającej od czegoś w rodzaju ostatecznego wyjścia „rodzącego” tę historię.

II. INTERPRETACJA ŚMIERCI JEZUSA W ŚWIETLE WYJŚCIA ORAZ INTERPRETACJA HISTORII LUDZKOŚCI W PERSPEKTYWIE ŚMIERCI JEZUSA

W tym miejscu wystarczy tylko zaznaczyć, że podstawowym wydarzeniem chrześcijańskim jest śmierć Jezusa z tym wszystkim, co ona w sobie zawiera. Wydarzenie to było pierwotnie wyjaśniane w środowisku nacechowanym dogłębnie religijnymi pojęciami Starego Testamentu. Istnieją jednak różne kategorie myślowe, które mogą służyć do tego samego celu, a wśród nich pojęcie Wyjścia z tym wszystkim, co ta kategoria zawiera, zajmuje miejsce specjalne.

Przyzwyczailiśmy się do refleksji chrześcijańskiej, w której się mówi o „paschalnej tajemnicy Chrystusa”, chociaż brakuje,

²¹ Komentarz midraszowy do *Księgi Wyjścia*, wydany przez S. Lehrmana, dz. cyt., s. 228.

ściśle rzecz biorąc, pełnego zrozumienia tych kategorii, które leżą u samego podłoża takiej refleksji. W rzeczy samej bowiem tym, o co tu właśnie chodzi, jest religijna kategoria Starego Testamentu, która się wiąże bardzo ściśle z Wyjściem.

Jezusa nazywa się po prostu „Paschą” ze względu na Jego śmierć. Spotykamy to jako tradycyjny zwyczaj we wspólnotach, gdy św. Paweł podaje nam np. to mocne twierdzenie: „Chrystus bowiem został złożony w ofierze jako nasza Pascha” (1 Kor 5, 7).

Paschą jest, ściśle rzecz biorąc, baranek paschalny. Wyrażenie „Pascha” (*Pesah*) służyło bowiem na oznaczenie baranka spożywanego w święto, chociaż pojęcie to ma także znaczenie dosłowne, które się pojawia pierwotnie w tekście opisującym Wyjście w znaczeniu związanym tradycyjnie z pojęciami takimi jak: „krok”, ale także zbawienie. W każdym razie baranek, czyli „Pascha”, był z pewnością symbolem Wyjścia i spełniał szczególną rolę: spożywając go, ma się udział w jego znaczeniu, czyli przeżywa się Wyjście.

Nazywając Jezusa „Paschą” (barankiem paschalnym), pierwsi chrześcijanie odczytywali Jego śmierć w świetle religijnych kategorii Wyjścia. Śmierć Jezusa przemienia się zatem, podobnie jak Wyjście, w wydarzenie objawiające sens historii idealnej — Królestwo Boże, o jakim Jezus mówił nieustannie.

Można by wiele powiedzieć na temat tzw. typologii paschalnej, jaką ukazują literackie źródła Nowego Testamentu. Jest bowiem wiele miejsc konkretnych w tej literaturze, w których omawia się zagadnienie paschalne jako typologię. Istnieją zwłaszcza takie miejsca, w których kwestia paschalna staje się fundamentalną w Nowym Testamencie: relacje o ustanowieniu Eucharystii, zwłaszcza w Łk 22, 15-20, w której wieczerza żydowska jawi się jako rzeczywisty kontekst Eucharystii Jezusowej, a także tradycja śmierci Jezusa w Ewangelii Janowej (r. 19), która pozwala myśleć o wyraźnym zastosowaniu typologii paschalnej do śmierci Jezusa: umierając, jest On prawdziwym barankiem paschalnym, prawdziwą Paschą, którego kości nie są łamane, z którego boku wypływa krew i woda, a który umiera w okolicznościach chronologicznych, dających się właściwie zrozumieć w kontekście obowiązujących obrzędów.

Wszystkie te problemy poruszano już wielokrotnie. Nie zawsze jednak ukazywano jasno to, że podstawą w tym wszystkim jest odczytywanie śmierci Jezusa w świetle Wyjścia. Uważam, że położenie większego nacisku na ten fakt pozwoli o wiele lepiej wyjaśnić problemy, jakie pojawiają się obecnie tak często w związku z hermeneutyczną funkcją chrześcijaństwa i jego posłannic-

twem w perspektywie zintegrowania w jakimś ogólnym kontekście wszelkich poszukiwań ludzkiej historii.

Jednym słowem, śmierć Jezusa wyjaśniano w świetle Wyjścia, podobnie jak wiele innych faktów z historii. Tutaj chodzi jednak o położenie szczególnego nacisku na rozumienie śmierci Jezusa jako wydarzenia eschatologicznego lub jako ostatecznego zapoczątkowania nowej historii. W tym bowiem znaczeniu śmierć Jezusa jest faktycznie nowym Wyjściem i przekształca się w kryterium hermeneutyczne dla historii idealnej czyli dla określenia tego, co Jezus nazywał Królestwem Bożym w odniesieniu do historii ludzkiej. Wszystko to może i powinno być jeszcze odpowiednio pogłębione.

Wiadomo, że w Ameryce Łacińskiej, a następnie w całym Trzecim Świecie rozwinął się nie tak dawno ruch, który osiągnął już pewien poziom racjonalności filozoficzno-teologicznej. Jest to ruch wyzwolenia. Na płaszczyźnie racjonalności mówi się tutaj o filozofii wyzwolenia, a zwłaszcza o teologii wyzwolenia. Gdy chodzi o tę ostatnią, pośród trudności i nierozwiązanych dotąd jeszcze sporów pojawiło się wiele godnych uwagi zagadnień oraz pytań o sens dziejów, jak też o obowiązek zintegrowania życia i działań każdej osoby — ze względu na konieczność osiągnięcia większego rozmachu. W przypadku teologii wyzwolenia zagadnienie Wyjścia, a tym samym Paschy, zajęło uprzywilejowane miejsce w poszukiwaniu fundamentów rzetelnej refleksji. Aby jednak móc odkryć znaczenie tej istotnej tematyki, trzeba koniecznie uznać hermeneutyczną rolę wydarzenia Wyjścia w dziejach Izraela, jak też przede wszystkim jego hermeneutyczne znaczenie dla historii wyzwolonej przez śmierć Jezusa, związaną nierozdzielnie z wyznaniem wiary w Jego zmartwychwstanie, ale rozumianej w sobie samej jako nowe Wyjście lub Wyjście definitywne.

Nie trzeba było długiego czasu, by znana powszechnie *Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu* Kongregacji Nauki Wiary odniosła się do teologii wyzwolenia i uznała (w numerze 44) wielką rolę Wyjścia w rozumieniu całego objawienia judeochrześcijańskiego:

„W Starym Testamencie działanie wyzwolenicze Jahwe, służące za model odniesienia dla wszystkich innych, to Wyjście z Egiptu, z «domu niewoli». Jeśli Bóg wyprowadza Lud z ciężkiej niewoli ekonomicznej, politycznej i kulturowej, dokonuje tego, aby poprzez przymierze na Górze Synaj uczynić go «królestwem kapłanów, ludem świętym» (Wj 19, 6). Bóg chce być wielbiony przez ludzi wolnych. Wszystkie następne wyzwolenia ludu izraelskiego mają na uwadze tę pełnię wolności,

do której nie może on dojść, jak tylko w łączności ze swym Bogiem.

Doniosłe i zasadnicze wydarzenie, jakim było Wyjście, posiada więc znaczenie zarówno religijne, jak i polityczne. Bóg wybawia swój lud, daje mu potomstwo, ziemię, prawo, ale w ramach Przymierza i dla Przymierza. Nie można więc traktować oddzielnie aspektu politycznego jako takiego; trzeba go rozpatrywać w świetle powołania o charakterze religijnym, w jakie jest on włączony”.

Tekst *Instrukcji* uwypukla podstawowe znaczenie wydarzenia Wyjścia w odniesieniu do wszystkich wydarzeń w historii Izraela, kładąc jednak nacisk na religijny wymiar tegoż wydarzenia. Trzeba przy tym podkreślić, celem lepszego zrozumienia sensu takiego wyjaśnienia, hermeneutyczny charakter dla historii, jaki uzyskało wyzwolenie Hebrajczyków, wyjaśniane dogłębnie, a zwłaszcza jego moment kulminacyjny — życie Jezusa, pojmowane jako Wyjście ostateczne.

Chrześcijaństwo ma swe korzenie w judaizmie albo raczej w historii Izraela, z tym, że ta historia straciła swe dawne znaczenie, uzyskując nowe i definitywne ukierunkowanie wraz z Jezusem z Nazaretu. Istnieje więc obecnie Kościół zobowiązany przyjmować codziennie zamysł Jezusa jako ukazujący sens, którego domaga się historia ludzka. Tym, co zobowiązuje chrześcijan, jest uznanie w jego autentycznym znaczeniu tegoż zamysłu odkrywającego wciąż na nowo, chociaż zasługuje on także na uwagę wszystkich ludzi wyczulonych prawdziwie na to, co ludzkie, i uczestniczących w wielkim dziele tworzenia historii mającej sens autentyczny.

Intuicje i refleksje, będące wynikiem poszukiwań „wyzwolenia”, wiązały się z faktem, któremu poświęcono powyższe rozważania: problematyka Wyjścia, która tak dla Izraela, jak i dla chrześcijaństwa, stanowi transcendentną zasadę interpretacji historii ludzkiej oraz myślenia o przyszłości — by posłużyć się stosowanymi przez niektórych pojęciami. Powyższe refleksje nie mają innego zamiaru poza rzuceniem odrobiny światła na chrześcijańskie poszukiwania, tak typowe dla Ameryki Łacińskiej, Trzeciego Świata i chrześcijaństwa powszechnego.

tłum: ks. Lucjan Balter SAC
ks. Franciszek Mickiewicz SAC