

LOGIKA BŁĘDNEGO KOŁA W EGZEGEZIE XX W. I JEJ PRZEWYCIĘŻANIE

W niniejszym artykule zostanie przedstawiona logika błędnego koła jako poważne zagrożenie dla poprawności prowadzonych badań naukowych w każdej dziedzinie, a w tym i w biblistyce. Zasadniczym celem artykułu jest nie tyle wykazanie błędów, ile ukazanie narzędzia, pozwalającego uwolnić osiągnięcia naukowe od balastu pozornych, pseudonaukowych osiągnięć. Narzędziem tym jest przede wszystkim metoda weryfikacji własnych osiągnięć badawczych, jaką każdy naukowiec ma prawo i obowiązek stosować najpóźniej bezpośrednio przed opublikowaniem owoców swoich prac. Polega ona na sprawdzeniu, czy przyjęte w pracy założenia i uzyskane wyniki nie wiążą logika błędnego koła.

Zostaną tu omówione trudności i rezultaty metod diachronicznych i synchronicznych w egzegezie, ze szczególnym zwróceniem uwagi na Kościelną zasadę, która głosi, że słowem Bożego Objawienia jest tekst finalny, a nie jego fragmenty, być może pochodzące z różnych źródeł, od niego historycznie wcześniejszych. Zostanie przy tym wskazane, że metoda historyczno-krytyczna przeżywa poważny kryzys dlatego, że wielu jej przedstawicieli nie bierze pod uwagę tej właśnie zasady Kościoła.

Przedstawimy też teorię dowodu naukowego oraz dowodu pseudonaukowego (według logiki błędnego koła). Do zilustrowania teorii zostanie także ukazany konkretny przykład dowodu według logiki błędnego koła, w którym, na podstawie Biblii, francuski biblista wykazał w sposób rzekomo naukowy, jaki był historyczny rozwój rytu Paschy. Warto wiedzieć, że współcześni badacze przeważnie uważają, że struktura rytu Paschy jest wynikiem pewnego dzie-

jowego procesu scalenia dwu zupełnie odrębnych świąt:¹ pasterskiego święta ofiarowania baranka i rolniczego święta ofiarowania pierwocin zbóż. Istnieją jednakże przeciwne opinie: „Często wyrażany pogląd, jakoby przed Paschą izraelską istniała już wcześniej jakaś forma tego święta jako coroczne wiosenne święto nomadów opiera się jedynie na rozważaniach z zakresu historii kultury i religioznawstwa. Nie istnieją żadne potwierdzające tę hipotezę wcześniejsze lub współczesne Biblii źródła pozabiblijne”.²

W końcu zostanie ukazany ryt Paschy w świetle metody kanonicznej, skoncentrowanej nie na wyszukiwaniu błędów w tekście, lecz na odczytywaniu literackich zabiegów hagiografa i celów teologicznych, którym jego zabiegi miały służyć w przekazaniu historii zbawienia. Zostanie tu pokrótce ukazana struktura literacka Księgi Wyjścia 1–18 jako struktura starożytnego traktatu przymierza i jednocześnie jako literackie źródło dla literackiej struktury *Hagady paschalnej* – księgi liturgicznej obowiązującej w corocznie sprawowanej żydowskiej Passze. W tej części zostanie ukazana struktura Paschy „dziś” jako identyczna ze strukturą przymierza, zawartego przez Boga z Izraelem w wodach Morza Sitowia, w drodze z Egiptu pod górę Horeb. Święto Paschy i przez tydzień trwające Święto Przaśników, rozpoczynające się wraz ze świętem Paschy – to już od czasu Wyjścia³ z rozkazu Boga dwa nierozłączne wymiary jednego wielkiego liturgicznego wielbienia Boga-Zbawcy przez Izrael. Zostanie ukazane, że zasadniczy czteroelementowy ryt Paschy nie podlegał rozwojowi, lecz od początku był zbudowany jako aktualizacja czteroelementowego ceremoniału zawarcia przymierza.

¹ Por. R. Cantalamessa, *Pascha naszego zbawienia. Tradycje paschalne Biblii i pierwotnego Kościoła*, tł. M. Brzezinka, Kraków 1998, s. 16; A. Rolla, F. Arduoso, G. Ghisberti, G. Marocco, *Enciclopedia della Bibbia*, Torino 1969-1971, t. 5, k. 537: Pascha odpowiada życiu nomadycznemu Izraela (*corrisponda vita nomade di Israel*), ale nabrała nowego znaczenia w związku z exodusem; por. też H. Haag, *Vom alten zum neuen Pascha. Geschichte und Theologie des Osterfestes*, Stuttgarter Bibel-Studien 49, Stuttgart 1971, s. 58-63; R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, t. I: *Nomadyzm i jego pozostałości, instytucje rodzinne, instytucje cywilne*, tł. T. Brzegowy, Poznań 2004, s. 500-503.

² Por. F. Rienecker, G. Maier (red.), W. Chrostowski (red. nauk. wyd. pol.), *Leksykon biblijny*, Warszawa 1994, s. 591. Warto dodać, że uważne przeczytanie dwu ostatnich opracowań wykazuje, że de Vaux podtrzymuje pogląd o dwu pierwotnych świętach, ponieważ nadkrytycznie interpretuje teksty biblijne, przykładowo Pwt 16,1-8: R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, t. I, s. 497; F. Rienecker, G. Maier (red.), W. Chrostowski (red. nauk. wyd. pol.), *Leksykon biblijny*, s. 592; por. też T. A. Bryan, *The New Compact Bible Dictionary*, Michigan 1967, s. 173.

³ Por. J. B. Segal, *The Hebrew Passover*, Londyn 1963.

1. Trudności i osiągnięcia metod badawczych w egzegezie

A. Metody diachroniczne i synchroniczne w badaniach biblijnych

Praca wielu biblistów ostatnich dziesiątków lat skoncentrowana była na dochodzeniu pochodzenia poszczególnych fragmentów tekstu z jakichś wcześniejszych „źródeł”. Wymaganie takiej pracy stawiane było przez reprezentantów szkoły *Formgeschichte*⁴ i kierunków diachronicznych z niej się wywodzących.⁵ Ostatnie kilkadziesiąt lat egzegezy, pozostającej pod wpływem założeń tego kierunku, zaowocowało jednakże dramatyczną rozbieżnością wyników pracy u różnych jej przedstawicieli i wprost odejściem wielu z nich od pierwotnego sensu słowa, wypowiedzianego przez Boga za pośrednictwem natchnionych przez Niego hagiografów.⁶ We współczesnej biblistyce coraz częściej można

⁴ Wprawdzie w egzegezie katolickiej wolno stosować ostrożnie tę metodę, ale tylko wówczas, gdy biblista umie odróżnić jej dobre strony od złych, związanych z błędnymi założeniami filozoficzno-doktrynalnymi jej twórców. Do właściwych osiągnięć tej metody zaliczyć należy wnikliwe badanie gatunków literackich poszczególnych jednostek tekstu: por. Papieska Komisja Biblijna, Instrukcja *Sancta Mater Ecclesia. O historycznej prawdzie Ewangelii* (1964 rok), w: H. Lempa (red.), *Aby lepiej słyszeć słowo Pana*, t. II: *Biblia w dokumentach Kościoła. Wybór tekstów i komentarz*, Wrocław 1997, s. 150: „Ponieważ jednak metoda ta często wplata w swe rozumowanie zasady filozoficzne i teologiczne, których uznać nie sposób i które z góry całą metodę i wnioski dzięki niej wysnuwane zniekształcają, należy ją stosować bardzo oględnie. Niektórzy bowiem zwolennicy tej metody, kierując się założeniami racjonalistycznymi, nie uznają porządku nadprzyrodzonego ani osobistej interwencji Boga w losy świata, dokonanej w Objawieniu, ani możliwości i rzeczywistości cudów i przepowiedni. Inni znów wychodzą z mylnego pojęcia »wiary« i sądzą, że wiara nie zależy na prawdzie historycznej, że wiara ze znanymi faktami historycznymi połączyć się nie da. Jeszcze inni z góry negują historyczny charakter i powagę dokumentów Objawienia. (...) To wszystko nie tylko sprzeciwia się nauce katolickiej, lecz jest pozbawione podstawy naukowej i dalekie od zasad metody historycznej”.

⁵ Historię badań Pięcioksięgu od XVI w. po współczesność wraz z bibliografią, ze szczególnym uwzględnieniem metod diachronicznych, zob. S. Mędała, *Wprowadzenie ogólne do Pięcioksięgu*, w: L. Stachowiak (red.), *Wstęp do Starego Testamentu*, Poznań 1990, s. 53-64.

⁶ Por. F. Rienecker, G. Maier (red.), W. Chrostowski (red. nauk. wyd. pol.), *Leksykon biblijny*, s. 414-415: autorzy bardzo rzetelnie i prawdziwie racjonalnie ukazują historię rozwoju metody oraz wskazują szczegółowo konkretne zarzuty, stawiane jej przedstawi-

czytać omówienia problematyki rozbicia świętych ksiąg i dosłyszeć w nich głęboko ukryte pytanie o sens tej „egzegezy”⁷.

Tekst biblijny, rozbity na poszczególne, domniemane „źródła” czy „tradycje”, był niejednokrotnie interpretowany tak, jakby stanowił osobne, nie związane ze sobą, grupy zdań.

Trzeba jednakże zauważyć, że nie wolno modyfikować tekstu kanonicznego przez przestawianie⁸ jego fragmentów: gdy egzegeta odkrył przynależność poszczególnych fragmentów do różnych źródeł, nie może łączyć w nową historiozbawczą „całość” fragmentów pochodzących z jednego źródła⁹ – jakąż

cielom przez innych naukowców; por. R. Rubinkiewicz, *Nowe aspekty egzegezy biblijnej*, w: tenże (tł. i red.), *Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich*, Warszawa 1999, s. 104: autor wymienia główne zarzuty wobec metody historyczno-krytycznej, podaje odnośniki do literatury przedmiotu. Szczególnie drastycznie brzmi zarzut, sformułowany przez P. Stuhlmachera, że metoda ta „jest dzieckiem Oświęcimia i h i s t o r y c z m u. Do pewnego stopnia stworzyła rozdziew pomiędzy historycznym a teologicznym rozumieniem tekstu”. Cenny jest tu także głos dwu innych biblistów: I. de la Potterie czy A. Stock wskazują na błąd atomizowania tekstu biblijnego, zajmowania się jego prehistorią przy jednoczesnym pomijaniu znaczenia jego formy ostatecznej (kanonicznej).

⁷ S. Wypych, *Autor, źródła, kompozycja i struktura Księgi Jozuego*, w: R. Bogacz, W. Chrostowski (red.), *Verbum caro factum est. Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Tomasza Jelonka w 70. rocznicę urodzin, Ad Multos Annos 11*, Warszawa 2007, s. 497-516; J. Lemański, *Pięcioksiąg dzisiaj*, Kielce 2002.

⁸ Por. Pius X, Encyklika *Pascendi Dominici Gregis*, nr 263, w: H. Lempa (red.), *Aby lepiej słyszeć słowo Pana*, t. II, s. 51-55: Papież ostrzegł przed „naukowym” przedstawianiem fragmentów Biblii przez modernistycznych egzegetów, pisząc o ich zasadach tak: „Dodają, że ślady tej ewolucji [tekstów] są tak jawne, iż można by napisać całą jej historię. Owszem nawet, piszą tę historię z taką pewnością siebie, jakby oczyma swymi widzieli tych pisarzy, którzy w różnych wiekach przykładali rękę do rozszerzania Ksiąg świętych. Żeby zaś to potwierdzić, biorą pod uwagę krytykę tzw. tekstualną i starają się przekonać, że ten lub ów fakt czy słowo nie są na swoim miejscu, i przytaczają inne tego rodzaju racje. Powiedziałby ktoś, że urobili sobie oni jakieś wzory opowiadań lub nauk, dzięki którym mogą z całą pewnością ocenić, co jest na właściwym, a co na niewłaściwym miejscu”.

⁹ Por. F. V. Winnett, *The Mosaic Tradition*, Toronto 1949; autor z jednej strony wykazuje dużą umiejętność odrzucania fałszywych przesłanek, stojących u podstaw metody „źródła” – przykładowo gani przypisywanie do jednego źródła zdań, w których Mojżesz za pomocą łaski od Boga dokonuje cudu, a do innego źródła (P) zdań, w których dokonawcą jest Aaron; por. s. 4. Odkrywa, że różnice podyktowane są wymogami kompozycji opowiadania, a nie ideą / ideologią podkreślania roli Mojżesza czy Aarona. Z drugiej strony jednakże tak konsekwentnie akceptuje on inne fałszywe przesłanki, że z świętego tekstu Księgi Wyjścia, Księgi Liczb i Powtórzonego Prawa nie waha się „wykroić” tekstów, które uważa za pierwotną całość i nadać mu nazwę *Mosaic Tradition* – „Tradycja Mojżeszowa”; por. s. 173-206.

ma on bowiem pewność, że zna wszystkie fragmenty i ich pierwotną kolejność, aby móc odpowiedzialnie głosić teologię owej „tradycji”?

Tym bardziej nie wolno mu nie zauważać, że to nie owa „całość” jest słowem Boga, lecz *t e k s t k a n o n i c z n y, f i n a l n y*. Zrozumienie tej jakże istotnej zasady o prawdzie kanonicznego tekstu, gwarantującej przyjęcie tego, co Bóg naprawdę przez swoje święte Pisma zechciał powiedzieć, jest podstawą prawdziwych naukowych osiągnięć.¹⁰

Ten sam nurt egzegezy diachronicznej zaczął traktować religię Izraela jako jeden z licznych przejawów ogólnego zjawiska religijności ludzi pierwotnych, a nie jako dar objawiającego się naprawdę Boga, prawdziwego Boga!¹¹ Przez analizy o wątpliwych wartościach metodologicznych wykazywano (i nadal wykazuje się!) konieczność poprawiania wypowiedzi Bożych wysłańców – proroków czy mędrców, oceniających w imieniu Boga stan moralno-religijny

¹⁰ Por. R. Zawadzki, *Słowo Boże jako partner dialogu*, w: R. Bogacz, W. Chrostowski (red.), *Verbum caro factum est*, s. 523; autor w obrazowy sposób dzieli się doświadczeniem doznania faktu życia owego Słowa, które poddawał egzegetycznym zabiegom jak chirurg dokonujący sekcji zwłok! Wynikiem tego jakże głębokiego przeżycia jest takie stwierdzenie: „Takiemu partnerowi nie można kneblować ust. Nie można mu wmawiać, że chciał powiedzieć coś innego niż powiedział, ani też »zatykać sobie uszu« na jego słowa”; por. też J. Kręciło, „*Piotrze, czy milujesz mnie ponad wszystko?*” *Propozycja alternatywnej interpretacji πλέον τούτων w J 21,15*, w: *tamże*, s. 328; w przyp. 39. autor przeciwstawia się „egzegezie” J.A. Bewera, który jako przedstawiciel egzegezy historyczno-krytycznej dokonuje przeredagowania tekstu w imię rzekomej znajomości ich pierwotnej postaci, a tak naprawdę – podporządkowując tekst kanoniczny założeniom ideologicznym swojej metody. Na końcu J. Kręciło stwierdza: „Tekst biblijny w jego kanonicznej formie, uwzględniając zdrową krytykę dostępnych wersji, jest wartością nienaruszalną”.

¹¹ Biblia nie pozostawia wątpliwości w tej kwestii, czyni to także Księga Wyjścia: por. W. Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, t. 2, Philadelphia 1967, s. 164; objawione w Wj 7,11.22; 8,7.18; 9,11 próby egipskich czarowników dorównania cudownym znakom, zdziałanym przez Boga za pośrednictwem Jego sługi Mojżesza, ukazały zupełną ich niemoc, niepodobieństwo niby-boskich potęg do Boga. Por. też S. Hałas, *Pustynia miejscem próby i spotkania z Bogiem. Wybrane zagadnienia biblijnej teologii pustyni*, Kraków 1999, s. 339-340; autor wskazuje na metodologiczną słabość egzegezy, wyjaśniającej jako mit (co znane jest w różnych religiach) zawarty w Biblii motyw pustyni jako miejsca zamieszkania Boga; wyjaśnieniem prostszym – według Hałasa – jest wyjaśnienie historyczne: Izraelici rzeczywiście przeszli przez pustynię, na niej doświadczyli spotkania z Bogiem; nie był to żaden mit, ale fakt, doświadczenie dziejowe. Hagiografom jak wszystkim ludziom zamieszkującym ziemię Bliskiego Wschodu dane było doświadczać tych samych realiów pustyni – tym należy tłumaczyć występowanie i w Biblii, i w mitach kultur ościennych tych samych elementów geograficznych i przyrodniczych. Nie znaczy to jednak, że sposób rozumienia tych elementów jest w Biblii taki sam, jak w mitach!

Izraela i wskazujących źródła jego upadku;¹² poprawianiem objęto także historyczny wymiar Biblii, uznając za niezgodne z badaniami najbardziej nawet fundamentalne fakty!¹³

Wielkiego spustoszenia dokonali także ci naukowcy, którzy przekonywali o legendarnym, niehistorycznym charakterze zapisanych w Starym Testamencie wydarzeń. Nawet tak podstawowy dla Izraela fakt, jakim jest Boża interwencja i wyprowadzenie ojców z Egiptu, zostały przez wielu zaliczone do „ludowych historii / tradycji”. Skutkiem tego oni sami pozbawili się możliwości odczytania prawdziwej historii, historii zbawienia; pozbawili też tej możliwości swoich uczniów.¹⁴

To odejście od prawdziwie wnikliwych badań naukowych spotkało się z odważną krytyką¹⁵ i wezwaniem do odejścia od takiej „egzegezy”. Przełomowe

¹² Por. M. S. Smith, *The Origins of Biblical Monotheism. Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts*, New York 2001, s. 14; autor twierdzi, że w Kanaanie Izraelici nie różnili się od innych narodów pod względem religijnych obrzędów: choć według Księgi Wyjścia stali się ludem Jahwe na Synaju dzięki zawartemu tam przymierz, to jednak ten obraz Izraelitów jako wyznawców monoteizmu pochodzi z okresu monarchii z kręgów kapłańskich – tekst wyraża zatem ich pragnienie; jest on próbą wypowiedzenia własnej tożsamości Izraela, a nie opisem realnej sytuacji. Podobnie w nauczaniu proroków autor dostrzega błąd: praktyki niemonoteistyczne jawią się im jako wynik oddziaływania okolicznych narodów, a w rzeczywistości było inaczej: Izrael bardzo powoli zdobywał się na pełny monoteizm, pierwotnie zaś był politeistyczny.

¹³ Por. *tamże*, s. 146; autor „poprawia” Pismo Święte, twierdząc, że to bóg El wyprowadził Izraelitów z Egiptu, a później to zostało przypisane Jahwe, gdy ci dwaj bogowie zostali połączeni w jedną postać! Powołuje się na Lb 23,22; 24,8; por. też s. 135: bóg El był głównym bogiem panteonu, bo we wszystkich zachodnich językach semickich to samo słowo „El” było na oznaczenie boga; s. 141: autor błędnie interpretuje Wj 6,2-3 – patriarchowie czcili Boga jako El, ale nie znali Go jako Jahwe: „This passage shows that Yahweh was unknown to the patriarchs. Rather they are depicted as worshippers of El”. O możliwości i konieczności innego rozumienia Wj 6,2--3 dalej w niniejszej pracy.

¹⁴ Por. R. Hendel, *The Exodus in Biblical Memory*, *Journal of Biblical Literature* 120(2001) nr 4, s. 601-602: autor ceni zdrowe podejście W. F. Albrighta; por. tenże, *Yahweh and the Gods of Canaan: A Historical Analysis of Two Contrasting Faiths*, New York 1968, s. 164. Hendel stwierdza z goryczą fakt odejścia wielu naukowców od jego poglądu: „Recent decades have seen a diminution of William F. Albright's confidence that the exodus was undoubtedly a historical event”, wskazując jednocześnie kilku reprezentantów błędnej interpretacji: J. M. Miller, J. H. Hayes, *A History of Ancient Israel and Judah*, Philadelphia 1986, s. 67-68, 78; J. A. Soggin, *An introduction to the History of Israel and Judah*, London 1993, s. 26-27, 108-139.

¹⁵ Por. T. Stanek, *Kto jest bogiem w Egipcie – analiza retoryczna Wj 6,2-9,35*, *Poznańskie Studia Teologiczne* 19/2005, s. 9-11; autorka podaje bogatą bibliografię i sama skutecznie przeciwstawia się takim tendencjom przez rzetelną analizę synchroniczną.

okazały się w tej dziedzinie już prace biblistów z lat 70.¹⁶ Dzięki temu i wśród reprezentantów krytykowanych kierunków diachronicznych dziś zauważyć należy świadomość tego, że skoro każdy komentator głosi własną koncepcję, to jedynym faktem, czymś niezmiennym (a nie zmienną hipotezą) jest tekst kanoniczny, a cały Pięcioksiąg – mimo literackiej złożoności – jest bardziej jednolity, niż zakładali twórcy tychże kierunków.¹⁷

Wnikliwemu badaniu nade wszystko właśnie tekstu kanonicznego¹⁸ należy poświęcić tak dużo czasu, jak to konieczne, by prawdziwie odkryć zawarte w nim przesłanie Stwórcy i Zbawiciela rodzaju ludzkiego.

Sposobem wyjścia z dostrzeżonego dramatu w biblistyce, z sytuacji poważnego braku rzetelnej metody wiarygodnej naukowo, jest stosowanie analiz porównawczych (diachronicznych) między ustalonym kanonicznym tekstem Biblii Hebrajskiej i kanonicznym tekstem Septuaginty – różnice między obu tekstami wskazywać powinny na sposób recepcji przesłania tekstu biblijne-

¹⁶ Por. R. Rubinkiewicz, *Powstanie Pięcioksięgu w świetle najnowszych badań*, Roczniki Teologiczne 46(1999) nr 1, s. 111; W. Chrostowski, *Ogród Eden. Zapoznane świadectwo asyryjskiej diaspory*, Warszawa 1996, s. 226-230.

¹⁷ Por. T. Brzegowy, *Najnowsze teorie na temat powstania Pięcioksięgu – próba oceny*, Collectanea Theologica 72/2002, s. 11-44. 12, 39-40; R. N. Whybray, *Introduction to the Pentateuch*, Grand Rapids, Michigan 1995, s. 1-2; autor przeciwstawia się kwestionowaniu już samego tradycyjnego podziału Starego Testamentu na trzy grupy (Pięcioksiąg, Prorocy Wcześniejsi, Prorocy Późniejsi) stwierdzeniem, że istnieją poważne podstawy do jego utrzymania, bo Księga Rodzaju mówi o osobach i wydarzeniach poprzedzających Mojżesza; Księga Wyjścia 2,2 mówi o narodzeniu Mojżesza, zaś Księga Powtórzonego Prawa 34,5 o jego śmierci; z ludzkiego punktu widzenia Mojżesz jest główną postacią Wj-Pwt; J. L. Ska, *Le Pentateuque: état de recherche*, Biblica 77/1996, s. 245-247; autor, nie kwestionując samej metody, omawia cztery główne rozbieżne teorie odnośnie powstania Pięcioksięgu, które reprezentują: 1. Whybray (argumentuje na korzyść czytania synchronicznego całego Pięcioksięgu jako jednej spójnej narracji); 2. Blenkinsopp (odróżnia dwa wielkie zbiory: deuteronomistyczny i kapłański; inspiracją dla niego są prace szkoły z Heidelbergu, to znaczy Rendtorffa, Bluma, Albertza i Crüsemanna); 3. Campbell i O'Brien (wzorują się na klasycznej teorii Wellhausena, rozwijają idee Notha); 4. Zenger (przyjmuje pozycję pośrednią między teorią źródeł a tą szkoły z Heidelbergu, szczególnie F. Crüsemanna; mówi o trzech zbiorach: przedkapłańskim, kapłańskim, deuteronomistycznym).

¹⁸ Por. B. Lemmelijn, *Setting and Function of Exod 11,1-10 in the Exodus Narrative*, w: M. Vervenne (red.), *Studies in the Book of Exodus. Redaction – reception – interpretation*, Leuven 1996, s. 443-460. Autorka na s. 447-448 przytacza wiele rozbieżnych opinii naukowych co do przyporządkowania poszczególnych wersetów rozdz. 11 Księgi Wyjścia do pierwotnych źródeł czy tradycji. Następnie na s. 449-456 bada kontekst literacki, zawartość treściową i motywy literackie tekstu kanonicznego tego rozdziału, ukazując jego redakcyjną kompozycję. Takie podejście ostatecznie pozwala (s. 456-460) odkryć znaczenie Wj 11 dla odczytania sąsiadujących rozdziałów Księgi Wyjścia.

go w społeczności religijnej Izraela, a przez to – na jego czas i okoliczności powstania oraz uzupełnienia, dokonywane wraz ze zmieniającą się kondycją moralną ludu.¹⁹

Poprawnie przeprowadzona analiza porównawcza powinna dopomóc w zrozumieniu przesłania tekstów, szczególnie tych, które nastęrczają duże trudności w interpretacji. Przykłady takiej egzegezy odnotować należy i wśród biblistów polskich,²⁰ i innych narodowości.²¹

Drugim prawdziwie rzetelnym sposobem wyjścia z zarysowanego pokrótce kryzysu w egzegezie jest przyjęcie zasady metodologicznej, którą podaje J. L. Ska, profesor Papieskiego Instytutu Biblijnego, badania należy rozpoczynać od synchronicznej analizy tekstu kanonicznego: trzeba odkryć strukturę tekstu i jego spójność. Dopiero wtedy, gdy po rzetelnej analizie synchronicznej stwierdzi się, że tekst zawiera niespójności, jakieś „załamania” literackie, można w nim wskazywać istnienie kilku „źródeł” czy „redakcji”.

Profesor J. L. Ska stwierdza dobitnie: „Dla większości specjalistów minął już czas, kiedy można było z wielką pewnością przydzielać wersety Pięcioksięgu czterem wielkim »koszom« J, E, D i P”.²²

¹⁹ Ten sposób jest godną zauważenia propozycją metodologiczną, zdolną przewyciężyć dostrzeżone przez B. S. Childsa ograniczenia metod historyczno-krytycznych, a mianowicie niepewność, hipotetyczność (przynajmniej w niektórych z zakładanych przez badaczy etapach) historycznego procesu, który doprowadził od form pierwotnych do końcowego tekstu kanonicznego; sam autor natomiast proponuje tu inną, własną metodę „egzegezy kanonicznej”; por. B. S. Childs, *The New Testament as Canon. An Introduction*, London 1984, s. 42, 48-53.

²⁰ Por. W. Chrostowski, *Prorok wobec dziejów. Interpretacje dziejów Izraela w Księdze Ezechiela 16, 20 i 23 oraz ich reinterpretacja w Septuagincie*, Warszawa 1991; por. przykładowo analizę „przeróbek uhistoryczniających” w Ez 16, 6-7 na s. 164nn.; S. Hałas, *Pustynia miejscem próby*, s. 252, przyp. 35; autor wskazuje, iż zauważono, że tekst Księgi Wyjścia w Biblii Hebrajskiej jest dłuższy niż w Septuagincie, z czego wynika, że w pierwotnym tekście hebrajskim (z którego tłumaczono na grekę) redaktor późniejszy dokonał uzupełnień zgodnych z jego założeniami teologicznymi.

²¹ Por. M. Vervenne, *Current Tendencies and Developments in the Study of the Book of Exodus*, w: tenże (red.), *Studies in the Book of Exodus*, s. 35-36. Autor wskazuje, że w Biblii Hebrajskiej tekst Wj 13,21 jest zgodny z Ne 9,12.19 i jest dłuższy od tekstu Wj 13,21 w Septuagincie, zgodnego z Pwt 1,33 w Biblii Hebrajskiej. Na tej podstawie wnioskuje, że Wj 13,21-22 w Biblii Hebrajskiej może odzwierciedlać przepracowanie, dokonane przez końcowego redaktora, który zharmonizował tekst pochodzący z tradycji kapłańskiej z tradycją deuteronomiczną.

²² Por. J. L. Ska, *Introduzione alla lettura del Pentateuco*, Roma 1998, s. 164, cyt. za: R. Rubinkiewicz, *Powstanie Pięcioksięgu w świetle najnowszych badań*, s. 118. Jako przykład łączenia metody synchronicznej z analizami kierunków diachronicznych zob.

Przełom w badaniach Pięcioksięgu przejawia się w kwestionowaniu tradycyjnych czterech źródeł²³:

- naukowcy wysuwają poważne wątpliwości co do pochodzenia, istoty a nawet istnienia testów Jahwistycznych;
- fragmentaryczny charakter tekstu Elohistycznego każe dziś uczonym zrezygnować z postrzegania go jako niezależnej tradycji;
- dyskutuje się, czy dzieło Kapłańskie należy rozumieć jako tradycję niezależną, czy też tylko jako redakcyjne opracowanie wcześniejszych nie-Kapłańskich tekstów.

Pod koniec XX w. analitycy²⁴ wskazywali, że w środowisku naukowym funkcjonują trzy r o z b i e ż n e teorie badań literackiego rozwoju Pięcioksięgu:

- krytyczne badanie źródeł, wzbogacone o krytyczne badanie redakcji,
- krytyczne badanie historii tradycji,
- krytyczne badanie historii redakcji.

Dlatego też badania synchroniczne tekstu kanonicznego są dziś coraz powszechniej uznawane za rzetelny sposób poznawania natchnionych ksiąg; ograniczenie się egzegety do badań według metod historyczno-krytycznych spotyka się z krytyką, nawet jeśli widoczne są jego dotychczasowe zasługi i ogrom wieloletniej pracy, włożony w poznanie Biblii.²⁵

Klasyczna metoda historyczno-krytyczna jest zbyt skoncentrowana na dotarciu do historycznych realiów opisywanych wydarzeń, traktuje tekst jedynie

D. Dziadosz, *Przejście przez morze – aktywna obecność Boga kreująca Izrael (Wj 13,17 – 14,31)*, *Verbum Vitae* 6/2004, s. 71-92.

²³ Por. J. Wagenaar, *Crossing the Sea of Reeds (Exod 13–14) and the Jordan (Josh 3 –4). A Priestly Framework for the Wilderness Wandering*, w: M. Vervenne (red.), *Studies in the Book of Exodus*, s. 462-463.

²⁴ Por. M. Vervenne, *The Question of „Deuteronomistic” Elements in Genesis to Numbers*, w: F. García Martínez, A. Hilhorst, J. T. A. G. M. van Ruiten, A. S. van der Woude (red.), *Studies in Deuteronomy in Honour of C. J. Labuschagne on the Occasion of His 65th Birthday*, SVT 53, Leiden-New York-Köln 1994, s. 245; cyt. za: J. Wagenaar, *Crossing the Sea of Reeds (Exod 13–14) and the Jordan (Josh 3 –4)*, s. 463.

²⁵ Por. J. E. Owens, *Book Reviews: George W. Coats, Exodus 1–18 (FOTL 2A; Grand Rapids/Cambridge: Eerdmans, 1999)*, *Catholic Biblical Quarterly* 62(2000) nr 1. Autor komentarza tak ocenia książkę profesora Coatsa: „The volume is clearly the fruit of much labor and adds to the form-critical analysis of Exodus. However, in the period between Coats’ submission of the first draft in 1972 and the publication of the book in 1999 literary analysis (rhetorical, sociocultural, narrative-critical, etc.) has broadened the scholarly discussion of structures and individual units in biblical texts. More recent studies have moved beyond a focus on strictly form-critical units to the final text”.

jak okno, przez które można patrzeć na historię; sam tekst, jego wymowa, pozostaje tu poza zasadniczym nurtem zainteresowań badawczych!²⁶

Bibliści²⁷ coraz częściej zwracają uwagę na absolutną konieczność odcięcia się od metod skrajnego historycyzmu, który nie potrafi dotrzeć do przesłania Bożego słowa, stając się przez to metodą pseudonaukową.

Podejściu wielu przedstawicieli metod historyczno-krytycznych zarzuca się coraz częściej taką skrajność.

Egzegeci, uprawiający historycyzm, powołują się wprawdzie na to, że metoda historyczno-krytyczna została dopuszczona przez Papieską Komisję Biblijną, ale nie zauważają, że powinni stosować ją w duchu posłuszeństwa wobec wskazań Magisterium Kościoła,²⁸ do którego należy ostateczne zdanie w tej sprawie. Jeżeli oni sami często nie dostrzegają, że w swej pracy nie szanują Biblii jako księgi wierzących, to jednocześnie postrzegają jako „nienaukowe” lub „fundamentalistyczne” interpretacje skierowane ku zasadniczemu celowi, jakim jest odkrycie prawdziwego sensu mowy Boga w Biblii. Czynią tak mimo jakże znaczących ostrzeżeń, wypowiedzianych przez Ojca Świętego Jana Pawła II w 1993 r.²⁹ i przez kard. Józefa Ratzingera w *Przedmowie do Dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej*³⁰.

²⁶ Por. D. J. A. Clines, *What Does Eve Do to Help? and Other Readerly Questions to the Old Testament*, Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 94, Sheffield 1990, s. 10.

²⁷ Por. W. Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, t. 1, s. 31: „It is high time that the tyranny of historicism in OT studies was broken and the proper approach to our task re-discovered”; por. też S. Szymik, *Podejście kanoniczne w interpretacji Pisma Świętego*, Roczniki Teologiczne 49(2002) nr 1, s. 27.

²⁸ Por. J. Ratzinger, *Przedmowa do Dokumentu Komisji Biblijnej*, w: T. Jelonek (red.), *Z badań nad Biblią 2*, Kraków 1998, s. 105: „W nowym kształcie, jaki został jej nadany po Soborze Watykańskim II, Papieska Komisja Biblijna nie jest organem Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, lecz komisją ekspertów, którzy, mając świadomość swej odpowiedzialności naukowej i kościelnej jako egzegetów katolickich, zajmują stanowisko w zasadniczych problemach interpretacji Pisma Świętego, wiedząc, że w tej pracy mają zaufanie Urzędu Nauczycielskiego”.

²⁹ Por. Jan Paweł II, *Przemówienie Jego Świątobliwości Jana Pawła II na temat interpretacji Biblii w Kościele*, w: *tamże*, s. 91-103: „Kościół nie obawia się krytyki naukowej. Nie ufa on tylko z góry założonym opiniom, które uważają się za oparte na nauce, a w rzeczywistości podstępnie wyprowadzają naukę poza jej pole” (s. 93-94). „Egzegeta katolicki nie ma indywidualistycznych złudzeń, prowadzących do wierzenia, iż poza wspólnotą wierzących można lepiej zrozumieć teksty biblijne. Prawda natomiast wygląda wręcz przeciwnie” (s. 98).

³⁰ Por. J. Ratzinger, *Przedmowa do Dokumentu Komisji Biblijnej*, w: *tamże*, s. 104: „Prawdziwy autor, Bóg, pozostaje nieuchwytny dla metody, która została opracowana

Charakterystyczne dla metod skoncentrowanych na historycznych literackich „źródłach” jest przypisywanie zbyt wielkiej roli hagiografom i ich ludzkim przyzwyczajeniom kulturowym, ich ograniczeniom poznawczym, ich omylności. Egzegeta czytający w takim duchu święty tekst już z założenia metodologicznego jest skoncentrowany na wyszukiwaniu sprzeczności w tekście, dlatego też je tam znajduje! Taka koncentracja umysłu nie pozwala mu bowiem na cierpliwe, wielokrotne czytanie analizowanego tekstu, na poszukiwanie i w końcu dostrzeżenie logiki niesprzeczności, prawdziwie wiążącej „odkryte” przez niego „niespójności”.

Ojcowie Kościoła mogliby stanowić dla współczesnego pokolenia egzegetów wzór, wzór podejścia do Pisma Świętego ze świętą bojaźnią, ze czcią wobec tekstu, który nie tylko wyszedł spod ręki ludzkiej, ale nade wszystko z ust i z serca kochającego nas Boga.

Dlatego w egzezie nieodzowne jest przyjęcie założenia, że również w Biblii – owocu ludzkiej myśli w historycznie uwarunkowanych okolicznościach – „dzieje Słowa przeplatają się z ludzkimi dziejami, stają się dziejami ludzkimi, i dlatego na nasze ludzkie dzieje nie składają się wyłącznie ludzkie myśli, słowa i inicjatywy. Słowo uwydatnia żywe nurty w naturze i kulturze, oświeca ludzkie nauki, aby nabrały właściwej im wartości, a zarazem samo korzysta z ich pomocy, aby ukazać swą tożsamość oraz szerzyć pierwotny humanizm, który jest mu właściwy”.³¹

W pracy badawczej poświęconej wybranemu wydarzeniu zbawczemu należy przyjąć, że nie jest prawdą, iż „przy analizach egzegetycznych nie należy mieszać ze sobą wydarzenia historycznego z jego interpretacją u takiego czy innego autora biblijnego”, jak to zakłada wielu współczesnych komentatorów.³²

dla zrozumienia ludzkiej rzeczywistości. (...) Wszystko, co zacieśnia nasz horyzont i nie pozwala, by wzrok i słuch wykraczał poza sferę czysto ludzką, musi zostać odrzucone, aby można było zachować dotychczasową otwartość”.

³¹ Rada Zwyczajna Sekretariatu Generalnego Synodu Biskupów, *Lineamenta na XII Zwyczajne Zgromadzenie Ogólne Synodu Biskupów „Słowo Boże w życiu i misji Kościoła”* (5-26 X 2008 r.), nr 8 c.

³² Jest to zagadnienie nietatwe, skoro w czasie pracy nad Konstytucją dogmatyczną o Objawieniu Bożym ujawniły się tendencje do intelektualnej i duchowej „ucieczki” od konsekwentnego przyjęcia przez egzegetów historycznego wymiaru tekstów Biblii: por. J. Kozyra, *Sobór Watykański II o Biblii*, w: T. Jelonek (red.), *Sto lat Kościelnego nauczania o Biblii. Materiały z „Colloquium Biblicum”*, Kraków 1993, s. 40-41: „W przygotowywanym do ostatecznego głosowania schemacie Konstytucji brak było terminu: historyczność Ewangelii (*historicitas Evangeliorum*). Komisja unikała go bowiem, zastępując ten wyraz określeniem: prawdziwie i wiernie (*vera et sincera*). Nazwy zaś »historia« i »historyczny«

Wprost przeciwnie – należy podjąć wysiłek, by odkryć w Piśmie Świętym wszelkie nawiązania do tegoż wydarzenia. Skoro bowiem hagiografowie – autorzy poszczególnych tekstów – pisali zgodnie ze swoimi uwarunkowaniami kulturowymi pod natchnieniem Ducha Świętego, to na temat opisanych przez siebie wydarzeń nie wyrazili jedynie swoich poglądów, które Duch ledwie dopuścił „do publikacji” w Jego księgach, ale na różne sposoby przekazali całość jednej prawdy zbawczej, historycznie pewnej, danej przez Ducha.³³

Wielu egzegetów natomiast na skutek metodologicznie uwarunkowanej postawy nadkrytycznej oraz praktycznego nieuznawania autorytetu Urzędu Nauczycielskiego Kościoła nie dostrzega, że Autorem Biblii jest nade wszystko Bóg, który tak natchnął piszących z Jego polecenia hagiografów, aby tekst zawierał to, i tylko to, co On zechciał w nim przekazać, szczególnie na temat prawdziwych swoich interwencji w prawdziwą ludzką historię.³⁴

B. Tekst finalny Pisma Świętego a fakty historii zbawienia

Aby zilustrować problematykę relacji tekstu Pisma Świętego do faktów historii zbawienia, warto odwołać się do przykładu z życia współczesnego Kościoła.

Wiemy, że tekst encykliki *Verbum Domini* Benedykta XVI w swej formie oficjalnej, finalnej, oddaje dokładnie to, czego papież chce nas nauczyć o Piśmie Świętym. Ten tekst finalny naukowiec powinien brać pod uwagę, gdy w pracy chce powołać się na autorytet papieża.

(*historia et historica*) są dla człowieka współczesnego wieloznaczne. Zarzucenie jednak z tego powodu ustalonej i przyjętej od dawna terminologii mogłoby wywołać nie tylko zdziwienie, ale i poważne zamieszanie. Tego zdania było wielu Ojców Soboru i sam papież Paweł VI, który na ostatnim etapie obrad Komisji soborowej domagał się, aby do tekstu włączono słowo »historyczność« w odniesieniu do Ewangelii. Jak tę historyczność należy rozumieć, wskazuje sam tekst Konstytucji (nr 19): »...podają wiernie to, co Jezus (...) żyjąc wśród ludzi, dla wiecznego ich zbawienia r z e c z y w i ś c i e uczynił i czego nauczał...«. Ewangelie są więc dokumentami historycznymi”.

³³ Por. Rada Zwyczajna Sekretariatu Generalnego Synodu Biskupów, *Lineamenta na XII Zwyczajne Zgromadzenie Ogólne Synodu Biskupów „Słowo Boże w życiu i misji Kościoła”*, nr 16 d: „Innymi słowy – stwierdził Benedykt XVI – bardzo zależy mi na tym, by teolodzy nauczyli się czytać i kochać Pismo tak, jak – według *Dei Verbum* – chciał tego Sobór: by dostrzegali w e w n ę t r z n ą j e d n o ś ć P i s m a – w czym może im pomóc »egzegeza kanoniczna«”.

³⁴ Por. Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym (Dei Verbum)*, nr 11a, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje. Tekst polski*, Poznań 1967³, s. 355.

Podobnie odwołanie się do finalnego, kanonicznego tekstu Pisma Świętego jest jedynym sposobem ukazywania tego, co Bóg zechciał powiedzieć o jakiejś konkretnej sytuacji, o której czytamy w tekście. Wymaga to oczywiście posiadania ustalonego z rzetelnością naukową (na podstawie dostępnych wiarygodnych manuskryptów i kodeksów) finalnego tekstu. Kościół ma zadanie strzec ten święty tekst finalny przed dokonywaniem na nim rzekomo naukowych zabiegów ujmowania lub dodawania czy przedstawiania jakichś jego fragmentów przez kogoś, kto nie może zrozumieć logiki tej ich literackiej postaci, jaka rzeczywiście jest w manuskryptach i kodeksach.³⁵

Tak jak znajomość oryginalnego języka encykliki (albo też poprawnego jej tłumaczenia) i jego zasad gramatycznych, zastosowanych gatunków literackich, a także naturalna dla nas znajomość całego kontekstu kulturowego (sposobów wyrażania myśli w świecie współczesnym), w ramach którego ów tekst został zapisany, jest konieczna do poznania nauczania papieża, tak i znajomość oryginalnego języka tekstu Pisma Świętego, gatunków literackich, całego kontekstu kulturowego, w ramach którego ów tekst został zapisany, jest konieczna do zrozumienia tego, co Bóg zechciał przekazać w tymże tekście finalnym. Z tego wynika konieczność stosowania przez naukowców zasad, które zawsze były obecne w Kościele, a które współczesna metoda historyczno-krytyczna szczególnie mocno akcentuje.

W celu poznania tego, co chce przekazać Autor – w obu przypadkach! – ważne jest, by nie odwoływać się do tekstu innego niż ten, który jest tekstem finalnym, „kanonicznym”. Jeżeli naukowiec podawałby jako nauczanie papieża to, co było w tekście encykliki w jego formie przed-finalnej, to popełniałby poważny błąd! Tak samo – a to zjawisko zachodzi, niestety, bardzo powszechnie we współczesnych opracowaniach – bardzo poważnym błędem jest ukazywanie historii zbawienia opartych na tekstach przed-finalnych, fragmentarycznych, należących do jakichś źródeł czy warstw...

Słowem Bożym – a więc danym przez Boga objawieniem Jego własnych słów i czynów oraz ich interpretacji – jest tylko i wyłącznie *t e k s t f i n a l n y*, tekst kanoniczny Pisma Świętego.

³⁵ Por. Posynodalna adhortacja apostolska *Verbum Domini*, 48: „Św. Bazyli Wielki, który w dziele *Moralia* zapytuje się: »Co jest właściwością wiary? Całkowita i niewątpliwa pewność prawdy słów natchnionych przez Boga. (...) Co jest właściwością wiernego? Kształtowanie się z tą całkowitą pewnością według znaczenia słów Pisma i nieodważenie się, by coś ująć lub dodać«”.

Bóg w Piśmie Świętym, w jego tekście finalnym, a nie przed-finalnym!, obwieszcza prawdę o tym, jakie to były słowa, które On sam naprawdę wypowiedział, i jakie to były czyny, których On naprawdę dokonał, wkraczając w dzieje ludzkości. Jeśli bowiem we wspólnocie wiary, do której Bóg łaskawie zechciał zstąpić ze swoim słowem i czynem, zaczęły z czasem pojawiać się różne ludzkie opinie odnośnie do tego, co tak naprawdę się wydarzyło w ich własnej historii, to jedynie Bóg ostatecznie mógł rozstrzygnąć, jaka była prawda. A zatem jeśli w końcu te ludzkie opinie (być może nawet ze sobą sprzeczne) zostały spisane, aby po znacznym upływie czasu stanowić materiał literacki dla ostatniego redaktora Pisma Świętego, natchnionego przez Boga, to ich fragmenty zostały przez niego w takiej mierze i w taki sposób wkomponowane w tekst finalny, by przekazać prawdę w pełni znaną jedynie Bogu o Jego słowach i czynach jako interwencjach w historię ludzkości. Nie zostały włączone takie fragmenty, które były sprzeczne z prawdą znaną Bogu.

Rolą egzegezy historyczno-krytycznej jest zatem dotarcie do sensu literalnego słów w ich kontekście historyczno-kulturowym, nie zaś tworzenie jakichś nowych „ksiąg” (wytworzonych przez badacza z fragmentów przypisywanych przez niego jakiemuś jednemu źródłu czy jednej warstwie lub grupie społecznej mającej wpływ na tekst), które rzekomo miałyby przekazywać „co tak naprawdę się wydarzyło” w opozycji do tego, co wynika z tekstu finalnego.

To, co naprawdę się wydarzyło w historii, jest opisane w tekście finalnym. Wartości historycznej tekstu finalnego nie wolno podważać, w przeciwnym przypadku badania są pozornie naukowe.

C. Badanie kanoniczne biblijnego zapisu historii zbawienia a logika błędnego koła w egzegezie historyczno-krytycznej

Przykładem ilustrującym błędne rozumienie roli metody historyczno-krytycznej jest rozcięcie wersetów z Księgi Wyjścia 14 tak, by z jednego wydarzenia historycznego utworzyć dwa, zupełnie w swym przebiegu niezgodne z tym prawdziwym, objawionym.

Niewiara w rzeczywistą wartość historyczną przekazów świętych ksiąg jest charakterystyczna dla egzegezy skoncentrowanej przesadnie na roli hagiografów jako autorów i redaktorów „źródłowego” materiału literackiego, materiału, który ostatecznie złożył się na kanoniczny tekst Biblii.³⁶

³⁶ Obronie historycznej wartości Biblii poświęcił swą książkę obecny Ojciec Święty Benedykt XVI; por. też nauczanie kard. K. Wojtyły na temat błędnego odczytania zasadni-

W tej sytuacji Magisterium Kościoła coraz mocniej wskazuje na wartość podejścia kanonicznego zapoczątkowanego w latach 60. XX w. przez amerykańskich biblistów, przede wszystkim B. S. Childsa.³⁷ Autor ten korzysta z osiągnięć analiz diachronicznych, ale przekracza ich ograniczenia: nie pomijając znaczenia procesu historycznego, który doprowadził do powstania kanonicznej formy tekstu Biblii, odrzuca niekościelne, świeckie rozumienie historii oraz opieranie się w badaniach procesu literackiego na rzekomo obiektywnych, świeckich kryteriach, stosowanie których prowadzi do wyeliminowania Boga jako tego, który jest obecny w historii Izraela i Kościoła.³⁸

Childs w swych analizach najpierw ukazuje własne przyporządkowanie fragmentów tekstu do poszczególnych źródeł (jako zbiorów, charakteryzujących się szczególnymi cechami, typowymi dla każdego z nich z osobna), by następnie pokazać wymowę tekstu w tym kształcie, jaki został mu nadany przez o s t a t n i e g o r e d a k t o r a. Znakomicie potrafi on docenić znaczenie kościelnej zasady, w myśl której słowem Bożym jest tekst kanoniczny. Przykładem zmiennym wysokiego kunsztu naukowego Childsa jest jego stwierdzenie dotyczące historyczno-krytycznej fragmentaryzacji opisu przejścia Izraelitów przez Morze Sitowia. Childs zauważył najpierw, że ponieważ tekst Wj 14,1-31 ukazuje dwa rodzaje – naturalne i nadnaturalne – przyczyn rozstąpienia się wód, metoda ta, przypisując źródłu starszemu (J) fragmenty z czynnikami naturalnymi, zaś źródłu późniejszemu (P) nadnaturalnymi, dopuściła się rozbicia całego opowiadania na dwa, nie mające powiązań wzajemnych, opowiadania!!!

czego przesłania *Dei Verbum*, przytaczane przez: J. Kozyra, *Sobór Watykański II o Biblii*, s. 35: „Objawienie Boże polega więc w swej istocie na objawieniu Siebie ze strony Boga. To trzeba mieć przed oczyma, a nie tylko same środki wyrazu czy źródła Objawienia”.

³⁷ Spośród znaczących dzieł B. S. Childsa należy wymienić: tenże, *Biblical Theology in Crisis*, Philadelphia 1970; tenże, *The Book of Exodus. A Critical Theological Commentary*, Philadelphia 1974; tenże, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, London 1983; tenże, *Old Testament Theology in Canonical Context*, Philadelphia 1989; tenże, *The New Testament as Canon. An Introduction*, London 1984; tenże, *Biblical Theology of the Old and New Testament*, London 1992; tenże, *The Struggle to Understand Isaiah as Christian Scripture*, Grand Rapids, Michigan-Cambridge 2004.

³⁸ Por. *tamże*, s. 321: „To speak of the privileged state of the canonical form is not to disregard Israel's past history. However, it refuses to fuse the canonical process of the shaping of the witness of the prophets and apostols with an a l l e g e d l y objective scientific reconstruction that uses a critical filter to eliminate those very features that constitute its witness, namely, the presence of God in the history of Israel and the church”; por. też na s. 319-320 historię egzegezy, która doprowadziła do owego świeckiego, niebiblijnego, rozumienia historii biblijnej!

Childs, w duchu kościelnego rozumienia znaczenia tekstu kanonicznego, wspaniale ukazuje historyczną i teologiczną rolę „kanonicznego redaktora”: ów redaktor sprzed wieków, jak krytyczny sędzia, przeciwstawiał się takiej mentalności, która nie przyjmuje faktu w s p ó ł p r a c y Boga i człowieka (a więc i udziału w cudzie „czynników” nadnaturalnych i naturalnych): jeżeli zastał w tradycji Izraela dwa rodzaje tekstów, z których jedne wydobywały wyłącznie „czynniki” nadnaturalne, a drugie naturalne, to umiejętnie je złączył tak, by wyrażały prawdę o tejże współpracy; miał on zatem umiejętność komponowania materiału literackiego tak, by poszczególne części, które razem dopiero obejmują pełną Tradycję, zostały zrozumiane przez czytelnika właśnie jako integralna całość, jako j e d y n y nośnik prawdy Bożej!!!³⁹

Według współczesnych biblistów,⁴⁰ zdanie Wj 14,16 opisujące naturalny czyn – podniesienie laski, wyciągnięcie ręki – pochodzi po części ze źródła E (14,16 a), po części ze źródła P (14,16 b), a zatem pierwotnie rzekomo nie miało związków z wersetami przypisywanymi źródłu J!

Podobnie stwierdzenie mówiące o rozdzieleniu morza przez Boga za pomocą wiatru (14,21 b) bibliści oddzielili od relacji o Mojżeszu wyciągającym rękę nad morze!!!; rozbili tekst kanoniczny Wj 14,21 na dwa źródła: 14,21 a należy do E⁴¹ lub P,⁴² zaś 14,21 b do J⁴³:

- Wj 14,21 a: Mojżesz wyciągnął rękę nad morze, (E lub P)
 Wj 14,21 b: a Pan cofnął wody gwałtownym wiatrem wschodnim,
 który wiał przez całą noc, i uczynił morze
 suchą ziemią.
 Wj 14,21 c: Wody się rozstały. (E lub P)

³⁹ Por. *tamże*, s. 229: „The early level was natural; the latter was supernatural. The canonical redactor operates as a critical judgment against such a move and bears witness to how the separate parts which comprise the full tradition are to be understood”.

⁴⁰ Por. G. E. Wright, *Exodus, Book of*, w: G. A. Buttrick i in., *The Interpreter's Dictionary of the Bible. An Illustrated Encyclopedia: identifying and explaining all proper names and significant terms and subjects in the holy scriptures, including the apocrypha: with attention to archeological discoveries and researches into the life and faith of ancient times*, Nashville 1991, t. 2, s. 193. Inaczej zaś (wyłącznie źródło E) podaje: S. Mędała, *Wprowadzenie ogólne do Pięcioksięgu*, s. 69.

⁴¹ Por. *tamże*.

⁴² Por. G. E. Wright, *Exodus, Book of*, s. 193.

⁴³ Por. S. Mędała, *Wprowadzenie ogólne do Pięcioksięgu*, s. 65; G. E. Wright, *Exodus, Book of*, s. 193.

Podchodząc do tekstu natchnionego w ten sposób, egzegeta nie osiąga podstawowego celu, jakim jest odczytanie Objawienia Bożego, a więc tekstu w jego finalnej postaci! Co więcej: jako wynik swych analiz o s i ą g a o n t o, c o p r z y j ą ł z a z a ł o ż e n i e (popelnia błąd koła logicznego): rozbija tekst tak, by źródłu J przypisać bezpośrednie działania zbawcze Boga,⁴⁴ zaś źródłu P (ewentualnie E) te działania, w których podmiotem działań jest Mojżesz, a w każdym razie nie Bóg – bo On jest transcendentny!⁴⁵ Tak rozumiana transcendentna jednakże nie jest przekazana przez Biblię!

Metody badawcze nad Księgą Wyjścia 1–18 jako biblijnym fundamentem dla rytu Paschy, prowadzone w trzeciej części niniejszego artykułu, należą do grupy metod synchronicznych, wnikających w przesłanie tekstu kanonicznego, w intencję hagiografa-redaktora.⁴⁶ We współczesnej historii egzegezy ksiąg biblijnych tego typu metody były z powodzeniem stosowane również do zgłębiania Bożego Objawienia, zawartego w Księdze Wyjścia.⁴⁷

⁴⁴ Por. S. Mędała, *Wprowadzenie ogólne do Pięcioksięgu*, s. 68 (akcent na zbawcze działanie Boga; to nie patriarchowie są wszechmocni, ale Bóg).

⁴⁵ Por. *tamże*, s. 70 (E: uwydatnianie roli znaczących postaci historycznych), s. 75 (P: uwydatnienie transcendentności Boga).

⁴⁶ Przez intencję hagiografa należy rozumieć nie jakieś jego psychiczne stany, towarzyszące pisaniu, ale nade wszystko „wołę zakomunikowania czegoś”; por. J. Chmiel, *Intencja autora jako zasada hermeneutyczna. Przyczynek do teologii natchnienia biblijnego*, *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 32/1979, s. 6. Autor (s. 11) zauważa niezwykle trafnie, że powstały w ramach obrad II Soboru Watykańskiego dokument *Dei Verbum* w nr 12 i 19 zawiera sformułowanie „intencja” hagiografów czy ewangelistów, a nie „intencja Boga” – w ten sposób Ojcowie Soboru celowo nie utożsamili intencji hagiografa z intencją Boga jako Autora, pozostawiając otwartą do dalszych badań problematykę „sensu pełniejszego” – Bóg może zawrzeć w tekście więcej, niż hagiograf świadomie w nim zawarł.

⁴⁷ Omówienie metod i problemów egzegetycznych, przedstawione przez prezydenta 44. *Colloquium Biblicum Lovaniense*, które odbyło się w 1995 r., zob. M. Vervenne, *Introduction*, w: tenże (red.), *Studies in the Book of Exodus*, s. 5-8. W artykule wyszczególnieni są: E. Otto: Pięcioksiąg nie jest kompromisem pomiędzy tradycją Dtr (deuteronomistyczną) i tradycją P (kapłańską), ale ujawnia pokapłańską redakcję, której autor dostosował koncepcje kapłańskie do deuteronomistycznych; F. Polak: Księga Wyjścia jest jednolita tematycznie, gdyż przedstawia rozwój objawienia się Boga: od objawienia prywatnego Mojżeszowi, przez publiczne objawienie synajskie, anty-objawienie złotego cielca, prywatne Mojżeszowi w Wj 33–34, aż po zstąpienie obłoku chwały Boga na przybytek; G. Fischer: Wj 1–15 nie zawiera jakiegokolwiek tekstu ze źródła/redakcji P (kapłańskiego); poszczególne fragmenty w Wj 1–15, rozumiane dotychczas jako P, należy uważać za „głos narratora” (*Stimme des Erzählers*); Wj 1–15 należy uważać za jednolite opowiadanie (*einheitliche Erzählung*); P. Weimar przeciwstawia się współczesnym podziałom Wj 1, 1–2, 25 na kilka niezależnych fragmentów i wykazuje, że jest to tekst spójny, skomponowany z trzech dwuczłonowych elementów: 1, 1-7 + 1, 8-14; 1, 15-17 + 1, 18-21; 1, 22–2, 4 + 2, 5-

Warto szczególnie wskazać na usilne dążenie G. Fischera do powszechnego przyjęcia we współczesnej egzegezie konsekwencji wynikających z naukowo udokumentowanej⁴⁸ tezy o niewystarczalności nie tylko hipotezy czterech źródeł, ale i hipotezy warstw redakcyjnych Pięcioksięgu w celu wyjaśnienia jego treści.

2. Dowód naukowy i dowód pseudonaukowy

A. Wprowadzenie

Zanim zostanie omówiona teoria dowodu naukowego i pseudonaukowego, warto przedstawić typowy błąd „koła logicznego” w egzegezie, związany z wadliwą relacją, ustanowioną przez egzegetę pomiędzy dwoma zagadnieniami: 1. datacji poszczególnych fragmentów Pisma Świętego Starego Testamentu i 2. datacji poszczególnych etapów w historycznym rozwoju święta Paschy.

Poprawna metodologia musi przeprowadzić zadanie. datowania fragmentów Pisma Świętego niezależnie od jakichkolwiek przypuszczeń co do rozstrzygnięć ułożenia historycznych etapów rozwoju Paschy, jeśli w następnym kroku naukowej analizy chce na podstawie punktu 1. udowodnić poprawność rozwiązań dokonanych w punkcie 2.

Innymi słowy, w dowodzeniu przebiegu historii rozwoju obrzędów Paschy błędem jest powoływanie się na datację fragmentów biblijnych, jeżeli taka datacja została wcześniej dokonana, opierając się na założonym (domniemanym, być może emocjonalnie przeżywanym jako „odkrywczy” przez kogoś ze świata nauki) hipotetycznym przebiegu historii rozwoju obrzędów Paschy.

-10, z których środkowy element 1,15-21 stanowi centrum symetrii (*Symmetrizentrum*) tematycznej i słownej, otoczony elementami skrajnymi 1,1-14 i 1,22-2,10. Wj 1,1-2,25 jest jednocześnie wstępem do całej księgi i jej zasadniczej problematyki.

⁴⁸ Por. G. Fischer, *Exodus 1-15 – eine Erzählung*, w: M. Vervenne (red.), *Studies in the Book of Exodus*, s. 149. Autor powołuje się na publikacje: E. Blum, *Studien zur Komposition des Pentateuch*, BZAW 189, Berlin 1990; Blum liczy się oczywiście z pracą redakcyjną i późniejszymi dodatkami; C. Houtman, *Der Pentateuch. Die Geschichte seiner Erforschung neben einer Auswertung*, Kampen 1994. To właśnie Houtman stwierdził bezapelacyjnie, że teoria źródeł/warstw niczego nie wyjaśnia w kwestii początków Pięcioksięgu: „Die Quellentheorie vermag keine Antwort auf die Frage nach der Entstehung des Pentateuch zu leisten” (s. 419).

W takiej sytuacji bowiem zachodzi koło logiczne w dowodzeniu:

0. Datowanie poszczególnych etapów w historycznym rozwoju święta Paschy: naukowiec układa ciąg kolejnych etapów rozwoju Paschy, począwszy od pierwotnego do ostatniego etapu rozwoju). Tutaj naukowiec zakłada pewien wykaz kolejnych etapów Paschy.
1. Datowanie poszczególnych fragmentów Pisma Świętego Starego Testamentu: naukowiec analizuje treść takich tekstów Pisma Świętego, które mówią cokolwiek na temat Paschy i na podstawie porównania jej z wykazem kolejnych etapów Paschy orzeka, czy dany tekst reprezentuje etap wcześniejszy czy późniejszy rozwoju Paschy). Naukowiec w wyniku swej pracy uzyskuje w tym etapie wykaz wszystkich fragmentów biblijnych mówiących o Paszce, ułożonych od najstarszych do najmłodszych. Może on również ogłosić, że znana mu jest datacja poszczególnych fragmentów biblijnych z tego wykazu.
2. Datowanie poszczególnych etapów w historycznym rozwoju święta Paschy: naukowiec ma wykaz wszystkich fragmentów biblijnych mówiących o Paszce, ułożonych od najstarszych do najmłodszych. Na podstawie tego wykazu czyta on kolejne teksty z wykazu i zapisuje, co było najpierw w rycie Paschy, co pojawiło się we fragmencie kolejnym, późniejszym według datacji z wykazu, i tak aż do końca wykazu. Naukowiec w wyniku swej pracy uzyskuje wykaz kolejnych etapów Paschy.

Naukowiec jako wynik swej pracy (w punkcie 2.) uzyskuje zatem to samo, co postawił jako założenie na samym początku (w punkcie 0)! Na tym polega błąd koła logicznego.

Obecność takich ciągów rozumowania w pracy badawczej jest bardzo poważnym defektem, stawiającym tę pracę i jej wyniki poza obszarem nauki.

W nauce konieczne jest sprawdzanie, opierając się na jakich niepodważalnych danych zostało coś udowodnione i funkcjonuje obecnie w środowisku naukowym jako pewnik.

Jest to trudne wtedy, gdy w podręcznikach powszechnie przytacza się jakieś stwierdzenia (przykładowo, drukuje wykazy: do źródła J należą następujące fragmenty; do źródła P należą następujące fragmenty, do ...) bez precyzyjnego poinformowania czytelników, j a k i m i k r y t e r i a m i posłużyli się autorzy tychże wykazów w dziele ich utworzeniu. Takim kryterium mogło właśnie być omówione tu kryterium treściowe, dotyczące domniemanego rozwoju Paschy.

Warto w pracy naukowej zawsze dokładnie poznać te kryteria, by ustrzec się od popełnienia mimowiednie błędu koła logicznego, tj. przeprowadzania

naukowego dowodu prawdziwości tego, co jako założenie badawcze naszych poprzedników stało u podstaw ich pracy.

Przykład:

Przejąwszy z podręcznika wykaz fragmentów przynależących do źródeł/warstw, badacz pragnie na tej podstawie dokonać analizy rozwoju obrzędów święta Paschy. Fragmenty ułożone po kolei według porządku ich powstania, od najwcześniejszych do najpóźniejszych, można czytać jako nową całość i z teje całości wydobyć kolejne wersety mówiące coś na temat Paschy. Jeżeli najwcześniejsze teksty będą dotyczyły np. wyłącznie ofiary z baranka, a dopiero kolejne konieczności składania teje ofiary w jednym miejscu, a jeszcze kolejne konieczności czynienia tego w Jerozolimie, a kolejne powiedzą coś na temat jedzenia praśników itd. – to mamy naukowy dowód biblijny na rozwój historyczny obrzędów Paschy i wiemy dokładnie, jakie ów rozwój miał etapy.

Jeżeli jednak badacz nie będzie trzymać się sztywno podziału na założenie i tezę, to do utworzenia założeń już włączy to, co przypuszcza o rozwoju obrzędów Paschy, a więc, jeśli przypuszcza, że wszystko w świecie ulegało rozwojowi, ewolucji, to przypuszcza też, że to prawidło dotyczy święta Paschy, dodatkowo także przypuszcza jako niemal pewne, że obrzędy Paschy powstały z dwu niezależnych świąt, pasterskiego i rolniczego, że w późnym okresie zostały te dwa święta połączone w jedną całość, że centralizacja kultu była i d e k a p ł a n ó w, że ... itd., itp., więc przegląda kolejne księgi i wydobywa z nich teksty mówiące o tych kolejnych domniemanych etapach tak, by „odkryć” ich datację – wcześniejszymi nazwie te, które mówią wyłącznie o ofierze z baranka itd.

Można spostrzec dość szybko taki błąd, gdy autorem wywodu jest jedna osoba i gdy zrobi to w jednej publikacji, rozdzielając obie dziedziny, tj. najpierw dokonując datacji fragmentów biblijnych na podstawie domniemanego rozwoju Paschy, a w kolejnym rozdziale pracy dokonując „odkrycia” etapów rozwoju Paschy na podstawie datacji fragmentów.

Trudno jest dostrzec taki błąd logicznego koła, gdy:

– albo jeden autor rozpracował datację na podstawie domniemanego rozwoju Paschy, a ktoś żyjący po nim dokonał później „odkrycia” rozwoju Paschy na podstawie datacji fragmentów,

– albo ten sam autor w tej samej publikacji podjął się zadania udowodnienia rozwoju Paschy, przy czym informacjami o datowaniu ksiąg posługuje się w wywodach jako oczywistymi (o ugruntowanym wśród naukowców statusie prawdziwości, nie biorąc pod uwagę pytania, czy aby owa prawdziwość nie została „udowodniona” na bazie domniemanego rozwoju Paschy), a pojawia-

jące się w toku rozumowania sprzeczności rozwiązuje przez odwołanie się do „oczywistości argumentu” czerpanego z... domniemanego rozwoju Paschy, nie zauważając przy tym, że powołuje się na to, co ma dopiero udowodnić.

Z tym drugim przypadkiem mamy do czynienia w książce R. de Vaux⁴⁹ – dość trudno jest uporządkować jego zapis naukowy, ale gdy się tego dokona, to widać wyraźnie, że domniemany przez autora rozwój Paschy stoi u podstaw datacji fragmentów biblijnych, a z kolei tak wyznaczona datacja fragmentów biblijnych staje się założeniem biblijnego „dowodu”, iż naprawdę Pascha rozwijała się w historii Izraela tak, jak domniemywał autor!

Aby to wykazać, poniżej zostały po kolei przywołane fragmenty publikacji R. de Vaux. Zadanie to zostanie poprzedzone omówieniem głównych informacji na temat logiki błędnego koła.

B. Teoria dowodu naukowego oraz dowodu pseudonaukowego

Objaśnienie pojęcia „logika błędnego koła”

Objaśnienie tego pojęcia polegać będzie na odpowiedzi na pytania: Co to jest dowód naukowy? Co to jest pseudodowód naukowy czyli dowód według logiki błędnego koła?

Co to jest dowód naukowy?

Dowodem jest taki proces myślowy, który, wychodząc od prawdziwych przesłanek, dochodzi w wyniku logicznie poprawnego ciągu kolejnych rozumowań do stwierdzenia: „Teza jest prawdziwa”.

Trzy główne elementy dowodu

1. Prawdziwe przesłanki dowodu.
2. Ciąg kolejnych logicznych spostrzeżeń.
3. Teza.

Co to jest dowód pseudonaukowy, czyli dowód według logiki błędnego koła?

Jest to taki proces myślowy, który naśladuje dowód naukowy, ale w którym prawdziwość choćby jednej z przesłanek można orzec tylko wówczas, gdy dowiedzie się wcześniej, że prawdziwa jest teza.

⁴⁹ R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, t. I, s. 496-504.

Różnica między naukowym pseudodowodem a dowodem

Trzy główne elementy pseudodowodu:

1. Przesłanki dowodu: zależne od tezy!
2. Ciąg kolejnych logicznych spostrzeżeń.
3. Teza.

Trzy główne elementy dowodu:

1. Przesłanki dowodu: niezależne od tezy.
2. Ciąg kolejnych logicznych spostrzeżeń.
3. Teza.

Typowe dowodzenie według logiki błędnego koła

I. Naukowiec twierdzi bezpodstawnie:

„Wiem, że »ta przesłanka« jest prawdziwa”
(wiem, bo przecież »to a to« jest prawdą)

II. Naukowiec później „dowodzi” tak:

1. Moje prawdziwe przesłanki:
„przesłanka 1”, ..., „ta przesłanka”, ...
2. Ciąg kolejnych logicznych spostrzeżeń.
3. Teza: „to a to” jest prawdą!

C. Podstawowe zasady egzegezy katolickiej

Egzegeta katolicki, jak i każdy prawdziwy naukowiec, dąży do odczytania Bożej prawdy, a nie własnych projekcji, narzuconych na tekst biblijny. Dlatego w duchu zaufania i posłuszeństwa wobec Magisterium Kościoła dysponuje on wskazówkami niezbędnymi do wyeliminowania z pracy dowodów pozornych, zbudowanych na zasadzie logiki błędnego koła. Poniżej zostały przedstawione elementarne spostrzeżenia, na mocy których posłuszeństwo badacza wobec zaleceń metodologicznych Magisterium Kościoła jest naukowo uzasadnione! Na końcu zostanie dowiedzione twierdzenie Magisterium Kościoła, że Biblia nie zawiera zdań pseudohistorycznych, a zatem, że tekst biblijny ma prawdziwą naukową wartość jako dzieło historyczne.

Podstawowe zasady pracy naukowej

- biblijna: z każdego bezużytecznego słowa zdam sprawę w dzień sądu (por. Mt 12,36),
- moralna: w niepewności nie działałam,

– logiczna: wnioskowanie muszę opierać na sprawdzalnych, prawdziwych podstawach (przesłankach), tj. na faktach, a nie na opiniach, na wnioskach opartych na faktach.

Jak eliminuje się błąd koła logicznego?

W procedurach badawczych zawsze odrzucam dowody, w których choćby jedna przesłanka (założenie):

- oparta jest j e d y n i e na ludzkiej opinii (nawet autorytetów naukowych), a nie na faktach,
- jest prawdziwa, jedynie pod warunkiem że dowodzona przeze mnie teza jest prawdziwa.

Co to są „fakty” zatem?

- Biblia – jej tekst kanoniczny: masorecki Starego Testamentu i grecki Nowego Testamentu; LXX.
- Zabytki literatury, sztuki itd.
- Wyniki archeologicznych znalezisk, datowanych na podstawie nie ich treści, ale parametrów niezależnych od treści, np. metody C₁₄, położenia w warstwie kulturowej, datowanej niezależnie od jej treści.

Jakie autorytety i dlaczego należy przyjmować jako przesłanki bez dowodzenia ich prawdziwości?

- Autorytatywne dokumenty Magisterium Kościoła są konieczne dla dowodów naukowych egzegety katolickiego.
- Jest tak, ponieważ istnieje zbiór tez, dla których nie da się naukowo dowieść, że są one prawdziwe, ani że są one fałszywe.

Czego nie da się udowodnić naukowo?

- że Bóg istnieje, że istnieją aniołowie,
- że Bóg wkracza w historię ludzi osobiście lub za pośrednictwem aniołów,
- że Bóg powierzył Magisterium Kościoła zadanie strzeżenia prawdziwego skarbu, jakim jest słowo Boże zawarte w Piśmie Świętym i Tradycji,
- że słowem Bożym jest tekst kanoniczny, finalny,
- że tekst kanoniczny ma wartość dzieła historycznego, w którym za pomocą różnorodnych gatunków literackich została przedstawiona prawdziwie historia obcowania Boga z ludźmi,

– że tekst kanoniczny jest wolny od błędu – jeśli nie żądamy, by hagiografowie pisali według naszych zasad precyzowania faktów.

Czego nie da się udowodnić naukowo – wnioski

Nie ma żadnych podstaw, aby zdanie typu: „Bóg powiedział do Mojżesza w Egipcie...” interpretować jako zdanie pseudohistoryczne, napisane np. przez kapłanów w celu „uzasadnienia” jakiejś reformy religijnej (np. centralizacji kultu w Jerozolimie – bo byli np. zainteresowani większymi dochodami, płynącymi od pielgrzymów). Dlaczego? Ponieważ w naszym świecie nie istnieją inne zasady gramatyczne do przekazywania prawdy, a inne do przekazywania fałszu. A zatem należy zauważyć, że prawdą jest, iż żadne zdanie napisane w celu sfalszowania historii nie musi różnić się pod względem językowym od zdania zapisanego w celu przekazania prawdy historycznej!

Dlatego właśnie nie ma żadnych podstaw, by zdanie typu: „Bóg powiedział do Mojżesza w Egipcie...” interpretować jako zdanie pseudohistoryczne. A skoro nie ma żadnych podstaw, to należy przyjąć za Magisterium Kościoła, że takie zdanie jest zdaniem historycznym, to znaczy, iż Bóg rzeczywiście powiedział do Mojżesza w Egipcie to, co zapisane jest w tym zdaniu.

Jeżeli czegoś nie da się naukowo rozstrzygnąć, to należy przyjąć rozwiązanie takie, jakie przyjął Magisterium Kościoła.

Nie ma żadnych podstaw naukowych, by zdania zapisane w Piśmie Świętym interpretować jako zdania pseudohistoryczne. Dlatego za Magisterium Kościoła naukowiec ma obowiązek przyjąć, że zdania w Biblii mają wartość zdań historycznych, aczkolwiek odczytanie historii wymaga od niego znajomości gatunku literackiego, według którego została w nich zapisana prawda historyczna.

D. Biblijny „dowód” na historyczny rozwój święta Paschy według R. de Vaux

Zostaną tu przytoczone przykłady najbardziej jaskrawych błędów logicznych francuskiego biblisty, które zostały zapisane w jego książce, pt. *Instytucje Starego Testamentu*, t. I, *Nomadyzm i jego pozostałości, instytucje rodzinne, instytucje cywilne*. Celem tego punktu nie jest jakieś „wytykanie błędów”, ale ukazanie, jak niebezpieczne jest pomijanie w pracy naukowej podstawowej zasady egzegety katolickiego: posłuszeństwa wobec Magisterium Kościoła,

któremu zawdzięczamy zespół naukowych zasad metodologicznych w egzegezie.

Pierwszy „błąd koła” u R. de Vaux

1. Spostrzeżenia R. de Vaux: o Passze za króla Jozjasza:

– 2Krl 23,21-23 nie wzmiankuje Przaśników, a jedynie Paschę jako święto pielgrzymkowe.

– 2Krn 35,1-18 opisuje to samo wydarzenie, co 2Krl 23,21-23 i wzmiankuje oba święta.

2. Wniosek R. de Vaux (s. 498):

Dodatki są inspirowane praktyką kultową współczesną Kronikarzowi, a więc opowiedziano o Przaśnikach. Za Jozjasza Pascha nie była jeszcze łączona z Przaśnikami.

Objaśnienie pierwszego „błędu koła”

Ponieważ R. de Vaux „wie”, że za Jozjasza Pascha nie była jeszcze łączona z Przaśnikami (to jest część jego tezy!), więc czytając o Przaśnikach w 2Krn 35,1-18 interpretuje to jako „Dodatki inspirowane praktyką kultową współczesną Kronikarzowi”.

Jednakże należy stwierdzić, że nie ma żadnych prawdziwych przesłanek, które pozwalają na twierdzenie francuskiego biblisty, iż fragment o Przaśnikach jest „dodatkiem inspirowanym...” Bo czyż fragment o Przaśnikach ma inną gramatykę niż pozostały tekst? Tego autor nie stwierdził! Wystarczyło mu do takiego wniosku to, że jest to zgodne z jego oczekiwaniami, z jego tezą. A to zdecydowanie za mało. I zupełnie nie jest to naukowe.

Drugi „błąd koła” u R. de Vaux (s. 498)

1. Spostrzeżenia R. de Vaux:

są dwa najstarsze kalendarze religijne:

– Wj 23,15; 34,18 mówią o P r z a ś n i k a c h jako święcie pielgrzymkowym „chag”.

– Wj 23,18; 34,25 mówią o P a s s z e, w obu występuje termin „chag”.

2. Rozumowanie R. de Vaux:

Wj 23,18; 34,25 mówią o Passze jako święcie „chag”, ale obecność terminu „chag” każe widzieć ich redakcję w czasach późniejszych niż Deuteronomium, kiedy to Pascha stała się świętem pielgrzymkowym „chag”.

3. Teza R. de Vaux:

Dwa najstarsze kalendarze (Wj 23,15; 34,18 i Wj 23,18; 34,25) mówią tylko o Przaśnikach jako święcie pielgrzymkowym „chag”.

Objaśnienie drugiego „błędu koła”

Ponieważ R. de Vaux „wie”, że dwa najstarsze kalendarze mówią tylko o Przaśnikach jako święcie pielgrzymkowym „chag” (to jest jego teza!), więc, czytając o Passze w Wj 23,18; 34,25 jako święcie pielgrzymkowym „chag”, interpretuje obecność tego terminu jako efekt późniejszej redakcji tego tekstu, „kiedy to Pascha stała się świętem pielgrzymkowym »chag«”.

Jednakże nie ma żadnych, niezależnych od jego tezy, przesłanek, mocą których można zweryfikować jego przekonanie, że słowo „chag” zostało kiedyś później do finalnego tekstu dodane. Biblista popełnia tu błąd koła logicznego, czerpiąc argument za usunięciem terminu „chag” z tekstu mówiącego o Passze.

Trzeci „błąd koła” u R. de Vaux

1. Przesłanki R. de Vaux:

- a. teksty Jahwistyczne (J) są wcześniejsze od tekstów Kapłańskich (P)
- b. s. 497: Wj 12,1-20. 40-51 są tekstami P
- c. s. 503: Wj 12, 21-39 jest tekstem J

2. Rozumowanie R. de Vaux:

Czytając teksty stwierdzamy:

- a. Wj 12,21-39 (J) mówi o jednym, pierwotnym święcie pasterzy: o święcie Paschy. Nic nie mówi na temat święta Przaśników.
- b. Wj 12,1-20. 40-51 (P) mówią o dwu świętach sukcesywnych: Passze i Przaśnikach, złączonych w jedno święto.
- c. **Wszystkie** te teksty łączą wzmiankowane w nich święto / święta z wyjściem z Egiptu.

Teza R. de Vaux: Pierwotnym świętem Izraela, wspominającym wyjście (exodus) z Egiptu, było tylko święto Paschy (bo teksty J tylko o nim mówią). W czasach, gdy redagowano teksty Kapłańskie (P), święto Paschy było złączone z innym świętem – Przaśników, któremu też nadano to samo znaczenie, co miała od czasów exodusu Pascha.

Objaśnienie trzeciego „błędu koła”

Trzeba zastanowić się, skąd R. de Vaux „wie”, że w jego dowodzie prawdziwe są przesłanki, iż Wj 12,21-39 jest J, a Wj 12,1-20. 40-51 jest P. Autor nie podaje żadnych argumentów niezależnych od treści tych tekstów, np. nie podaje, że

teksty te charakteryzują się specyficzną dla J czy dla P gramatyką (bardziej czy mniej starożytną), słownictwem (bardziej czy mniej starożytnym). Nie, żadnego z takich argumentów za prawdziwością przesłanek tu nie ma.

Skąd zatem autor „wie”, że Wj 12,21-39 jest J? – bo tu tylko o Passze (a jego teza wymaga, by w tekstach starszych, a więc w J, była mowa tylko o Passze). I skąd autor „wie”, że Wj 12,1-20. 40-51 jest P? – bo tu i o Passze, i o Przaśnikach (a jego teza wymaga, aby w tekstach młodszych, a więc w P, była mowa i o Passze, i o Przaśnikach).

A zatem prawdziwość tych przesłanek zależy od tezy:

– Przesłanka 1. Wj 12, 21-39 jest J, bo tu tylko o Passze.

– Przesłanka 2. Wj 12,1-20. 40-51 jest P, bo tu i o Passze, i o Przaśnikach.

Dlatego rozumowanie da tezę: pierwotnie (co zapisane w tekstach J) była tylko Pascha, a potem (co zapisane w tekstach P) Pascha złączona z Przaśnikami.

Błąd koła logicznego polega tu zatem na tym, że autor nie odwołuje się do przesłanek niezależnych od tezy.

1. Twierdzenie autorstwa R. de Vaux, ukazujące domniemany historyczny rozwój Paschy, nie zostało udowodnione.

2. Powoływanie się w pracy naukowej na datację fragmentów Pisma Świętego, oparta na twierdzeniu R. de Vaux, nie ma podstaw naukowych.

Istnieje inna możliwość podejścia do tekstu Pisma Świętego: metoda kanoniczna. Nie zakładając „z góry” jakichkolwiek błędów, powtórzeń, nieciągłości itd., egzegeta czyta z największą uwagą tekst tak, by zrozumieć go jako bezbłędny. Dopiero wówczas, gdy po dokładnej analizie nie jest w stanie zrozumieć jakiejś nieciągłości, może przyjąć, że jest ona wynikiem złożenia tekstu z dwu źródeł.

3. Próba przezwyciężenia logiki błędnego koła na przykładzie biblijnych fundamentów rytu Paschy

W tej części niniejszego artykułu zostanie przedstawione zupełnie inne podejście do badania rytu Paschy na podstawie Pisma Świętego, niż to reprezentuje R. de Vaux. W duchu posłuszeństwa wobec Magisterium Kościoła należy czytać

tekst biblijny tak, by nie narzucać nań własnej, z góry obranej tezy. Należy przyjąć, że to, co na temat Paschy stwierdzone jest w tekście kanonicznym, finalnym, ma pełną wartość historyczną, gdy jest zapisane według zasad gatunku literackiego, który w starożytności służył do zapisywania historii.

Oznacza to, że po odkryciu jako „historyczny” gatunku literackiego tekstu, po zrozumieniu go w kontekście kulturowym, w którym powstał nie tylko ów tekst, ale i inne o analogicznej konstrukcji literackiej, odczytanie jego treści gwarantuje poznanie prawdy historycznej o wydarzeniach, o których on opowiada. Nie o legendzie, ale o prawdziwych wydarzeniach historycznych mówi ten tekst, jeśli jego gatunkiem literackim jest taki gatunek, który służył w starożytności do dokumentowania historii, a nie do zapisywania legend.

A. Najważniejsze wydarzenie Starego Testamentu

W Starym Testamencie najważniejszym wydarzeniem jest wyjście z Egiptu. Do niego odwołują się Izraelici w każdej sytuacji, w której zagrożenie bytu narodu wzmagą ich pamięć o Bogu-Zbawcy. Do wyjścia z Egiptu nawiązywali prorocy w czasach niewoli babilońskiej, by jej zakończenie obrazować jako nowe wyjście, jeszcze wspanialsze niż to z Egiptu.

W swej zasadniczej fazie wyjście z Egiptu jest opisane w Wj 1–18, a świętowane w corocznej Passze ściśle według wymagań *Hagady paschalnej*. *Hagada* jest księgą liturgiczną, zawierającą konkretne modlitwy, pouczenia mądrościowe, śpiewy, symboliczne akty (obmywania rąk, spożywania symbolicznych potraw), dokonywane po kolei, przypisane do kolejnych czteremastu punktów rytu. Jest ona żydowską księgą wigilii liturgii paschalnej.⁵⁰

Należy zwrócić uwagę, że z punktu widzenia zbawczego (i militarnego) są dwa kluczowe wydarzenia paschalne:⁵¹ uczta z baranka w Egipcie, w czasie której Bóg zabił pierworodnych Egiptu; przejście przez Morze Sitowia, w czasie którego Bóg ostatecznie zabił faraona, króla Egiptu, wraz z jego wojskiem.

⁵⁰ Por. R. Cantalamessa, *Pascha naszego zbawienia*, s. 35. Autor używa też określenia *Ordo hebdomadae sanctae*, nawiązującego do chrześcijańskiej księgi liturgicznej.

⁵¹ Por. I. Pahl, *Noc paschalna – „Matka wszystkich wigilii” – wykład gościnny w Instytucie Liturgicznym Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie (30.04.1999)*, tł. J. Zychowicz, *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 52(1999) nr 2, s. 133; pierwsi chrześcijanie przejęli świętowanie Wielkanocy z żydowskiej Paschy i czytali starożytne teksty, a zwłaszcza Wj 12 na temat Paschy Izraela z zabiciem baranka i Wj 14 na temat przejścia przez Morze Czerwone. Święto było zdominowane przez motyw przejścia.

Spojrzenie na całość Biblii pozwala jednakże dostrzec coś więcej: dla przejścia Pana w słupie ognia i w słupie obłoku w nocy między rozpołowionymi wodami Morza Sitowia (w LXX Morza Czerwonego) nie ma nigdzie indziej równie uderzająco podobnego wydarzenia jak to, które opisane zostało w Księdze Rodzaju 15: Pan, by zawrzeć przymierze z Abramem, w nocy przeszedł w znaku ognia i znaku dymu między rozpołowionymi przez Abrama zwierzętami. Nigdzie indziej Pan nie przeszedł w takich dwu pionowo wznoszących się znakach między połowami jakiegoś bytu. Nawet bowiem wówczas, gdy Bóg prowadził Izraelitów do Ziemi Obiecanej przez czterdzieści lat, to po przejściu Morza Sitowia szedł już tylko albo w znaku słupa ognia (w nocy), albo w znaku słupa obłoku (za dnia). Jedynie zatem w dwóch wydarzeniach, których opis zawarty jest w Rdz 15 i Wj 14,19-31, Bóg przeszedł w obu znakach jednocześnie. Ta analogia wskazuje na konieczność rozważenia, czy przejście między rozerwanymi wodami nie jest aktem zawarcia przymierza. Ten podstawowy fakt warto już na wstępie ukazać, jako że nie jest dostrzegany przez komentatorów.

B. Wyjście z Egiptu a zawarcie przymierza w Rdz 15

Księga Wyjścia kładzie akcent na obecność Boga jako obrońcy Izraela w czasie przejścia przez morze. Bóg, obecny tu aż w dwóch znakach, na tę właśnie wyjątkową obecność wskazał sam przez niezmiernie ważne „akty militarne”, jakich dokonał na początku (14,19-20) i na końcu (14,24) przejścia z Izraelem przez morze.

O tym, co wydarzyło się bezpośrednio przed wejściem na drogę między wodami, Wj 14,19-20 mówi:⁵² „Anioł Boży, który szedł na przedzie wojsk izraelskich, zmienił miejsce i szedł na ich tyłach. Słup obłoku [עַמּוּד הָעָנָן] również przeszedł z przodu i zajął ich tyły,²⁰ stając między wojskiem egipskim a wojskiem izraelskim. I był ten obłok ciemnością [וַיְהִי הָעָנָן וַיְהַחֲשֶׁךְ], i oświecał tę noc [וַיִּאָר אֶת-הַלַּיְלָה]. I nie zbliżyli się jedni do drugich przez całą tę noc”.

Gdy zaś Izrael już był u końca drogi przez morze, Wj 14, 24 stwierdza: „Oświecił Pan ze słupa ognia i obłoku [בְּעַמּוּד אֵשׁ וָעָנָן] na wojsko egipskie i zmusił je do ucieczki”.

Gdy zatem Izrael był już blisko końca drogi wiodącej między rozcięzonymi wodami morza, Pan nadal obecny był z nimi w znaku słupa ognia i obłoku.

⁵² Trudny do oddania w. 20 według tłumaczenia własnego.

Pan całą tę drogę przeszedł z Izraelem, przeszedł w nocy w tych dwu znakach. Sformułowanie hebrajskie z Wj 14,24 wskazuje, że był to jeden pionowo wznoszący się znak Bożej obecności, który od strony Egipcjan był ciemnym obłokiem, uniemożliwiającym im dojście do Izraelitów, zaś od strony Izraelitów był ogniem, oświecającym im drogę w ciemnościach nocy.

Tę niezwykłą scenę przejścia w nocy między połowami morza należy porównać z opisem zawarcia przymierza Boga z Abramem między połowami zwierząt. W Rdz 15,17-18 czytamy: „I stało się, że słońce zaszło i nastał mrok nieprzenikniony. A oto⁵³ dym jakby z pieca [תַּנּוּר עֵשֶׂן] i ogień jakby z pochodni [כְּלִפְיֵי אֵשׁ], które przeszły między tymi połowami.¹⁸ Wtedy to właśnie Pan zawarł przymierze [בְּרִית] z Abramem...”

Uderzające podobieństwo wizualne! Ale nie tylko ten wymiar łączy oba wydarzenia. Warto wskazać i inne elementy wspólne między nimi, w szerszym ich kontekście:

– Bóg obiecał potomstwu Abrama cały kraj od Rzeki Egipskiej aż do rzeki Eufrat wraz z zamieszkującymi go narodami (por. Rdz 15,18-21; Wj 3,8.17; 13,5),

– Bóg zapowiedział, że potomkowie Abrama będą w obcym dla nich kraju niewolnikami (por. Rdz 15,13; Wj 1,8-22; 2,23-25; 3,7-10.16-17; 4,31; 5, 2. 4-21;) przez ponad 400 lat (por. Rdz 15,13; Wj 12,40n.),

– Bóg zapowiedział, że po upływie tego czasu zostaną przez Niego wyprowadzeni do Kanaanu z wielkim dobytkiem (por. Rdz 15,14; Wj 12,36.38),

– Bóg zapowiedział, że wyprowadzeniu ich towarzyszyć będą wielkie kary, którymi On dotknie ciemężycieli (por. Rdz 15,14; Wj 3,20; 4,23; 6,1.6; 7,4-5. 14-11,10; 12,12-13. 23. 29; 13,3. 9. 14. 16),

– Bóg przed przejściem i do Abrama i do Izraela (za pośrednictwem Mojżesza) skierował identyczne słowa: „Nie bój się!/nie bójcie się” (por. Rdz 15,1; Wj 14,13); te same słowa usłyszeli Izraelici przed zawarciem przymierza na Synaju!

⁵³ Dosłownie: „piec dymu i pochodnia ognia”. Użyta konstrukcja dwu rzeczowników, z których pierwszy jest w *status constructus*, zazwyczaj tłumaczona jest według logiki: pierwszy rzeczownik z przydawką dopełniaczową, określającą relację przynależności do bytu wyrażonego drugim rzeczownikiem; por. G. Deiana, A. Spreafico (oprac.), S. Bazyliński (oprac. wyd. pol.), *Wprowadzenie do hebrajszczyzny biblijnej*, Warszawa 2001, s. 44-46. Jednakże istnieją sytuacje, w których tłumaczenie musi przyjąć inną logikę – por. np. Kpł 2,4: תַּנּוּר עֵשֶׂן – dosłownie „ciasto pieca”, co tłumaczone jako „ciasto pieczone w piecu”; Dn 10,6: כְּלִפְיֵי אֵשׁ – dosłownie „pochodnie ognia”, co tłumaczone jako „pochodnie ogniste”; podobnie w Za 12,6: „żagiew płonąca”.

– w nocy między r o z c i ę t y mi na pół bytami (zwierzętami w Rdz 15; morzem w Wj 14) p r z e s z e d ł⁵⁴ Bóg w znaku ognia i dymu (por. Rdz 15,17n.; Wj 13,21n.; 14,19-22.24).

Uderzające podobieństwo – już w ich wizualnym odbiorze zarówno przez myślącego obrazami Izraelitę, jak i współczesnego czytelnika Biblii – obu przejść, z których jedno jest wprost nazwane aktem zawarcia przymierza, każe zbadać i drugie z nich pod tym samym kątem.

C. Księga Wyjścia 1–18 jako traktat zawarcia przymierza a ryt Paschy

Porównanie Rdz 15 i Wj 14 wskazuje, że przejście przez rozcięte wody może być aktem zawarcia przymierza. Tę badawczą intuicję potwierdziło badanie literackiej struktury Księgi Wyjścia, przy czym przyjęcie priorytetu związku wyrazów przed związkiem tematów było konieczne, by proces odkrywania literackich zasad strukturalizujących tekst, zasad nałożonych przez hagiografa, uchronić od subiektywności badacza.⁵⁵ Struktura literacka tekstu jest zaś godna uwagi dlatego, że to hagiograf świadomie nadał ją całemu dziełu w tym celu, by za jej pomocą przekazać istotne przesłanie, niesione przez całość słów, zdań i perykop nań się składających.⁵⁶

⁵⁴ Ważne dla porównania obu wydarzeń jest zauważenie p r z e j ś c i a między rozpołowionymi bytami, a nie koncentrowanie uwagi na ofiarniczym wymiarze aktu rozplatania zwierząt przez Abrahama – ten wymiar nie występuje w opisie przejścia przez Morze Sitowia, zatem i porównanie obu wydarzeń nie ma miejsca w jego ramach. Elementem wiążącym jest nie ofiara, ale przejście między połowami.

⁵⁵ Por. J. Warzecha, *Nowe spojrzenie na Psalmy. Wokół książki L. Alonso Schökela: Treinta Salmos, Madrid 1981*, *Studia Theologica Varsaviensia* 22(1984) nr 1, s. 197-201; autor artykułu ukazuje, jak L. Alonso Schökel, wykładowca Starego Testamentu w Papieskim Instytucie Biblijnym w Rzymie, przewyrczył ograniczenia metody gatunków Gunkela, stając się prekursorem dobrze pojętej roli egzegety w przyswojeniu treści natchnionego tekstu: przez studium jego indywidualnej formy literackiej dociera się do treści, zamierzonej przez hagiografa; por. też J. Warzecha, *Analiza strukturalna w egzegezie psalmów*, *Studia Theologica Varsaviensia* 26/1988, s. 54-66, 61.

⁵⁶ Por. *tamże*, s. 61; autor omawia wnikliwie pracę: M. Girard, *Les Psaumes. Analyse structurelle et interprétation*, Montreal-Paris 1984; na s. 56-57 J. Warzecha wnikliwie komentuje i podkreśla główne założenia prac, które wpłynęły na właściwy rozwój egzegety: L. Alonso Schökel, *Treinta Salmos. Poesia y oración*, Madrid 1981; badania wykazały, że H. Gunkel, twórca kierunku *Formgeschichte*, ograniczając się do badania gatunków literackich i środowiska życiowego, nie był w stanie odkryć zasad kompozycji poszczególnych psalmów, bo każdy z nich może być niepowtarzalnie zbudowany. Alonso wykazał, że

Metodę badania struktury literackiej (schematu literackiego) nazywa się często metodą retoryczną.⁵⁷ Na szczególną uwagę zasługuje odkrywca struktury koncentrycznej Listu do Hebrajczyków w Nowym Testamencie, A. Vanhoye. Wskazał on na znaczenie dla budowy literackiej struktury: słów ząbających się (wiążących sąsiednie sekcje), zapowiedzi tematu, powtarzających się słów (charakterystycznych dla danej sekcji), inkluzji (słów lub zwrotów sygnalizujących wydzielenie części tekstu jako sekcji dzięki występowaniu tychże słów/zwrotów na jej początku i na jej końcu jednocześnie).⁵⁸

W wyniku badań okazało się, że pierwszych osiemnaście rozdziałów Księgi Wyjścia jest całością literacką, zbudowaną z sześciu perykop. Całość ta jest traktatem przymierza,⁵⁹ gdyż spełnia założenia literackie traktatów przymierza wasalskich, jakie zawierano na starożytnym Bliskim Wschodzie od ok. XVI do XII w. przed Chr. Między innymi wykazano, że przejście Boga i Izraela między rozciętymi wodami morza jest opisane w perykopie czwartej, w której – zgodnie z ówczesnymi założeniami – należało zrelacjonować przebieg definitywnego aktu zawarcia przymierza pomiędzy suwerenem a wasalem.

Traktat zawarcia przymierza składał się bowiem z dwóch zasadniczych grup perykop: grupa czterech perykop wewnętrznych była relacją z przebiegu ceremonii zawarcia przymierza między dwoma władcami, zaś pozostałe dwie perykopy stanowiły literackie „obramowanie”: historyczny wstęp ukazywał dotychczasowe relacje między obu partnerami, zaś wszystko wieńczyła perykopa regulująca codzienne relacje między nimi.

Dla problematyki corocznej Paschy Izraela istotne przy tym jest to, że jej ryt składa się z c z t e r e c h części podstawowych. W miarę postępu akcji

nośnikiem literackim sensu są także relacje (chiastyczne, naprzemienne, koncentryczne) między elementami struktury utworu, a nie tylko słowa, zdania czy motywy.

⁵⁷ Por. S. Hałas, *Analiza retoryczna*, w: T. Jelonek (red.), *Z badań nad Biblią 2*, s. 25–38. Autor przedstawia, za R. Meynetem, głównych twórców tego kierunku: R. Lowtha i J.A. Bengla, tworzących swe dzieła w XVII w. Podaje także wyniki ich analiz. Wskazuje, że typowe dla semickich technik kompozycji są paralelizmy (synonimiczne, antyetyczne, syntetyczne) i struktury koncentryczne. Wiązać one mogą nie tylko wersety, ale i większe fragmenty tekstu. Autor podaje liczne przykłady biblijnych struktur; por. hasło: *Parallelism*, w: T. A. Bryan, *The New Compact Bible Dictionary*, s. 434 „Parallelism [is] a characteristic of OT Hebrew verse, which has neither rhyme nor meter”.

⁵⁸ Por. A. Vanhoye, *La structure littéraire de l'épître aux Hébreux*, Paris 1976.

⁵⁹ Por. W. Kosek, *Pierwotny ryt Paschy w świetle schematu literackiego Księgi Wyjścia 1–18*, Kraków 2008, s. 199–283; tenże, *Zawarcie przymierza w Wj 1–18 na tle zwyczajów Bliskiego Wschodu*, w: T. Jelonek, R. Bogacz, *Między Biblią a kulturą*, I, Kraków 2011, s. 9–32.

liturgicznej realizacja tych kolejnych części sukcesywnie przenosi jej uczestników w miejsce i czas⁶⁰ realizacji kolejnego z etapów ceremoniału zawarcia przymierza. Ceremoniał ten został spełniony przez Boga i Izrael pod osłoną niejako procesu wyzwolenia Izraela z niewoli egipskiej, dlatego niełatwo go zauważyć. Składają się nań wydarzenia, które były opisane w kolejnych środkowych perykopach traktatu (jakim jest Wj 1–18) – w Wj 6,2 –11,10; 12,1 –13,16; 13,17–14,31; 15,1-21. Wydarzenia te mają dwa wymiary: wyzwolenczy, łatwy do zauważenia, i kulturowo-religijny (ceremoniał zawarcia przymierza), trudny do zauważenia.

PIERWSZA PERYKOPA ŚRODKOWA starożytnych traktatów dalekowschodnich z XVI-XII w. przed Chr. opisywała, jak faktycznie przebiegała pierwsza część ceremoniału zawarcia przymierza, czyli p r z e d s t a w i e n i e o b u p a r t n e r ó w, którzy spotkali się w ustalonym wcześniej dniu i miejscu. W tej części ukazywano ze wschodnią przesadą wielkość suwerena i jego zasług dla wasala, a w tym wielkość darów, jakie zostały przez niego przyrządzone.

W Księdze Wyjścia tą perykopą jest całość 6,2 – 11,10, gdzie 6,2-8 oraz rozbudowany opis cudownych znaków (przemiany laski w węże oraz kolejnych dziewięciu znaków, plag) – to ukazanie wielkości Boga jako silniejszego kontrahenta. Wschodnia przesada tutaj nie ma równych sobie! Bóg – to kontrahent nad podziw przewyższający wszystkich innych! Z kolei zawarta tu obietnica wyzwolenia Izraela z niewoli i nadania mu ziemi Kanaan – to Jego wspaniałe obietnice przymierza. Obecne wśród obietnic Boga formułowanie: „I wezmę sobie was za mój lud, i będę wam Bogiem” (6,7) jest aktem inicjacji ceremo-

⁶⁰ Izrael wierzy, że na mocy sprawowanej liturgii Paschy Bóg przenosi wszystkich jej uczestników w czas historycznie przeszły: por. פסח של הגדה *Hagada. Opowiadania o wyjściu Izraelitów z Egiptu na pierwsze dwa wieczory święta Pesach*. Wydawnictwo Księgarni M. Zalcmana, Wiedeń 1927, s. 33. *Hagada* dostępna obecnie w „Bibliofilskiej Edycji Reprintów” jako reprint, wykonany z egzemplarza ze zbiorów prywatnych w drukarni Interdruck GmbH w Lipsku, Warszawa 1991(dalej: *Hagada, reprint.*) *Hagada* poucza na stronie 33: „W każdym wieku Izraelita powinien się tak uważać, jak gdyby sam został wyswobodzony z niewoli egipskiej. (...) Nie samych tylko ojców naszych wybawił Najświętszy, niech będzie pochwalony, lecz i nas wraz z nimi wybawił”; por. M. Noth, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Stuttgart 1948, s. 51; autor omawia wymowę Pwt 26,8; Pwt 6,21-23; Joz 24,6.7; Wj 12,26.271; 13,3.8n.14-16; 23, 15 = 34,18. A ma to znaczenie podstawowe dla żydowskiego uzasadnienia możliwości realnego – a nie jedynie wyobrażonego! – uczestniczenia w paschalnych wydarzeniach zbawczych.

niału zawarcia przymierza, jako że jest ono analogiczne do sformułowania: „Zawrę z wami przymierze”.⁶¹

Warto podkreślić, że genealogia Mojżesza i Aarona (6,13-27), w świetle dotychczasowych komentarzy wyglądająca na zupełnie przypadkowy materiał literacki, jest także spełnieniem założeń tej perykopy traktatu – ukazuje przedstawiciela drugiego z kontrahentów!⁶²

W pierwszej z czterech części rytu Paschy również realizowany jest zasadniczy cel pierwszej części ceremoniału zawarcia przymierza, a to głównie przez opowiadanie przewodniczącego, który w tzw. paschalnej hagadzie ukazuje wspaniałość Boga i wszelkie Jego zasługi dla Izraela od początku aż po czasy Salomona,⁶³ gdy zbudowana była świątynia. Opowiadanie poprzedzone jest innymi aktami. Symboliczne spożywanie zieleniny zanurzonej w słonej wodzie ma ten sam cel: ukazać i dać zasmakować niejako w sytuacji zniewolenia egipskiego ojców (mizernej jak zielenina i wyciskającej z oczu słone łzy), z której dobry Bóg zechciał ich wyprowadzić. Także przełamanie przez przewodniczącego praśnika środkowego (jednego z trzech) i ukrycie większej

⁶¹ Por. F.-L. Hassfeld, E. Rent, *Przymierze*, tł. B. Wodecki, w: F. König, H. Waldenfels (red.), *Leksykon religii*, Warszawa 1997, s. 367; F. Rienecker, G. Maier (red.), W. Chrostowski (red. nauk. wyd. pol.), *Leksykon biblijny*, s. 674; S. Wypych, *Przymierze i jego odnowa. Studium z teologii biblijnej Starego Testamentu*, Kraków 2003, s. 157, 165-167.

⁶² Zastanawiający powinien być już sam fakt literacki, że genealogia ta jest ujęta w inkluzję; por. W. Kosek, *Pierwotny ryt Paschy*, s. 113.

⁶³ Taki przebieg części pierwszej wskazuje, że *Hagada paschalna* – oficjalna księga liturgiczna, której wiernie należy się trzymać w czasie Paschy – pochodzi już z czasów Salomona, jako że w tej części doprowadzono wyliczanie zasług Boga do czasów tego króla. Obowiązywała zaś starożytna zasada, że odnowienie przymierza, realizowane właśnie w dorocznej Passze, miało wyliczyć wszystkie zasługi suwerena aż do dnia tegoż odnawiania. A zatem Salomon w swoim opracowaniu doprowadził wyliczanie zasług Boga aż do łaski związanej ze zbudowaniem świątyni. Natomiast najwyraźniej pokolenia późniejsze, które przejęły jego opracowanie, nie chciały naruszyć piękna jego struktury, wolały zrezygnować z zachowania tamtej starożytnej zasady. Oto w *Hagadzie* po tym, jak przewodniczący przedstawił zarys historii Izraela od czasów Teracha aż po wyliczenie plag egipskich, w końcowej recytacji (por. *Hagada, reprint*, s. 27-28) po jednym ogólnym stwierdzeniu („Jakże rozliczne są dobrodziejstwa, które Najświętszy na nas zesłał”) wyliczanych jest w sposób poetycki 14 najważniejszych zasług Boga w czasie wyprowadzania z Egiptu i wprowadzenia do Kanaanu aż po zbudowanie świątyni. Liczba 1+14 odpowiada dacie Paschy i początku siedmiodniowych Praśników (14 dnia wieczorem, gdy już zaczynał się dzień 15; por. Wj 12,6.18); dodanie kolejnych wydarzeń byłoby zaburzeniem tej liczby, zapewne uznanej za wyjątkowo ważną. Tak samo zresztą związana z tą datą jest już sama liczba 14 punktów rytu, podzielonych na cztery części główne.

z uzyskanych części jako afikomanu (o którym będzie dalej mowa) odpowiada Bożej obietnicy wyzwolenia Izraela, która w swej zasadniczej fazie została zrealizowana dzięki „przełamaniu” przez Boga wód morza.⁶⁴

Aby rozumieć liturgię żydowską czy chrześcijańską, należy zauważyć, że znaki liturgiczne mogą mieć albo funkcję objaśnienia/objawienia, albo funkcję uobecnienia wydarzeń zbawczych. Łamanie afikomanu, które w trzeciej części będzie aktem uobecnienia przejścia przez morze, w tej pierwszej części ma jedynie objaśnić sytuację, ukazać wielkość Boga, zapowiedzieć wydarzenie, którego On sam będzie autorem.⁶⁵

DRUGA PERYKOPA ŚRODKOWA traktatów opisywała faktyczny przebieg ceremonii nadania p r a w a p r z y m i e r z a i jego treść. Tutaj szczególnie istotne jest rozróżnienie pomiędzy tymże prawem, zwanym k l a u z u l ą p r z y m i e r z a, a prawem z ostatniej, szóstej perykopy. Istotą klauzuli przymierza nie była regulacja codziennych relacji między partnerami, ale całkowicie jakościowo odmienne zobowiązanie:⁶⁶ określano tu, w jakiej dorocznej uroczystości wasal będzie świętował dzień zawarcia tego przymierza, a przez to przypominał sobie i swoim poddanym o relacji poddaństwa wobec suwerena.

W Księdze Wyjścia tą perykopą jest literacka całość 12,1 – 13,16, która informuje, że prawem, klauzulą przymierza, jest obowiązek corocznego świętowania na cześć Boga w nocy 15 dnia miesiąca Abib oraz przez siedem dni niespożywanie żadnego kwasu aż po wieczór 21 dnia tego miesiąca, a także poświęcenie Bogu pierwородnych zwierząt i wykupywanie pierwородnych ludzi.

⁶⁴ Por. S. Pecaric (red.), *Hagada na Pesach i Pieśń nad Pieśniami*, Kraków 2002, s. 78.

⁶⁵ Przykładem z liturgii chrześcijańskiej jest różnica między znakiem objawiającym/obwieszczającym, jakim jest czytanie o śmierci Jezusa w pierwszej części mszy św., a znakiem uobecniającym, jakim są słowa i gesty konsekracji w części trzeciej. To trzeba dostrzec, skoro dziś w teologii podkreśla się, iż samo czytanie Pisma Świętego ma w pewnym stopniu charakter sakramentalny, wymagający od wierzących uznania, iż sam Chrystus jest tu obecny; por. Benedykt XVI, Posynodalna adhortacja apostolska *Verbum Domini*, nr 56. Jak bowiem o Eucharystii naucza Jan Paweł II w encyklice *Ecclesia de Eucharistia*, nr 11: „Zawiera ona niezatarty zapis męki i śmierci Pana. Nie jest tylko przywołaniem tego wydarzenia, lecz jego sakramentalnym uobecnieniem. Jest ofiarą Krzyża, która trwa przez wieki”. Rozróżnienie dotyczy „sposobu obecności”: sposób obecności Chrystusa pod sakramentalnymi postaciami jest zupełnie wyjątkowy, bo substancjalny, fizyczny, zaś w innych sytuacjach wyłącznie duchowy, niesubstancjalny; por. *tamże*, nr 1; KKK § 1373-1374; KL § 7.

⁶⁶ Por. R. Jasnos, *Teologia prawa w Deuteronomium*, Kraków 2001, s. 192.

Szczegółowe regulacje wskazują przy tym na konieczność obrzezania wszystkich uczestników Paschy, obowiązek opowiadania synom o interwencji Boga tej nocy, obowiązek spożywania pieczonego baranka wraz z praśnym chlebem i gorzkimi ziołami. I jak w przymierzu obrzezania należało usunąć ze społeczności Pana każdego, kto mu się nie poddał (por. Rdz 17,14), tak w przymierzu Paschy należało uczynić z każdym, kto nie powstrzymałby się od spożywania kwasu od wieczora 14 Abib do wieczora 21 Abib (por. Wj 12,15.19).⁶⁷

Hagiograf zaznaczył dwukrotnie, że Izraelici przyjęli przedstawione im przez Mojżesza Prawo Paschy, wykonali wszystko tak, jak im Pan przez niego nakazał (por. Wj 12,28.50). W ten sposób słabszy kontrahent przymierza z a k c e p t o w a ł nadane mu p r a w o p r z y m i e r z a i był gotów do podjęcia kolejnego elementu ceremoniału – do definitywnego zawarcia („cięcia”) przymierza.

Zanim będzie omówiony ten kolejny element, należy podkreślić, że gdyby redaktor Księgi Wyjścia nie posłużył się jakąś techniką literackiej kompozycji utworów,⁶⁸ to nie byłoby możliwe odczytanie, gdzie według jego zamysłu kończy się jedna perykopa, a gdzie zaczyna kolejna, a więc i niemożliwe byłoby odkrycie, że 12,1 – 13,16 jest literacką całością, perykopą prawa; nie byłoby możliwe poprawne odczytanie jego utworu.

Ostatni redaktor Księgi Wyjścia właśnie ze względu na charakterystyczne dla Hebrajczyków literackie zasady wydzielenia perykop dokonał zabiegów, które przez współczesnych badaczy zostały, niestety, mylnie odczytane jako wynik kompilacji tekstów pochodzących z różnych źródeł.⁶⁹

⁶⁷ W tych trzech wersetach występuje identyczna fraza: „i będzie wycięta ta dusza, ta właśnie”, określająca konieczność usunięcia tego, kto nie spełnia wymogu przymierza: obrzezania czy niejedzenia kwasu. Identyczna fraza występuje następnie w tekście o przymierzu synajskim (por. Wj 31,14): każdy, kto pracowałby w szabat, ma być „wycięty” z ludu Pana. Kolejne miejsca: Kpł 7,20n. 27; 19,8; 22,3; Lb 9,13; 15,30; 19,13.20.

⁶⁸ Czynią to np. przez otoczenie inkluzją tekstu stanowiącego literacką całość – perykopę. Omówienie inkluzji jako jednej z technik kompozycyjnych Hebrajczyków zob. A. Vanhoye, *Structure and Message of the Epistle to the Hebrews*, Subsidia biblica 12, Roma 1989, s. 20-22; autor jako przykład podaje najpierw Ps 8, Mt 7,16-20 – cały pierwszy werset jest powtórzony w wersecie końcowym; następnie zaznacza, że dla istnienia inkluzji nie jest konieczne, by aż cały werset był powtórzony – zazwyczaj jest to jakaś jego część (zob. Mt 19,30 i 20,16; J 5,19 i 5,30) albo nawet tylko pojedyncze słowa (zob. J 2,1-2 i 2,11; J 9,1-2 i 9,41), a nawet tylko jedno słowo (zob. Mdr 2,17 i 2,20).

⁶⁹ Por. S. Mędała, *Wprowadzenie ogólne do Pięcioksięgu*, s. 65 (J), 69 (E), 72 (P). R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, s. 496-504.

Zasadniczym zabiegiem literackim w 12,1-13,16 jest przeplatanie trzech prawodawczych mów Boga z dwoma mowami Mojżesza tak, aby dopiero ta mowa Mojżesza, która dokończy przekazywanie Izraelitom treści mów prawodawczych Boga, zamykała tę perykopę.⁷⁰

I tak: pierwsza mowa Boga (12,1-20) zawiera informacje o prawach odnośnie do czasu świętowania, baranka i przaśników, natomiast pierwsza mowa Mojżesza (12,21-27 a) ogranicza się do przekazania praw dotyczących baranka. Prawa co do czasu świętowania i co do przaśników przekazuje Mojżesz w odległej mowie drugiej (13,3-15), wieńczącej całą perykopę. W tej drugiej mowie znów jest zabieg przeplotu: chociaż następuje ona bezpośrednio po trzeciej mowie Boga (13,1-2), zawierającej wyłącznie nakaz poświęcenia Mu pierworodnych, to jednak nie od tej problematyki Mojżesz zaczyna mowę – on najpierw (13,3-10) omawia problematykę z pierwszej mowy Boga, którą pominął w swej pierwszej mowie: chodzi o czas świętowania i przaśników. Ostatecznie więc perykopę prawa przymierza wieńczy druga część (13,11-15) drugiej mowy Mojżesza, w której mówi on o tym, co Bóg w trzeciej (ostatniej mowie) nakazał: o poświęceniu Bogu pierworodnych.

Warto także zwrócić uwagę na „zdublowanie” – według twórców teorii źródeł Pięcioksięgu i wielu innych komentatorów – opisu wyruszenia z Egiptu: w Wj 12,29nn. i w Wj 13,17nn. Jedni uważają, że Wj 12,29 jest początkiem opisu wymarszu, inni zaś opowiadają się za Wj 13,17.⁷¹

Rozstrzygnięcie problemu tkwi w różnicy o k o l i c z n o ś c i w y m a r s z u, odnotowanych w obu tekstach. Oto w Wj 12,29nn. hagiograf zwraca uwagę na elementy mające znaczenie prawno-liturgiczne: Izraelici wynieśli z Egiptu niezakwaszone ciasto, cenne naczynia i szaty. I rzeczywiście w corocznym obchodzie Paschy Izraelici nie spożywają kwasu, używają cennych naczyń⁷² i odziani są w najlepsze szaty.⁷³ Tekst Wj 12,29nn. nie ma na celu opowiedzieć o przejściu Boga i Izraela w kolejną część ceremoniału, ale ma objaśnić prawo przymierza, czyli wypełnić ten sam cel, co cała perykopa Wj 12,1 –13,16, której środkowym jest fragmentem.

⁷⁰ Por. W. Kosek, *Pierwotny ryt Paschy*, s. 146-147.

⁷¹ Por. *tamże*, s. 80.

⁷² W zamożnych domach są to naczynia używane tylko raz w roku, właśnie na Paschę!; por. A. Unterman, *Żydzi. Wiara i życie*, tł. J. Zabierowski, Łódź 1989, s. 229.

⁷³ Por. S. Philip De Vries, *Obrzędy i symbole Żydów*, tł. A. Borowski, Kraków 1999, s. 182: przewodniczący ucztę zakłada na siebie tę szatę, w którą będzie ubrany po śmierci.

Natomiast według zamysłu hagiografa o przejściu Boga i Izraela w kolejną część ceremoniału ma opowiedzieć drugi opis wymarszu (Wj 13,17nn.), albowiem hagiograf tutaj (por. Wj 13,19) z podwójną emfazą, a więc niezwykle wyjątkową,⁷⁴ podkreśla, że wyruszający z Egiptu Izraelici wzięli ze sobą k o ś c i i Józefa. W interpretacji *Hagady paschalnej*⁷⁵ oznacza to, że każdy uczestnik Paschy ma postrzegać siebie jako teraz wychodzącego z ojcami z Egiptu.⁷⁶

Przedstawiona różnica między dwoma opisami wymarszu wskazuje, że obecność ich obu, pierwszego w perykopie 12,1 – 13,16, opisującej nadanie prawa przymierza, drugiego w perykopie 13,17 – 14,31, opisującej definitywny akt zawarcia („cięcia”) przymierza przez wymarsz i przejście przez morze (o czym poniżej), nie jest zbędnym dubletem, ale spełnieniem wymogów literackiej struktury starożytnych traktatów hetyckich.

W drugiej z czterech części rytu Paschy realizowany jest zasadniczy cel drugiej części ceremoniału zawarcia przymierza: głównie przez spożywanie nakazanego przez Boga w Wj 12,8 praśnego chleba z gorzkimi ziołami.⁷⁷ Po wypełnieniu w ten sposób prawa przymierza uczestnicy zasiadają do uroczystej kolacji, nie regulowanej przez prawo Boże, a jedynie przez zasadę rabinacką, by nie przejeść się i nie przekroczyć północy – co ważne jest dla spożywania afikomanu w następnej części głównej.

TRZECIA PERYKOPA ŚRODKOWA (Wj 13,17 – 14,31) jest opisem trzeciej części ceremoniału zawarcia przymierza. Oto przejście między połowami rozciętego morza jest definitywnym, nieodwołalnym aktem zawarcia („cięcia”) przymierza, w analogii do przejścia Boga w Rdz 15.

W Passze liturgicznym znakiem uczestnictwa całej wspólnoty w tym przejściu wraz z ojcami jest spożywanie praśnego afikomanu, który przewodniczący rozłamuje i podaje cząstkę każdemu z uczestników. Afikoman spożywa się po zakończeniu wieczerzy wieńczącej drugą główną część Paschy. Spożywa się go w części, której hebrajska nazwa brzmi אֶפְרוֹחִית („ukryty”).

⁷⁴ Por. W. Kosek, *Pierwotny ryt Paschy*, s. 155.

⁷⁵ Por. *Hagada, reprint*, s. 33.

⁷⁶ Tak bowiem jak patriarcha Józef uczestniczył w exodusie dzięki temu, że z Egiptu były wywożone jego kości (אֶפְרוֹחִית), tak samo – zgodnie z nakazem *Hagady* – każdy Izraelita ma postrzegać istotę swoją/kość swoją (אֶפְרוֹחִית) tak, jak gdyby ona wychodziła z Egiptu. Interpretację umożliwia podwójne znaczenie hebrajskiego אֶפְרוֹחִית: „kość”, „ istota”.

⁷⁷ Ze względu na niemożność ofiarowania baranka (bo świątynia jerozolimska jest zburzona), nie spożywa się baranka paschalnego.

Znaczenia afikomanu współcześni Żydzi nie rozumieją, niestety. Spowodowane to jest między innymi przez niezrozumienie hebrajskiej jego nazwy, zawartej w *Hagadzie paschalnej*!⁷⁸ Żydzi uważają, że słowo „afikoman” jest zniekształceniem jakiegoś greckiego wyrażenia. Podają na przykład słowo ἐπίκωμον – „deser” albo „rozrywka po posiłku”. Ponieważ afikoman spożywają zaraz po zakończeniu wieczerzy, więc wydaje się, że wyjaśnienie jest poprawne – jeśli jest to deser, to jest czymś, co spożywa się na samym końcu, po zakończeniu zasadniczego posiłku.

Żydzi wyjaśniają także, że nazwa tego punktu rytu: אֶפֶיֶקֶמָן („ukryty”) – nawiązuje do zwyczaju ukrywania afikomanu (co następuje w pierwszej części głównej rytu) i odnajdywania go właśnie teraz, pod koniec rytu, a czyni się to w celu wzbudzenia ciekawości dzieci, by uchronić je od zaśnięcia w czasie paschalnej nocy czuwania. Nie przypuszczają, że zwyczaj ten ma głębsze uzasadnienie – związany jest z niezakwaszonym ciastem, niesionym w dzieżach na barkach Izraelitów w czasie ich przejścia między rozdzielonymi wodami Morza Sitowia.

Oba wyjaśnienia rabinackie są niepoprawne z punktu widzenia analiz Księgi Wyjścia i *Hagady paschalnej*. Nazwa „afikoman”, w języku hebrajskim אֶפֶיֶקֶמָן, jest złożeniem⁷⁹ מָן + אֶפֶיֶקֶמָן („manna” + „jego dno”), co oznacza: „dnem jego manna” lub „dno jego, manna”, lub ewentualnie „dno morza”, wskazując na praśny (a więc w smaku podobny do słodkiej manny) chleb drogi, odbytej przez Izrael z miejsca spożywania baranka-Paschy do miejsca przejścia przez Morze Sitowia i dalej aż do miejsca otrzymania od Boga manny, która zastąpiła chleb, pieczony z niezakwaszonego jeszcze ciasta, wyniesionego z Egiptu.

Słowo אֶפֶיֶקֶמָן także kryje w sobie związek z przejściem przez Morze Sitowia. Nazwą bowiem tego miejsca, w którym znaleźli się Izraelici po przejściu po jego obnażonym łożysku, jest według Lb 33,7 בַּעַל זַפְּוֹן (według Wj 14,2.9: זַפְּוֹן בַּעַל). Słowa אֶפֶיֶקֶמָן („ukryty”) i זַפְּוֹן („północ”) różnią się tylko znakami samogłoskowymi, dodawanymi do tekstu biblijnego przez masoretów dopiero sześć wieków po Chrystusie.

⁷⁸ Por. *Hagada, reprint*, s. 13; w 5 punkcie rytu ojciec na pytanie mądrego syna ma przytoczyć odpowiedź, która jest cytatem z traktatu *Pesachim* X. 8 z Miszny. Zdanie to jednakże jest tłumaczone niepoprawnie; istnieją różne próby jego zrozumienia. Por. np. C. Adler (red.), *The Jewish Encyclopedia*, t. I-XII, New York-London, 1901, t. I, s. 224. Poprawne rozumienie: por. W. Kosek, *Pierwotny ryt Paschy*, s. 322-357.

⁷⁹ Por. *tamże*, s. 324-329.

Tak więc spożywanie afikomanu jest liturgicznym znakiem, mocą którego spożywający przenoszeni są w czas i miejsce zawarcia przymierza między Bogiem a Izraelem. Przez ten akt liturgiczny uczestniczą oni w przejściu Boga i Izraela między połowami Morza Sitowia. Dlatego spożywanie afikomanu należy nie do drugiej części głównej (w ramach której spożywa się nakazane prawem potrawy, a potem świąteczną kolację nieregulowaną przez prawo), ale do trzeciej części głównej, związanej z trzecim etapem wyjścia z Egiptu.

Żydowski komentatorzy zazwyczaj tego nie rozumieją w pełni, chociaż niektóre opinie zawierają ślad dawnych poprawnych komentarzy. Tak jest w opracowaniu rabina S. Pecarica,⁸⁰ gdzie autor wprawdzie z jednej strony poprawnie wiąże afikoman z wyjściem z Egiptu (od tego pochodzi zwyczaj zawijania afikomanu w specjalną serwetę oraz zwyczaj wkładania na chwilę afikomanu na ramię – by naśladować ojców, którzy wynosili ciasto owinięte płaszczami – por. Wj 12,34), a z drugiej strony niepoprawnie wiąże spożywanie afikomanu jedynie z przyszłym wyzwoleniem Izraela, zapominając o realnym uczestnictwie w wyjściu z Egiptu dzięki liturgii paschalnej.

Jednak rabin Pecaric wysnuwa poprawny wniosek: „jedzenie afikomanu (...) rozpoczyna drugą część Sederu”. Przez „drugą część Sederu” autor rozumie tu drugą połowę rytu Paschy, a więc zespół złożony z trzeciej i czwartej części głównej. To jest warte zauważenia i docenienia, skoro wielu innych komentatorów rozumie spożywanie afikomanu jedynie jako jedzenie „deseru” wieńczącego drugą część główną, wieczerzę!

Potwierdzeniem tej koncepcji jest też istniejący w niektórych żydowskich tradycjach zwyczaj,⁸¹ by przed przystąpieniem do spożywania afikomanu uprzątnąć salę i stół, na którym do tego momentu spożywana była w swobodnej atmosferze uroczysta kolacja.

Do ważnych znaków liturgicznych tej części należy też odmawianie modlitwy *Birkat hammazon*, którą mylnie⁸² interpretuje się jako modlitwę za zakończoną kolacją. Modlitwa ta to przede wszystkim dziękczynienie za pokarm drogi z Egiptu, pokarm, którym był praśny chleb, w liturgii obecny jako afikoman. Ponieważ był to jedyny pokarm w czasie najtrudniejszym – w sytuacji ciągłego zagrożenia ze strony ścigających wojsk faraona – więc w Passze istnieje surowy zakaz spożywania czegokolwiek po spożyciu afikomanu. Pieśń dziękczynna

⁸⁰ Por. S. Pecaric (red.), *Hagada na Pesach*, s. 78.

⁸¹ Por. J. Drozd, *Ostatnia Wieczerza nową Paschą*, Katowice 1977, s. 43; tak jest według dodatkowych przepisów *Halachy* w odniesieniu do tego kielicha.

⁸² Por. W. Kosek, *Pierwotny ryt Paschy*, s. 317.

uzupełnia tę samą myśl. Ponadto otwiera się drzwi i recytuje modlitwę z prośbą o to, by Bóg teraz wylał swój gniew na narody, które nienawidzą Izraela. Otwarcie drzwi jest znakiem, że teraz, w tej części głównej, uobecnia się wymarsz z Egiptu, a zagrożenie ze strony faraona teraz staje się realne!

CZWARTA PERYKOPA ŚRODKOWA (Wj 15,1-21) jest opisem realizacji czwartej części ceremoniału zawarcia przymierza: realizacji jego obietnic i upamiętnienia faktu zawarcia. Śpiew hymnu na cześć Boga jako króla Izraela z jednej strony oznacza, że odtąd Izrael rzeczywiście uznaje siebie za wasala Boga. Z drugiej strony pieśń ta jest antycypacyjnym wejściem Izraela w posiadanie ziemi, którą Bóg-suweren obiecał mu w czasie realizacji pierwszego elementu ceremoniału. Należy podkreślić, że już w czasie historycznego wyjścia pieśń ta była liturgicznym⁸³ (przez pieśń właśnie) z w i e ń c z e n i e m c a ł e g o p l a n u B o g a, który zechciał tu, na drugim brzegu Morza Sitowia, dopełnić ostatnim elementem ceremoniału zawarcie przymierza. Widoczne jest, że rzeczywiście „Bóg objawia się zawsze w konkretnej historii, posługując się zapisanymi w niej kodami kulturowymi”,⁸⁴ przy czym „kodem kulturowym” jest tu ludzka tradycja zawierania przymierzy według ustalonego ceremoniału.

W czwartej części rytu Paschy śpiewa się Ps 114-118 (lub 115-118), potem Ps 136⁸⁵ wraz z poprzedzającą go dodatkową modlitwą, następnie jeszcze bardzo długą modlitwę: „Dusza każdej żywej istoty niech błogosławi Twoje Imię, o Panie, nasz Boże...”⁸⁶

⁸³ Por. W. Borowski, *Kantykt Mojżesza i Miriam (Wj 15, 1-21)*, Ruch Biblijny i Liturgiczny 29/1976, s. 256; autor zwraca uwagę na kultowe pochodzenie kantyktu Mojżesza i kantyktu Miriam, czego uzasadnieniem jest przede wszystkim w. 21: niewiasty wzięły bębny i idąc za Miriam tańczyły i śpiewały na cześć Boga. Celem tego kultu w dniu przejścia Morza Sitowia miało być wychwalanie Boga-Wybawcy; w następnych dniach, latach, pokoleniach podobnie czyniono w czasie świąt – celem była aktualizacja zbawczych czynów Boga. Autor zaznacza jednocześnie, że pochodzenie tego kultu wiąże się z dniem przejścia przez Morze, a nie z okresem późniejszym.

⁸⁴ Benedykt XVI, Posynodalna adhortacja apostolska *Verbum Domini*, nr114.

⁸⁵ Obecność w sederze Paschy tego psalmu jest nie do przecenienia, gdyż to w nim, w w. 17, występuje w opisie rozcięcia Morza Sitowia emfaticzna fraza „rozpołowić na połowy”, stanowiąca „aluzję werbalną” (przez rdzeń 𐤀𐤍) do zawarcia przymierza Boga z Abramem (wg Rdz 15,17) między p o ł o w a m i zwierząt. O „aluzji werbalnej” jako hebrajskiej technice interpretacyjnej zob. w: A. Jankowski, *Aniołowie wobec Chrystusa*, Kraków 2002, s. 45.

⁸⁶ Por. *Hagada, reprint*, s. 54-60. Na temat Ps 118 zobacz: A. Tronina, *Psalmy „eu-charystyczne”*: *Today*, Ruch Biblijny i Liturgiczny 41/1988, s. 293-297.

Należy podkreślić, że gatunkiem literackim Wj 1–18 jest gatunek, w jakim zapisywano w XVI-XII w. przed Chr. przymierza wasalskie. Taki gatunek literacki wskazuje, że to wszystko, co przekazuje tekst Wj 1–18, nie jest literacką fikcją, ale zapisem ceremoniału zawarcia przymierza między Bogiem jako suwerenem a Izraelem jako wasalem.

Należy zarazem podkreślić, że w badaniach naukowych nie wolno z góry zakładać, iż tekst biblijny nie przekazuje w sposób wiarygodny historycznych faktów zbawczych według ich rzeczywistej kolejności. Egzegeta, rozważający z naukową wnikliwością święty tekst, dopiero wtedy może przyjąć, że interpretacja dosłowna byłaby błędna, gdy w sposób niepodważalny odkryje jego gatunek literacki jako „niehistoryczny” (np.: bajka, midrasz). W przypadku tekstu Wj 1–18 jednakże gatunek literacki jest „historyczny” – tekst ten jest starożytnym traktatem zawarcia przymierza.

Podważanie wiarygodności historycznej tego zapisu biblijnego byłoby sprzeczne i z nauczaniem Magisterium Kościoła,⁸⁷ i z prawdziwie naukową rzetelnością. Skoro bowiem gatunek literacki Wj 1–18 został precyzyjnie odsłonięty w wyniku analiz, skoro jest to gatunek starożytnych traktatów hetyckich, to nie można kwestionować historycznej wartości owego zapisu, tak samo jak nie podważa się historycznej wartości odkrywanych przez archeologów traktatów hetyckich – w powszechnej opinii są one zapisem historycznie wiarygodnych układów politycznych dawnych ludów, a nie jedynie literacką fikcją, spisaną dla celów propagandowych. Wj 1–18 jest prawdziwym traktatem, o takiej samej wartości historycznej jak każdy inny traktat, ma cechy traktatów, które były sporządzane nie później niż w XII w. przed Chr. Jest więc prawdopodobnie traktatem nie młodszym niż z XII w. przed Chr.⁸⁸

Warto dodać, że każda z sześciu perykop ma własny gatunek literacki. Bóg jest głównym bohaterem świętego tekstu, a Jego kolejne akty zbawcze

⁸⁷ Por. Benedykt XV, Encyklika *Spiritus Paraclitus*, pkt. *Jak należy rozumieć słowa Leona XIII o interpretacji tekstów zawierających materię historyczną?* w: H. Lempa (red.), *Aby lepiej słyszeć słowo Pana*, t. II, s. 68-69: „Szczególne prawo historii polega na tym, że pisma muszą się zgadzać z rzeczami dokonanymi, i to tak, jak one rzeczywiście miały miejsce”.

⁸⁸ Wiadomo z badań archeologicznych, że schemat traktatów zmienił się na pewno w VIII w. przed Chr. – w odkrytych tekstach aramejskich i asyryjskich brak prologu historycznego. W Wj 1–18, jak w schematach hetyckich z XVI-XII w. przed Chr., prolog historyczny występuje (jest nim Wj 1,1 – 6,1); por. P. Buis, *La notion de l'Alliance dans l'Ancien Testament*, Paris 1976, s. 120; A. Millard, *Skarby z czasów biblijnych*, tł. J. Wójcik, Racibórz 1994, s. 64.

są tematem odróżniającym kolejne perykopy. Ponadto analizy wykazują,⁸⁹ że badanie tekstu Wj 1–18 według kryterium teocentrycznego przynosi dobre rezultaty: to dzięki niemu odkryto nadane przez hagiografa-redaktora znaki struktury (*Struktursignal*⁹⁰), wskazujące granice między perykopami. Tymi znakami okazały się: zmiana tempa akcji, zmiana gatunku literackiego.

D. Wnioski z analizy rytu Paschy w świetle literackiej struktury Wj 1–18

Przeprowadzone analizy wykazały, że zwyczaje zawarte w poszczególnych czterech częściach głównych rytu Paschy ściśle zależą od tego, co wydarzyło się w czterech głównych etapach historycznego wyjścia Izraela z niewoli egipskiej dzięki interwencji Boga. Ryt Paschy w znakach liturgicznych realizuje corocznie to, co dokonało się w historii – nie tylko wyzwolenie, ale i zawarcie przymierza między Bogiem a Izraelem, zrealizowane według kulturowego kodu – starożytnego ceremoniału.

Zrozumienie Księgi Wyjścia 1–18 jako traktatu przymierza pozwala w nowym świetle odczytać te fragmenty, które w dotychczasowych komentarzach wydawały się zdublowanymi opisami jednego wydarzenia (np. Wj 3 a Wj 6: pierwsze objawienie inicjuje Bożą propozycję zawarcia przymierza z Izraelem, zaś drugie jest wymogiem pierwszej części ceremoniału, gdzie na początku kontrahenci przedstawiali się), lub też opisami sprzecznymi ze sobą bądź opisami nie będącymi na właściwym miejscu (np. genealogia Mojżesza i Aarona w 6,13-27 służy przedstawieniu słabszego kontrahenta, więc nie jest zbędnym fragmentem o niewiadomym pochodzeniu i celu. Z kolei ustanowienie sędziów w 18,13-21 jest znów na właściwym miejscu, bo jest związane z przymierzem zawartym między wodami Morza Sitowia, a nie przymierzem na górze Horeb – komentatorzy często uważają, że ten tekst należałoby przesunąć gdzieś po Wj 19), czy też pochodzącymi z różnych źródeł. Księga Wyjścia 1–18 jest arcydziełem literackim, wzorem dla *Hagady paschalnej* jako żydowskiej księgi liturgicznej dla sprawowania corocznej Paschy.

Nie istnieje żadna podstawa do tego, by tekst Wj 1–18 rozbijać na jakiegokolwiek fragmenty, pochodzące z różnych źródeł. Tekst wykazuje się pięknem, logiką, spójnością, której odczytanie wymaga jedynie zaufania w jego

⁸⁹ W. Kosek, *Pierwotny ryt Paschy*, s. 195.

⁹⁰ Por. S. Łach, *Księga Powtórzonego Prawa. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy*, Poznań-Warszawa 1971, s. 61-62.

pochodzenie od Boga, który przekazał go nam za pośrednictwem wybranych przez siebie utalentowanych i głęboko wierzących hagiografów.

Koncepcje dowodzące rozwój rytu Paschy budowane były na błędnym założeniu, że to nie tekst finalny Pisma Świętego, ale jego domniemane wersje wcześniejsze są autentycznym nośnikiem prawdy historycznej. Kościół jednakże stanowczo i nieznużenie naucza, że słowem Bożym jest ten tekst, który odziedziczyliśmy po potomkach Abrahama, a nie jakieś źródłowo wcześniejsze fragmenty.

Ponadto należy przypomnieć, że w dowodzeniu rzekomego rozwoju rytu Paschy popełniano wiele błędów naukowych. Szczególnie poważne i dyskredytujące te teorie są rozumowania, w których uzasadnianie tez dokonywane było na bazie przesłanek czerpanych z dowodzonej tezy (tzw. błąd koła logicznego)!

Brak rozróżnienia między tezą a jej przesłankami widoczny jest u francuskiego biblisty R. de Vaux, którego publikacje wywołały wrażenie, jakoby teoria źródeł Pięcioksięgu była nie tylko metodologicznie poprawna, ale zweryfikowana przez rezultaty badań (wiedzę historyczną – o rozwoju rytu Paschy), których w żaden inny sposób nie udało się osiągnąć.

Wynik prac francuskiego biblisty jest sprzeczny z tym, co Bóg zechciał przekazać w Piśmie Świętym, a w szczególności w Wj 1–18, w tekście kanonicznym. Ryt Paschy nie jest wynikiem scalenia dwóch odrębnych świąt, rolniczego i pasterskiego, lecz liturgiczną aktualizacją ceremoniału zawarcia przymierza, ceremoniału ustalonego kulturowo przez ludzi w środowisku starożytnego Bliskiego Wschodu około szesnastu wieków przed Chrystusem.

Należy powiedzieć, że to sam Bóg we współpracy z człowiekiem jest autorem rytu Paschy jako corocznego odnowienia przymierza zawartego między rozdzielonymi wodami Morza Sitowia, skoro zechciał On dostosować plan wyprowadzenia Izraela z Egiptu do czteroelementowego ceremoniału zawarcia przymierza i w ogóle zechciał zawrzeć przymierze nie tylko na Horebie, ale już w drodze do niego.

Ryt Paschy zatem od samego wyjścia z Egiptu zawierał elementy:

– „p a s t e r s k i e” (przez Boga-suwerena zostały one nadane jako klauzula przymierza, określając wymagania odnośnie spożywania baranka-Paschy, baranka-ofiary; celem tego prawa jest wzbudzenie pamięci o Jego miłosierdziu wobec nich w czasie, gdy On zabijał pierworodnych Egiptu, a co miało miejsce wówczas, gdy oni w Egipcie spożywali ucztę z baranka-paschy na cześć Boga);

– „r o l n i c z e” (przez Boga nadane jako klauzula przymierza wymaganie usunięcia wszelkiego kwasu i niespożywania go przez okres siedmiu dni, od 15 do 21 dnia miesiąca Abib, tj. w czasie od wyruszenia do pierwszego postaju w Mara; przejście przez morze, a więc i akt „cięcia” przymierza, przypada dokładnie w środku tego czasu⁹¹).

Elementy „pasterskie” służą temu, by Izrael pamiętał o pierwszej zasadniczej interwencji Boga, jaką było zabicie pierworodnych Egipcjan w Egipcie o północy dnia 15 Abib, a ocalenie pierworodnych Izraelitów. Elementy „rolnicze” służą temu, by Izrael pamiętał o drugiej zasadniczej interwencji Boga, jaką było zabicie najznamienitszych Egipcjan o świcie w czasie przejścia przez rozcięte Morze Sitowia, a jednocześnie ocalenie od śmierci w morzu całego Izraela.

E. Dopowiedzenie o strukturze literackiej perykopy prawa

Struktura literacka perykopy prawa (Wj 12,1 – 13,16) służy ukazaniu równej ważności elementów „pasterskich” i „rolniczych”, jako że one w liturgii paschalnej mają służyć pamięci o tych dwóch zasadniczych aktach zbawczych Boga.

W ramach perykopy prawa⁹² (Wj 12,1 – 13,16) hagiograf za pomocą inkluzji złożonej z prawie identycznych wersów (12,28 = 12,50) wydzielił część Wj 12,28-51, w której zastosował skłaniający do refleksji zabieg literacki. Oto przedstawił równolegle te dwie grupy praw, ale w kolejności odwrotnej w stosunku do kolejności wydarzeń, które one reprezentują: najpierw prawa odnośnie do praśników (12,28-33 jako wstęp i 12,34-42: o p i s w y r u s z e n i a z niezakwaszonym ciastem jest historycznym uzasadnieniem konieczności niespożywania kwasu przez siedem dni, tj. do pierwszego postaju w Mara), następnie prawa odnośnie do baranka (12,43-51: jest to druga mowa Boga, określająca wyłącznie prawa odnośnie do uczty paschalnej: konieczność obrzezania uczestników, z a k a z w y n o s z e n i a mięsa baranka poza miejsce spożywania).

Zabieg ten – paralelizm dwu członów – ukazuje równą ważność obu wydarzeń i obu grup praw! W Passze drugi z nich, „pasterski”, ma zastosowanie

⁹¹ Por. W. Kosek, *Pierwotny ryt Paschy*, s. 22, 376.

⁹² Por. *tamże*, s. 330-342.

w części drugiej rytu (spożywanie baranka z praśnym chlebem i gorzkimi ziołami), zaś pierwszy z nich, „rolniczy”, ma zastosowanie w trzeciej części rytu (spożywanie praśnego afikomanu na znak wyjścia z miejsca spożywania baranka, przejścia do morza i między jego rozciętymi przez Boga wodami na brzeg wolności).

Z tego względu, że do osiągnięcia celu – teologicznego pouczenia – hagiograf zastosował tak skomplikowaną strukturę dla tej, wydzielonej inkluzją, części perykopy prawa, jest ona trudna do zrozumienia przy pobieżnym czytaniu. To właśnie stało się przyczyną, że niejeden egzegeta doszedł do wniosku, iż jest ona kompilacją fragmentów pochodzących z różnych źródeł, „pasterskich” i „rolniczych”.

Celem niniejszego artykułu było ukazanie, z jednej strony, niebezpieczeństwa związanego ze stosowaniem w naukowej egzegezie dowodów, w których przesłanki i tezę wiąże logika błędnego koła, a z drugiej, przedstawienie wartości posłuszeństwa wobec metodologicznych reguł, które Magisterium Kościoła podaje jako niezbędne do odczytywania prawdy objawionej przez Boga jako Autora Pisma Świętego.

Na przykładzie ugruntowanego w wielu środowiskach naukowych przekonania, że ryt Paschy podlegał stopniowemu procesowi scalenia z dwóch oddzielnych początkowo świąt, pasterskiego i rolniczego, ukazano bezpodstawność takiego przekonania, a to z dwóch powodów.

Po pierwsze pokazano, że biblijny dowód na prawdziwość takiego poglądu jest uwikłany w logikę błędnego koła, a po drugie, że tekst kanoniczny Księgi Wyjścia 1–18 jest traktatem przymierza, jakie zostało zawarte między Bogiem jako suwerenem i Izraelem jako wasalem w czterech, wymaganych przez starożytny ceremoniał, etapach. Etapy te, stanowiąc jednocześnie cztery kolejne elementy planu, według którego Bóg wyprowadził Izraela z niewoli, są niejako ukryte pod „militarną” warstwą opisu, dlatego nie są łatwe do zauważenia.

Należy zauważyć, że to, co przy pobieżnym czytaniu wydaje się identyczne, zawiera często szczegóły istotne do zrozumienia przebiegu zdarzeń i zrozumienia podziału⁹³ tekstu na części główne (perykopy) tak, jak je

⁹³ Zagadnienie podziału tekstu zgodnie z zamysłem hagiografa jest w centrum uwagi analizy retorycznej, którą od wielu lat proponuje R. Meynet. Autor ten z naciskiem podkreśla konieczność uszanowania hebrajskiego sposobu myślenia i komponowania

zamierzył pracujący pod tchnieniem Świętego Ducha Bożego⁹⁴ redaktor-hagiograf.

Na koniec, w celu ugruntowania przekonania o wartości metody kanonicznej⁹⁵ w odkrywaniu pochodzenia rytu Paschy, warto wspomnieć, że istnieją niezmiernie ciekawe zależności liczbowe, które wiążą według logiki myślenia Hebrajczyków⁹⁶ poszczególne części kanonicznego, finalnego tekstu Księgi Wyjścia 1–18.⁹⁷ Jedną z nich jest zależność, jaka wiąże sześć głównych perykop Wj 1–18: są one chiazmem – A B C C' B' A' – i pod względem głównego przesłania każdej z nich, i także pod względem częstotliwości form czasu przeszłego w stosunku do form czasu przyszłego: 62 %, 56 %, 35 %, (100-34) %, 56 %, 62 %. Istnienie takiej zależności liczbowej między perykopami, których proces wydzielenia w tekście przebiegał według metody niezależnej od takich zależności, potwierdza poprawność jej zastosowania.

Dr Wojciech Kosek, SBP 154

utworów literackich, odmiennego od klasycznych schematów greckiej retoryki. Na trzech zasadach, wyłożonych przez tego autora, została oparta niniejsza analiza literacka Księgi Wyjścia 1–18: I. teksty biblijne zostały skomponowane i to dobrze skomponowane; II. istnieje specyficznie biblijna retoryka; III. należy zaufać przede wszystkim tekstowi, zaś bardzo ostrożnie uwzględniać poprawki nań nanoszone przez przedstawicieli metody historyczno-krytycznej por. R. Meynet, *Wprowadzenie do hebrajskiej retoryki biblijnej*, tł. K. Łukowicz, T. Kot, Kraków 2001, s. 179-193.

⁹⁴ Por. Leon XIII, Encyklika *Providentissimus Deus. O studiach pisma Świętego*, nr 121, w: H. Lempa (red.), *Aby lepiej słyszeć słowo Pana*, t. II, s. 19-43.

⁹⁵ Por. Benedykt XVI, Posynodalna adhortacja apostolska *Verbum Domini*, nr 34.

⁹⁶ Por. T. Jelonek, *Znaczenie mistycznej tradycji żydowskiej dla chrześcijańskiego rozumienia Biblii na tle nauczania kościelnego*, *Polonia Sacra* 53(2001) nr 9, s. 161-163.

⁹⁷ Por. W. Kosek, *Pierwotny ryt Paschy*, s. 391-393.