



A 966464

II

YSZTOF PILARCZYK

BIBLIA CHRZEŚCIJAN

WPROWADZENIE
RELIGIOZNAWCZE, HISTORYCZNE I LITERACKIE



Kraków 2020



A

BIBLIA
CHRZEŚCIJAN

KRZYSZTOF PILARCZYK

BIBLIA **CHRZEŚCIJAN**

WPROWADZENIE
RELIGIOZNAWCZE, HISTORYCZNE I LITERACKIE



Kraków 2020

RECENZENCI

bp prof. dr hab. Zbigniew Kiernikowski
ks. prof. dr hab. Grzegorz Szamocki

Książkę przygotowano
w ramach prac badawczych i dydaktycznych prowadzonych przez jej autora
w Instytucie Religioznawstwa Uniwersytetu Jagiellońskiego

Na okładce ryba – symbol Jezusa Chrystusa i znak pierwszych chrześcijan;
grecki akronim ΙΧΘΥΣ (ryba) utworzony z pierwszych liter wyrazów:
Iesous **C**hristos **T**heou **H**yios **S**oter – Jezus Chrystus Boga Syn Zbawca

KOREKTA

Jadwiga Pilarczyk

PROJEKT OKŁADKI

Artur Koziół

ISBN 978-83-8138-251-9 (wersja drukowana)

ISBN 978-83-8138-252-6 (wersja online)

WYDAWCA

KSIEGARNIA AKADEMICKA

ul. św. Anny 6, 31-008 Kraków

tel./fax 12 4312743, 12 4211387

e-mail: akademicka@akademicka.pl

Księgarnia internetowa

www.akademicka.pl



**KSIEGARNIA
AKADEMICKA**



Fot. Paweł Nizur

Wielce Szanownemu Panu Komandorowi
Stanisławowi Osmendzie

Kawalerowi Zakonu Rycerskiego Świętego Grobu Bożego w Jerozolimie
w siedemdziesiątą rocznicę urodzin

SPIS TREŚCI

WSTĘP	7
1. <i>BIBLIA</i> CHRZEŚCIJAN W PANTEONIE LITERATUR SAKRALNYCH	11
1.1. Buddyzm	17
1.2. Dżinizm	20
1.3. Konfucjanizm	21
1.4. Taoizm	24
1.5. Zaratusztrianizm	25
1.6. Judaizm	26
1.7. Chrześcijaństwo	32
1.8. Islam	36
2. KANON CZY KANONY <i>BIBLII</i> CHRZEŚCIJAN?	43
3. KONTEKST GEOGRAFICZNY, HISTORYCZNO-RELIGIJNY I JĘZYKOWY <i>BIBLII</i> CHRZEŚCIJAN	59
3.1. Obszar geografii biblijnej	60
3.2. Kontekst historyczno-religijny	67
3.2.1. Kontekst żydowski	67
3.2.2. Kontekst grecko-rzymski	73
3.2.3. Kontekst językowy	75
4. HISTORIA I KRYTYKA TEKSTU <i>BIBLII</i> CHRZEŚCIJAN	79
4.1. <i>Stary Testament</i>	80
4.1.1. Po hebrajsku	80
4.1.2. Starożytne tłumaczenia <i>Biblii</i> hebrajskiej i ich odpisy	83
4.2. <i>Nowy Testament</i>	86
4.2.1. Po grecku	86
4.2.2. Starożytne tłumaczenia	91
4.2.3. Instytut badań nad historią tekstu <i>Nowego Testamentu</i> i jego krytyką	92
4.3. Krytyka tekstu biblijnego	93

5. HERMENEUTYKA BIBLIJNA.....	97
6. KSIĘGI <i>NOWEGO TESTAMENTU</i> I ODKRYWANIE ICH SENSU ..	107
6.1. Od oralnej do pisanej tradycji o Jezusie	109
6.2. Epistolografia <i>Nowego Testamentu</i>	114
6.2.1. Listy Pawła i Pawłowe	115
6.2.2. <i>List do Hebrajczyków</i>	123
6.2.3 Listy katolickie	124
6.3. Pisma narracyjne	128
6.3.1. Ewangelie synoptyczne	129
6.3.1.1. Problemat synoptycznych	131
6.3.1.2. <i>Ewangelia według Marka</i>	133
6.3.1.3. <i>Ewangelia według Mateusza</i>	134
6.3.1.4. <i>Ewangelia według Łukasza</i>	135
6.3.2. <i>Dzieje apostolskie</i>	136
6.3.3. <i>Ewangelia według Jana</i>	139
6.3.4. <i>Apokalipsa Jana</i>	141
7. <i>STARY TESTAMENT</i> POMOCĄ W OBJAŚNIANIU „WYDARZENIA JEZUSA”	145
8. ARCHEOLOGIA <i>NOWEGO TESTAMENTU</i>	149
<i>Appendix: Całun turyński artefaktem dotyczącym pochówku Jezusa?</i> ..	153
9. <i>BIBLIA</i> CHRZEŚCIJAN NA TLE LITERATUR SAKRALNYCH ..	161
10. <i>BIBLIA</i> CHRZEŚCIJAN ŹRÓDŁEM UNIWERSALNEJ KULTURY.....	169
LITERATURA POMOCNICZA.....	175

WSTĘP

Kim jesteśmy? Jak ukształtowana jest nasza tożsamość? Co wpływało i nadal wywiera na nią wpływ? Co czytamy? Jak przebiega nasz proces edukacyjny? Kto i jak nas wychowywał? Jeżeli zadajemy sobie takie pytania, to w ich tle pojawia się także *Biblia*, jako podstawowe dzieło, z którym w ciągu swojego życia niemal każdy Polak i Europejczyk się spotkał. Dla wielu osób to swoisty klucz do zrozumienia nie tylko siebie, ale także społeczności, w której żyjemy, oraz norm moralnych, jakie przestrzegamy, nie mówiąc o światopoglądzie, jaki przyjmujemy. Szukanie źródeł naszego etosu musi na ogół prowadzić do tej świętej księgi żydów i chrześcijan. „Świat *Biblii*” jest w jakimś sensie naszym światem, czy tego chcemy, czy nie chcemy. Dlatego w szkołach wyższych, w których *gros* młodych ludzi zdobywa wykształcenie i cenzusy naukowe, pojawiła się potrzeba wprowadzenia zajęć na poziomie akademickim, dotyczących tej księgi, ponieważ pozwala ona zrozumieć korzenie naszej kultury. Pomijając wydziały teologiczne, istniejące na polskich uczelniach, na których studia z zakresu biblistyki stanowią integralną część programów dydaktycznych, coraz więcej uczelni o profilu świeckim, uznało potrzebę wprowadzenia biblijnego kształcenia w obszarze ogólnie pojętej humanistyki, aby osoby, zdobywające tytuły zawodowe na poziomie studiów pierwszego i drugiego stopnia, nie kończyły ich bez podstawowej wiedzy o *Biblii*. Jej brak stanowiłby poważny niedostatek w ich wykształceniu i formowaniu własnej tożsamości. Warto w tym wzorować się na programach edukacyjnych, realizowanych przez szkolnictwo izraelskie. Jednym z przedmiotów nauczania jest tam *Tanach*, czyli *Biblia* judaizmu. Nie jest pod tym terminem ukryta jakaś edukacja religijna, lecz ich celem jest odkrywanie kulturowych korzeni żydowskich, które pomagają kształtować tożsamość Izraelczyka i wpływać na integrację społeczną.

Postulat wprowadzenia do dydaktyki akademickiej w Polsce, dla studentów dziedzin humanistyka i nauki społeczne, zajęć dotyczących *Biblii* od dawna został zrealizowany w Instytucie Religioznawstwa Uniwersyte-

tu Jagiellońskiego. Korzystają z nich studenci różnych kierunków. Kursy nasze mają inne ujęcie, niż te, jakie znamy z wydziałów teologicznych. Podzielono je na dwa trzydziestogodzinne konwersatoria. Jedne dotyczą *Biblii* hebrajskiej (judaizmu), drugie zaś *Biblii* chrześcijańskiej. Przygotowanie podręczników do tych kursów zajęło nieco czasu. Pierwszy ukazał się w 2006 roku pt. *Literatura żydowska od epoki biblijnej do haskali. Wprowadzenie religioznawcze, literackie i historyczne* (drugie wyd. 2009). Drugi został przygotowany pt. *Biblia chrześcijan. Wprowadzenie religioznawcze, literackie i historyczne* (Kraków 2020). Oba bez wątpienia uzupełniają się i dlatego w drugim z nich można było sobie pozwolić na pewne opuszczenia lub lakoniczne potraktowanie niektórych zagadnień. Ich celem jest zapoznanie osób, ubiegających się o cenzus naukowy, z wiedzą o literaturze biblijnej, która wpisała się na trwałe w dziedzictwo kulturowe ludzi, przynależących do świata euroatlantyckiego.

Tym, co cechuje niniejszą książkę, to – najogólniej mówiąc – podejście nieteologiczne do prezentowanych zagadnień. Dlatego znalazło to wyraz w podtytule: *Wprowadzenie religioznawcze, literackie i historyczne*. Adresatami kursów są studenci, którzy nie deklarują swej przynależności konfesyjnej, bądź niekonfesyjności. Naukę traktują w ujęciu (post)pozytywistycznym, nie szukając w wybieranych zajęciach dydaktycznych uzasadnienia dla swej wiary religijnej lub niewiary. Czy przez takie podejście omawiana *Biblia* chrześcijan została niejako wyzuta ze swego zasadniczego przesłania? Czy została potraktowana wyłącznie jako tekst kulturowy, oderwany od historycznej wspólnoty, w której powstała, i tej współczesnej, w której nadal żyje, pełniąc funkcję kerygmatyczną? Zaproponowane podejście próbuje przezwyciężyć te problemy, przez ujęcie historyczne, ukazujące, jaką funkcję pełniła *Biblia* chrześcijan, jak ją interpretowano i w jaki sposób budowana była na jej przekazie kultura i cywilizacja. Oczywiście, założenia to jedno, a recepcja, to drugie. Niech adresaci tej książki ostatecznie osądzą, czy spełnia ona ich oczekiwania.

Koncepcja książki zdecydowanie zdradza religioznawcze ujęcie. W pierwszym rozdziale *Biblia* chrześcijan ukazana jest w panteonie wybranych literatur sakralnych. Dzisiejszy stan badań nie pozwala na to, aby odnieść się do większości, by nie powiedzieć wszystkich, bo już zrealizowanie takiego zamiaru musiałoby zakładać powstanie wielotomowej pracy. Dlatego wybrano tylko literatury sakralne buddyzmu, dżinizmu, konfucjanizmu, taoizmu, zaratusztrianizmu, judaizmu i islamu, nie licząc chrześcijaństwa. Roz-

dział ten w pełni koresponduje z przedostatnim, ukazującym *Biblię* chrześcijan na tle literatur sakralnych. W kolejnych rozdziałach przedstawione zostały: (2) historia kanonów chrześcijańskich, (3) kontekst geograficzny, historyczno-religijny i językowy *Biblii* chrześcijan, (4) historia i krytyka świętych tekstów chrześcijaństwa, (5) hermeneutyka biblijna, (6) niezwykle syntetyczne ujęta sama literatura nowotestamentowa (w podziale na epistolografię i pisma narracyjne) oraz tradycje oralne i piśmienne, z których powstała, (7) chrześcijańskie ujęcie *Biblii* hebrajskiej jako *Starego Testamentu* i jego hermeneutyka, która pomogła lepiej objaśnić „wydarzenie Jezusa”, znajdujące się u źródeł Kościoła, (8) przegląd osiągnięć archeologii *Nowego Testamentu*, niezwykle pomocnych do interpretacji samych ksiąg, (10) w końcu – pomijając rozdział dziewiąty, wcześniej połączony z pierwszym – *Biblia* chrześcijan jako źródło uniwersalnej kultury.

Książkę kończy krótkie zestawienie podstawowej literatury przedmiotowej, które studentom może służyć jako punkt wyjścia do przygotowywanych prac o różnym poziomie akademickim, zaś dla młodzieży szkolnej będzie mniej użyteczne, choć znajdą się pośród niej tacy, którzy zaryzykują spotkanie z literaturą wyższych lotów. Poza tym wykorzystana literatura przedmiotowa – opracowania specjalne umieszczone zostały także pod poszczególnymi rozdziałami. Ze zrozumiałych względów wszystkie bibliografie załącznikowe składają się z prac zestawionych niezwykle selektywnie, głównie polskich, wyłącznie ograniczonych do druków samoistnych i w miarę najnowszych.

Zamiarem autora było wyjaśnienie, dlaczego *Księga* ta jest drukowana w nakładach niemających sobie równych oraz tłumaczona na większość języków świata i czytana przez 1/3 populacji ludzkiej? W jaki sposób jej kod kulturowy stał się uniwersalny? Dlaczego jest czytana przez ludzi wierzących i niewierzących? Pełniąc funkcję memuarystyczną, daje ona dostęp dla kolejnych pokoleń chrześcijan do owej prachwili, którą jest „czas Jezusa” i „czas rodzącego się Kościoła”. Dla innych ludzi zaś zwykłą księgą. Jedną z wielu ksiąg sakralnych, które posiadają też inne religie. Wprawdzie mówi o niezwykłym człowieku, Jezusie, ale Jego nauczanie i czyny wpłynęły na zbudowanie nowego etosu, stały się wzorcami postępowania, ukształtowały normy życia moralnego, które przejęły kolejne pokolenia Jego wyznawców, mieniających się chrześcijanami. W ten sposób ów kodeks moralny chrześcijaństwa, stał się po części uniwersalny, przez jednych

przyswajany świadomie z jego rodowodem, przez innych, w oderwaniu od swych korzeni historycznych i religijnych.

Najbardziej rzucającą się cechą książki jest syntetyczność ujęć poszczególnych rozdziałów. W zasadzie każdy pretendowałby do oddzielnej książki. Ale to przywilej podręcznika akademickiego. Autor nadaje mu koncepcję przez dobór najważniejszych kwestii, które na niego się składają, marginalizowanie zagadnień szczegółowych, pomijanie wątków niezwykle specjalistycznych, a w końcu dopasowanie języka do poziomu odbiorców i spełnienie koniecznego postulatu komunikatywności. Z tego powodu zdecydowałem nie stosować akrybii *stricte* charakterystycznej dla prac naukowych. Poszczególne rozdziały to raczej eseje naukowe, które mają za cel wprowadzić do danej problematyki. W tym miejscu słowa podziękowania należą się wielu badaczom, z których osiągnięć skorzystałem. Nie mogłem ich imion i nazwisk odnotować w przypisach, z których świadomie zrezygnowałem; jedynie wybiórczo znalazły się one w bibliografiach załącznikowych książki.

Na początku rozdziałów, dla łatwiejszego korzystania z podręcznika, wprowadzone zostały skróty ich zawartości w postaci podrozdziałów lub zestawienia najistotniejszych wątków tematycznych. Ułatwi to zapewne orientację w tym, czego należy w nich oczekiwać, bez potrzeby sięgania każdorazowo do spisu treści.

Po ukończeniu pracy spostrzegłem, że książka może służyć nie tylko jako podręcznik akademicki na kierunkach nauk humanistycznych i społecznych, ale także uczniom (a może również nauczycielom) szkół średnich. To pomoc zarówno do „lekcji religii”, jak i uzupełnienie innych przedmiotów. Tym bardziej, że spektrum światopoglądowe współczesnej młodzieży jest dość duże, i do niejednych osób z tej grupy przekaz katechety już nie trafia, ponieważ język teologii, przez daleko posunięte procesy sekularyzacyjne, przestał być przyswajany i akceptowany.

Jeżeli po zapoznaniu się z książką czytelnik sięgnie po same teksty *Biblii* chrześcijan, zwłaszcza po *Nowy Testament*, i studyjna lektura stanie się odkrywaniem go na nowo, z większym zrozumieniem i zaciekawieniem, oraz zrodzi więcej pytań, które będą go nurtowały, to jako autor będę miał z tego największą satysfakcję.

Autor

1. BIBLIA CHRZEŚCIJAN W PANTEONIE LITERATUR SAKRALNYCH

1.1. Buddyzm	1.5. Zaratusztrianizm
1.2. Dżinizm	1.6. Judaizm
1.3. Konfucjanizm	1.7. Chrześcijaństwo
1.4. Taoizm	1.8. Islam

Biblia chrześcijan to nie jedyna święta księga w panteonie literatur sakralnych, choć bez wątpienia najbardziej rozpowszechniona w świecie. Czyta ją i w oparciu o nią kształtuje swoją wiarę oraz etos ponad dwa miliardy ludzkiej populacji. Zanim przyjdzie ją opisać i ukazać jej wartość, nie należy zapominać, że – oprócz niej – od starożytności powstawały inne księgi w obrębie systemów filozoficzno-religijnych i religii, mających wpływ na tradycje, które przekazywano przez pokolenia i przypisywano im sakralny charakter. Z czasem, po wynalezieniu pisma, nośnikami przekazu religijnego, w obrębie poszczególnych tradycji, stawały się teksty pisane, osiągające ze względu na wartość artystyczną miano literatur. Za ich twórców uznawano niejednokrotnie samych bogów lub ludzi obdarzonych specjalnymi łaskami, którzy w ich imieniu (pod natchnieniem) spisali owe święte przekazy. I tak np. w przekonaniu wielu Hindusów *Wedę* były zasłyszane przez *riszich* (legendarnych mędrców) od samego boga Brahmy, *Pisma święte* (*Tora*) starożytnego Izraela posiadały boski autorytet Elohim/Jahwe. Do grupy tych pism należy również *Biblia* chrześcijan, uznawana przez nich za dzieło Ducha Świętego, pod którego natchnieniem napisali księgi święci pisarze (hagiografowie). Ani ukazanie *Biblii* chrześcijan na tle innych literatur sakralnych, ani przez jej umieszczenie w jednym panteonie, nie ma celów ideologicznych, i nie prowadzi do „zdegradowania” tego zbioru do jednego z wielu skarbów literackich kultur świata. Nie jest też naszym zamiarem ukazanie chrześcijaństwa, które te pisma traktuje jako święte, za jedną z wielu religii, utrwalających swój podstawowy prze-

kaz na piśmie. W konkluzji tej książki będzie raczej chodziło o ukazanie specyfiki jej sakralności, jako pisma o charakterze religijnym, opartego na objawieniu, posiadającego szczególną wartość jako słowo Boże i ludzkie oraz stanowiącego we wspólnotach wyznawców Jezusa Chrystusa zbiór prawd wiary, modlitw, norm moralnych i źródło modeli organizacyjnych Kościoła.

Wśród starożytnych literatur, związanych z poszczególnymi tradycjami religijnymi, wiele jest ksiąg niezwykle starych, przypisywanych nierzadko założycielom religii lub ich znaczącym postaciom. W poszczególnych tradycjach religijnych uznane zostały za pisma kanoniczne czyli normatywne dla ich wyznawców w zakresie wiary i moralności, dlatego są one dla nich pismami świętymi. Dzięki zaszczerpionej przez tradycje wierze religijnej wyznaczano im doniosłe funkcje: zapewniały opiekę tajemnych sił (*Wedy*), umożliwiały poznanie woli Bożej i udzielenie na nią stosownej odpowiedzi przez wypełnianie Bożego prawa (*Tora*), stawały się słowem życia, które na co dzień miało kształtować egzystencję człowieka i prowadzić do zbawienia (*Biblia* chrześcijan).

W poszczególnych tradycjach religijnych próbują one uchwycić ową prachwilę, do której ich wyznawcy się odnoszą, szukając źródeł swej wiary, wzorców moralnych, a nawet osobowego spotkania z Wielkim Niewidzialnym. Jednocześnie literatury te mają swoją ludzką historię, kontekst dziejowy, społeczny i kulturowy, w którym powstały, i swych autorów indywidualnych bądź zbiorowych.

Wszystkie te aspekty powstawania literatur sakralnych będą przedmiotem, na ile to możliwe i konieczne, naszego zainteresowania. W tej części podjęta zostanie próba powiązania poszczególnych starożytnych literatur, powstałych do przełomu V i VI wieku po Chrystusie (z jednym wyjątkiem – *Koranem*, który powstał później) z systemami filozoficzno-religijnymi oraz religiami, które je ukształtowały. Część z tych literatur nadal cieszy się wielkim autorytetem i siłą oddziaływania w różnych częściach świata, zamieszkiwanych przez wyznawców poszczególnych religii. Inne odeszły w zapomnienie wraz z zanikiem niektórych religii, ale pomimo tego, wciąż bezwiednie korzystamy z ich mądrości. Nie chcąc naruszyć niczych przekonań i uczuć religijnych oraz próbując unikać wartościowania tradycji religijnych i wyrosłych z nich literatur, każdą z nich traktować będziemy jako równoprawne dziedzictwo ludzkości, niezależnie od miejsca i czasu powstania. Jeżeli zaś uda nam się odkryć i przybliżyć, przy-

najmniej w pewnym stopniu, specyficzne doświadczenia religijne, które zainspirowały twórców tych literatur, oraz uchwycić ich ponadczasowy wymiar, może wówczas zrozumiemy, dlaczego część z nich skutecznie oddziaływało przez wieki, aż do dnia dzisiejszego, na kulturę umysłową, moralną, społeczną i estetyczną. Nie należy ukrywać, że jest to niezwykle trudne zadanie, ponieważ chcemy uchwycić to, czego sami ludzcy autorzy niejednokrotnie nie potrafili wyrazić i adekwatnie opisać – to ich własne doświadczenia *sacrum*.

Choć szczególnym przedmiotem naszego zainteresowania chcemy uczynić *Biblię* chrześcijan, to jednak należy ją widzieć w szerszej perspektywie innych świętych ksiąg. Przykładowo na użytek tej książki wybrane zostały tylko literatury sakralne buddyzmu, dżinizmu, konfucjanizmu, taoizmu, zaratusztrianizmu, judaizmu i islamu. Na wartość w kulturze światowej dużo większej grupy ksiąg świętych zwrócił uwagę już w XIX wieku Max Müller (1823-1900), brytyjski filolog, orientalista i religioznawca niemieckiego pochodzenia, który wydał pod swoim kierunkiem pięćdziesięciotomowy zbiór angielskich przekładów świętych ksiąg Wschodu (*Sacred Books of the East*, 1879-1914), uznawany nadal za pomnik nauki okresu wiktoriańskiego. Edycja świętych ksiąg Wschodu pozwalała otworzyć nowy dyskurs naukowy w obrębie porównawczego badania religii i kultur oraz wypracować nową – jak na ówczesne czasy – metodę w religioznawstwie. Już samo określenie „święte księgi” było wówczas odkrywcze. Westernizacja w patrzeniu na dziedzictwo Orientu domagała się jego porównywania według standardów naukowych wypracowanych na Zachodzie. Nie oznacza to, że „święte teksty” były tylko konstruktami naukowymi Zachodu, bez sięgania do ich definiowania według tradycji wschodnich. Wprost przeciwnie, Müller zaakceptował osiągnięcia partnerów wschodnich, traktując ich nawet jako ekspertów, z którymi wchodził w dyskurs.

Literatury sakralne w edycji Maxa Müllera

Sacred Books of the East, 1879-1914

1. The Upanishads, Part 1 of 2. Chandogya Upanishad. Talavakara (Kena) Upanishad. Aitareya Upanishad. Kausitaki Upanishad. Vajasaneyi (Iśa) Upanishad.
2. The Sacred Laws of the Aryas, vol. 1 of 2. The sacred laws of the Aryas as taught in the school of Apastamba, Gautama, Vāsishtha, and Baudhāyana. pt. I. Apastamba and Gautama. (The Dharma Sūtras).
3. The Sacred Books of China, vol. 1 of 6. Part I of The Texts of Confucianism. The Shū king (Classic of History). The religions portions of the Shih king (Classic of Poetry). The Hsiāo king (Xiao Jing).
4. The Zend-Avesta, vol. 1 of 3. The Vendidad.
5. Pahlavi Texts, vol. 1 of 5. The Bundahis, Bahman Yast, and Shayast La-Shayast.
6. The Qur'an, vol. 1 of 2.
7. The Institutes of Visnu.
8. The Bhagavadgita With the Sanatsugātiya and the Anugītā.
9. The Qur'an, vol. 2 of 2.
10. The Dhammapada and The Sutta-Nipāta, a collection of discourses; being one of the canonical books of the Buddhists, translated from Pāli; and The Dhammapada, a collection of verses, translated from Pāli.
11. Buddhist Suttas. The Mahā-parinibbāna Suttanta, The Dhamma-kakkappa-vattana Sutta, The Teviggā Sutta'anta, The Ākankheyya Sutta'a, The Ketokhila Sutta'a, The Mahā-Sudassana Sutta'anta, The Sabbāsava Sutta'a.
12. The Satapatha Brahmana according to the text of the Mādhyandina school, vol. 1 of 5.
13. Vinaya Texts, vol. 1 of 3. The Patimokkha. The Mahavagga, I-IV.
14. The Sacred Laws of the Aryas, vol. 2 of 2. The sacred laws of the Aryas as taught in the school of Apastamba, Gautama, Vāsishtha, and Baudhāyana. pt. II. Vāsishtha and Baudhāyana.
15. The Upanishads, part 2 of 2. Katha Upanishad. Mundaka Upanishad. Taittiriya Upanishad. Brhadaranyaka Upanishad. Svetasvatara Upanishad. Prasña Upanishad. Maitrayani Upanishad.
16. The Sacred Books of China, vol. 2 of 6. Part II of The Texts of Confucianism. The Yi King: (I Ching).
17. Vinaya Texts, vol. 2 of 3. The Mahavagga, V-X, the Kullavagga I-II.

18. Pahlavi Texts, vol. 2 of 5. The Dâdistân-i Dinik and the Epistles of Mânûskihar.
19. The Fo-sho-hing-tsan-king, a life of Buddha, by Ashvaghosha, Bodhisattva; translated from Sanskrit into Chinese by Dharmaraksha, A. D. 420.
20. Vinaya Texts, vol. 3 of 3. The Kullavagga, IV-XII.
21. The Saddharma-Pundarika or The Lotus of the True Law.
22. Jaina Sûtras, vol. 1 of 2, translated from the Prâkrit. The Âkârânga sûtra. The Kalpa sûtra.
23. The Zend-Avesta, vol. 2 of 3. The Sirôzahs, Yasts, and Nyâyis.
24. Pahlavi Texts, vol. 3 of 5. Dinai Mainög-i khirad, Sikand-Gümanik Vigar, Sad Dar.
25. The Laws of Manu. Translated, with extracts from seven commentaries.
26. The Satapatha Brahmana according to the text of the Mâdhyandina school, vol. 2 of 5, Books III-IV.
27. The Sacred Books of China, vol. 3 of 6. Part III of the texts of Confucianism. The Li Ki (Book of Rites), part 1 of 2.
28. The Sacred Books of China, vol. 4 of 6. Part IV of the texts of Confucianism. The Li Ki (Book of Rites), part 2 of 2.
29. The Grihya-sutras; rules of Vedic domestic ceremonies. vol. 1 of 2. Sankhyayana-Grihya-sutra. Asvalayana-Grihya-sutra. Paraskara-Grihya-sutra. Khadia-Grihya-sutra.
30. The Grihya-sutras; rules of Vedic domestic ceremonies. vol. 2 of 2. Gobhila, Hiranyakesin, Apastamba (Oldenberg); Yajña Paribhashasutras (Müller).
31. The Zend-Avesta, vol. 3 of 3. The Yasna, Visparad, Afrînagân, Gâhs, and miscellaneous fragments.
32. Vedic Hymns, vol. 1 of 2. Hymns to the Maruts, Rudra, Vâyu, and Vâta., with a bibliographical list of the more important publications on the Rig-veda.
33. The Minor Law-Books: Brihaspati. (Part 1 of 1).
34. The Vedanta-Sutras, vol. 1 of 3. Commentary by Sankaracharya, part 1 of 2. Adhyâya I-II (Pâda I-II).
35. The Questions of King Milinda, vol. 1 of 2. Milindapañha.
36. The Questions of King Milinda, vol. 2 of 2. Milindapañha.
37. Pahlavi Texts, vol. 4 of 5. Contents of the Nasks.
38. The Vedanta-Sutras, vol. 2 of 3, commentary by Sankaracharya, part 1 of 2. Adhyâya II (Pâda III-IV) -IV.

39. The Texts of Taoism, Part 1 of 2. The Sacred Books of China, vol. 5 of 6. Also: The Tào the king (Tao te Ching): The writings of Kwang-tze, books I-XVII.
40. The Texts of Taoism, Part 2 of 2. Includes The Writings of Kwang Tse, books XVII-XXXIII, The Thâi-shang tractate of actions and their retributions, other Taoist texts, and the Index to vols. 39 and 40.
41. The Satapatha Brahmana according to the text of the Mâdhyandina school, vol. 3 of 5. Books V, VI, VII.
42. Hymns of the Atharvaveda, Together With Extracts From the Ritual Books and the Commentaries.
43. The Satapatha Brahmana according to the text of the Mâdhyandina school, vol. 4 of 5, Books VII, IX, X.
44. The Satapatha Brahmana according to the text of the Mâdhyandina school, vol. 5 of 5, Books XI, XII, XIII, XIV.
45. Jaina Sûtras, vol. 2 of 2, translated from Prâkrit. The Uttarâdhyayana Sûtra, The Sûtrakritânga Sûtra.
46. Vedic Hymns, vol. 2 of 2. Hymns to Agni (Mandalas I-V).
47. Pahlavi Texts, vol. 5 of 5. Marvels of Zoroastrianism.
48. The Vedanta-Sûtras, vol. 3 of 3, with the commentary of Râmânuja.
49. Buddhist Mahâyâna Texts. Part 1. The Buddha-karita of Asvaghosha, translated from the Sanskrit by E. B. Cowell. Part 2. The larger Sukhâvatî-vyûha, the smaller Sukhâvatî-vyûha, the Vagrakkedikâ, the larger Pragñâ-pâramitâ-hridaya-sûtra, the smaller Pragñâ-pâramitâ-hridaya-sûtra, translated by F. Max Müller. The Amitâyur dhyâna-sûtra, translated by J. Takakusu.
50. General index to the names and subject-matter of the sacred books of the East.

Tylko do niektórych z nich poczynimy odniesienia, w lapidarny sposób ukazując kontekst ich powstania oraz ich religijne znaczenie. Na uwagę zasługuje fakt, że w zbiorze tym nie znalazła się ani *Biblia* żydów, ani *Biblia* chrześcijan, choć są to również sakralne literatury Wschodu.

1.1. Buddyzm

Powstanie buddyzmu datuje się na przełom VI i V wiek przed Chr. Związane jest ono z nauczaniem indyjskiego myśliciela Siddharty Gautamy (563<566>-483<486> przed Chr.) zwanego Buddą (sansk. *buddha* = przebudzony, oświecony). Urodzony w królestwie Kośala (dzisiejszy Nepal) w książęcej rodzinie Sakjów, mając 29 lat, po odkryciu – obok dostatniego życia – trudnych jego stron (cierpienia spowodowanego chorobami, starości i śmierci), rozpoczął surowe życie wędrownego ascety, w którym szukał sposobu uwolnienia się od nich. Nie znajdując spokoju, po sześciu latach zrezygnował z tej drogi – ku zgorszeniu swoich towarzyszy – na rzecz bardziej umiarkowanej. Wówczas miał doznać stanu *buddhy*, związanego z przebudzeniem i obraniem tzw. „środkowej drogi”, która pozwoliła mu zgłębić przyczyny cierpienia i poznać sposoby jego przezwyciężania. Swym doświadczeniem dzielił się przez 44 lata, wędrując po Indiach, pozyskując zwolenników i tworząc wspólnotę wiernych (*sanghi*) oraz zakładając zakony (najpierw męski, a później żeński), w których stosowano wobec członków zasadę równości, niezależnie od ich pochodzenia i przynależności do kast. Nauczanie Buddy było niezwykle atrakcyjne, ponieważ spełniało oczekiwania wyznawców wczesnego hinduizmu, którzy stopniowo odrzucali autorytet *Wed* wraz z ich bogami oraz braminów – kapłanów i strażników tradycji religijnych, rozpowszechnionych wówczas na Półwyspie Indyjskim. Tak więc buddyzm (obok dżinizmu) stał się ruchem antybramińskim, który w V wieku po Chr. był już powszechny niemal na całym subkontynencie, na Śri Lance, w Azji Południowo-Wschodniej i w Chinach. Miejsce *Wed* zajmował autorytet mistrza duchowego, zamiast podziałów klasowych panowała demokratyczna zasada jedności rodzaju ludzkiego wobec cierpienia i wyzwolenia, a wiedzę o rytuale zastępowało poznanie samego siebie.

Budda, umierając w wieku 80 lat, nie pozostawił po sobie żadnych pism, lecz nakaz dany uczniom głoszenia „dobrej nowiny”, która ma prowadzić cierpiących do wyzwolenia. Ci, będąc liczną grupą, powtarzali nauczanie mistrza ustnie, stosując różne środki mnemotechniczne, dla łatwiejszego ich zapamiętywania. Dopiero z czasem utrwalono je na piśmie, ale wraz z tym, pojawiały się wątpliwości, co do ich autentyczności. Był to jeden z dwóch problemów, który postawiono już przed pierwszym soborem buddyjskim, zwołanym – według tradycji – do Rajagryshy (477 przed

Chr.) w tydzień po odejściu Buddy. Po raz drugi takie zgromadzenie debatowało nad owym problemem ok. 380 roku przed Chr. w Waiśiali. W czasie jego trwania dokonał się rozłam, w wyniku którego powstały dwa odłamy („wozy”) buddyzmu: *hinajana* („mały wóz”), rozpowszechniony na południu, i *mahajana* („duży wóz”), przyjęty na północ od Himalajów. W zależności m.in. od pism uznawanych za normatywne (ich zbiory nazywano *koszami*), kształtowały się szkoły buddyzmu. Po raz trzeci podjęto ten temat na soborze w Pataliputra ok. 247 przed Chr., na którym ustalono liczbę tekstów kanonicznych, lecz nie wszyscy buddyści przyjęli tę decyzję.

Kanoniczne zbiory pism buddyzmu różnią się zawartością i językiem (w buddyzmie północnym spisano je w sanskrycie, w południowym w języku pali, a w IV-III wieku przed Chr. na zachodnich terenach państwa Maurjów, rządzonego przez cesarza Aśokę [Półwysep Indyjski] po grecku i aramejsku). Dzieleno je na „trzy kosze” (sansk. *Tripitaka*, pali *Tipitaka*):

1. *Winajapitaka* – to kosz dyscypliny zakonnej; zawiera informacje o życiu pierwszych buddystów, krytykując tych spośród nich, którzy byli chytry, niezdyscyplinowani, posiadali wiele wad. Dzieli się go na dwie części: *Bhikkuwibhange*, dotyczącą mnichów, i *Bhikkhuniwibhange*, traktującą o mniszkach. Część pierwsza wylicza 27 uczynków zakazanych przez Buddę: nierząd, zabójstwo, kradzież, lekceważenie świętości (te grzechy karane są wykluczeniem ze wspólnoty), onanizm, styczność z kobietą, frywolne rozmowy, nakłanianie do nierządu, stręczycielstwo, budowa nieodpowiedniej celi, oszczerstwo, odstępstwo (karane są wykluczeniem czasowym), spotkanie z kobietą, skandal, posiadanie przedmiotów nabytych w sposób niesprawiedliwy (karane są w różny sposób). W części tej wyliczone zostało 90 kar za takie grzechy jak: kłamstwo, oszczerstwo, zniewaga, towarzystwo kobiet, bandytów lub heretyków. Zawiera także wzór spowiedzi (*Patemokkha*) oraz podaje zasady *savoir-vivre*’u i sposoby łagodzenia sporów. Druga część ułożona została synchronicznie do pierwszej, ale dotyczy mniszek. Wymienia ona o wiele więcej grzechów (311) i podaje znacznie surowsze za nie kary niż nakładane na mężczyzn. Dzieło kończy się ogólnymi regułami zakonnymi o kulcie, obyczajach i tradycjach monastycznych.

2. *Suttapitaka* – kosz zawierający kazania Buddy ujęte w wiele działów (od I wieku po Chr. jest ich pięć: *Dighanikaja*, *Madždżhimanikaja*, *Samjuttanikaja*, *Anguttaranikaja* i *Khuddakanikaja*). Każdy zaczyna się formułą

„Tako słyszałem...”. Przypuszcza się, że zostały one spisane przez Ananda, ucznia Buddy.

3. *Abhidhammapitaka* – kosz tekstów, tworzących tzw. wyższą doktrynę, będący autorstwem uczniów Buddy, zwany też „koszem przywrócenia prawa”; składa się z 7 ksiąg. Pokazuje on zamiłowanie buddystów do spekulacji nad tekstami, należącymi do kosza pierwszego i drugiego, oraz ukazuje podziały między nimi, które nasiliły się od IV wieku przed Chr., gdy wspólnota podzieliła się na szkoły (sekty). Komentarze i przytaczane argumenty miały uzasadniać obrany kierunek. Gdy wzrosła ilość tekstów, dokonywano ich syntez, przybierających postać katechizmów, odpowiednich dla każdej szkoły. Jednocześnie księgi tego kosza pozwalają na wgląd w ówczesny stan wiedzy w różnych dziedzinach.

Formą buddyjskiego katechizmu, który nie jest zaliczany do kanonu tej religii, jest księga *Milindapañha*, mająca formę *responsorium* (pytań i odpowiedzi). Łączy się ją z osobą króla Milindy (gr. Menander), władcy grecko-baktryjskiego, panującego w Pendżabie pod koniec II wieku przed Chr., który – zainteresowany dziedzictwem kulturowym Indii – sprzyjał buddyzmowi, mimo iż z powodów politycznych nie mógł stać się jego wyznawcą. Księga przedstawia dysputę między nim a buddyjskim mnichem Nagaseną. Zawiera się w niej skrót doktryny buddyjskiej, przeznaczony na użytek ludności greckiej i mieszanej, zamieszkującej północno-zachodnią część subkontynentu. Oryginał dialogu zapisany został prawdopodobnie w sanskrycie (raczej nie po grecku). W I wieku po Chr. powstała jego wersja w języku pali, a w III wieku w języku chińskim.

Po pojawieniu się buddyzmu na obszarach wzdłuż jedwabnego szlaku (rejon Azji Środkowej) w I wieku po Chr. dokonano pierwszych tłumaczeń jego ksiąg kanonicznych na język chiński (druga połowa II wieku po Chr.), co dało początek działalności translatorskiej, która trwała w tym zakresie blisko tysiąc lat.

Buddyzm jest religią uniwersalną, o zasięgu światowym, nieobjawioną (bramini nazywali zwolenników Buddy *nāstrikami* lub *śramanami*, czyli „niewierzącymi”). Jego przesłanie wzywa do powstrzymania się od zła i gromadzenia tego, co dobre.

1.2. Dżinizm

Dżinizm (nazwa od sanskr. *jina* = „zwycięzca”) to religia monastyczna, która (podobnie jak buddyzm) kontestowała wcześniej rozpowszechnione na subkontynencie indyjskim tradycje religijne, oparte na autorytecie *Wed* i braminów (kasty kapłanów). Rozpowszechniła się na północy Indii na przełomie VI i V wieku przed Chr., głównie wśród grup ascetycznych, założonych – jak przekazuje tradycja – już w VIII wieku przed Chr. przez Parśwę, oraz wśród ludności autochtonicznej, związanej z archaicznymi wierzeniami. Reformy doktryny tych grup dokonał dwa wieki później, pochodzący z książęcego rodu Wardhamana (Dżina), Mahawira (tak go zwano, co znaczy „wielki bohater”). Po zakosztowaniu dostatku w dzieciństwie i młodości zdecydował się na opuszczenie domu i prowadzenie przez 12 lat niezwykle ascetycznego życia wędrownego żebraka, ubranego początkowo w jedną szatę, której nie zmieniał, a po niedługim czasie, chodzącego zupełnie nago. Jak przekazuje tradycja, osiągnął on stan „odizolowania – integracji”, całkowitego oświecenia i nirwany, dostał się wszechwiedzy i wyzwolenia z więzów ziemskich. Po pięciu wiekach, kiedy dżinizm rozszerzył się niemal na całe Indie (ale nigdy nie wyszedł poza ich granice), istniejące od samego początku podziały doprowadziły do wyłonienia się dwóch jego odłamów – *śwetambarów* („ubrani na biało”) i *digambarów* („odziani w przestwór” – chodzący nago). Obie społeczności mają podobną strukturę: składają się z mnichów, którzy w zasadzie nie mogą niczego posiadać i prowadzą wędrownie-monastyczne życie, oraz świeckich, którzy im służą, a także utrzymują świątynie i klasztory.

Dwa główne odłamy dżinizmu posługują się odmiennymi zbiorami (kanonami) pism. Wprawdzie tradycja dżinijska wspomina wcześniejsze pisma, wywodzące się od Parśwy (14 tekstów zwanych *Purwami* [Prastare]), oraz pisma będące zbiorem spisanych nauk Mahawiry, przechowywanych najpierw w pamięci jego uczniów, które miały zostać zrekonstruowane pod koniec IV wieku przed Chr. na soborze w Patalipurze i składać się z dwunastu *anga*, ale wydaje się, że jest to przekaz legendarny. W rzeczywistości literatura dżinijska rozpoczyna się od najstarszych fragmentów pism, wchodzących do znanego nam obecnie kanonu.

Śwetambarowie posługują się kanonem złożonym z 11 świętych pism (*anga*) zwanych: *Agamą* (Tradycja), *Sidhantą* (Doktryny), *Gani-Pitaką*

(Kosz zwierchników gminy), czy *Nirgranthq-prawacana* (Kazania ascety [Mahawiry Wardhamany]). Obok nich istnieją teksty poboczne (*anga-bahya*), a ich liczba w poszczególnych sektach waha się od 22 do 34. Język pism kanonicznych jest zróżnicowany. Najstarsze fragmenty (z przełomu IV i III wieku przed Chr.) zachowały się w języku ardhamagadhi (zbliżony do magadhi, którym prawdopodobnie posługiwał się Mahawira). Większość pism zredagowana została znacznie później, pomiędzy I a V wiekiem po Chr. w prakrytach (języki średnioindoaryjskie). Ostateczną ich wersję zatwierdzono na soborze w Walabhi w drugiej połowie V wieku.

W *angach* sformułowane zostały m.in. zasady, których bezwzględnie mieli przestrzegać mnisi, zaś świeccy dżiniści w mniejszym stopniu. Stanowią one tzw. pięć wielkich życzeń: nie niszczyć istot żyjących i czujących, nie kłamać, nie kraść, nie utrzymywać stosunków seksualnych, nie przywiązywać się do dóbr materialnych (dodane przez Mahawirę). Sposób życia wyznawców dżinizmu charakteryzuje następne siedem: poruszać się tylko w określonych kierunkach i odległościach, unikać zbędnych słów i czynów, unikać myślenia o sprawach karygodnych, ograniczać posiłki, przeprowadzać adorację o określonych porach rano, w południe i wieczorem, pościć w niektóre dni, czynić miłosierdzie każdego dnia.

Digambarowie, uznający kanon śwetambarów za nieautentyczny, posługują się kanonem zastępczym, złożonym z czterech grup pouczeń (*anuyoga*): pism legendarno-historycznych, kosmologiczno-astrologiczno-rytualnych, etycznych i metafizycznych, które po części nawiązują do treści pism kanonu śwetambarów.

Na starożytną literaturę dżinijską (do V wieku), oprócz pism kanonicznych, składają się także liczne dzieła filozoficzne, m.in. pisane w sanskrycie.

1.3. Konfucjanizm

Konfucjanizm zwany niekiedy *ruizmem* (nauka, religia) to system religijno-filozoficzny, a także społeczno-polityczne kierunki myślenia, związane z doktryną sformułowaną przez Konfucjusza (zlatynizowana forma nazwiska *Kong Kiu*, *Kongzi*, *Kongfuzi*), chińskiego myśliciela i filozofa (ur. 551 roku przed Chr. w Cou w państwie Lu; zm. 479 roku przed Chr. w Cü-fu). Ukształtował się pomiędzy VIII a III wiekiem przed Chr. Obok taoizmu i buddyzmu był jednym z najbardziej rozpowszechnionych w Chinach

systemem religijno-etycznym, dominującym pod względem uznania go za ortodoksyjną naukę państwową (aż do upadku cesarstwa w 1912 roku). Na jego kanoniczną literaturę składają się zbiory zwane: *Sy-szu* (Czteroksiąg), *Wu-cing* (Pięcioksiąg), *Szy-san-cing* (Trzynastoksiąg), których część według tradycji powstała w okresie preklasycznym (XX-VI przed Chr.), a następnie została skompilowana przez Konfucjusza. *Pięcioksiąg* z księgami *Szy-cing* (Księga pieśni), *Szu-cing* (Księga dokumentów), *Cz'un-c'iu* (Kronika wiosen i jesieni), *Li-ci* (Księga etykiety), *I-cing* (Księga przemian) stanowią podstawowy zręb kanonu konfucjańskiego; od II wieku przed Chr. (epoka Han) traktowano go jako pewną całość.

W szeroko rozumianym kanonie konfucjańskim znalazły się ponadto klasyczne dzieła chińskie, takie jak: *Ta-süe* (Wielka nauka), *Czung-jung* (Doktryna środka), *Lun-ju* (Dialogi konfucjańskie) i *Meng-cy* (Dzieła Mencjusza). Z nich miał czerpać Konfucjusz, odwołując się w ten sposób do doświadczenia starożytnych mędrców. Sam wzbogacił to dziedzictwo przez własne nauczanie, które jednak nie zostało przez niego spisane. Poglądy Konfucjusza utrwaliłi dopiero jego uczniowie, zwłaszcza w *Lun-ju*, *Ta-süe* i *Czung-jung*. Natomiast on sam – według tradycji konfucjańskiej – miał skompilować i wydać trzy z pięciu ksiąg *Pięcioksięgu*: *I-cing*, *Szu-cing* i *Szy-cing*.

Najstarszą z wymienionych ksiąg jest *Szu-cing* (Księga Pieśni). Opisuje czasy trzech słynnych władców: Jao, Szuna i Jü, żyjących prawdopodobnie w II tysiącleciu przed Chr. w okresie trzech pierwszych dynastii Hia, Szang i Czou. Ukazano w niej, z jednej strony, wzniosłe czyny i decyzje pierwszych królów i znamienitych postaci, z drugiej zaś, potępiono w niej dwóch tyranów (Kie i Szou-sina), którzy przyspieszyli upadek dwóch pierwszych dynastii. Sformułowano w niej następnie pięć podstawowych relacji (ojciec – dzieci, książę – poddani, mąż – żona, starcy – dzieci, przyjaciel – przyjaciel), określających hierarchiczny porządek społeczny, w którym potwierdzono boskie pochodzenie władzy cesarskiej. Wynikające z nich obowiązki stron stały się podstawowymi zasadami konfucjanizmu, których przestrzeganie miało zapewniać dobrobyt i równowagę, zaś ich naruszanie powodowało nieszczęścia dla Chin. Z tych reguł wynika dziesięć zalet uczciwości: czułość ojcowska i współczucie dziecięce, delikatność starszego rodzeństwa wobec młodszego i uległość młodszych wobec starszych, sprawiedliwość męża i posłuszeństwo żony, życzliwość osób starszych i uległość młodzieży, dobroć władcy i wierność poddanych.

Szy-cing to księga należąca do literatury sapiencjalnej (mądrościowej) Chin. Najstarsze jej części pochodzą z ok. X wieku przed Chr. Większość zawartych w niej pieśni sławi pierwszych królów dynastii Czou, a także niektóre bóstwa lub boga. Utwory te były wykonywane w czasie składania ofiar przodkom. Dla konfucjanistów jest to zarazem podręcznik poprawnego wysławiania się.

Niezwykła jest księga *I-cing*. Jej najstarsza warstwa (*bagua* czyli osiem trygramów) ma pochodzić według tradycji z przełomu XXIX i XXVIII wieku przed Chr. (czasy mitycznej dynastii Xia), a na pewno była znana za czasów dynastii Szang-Jin (XVI-XI wiek przed Chr.). Składa się ze znaków, wśród których podstawowymi są ciągła kreska _____ („tak”) i krótkie przerywane kreski ____ („nie”). Tworzą one złożone kombinacje, których znaczenie jest tajemnicze. Sądzi się, że kombinacja ośmiu różnych trygramów przedstawia wszystkie możliwe sytuacje na ziemi i na niebie. Zaslugę wynalezienia trygramów przypisuje się mitycznemu władcy Fu-hi, jednemu z trzech „Augustów”, którzy władali w chińskim złotym wieku. On miał też przy pomocy konstelacji ośmiu trygramów dokonać syntetycznego opisu wszechświata.

Najistotniejsza w *I-cing* jest konstelacja trygramów. Inne zawarte w tej księdze ją objaśniają. Początkowo sięgano do niej, aby rozpoznawać w ogólnych zarysach przyszłość i zgłębiać przeszłość. Nie pozwalała jednak rozpoznawać losów indywidualnego człowieka. W XI wieku przed Chr. uczyniono z tej wróżebnej księgi mądrościową, która pokazywała, w jaki sposób rzeczy, wydarzenia i byty po sobie następują, łączą się jedne z drugimi, przenikają się wzajemnie. *I-cing* stała się w ciągu wieków przedmiotem medytacji myślicieli chińskich, w tym także Konfucjusza. W niej odnajdywano podstawy nauczania o wszechświecie. *I-cing* stała się dla późniejszych myślicieli chińskich podręcznikiem rozwoju wewnętrznego, kształcenia serca i zaleceń moralnych.

Kanon konfucjański to złożone dziedzictwo kulturowe, sięgające epoki przedkonfucjańskiej i wybiegające w okres pokonfucjański. Wspólną cechą tworzących go dzieł jest charakterystyczny styl literacki, wyrażający się w zwięzłym wyrażaniu myśli, które opatrywane były przez wieki obszernymi komentarzami, nierzadko różniącymi się w odczytywaniu ich sensu.

Na początku III wieku przed Chr. księgi kanonu konfucjańskiego zostały spalone przez cesarza chińskiego Qin Szi Huang. Dopiero w epoce Han (206 rok przed Chr. – 220 rok po Chr.), wraz z ponownym wzrostem zainte-

resowania konfucjanizmem, podjęto próbę ich odtworzenia. Ukształtowały się wówczas dwie szkoły egzegetyczne: szkoła nowych tekstów i szkoła starych tekstów (pisanych jeszcze w starożytnych znakach chińskich), które z czasem zostały zreformowane. Bez wątpienia, część tekstów kanonu została wówczas zmieniona do tego stopnia, że nie można ustalić, jak wyglądały niektóre teksty oryginalne.

1.4. Taoizm

Taoizm to równoległa do konfucjanizmu rodzima chińska tradycja religijno-filozoficzna, która kształtowała postawę człowieka wobec życia, świata i transcendencji. Jej początki wiąże się zwykle z postacią Laozego (Laocjusza) i przypisywanemu mu dziełu *Tao-te cing* (Księga drogi i cnoty), składającemu się z 81 poetyckich wypowiedzi, podzielonych na dwie części, w których zawarta jest doktryna tajemniczej, bezimiennej, wszechobecnej przasady wszechrzeczy, zwanej „drogą” (chin. *dźo* [tau]). Sam domniemany autor prawdopodobnie nie jest postacią historyczną, a przypisywane mu dzieło powstawało w ciągu kilku wieków. Drugim wielkim myślicielem taoizmu był Lie Youkou (Licjusz), żyjący na przełomie V i IV wieku przed Chr. Jego nauki spisano dopiero w III-IV wieku po Chr., mieszając je z komentarzem do nich. Znale nam z zachowanej wersji dzieła *Lie-cy*. Trzecim myślicielem klasycznego taoizmu (filozoficznego) był Czuang Czou (369-286 przed Chr.), który pozostawił po sobie dzieło *Nan-hua czen-cing* (Prawdziwa księga południowego kwiatu) zwane też *Czuang-cy*. Natomiast początki taoizmu religijnego przypadają na przełom I i II wieku po Chr. (druga połowa dynastii Han) i wiążą się z aktywnością pustelnika Changa Tao-linga, który – jak głosi tradycja – doznał objawień Tao (uniwersalna moc kosmiczna, Absolut osiągną drogą ekstazy lub poprzez kult, „droga”), co go zainspirowało do studiów nad nieśmiertelnością, alchemią i starożytną filozofią chińską, zwłaszcza Laozego (VI wiek przed Chr.). Zapoczątkowany przez niego kierunek stał się religią w IV wieku po Chr., konkurując z konfucjanizmem lub w pewnej mierze go uzupełniając.

Pisma ortodoksyjnego taoizmu zebrane zostały w zbiorze zatytułowanym *Tao-cang* (Skarbiec Tao), który ukształtował się pomiędzy V a XV wiekiem w różnych środowiskach i został podzielony na osiem części. Liczy on 1487 ksiąg, wśród których – obok dzieł filozoficznych, religijnych i literackich – dominują pisma liturgiczne. Wszystkie uważa się za objawio-

ne przez najwyższe bóstwa – manifestację Tao za pośrednictwem świętych i nieśmiertelnych.

Taoizm głosił materialną jedność świata, wyrażającą się w bezosobowym łańdź przyrody (*dźro*). Na tej podstawie propagował zasadę niesprzeciwiania się naturalnemu porządkowi rzeczy (*wu-wej*), panującemu w przyrodzie i społeczeństwie. Niemniej można dostrzec w taoizmie, zwłaszcza religijnym, wiele ćwiczeń, irracjonalnych praktyk, technik i tradycyjnych sztuczek, które – co prawda – nie przeciwstawiają się wprost doktrynie zawartej w kanonicznych księgach, ale kładą nacisk na aspekty magiczne, higieniczne lub religijne, niewystępujące w taoizmie filozoficznym.

1.5. Zaratusztrianizm

Zaratusztrianizm to odmiana religii staroperskiej powstała po zreformowaniu mazdeizmu przez Zaratusztrę (Zoroaster), który wysunął Ahura-Mazdę na pierwsze miejsce w panteonie bóstw staroirańskich, dokonując przewrotu w zwyczajach panujących u Indoirańczyków. Zaratusztra żył przypuszczalnie w VII-VI wieku przed Chr. w północnym Afganistanie, za panowania pierwszych królów medyjskich, przed nastaniem perskiej dynastii Achemenidów (VI-IV wiek przed Chr.). Według tradycji jest autorem najstarszej części *Awesty* (średniopers. *apastak* – podstawa, tekst podstawowy) czyli *gathów* (hymnów), w których wyłożył zarys swojej doktryny. Zbiór ten powstał w języku staroperskim (zwanym *awestyjskim*). Zwykle datowano tę najstarszą część na VI wiek przed Chr., ale obecnie przyjmuje się, iż powstała już w XIV-XII wieku przed Chr.

Podstawowym założeniem zaratusztrianizmu jest ustawiczna walka między dwoma bóstwami Ahura-Mazdą (bogiem światła i dobra) i Arymanem (bogiem ciemności i zła). Różnice i napięcia między tymi bóstwami odzwierciedlone zostały także w podziale wszechświata na królestwo światła, prawdy i pokoju (mieszkanie Ahura-Mazdy) oraz królestwo ciemności, kłamstwa i zła (mieszkanie Arymana). Zaratusztra, poprzez mit owej walki, pragnął rozwiązać problem obecności zła i dobra na świecie. Pod wpływem tej doktryny zmienione zostały tradycyjne zwyczaje. Strażnikami nowej ortodoksji stali się z czasem magowie (kapłani z Medii). W VI-IV wieku przed Chr. (za Achemenidów) nowa religia została upowszechniona w Iranie, a w III-VII wieku (za Sasanidów) ustanowiona religią państwową.

Po śmierci Zaratusztry pieczołowicie przekazywano jego kompozycje, recytowano je w czasie uroczystości, czczono jako święte słowa, spisując je po raz pierwszy w czasach Achemenidów. Ten pierwotny kanon zniszczony został w czasie podboju Persji przez Aleksandra Wielkiego. Za panowania Sasanidów, gdy zaratusztrianizm stał się religią państwową, konieczne było ponowne zestawienie wszystkich świętych tekstów (tzw. *Wielka Awesta*), na które składają się hymny i modlitwy, używane w czasie obrzędów, oraz najstarsze wyjaśnienia doktrynalne mazdaizmu. Zbiór ten liczył 21 ksiąg (*nasków*) – tyle, z ilu słów składa się główna modlitwa zaratusztrianizmu – *Ahuwar*. Z powodu trudności ze zrozumieniem najstarszych z nich, zaistniała potrzeba opatrzenia ich komentarzem (język średnioperski) zwanym *zand*.

Wraz z najazdem muzułmańskim na Iran, gdy zaratusztrianie stali się mniejszością i emigrowali do Indii, większość ich świętych tekstów zaginęła. Przetrwały głównie hymny liturgiczne. Tak okaleczona *Awesta* dotrwała do chwili obecnej. Składa się ona z pięciu części: *Jasny* (w niej ukazany jest Zaratusztra jako idealny celebrans w składaniu ofiary *haomy*, która ma ulepszyć ofiarników i świat), *Jashty* (hymny skierowane do jazatów, czyli niższych bóstw, które odgrywały większą rolę w religii Indoirańczyków sprzed reformy Zaratusztry, teraz zaś zależne są od Ahura-Mazdy), *Wisprat* (modlitwy i inwokacje), *Widewdat* (opisane są w niej m.in. zasady, jakich należy przestrzegać, aby odpędzić *dewy* – złe duchy, zawiera również sagę o stworzeniu, opis prawdziwego szczęścia świętego oraz kuszenia Zaratusztry przez Angra Mainju w zamian za porzucenie jego misji), *Chorda Awesta* (tzw. *Mała Awesta*, czyli wyciąg z wcześniejszych ksiąg na użytek kultowy).

1.6. Judaizm

Judaizm jest pojęciem wieloznacznym. Oznacza religię (żywą, założoną, monoteistyczną i narodową – jej wyznawcami są Żydzi), drogę życia (tradycję, obyczaje, moralność) i filozofię żydowską. Judaizm rozumiany jako religia (zbiór praw mających boski autorytet, regulujących wszystkie aspekty życia indywidualnego i wspólnotowego obowiązujący wyznawców = zakon) ukształtował się po zburzeniu tzw. pierwszej świątyni jerozolimskiej (586 rok przed Chr.) w czasach wygnania Judejczyków do Babilonii (lata 586-538 przed Chr.) i po ich powrocie do Judei (VI-V wiek przed

Chr.). Wcześniejsze formy religijności starożytnych Izraelitów, w których judaizm jest zakorzeniony, to religia patriarchów, związana z czasami Abrahama, Izaaka, Jakuba i jego synów (ok. XIV wiek przed Chr.), następnie tzw. religia Mojżesza lub wyjścia (ok. XIII/XII wiek przed Chr.) oraz religia proroków (od X do VI wieku przed Chr.). Niekiedy łącznie określa się je mianem jahwizmu, choć nie jest to precyzyjny termin.

Dzieje judaizmu obejmują okres od VI wieku przed Chr. po współczesność. Dzieli się je na dwa podokresy: biblijny (umownie do 70 roku po Chr. – zburzenie tzw. drugiej świątyni jerozolimskiej) i pobiblijny, zwany talmudycznym lub rabinicznym (od końca I wieku po Chr.). Podział ten wskazuje na dwa podstawowe, konstytutywne źródła, pod których wpływem judaizm został ukształtowany; należą do nich *Kirwei ha-kodesz* (*Pisma święte* = *Biblia* hebrajska) i monumentalne dzieło rabinów *Talmud* (*jerozolimski*, zwany też *palestyńskim*, oraz *babiloński*).

W starożytności wyznawcy judaizmu mieszkali przede wszystkim w Judei. Po hebrajsku określano jej mieszkańców terminem *jehudim* (l.mn.; gr. *ioudaioi*, łac. *iudaei*). *Notabene*: nazwa ta przyjęta przez Rzymian, a następnie utrwalona w językach romańskich przeszła do polskiego jako *żydzi*. Termin ten oznaczał jednocześnie wszystkich wyznawców judaizmu, mieszkających również poza Judeą na terenie innych części Palestyny, oraz w tzw. diasporze (tj. rozproszeniu), która w starożytności koncentrowała się głównie w Babilonii, Egipcie oraz Azji Mniejszej i nadawała judaizmowi właściwe sobie odcienie.

Biblijny okres judaizmu, nazywany też okresem drugiej świątyni, znamionuje silna tendencja do integracji Żydów wokół instytucji religijno-społecznych, wśród których najważniejsze znaczenie mają Tora oraz odbudowana i ponownie poświęcona w 515 roku przed Chr. świątynia jerozolimska. Zgoda władcy perskiego Cyrusa II na powrót Judejczyków z babilońskiego wygnania do ojczyzny nie była równoznaczna z odzyskaniem niepodległości. Judea pozostawała prowincją perską, w której najwyższą władzę sprawował, kontrolowany przez namiestnika króla perskiego, arcykapłan świątyni jerozolimskiej. Uzyskana przez Judejczyków autonomia pozwalała im na rządzenie się własnym prawem, którym stała się Tora – Prawo Mojżeszowe. Uczyniło to system rządów w Judei teokracją podobną do tej, która panowała wcześniej w zjednoczonej monarchii izraelskiej do drugiej połowy X wieku przed Chr. oraz po jej podziale w dwóch państwach, północnym (upadło w 722 roku przed Chr.) i południowym (do 586 roku

przed Chr.). Wprawdzie król judzki już nie był substytutem (widzialnym zastępcą) Boga Jahwe, gdyż wolę Bożą miało wyrażać prawo adoptowane do nowej sytuacji społeczno-politycznej przez środowisko kapłańskie, któremu wszyscy Żydzi mieli się bezwarunkowo podporządkować. W swym podstawowym zrębie przepisy te zostały zaczerpnięte z najstarszego prawniczego dziedzictwa plemion protoizraelskich, które sięgało czasów wyjścia z Egiptu do Kanaanu i przejścia przez Półwysep Synaj.

W czasie tej wędrówki zdobyły one jedyne w swoim rodzaju doświadczenie religijne. Jego rezultatem było wprowadzenie w treść ich wierzeń religijnych idei przymierza, które określano jako inicjatywę Boga Jahwe wobec wybranego przez niego ludu Izraela. Z jednej strony, idea ta opierała się na obietnicy ziemi i bezpieczeństwa oraz pomyślnego rozwoju, z drugiej zaś, na przestrzeganiu nakazów danych przez Boga za pośrednictwem Mojżesza, które stopniowo przybrały formę zbioru praw.

W okresie drugiej świątyni, gdy kapłan Ezdrasz w V wieku przed Chr. przeprowadzał polityczno-religijną reformę w Judzie, Tora (Prawo) otrzymała ostateczny kształt i stała się normą postępowania. Księgi święte, w których owe przepisy zostały zebrane, również nazwano *Torą*, choć nie są one w całości zbiorem praw. Składają się na nie księgi: *Rodzaju*, *Wyjścia*, *Liczb*, *Kapłańska* i *Powtórzonego Prawa*. Dla nadania im najwyższego autorytetu ich autorstwo przypisywano Mojżeszowi, przez co posiadały boski charakter, ponieważ zawierały słowa Boga przez niego przekazane ludowi. Prawo Mojżeszowe interpretowane w duchu pism proroków, którzy byli charyzmatycznymi przywódcami starożytnego Izraela, pozwoliło Judejczykom uchwycić ich wcześniejsze dzieje, sięgające prehistorii (stworzenie świata) i czasu plemion protoizraelskich (patriarchowie i sędziowie) w perspektywie religijnej. Widzieli je jako realizację Bożego planu, w którym kulminacyjnym momentem był wybór ludu izraelskiego przez Boga Jahwe i zawarcie z nim przymierza pod Synajem. Dalsze dzieje Izraela uwarunkowane były jego wiernością wobec przymierza. Upadek państwa północnego (Izraela) w VIII wieku przed Chr. postrzegano jako karę za niewierność. Podobnie ocenione zostało wygnanie części Judejczyków do Babilonii, a w politycznych działaniach władcy perskiego Cyrusa II, zezwalającego Judejczykom na powrót do ojczyzny i odbudowanie świątyni jerozolimskiej, dostrzeżono miłosierny akt samego Jahwe, który uratował resztę Izraela i jeszcze raz okazał swą wierność wobec zawartego z nim przymierza. Przestrzeganie Tory od czasu reformy Ezdrasza stało się ak-

tem identyfikacji z żydowską wspólnotą etniczną i jej religią – judaizmem, niezależnie od miejsca zamieszkiwania. Ze względu na to, że została ona spisana w *Pięcioksięgu Mojżeszowym*, Żydzi stawali się ludem silnie związanym z *Księgą*, widząc w niej nie tylko epopeję narodową, lecz skierowane do nich słowo Boże przyjmowane z wiarą, od którego przestrzegania zależało ich „być” albo „nie być”.

Po powrocie z wygnania babilońskiego z dawnego związku dwunastu pokoleń ukształtował się lud, którego łączyło nie tyle wspólne terytorium, co przede wszystkim religia, dająca mu poczucie wspólnoty etnicznej i religijnej. Ogłoszona Tora i odbudowana świątynia jerozolimska koncentrowały wokół siebie życie religijne wyznawców judaizmu. Na straży nienaruszalności tych dwóch instytucji życia religijno-społecznego stał ukończony na przełomie V i IV wieku przed Chr. zbiór pierwszej części *Pism świętych* judaizmu (tj. *Tora*) oraz w dwa wieki później zbiór pism historyczno-prorockich zwanych *Newiim* (Prorocy). Jednocześnie powstawał trzeci cykl literacki o charakterze dydaktyczno-kronikarskim nazwany później *Ketu-wim* (Pisma), którego ostateczne zamknięcie nastąpiło w połowie II wieku po Chr.

Pod koniec IV wieku przed Chr. dzieje Judy związane zostały z poczynaniami macedońskiego władcy Aleksandra Wielkiego, który w swym zwycięskim pochodzie na Wschód dotarł do Palestyny, przejmując ją spod wpływów perskich. Po jego nagłej śmierci Judea pozostawała przez 100 lat pod panowaniem Lagidów Ptolomeuszy. W tym czasie judaizm rozprzestrzenił się z powodu masowej migracji Żydów do większych ośrodków państwa egipskiego, miast Fenicji, Cypru, Cyrenajki. Najliczniejsze ich skupiska znajdowały się w Aleksandrii i w miastach założonych przez Lagidów. Za największe kulturowe osiągnięcie starożytnej diaspory należy uznać tłumaczenie *Pism świętych* judaizmu z hebrajskiego na grecki zwane *Septuagintą* (LXX). Żydowska Biblia w greckiej szacie językowej stała się podstawową literaturą, czytaną przez wszystkich greckojęzycznych Żydów diaspory. Ona też, przez zawarte w niej prawo, regulowała stosunki nie tylko wewnątrz wspólnot żydowskich, ale również pomiędzy nimi a nieżydowskimi władcami państw, w obrębie których Żydzi zamieszkiwali.

Na początku II wieku przed Chr. Palestyna przeszła spod wpływów Lagidów pod panowanie Seleukidów. Początkowo Judea zachowywała swą autonomię religijną i polityczną. W domach i synagogach czytano *Torę*, studiowano ją, wyjaśniano i komentowano, za co byli szczególnie odpowie-

działni *soferim* (pisarze zwani czasami uczonymi w *Piśmie*), którzy zakładali w tym celu szkoły. Nad właściwą interpretacją *Torę* czuwał sanhedryn, stanowiący oficjalną reprezentację judaizmu palestyńskiego, w którym wiodącą rolę odgrywał każdorazowy arcykapłan świątyni jerozolimskiej. Kapłani natomiast swobodnie sprawowali kult w świątyni. Jednak postępująca hellenizacja nie ominęła środowisk żydowskich. Nawet wielu spośród kapłanów przejęło hellenistyczny sposób życia. Prądowi temu przeciwstawiało się ugrupowanie tzw. *chasidim* (pobożni), którzy poparli powstanie wzniecone przez ród Machabeuszów, będące reakcją wobec zagrożenia judaizmu przez Antiocha IV Epifanesa, władcę syryjskiego, pragnącego na całym obszarze swego państwa (w tym w jerozolimskiej świątyni) wprowadzić kult Zeusa Olimpijskiego i Dionizosa. Powstańcy doprowadzili do oswobodzenia Jerozolimy i odzyskania świątyni (164 roku przed Chr.), którą rytualnie oczyszczono i ponownie poświęcono.

Judea nie cieszyła się długo wolnością. W 63 roku przed Chr. podbiły ją wojska rzymskie, a w 70 roku po Chr., w wyniku powstania żydowskiego, zburzyły Jerozolimę i spaliły świątynię, niszcząc tym samym centrum religijnego życia Żydów, mieszkających w Palestynie i diasporze. Fakt ten przyczynił się do wielkiego kryzysu w judaizmie. Narastał on już wcześniej z powodu religijnych, społecznych i politycznych podziałów między wyznawcami tej religii (ilustrują to m.in. pisma odnalezione w połowie XX wieku nad Morzem Martwym), buntów przeciwko Rzymowi, wzniecanych przez różnych charyzmatyków, wyłonienia się chrześcijaństwa (postrzeganego początkowo jako jeden z ruchów w obrębie judaizmu) oraz istnienia obok Jerozolimy dysydenckiego ugrupowania Samarytan, którzy posiadali swe centrum kultowe na górze Garizim koło Sychem (Samaria). Po 70 roku, kiedy zniszczenie świątyni jerozolimskiej uniemożliwiało sprawowanie kultu, a wraz z tym nastąpił upadek instytucji kapłaństwa, kryzys religijny sięgnął zenitu. Dlatego ten moment w dziejach starożytnego Izraela stanowi podobną cezurę jak rok 586 przed Chr., w którym to Nabuchodonozor II, król babiloński, zniszczył świątynię wzniesioną przez Salomona. Religijnej oceny tych wydarzeń podjęli się wówczas autorzy apokryfów (*Apokalipsa Abrahama*, 4. *Księga Ezdrasza*, 2. *Księga Barucha*), należących do teologicznego nurtu zwanego apokaliptyką, który rozwijał się w późnym judaizmie okresu drugiej świątyni oraz na przełomie I i II wieku po Chr. Odmienne odpowiedź na powstały kryzys została udzielona przez uczonych żydowskich zwanych rabinami, którzy przetrwali powstanie żydowskie

z lat 66-70 i następne Bar Kochby z lat 132-135. Zamieszkiwali oni od końca I do V wieku w dwóch ośrodkach – palestyńskim i babilońskim. Oni to, dzięki ogromnemu wysiłkowi intelektualnemu i organizacyjnemu, zreformowali judaizm okresu biblijnego, umożliwiając jego przetrwanie w czasach kryzysu i stwarzając mu szansę dalszego rozwoju. Dlatego historycy religii starożytnego Izraela nazywają ten okres, poczynając od reformatorskiej działalności rabinów, judaizmem rabinicznym (lub talmudycznym).

Epokowe dzieło rabinów polegało na zaszczepieniu wśród wyznawców judaizmu wiary w to, iż Tora przekazana została Mojżeszowi na Synaju w dwójakiej formie: pisanej i ustnej. Następnie przez wieki była uzupełniana i reinterpretowana, po czym przejęli ją rabini. W wielu wypadkach narzucili oni własne rozumienie *Pism świętych*, nierzadko pozostając w opozycji do innych ugrupowań żydowskich, judeochrześcijan i gnostyków. Wcześniejszą tradycję interpretacyjną Tory, spisaną i uzupełnioną własnymi przemyśleniami, utrwalił w pierwszej części *Talmudu* zwanej *Miszną* (jego redakcję zakończono na początku III wieku). W ten sposób rabini stali się kontynuatorami prawniczego dziedzictwa Izraela okresu biblijnego, przejmując do tego stopnia funkcję prawodawczą, że – jak stwierdzono w traktacie talmudycznym *Menachot* – gdyby Mojżesz przyszedł na ziemię i odwiedził uczelnie rabiniczne, nie byłby w stanie aktywnie uczestniczyć w prawniczej dyskusji, ponieważ tak bardzo od jego czasów rozwinęło się Prawo.

Określenie tradycji kulturowanej w szkołach rabinicznych (*jesziwach*) mianem Tory, zrównywało ją pod względem autorytetu z *Pismami świętymi* judaizmu (*Biblia*). W ten sposób *duch święty* (*ruach ha-kodesz*), który inspirował wcześniej charyzmatycznych proroków, wciąż był obecny – w przekonaniu rabinów – w ich poczynaniach, wprawdzie nie indywidualnych, ale w ich zbiorowej mądrości, czemu dali wyraz w *Misznie* w traktacie *Sanhedrin*: „Należy iść za większością. Jeżeli większość postanowi, że dana rzecz jest dozwolona, jest dozwolona; gdy większość oświadczy, że jest zabroniona, nie jest dozwolona”. Rabini, poszerzając pojęcie Tory w okresie pobiblijnym, dokonali reinterpretacji *Biblii* i sakralizacji najnowszej historii tworzonej przez nich samych. W nowym pojęciu Tory zawarty został również nakaz misyjności – wola Boża musi być głoszona i upowszechniana, aby według niej żyli wszyscy Żydzi. Nakaz ten realizowano, zakładając jesziwy. W nich to powstała druga część *Talmudu* – *Gemara*. Jedna w ośrodku palestyńskim, druga w babilońskim.

Talmud, którego autorytet nieustannie wzrastał, przewyższając w rzeczywistości samą *Biblię*, stanowił dla judaizmu istotny element odróżniający go od chrześcijaństwa, które przyjęło *Biblię* judaizmu jako część swej *Biblii*, nazywając ją *Starym Testamentem* (w wersji aleksandryjskiej z siedmioma księgami, które odrzuciło środowisko palestyńskie), uzupełnionym przez pisma powstałe w środowisku (judeo)chrześcijańskim zwane *Nowym Testamentem*. „Zawłaszczone” – jak nazywają niektórzy Żydzi – księgi składające się na ich *Biblię*, domagały się takiego „ogrodzenia”, które zapewniłoby im „żydowskość”; jest nim właśnie *Talmud* i – niższej wprawdzie rangi – pozostała literatura rabiniczna.

1.7. Chrześcijaństwo

Chrześcijaństwo (gr. *christianismos*, łac. *cristianismus*, *christianitas*) zaistniało w I wieku po Chr. w Palestynie, należącej wówczas do imperium rzymskiego, w środowisku judaistycznym. Jego początki związane są z działalnością Jezusa z Nazaretu, a następnie z Jego najbliższymi uczniami, którzy wierzyli, że ich nauczyciel po męczeńskiej śmierci zmartwychwstał. Swą nazwę wzięło od słów (gr.) *Christos* i (łac.) *Christus*. Jego odpowiednikiem hebrajskim jest *maszijach* (pomazaniec, namaszczone, mesjasz). Tym tytułem już za ziemskiego życia określano Jezusa, uznając Go za zapowiadanego przez proroków izraelskich mesjasza, a także za Słowo Boże, które stało się człowiekiem, wcielonego Syna Bożego oraz jedyne go pośrednika i zbawiciela tak ludzkości, jak i całego kosmosu (świata). W połowie I wieku Jego wyznawców nazwano po raz pierwszy (po grecku) pogardliwym słowem *christiano*i (Dz 11,26; „mesjaniści”), prawdopodobnie dlatego, aby odróżniać ich od innych wyznawców judaizmu. Później nazwa ta przybrała pozytywne znaczenie („chrześcijanie”) i służyła dla wyrażania własnej tożsamości religijnej wyznawców Chrystusa. Starszą nazwą na określenie zbiorowości chrześcijan jest greckie *eklesia*, tj. kościół (dokładniej: zbor).

Chrześcijaństwo (wspólnoty religijne zakładane przez uczniów Jezusa Chrystusa zgodnie z udzielonym przez Niego nakazem misyjnym) szybko rozszerzało się na terenie imperium rzymskiego, będąc do początku IV wieku religią prześladowaną. Później stało się religią dozwoloną (łac. *religio licita*), a pod koniec IV wieku religią państwową, która do tego stopnia wywarła wpływ na dzieje i kulturę krajów kręgu cywilizacji śródziemno-

morskiej, że w średniowieczu i w czasach nowożytnych zaczęto określać je mianem krajów chrześcijańskich.

Kościół rozumiał swój rozwój nie jako wyraz aktywności pierwszych misjonarzy, lecz przede wszystkim jako dzieło Jezusa Chrystusa, który złożył obietnicę obecności w nim aż do końca świata, oraz Ducha Świętego, który był darem Boga Ojca przekazany przez Jezusa wspólnotom Jego wyznawców. Miał on urzeczywistniać zapowiadane przez Jezusa królestwo Boże, w którym oczekiwano spełnienia wszystkich Bożych obietnic, danych wcześniej Izraelowi, wybranemu ludowi, związanemu z Bogiem przymierzem. Przyjście na świat Jezusa Chrystusa, a zwłaszcza śmierć na krzyżu i zmartwychwstanie, świadkowie Jego słów i czynów odczytali jako zawarcie przez Boga z ludzkością nowego przymierza, które miało wymiar uniwersalny a nie partykularny (ukierunkowanego wyłącznie na Żydów). W Jezusie objawiła się powszechna wola zbawcza Boga, która nie była związana tylko z jednym narodem, lecz z całą ludzkością. To między innymi zapewniało Kościołowi pozyskiwanie nowych chrześcijan, głównie spośród wyznawców religii politeistycznych, którzy widzieli w Bogu ewangelii uosobienie miłości i miłosierdzia. Nowa religia dość szybko zerwała też z legalizmem judaistycznym (przywiązaniem do prawa i wypełnianiem jego najdrobniejszych przepisów żydowskiej Tory). Porywała także swym radykalizmem, który znajdował apogeum w męczeństwie za wiarę.

Misyjna aktywność uczniów Jezusa, zwłaszcza grupy Dwunastu, którą On powołał, aby była świadkami Jego słów i czynów, domagała się dość szybko utrwalenia na piśmie nauczania Jezusa i o Jezusie. Należy pamiętać, że nie był to cel pierwszorzędny działalności uczniów Jezusa (głównie apostołów), lecz wymusiły to raczej potrzeby poszczególnych nowo powstałych gmin chrześcijańskich, które ze swymi założycielami utrzymywały bezpośredni lub listowy kontakt. Realizacja nakazu nauczania, jaki otrzymali od Jezusa, z czasem domagała się – wraz z powstawaniem struktur kościelnych – powołania instytucji, które by go realizowały. Jednocześnie pojawienie się kolejnych generacji chrześcijan sprawiło, że potrzebą chwili było utrwalenie na piśmie nauczania głoszonego przez bezpośrednich, specjalnie do tego powołanych, świadków (apostołów) życia i działalności Jezusa oraz przez uczniów apostolickich.

W takich okolicznościach powstały pierwsze pisma chrześcijańskie. Dwadzieścia siedem z nich tradycja chrześcijańska uznała z czasem za kanoniczne, tzn. spisane pod natchnieniem Ducha Świętego, choć w poszcze-

gólnych kościołach lokalnych, zwłaszcza wschodnich, zachodziły niewielkie w tym zakresie różnice. Zbiór ten nazwano *Nowym Testamentem*. Ich adresatami byli judeochrześcijanie (ci, którzy wywodzili się z judaizmu) i etnochrześcijanie (ci, którzy przeszli na chrześcijaństwo z religii politeistycznych). Ponadto chrześcijaństwo uznało za natchnione i kanoniczne 46 ksiąg, które należały do szerszego kanonu judaistycznego, nazywając je *Starym Testamentem*. Początkowo była to jedyna *Biblia* chrześcijan, określana hebrajskim terminem *sefer*. Z czasem doszły do niej nowe księgi wyłącznie proveniencji chrześcijańskiej, a ich zbiór nazwany został *Nowym Testamentem*.

Klemens Aleksandryjski, pisarz wczesnochrześcijański (I/II wiek), po raz pierwszy nazwał całość chrześcijańskich pism świętych *Biblią* (gr. *ta biblia*) i nazwa ta przyjęła się we wszystkich językach europejskich. Autorzy świętych ksiąg *Nowego Testamentu*, których chrześcijanie nazywają hagiografami, pisząc o świętych księgach judaizmu nazywali je po prostu *pismo*. Paweł z Tarsu, misjonarz, apostoł i autor listów, pierwszy spośród chrześcijan nazwał księgi biblijne judaizmu *pismami świętymi* (Rz 1, 2), a w 2 *Liście św. Piotra* terminem tym objęto również księgi *Nowego Testamentu* (3, 16). Od III wieku nazwa *Sacra Scriptura* weszła do powszechnego użycia w Kościele łacińskim. W języku polskim spopularyzował ją ks. Jakub Wujek, nazywając swe tłumaczenie *Pisma święte Starego i Nowego Testamentu*.

Określenie *testament* (hebr. *berit*, gr. *diatheke*, łac. *testamentum*), użyte w stosunku do pism świętych judaizmu i chrześcijaństwa, nawiązuje do literatury apokryficznej, w której określa przedśmiertne wypowiedzi znanych postaci biblijnych. Tak w judaistycznej tradycji biblijnej, jak i w chrześcijańskiej oznacza przymierze (za wyjątkiem Hbr 9, 15-16). Zatem hebrajskie *sefer ha-brit* to w *Septuagincie*, starożytnym (przedchrześcijańskim) tłumaczeniu *Biblii*, *biblion tes diathekes* – *księga przymierza*. W chrześcijaństwie, za sprawą Pawła z Tarsu, terminu tego z dodaniem przymiotników *stary* i *nowy* użyto do rozróżniania świętych ksiąg przejętych przez chrześcijan od judaizmu i własnych, proveniencji chrześcijańskiej. W 2 Kor 3, 14 księgi judaizmu nazwane zostały *he palaia diatheke* – *stary testament*. Natomiast na oznaczenie świętych ksiąg chrześcijaństwa użyto terminu pochodzącego z *Księgi Jeremiasza* (31,31) *nowe przymierze*, który pierwotnie oznaczało nie pisma, lecz odrodzone więzy pomiędzy Bogiem a Izraelem, oparte na wciąż ważnym przymierzu synajskim. W interpretacji chrześci-

jańskiej tym odrodzonym *nowym* przymierzem jest Kościół. Dlatego też swoje święte pisma nazwał on *Nowym Przymierzem* (*Testamentem*). Określenia *Stary* i *Nowy Testament* upowszechniły się w języku łacińskim (*Vetus et Novum Testamentum*), jednak posiadają one zabarwienie ideologiczne, ponieważ – wbrew doktrynalnym interpretacjom – mogą sugerować, iż jeden z tych testamentów (stary) jest nieważny, ponieważ został zastąpiony przez nowy. Inne terminy oznaczające pisma święte, np. *Tora*, *bibliotheca*, *instrumentum*, *święte litery*, *słowo Boże*, nie stały się tak popularne w środowisku chrześcijańskim.

Pismo święte chrześcijan złożone ze *Starego* i *Nowego Testamentu* zawiera 73 księgi, w tym 46 ksiąg *Starego* (liczonych według starożytnego przekładu łacińskiego – *Wulgaty*, który przez wieki był oficjalną *Biblią* Kościoła łacińskiego) i 27 ksiąg *Nowego Testamentu*. Niektórzy wydawcy oddzielają czasami *List Jeremiasza* (zwykle szósty rozdział *Księgi Barucha*), traktując go jako oddzielne pismo, wówczas liczba ksiąg *Starego Testamentu* wzrasta do 47. Jeżeli natomiast włącza się *Księgę Lamentacji* i *Księgę Barucha* do *Księgi Jeremiasza*, jak to uczynił np. św. Augustyn, wówczas liczba ksiąg tego zbioru spada do 44. W starożytnych kościołach *Biblia* była tłumaczona na języki lokalne (syryjski, dialekty koptyjskie, gocki, ormiański, gruziński, etiopski) oraz łacinę, stanowiąc do dziś bezcenne zabytki literackie.

Ponadto w niektórych środowiskach kościelnych podejmowano próbę uzupełniania nie dość rozwiniętych wątków tematycznych z ksiąg *Nowego Testamentu* lub uzasadniania podawanych przez siebie prawdy wiary, nie zawsze zgodnych z przekazem pierwotnej tradycji i nieznanymi uznania w powszechnym nauczaniu Kościoła. Te motywy doprowadziły do powstania w starożytności niemałej chrześcijańskiej literatury pseudoepigraficznej (gr. *pseudes epigraphe* = *zmyślane pismo*) zwanej często apokryficzną, która tytułami ksiąg, a czasami stylem, tematyką i poprzez przywoływane w niej postacie przypomina pisma nowotestamentowe. Pozwala ona lepiej poznać kulturowe środowisko powstania *Nowego Testamentu* i złożony proces kształtowania się doktryny Kościoła.

Działalność misyjna chrześcijan, prowadzona poza Palestyną, wiązała się z potrzebą inkulturacji Ewangelii, rozumianej jako orędzie o zbawieniu, skierowanej do nowych środowisk zhellenizowanego Wschodu i łacińskiego Zachodu. Antyczna literatura chrześcijańska (zwana patrystyczną) czyniła nową religię atrakcyjną i zrozumiałą, ponieważ pisarze chrześcijań-

scy, opierając się na kanonicznych pismach, wyrażali treści przekazywanej doktryny przy pomocy pojęć stosowanych w znanych wówczas kierunkach filozoficznych. Powstała ona w różnych językach, przede wszystkim po grecku i łacinie, na terenach cesarstwa rzymskiego: w Azji Mniejszej, Syrii, Grecji, Italii, Galii, Egipcie, Afryce Północnej, a także poza jego granicami: w Armenii, Gruzji, Persji, wśród niektórych plemion arabskich i w Etiopii, w różnych językach. Będąc dość powszechną wśród chrześcijan, wywarła wpływ na elity chrześcijańskie. Szukano w niej odpowiedzi na zagadnienia dotyczące treści wiary, zasad postępowania i wzorów życia. Jej tworzenie przypada na okres od końca I do VI wieku na Zachodzie i VII wieku na Wschodzie. Ona też w znacznej mierze pomagała kształtować ortodoksję chrześcijańską, określaną w sposób dogmatyczny na pierwszych siedmiu soborach powszechnych.

1.8. Islam

Początki islamu łączone są tradycyjnie z osobą Mahometa – Muhammada ibn Abdallah zwanego Al-Amin (człowiek prawy), który urodził się około 570 roku po Chr., pochodzącego z rodu Haszymitów, żyjących w Arabii. W wieku czterdziestu lat (ok. 610 roku) miał on doznać objawienia, które radykalnie wpłynęło na życie twórcy nowej religii. Jego powołaniem stało się nauczanie o jedności Boga (Allaha). Wobec ludzi, do których je kierował, a byli nimi przede wszystkim Kurajszyci mekkańscy, występował jako ostatni prorok, pieczęć proroków, sługa Boga i jego wysłannik, ostrzegacz i apostoł. Przedmiotem jego nauczania była treść księgi Bożej, znajdującej się w niebie i poznanej przez Mahometa podczas kolejnych objawień za pośrednictwem archaniola Gabriela. Skrybowie za życia proroka spisywali to nauczanie okazjonalnie na różnym materiale: skrawkach skóry, skorupach ceramicznych, liściach palm, a nawet na łopatkach i żebrach wielbłądzych. Niektórzy uczniowie proroka zachowywali jego słowa w pamięci i powtarzali je, nadając im formę ustną. Tradycja wskazuje na sześciu, którzy byli nosicielami nauczania mistrza. Dopiero z polecenia następcy Mahometa, kalifa Abu Bakra (573-634) zebrano ten przekaz w jedną całość, a za Usmana ibn Affana (644-656) poddano je ostatecznej redakcji i dokonano podziału na 114 sur, które ułożono nie w porządku chronologicznym, lecz według długości, od najdłuższej do najkrótszej; każda zaczyna się od słów: „W imię Boga, Miło-

siernego, Litościwego!” Tę wersję *Koranu*, świętej księgi islamu, uznał cały świat muzułmański za prawomocną.

W kulturze arabskiej, a następnie muzułmańskiej, istnieje przekonanie, że każdej religii Bóg przeznaczył jakąś świętą księgę przez swoich posłańców. Niemniej *Koran* jest w rozumieniu muzułmanów księgą wyjątkową, jedyną i niepowtarzalną, niemającą źródła w jakimkolwiek ludzkim doświadczeniu, lecz kopią archetypu niebiańskiego, który stał się dostępny ludziom za pośrednictwem Mahometa, dzięki temu, że jego treść podyktował mu archanioł Gabriel. W tym znaczeniu islam jest religią księgi. I choć za ludy księgi uważa także wyznawców judaizmu i chrześcijaństwa, to w rzeczywistości nie są one „ludami księgi” w takim znaczeniu jak islam. Księgi tamtych religii nie były podyktowane hagiografom, lecz są pochodną teofanii, w tym chrystofanii, oraz ludzkiej aktywności, adekwatnej do kontekstu historycznego i wspólnot, do których przynależeli. W zestawieniu z nimi Mahomet nie jest interpretatorem słów Boga, tłumaczem Jego myśli, uzależniony od kontekstu historycznego, stanu ducha swego środowiska i własnych doświadczeń, lecz tylko narzędziem w ręku Boga, który przekazuje na ziemię odwieczny *Koran*. Z tego wynika powaga i autorytet *Koranu*. Domaga się on od wyznawców islamu uwielbienia i czci. Powinni go czytać w całości, tak, aby jedne sury objaśniały inne. Potrzebą jest jego dokładne zapamiętywanie, bez zmiany formy i treści. Jego lektura jest czynnością kultyczną, a teksty jego wersetów są cenionym motywem dekoracyjnym domów, sklepów, biur, samochodów i architektury muzułmańskiej. Dbałość o ich reprodukcję wykształciła sztukę kaligrafii w różnych odmianach pisma. Słusznie zauważa Fernand Comte, że islam opiera się na *Koranie*, analogicznie jak chrześcijaństwo na osobie Jezusa Chrystusa.

Koran, zapisany w oryginale w języku arabskim, ma formę rymowanej prozy. W zasadzie się go nie tłumaczy, ponieważ cechą *Koranu* jest nienaśladowość. Możliwa jest jedynie egzegeza koraniczna, a tłumaczenia traktowane są jako forma interpretowania tekstu koranicznego. Dlatego muszą one towarzyszyć arabskiemu tekstowi oryginału, który ukształtował w świecie muzułmańskim ideał dzieła literackiego i wzór jego piękna.

W swoim przekazie doktrynalnym *Koran* uczy o jedności Boga i Jego transcendencji. Choć jest nieprzenikniony, tradycja islamska przytacza 99 przymiotów Boga, z których miłosierdzie jest bodaj najważniejsze. Jako Stwórca zawarł przymierze z ludźmi, do których kierował swoich proroków (Izraela), a największym z nich („pieczęcią proroków”) jest Mahomet. Gło-

szone przez niego nauczanie jest wezwaniem do poddania się całkowicie Bogu i czynienia dobra (słowo „islam” oznacza oddanie się). Dany przez niego *Koran* nakazuje muzułmaninowi pięć najważniejszych obowiązków: wyznanie wiary, modlitwę, dawanie jałmużny, post i pielgrzymkę do Mekki. *Koran* zawiera również szereg nakazów składających się na etykę życia; zakazuje kłamstwa, lichwy, zaleca grzeczność i dobroć, szacunek dla rodziców, określa zasady dotyczące zawierania małżeństw, nakazuje walkę w obronie islamu i prowadzenie misji (rozpowszechnianie go), przewiduje sankcje (prawo odwetu, karanie cudzołóstwa, złodziejstwa oraz karę śmierci dla niewiernych). Nagrodą za życie w posłuszeństwie Bogu będzie nagroda (wyraz łaski Boga) w dniu sądu ostatecznego – powrót człowieka do swego Stwórcy, do Raju, zaś niewierni zostaną potępieni.

Literatury sakralne w ujęciu synoptycznym na osi czasu

Oś czasu	Zaratusztrianizm, judaizm, chrześcijaństwo, islam	Buddyzm	Konfucjanizm, taolizm, dżinizm
3000 przed Chr.			Księga konfucjańska <i>I-cing</i> – jej początki sięgają XXIX-XXVIII wieku
2000 przed Chr.	Początki tradycji starożytnego Izraela, utrwalonej później w <i>Pięcioksięgu</i> <i>Mojżeszowym</i> (od XII wieku)		Początki głównego zrębu konfucjańskiego (czteroksięgu) – XX-VI wiek
1000 przed Chr.			
800 przed Chr.	Podstawowe zręby najstarszej części <i>Księgi Izajasza</i> (religia starożytnego Izraela)		Początek konfucjańskiego okresu formacyjnego (VIII-III wiek)
700 przed Chr.	Tradycje składające się na późniejsze księgi starożytnego Izraela: <i>Powtórzonego Prawa</i> , <i>Jozuego</i> i <i>Samuela</i>		

Oś czasu	Zaratusztrianizm, judaizm, chrześcijaństwo, islam	Buddyzm	Konfucjanizm, taoizm, dżinizm
	Działalność Zaratusztry (VII-VI wiek), autora najstarszej części <i>Awesty</i> (VI wiek); niekiedy czas jej powstania przesuwany na XIV-XII wiek		
600 przed Chr.	Powstanie <i>Księgi Zachariasza</i> i ostatnich części <i>Księgi Izajasza</i> – księgi judaizmu okresu drugiej świątyni	Nauczanie Siddharty Gautamy (Buddy)	Konfucjusz (551–479) – twórca doktryny konfucjanizmu; kompilacja przez Konfucjusza wcześniejszych ksiąg
500 przed Chr.	Redakcja <i>Księgi Rodzaju</i> , <i>Wyjścia</i> i <i>Liczb</i> – pism judaizmu		
400 przed Chr.	Ukształtowanie się tzw. <i>Wielkiej Awesty</i> Uznanie przez judaizm za kanoniczny <i>Pięcioksięgu Mojżesza</i>		Czuang Czou (369–223), myśliciel taoizmu i twórca ksiąg <i>Nan-hua czen-cing</i> Najstarsze fragmenty pism z kanonu Świetambarów
300 przed Chr.	Uznanie za kanoniczną drugą część pism świętych judaizmu – <i>Proroków</i> (III/II wiek)	W Pataliputra w 247 roku ustalono liczbę tekstów kanonicznych buddyzmu	
200 przed Chr.	Powstanie apokaliptycznej <i>Księgi Daniela</i> (ok. 164 roku) zaliczonej później do kanonu judaizmu <i>Księga Tobity</i> , <i>1 Ezdrasza</i> , <i>Henocha</i> – apokryficznych ksiąg judaizmu Najstarsze księgi biblijne (judaizm) odkryte w okolicach Qumran	Powstanie <i>Milindapañka</i> – buddyjskiego katechizmu (księga niekanoniczna)	

Oś czasu	Zaratusztrianizm, judaizm, chrześcijaństwo, islam	Buddyzm	Konfucjanizm, taoizm, dżinizm
100 przed Chr.	Narodziny Jezusa, założyciela chrześcijaństwa (5-7 rok)		
1 po Chr.	Ukrzyżowanie Jezusa z Nazaretu (ok. 29-33 rok) Powstanie chrześcijańskich pism <i>Nowego Testamentu</i> (50-120)	<i>Suttapitaka</i> – kosz kazań Buddy	Początki taoizmu religijnego (I-II wiek) Redakcja późniejszych ksiąg dżinizmu (I-V wiek)
100 po Chr.	Kształtowanie się <i>Miszny</i> – okres judaizmu rabinicznego		
200 po Chr.	Przyjęcie przez judaizm rabiniczny całego kanonu <i>Pism świętych</i> (tzw. palestyńskiego)		
300 po Chr.	Kształtowanie się kanonu <i>Nowego Testamentu</i> (od IV do VII wieku)		
400 po Chr.	Powstanie <i>Wulgaty</i>		Początek kształtowania pism taoizmu ortodoksyjnego (V-XV wiek) Zatwierdzenie kanonicznych pism dżinizmu na soborze w Walabhi
500 po Chr.	Działalność Muhammeda – Mahometa (570-632)		
600 po Chr.	Redakcja i ostateczny podział <i>Koranu</i> na sury za kalifa Abu Bakra (573-634) i zebranie przekazu koranicznego w jedną całość za Usmana ibn Affana (644-656)		

Literatura: *Apokaliptyka wczesnego judaizmu i chrześcijaństwa*, red. Mirosław S. Wróbel, Lublin 2010; Bohdanowicz Jadwiga, *Wierzenia religijne w dziejach ludzkości*, Gdańsk 1999; *Chrześcijaństwo a judaizm rabiniczny. Historia początków oraz wczesnego rozwoju*, red. Hershel Shanks; przekł. Waldemar Chrostowski, Warszawa 2013; Comte Fernand, *Najśłynniejsze księgi świata. Leksykon*, Łódź 1994; Danecki Janusz, *Podstawowe wiadomości o islamie*, wyd. 2 popr., t. 1-2, Warszawa 2009; *Dialogi konfucjańskie*, red. Mieczysław Künstler, Warszawa 1976; Eliade Mircea, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 1-3, Warszawa 1988-1995; *Encyclopedia of Religion*, ed. by Lindsay Jones, 2nd ed., vols. 15, Macmillan Reference USA 2004; *Encyklopedia religii świata*, F. Lenoir i Y. Tardan-Masquelier, t. 1-2, Warszawa 2002; *Historia Kościoła*, t. 1-2, Warszawa 1987; Keown D., *Buddyzm*, Warszawa 1997; *Księga wypisów starobuddyzjskich*, Kraków 1999; *Koran*, z arab. przeł. i koment. opatrzył Józef Bielawski, wyd. 3, Warszawa 2004; Künstler Mieczysław, *Sprawa Konfucjusza*, Warszawa 1983; *Leksykon podstawowych pojęć religijnych. Judaizm, chrześcijaństwo, islam*, pod red. Adela Theodora Khoury; przeł. Józef Marzęcki, Warszawa 1998; Lemaire André, *Dzieje biblijnego Izraela*, Poznań 1998; Lipiński Edward, *Prawo bliskowschodnie w starożytności. Wprowadzenie historyczne*, Lublin 2009; Molendijk Arie L., *Friedrich Max Müller and the Sacred Books of the East*, Oxford 2016; Müller Friedrich Max, *Sacred Books of East*, vols. 50, Oxford 1879-1910; Nosowski Jerzy, *Teologia Koranu. Wykład systematyczny*, Warszawa 1970; Pilarczyk Krzysztof, *Literatura żydowska od epoki biblijnej do haskali. Wprowadzenie religioznawcze, historyczne i literackie*, wyd. 2, Kraków 2009; *Qumran. Pomiędzy Starym i Nowym Testamentem*, red. Henryk Drawnel i Andrzej Piwowar, Lublin 2009; Ratzinger Józef, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 1977; *Religia w świecie współczesnym*, red. Henryk Zimoń, Lublin 2000; *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 1-10, Warszawa 2001-2009; *Słownik religii*, pod red. Z. Paska, Kraków 2010; *Starożytny Izrael. Od Abrahama do zburzenia świątyni jerozolimskiej przez Rzymian*, red. Hershel Shanks; przekł. Waldemar Chrostowski, Warszawa 2007; *Taoizm*, Kraków 1988; *The Oxford Encyclopedia of the Islamic World*, by John L. Esposito; vols. 6, Oxford 2009; *Wielcy myśliciele Wschodu*, Warszawa 1997; VanderKam James C., *Manuskrypty znad Morza Martwego*, przekł. Regina Gromadzka, Warszawa 1996; Vaux de Roland, *Institucje Starego Testamentu*, przeł. i uzupełn. Tadeusz Brzegowy, Poznań 2004.

2. KANON CZY KANONY BIBLII CHRZEŚCIJAN?

<ul style="list-style-type: none">• Kanon we wspólnotach gnostyckich• W Kościele marcjonitów• Rekonstrukcja historii kanonu Wielkiego Kościoła	<ul style="list-style-type: none">• Spory o kanon w Kościele zachodnim• Kanony kościołów wschodnich• <i>Pisma święte</i> a Tradycja• „Kanoniczne” podejście do interpretacji ksiąg biblijnych
--	--

Jak to się stało, że z obszernej literatury wczesnochrześcijańskiej wybrano tylko niektóre pisma, zaliczając je do zbioru nazwanego *Nowym Testamentem*? Listę tych ksiąg nazwano kanonem, a pisma tej grupy, kanonicznymi. Wychodząc od najbardziej ogólnej definicji kanonu pism świętych chrześcijan, należy przyjąć, że jest nim spis ksiąg, uznawanych przez wspólnoty wyznawców Jezusa Chrystusa na przestrzeni wieków za natchnione, które to wspólnoty swym autorytetem za takie je uznały i przekazywały swoim członkom jako słowo Boże, tj. nieomylną regułę wiary i obyczajów.

Historia chrześcijaństwa ukazuje nam Kościół od jego zarania jako instytucję, która przeszła długi proces integracji i dezintegracji. Jego początki związane są z mocno zatamizowanymi wspólnotami chrześcijańskimi, które stopniowo – zwłaszcza od IV wieku – ulegały przekształceniu w Wielki Kościół, stający się coraz bardziej zhierarchizowaną i spójną organizacją. Jednocześnie od drugiej połowy I wieku powstawały także wspólnoty chrześcijańskie, które definiowały swoją doktrynę w oderwaniu od nurtu tradycji apostołskiej i nie podzielały stopniowo dopracowywanej teologii ortodoksyjnej. Powstawała ona przede wszystkim na pierwszych siedmiu soborach powszechnych (do Soboru Nicejskiego II – 787 rok), próbując tworzyć własne struktury organizacyjne i doktryny oraz formy kultu i etosu.

Geografia rozprzestrzeniania się chrześcijaństwa w starożytności, począwszy od I wieku po Chrystusie (czasy apostołskie), i tworzenia wspólnot

kościelnych wskazuje na niezwykle duży obszar, na którym one zaistniały. Proces ten następował stopniowo. Określamy go jako chrystianizację świata. Wraz z nim we wspólnotach lokalnych, które nie miały globalnych struktur i organizacji, ich duchowi przywódcy tworzyli doktryny religijne. W nich znajdowały się odpowiedzi na podstawowe pytania nurtujące członków kościołów: jaka jest ich geneza, jak interpretować „wydarzenie Jezusa”, czym jest Kościół i jakie cele sobie stawiają społeczności, które go tworzą? Odpowiedzi na te pytania różniły się, dlatego można mówić o teologiach kościelnych, lokalnych wysiłkach, zmierzających do ich formułowania, oraz – nierzadko – dyskusjach wokół poszczególnych kwestii, aby stopniowo dopracowywać się uzgodnionych przez wspólnoty doktryn oraz eliminacji tych, które nie zgadzały się z podstawowym przekazem apostołskim, stanowiącym ważny punkt odniesienia w czasie kształtowania się ortodoksji i odrzucania heterodoksji. Powstające doktryny religijne miały również wpływ na duchowość chrześcijańską, czyli odczytywanie zbiorowe i indywidualne wezwania Bożego w ramach wiary chrześcijańskiej.

Chrześcijaństwo zaistniało w starożytnej Palestynie na Bliskim Wschodzie w środowisku etnicznie żydowskim, religijnie judaistycznym, a politycznie w obszarze podporządkowanym cesarstwu rzymskiemu, niemniej posiadającym pewną autonomię. Jego rozprzestrzenianie związane było ze stopniowym odchodzeniem od partykularyzmu żydowskiego na rzecz uniwersalizmu, tj. wyjściem orędzia Jezusa i o Jezusie w świat politeizmu, głównie grecko-rzymskiego. Sprzyjała temu jedność terytorialna, językowa i kulturalna cesarstwa rzymskiego. Jednocześnie istniały również poważne przeszkody w tym procesie. Najważniejszą było nieuznawanie nowej religii za dozwoloną, ponieważ stała w opozycji do różnych politeizmów, związanych z instytucjami państwowymi i kulturalnymi, co wywoływało dość częste, o różnym natężeniu prześladowania chrześcijan. Stan ten utrzymywał się w obrębie cesarstwa rzymskiego do początku IV wieku. Zmieniły go dwa dekryty cesarskie: Gelariusza z 311 roku i Konstantyna Wielkiego z 313 (tzw. *Edykt mediolański*), a umocniło jego pozycję w wymiarze religijnym, politycznym i kulturowym, uznanie go przez cesarza Teodozjusza I Wielkiego w 380 roku za religię państwową oraz antypogańska polityka jego następców aż do Justyniana I Wielkiego, co przyczyniło się do jego rozpowszechnienia do końca V wieku na wszystkie prowincje cesarstwa.

Mimo przeszkód chrześcijaństwo rozwijało się dość szybko. W pierwszym rządzie, jeszcze w I wieku, zaistniało w Egipcie, Azji Mniejszej, Syrii,

Grecji i w Italii. W II wieku pojawiło się w Afryce Północnej, Galii, Hiszpanii, w basenie Dunaju, na ziemiach Germanów i Brytów. W III wieku przekroczyło granice cesarstwa rzymskiego, docierając do Armenii, Gruzji i Persji, a w IV wieku dotarło do plemion arabskich oraz do Etiopii.

W obrębie tak rozproszonych po świecie wspólnot chrześcijańskich młoda religia oscylowała w nich pomiędzy ortodoksją a heterodoksją, którą zwykle nazywa się herezją. Trwały w nich próby ścierania się poglądów religijnych i ich ujednolicania tak, aby organizm Kościoła coraz bardziej integrował się, czemu służyły nowe formy organizacyjne jak diecezje, metropolie, patriarchaty czy katolikaty oraz wzrastająca powaga i jurysdykcja biskupa Rzymu (prymat papieski). Spory doktrynalne i próby ich eliminowania doprowadziły do wyłonienia się takich instytucji lokalnych, jak synody (II wiek), i powszechnych, jak sobory (IV wiek), które stały się forum poszukiwania doktrynalnych i organizacyjnych kompromisów w gronie biskupów z terytorium cesarstwa rzymskiego i spoza jego granic.

Chrześcijaństwo, opuszczając Palestynę i zrywając z partykularyzmem żydowskim, niejako skazane było na inkulturację swego podstawowego przekazu – kerygmatu, aby mogło się spotkać z przyjęciem po wyjściu z obszaru kultury judejskiej, w obszar kultur orientalnych i filozofii greckiej. Przekazywanie Ewangelii Jezusa i o Jezusie domagało się nie tylko nowego języka i pojęć, które zapewniałyby komunikację między nauczającymi i nauczającymi. W ślad za tym szła literatura wczesnochrześcijańska, zarówno podstawowa, w postaci zbioru *Nowego Testamentu*, jak też uzupełniająca, tworzona przez autorów znanych z imienia, jak i anonimowych, nierzadko podających się za osoby znane, o dużym autorytecie, tworzących niezwykle poczytne pseudoepigrafy. Tak więc obok pism kanonicznych powstawała literatura apokryficzna, różnej proveniencji, i patrystyczna, czy szerzej, antyku chrześcijańskiego, której autorami nie zawsze były osoby, którym przysługiwał tytuł „ojcowie Kościoła”.

Poszukiwanie nowych teologii wywołało podziały w chrześcijaństwie, które od samego początku nie było – jak mogłoby się zdawać – monolitem. Powstały w nim herezje trynitarnie i chrystologiczne (m.in. adopcjonizm, ebionityzm, marcjonizm, arianizm, nestorianizm, monofizytyzm, monoteletyzm), a także millenaryzm, gnostycyzm, manicheizm i montanizm. Każdy z tych doktrynalnych nurtów znajdował swoich zwolenników, tworząc odrębne kościoły narodowe (V-VII wiek). I tak Persja stała się siedzibą Kościoła nestoriańskiego, koptyjski Kościół w Egipcie i etiopski Kościół

zdominowane zostały przez monofizytów, a Kościół w Syrii stał się w zasadzie jakobicki, obok monoteleckiego (Kościół maronicki).

Owego zróżnicowania chrześcijaństwa nie daje się dowieść przez księgi *Nowego Testamentu*, powstałe przez blisko stulecie, poczynając od roku 50 po Chr. Każdy z tych nurtów miał własne księgi „kanoniczne”, różne od później sformułowanego kanonu ksiąg świętych Wielkiego (powszechnego) Kościoła, przez które głosiły swoje doktryny. Najbardziej to widać w obszarze wspólnot gnostyckich (też niejednorodnych doktrynalnie), posiadających własne pisma autorytatywne, do których się odwoływały. W sumie tworzyły one swoistą „biblię gnostycką”, niejako odrębny kanon od chrześcijańskiego o proveniencji apostołskiej. Chciałoby się powiedzieć w dużym uogólnieniu, że w antyku istniały trzy biblie: Żydów (judaistyczna), chrześcijan – *Stary i Nowy Testament*, oraz gnostyków. Nie wolno nam o tym zapominać, kiedy chcemy zrozumieć, jak powstał kanon chrześcijański, pomijając kwestię, że i w nim dostrzegamy różnice, na które później zostanie zwrócona uwaga.

Często lokalne wspólnoty kościelne nie znały pełnego zbioru pism *Nowego Testamentu*, jakim obecnie posługuje się chrześcijaństwo. Swą uwagę koncentrowały tylko na jednej lub kilku księgach. Tak na przykład na przełomie I i II wieku czyniła grupa judeochrześcijan nazywana ebionitami, żyjąca najpierw w Palestynie, a następnie w Syrii. Powoływali się na jedną księgę napisaną po hebrajsku, która zawierała spisane nauczanie Jezusa. Przypominała ona znaną dzisiaj po grecku *Ewangelię według Mateusza*, ale pozbawioną dwóch pierwszych rozdziałów i z innymi zmianami tekstualnymi, bądź własnymi komentarzami do poszczególnych części (często nazywa się ją *Ewangelią Hebrajczyków*). O innych pismach *Nowego Testamentu* nie słyszeli, a wielkiego misjonarza Kościoła czasów apostołskich – Pawła z Tarsu nazywali arcyheretykiem, ponieważ wyprowadził orędzie o Jezusie (Ewangelię) poza *erę Israel* – ziemię Izraela i ewangelizował politeistów z obszaru Małej Azji i Europy, głosząc, że Jezus jest zmartwychwstałym Panem i Soterem (zbawcą). Drogą do zbawienia jest tylko wiara w Niego i chrzest. Natomiast Prawo Mojżeszowe straciło znaczenie, a jego przepisów – nakazów i zakazów nie trzeba zachowywać, choć sam jako Żyd – faryzeusz to czynił. Kim był zatem dla ebionitów Jezus? Człowiekiem wybranym przez Boga, wiernym nakazom Prawa Mojżeszowego i adoptowanym przez Najwyższego w czasie chrztu w Jordanie. Przepiętny Duchem Boga czynił cuda i nauczał o królestwie Bożym, sam do końca

posłuszny woli Bożej, złożył siebie w ofierze na krzyżu, aby pojednać świat ze Stwórcą. Ta ofiara położyła kres wszystkim innym ofiarom wcześniej składanym. Bóg wskrzesił go z martwych. Po wstąpieniu do nieba stamtąd króluje. Adopcjoniści (tak nazywa się też ebionitów) musieli jak Jezus spełniać nakazy Prawa Mojżeszowego (poza składaniem ofiar), a tych, których ewangelizowali, prowadzili do Boga przez Prawo (Torę) Izraela i dlatego musieli się oni najpierw stać Żydami (mężczyźni obrzezać, a wszyscy zachowywać szabat i koszerność – czystość rytualną). Słowem ebionici to ludzie jednego Boga i jednej księgi – *Ewangelii Hebrajczyków*. Stanowią oni przykład tego, jak funkcjonowała jedna z wielu (judeo)chrześcijańskich wspólnot kościelnych.

Niezwykle ważną, z punktu widzenia historii kanonu chrześcijańskiego, jest jeszcze inna grupa kościelna, która ma swoją genezę w pierwszej połowie II wieku w Rzymie, a następnie uległa rozproszeniu po basenie Morza Śródziemnego i była na nim niezwykle długo, bo aż do VI wieku. Założył ją Marcjon z Synopy, chrześcijański intelektualista i ewangelizator. Kiedy z miejscowej wspólnoty kościelnej (północno-wschodnia część Azji Mniejszej nad Morzem Czarnym) wykluczył go miejscowy biskup i zarazem jego ojciec, udał się on do Rzymu (ok. 139 rok). Przyjęto go najpierw z szacunkiem i cieszą się z faktu, że obdarował lokalny Kościół licznymi materialnymi darami. Z czasem, gdy spostrzeżono, jakie poglądy głosił, prezbiterium Kościoła rzymskiego wykluczyło go z grona wiernych, zwracając mu większość złożonych wcześniej ofiar. Założył on wówczas nie „szkołę”, ale własny „kościół” wraz z całą hierarchiczną strukturą (biskupi, prezbiterzy, diakoni), co sprawiało, że jego inicjatywa cieszyła się niemałym zainteresowaniem. Jego działalność wywołała spór doktrynalny o listę ksiąg świętych chrześcijaństwa, do których wspólnoty kościelne powinny się odwoływać, kształtując w oparciu o nią swoją wiarę. Marcjon posiadał w tym zakresie radykalne poglądy. Twierdził, że autentyczne nauczanie chrześcijańskie znajduje się przede wszystkim w listach Pawła z Tarsu. Do tego zbioru zaliczał tylko dziesięć listów (nie były one takie same, jak dzisiaj znamy), pomijając z *corpus Paulinum* tzw. listy pasterskie (dwa *Listy do Tymoteusza* oraz *List do Tytusa*; odrzucał też *List do Hebrajczyków*). Ponadto dodał do uznawanych przez siebie pism *Ewangelię według Łukasza*, ale swoiście ocenowaną (nie posiadała ona pierwszych dwóch rozdziałów, z jakimi – nie wiadomo czy później, czy też już wcześniej – funkcjonowała, a także widać w niej było liczne ingerencje w pozostały tekst).

Pisma te stanowiły według niego chrześcijański kanon *Pism świętych*. Nie ma w nim – jak widać – wszystkich pism *Starego Testamentu*, co wiązało się z głoszoną przez niego doktryną religijną, ani pozostałych szesnastu pism, które odnajdujemy w *Nowym Testamencie*.

Wbrew temu, co czytamy na kartach kanonicznych *Dziejów apostoelskich*, które silnie łączą dzieje ewangelizacji z autorytetem Dwunastu (apostołów), jako instytucji niezwykle ważnej w pierwotnym Kościele, Marcjon w to miejsce wprowadził Pawła z Tarsu, jako jedynego prawdziwego apostoła, specjalnie wybranego przez Zmartwychwstałego i przeznaczonego do misji głoszenia Ewangelii. Jego nauczanie zasadzało się na odrzuceniu Prawa Mojżeszowego i skupieniu się wyłącznie na nauczaniu Jezusa, ponieważ On jest jedyną drogą zbawienia. Cały „balast” żydowsko-judaistyczny nie był chrześcijaństwu potrzebny i należało go odrzucić. Żydowski Bóg, znany z *Biblii* judaizmu, nazwanej przez Pawła *Starym Testamentem*, nie jest Bogiem Jezusa (i Pawła). Tamten bezlitosny i surowo karzący, nazywany Demiurgiem, zastąpiony został przez Boga dobrego, pełnego miłosierdzia i przebaczenia. Dla marcjonitów to różni bogowie. Pierwszy stworzył świat i wybrał Izraelitów na swój lud. Drugi, niezależny od Stwórcy – Demiurga, przybył na ziemię, aby ludzkość uwolnić spod władzy Demiurga. Jezus nie był prawdziwym człowiekiem i nie posiadał prawdziwego ciała, nie cierpiał, ani nie umarł. Odnoszenie się do Boga Żydów było zatem zbędne. Szukanie autorytetu w innych pismach, poza tymi, które wskazał Marcjon, prowadziło do zacierania znaczenia dobrego Boga Jezusa. Dlatego Kościół marcjonitów chciał się wyzwolić z „żydowskości”, aby odkryć zbawczą rolę Jezusa w kontrze do Boga Żydów. Tylko Paweł zdołał się otrząsnąć z tego balastu. Dlatego dla marcjonitów stał się jedynym apostołem godnym tego miana, a jego pisma, też oczyszczone z późniejszych naleciałości „żydowskich”, miały być literaturą sakralną nowej religii – chrześcijaństwa.

Ukazane dwie drogi, jakimi podążali ebionici i marcjonici, zdecydowanie różniące się, nie wyczerpują owego szerokiego spektrum religijnego, reprezentowanego przez wszystkie wspólnoty kościelne, rozproszone po starożytnym świecie. Poza najliczniejszą ich grupą, która trzymała się apostoelskiej tradycji (o niej i ich kanonie literatury sakralnej później), istniały w kościołach lokalnych sekty chrześcijańskich gnostyków ze swoimi pismami, wyrażającymi ich poglądy religijne. Wydaje się, że nie tworzyli oni odrębnych kościołów, lecz żyli zmieszani z innymi chrześcijanami. Na ogół byli związani z różnymi tradycjami judeochrześcijańskimi, poszuku-

jąc własnych dróg zbawienia i dążąc do uniezależnienia się od głównych chrześcijańskich metropolii. Najczęściej odnajdujemy ich w dużych miastach basenu Morza Śródziemnego w II i III wieku, przede wszystkim na wschodzie cesarstwa rzymskiego, zwłaszcza w Syrii, Egipcie, Azji Mniejszej, ale też w Rzymie i Galii. W VI wieku ruchy gnostyckie zostały wchłonięte przez szerzący się manicheizm. Do tego czasu przez swe poglądy i aktywność tworzyły w antycznym chrześcijaństwie jeden z ważniejszych nurtów życia religijnego. Nie był on jednorodny. Składały się na niego tak różne odmiany, że należy mówić o wielu doktrynach religijnych w obrębie gnostycyzmu. Niemniej istniał wspólny mianownik, który decydował o postrzeganiu danej grupy, jako przynależącej do tego nurtu. Fundamentalnym ich *credo* było twierdzenie, że do zbawienia człowieka (a przez to i świata) potrzebna jest szczególna „wiedza” – po grecku *gnosis* (gnoza) dana tylko wybranym.

Do głównych sekt gnostyckich należy zaliczyć: barbelognostyków, karpokratian, walentynian, bazylidian, naaseńczyków, ofitów, setian, adamiatów i enkratyków. W owej „biblii” gnostyków, poza chętnie czytaną przez nich *Ewangelią według Jana*, należą pisma późnochrześcijańskie, zaliczane przez Wielki Kościół do apokryfów, będących na ogół pseudoepigrafami: m.in. *Ewangelia Tomasza*, *Ewangelia Filipa*, *Ewangelia Egipcjan*, *Ewangelia Prawdy*, *Ewangelia Judasza*, *Ewangelia Marii Magdaleny*, *Ewangelia Jezusa Chrystusa*, *Apokalipsa Pawła*, *Apokalipsa Piotra* oraz wiele innych pism, zwłaszcza najliczniejsze z grupy dziejów apostołskich. Gnostycy nie przywiązywali do swych pism specjalnego znaczenia. Ważniejszą rolę pełnili w procesie ich poznawania interpretatorzy – gnostycy posiadający „wiedzę”, która pozwalała im wnikać w to, co było ukryte pod literą tekstu. Te treści nie były dostępne zwykłemu czytelnikowi, który musiał się zatrzymać na dosłownym rozumieniu pism. Zresztą, same teksty gnostyków nie były nam znane do XX wieku. Prawdopodobnie większość z nich jeszcze w starożytności, zwłaszcza w IV wieku, została zniszczona lub ukryta pod wpływem walki Kościoła poapostolskiego z heretyckimi sektami, jak określano gnostyckie wspólnoty chrześcijańskie. Jedna z takich skrytek z tekstami gnostyckimi znajdowała się w Egipcie w Nag Hammadi. Odnalezienie jej pozwoliło gnostykom przemówić niejako własnym głosem i nie tylko rozpoznawać ich dzieje oraz doktryny przez pisma swych przeciwników – herezjologów, którzy prowadzili z nimi ideologiczną walkę.

Odnosząc się sumarycznie do doktryn, jakie reprezentowali, niezwykle ważną rolę odgrywa w nich antropologia, w myśl której człowiek egzystuje w nieprzyjazytnym świecie, będąc do niego „wrzuconym”. Ów świat stworzony został przez Demiurga i podległe mu siły niższe zwane archontami. Sam człowiek, będący niespójnym konglomeratem ciała, duszy i ducha, został zniewolony i upokorzony, a pierwotne jego pochodzenie niejako zatarło. Celem jego życia jest odkrycie istniejących w nim „iskier” bożych i uwolnienie się z więzów losu i świata oraz powrót do dobrego Boga, innego od Demiurga. Do tego potrzeba „gnozy” (tajemnej wiedzy), objawienia i iluminacji, aby odkrył pierwotną swoją naturę.

Na tle mocno spolaryzowanego pod różnymi względami chrześcijaństwa, poszukiwanie wspólnego dla wszystkich kościołów słowa Bożego, utrwalonego na piśmie i w żywej tradycji, było wielkim wyzwaniem. Za potrzebę chwili od końca II wieku uznano wskazanie, z coraz to bardziej rozrastającej się literatury chrześcijańskiej, tych pism, które dawałyby wszystkim wspólnotom kościelnym dostęp do owej „prachwili”, tj. do słów i czynów Jezusa oraz apostołów, aby mogły odkryć „wydarzenie Jezusa” i swój początek oraz bosko-ludzkie pochodzenie instytucji Kościoła, do której same przynależały. Czynność wyłonienia kanonu pism chrześcijańskich stawała się nieodzowna. I tak, jak w połowie II wieku Synagoga (judaizm rabiniczny) ustaliła kanon *Biblii* judaizmu, tak również Kościół, kierując się tradycją apostołską i poapostołską, musiał się zdobyć na podobny wysiłek, aby ocalić swój depozyt wiary i zapewnić jego wiarygodny przekaz na kolejne pokolenia. Rekonstrukcja tego procesu nie jest w pełni możliwa. Można natomiast wskazać na pewne ogniwa w porządku chronologicznym, które się na niego składają:

- Kanon Muratoriego (170-200; środowisko rzymskie) – odkryty w Bibliotece Ambrojańskiej w Mediolanie przez włoskiego historyka Lodovico Antonia Muratoriego w XVIII wieku zawiera niepełny spis chrześcijańskich pism greckich. Zachowany fragment zaczyna się od *Ewangelii według Łukasza* (nazywa ją trzecią), a jako czwartą wymienia *Ewangelię według Jana*. Nieco dalej stwierdza, że *Dzieje apostołskie* napisał Łukasz. Następnie w jego spisie znajdują się listy Pawła apostoła: dwa *do Koryntian*, *do Efezjan*, *do Filipian*, *do Kolosan*, *do Galatów*, dwa *do Tessaloniczan*, *do Rzymian*, *do Filemona*, *do Tytusa* oraz dwa *do Tymoteusza*. Do natchnionych ksiąg zalicza również listy: *Judy*, dwa listy *Jana* (jego

pierwszy list wymienił wraz z *Ewangelią*). Wykaz zamyka *Apokalipsa*. Pominięty jest w nim *List do Hebrajczyków*, dwa listy *Piotra* i *List Jakuba*.

- Do siedmiu ksiąg *Nowego Testamentu*, tzw. deuterokanonicznych (*List do Hebrajczyków*, *Jakuba*, drugi *Piotra*, drugi i trzeci *Jana*, *Judy* i *Apokalipsa* Jana) miano już pod koniec II wieku wątpliwości, czy są kanoniczne.
- Pod koniec II wieku Kościół rzymski znał cały *Nowy Testament*.
- Kościół zachodni i północnej Afryki w IV wieku miał wątpliwości do *Listu do Hebrajczyków*, *Jakuba* i *Judy*.
- Kościół palestyński wątpił w kanoniczność siedmiu ksiąg deuterokanonicznych.
- Kościół syryjski odrzucał wszystkie pisma katolickie i *Apokalipsę*.
- Kościół antiocheński i kościoły Małej Azji wahały się z uznaniem drugiego *Listu Piotra*, drugiego i trzeciego *Jana*, *Judy* i *Apokalipsy*.
- Synod kartagiński (397 rok) – uznał 27 ksiąg *Nowego Testamentu* za kanoniczne.
- Od V wieku stopniowo znikają wątpliwości co do kanonu *Nowego Testamentu* niemal w całym Kościele łacińskim.
- Od VI wieku stopniowo znikają wątpliwości co do kanonu *Nowego Testamentu* w Kościele Wschodnim.
- *Dekret Gelazjański* (VI wiek) – zawiera pełny spis chrześcijańskich ksiąg kanonicznych oraz listę ksiąg niekanonicznych.
- Po synodzie trullańskim (rok 692) znikają całkowicie wątpliwości co do kanonu *Nowego Testamentu*.

Ponadto Kościół przyjął – mówiąc umownie – od Synagogi (judaizmu rabinicznego) ich księgi (*Biblia* hebrajska), które w nomenklaturze chrześcijańskiej zaczęto nazywać *Starym Testamentem*. W momencie powstawania Kościoła kanon judaistyczny nie został jeszcze zamknięty. Nastąpiło to – jak się przypuszcza – w połowie II wieku. Pod wpływem palestyńskiego judaizmu rabinicznego zaliczono do niego 39 ksiąg (tzw. kanon palestyński). Oprócz tego istniał w środowisku żydowskim szerszy kanon, obejmujący dodatkowo 7 innych ksiąg: *Księgę Tobiasza*, *Judyty*, 1-2 *Machabejską*, *Mądrości*, *Syracha* i *Barucha* (w późniejszej nomenklaturze będzie się je nazywać księgami deuterokanonicznymi). Kościół – pomimo trwającej w nim dyskusji, spowodowanej przez Marcjona w II wieku – nie odrzucił *Pism świętych* judaizmu, lecz je przyjął, i to w wersji rozszerzonej – tzw.

aleksandryjskiej, dzieląc swoje pisma święte na *Stary* i *Nowy Testament*. Powodem takiego rozstrzygnięcia było uznanie w księgach *Starego Testamentu* własnej prehistorii zbawienia, którą on stał się kontynuatorem. W decyzji tej nie tylko chodziło o oficjalne zamknięcie przez chrześcijaństwo listy ksiąg uznanych przez nie za święte, ale także uroczyste ogłoszenie i proklamowanie kanonu biblijnego, przez który dokonał on ostatecznego odczytania pisanego słowa Bożego. W ten sposób Kościół – jak to rozumie współczesny katolicyzm – stał się ostatecznym autorem *Pisma świętego* o tyle, o ile nadał mu definitywny sens.

W historii kanonu biblijnego ważny okazał się wiek XVI. Wówczas – po wcześniejszym zasadniczym rozłamie w chrześcijaństwie na Kościół Wschodni i Zachodni w XI wieku – dokonał się podział w obrębie Kościoła Zachodniego na katolicki, z rzymskim jego centrum, i na wspólnoty protestanckie, powstałe w czasie reformacji. Podziały te skutkowały także odmiennym definiowaniem kanonu pism świętych chrześcijańskich. Poszczególne kościoły miały odmienne ich spisy, a księgom, w nich się znajdującym, przydawano różne atrybuty, które wskazywały na ich odmienną rangę teologiczną w przekazie religijnym.

W dobie reformacji doszło do dogmatycznego określenia kanonu *Biblii* na zwołanym przez Kościół zachodni Soborze Trydenckim. Na IV sesji 8 kwietnia 1546 roku, wobec różnic w definiowaniu kanonu przez katolików i protestantów, wydany został dekret, posiadający formułę dogmatyczną, w którym wszystkie księgi *Starego* i *Nowego Testamentu* uznane zostały za kanoniczne, a ich wykaz załączono do niniejszego dokumentu.

DEKRET O KANONIE PISMA ŚWIĘTEGO Soboru Trydenckiego (1546 rok) (fragment)

I. Przyjęcie Ksiąg świętych i Tradycji apostoelskich

1. Święty, ekumeniczny i generalny Sobór Trydencki, w Duchu Świętym prawomocnie zgromadzony, pod przewodnictwem trzech legatów Stolicy Apostolskiej, stawia sobie zawsze przed oczyma, aby po zniszczeniu błędów utwierdzić w Kościele czystość Ewangelii, którą wcześniej przyobiecana przez Proroków w Pismach Świętych najpierw własnymi ustami ogłosił nasz Pan Jezus Chrystus, a następnie przez swoich apostołów polecił głosić każdemu stworzeniu jako źródło wszelkiej zbawiennej prawdy i nauki dotyczącej obyczajów.

2. [Sobór] dostrzega również, że prawda ta i nauka zawierają się w księgach spisanych i w tradycjach niepisanych, które – przyjęte przez apostołów z ust samego Chrystusa bądź przez nich samych przekazane jakby z ręki do ręki – dzięki wypowiedzi Ducha Świętego – dotarły aż do nas. Postępując za przykładem prawowiernych ojców, z jednakową pobożnością i poważaniem przyjmuje oraz czczy wszystkie Księgi zarówno Starego, jak i Nowego Testamentu, gdyż Bóg jest jednym autorem ich obu, a także Tradycje należące zarówno do dziedziny wiary, jak i obyczajów, ustnie przekazane przez Chrystusa lub podane przez Ducha Świętego i w nieprzerwanym następstwie przechowywane w Kościele katolickim.

3. Sobór ustalił, aby do tego dekretu dołączyć wykaz świętych Ksiąg, aby nikt nie mógł wątpić, które Księgi są przez niego przyjmowane. Przyjmuje zaś poniżej wymienione:

STARY TESTAMENT: pięć Ksiąg Mojżesza, to znaczy Rodzaju, Wyjścia, Kapłańską, Liczb, Powtórzonego Prawa; Jozuego; Sędziów; Rut; cztery Królewskie; dwie Kronik; pierwszą i drugą Ezdrasza (zwaną Nehemiasza); Tobiasza; Judyty; Estery; Hioba; Psalterz Dawidowy obejmujący 150 Psalmów; Przypowieści; Eklezjastesa; Pieśni nad Pieśniami; Mądrości; Eklezjastyka; Izajasza; Jeremiasza z Baruchem; Ezechiela; Daniela; dwunastu Proroków Mniejszych, to jest: Ozeasza, Joela, Amosa, Abdiasza, Jonasza, Micheasza, Nahuma, Habakuka, Sofoniasza, Aggeusza, Zachariasza, Malachiasza; dwie Machabejskie: pierwszą i drugą.

NOWY TESTAMENT: cztery Ewangelie: według Mateusza, Marka, Łukasza i Jana; Dzieje Apostolskie napisane przez Łukasza Ewangelistę; czternaście listów Pawła Apostoła: do Rzymian, dwa do Koryntian, do Galatów, do Efezjan, do Filipian, do Kolosan, dwa do Tesaloniczan, dwa do Tymoteusza, do Tytusa, do Filemona oraz do Hebrajczyków; dwa [listy] Piotra Apostoła; trzy Jana Apostoła; jeden Jakuba Apostoła, list Judy Apostoła; Apokalipsę Jana Apostoła.

4. Jeśli ktoś tych Ksiąg nie przyjmie jako świętych i kanonicznych w całości, wraz ze wszystkimi ich częściami, tak jak w Kościele katolickim są one czytane i przyjmowane w dawnym wydaniu łacińskim Wulgaty, a wspomnianymi Tradycjami świadomie i dobrowolnie wzgardzi, niech będzie wyklęty.

5. Wszyscy niech więc wiedzą, w jakim porządku i w jaki sposób synod będzie postępował, po położeniu fundamentu w wyznaniu wiary, a zwłaszcza jakich świadectw i środków będzie używał dla utwierdzenia dogmatów i odnowy obyczajów w Kościele.

Stanowisko Lutra, który sam jest w dużej mierze ikoną reformacji, wobec kanonu *Pisma świętego* było następujące:

- w *Starym Testamencie* nie są kanoniczne księgi *Judyty*, *Mądrości*, *Hio-ba*, *Eklezjastes*, *Barucha*, *Estery* i obie *Machabejskie*,
- pisma *Nowego Testamentu* podzielił na trzy grupy: pisma zasadnicze, które traktują o dziejach zbawienia: *Ewangelia św. Jana*, listy św. Pawła *do Rzymian*, *do Galatów* i *do Efezjan*; pierwszy *List św. Piotra* i pierwszy *św. Jana*. Druga grupa, uzupełniająca pierwszą, ale o mniejszym znaczeniu: ewangelie synoptyczne, *Dzieje apostołskie*, drugi *List św. Piotra*, drugi i trzeci *św. Jana*, inne listy św. Pawła. Trzecia grupa zawiera pisma niekanoniczne: *List do Hebrajczyków*, listy *Jakuba* i *Judy*, *Apokalipsę*.

We współczesnym chrześcijaństwie istnieją różnice w definiowaniu kanonu *Pism świętych*. Poza definicją Kościoła katolickiego przyjętą na Soborze Trydenckim w XVI wieku i powtórzoną również w formule dogmatycznej na I Soborze Watykańskim (XIX wiek), inne kościoły i wspólnoty kościelne posługują się następującymi listami ksiąg zaliczanych do *Pisma świętego*:

Nazwa kościoła	Księgi zaliczone do kanonu pism świętych
Kościół prawosławny – cerkiew rosyjska	Ze <i>Starego Testamentu</i> uznaje – od czasów cara Piotra I – tylko księgi protokanoniczne (jak judaizm); odrzuca: <i>Księgę Tobiasza</i> , <i>Księgę Judyty</i> , <i>Księgę Estery</i> , pierwszą i drugą <i>Księgę Machabejską</i> , <i>Księgę Mądrości</i> (<i>Mądrość Salomona</i>), <i>Mądrość Syracha</i> , <i>Księgę Barucha</i> i <i>List Jeremiasza</i> . Z <i>Nowego Testamentu</i> przyjmuje wszystkie 27 ksiąg.
Kościół prawosławny grecki	Sprawę ksiąg kanonicznych <i>Starego Testamentu</i> pozostawia się opinii teologów; wielu z nich księgi deuterokanoniczne zalicza do apokryfów. Pisma <i>Nowego Testamentu</i> są przyjmowane w całości, ale pod wpływem szkół protestanckich zaczęto odrzucać księgi deuterokanoniczne.
Kościół syryjski (monofizycki i jakobicki)	Zaprobował kanon na podstawie przekładu filokseńskiego (VI wiek), obejmującego tłumaczenia z języka greckiego na syryjski ksiąg <i>Starego</i> i <i>Nowego Testamentu</i> .

Nazwa kościoła	Księgi zaliczone do kanonu pism świętych
Kościół syryjski nestoriański	Przyjął syryjski przekład <i>Peszitty</i> , przy czym z <i>Nowego Testamentu</i> uznał tylko księgi protokanoniczne, a z deuterokanonicznych tylko <i>List do Hebrajczyków</i> . Współcześni nestorianie przyjmują z <i>Peszitty</i> wszystkie księgi (proto- i deuterokanoniczne) <i>Starego</i> i <i>Nowego Testamentu</i> .
Kościół koptyjski	Przyjął pełny kanon <i>Starego</i> i <i>Nowego Testamentu</i> , a ponadto z apokryfów 151 <i>Psalm</i> oraz 3 <i>Księgę Machabejską</i> , a 30-31 rozdz. <i>Księgi Przysłów</i> traktuje jako odrębną księgę. Do pism <i>Nowego Testamentu</i> dodano 1-2 <i>List Klemensa Rzymskiego</i> oraz 8 ksiąg <i>Konstytucji apostoelskich</i> , a lokalnie jeszcze <i>List Barnaby</i> i <i>Pasterz Hermasa</i> .
Kościół etiopski	Poza całym kanonem <i>Starego</i> i <i>Nowego Testamentu</i> dodaje do niego z apokryfów <i>Księgę Henocha</i> (etiopskiego), 3-4 <i>Księgę Ezdrasza</i> , 3-4 <i>Księgę Machabejską</i> , <i>Księgę Jubileuszów</i> (tzw. <i>Małą Genesis</i>), <i>Wniebowzięcie Mojżesza</i> , <i>Apokalipsę Barucha</i> grecką, <i>Wniebowzięcie Izajasza</i> , <i>Listy Klemensa Rzymskiego</i> , <i>Konstytucje apostoelskie</i> i <i>Pasterza Hermasa</i> .
Kościół ormiański	Do pełnego kanonu <i>Starego</i> i <i>Nowego Testamentu</i> włączył z apokryfów 3 <i>Księgę Ezdrasza</i> , 3 <i>Księgę Machabejską</i> , <i>Testamenty XII patriarchów</i> , <i>List św. Pawła do Koryntian</i> i 1-2 <i>List Koryntian do św. Pawła</i> .

Współczesne wyznania uznawane za restoracjonalistyczne (pragnące powrotu do modelu Kościoła pierwszych wieków) odrzucają na ogół księgi deuterokanoniczne. I tak na przykład Świadkowie Jehowy przyjmują w obszarze *Starego Testamentu* kanon judaistyczny (39 ksiąg), a *Nowego Testamentu* pełny, złożony z 27 ksiąg. Niektóre denominacje z tej grupy dołączają do kanonu pisma własne (założycieli). I tak Święci w Dniach Ostatnich (mormoni) uznają za natchnioną *Księgę Mormona* i kilka innych pism autorstwa Josepha Smitha.

Jaką zatem rolę pełni w chrześcijaństwie *Biblia*, niezależnie od tego, jak ją poszczególne kościoły i denominacje religijne definiują? Założyciel chrześcijaństwa Jezus Chrystus nie pozostawił im pism, do których mogłyby się one odwoływać. W nauczaniu posługiwał się żywym słowem. Rów-

niez pierwsze pokolenie chrześcijan posługiwało się tą formą nauczania jako podstawową. Pierwsi misjonarze rozszerzali Kościół, głosząc orędzie Jezusa Chrystusa i orędzie o Nim, tj. Ewangelię. W czasach apostołskich, na ostatnim jego etapie, pojawia się słowo pisane, pełniąc funkcję zastępczą wobec słowa mówionego. Dla drugiego pokolenia chrześcijan (i następnych) staną się te pisma pomostem, łączącym aktualnie żyjące gminy chrześcijańskie z Jezusem i apostołami. Niemniej nie należy zapominać o tym, że były one kierowane do konkretnego odbiorcy, o określonych warunkowaniach kulturowych, religijnych i historycznych. Dlatego posiadały charakter świadectw ograniczonych i nie mogły pretendować do wyczerpującej relacji o Jezusie i powstającym Kościele. Nie przedstawiały też systematycznie sformułowanej doktryny i całościowego etosu chrześcijańskiego. Z tego względu, obok *Pism świętych*, które Kościół w całość uznał jako kanoniczne, od samego początku funkcjonowała tradycja, z którą te pisma wiązano. Z czasem podniesiona została do rangi świętego przekazu religijnego jako Tradycji, która – wraz z *Pismami świętymi* – objaśnia depozyt wiary i moralności oraz stoi na jego straży, ukazując powiązania między nią a *Pismami*. Jedność ta pozwoliła chrześcijaństwu uznać *Pismo święte* jako słowo Boże w najściślejszym znaczeniu. Dlatego autorytet Kościoła podkreślał na przestrzeni wieków swą zależność od *Pisma świętego*. Nie uzurpował on sobie władzy nad słowem Bożym, lecz wobec niego pełnił funkcję podporządkowaną, sprowadzającą się do objaśniania i zwiastowania (głoszenia) treści słowa Bożego. Przekazy Tradycji musiały zatem harmonizować z *Biblią* chrześcijańską.

Posługiwanie się określonym kanonem *Pisma świętego* pociąga za sobą konsekwencje egzegetyczne i narzuca niejako określoną hermeneutykę świętych tekstów.

Wielu czytelników ksiąg, składających się na *Biblię* chrześcijańską, czyta je z różnym podejściem. Dla jednych będą one wezwaniem do wiary, dla innych jej wzmocnieniem, dla jeszcze innych lekturą tekstu kulturowego, który ma objaśniać nasze zachowania indywidualne i społeczne oraz wpływać na ich kształtowanie. Na ogół lektura taka koncentruje się na określonej księdze. Czytanie jej w perspektywie historycznej, jakiej zdaje się oczekiwać naukowe podejście do akademickiego studiowania *Biblii* chrześcijańskiej, musi przynieść niemałe trudności. Warto je od początku zwerbalizować, aby zrozumieć, jakie są konsekwencje przyjętych założeń oraz podejść do lektury tekstów biblijnych. Omawiana na wstępie

książki kwestia chrześcijańskiego kanonu biblijnego dobrze się do tego nadaje.

Lektura poszczególnych ksiąg biblijnych, zwłaszcza *Nowego Testamentu*, nie zawsze musi przynosić spójność przekazu. Zapewne Paweł w swoich listach różni się od Łukasza czy Jana. Czy te różnice prowadzą do sprzeczności? Jak sobie radzić z harmonizowaniem treści poszczególnych ksiąg? Po części kwestie te rozwiązywane są przy podejściu historycznym i uchwyceniu kontekstu historyczno-religijnego oraz środowiska życiowego ich powstania. Każda z tych ksiąg została napisana kilkanaście wieków temu. Jest zarazem świadectwem wiary i kultury miejsca oraz czasu jej powstania. Przy jej pisaniu posługiwano się określonym zasobem pojęć wówczas funkcjonujących. Dostęp do tych danych nie zależy od wiary współczesnego historyka i egzegety tekstów biblijnych. Wyniki swych badań przedstawia on tak, aby były zrozumiałe nie tylko dla chrześcijanina, ale także każdego innego człowieka. Takie podejście do tekstu biblijnego nie będzie uczyło wiary chrześcijańskiej, lecz rozumienia poszczególnych ksiąg i odkrywania, przy pomocy różnych narzędzi hermeneutycznych, ich sensu, jaki nadał księdze sam autor czy autorzy, a może nawet późniejsi jej redaktorzy. Niejako z założenia przy takich celach badawczych nie dopuszcza się, aby kanon chrześcijański, ukształtowany później niż same księgi *Biblii* chrześcijańskiej, wpłynął na rozumienie poszczególnych ksiąg na niego się składających. To tak zwane kanoniczne podejście do lektury księgi, grupy ksiąg czy ich wszystkich, do niego zaliczonych, dokonuje się na innym poziomie badawczym, wówczas, gdy przejdziemy z obszaru badań historycznych i hermeneutycznych w obszar teologii, teologii różnych konfesji chrześcijańskich. Takie podejście pozwoli czytać *Biblię* chrześcijańską w świetle historycznej i zarazem wciąż żywej tradycji danego Kościoła. Owo podejście kanoniczne będzie przywiązywało wagę do finalnej postaci tekstu biblijnego, ich obecnego kształtu, do zbioru *Pism świętych* jako całości. Kanon stanie się wówczas pierwszą i podstawową zasadą hermeneutyczną interpretacji *Biblii*. W tej wspólnej przestrzeni ksiąg biblijnych łatwiej dokonywać harmonizacji ksiąg i rozwiązywać dostrzeżone między nimi napięcia. Krytyka kanoniczna, jak to podejście się czasami nazywa, traktuje tekst biblijny jako świadectwo wiary, nie poprzestając zarazem na korzystaniu z niego, jako źródła historycznego i tekstu kulturowego. Aksjomat metodologiczny, który znajduje się u podstaw interpretacji kanonicznej, można nazwać terminem – chętnie używanym przez literaturoznawców

– „intertekstualność”. Teksty poszczególnych ksiąg nabierają nawet nowego znaczenia (o jakim nie myśleli nawet ich autorzy) po włączeniu w kontekst innych tekstów biblijnych (zaczynają żyć własnym życiem), podejmujących ten sam lub podobny temat teologiczny. Poza tym czytanie tekstu biblijnego nie tylko powinno się odbywać w odniesieniu do całego kanonu, ale także – co postuluje podejście teologiczne – do Tradycji Kościoła, który ten kanon uformował. Poza Kościołem teksty *Biblii* chrześcijańskiej są tak traktowane, jak żywa ryba bez wody. Niejako „umierają” one, są ogołocone z tego, co najważniejsze, oderwane od swej kerygmatycznej funkcji. O tych uwarunkowaniach w badaniach naukowych nad *Biblią* chrześcijan każdy uczony i studiujący je na różny użytek powinien pamiętać. Zwłaszcza pozytywistyczne podejście do badań biblistycznych, zainicjowane w okresie oświecenia, oderwało je od wewnątrzkościelnego osadzenia.

Jak przywrócić nauce możliwość korzystania z głębi treści ksiąg biblijnych? Jak pogodzić z jednej strony naturalizm i rozum, z drugiej zaś eksplorację tego, co odkrywamy w obszarze nadprzyrodzoności i wiary? Tu już nie chodzi tylko o tekst, o odkrycie jego sensu, ale o poznanie prawdy, która jest celem każdego naukowego badania. Może powinien być w tym momencie przywołany głos nauczania katolickiego, zawarty encyklice *Fides et ratio* papieża Jana Pawła II:

Prawda tekstów biblijnych, zwłaszcza Ewangelii, z pewnością nie polega wyłącznie na tym, że opowiadają one o zwykłych wydarzeniach historycznych lub opisują fakty neutralne, jak chciałby historycystyczny pozytywizm. Teksty te, przeciwnie, mówią o faktach, których prawdziwość nie wynika jedynie z ich historyczności, ale zawiera się w znaczeniu, jakie mają one w historii zbawienia i dla niej. Prawda ta zostaje w pełni wyjaśniona przez Kościół, który w ciągu wieków nieustannie odczytuje te teksty, zachowując nienaruszony ich pierwotny sens. Istnieje zatem pilna potrzeba, aby także z punktu widzenia filozofii postawić pytanie o relację zachodzącą między faktem a jego znaczeniem – relację, która nadaje specyficzny sens historii. (94)

Literatura: (źródłowa) *Apokryfy Nowego Testamentu. Listy i apokalipsy chrześcijańskie*, tłum. M. Starowieyski, Kraków 2001; *Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie apokryficzne*, red. M. Starowieyski, Kraków 2003; *Biblioteka z Nag Hammadi. Kodeks I i II*, tłum. oraz kom. opatrzył W. Myszor, Katowice 2008; (opracowania) Rudolf Kurt, *Gnoza*, wyd. 3, Kraków 2011; Sanecki Artur, *Kanon biblijny w perspektywie historycznej, teologicznej i egzegetycznej*, Kraków 2008.

3. KONTEKST GEOGRAFICZNY, HISTORYCZNO-RELIGIJNY I JĘZYKOWY *BIBLII* CHRZEŚCIJAN

- 3.1. Obszar geografii biblijnej
- 3.2. Kontekst historyczno-religijny
 - 3.2.1. Kontekst żydowski
 - 3.2.2. Kontekst grecko-rzymski
- 3.3. Kontekst językowy

Biblia chrześcijańska jako księga posiada swoją geografie fizyczną i sakralną. Często określa się ją mianem geografii biblijnej, a tę z kolei zwykło się dzielić na geografie fizyczną, historyczną i (rzadziej) teologiczną. Tak pojęta geografia w założeniu pozostaje w korelacji z księgami *Starego* i *Nowego Testamentu*, które zawierają wiele informacji geograficzno-historycznych oraz kulturowo-religijnych. Obejmują one starożytną Palestynę, ale także Syrię, Mezopotamię, Egipt, Azję Mniejszą i europejskie obszary, na których zaistniało i rozwijało się chrześcijaństwo (głównie Grecja i Italia), jak jego rozwój przedstawia *Nowy Testament*. W tak pojętej geografii fizyczno-historycznej poszukujemy jej splotu z wymiarem sakralnym, ponieważ z wieloma miejscami, które daje się odnaleźć na mapie historycznej Bliskiego Wschodu, łączą się także opisy hierofanii, teofanii i chrystofanii, co przenosi studiującego w świat kultury i religii oraz pozwala mu odkrywać świat duchowy, wymykający się badaniom empirycznym, ale niezwykle ważny w odkrywaniu prawdy oraz doświadczeń ludzi i ludów, ukazanych na kartach *Biblii* chrześcijańskiej. W ten sposób rzeczywistość ziemską krzyżuje się z transcendencją. Szczególnie doświadcza ją tego chrześcijanie, ale także inni ludzie, którzy w *Biblii* widzą źródło swojej kultury. Dla nich Jerozolima, Betlejem, Nazaret, Tyberiada i nabrzeże Jeziora Galilejskiego, a także Synaj, czy nawet Efez, Filipia, Tessaloniki (dzisiejsze

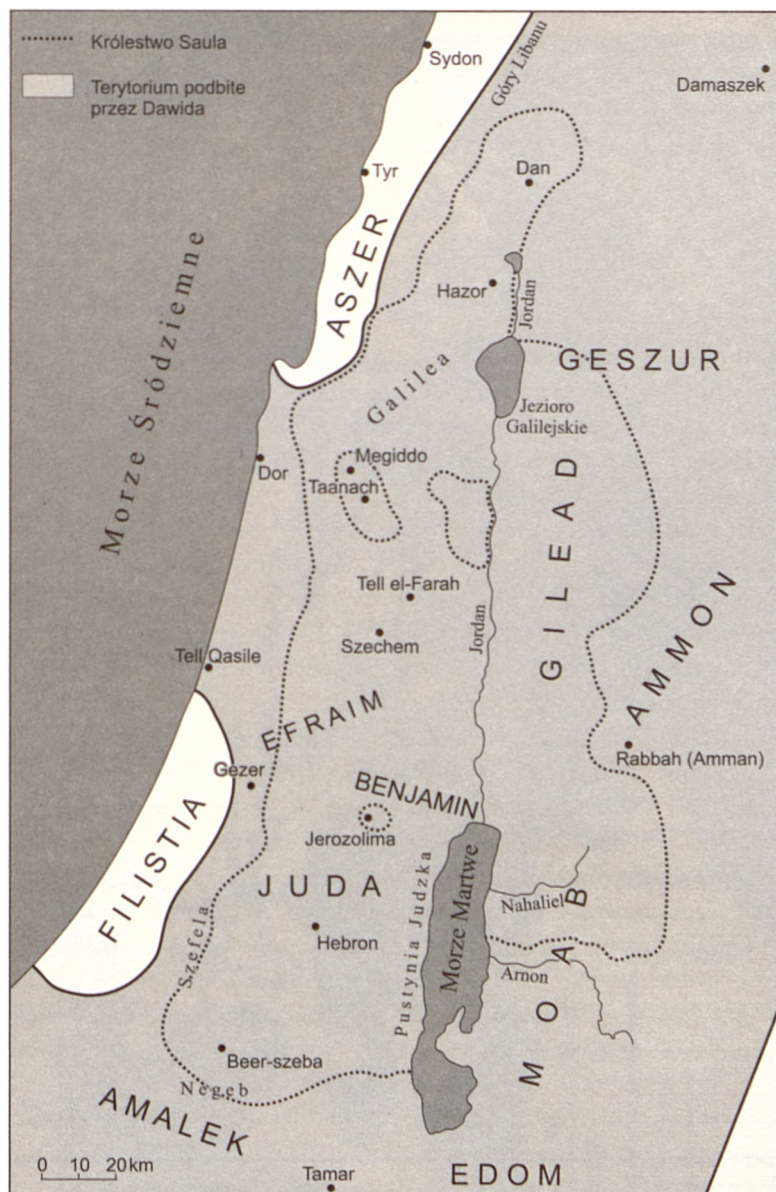
Saloniki), Korynt, Ateny i starożytny (chrześcijański) Rzym nie są tylko miejscami wartymi odwiedzin w konwencji wyjazdów turystycznych, lecz wpisują się w mapę o konotacji religijnej, która pozwala rekonstruować źródła naszej duchowości, by nie powiedzieć religijności, nie mówiąc już o konieczności zaznajomienia się z geografią biblijną nieodzowną do zgłębiania treści ksiąg biblijnych.

3.1. Obszar geografii biblijnej

Palestyna. W starożytności (od V wieku przed Chr. – Herodot) oznaczała zachodni kraniec Żyznego Półksiężycza, tzn. ziemie po wschodniej i zachodniej stronie rzeki Jordan, na północy do góry Hermon i rzeki Litani, na wschodzie do Pustyni Syryjskiej, a na południu do Pustyni Negew, na zachodzie zaś granicę tego obszaru wyznaczała linia brzegowa nad Morzem Śródziemnym. Podążając wzdłuż osi północ-południe równolegle odnajdujemy tu sześć regionów: równina nadbrzeżna (o różnej szerokości), Szefela (obszar wzgórz poprzecinanych szerokimi dolinami), centralne pasmo górskie z podziałem na Galileę, Karmel i Samarię oraz Judeę, Pustynia Judzka, dolina Jordanu i Transjordania.

Cesarstwo rzymskie. Za rządów pierwszego cesarza rzymskiego Oktawiana Augusta, gdy urodził się Jezus, granice cesarstwa rozciągały się od północno-zachodnich obszarów Europy do Egiptu i od Mauretanii po Morze Czarne. Liczbę ludności szacuje się na tym obszarze na poziomie powyżej 50 milionów. W I wieku przed Chr. cesarstwo anektowało obszar Palestyny, który dostał się pod bezpośrednie panowanie rzymskie w wyniku wyprawy generała Pompejusza na Wschód w latach sześćdziesiątych. Nadano im status prowincji rzymskiej, a królem klienckim Rzymu został Herod zwany Wielkim. Na obszarze cesarstwa od I wieku prowadzone były pierwsze misje chrześcijańskie (Azja Mniejsza i Europa południowa) i tutaj powstały najliczniejsze wspólnoty kościelne, niejednorodne pod względem doktrynalnym i praktykowanego etosu.

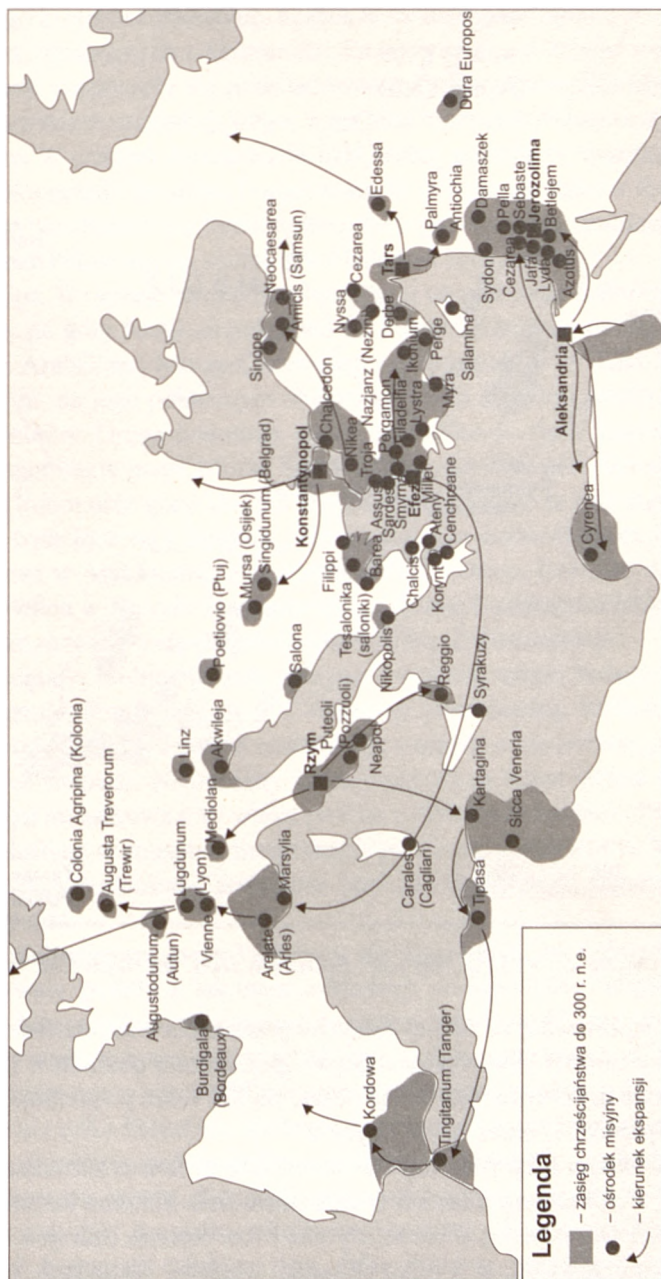
Mezopotamia. Z tym obszarem, leżącym w dorzeczu Tygrysu i Eufratu, łączy się biblijny opis, należący do tzw. biblijnej prehistorii, dotyczący potopu (Rdz 7, 6 – 8, 19) oraz początki okresu tzw. patriarchów, protoplastów późniejszego Izraela. Z Ur miał pochodzić pierwszy z nich, Abram / Abraham, który podążył ze swym rodem w kierunku Charanu, a następnie do ziemi Kanaanu. W VI wieku przed Chr. na tym obszarze znaleźli się Ju-



Izrael w czasach zjednoczonej monarchii – X-IX wiek przed Chr.



Palestyna w okresie I-V wieku po Chr.



Mapa rozwoju chrześcijaństwa w starożytności



Obszar dwurzecza Tygrysu i Eufratu w III-V wieku po Chr.

dejczyzy deportowani ze swojej ojczyzny przez króla Nabuchodonozora II (Nebukadnezara II). Nie wykluczone, że spotkali tam potomków izraelskich plemion deportowanych na ten obszar po 722 roku, po podboju Izraela (państwo północne) przez Asyryjczyków.

Syria. Obszar leżący między Eufratem, górami Taurus a Morzem Śródziemnym, z centralnym miastem Damaszkim oraz kilkoma innymi – Antiochią (nad Orontesem), Chamat, Byblos i Ras Szamra (biblijne Ugarit). W II wieku przed Chr., w wyniku ekspansji władców seleuckich, włączyli

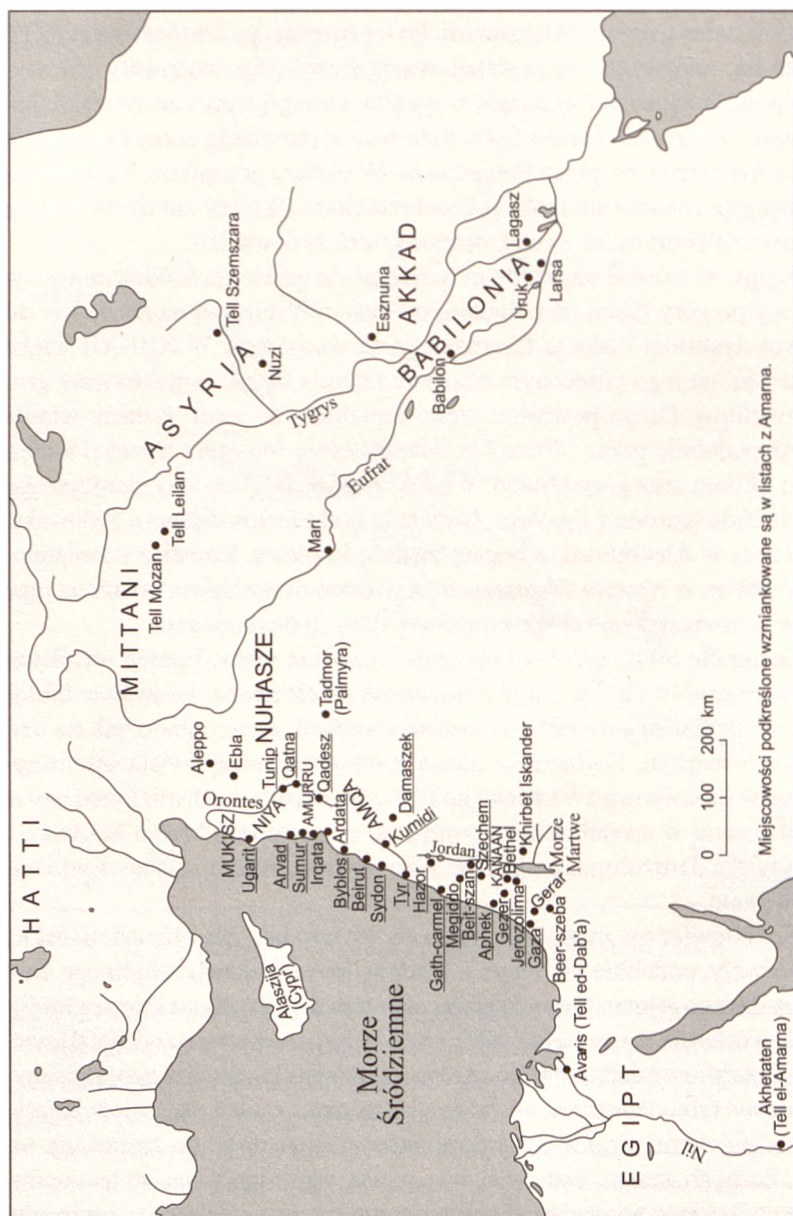
do swego królestwa Palestynę, będącą wcześniej pod rządami Ptolemeusza Lagidów, władających z Aleksandrii. Po tej zmianie, za czasów Antiocha IV Epifanesa, rozpoczęły się prześladowania Żydów. Spowodowały one wybuch powstania machabejskiego, w wyniku którego zrzucano syryjskie panowanie. W czasach Jezusa Syria była ważną prowincją rzymską, podbitą w 64 roku przed Chr. przez Pompejusza. W okresie początków Kościoła na jej obszarze znaleźli się liczni judeochrześcijanie, którzy zmuszeni byli do ucieczki z Palestyny, na skutek prześladowań żydowskich.

Egipt. W okresie starożytnym rozciągał się od Morza Śródziemnego na północy po góry Nubii na południu, od Pustyni Libijskiej na zachodzie do Pustyni Arabskiej i Morza Czerwonego na wschodzie. W XIII-XII wieku przed Chr. na jego północnym obszarze (ziemia Goszen) przebywały grupy Izraelitów. Droga powrotna części Izraelitów do ziemi Kanaan wiodła prawdopodobnie przez Morze Sitowia, Pustynię Sin, górę Synaj (Horeb), Paran i Edom oraz góry Moabu. Wielokrotnie późniejsze losy starożytnego Izraela będą łączone z Egiptem. Istniała tu także liczna diaspora żydowska, zwłaszcza w Aleksandrii, z bogatą historią i kulturą. Również wzmiankowany jest on w *Nowym Testamencie*, a w czasach postapostolskich na jego obszarze rozwinęło się chrześcijaństwo różnych denominacji.

Geografię biblijną dobrze obrazują i ilustrują mapy, będące wynikami prac kartografów. Wiąże się je z orientacją przestrzenną. W świecie biblijnym miała ona zawsze punkt odniesienia wschód, a nie północ, jak na dzisiejszych mapach. Najbardziej znaną zachowaną mapą świata biblijnego jest mapa mozaikowa z VI wieku po Chr. z Madaby w Jordanii. Przedstawia ona Palestynę w sposób schematyczny, po obu stronach Morza Martwego. Bizantyjska Jerozolima, podpisana jako „święte miasto” stanowi jej centralny punkt.

Średniowieczne mapy Palestyny, tak żydowskie, jak i chrześcijańskie, powstawały, podobnie jak mapa z Madaby, po stabilizacji religijnego znaczenia danego rejonu. Oznaczano na nich przede wszystkim miejsca biblijne. Nowoczesne mapy świata biblijnego zaczęły powstawać od XVIII wieku. Wiązały one miejsca biblijne ze współczesnymi punktami geograficznymi, już nie tylko Palestyny, ale także okolicznych krain z nią sąsiadujących.

Po pierwszej wojnie światowej mapy powstawały po badaniach topograficznych terenu. Stanowią one punkt odniesienia dla archeologów, którzy planują i prowadzą eksplorację wybranych miejsc. Osiągnięciem polskiej kartografii biblijnej jest *Atlas biblijny*, przygotowany pod re-



Starym Bliski Wschód w drugim tysiącleciu przed Chr.

dacją A. Linsenbartha w Instytucie Geodezji i Kartografii Uniwersytetu Warszawskiego (wydany przez Wydawnictwo Bernardinum, Warszawa – Pelpin 2018). Został oparty na mapach satelitarnych. Obejmuje obszar od Mezopotamii na wschodzie po Włochy na zachodzie i od Turcji na północy po Egipt na południu. Zamyka się w ramach chronologicznych od XVIII wieku przed Chr. do I wieku po Chr. Pierwsza część dotyczy środowiska naturalnego, w którym pokazano wszystkie obiekty biblijne. Część druga i trzecia obrazuje wydarzenia biblijne, opisane na kartach *Starego i Nowego Testamentu*. Czwartą część atlasu stanowi suplement, poświęcony głównie polnikom, związanym z pamiątkami polskimi na Ziemi Świętej oraz historii polskich pielgrzymów udających się do Ziemi Świętej.

3.2. Kontekst historyczno-religijny

3.2.1. Kontekst żydowski

„Wydarzenie Jezusa” – jak to chętnie określają socjolodzy – geograficznie i historycznie łączymy ze starożytną Palestyną, zaś religijnie ze społecznością żydowską wyznawców judaizmu. Starożytny Izrael miał już za sobą kilka form swej religii. Historycy religii nazywają je: religią patriarchów, religią wyjścia lub Mojżesza, zasiedlania Kannanu (religia sędziów), religią zjednoczonej monarchii, religią proroków, a okres, który rozpoczął się w VI wieku przed Chr. – judaizmem (czas tzw. drugiej świątyni), trwającym aż do drugiej połowy I wieku. W tym ostatnim okresie religijnym narodził się Jezus, prowadził swą nauczycielską działalność i zakończył ją w Jerozolimie. Charakterystyka tego okresu jest konieczna, aby zrozumieć religijny kontekst Jego misji oraz nauczania.

Okres, jaki nastał po 586 roku i trwał do 538 nazywany jest w dziejach Izraela wygnaniem babilońskim. W tym czasie jedna czwarta ludności Judy została deportowana do Babilonii. Tę deportację poprzedziła już wcześniej w 597 roku, która objęła tylko króla Joakina (Jechoniasza) i jego dwór oraz wybitne jednostki z państwa południowego. Po 586 roku w kraju pozostała w zasadzie tylko uboga ludność wiejska.

W Babilonii wygnańcy zachowywali względną autonomię. Umieszczeni na wyznaczonych terenach mogli budować domy i zakładać rodziny. Mimo to uznawali wygnanie, przynajmniej na początku, za dotkliwą klęskę narodową. Również ich dotychczasowa religijność wystawiona została

na ciężką próbę. Utrata niezawisłości politycznej na rzecz Babilończyków zachwiała wyznawaną w Judzie wiarę w powszechne królowanie Jahwe z Syjonu i trwałość dynastii Dawidowej, która miała się cieszyć Bożą opieką i błogosławieństwem. Z powodu wygnania niemożliwe stało się sprawowanie kultu, a samo sanktuarium Jahwe w Jerozolimie legło w gruzach. Sprawowanie go na obcej ziemi było zakazane. Jednocześnie wśród deportowanych Judejczyków pogłębiała się refleksja nad przyczynami poniesionej klęski, która doprowadziła do powstania nowego typu religijności i przygotowała okres zwany w dziejach religii Izraelitów judaizmem. Dawne instytucje religijne, jak szabat, post, tradycyjne święta izraelskie nabrały wówczas nowego, bardziej wewnętrznego znaczenia. Rozwinęło się również prawodawstwo (powstał tzw. Kodeks Kapłański przedstawiony jako dzieło Mojżesza), nie tylko regulujące kwestie związane z kultem, ale przede wszystkim stawiające wymagania etyczne. Odnowa religijna deportowanych była w znacznym stopniu owocem działalności proroków sprzed niewoli. Na wygnaniu kontynuowali ich dzieło prorok Ezechiel (zob. *Księga Ezechiela*), uchodzący za ojca judaizmu, i tzw. deuterio-Izajasz (drugi Izajasz, autor – jak określa współczesna krytyka literacko-historyczna – rozdziałów od 40 do 55 *Księgi Izajasza*). Obok nich dużą rolę odgrywali kapłani i pisarze. Uważając się za strażników tradycji religijnych i narodowych, zaczęli „inventaryzować” duchowe skarby z przeszłości w duchu reformy deuteronomistycznej (opartej na przypominanym Prawie = *deuteronomium*) króla Jozjasza z końca VII wieku. Wygnanie dowiodło, że zachowanie odrębności etniczno-religijnej było możliwe bez samego terytorium oraz bez organizacji politycznej i że religia Izraela nie jest nierozzerwalnie związana z monarchią. W Babilonii Judejczycy występowali jako wspólnota (gmina) religijna, której członkowie musieli bezwzględnie stosować się do nakazów prawnych. Znakiem przynależności do niej było obrzezanie, wyróżniające ich spośród innych ludów.

Po zdobyciu Babilonu przez Cyrusa II (Wielkiego), władcę perskiego, w 538 roku przed Chr. Judejczycy otrzymali zezwolenie na powrót do kraju, z czego skorzystała tylko część Żydów, i odbudowę świątyni jerozolimskiej. Szczególne znaczenie dla zaszczepienia judaizmu miała działalność w V wieku prowadzona przez Ezdrasza, kapłana i pisarza (*sofer*), który odnowił przymierze ludu z Jahwe, a spisane uprzednio prawa, czyli Torę, ogłosił jako świętą księgę judaizmu. Reformatorska działalność Ezdrasza, wspierana przez Nehemiasza, namiestnika króla perskiego w Judei, opisa-

na po części w księgach *Ezdrasza* i *Nehemiasza*, wysunęła na czoło społeczności żydowskiej kapłanów i ponownie wprowadziła w Judei teokrację jahwistyczną.

Najważniejszym autorytetem religijnym wśród Żydów, niezależnie od miejsca ich zamieszkania, został obdarzony na mocy dekretu króla perskiego, arcykapłan świątyni jerozolimskiej. Z dawnego związku dwunastu plemion ukształtował się po powrocie z wygnania babilońskiego lud, którego odtąd nie łączyło wspólne terytorium, ale religia stwarzająca silne poczucie wspólnoty etnicznej. Odbudowana i poświęcona w 515 roku świątynia jerozolimska (tzw. druga), już nie tak wspaniała jak pierwsza, i ogłoszona Tora, koncentrowały wokół siebie religijne życie wyznawców judaizmu. Dokonano także w V wieku zamknięcia pierwszej części *Pism świętych* (hebr. *Kitwei ha-kodesz*), tj. *Tory* czyli *Pięcioksięgu*. Miało to być dziełem, według tradycji żydowskiej, tzw. „Mężów Wielkiego Zgromadzenia” (hebr. *Anszei Kneset Hagedola*). Drugą część tego zbioru zwaną *Newiim* (Proroicy) ustalono ostatecznie na przełomie III i II wieku przed Chr. Równocześnie powstawały kolejne księgi cyklu historyczno-dydaktycznego (np. księgi *Kronik*, *Ezdrasza*, *Nehemiasza*) otwierające trzeci dział *Biblii* hebrajskiej zwany *Pisma* (hebr. *Ketuwim*), ogłoszony za kanoniczny prawdopodobnie dopiero w połowie II wieku po Chr.

Nowa sytuacja po powrocie z wygnania babilońskiego doprowadziła do pierwszego rozdzwiku w judaizmie, tj. stworzenia przez Samarytan około IV wieku przed Chr. alternatywnego wobec Jerozolimy miejsca kultu na górze Garizim koło Sychem (Samaria). Samarytanie, którzy wywodzili się z ludności Izraela, pozostałej w kraju po zburzeniu Samarii przez Asyryjczyków w 722 roku, na stałe weszli w związki rodzinne z kolonistami. Z czasem środowisko Żydów judejskich wykluczyło ich za to ze społeczności żydowskiej i zabroniło wstępu, jako ludziom nieczystym, do świątyni jerozolimskiej. Ich świętą księgą stał się *Pięcioksiąg Mojżeszowy*, w którym dokonali niewielkich zmian tekstualnych, chcąc stworzyć doktrynalną podstawę dla sprawowanego przez nich kultu poza Jerozolimą.

W wyniku zwycięstwa Aleksandra Wielkiego pod Issos nad Persami w 332 roku przed Chr. na Bliskim Wschodzie powstała nowa sytuacja, w wyniku której wyznawcy judaizmu przeszli spod politycznych wpływów perskich pod macedońskie (kulturowo hellenistyczne). Część Żydów w pierwszych latach oddziaływania kultury greckiej, widziało w niej ważny czynnik kształtowania się warunków życia. Po śmierci Aleksandra Wiel-

kiego Jerozolima została opanowana przez Lagidę Ptolemeusza I, władcę Egiptu, którego ród rządził nią i Palestyną ok. 100 lat. W tym okresie judaizm rozprzestrzenił się w wyniku silnej emigracji Żydów do większych ośrodków państwa egipskiego, miast Fenicji, Cypru, Cyrenajki. Największy ośrodek żydowski w Egipcie stanowiła Aleksandria oraz miasta założone przez Lagidów. Były to nowe ośrodki diaspory – rozproszenia Żydów z centrum palestyńskiego po krajach Wschodu, a następnie po całym obszarze Morza Śródziemnego. Niektóre z tych ośrodków, zwłaszcza Aleksandria, stały się prężne religijnie i oddziaływały na cały judaizm. Za najważniejsze osiągnięcie starożytnej diaspory na polu religijnym można uznać tłumaczenie *Pisma świętego* na grecki, dokonane w środowisku aleksandryjskim zwane *Septuagintą* (LXX). Żydowska Biblia, w greckiej szacie językowej, stała się podstawową księgą wszystkich żydowskich społeczności diaspory, regulującą zarówno stosunki wewnątrz wspólnoty żydowskiej, jak i z nieżydowskimi władzami państwowymi, akceptowanymi przez ludność żydowską, oraz z nie-Żydami, współmieszkańcami miast przez nich zamieszkanych. Niektórzy Żydzi z diaspory, jak i palestyńscy ulegali hellenizacji, ale nie wszyscy poddawali się kulturowym wpływom greckim. Można przypuszczać, że blisko połowa populacji żydowskiej praktykowała tradycyjny judaizm, a druga połowa ulegała głębokiej hellenizacji. Ukryty konflikt pomiędzy przeciwnymi tendencjami nie przybierał na sile aż do czasu przejścia Palestyny pod panowanie Seleukidów około 198 roku przed Chr., po zwycięstwie Antiocha III pod Paneas u źródeł Jordanu. W nowych warunkach politycznych początkowo Judea zachowywała swą autonomię, także religijną. Czytano po domach i synagogach *Torę*, studiowano Prawo, wyjaśniano je i komentowano. Kapłani zajmowali się kultem świątynnym. Wokół nauczycieli Prawa (hebr. *soferim*) gromadzili się uczniowie, tworząc z czasem szkoły, w których uczono *Tory*. Nad właściwą jej interpretacją miał czuwać sanhedryn. Stanowił on oficjalną reprezentację judaizmu palestyńskiego. W skład jego wchodził arcykapłan i kapłani należący do kapłańskiej arystokracji. Wkrótce nawet wielu z nich zaczęło przyjmować hellenistyczny sposób życia (I Mch 1, 11-15).

Prądowi radykalnej hellenizacji judaizmu przeciwstawiali się tzw. pobożni (hebr. *chasidim*), którzy poparli powstanie wzniecone przez ród Machabeuszów, będące reakcją na zagrożenia judaizmu wprowadzone przez Antiocha IV Epifanesa, władcę Syrii, który pragnął na całym obszarze swego państwa, tym samym w Judei, wprowadzić kult Zeusa Olimpijskiego

i Dionizosa, m.in. w świątyni jerozolimskiej. Powstanie wzniecone w 167 roku zakończyło się oswobodzeniem Jerozolimy i odzyskaniem świątyni (164 rok przed Chr.), którą rytualnie oczyszczono i ponownie poświęcono. Machabeusze, którzy założyli dynastię zwaną hasmonejską, panowali jako królowie do 37 roku przed Chr. Następnie z pomocą rzymską tron objął Herod Wielki. On to później wspaniale odnowił świątynię jerozolimską, chcąc zaskarbić sobie względy Judejczyków. Również jego potomkowie krótko rządili w Palestynie jako zależni od Rzymu królowie kliency.

W tym czasie społeczeństwo żydowskie podzielone było na różne ugrupowania religijne, które – nie aprobując narzuconej władzy (od 63 roku przed Chr. za sprawą generała Pompejusza Palestynę podporządkowali sobie Rzymianie) – przekształcały się niekiedy w stronnictwa religijno-polityczne. Józef Flawiusz (37-106 rok), dziejopis żydowski, nazywa je sektami, kierunkami lub szkołami filozoficznymi i wymienia wśród najstarszych i najważniejszych: faryzeuszy, saduceuszy i esseńczyków. Oprócz nich na uwagę zasługują również zeloci.

Faryzeusze (hebr. *peruszim* – oddzieleni, czyli separatysty) wywodzący się z dawnych *chasidim* z czasów Antiocha IV Epifanesa, byli rzecznikami teokracji, wyczekując nadejścia Mesjasza i nastania królestwa Bożego. Akcentowali głównie tradycję przekazaną ustnie (Tora ustna) i – wbrew saduceuszom – aprobowali wierzenia ludowe, zależne od zaratusztranzmu (religia staroirańska, z którą Żydzi mieli kontakt m.in. w czasie wygnania babilońskiego) wraz z ostrym dualizmem dobra i zła oraz czystości i nieczystości rytualnej. Faryzeusze uznawali świątynię jerozolimską za centrum kultu Jahwe i składania tam ofiar. Jako partia cieszyli się szerokim poparciem ludu i brali czynny udział w życiu społecznym. Szczególnie ostro występowali przeciw dynastii Heroda. Ponieważ stawiali na pierwszym planie cele religijne. Im właśnie judaizm zawdzięcza swe przetrwanie po klęsce powstania przeciwko Rzymowi w latach 66-70(74).

Drugim ugrupowaniem religijno-politycznym byli saduceusze, wywodzący się przede wszystkim z arystokracji. Głównym powodem nieprzejednanej postawy faryzeuszów wobec nich było odrzucenie tradycji ustnej i twierdzenie, że prawomocne są tylko ustawy zapisane (Tora pisana). Przedkładali je nad późniejsze ich interpretacje. Mimo ulegania wpływom hellenistycznym pozostali monoteistami. Jeżeli nie odrzucali wprost, to przynajmniej odnosili się sceptycznie do takich zagadnień jak nieśmiertelność duszy, wiara w demony i życie pozagrobowe oraz odrzucali wia-

rę w przeznaczenie. Poza tym uchodzili za politycznych kolaborantów z rzymskim okupantem.

Trzecim ugrupowaniem byli esseńczycy, wzmiankowani już przez Filona z Aleksandrii, Józefa Flawiusza i Pliniusza Starszego. Znacznie więcej wiadomości o nich dostarczają, przede wszystkim, rękopisy znalezione na Pustyni Judzkiej w grotach w pobliżu północnej części Morza Martwego (pierwsze z nich znaleziono ok. 1947 roku). Esseńczycy wyłonili się – podobnie jak faryzeusze – z grona *chasidim* i reprezentowali niemal wszystkie grupy społeczne Żydów. Duża ich część żyła w odosobnieniu we wspólnotach rozsianych po Palestynie i Syrii, a centrum ich skupisk stanowiła Pustynia Judzka (okolice En Gedi). Zrzeszali ponad 4 tysiące członków. Większość pozostawała w stanie bezżennym. Teksty źródłowe nazywają ich „atletami cnoty” i wychwalają za pobożne, umiarkowane, proste i uczciwe życie. Zobowiązywali się przysięgą do zachowania tajemnicy doktryny i księgi oraz studiowania pism biblijnych. Przestrzegali rygorystycznie nakazów i zakazów Tory, a pod wieloma względami przewyższali skrupulatnością w respektowaniu przepisów religijnych nawet faryzeuszów. Znamiennym było to, że nie uczęszczali do świątyni jerozolimskiej (ani do synagog), lecz nie zerwali z nią łączności, posyłając na ofiarę raz w roku do świątyni dary z płodów ziemi.

Oprócz wyraźnie ukształtowanych stronnictw można zaobserwować u Żydów na przełomie er różne nurty umysłowości. Już od III wieku przed Chr. w religijności Żydów pojawił się, w miejsce dawnej niemal dziecięcej ufności wobec Jahwe, coraz częściej lęk przed Bogiem, którego woli – jak mniemano – człowiek nie mógł sprostać. Nieustanne nieszczęścia spadające na Żydów spowodowały, że w nauczaniu częściej występował motyw nadziei, iż zjawi się król-zbawiciel i położy kres utrapieniom ludzi oraz przywróci dawną świetność i potęgę Izraela. Z nową siłą ożywały wówczas nadzieje mesjańskie wśród Żydów. Łączono je niejednokrotnie z tradycyjną ideą sądu Bożego, podejmowaną zwłaszcza w apokalipcie – ruchu społecznym, a następnie nurtem literackim. Ten społeczno-religijny ruch wytworzył specyficzny sobie rodzaj literatury o silnym zabarwieniu eschatologicznym, ponieważ oczekiwania odnowy wiązano z bliskim – jak mniemano – końcem świata. Tylko niewielka część z niej uznana została przez judaizm za kanoniczną i włączona do *Pism świętych*, do zbioru *Ketuwim*. Znacznie więcej pism, obrazujących nowe nurty umysłowości żydowskiej, zaliczone zostało później do judaistycznej literatury apokry-

ficznej i pseudepigraficznej, choć w momencie ich powstawania nie zawsze jeszcze odróżniano je od piśmiennictwa biblijnego.

Cechą charakterystyczną wyznawców judaizmu okresu biblijnego, było to, że żyjąc nie tylko w Palestynie, ale też w diasporze, nie czcili lokalnych bóstw ale jedynego Boga, któremu kult mogli oddawać tylko w Jerozolimie, w tamtejszym sanktuarium. Czuli się związani ze swym Bogiem przymierzem, poprzez które otaczał ich bezpieczeństwem i obdarzał pomysłnością. Z powodu swego ekskluzywizmu oskarżani byli w diasporze o podwójną lojalność, ponieważ w sposobie bycia różnili się od innych mieszkańców, zwłaszcza że nie oddawali kultu innym bóstwom i zachowywali odmienne normy życia.

3.2.2. Kontekst grecko-rzymski

Gdy Ewangelia Jezusa zaczęła docierać do świata grecko-rzymskiego, na skutek aktywności misyjnej apostołskiego i postapostołskiego Kościoła, kondycja religijna przyszłych etnochrześcijan zdecydowanie różniła się od żydowskich odbiorców orędzia chrześcijańskiego (judeochrześcijan). Można się zastanawiać, jak można było do nich trafić z nauczaniem o żydowskim Mesjaszu, Synu Bożym, królestwie Bożym, zbawcy, zmartwychwstałym, zapewniającym wierzącym w Niego zbawienie i życie wieczne, ostatecznym zwycięzcy nad wszelkim złem i zapanowaniu dobra?

W świecie grecko-rzymskim (poza obecnymi w nim Żydami, a było ich niemało) czasów Jezusa istnieli ludzie, których uznawano za wielkich nauczycieli i obdarzonych cudotwórczą mocą. Za takiego uchodził między innymi Apoloniusz z Tiany, opisany przez swego zwolennika Filostrata w *Żywocie Apoloniusza*. W niektórych źródłach rzymskich pojawiają się wzmianki o przypisywaniu niektórym osobom zdolności czynienia cudów: uciszania burzy, przepowiadania przyszłości, uzdrawiania ludzi, rozmnożenia chleba, wypędzania złych duchów, a nawet wskrzeszania zmarłych. Paradygmat opowiadań o nich był zazwyczaj ten sam. Ich urodziny związane były z cudownymi okolicznościami, a ziemskie życie kończyli wniebowstąpieniem. Na tym tle opowiadania o Jezusie, urodzonym w niezwykłych okolicznościach za sprawą Bożą, a później czyniącym niezwykle znaki, dotyczyły jednego z wielu owych niezwykłych ludzi. Takie orędzie o Nim nikogo nie mogło dziwić.

Inaczej też od współczesnej nam mentalności kształtował się obraz świata. Grek i Rzymianin żył w przeświadczeniu, że ludzi otaczają istoty boskie, od których zależy ich los. Chcąc go zabezpieczyć, praktykowali czynności kultyczne, które różnie wyglądały w lokalnych społecznościach. Nie wpisywały się one w jakąś pancerarską religię, ujednolicony system religijno-doktrynalny, czy wspólny dla wszystkich obowiązujący etos. Form religijności było zatem wiele i żadna nie odwoływała się do świętych ksiąg, które standaryzowałyby indywidualną pobożność. Religijność ludzi wspierało państwo, bo jego pomyślność uzależniona była od łaskawości bóstw, dlatego finansowanie kultu stawało się powinnością tego organizmu, dbającego o dobro jego członków. Nie było też rywalizacji o wyłączność kultu oddawanego któremuś z bóstw (dążenie do monolatrii), ani tym bardziej o praktykowanie monoteizmu. Politeizm był powszechny i przez wszystkich aprobowany, za wyjątkiem Żydów, którzy sami uprawiali monoteizm (w cesarstwie ich religia miała status *licita* – dozwolona), a politeizm traktowali za zabroniony. Dbalось o osiągnięcie życia wiecznego niemal nie istniała. Obowiązywała zasada *carpe diem* i zainteresowanie dostatnim życiem teraźniejszym. Magia skupiała uwagę większości. Niedosyt jej uprawianiem powodował zainteresowanie kultami misteryjnymi, rozpowszechnionymi w całym cesarstwie. Każde misterium było unikalne, miało swój ośrodek, obyczaje i rytuał zazwyczaj otoczony nimbem tajemnicy. Wiele z nich koncentrowało się na micie śmierci i zmartwychwstania czczonego bóstwa. Odegranie takiego mitu miało uczestników przybliżać do tej niedostępnej rzeczywistości i utwierdzać w przekonaniu, że taki stan kiedyś sami osiągną. Najstłynniejsze z misteriów były ku czci greckiej bogini Demeter i jej córce Korze, odbywające się w greckim Eleusis, egipskie misteria ku czci Izidy i jej męża Ozyrysa oraz ku czci Dionizosa i perskiego boga Mity. Nie można nie wspomnieć także misteriów ku czci Artemidy efeskiej w Efezie i Koryncie.

Głębszą refleksję nad życiem, światem i osobą ludzką prowadzono w szkołach filozoficznych i instytucjach życia publicznego, na przykład w łaźniach miejskich. Wśród nich, w początkach nowej ery, wyróżniał się stoicyzm, platonizm i epikureizm (powstały już kilka wieków wcześniej), które wskazywały na potrzebę dobrego (etycznego) życia, aby osiągnąć szczęście. Ten dobrostan, jak głosiły szkoły, można było osiągnąć dzięki wysiłkowi intelektualnemu, pozwalającemu wnikać w istotę rzeczywistości, oraz narzuconej sobie dyscyplinie. Co ciekawe, szkoły zabraniały

swoistego polifonizmu filozoficznego. W tym zakresie, przeciwnie jak w obszarze religii, obowiązywała zasada ekskluzywizmu, która skłaniała do prowadzenia misji na rzecz danej szkoły.

3.2.3. Kontekst językowy

Może się zastanawiać, jakimi językami posługiwano się w Palestynie czasów Jezusa i pierwotnego Kościoła? W jakich językach głoszone orędzie Jezusa – Ewangelię w czasie prowadzenia chrystianizacji świata żydowskiego i grecko-rzymskiego? W końcu w jakich językach powstała *Biblia* chrześcijan? Zagadnienia zawarte w pytaniach wpisują się w zakres językoznawstwa, poszczególnych filologii oraz kultury i hermeneutyki biblijnej.

Palestyńskie środowisko społeczne Jezusa posługiwało się trzema językami: hebrajskim, aramejskim i greckim. Uchwycenie szczegółowych relacji między tymi językami, zwłaszcza w użyciu Żydów, nastręcza niemało trudności. Badania qumranoznawcze wskazują, że na przełomie er w życiu codziennym posługiwali się oni aramejskim (w kilku dialektach) i hebrajskim w odmianie późno drugoświątynnym albo misznaickim. Większość z nich znało grekę tylko na poziomie podstawowym. Najpopularniejszy był aramejski, zaś hebrajski znany był zwłaszcza faryzeuszom oraz środowisku kapłańskiemu, z powodu używania go w kulcie świątynnym. Greka w formie *koine* funkcjonowała w środowiskach niejednorodnych etnicznie, w gremiach ludzi kultury i handlu. Natomiast urzędnicy i żołnierze rzymscy posługiwali się łaciną.

W bezpośrednim środowisku Jezusa, tj. w Galilei, mówiono galilejskim dialektem aramejskiego. On sam posługiwał się też hebrajskim i popularną w wieloetnicznej Galilei greką. Można pytać, czy Jezus też nauczał po aramejsku? Odpowiedź na to pytanie obliuguje badacza do sięgnięcia po materiał źródłowy, a takim jest jedynie napisany po grecku zbiór ewangelii kanonicznych. Ich redaktorzy byli ludźmi dwu- lub trójjęzycznymi, przy czym ojczystym był dla nich najczęściej aramejski. Tacy ludzie zazwyczaj myślą i piszą według reguł języka ojczystego. W greckiej ewangelii jest to również widoczne. Wyraża się to w szyku zdania, pojawiających się arameizmach w przytaczanych słowach Jezusa oraz ich braku w częściach narracyjnych, używaniu przez Jezusa figur retorycznych, charakterystycznych dla języka aramejskiego, słów pospolitych, nazw własnych i całych fraz

w formie oryginalnej. Pełny przekład ewangelii z greckiego na hebrajski i aramejski ilustrowałby to najlepiej. Ale już wstępne analizy prowadzą do wniosku, że Jezus nauczał po aramejsku, a redaktorzy ewangelii mogli korzystać z pisanych źródeł logiów Jezusa, zanotowanych w tym języku, uzupełniając je tekstami redakcyjnymi, bardziej odpowiadającymi grece. Niektórzy posuwają się do szerszego uogólnienia, twierdząc, że ewangelie zostały napisane po aramejsku, a następnie przetłumaczone na grecki, ale jak dotąd są to opinie odosobnione.

Analiza tekstu greckiego wykazała, że przytaczane w nim cytaty ze *Starego Testamentu* zaczerpnięto z *Septuaginty*, za wyjątkiem *Ewangelii według Mateusza*, która korzysta z *Biblii hebrajskiej*. Również Jan chętniej odnosi się do hebrajskiej tradycji tekstualnej. W konkluzji można stwierdzić, że podłoże *Nowego Testamentu* jest niewątpliwie aramejskie. Nie należy jednak pomijać innych wpływów językowych na teksty ewangelii.

Język hebrajski jest w *Biblii* chrześcijańskiej w części *Stary Testament* podstawowy. Nazywany jest tam *jehudit* lub *sfat kenaan* (język Kanaanu). Nie jest on we wszystkich księgach jednolity. Jego rola w społeczności żydowskiej, po wygnaniu babilońskim, osłabła na rzecz aramejskiego, ale dwujęzyczność pozostała. Hebrajski stał się głównie językiem liturgii świątynnej, później synagoidalnej i literatury biblijnej. Stopniowo ewoluował on w kierunku misznaickiego, tj. języka podstawowego dzieła rabinicznego, ukończonego pod koniec II wieku – *Miszny*. Jezus zapewne mówił w tym języku. Podobnie Paweł z Tarsu, który był wykształconym faryzeuszem, po hebrajsku zwracał się do Żydów, w tym członków sanhedrynu, i nie wykluczone, że do Żydów z diaspyry, gdy przybywał do ich synagog, aby głosić orędzie o nastaniu królestwa Bożego.

Język grecki – według Józefa Flawiusza – nie był w Palestynie w powszechnym użyciu. Sam też swe księgi napisał po aramejsku, po czym były tłumaczone na grecki, aby powszechnie je czytano. Można się zastanawiać, czy Józef Flawiusz nie dystansował się od tego języka z powodów patriotycznych, skoro w niektórych regionach Palestyny był on znany? Dlaczego zatem księgi *Nowego Testamentu* zostały spisane w tym języku, w odmianie *koine*? W przeszłości istniała opinia, że cały *Nowy Testament* został napisany po aramejsku, a następnie przetłumaczony na grecki. Obecnie od takich poglądów się odchodzi, na rzecz przekonania, że większość ksiąg *Nowego Testamentu* spisano po grecku, ale czynili to ludzie myślący po hebrajsku. To prowadzi też do przypuszczenia, że i sam Jezus mógł okazjonal-

nie nauczać w tym języku, zwłaszcza, gdy adresatami jego nauczania byli ludzie posługujący się tylko greką, lub język ten był dla nich podstawowy w komunikowaniu. Jezus uczył zatem ludzi w takim języku, w którym najlepiej był rozumiany. Sam był zaś człowiekiem trójjęzycznym. *Nowy Testament* zapisano zaś po grecku ze względu na adresatów. Kiedy zaczęto spisywać pierwsze jego pisma, ewangelizacja obejmowała już świat grecko-rzymski, a misja w Palestynie powoli wygasła, z powodu nieprzyjęcia przez większość Żydów orędzia Jezusa. *Koine* natomiast w Azji Mniejszej i na południu Europy było ówczesnym *lingua franca*, co zapewniało uniwersalny przekaz Ewangelii. Językowe uwarunkowania związane z procesem chrystianizacji powodowały jednocześnie potrzebę inkulturacji głoszonego orędzia i poszukiwania nowej siatki pojęciowej, która sprostałaby wyzwaniom stawianym przed misjonarzami.

Literatura: *Atlas biblijny*, pod red. A. Linsenbartha, Warszawa-Pelplin 2018; Bahat D., *Atlas biblijnej Jerozolimy*, Warszawa 1999; Dąbrowski Eugeniusz, *Nowy Testament na tle epoki*, wyd. 2, Poznań 1965; Jackowski Antoni, *Święta przestrzeń świata. Podstawy geografii religii*, Kraków 2003; Jankowski Stanisław, *Geografia biblijna*, Warszawa 2007; Keener Craig S., *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, tłum. Zbigniew Kościuk; red. Krzysztof Bardski, Waldemar Chrostowski; przedm. Waldemar Chrostowski, Warszawa 2000; *Kultury Żydów*, t. 1, *Śródziemnomorskie początki. Nowa historia*, red. David Biale; przekł. Mirosław Wójcik, Warszawa 2018; Lipiński Edward, *Języki semickie rodziny afroazjatyckiej. Zarys ogólny*, tłum. Stefan Zawadzki, Poznań 2000; Lipiński Edward, *Studia z dziejów i kultury starożytnego Bliskiego Wschodu*, Kraków 2013; Mędała Stanisław, *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej*, Kraków 1994; *Oxford. Wielka historia świata*, t. I, *Prehistoria – Mezopotamia – Huryci i Hetyci*, Warszawa 2005; *Oxford. Wielka historia świata*, t. II, *Cywilizacje Bliskiego Wschodu. Anatolia – Persja*, Warszawa 2005; *Oxford. Wielka historia świata*, t. III, *Egipt. Kraje sąsiednie: Nubia – Libia – Etiopia*, Warszawa 2005; *Oxford. Wielka historia świata*, t. IV, *Cywilizacje Bliskiego Wschodu. Arabia – Cypr. Cywilizacje Azji. Chiny – Korea*, Warszawa 2005; *Oxford. Wielka historia świata*, t. VIII, *Grecja. Filozofia epoki klasycznej – Hellenowie na Zachodzie*, Warszawa 2005; *Oxford. Wielka historia świata*, t. XI, *Rzym. Podbój Afryki – Kartagina – Rzym chrześcijański. Chrześcijaństwo. Stworzenie świata według Biblii – potop*, Warszawa 2006; Pilarczyk Krzysztof, *Religia starożytnego Izraela w perspektywie historycznej, archeologicznej i kulturoznawczej*, Wrocław 2013; *Religie starożytnego Bliskiego Wschodu*, pod red. Krzysztofa Pilarczyka i Jana Drabiny, Kraków 2008; Rosik Mariusz, *Kościół a Synagoga (30-313 po Chr.)*. *Na rozdrożu*, Wrocław 2016; Seweryniak Henryk, *Geografia wiary*, Warszawa

2010; Szczepanowicz Barbara, *Ziemia Święta. Geografia biblijna*, Kraków 2014; *Vademecum historyka starożytnej Grecji i Rzymu*, t. 2, oprac. Jerzy Kolendo, Ewa Wipszycka, Julia Zabłocka; pod red. Ewy Wipszyckiej, Warszawa 1986; t. 3, pod red. Ewy Wipszyckiej, Warszawa 1999; *Wielki atlas biblijny*, red. J.B. Pritchard, Warszawa 1994; Wipszycka Ewa, *Kościół w świecie późnego antyku*, Warszawa 2014.

4. HISTORIA I KRYTYKA TEKSTU *BIBLI* CHRZEŚCIJAN

4.1. *Stary Testament*

4.1.1. Po hebrajsku

4.1.2. Starożytne tłumaczenia *Biblii* hebrajskiej i ich odpisy

4.2. *Nowy Testament*

4.2.1. Po grecku

4.2.2. Starożytne tłumaczenia

4.2.3. Instytut badań nad historią tekstu *Nowego Testamentu* i jego krytyką

4.3. Krytyka tekstu biblijnego

Niezwykle ważne w badaniach biblijnych ksiąg chrześcijańskich jest ustalenie ich tekstu najbliższego oryginałom, które zaginęły. Czyni się to w oparciu o zachowane odpisy, które nazywane są świadkami tekstu biblijnego. Zostały one starannie zebrane, porównane i sklasyfikowane tak, że w obrębach poszczególnych grup znalazły się te, które wykazują wspólne cechy. Porównując je z rękopiśmiennymi odpisami dzieł Homera, Platona czy Horacego, można śmiało stwierdzić, że współczesna bibliistyka dysponuje proporcjonalnie większym i starszym materiałem. Dzieła wspomnianych klasyków znamy z nielicznych odpisów średniowiecznych, zaś teksty biblijne na podstawie kopii starożytnych i średniowiecznych. XX wiek przyniósł takie odkrycia w odniesieniu do *Starego Testamentu*, które pozwoliły porównać kopie z drugiej połowy średniowiecza z odkrytymi na Pustyni Judzkiej w pobliżu Morza Martwego o ponad tysiąc lat starszymi, bo pochodzącymi z okresu od III wieku przed Chr. do I wieku po Chr.

4.1. *Stary Testament*

4.1.1. Po hebrajsku

Zbiór ksiąg biblijnych Izraela, który (judeo)chrześcijanie uznali także za swój, formowano ponad tysiąc lat, zanim otrzymał ostateczny kształt w połowie II wieku przed Chr. Wiemy, że liczne teksty biblijne, zwłaszcza poetyckie, przed utrwaleniem na piśmie, przekazywane były bardzo długo w formie ustnej, przy zastosowaniu różnych środków mnemotechnicznych, ułatwiających ich zapamiętywanie. W spisaniu ich zasadniczą rolę odegrali redaktorzy. Na podstawie przekazu ustnego i wcześniejszych dokumentów, spisanych stopniowo, nadawali oni utworom formę literacką. Czasem ich rola polegała tylko na spisaniu tekstu żywego, funkcjonującego w tradycji ustnej; częściej jednak wykorzystywali twórczo dostępny sobie materiał źródłowy. Nieraz sam autor lub jego uczniowie wydawali to samo dzieło powtórnie, w formie uzupełnionej i poprawionej (por. Jr 36, 32).

Wygnanie babilońskie mogło doprowadzić do przerwania przekazu ustnego. Próbą zapobieżenia temu była wzmożona wówczas aktywność literacka i kopistyczna. Podobne znaczenie dla utrwalania tradycji miała praca kronikarzy po powrocie z Babilonii do Judei. W jej wyniku utrwalono na piśmie dużą część tradycji i nadano wielu księgom ostateczny kształt literacki.

Systematyczne kopiowanie ksiąg biblijnych (oraz ich tłumaczeń) pozwoliło w czasach nowożytnych ustalić tekst zwany receptywnym – powszechnie przyjętym. Jak do tego doszło i na jakich świadkach tekstu opierano się w tych iście benedyktyńskich pracach? Jaki tekst *Starego Testamentu* czytali chrześcijanie? Należy pamiętać, że rozpowszechnianie książek w starożytności dokonywało się zupełnie inaczej niż dziś. Dzieła uważane za szczególnie wartościowe przepisywano w wielu egzemplarzach. Zanim trafiły do czytelnika, musiały przejść kilka etapów opracowania. Zwykle tekst dyktowany był kopistom. Na tym etapie zawierał on liczne skróty stenograficzne, których odczytanie sprawiało niemało trudności. Przepisanie tych notatek czytelnym i pięknym pismem powierzano tzw. kaligrafom, po czym rękopis poprawiali jeszcze korektorzy. Mimo wykazywanej staranności przepisane teksty zawierały jednak błędy.

Najstarsze kopie tekstów *Biblii* judaizmu (w liczbie ponad 200) odnaleziono w okolicach Qumran nad Morzem Martwym. Wśród nich znajdują

się fragmenty reprezentujące niemal wszystkie księgi późniejszego kanonu palestyńskiego. Najlepiej zachowana i w największej liczbie kopii jest *Księga Izajasza*, której tekst nie jest jednak reprezentatywny dla biblijnych pism qumrańskich.

Sprzed tych odkryć znany był tylko jeden starożytny fragment hebrajskiego tekstu biblijnego – papirus Nash znaleziony w Egipcie (zawiera tekst dekalogu i żydowską modlitwę *Szma*). Pod koniec XIX wieku w schowku (hebr. *geniza*) karaimskiej synagogi w Kairze odnaleziono fragmenty zwójów biblijnych i apokryficznych ze wczesnego średniowiecza (VI-IX wiek), z których najcenniejszy był kompletny hebrajski tekst *Księgi Mądrości Syrachy*. Pozostali świadkowie tekstu (ok. 2000 kopii) pochodzą z połowy średniowiecza i głównie na nich opierano krytyczne wydania *Biblii* hebrajskiej od XVI aż do połowy XX wieku. Do najważniejszych owych świadków, wykorzystanych w najpóźniejszych wydaniach, należą:

- *Codex cairensis* (895),
- *Codex petropolitanus* (916),
- *Codex aleppensis* (ok. 930),
- *Codex leningradensis* (1008).

O dbałość przekazu tekstu *Biblii* hebrajskiej, później czytanej też przez chrześcijan, troszczyli się głównie Żydzi. Chrześcijańska troska skupiała się przede wszystkim na kopiowaniu jej tłumaczeń na grecki i łacinę. I tak kodeksy średniowieczne *Biblii* hebrajskiej były rezultatem prac tzw. *masoretów* (hebr. *masora* = tradycja). Największe zasługi w pracach masoretów miały dwie rodziny, ben Aszerów i ben Neftalego. Notowali oni na marginesach lub na końcu kopii (*masora* marginalna lub końcowa) wiadomości o stanie tekstu, a sam tekst hebrajski, zapisywany wyłącznie za pomocą spółgłosek, opatrzyli przemyślanym systemem znaków diakrytycznych, złożonych z kresek i kropek stawianych głównie w dolnej liniaturze pod literami, które odpowiadały samogłoskom. W ten sposób tekst spółgłoskowy pozostawał nienaruszony, a dostawione znaki zapewniały jednorodny sposób jego odczytywania. Z trzech wypracowanych systemów diakrytycznych (babiloński, palestyński i tyberiadzki) od około 1000 roku upowszechnił się tyberiadzki i jest on obecnie stosowany w krytycznych wydaniach *Biblii* hebrajskiej. Masoreci jednocześnie, wykazując dbałość o przekaz tekstu, uprawiali statystykę, podając liczby wierszy, perykop oraz słów. Zaznaczali nawet, które słowo lub litera znajduje się w środku danej księgi, aby kopiści mogli kontrolować swą pracę i wystrzegać się jakichkolwiek błędów.

Ważnym świadkiem tekstu *Pięcioksięgu* jest też odpis sporządzony alfabetem samarytańskim, odmiennym od kwadratowego pisma hebrajskiego, podobnym raczej do alfabetu paleohebrajskiego. Wykazuje on liczne różnice tekstualne w porównaniu z rękopisami masoreckimi. Można dostrzec w nim świadomie poczynione poprawki, uzasadniające istnienie kultu na górze Garizim. Wszystko wskazuje na to, że *Pięcioksiąg* samarytański jest świadkiem tej formy tekstu, z którego dokonano najstarszego żydowskiego tłumaczenia *Biblia* hebrajskiej na język grecki (III/II wiek przed Chr.) zwanego *Septuagintą*. Spośród posiadanych przez gminę samarytańską w Nablus rękopisów, najbardziej znany jest tzw. zwój Abiszy, średniowieczny rękopis przechowujący niewątpliwie o wiele starsze tradycje.

Pod koniec XV wieku, po wynalezieniu druku, z pras zeszyły pierwsze księgi *Biblia* hebrajskiej. Całą *Biblię* masorecką, zaopatrzoną w znaki samogłoskowe i akcenty, wydał po raz pierwszy dominikanin Feliks Prado w weneckiej drukarni chrześcijanina Daniela Bomberga w latach 1516-1517. Po ponownym opracowaniu jej przez uczonego żydowskiego Jaakowa ben Chaima, wydrukowano ją znowu w tej samej oficynie drukarskiej w latach 1524-1525. To wydanie uznawano za *textus receptus* aż do XX wieku. Posługiwali się nim zarówno Żydzi, jak i chrześcijanie. Dopiero Rudolf Kittel w trzecim wydaniu *Biblia hebraica* (Stuttgart 1929-1937) wprowadził w jego miejsce tzw. tekst Aarona ben Aszera, reprezentowany przez wzorcowy *Codex leningradensis*. Po śmierci Kittela jego dzieło wielokrotnie wznawiał Paul Kahle; od 1951 roku uwzględniono w nim rękopisy qumrańskie. Ostatnie wydanie krytyczne *Biblia* Kittela pod nazwą *Biblia hebraica stuttgartensia* (BHS) zakończono w 1977 roku. Opiera się ono również na *Kodeksie leningradzkim*, ale zawiera nowy aparat krytyczny i powiększoną masorę. Natomiast Uniwersytet Hebrajski w Jerozolimie patronuje nowej edycji *Biblia* (Hebrew University Bible = HUB), która – bazując na *Kodeksie aleppskim* – ma uwzględniać wszystkie rękopisy, także przedmasoreckie, oraz tłumaczenia starożytne. Dotychczas ukazały się naukowe edycje trzech ksiąg: *Izajasza* (1965, 1975-1993, 1995), *Jeremiasza* (1997) i *Ezechiela* (2004). Tenże uniwersytet jest również instytucją sprawczą dla wielkiej edycji *Biblia* masoreckiej (*Mikraot gedolot 'ha-keter'*, 1992-), bazującej również na *Kodeksie aleppskim*. Ponadto od 1991 roku trwają prace nad *Biblia hebraica quinta* (BHQ); dotychczas opublikowano siedem tomów w Deutsche Bibelgesellschaft w Stuttgarcie w latach 2006-2015,

oraz nad *Oxford Hebrew Bible* (OHB), będącą – jak to jest zapowiadane – krytycznym wydaniem o charakterze eklektycznym.

Krytyczne badania odpisów ksiąg biblijnych *Starego Testamentu* potwierdzają fakt, że tekst *Biblii* hebrajskiej przetrwał do naszych czasów w stanie nieskażonym i bliski jest oryginałom. Strażnikami jego przez wieki były instytucje religijne judaizmu, a od czasów nowożytnych żydzi i chrześcijanie, którzy dbali o zachowanie ciągłości biblijnego przekazu w jak najlepszej postaci. Największe zasługi w tym zakresie mieli bez wątpienia najpierw uczeni żydowscy z przełomu I i II wieku zwani tannaitami, którzy ujednoliciли jego zapis spółgłoskowy, a następnie od VI do X wieku masoreci, którzy zadbali o jego poprawne odczytywanie. Badając współczesne wydania krytyczne *Biblii* hebrajskiej możemy mieć pewność, że jej uzgodniony tekst, w oparciu o zachowane odpisy, jest w pełni wiarygodny. Dostrzeżone różnice między poszczególnymi świadkami tekstu pozwalają rekonstruować jego historię, która w większym zakresie nam się odsłania po odkryciach rękopisów znad Morza Martwego i ich opracowaniu ukończonym w pierwszej dekadzie XXI wieku.

4.1.2. Starożytne tłumaczenia *Biblii* hebrajskiej i ich odpisy

Ważnymi świadkami tekstu *Biblii* chrześcijańskiej są również starożytne przekłady. Wskazują one na różne wersje tekstów w językach oryginalnych (tzw. recenzje), które były podstawą tłumaczenia. Pomagają one badać rozwój tekstu *Biblii* hebrajskiej. W związku z tym nie należy się dziwić, że niektóre przekłady odbiegają od tekstu masoreckiego, rozpowszechnianego od połowy średniowiecza. Widocznie przy ich dokonywaniu korzystano z odmiennego od protomasoreckiego tekstu hebrajskiego. W okresie wielkiego porządkowania dziedzictwa literackiego judaizmu, dokonanego przez tannaitów w II wieku, usunięto jego nieprotomasoreckie odmiany. Inne tłumaczenia wyglądają na parafrazy późniejszych recenzji *Biblii* hebrajskiej, bądź ich niewolnicze tłumaczenia.

Najstarsze tłumaczenia ksiąg biblijnych judaizmu lub ich fragmentów dokonywane były na język aramejski. Nazywa się je *targumami* (aram. *targum* = tłumaczenie). Do niedawna jeszcze sądzono, że do czasów przedrabiniicznych (I/II wiek) dokonywano tych tłumaczeń tylko ustnie, głównie dla potrzeb liturgii synagoidalnej, w czasie której odczytywano fragmenty ksiąg biblijnych po hebrajsku, po czym tłumacz przekazywał z pamięci ich

parafrazowany tekst po aramejsku, aby uczestnicy nabożeństw mogli go rozumieć, ponieważ nie znali już w dostatecznym stopniu hebrajskiego (od przełomu V i IV wiek przed Chr.). Stan nieznajomości języka hebrajskiego wśród części społeczności Judy potwierdza również *Księga Nehemiasza* (8, 1-8), która opowiada, jak Ezdrasz, zapoznając Judejczyków z Torą, kazał publicznie ją odczytywać, a następnie lewitom tłumaczyć na aramejski, aby była rozumiana.

Wśród odkrytych rękopisów w okolicach Qumran znaleziono jednak spisane targumy do ksiąg *Kapłańskiej* i *Hioba*. Pierwszy sporządzony został już w II wieku przed Chr. Potwierdza to fakt, że w okresie tzw. drugiej świątyni spisywano aramejskie przekłady ksiąg biblijnych. Z późniejszych czasów znamy targumy do niemal wszystkich ksiąg *Biblia* hebrajskiej (poza Ezd, Neh i Dn). Z okresu przed zburzeniem świątyni jerozolimskiej (70 rok) pochodzi tzw. targum jerozolimski II. Wartościowe są również fragmenty pergaminowe znalezione m.in. w genizie kairskiej oraz odkryty stosunkowo niedawno w Bibliotece Watykańskiej targum Neofiti oraz targum jerozolimski I (Pseudo-Jonatana), będący swobodną parafrazą z VII wieku. Oficjalną interpretację rabiniczną Tory zawiera targum Onkelosa z przełomu I i II wieku. Z Palestyny przewieziono go do Babilonii, gdzie opatrzony został masorą na równi z tekstami świętymi. Należy zauważyć, że targumy są cenne nie tylko jako świadkowie tekstu oryginalnego, lecz także z powodu utrwalenia w nich historii interpretacji *Biblia*, która niekiedy wykazywała duże podobieństwa do interpretacji chrześcijańskich.

W diasporze żydowskiej, gdzie dominowała kultura hellenistyczna, powstawały natomiast przekłady *Biblia* hebrajskiej na grecki. Najznamienitszy z nich to tzw. *Septuaginta* (LXX), która – po powstaniu chrześcijaństwa i wykorzystywaniu jej dla jego potrzeb – utraciła znaczenie dla Żydów, pozostających przy judaizmie rabinicznym, kształtowanym od końca I wieku. Przekład ten powstał na przełomie III i II wieku przed Chr. w Aleksandrii. W pseudoepigraficznym *Liście Arysteasa* okoliczności jego powstania wyjaśniono w legendarno-historyczny sposób w opowiadaniu o siedemdziesięciu dwóch uczonych żydowskich, pracujących niezależnie, którzy w jednakowy sposób przetłumaczyli biblijne księgi judaizmu. Stąd jej nazwa *Septuaginta* („siedemdziesiąt”; liczbę 72 tłumaczy zredukowano do 70). Krytyczne badania nad tekstem LXX potwierdziły jego starożytność, wskazując zarazem na długi proces formowania się tego przekładu. Jego celem było także ujednolicenie wcześniejszych tłumaczeń greckich wyko-

rzyszywanych do liturgii synagoidalnej, które stanowiły zarazem parafrazę ksiąg biblijnych, zwłaszcza ich niezrozumiałych fragmentów.

LXX pod względem wierności oryginałowi jest bardzo zróżnicowana: od dosłowności i niewolniczego trzymania się terminów hebrajskich (Ps, Pnp, Koh) do swobodnej parafrazy (Hi, Prz, Dn). W niektórych partiach (zwłaszcza Hi, Jr) różni się poważnie układem i ilością materiału od tekstu masoreckiego. Odmienności te świadczą o tym, że tłumaczenie LXX jest oparte na jakimś hebrajskim tekście przedmasoreckim. Z tego względu ma ono doniosłe znaczenie dla badań nad historią tekstu *Starego Testamentu*, dlatego też LXX doczekała się krytycznych wydań. Współczesne jest zasługą A. Rahlfsa (Stuttgart 1935, I-II, 1965-1968). On też zapoczątkował wielką edycję krytycznych opracowań poszczególnych ksiąg LXX, opartych na najstarszych i najlepszych kodeksach (Göttingen 1931-). Dotychczas opracowano i wydano dwadzieścia cztery tomy tej edycji.

Żydzi z powodu – jak uważali – „zawłaszczenia” przez chrześcijan *Septuaginty* dokonali na przełomie I i II wieku nowych tłumaczeń *Biblii* hebrajskiej na grecki, które znamy tylko z małych fragmentów. Przypisuje się je Akwili, Teodocjonowi i Symmachowi. Pierwsze (II wiek) jest niezwykle dosłowne. Przekład Teodocjona wydaje się starszy (koniec I wieku). Cechuje go mniejsza dosłowność, ale też wiele słów pozostawia po hebrajsku. Pod względem literackim najlepszy jest przekład Symmachusa (koniec II wieku), przeznaczony był głównie dla zhellenizowanych Żydów, którzy nie znali hebrajskiego. Był on w użyciu w diasporze aleksandryjskiej do IV wieku.

Gdy łacina zaczęła zajmować miejsce greki, również w starożytności, ale już w środowisku chrześcijańskim, powstało tłumaczenie *Biblii* z hebrajskiego na ten język. Jego autorem był kapłan Hieronim (347-420). Prace nad nią rozpoczął w 390 roku od *Księgi Psalmów*. Chciał w ten sposób dać chrześcijanom podstawę do dyskusji z Żydami, którzy zarzucali im sfalszowanie *Pisma świętego*. Po psalmach przyszła kolej na inne księgi. Jego przekład zwany *Wulgatą* za czasów Karola Wielkiego stał się oficjalną *Biblią* Kościoła zachodniego. Jednak do ksiąg *Starego Testamentu*, tłumaczonych z hebrajskiego, a nie opartych na przekładach starołacińskich, odnoszono się już za życia Hieronima nieufnie. *Psalterz* przywrócono nawet w wersji gallikańskiej. W innych księgach współcześni Hieronimowi robili poprawki, umieszczając je w kolejnych odpisach *Wulgaty*. Później próbowano je wyeliminować, przywracając wersję Hieronimową. *Wulgata*

była też pierwszą drukowaną książką (tzw. *Biblia Gutenberga*, Moguncja 1452-1456). Wprawdzie edycja ta była oparta na niezbyt dobrym kodeksie paryskim, ale już w 1476 roku, do kolejnego wydania *Biblii* łacińskiej, wykorzystano stare kodeksy z XI wieku. Sobór Trydencki (1546) zaniepokojony wielu jej wersjami, orzekając „autentyczność” (zgodność z oryginałem) *Wulgaty*, polecił poprawić jej tekst i wydać go urzędowo, co uczyniono dopiero w 1592 roku (kolejne edycje w 1593 i 1598). Stanowił on podstawę dalszych oficjalnych wydań zwanych sykstoklementyńskimi.

Sobór Watykański II (1962-1965) podkreślił wprawdzie potrzebę tłumaczenia *Biblii* z języków oryginalnych, jednak w oficjalnej swojej liturgii w języku łacińskim pozostawił *Wulgatę*. Aby jej tekst nie odbiegał od oryginału, konieczne było przeprowadzenie jego rewizji. Prace nad nią ukończono w 1977 roku, kiedy drukiem ukazał się ostatni tom „nowej *Wulgaty*”. Jej tekst, promulgowany przez Jana Pawła II (25 IV 1979), stanowi odtąd podstawę tłumaczeń liturgicznych w Kościele rzymskokatolickim.

Do starożytnych przekładów *Biblii* hebrajskiej z języka oryginału należy jeszcze syryjski. Powstał on około II wieku, gdy zakładano najstarsze ośrodki Kościoła syryjskiego w Edessie i Adiabene. Nazwano go później *Peszittą* (tzn. „prosty” lub „powszechny”). Dość szybko stał się on oficjalnym przekładem dla chrześcijan syryjskich. Nie jest on jednolity. Częściowo opiera się na tekście *Pięcioksięgu*, jakiego później używali masoreci, i na targumach, w partiach zaś późniejszych (*Prorocy* i *Psalmy*) jest tłumaczeniem opartym na LXX. Księgi deuterokanoniczne dołączono do *Peszitty* później, przejmując je także z LXX. Gdy w V wieku doszło do rozłamu w Kościele syryjskim, z powodu sporów o osobę Chrystusa, zarówno monofizyci, jak i nestorianie zachowali tekst *Peszitty*, jednak wprowadzili do niego odrębne znaki samogłoskowe. Z tego też czasu pochodzą jej najstarsze rękopisy.

4.2. Nowy Testament

4.2.1. Po grecku

W związku z tym, że nie przetrwały autografy *Nowego Testamentu*, przy rekonstrukcji poszczególnych ksiąg posługujemy się również zachowanymi odpisami, ich starożytnymi tłumaczeniami i cytatami *Nowego Testamentu*, istniejącymi w antycznej literaturze chrześcijańskiej. Najstarsze

odpisy ksiąg sporządzano, zapisując tekst wielkimi literami, tzw. uncjami lub majuskułami, pismem ciągłym, czyli bez odstępów między wyrazami, bez akcentów i przydechów (tekst po grecku). Obecnie znanych jest 6813 apografów, czyli odpisów (kopii) tekstów biblijnych *Nowego Testamentu*. Z tego tylko 59 rękopisów zawiera cały jego korpus i tylko jeden z nich (*Codex Synaiticus*) pisany jest uncją. Około 1500 zawiera ewangelie, a *Apokalipsę* zaledwie 287. Rękopisy *Nowego Testamentu* dzielimy na papiirusy, kodeksy majuskułowe i minuskułowe oraz lekcjonarze.

W grupie „papiirusy” znajduje się ok. 127 świadków tekstu oznaczanych przy pomocy liter P i kolejnej liczby (np. P⁵²). Większość z nich to tylko fragmenty ksiąg. Najstarsze pochodzą z II wieku i odegrały ważną rolę w dacie ksiąg, zwłaszcza pism Janowych:

- P⁵², najstarszy rękopis *Nowego Testamentu* (120-150), znaleziony w Egipcie, zawiera krótki tekst J 18, 31-33.37-38;
- kolekcja A. Chester Beatty z przełomu II i III wieku obejmuje m.in. P⁴⁵, na którego 28 kartach spisano część ewangelii i *Dziejów*;
- P⁴⁶ liczy 86 kart z zapisem części listów Pawła;
- P⁴⁷ na 10 kartach ma zapisane fragmenty *Apokalipsy*;
- kolekcja M. Bodmera z tego samego okresu obejmuje m.in. P⁶⁶ – na 75 kartach dużą część *Ewangelii według Jana*, P⁷⁵ – 41 kart kodeksu z tekstem *Ewangelii według Łukasza* i *Ewangelii według Jana*.

Najważniejszą rolę w rekonstrukcji pism *Nowego Testamentu* odgrywają kodeksy majuskułowe (uncjalne), których jest około 300(322). Oznaczamy je kolejnymi liczbami poprzedzonymi cyfrą 0 (np. 068), ale pierwsze 45 ponadto literami alfabetu łacińskiego i greckiego. Z pierwszych trzech wieków nie zachował się żaden pełny odpis *Nowego Testamentu*. Być może dlatego, że materiał, jakim się posługiwano – papirus, był nietrwały. Te, które przetrwały, mogły zachować się wyłącznie w warunkach pustynnych. Prawie wszystkie znaleziono na pustyniach Egiptu. Ponadto w okresie prześladowań chrześcijaństwa (do początku IV wieku) niszczone księgi biblijne na mocy dekretów cesarskich. Dopiero cesarz Konstantyn Wielki, po uznaniu chrześcijaństwa za religię dozwoloną, przeznaczył niemałe kwoty na sporządzenie biblijnych kodeksów pergaminowych.

W najstarszych kodeksach pisano stychometrią, tzn. w kolumnach, bez odstępów między wyrazami i zdaniami. Linia (stych) miała zwykle 16 sylab lub 36 liter. Od IV wieku stosowano kolometrię, tzn. w każdej linii

umieszczano frazę mającą wewnętrzny sens, tak jak dziś stosuje się w pisanii tekstów poetyckich.

Niektóre pergaminy zapisywano kilkakrotnie różnymi tekstami, co związane było z wysokim kosztem ich wyrobu. Jeżeli dany tekst stawał się nieużyteczny, albo mało wartościowy, usuwano (wyskrobywano) z pergaminu jego zapis i wykorzystywano do kopiowania innych tekstów. Takie papirusy nazywamy *palimpsestami* (od gr. *palin psao* – ponownie wymazuję). Wśród nich są również cenne odpisy biblijne.

Do najważniejszych kodeksów majuskułowych należą:

- *Codex Synaiticus* [Kodeks Synajski] (α 01) odkryty w XIX wieku przez C. Tischendorfa w klasztorze św. Katarzyny na Synaju, znajdujący się obecnie w British Museum; powstał w Egipcie lub Cezarei Palestynskiej w IV wieku; zawiera niemal kompletny tekst grecki *Starego i Nowego Testamentu*;
- *Codex Vaticanus* [Kodeks Watykański] (B, 03), przechowywany od XV wieku w Bibliotece Watykańskiej; powstał w Egipcie w IV wieku; zawiera cały tekst grecki *Pisma świętego* z wyjątkiem 1-2 Tm, Tt, Flm, Ap;
- *Codex Alexandrinus* [Kodeks Aleksandryjski] (A, 02), był w posiadaniu patriarchów aleksandryjskich od XI wieku; w XVII wieku patriarcha Lukaris podarował go Karolowi I, królowi Anglii, i obecnie znajduje się w British Museum; powstał w Egipcie w V wieku; zawiera cały tekst grecki *Pisma świętego* z wyjątkiem części Mt i J oraz 2 Kor;
- *Codex Bezae* [Kodeks Bezy] (D, 05), znaleziony przez T. Bezę w Lyonie i podarowany Uniwersytetowi w Cambridge w XVI wieku; powstał w Galii w V wieku; zawiera ewangelie i *Dzieje apostołskie* napisane po grecku (lewa strona) i po łacinie (prawa strona tekstu);
- *Codex Ephraemi* [Kodeks Efrema] zwany palimpsestem Efrema (C, 04), znajdował się do XVI wieku we Florencji, skąd do Francji przywozła go Katarzyna Medycejska; obecnie znajduje się w Bibliotece Narodowej w Paryżu; tekst *Pisma świętego* został w XII wieku wyskrobany i na nim napisano poematy Efrema, a po ponownym wyskrobaniu biblijny tekst został odczytany przez C. Tischendorfa;
- *Codex Claromontanus* [Kodeks Klaromontanus] (D, 06), powstał w VI wieku w Italii, obecnie znajduje się w Bibliotece Narodowej w Paryżu; dwujęzyczny tekst grecko-łaciński uzupełnia kodeks Bezy o 13 listów św. Pawła;

- *Codex Laudianus* [Kodeks Laudy] (E, 08), jego nazwa pochodzi od imienia arcybiskupa Canterbury Laudy, a znajduje się w Oksfordzie; powstał na Sardynii w VI wieku; dwujęzyczny tekst łacińsko-grecki zawiera *Dzieje apostołskie* z wyjątkiem 2 ostatnich rozdziałów;
- *Codex Purpureus* [Kodeks Purpurowy] (N, 022), powstał w Konstantynopolu w VI wieku, pisany na purpurowym pergaminie srebrnym kolorem (imiona są pisane złotem); zachowały się 182 karty w Sankt Petersburgu oraz po kilkanaście kart w różnych muzeach i klasztorach;
- *Codex Washingtoniensis* [Kodeks Waszyngtoński] (W, 032), kupiony przez Ch. Freera w 1907 roku w Egipcie; pochodzi z V wieku i zawiera ewangelie;
- *Codex Coridethi* [Kodeks Koridethi] (Θ, 038), znajdujący się w Tbilisi w Gruzji, zawiera tekst ewangelii z VII-IX wieku.

Mniej wartościowe dla krytyki tekstu są kodeksy minuskułowe (2911), lekcjonarze (2453) i cytaty z pism ojców Kościoła. Większość kodeksów minuskułowych zawiera ewangelie, a tylko 50 rękopisów posiada cały *Nowy Testament*. Wielka ich liczba oraz rozproszenie po różnych bibliotekach spowodowało, że uczeni usiłowali pogrupować rękopisy w rodziny tekstów, aby poddać je szczegółowej analizie. Mimo późnego czasu powstania, niektóre z nich reprezentują bardzo stare teksty, ale przy ustalaniu tekstu oryginalnego nie odgrywają większej roli, ponieważ większość z nich posiada prototyp sięgający IV wieku. Lekcjonarze natomiast zawierają czytania biblijne ułożone zgodnie z potrzebami roku liturgicznego. Są napisane zarówno majuskułą, jak i minuskułą. Najstarsze z nich pochodzą z V wieku. Znacznie więcej kłopotu sprawiają cytaty z *Biblii* znajdujące się w pismach starożytnych pisarzy kościelnych. Mają one znaczenie wówczas, gdy autorzy tych pism żyli przed powstaniem najwcześniejszych kodeksów biblijnych. Do takich należą: Klemens Aleksandryjski, Orygenes, Euzebiusz, Tertulian, Cyprian, Ambroży, Hieronim i Augustyn. Niezależnie od tego przytaczane przez nich teksty biblijne mają mniejsze znaczenie dla krytyki tekstu, mimo że jest ich bardzo wiele, ponieważ pisarze ci prawie nigdy nie cytowali *Pisma świętego* dosłownie, ale przytaczali je z pamięci, parafrazowali, streszczali, a nawet celowo zmieniali.

W 6813 zachowanych rękopisach *Nowego Testamentu* znajduje się kilkaset tysięcy wariantów tekstu (około 250 tys.), co przewyższa samą ilość jego słów. Należy jednak zauważyć, że nie dotyczą one ponad 80% tek-

stu. Warianty w pozostałych 20% tekstu to odmienne formy gramatyczne, składniowe, przestawienia wyrazów lub inne, nic nieznaczące odchylenia. Tylko 200 dotyczy sensu zdań, a z nich jedynie 18 budzi poważniejsze dyskusje (teksty wątpliwe, bądź nieautentyczne):

- Mt 6, 13 – doksologia modlitwy Pańskiej,
- Mt 8, 13 – nienajlepiej harmonizuje z kontekstem,
- Mt 12, 47 – wiersz prawdopodobnie nieautentyczny,
- Mt 16, 2b-3 – mógł powstać w wyniku harmonizacji tekstów,
- Mt 17, 21 – wiersz przypomina paralelę w Mk 9, 29,
- Mt 18, 11 – wiersz zapożyczony z Łk 19, 10,
- Mt 23, 14 – brak go we wczesnych i najlepszych rękopisach; mogła to być pierwotnie glosa marginalna,
- Mt 27, 49 – pierwotnie stanowił prawdopodobnie głosę marginalną,
- Mk 9, 44.46 – powtórzenie wiersza 48,
- Mk 11, 26 – tekst przypomina Mt 6, 15,
- Mk 15, 28 – pierwotnie stanowił notę marginalną,
- Mk 16, 9-20 – dłuższe, późniejsze zakończenie ewangelii,
- Łk 17, 36 – dodatek zapożyczony z Mt 24, 40,
- Łk 22, 43-44 – krwawy pot i zjawienie się anioła,
- J 5, 3-4 – zstąpienie anioła do sadzawki Siloe,
- J 7, 53 – 8, 11 – perykopa późniejsza o cudzołożnicy,
- J 21, 1-25 – ostatni (dodany?) rozdział *Ewangelii według Jana*,
- I J 5, 7b-8a – tzw. *comma Joanneum*, tekst interpolowany.

Żaden z tych tekstów nie dodaje ani nie pomija jakiegś prawdy dogmatycznej wyprowadzonej przez chrześcijaństwo z *Nowego Testamentu*, a więc nie narusza jego treści doktrynalnej. Można zatem stwierdzić, że – chociaż nie dysponujemy autografami *Nowego Testamentu* – krytycznie opracowane rękopisy pozwalają odtworzyć w miarę autentyczny jego tekst, a wątpliwości, które jego dotyczą, obejmują zaledwie 1% całości.

W oparciu o zachowane rękopisy biblijne dokonywano w ciągu wieków rekonstrukcji tekstu *Nowego Testamentu*. Od wynalezienia druku rozpowszechniano go w formie książki drukowanej. Pierwszy tekst *Nowego Testamentu* wydrukowany po grecku znalazł się w tzw. *Polyglotta Complutensis*, wielojęzycznej, 5-tomowej *Biblii*, której publikację zainicjował i sfinansował kard. Ximenes de Cisneros, arcybiskup Toledo, zaś wydrukowano ją w Alcali (łac. Complutum) w latach 1514-1517. Tom V, zawierają-

cy *Nowy Testament*, został wydany w 1514 roku. Dwa lata później ukazał się *Nowy Testament* przygotowany do druku przez Erazma z Rotterdamu, zaopatrzony w tłumaczenie łacińskie autora, ale oparty na stosunkowo młodych kodeksach XII-wiecznych. Niemniej wydawany czterokrotnie stał się bardzo popularny, szczególnie w krajach protestanckich. Jego dzieło kontynuował wydawca paryski R. Stephanus, który w swoim czwartym wydaniu dokonał podziału *Nowego Testamentu* na wiersze (1551). Pierwsze krytyczne wydanie *Nowego Testamentu* przygotował K. Tischendorf w latach 1869-1872. Ze współczesnych wydań podręcznych *Nowego Testamentu* najbardziej znane jest wśród katolików dzieło A. Merka (Roma 1964-1969), a wśród protestantów dzieło E. Nestlego (Stuttgart 1979-1986). Od 1966 roku najbardziej popularny jest międzywyznaniowy *The Greek New Testament* (Stuttgart 1983-1984; przygotowany przez zespół biblistów, do którego należeli K. Aland, M. Black, C. M. Martini, B. M. Metzger i A. Wikgren) oraz *Novum Testamentum Graece* (Nestle-Aland, wyd. 28, Stuttgart 2012; zob. też *Nowy Testament grecki i polski*, Nestle-Aland, tekst grecki 28 wyd.; tekst polski *Biblia Tysiąclecia* wyd. 5, red. Roman Bogacz i Roman Mazur, Poznań 2017). W 1993 roku ukazał się *Grecko-polski Nowy Testament. Wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi* przygotowany przez R. Popowskiego i M. Wojciechowskiego, niezwykle użyteczny dla początkujących badaczy, nieznających jeszcze w pełni greki biblijnej.

4.2.2. Starożytne tłumaczenia

Tłumaczenie *Nowego Testamentu* związane było z upowszechnianiem jego znajomości i potrzebami kościołów lokalnych, w których nie zawsze grekę rozumiano. Uniwersalnym językiem Kościoła zachodniego dość szybko została łacina, kościoły wschodnie podtrzymywały miejscowe języki, a kościoły w Armenii, Gruzji i na Półwyspie Skandynawskim podjęły wysiłek stworzenia własnych alfabetów, w których pierwszymi zapisanymi księgami były tłumaczenia biblijne.

Do najważniejszych starożytnych tłumaczeń *Nowego Testamentu* zalicza się łacińskie, a spośród nich *Wulgatę* (przełom IV i V wieku), tj. poprawione i ujednolicone przez Hieronima (ale tylko w odniesieniu do *Nowego Testamentu*) wersje starołacińskie ksiąg biblijnych. Przyjęła się ona szybko w Kościele łacińskim, ponieważ okazała się bardzo pomocna w uzgodnieniu czytań liturgicznych.

Chrześcijaństwo syryjskie (istniejące od I wieku) dość szybko zadbało o przekład *Biblii* na język syryjski. Najstarsze jej przekłady pochodzą już z II wieku. Najbardziej rozpowszechnionym stała się *Peszitta* (przekład „prosty” lub „powszechny”) z II wieku – oficjalny przekład Kościoła syryjskiego. Najpierw obejmował *Stary Testament*. *Nowy Testament* dołączono do niej w początkach V wieku, ale istniały także wcześniejsze syryjskie przekłady ewangelii, nie mówiąc już o popularnym *Diatessaronie* (jednej ewangelii opartej na czterech kanonicznych) opracowanym w 170 roku przez Tacjana, Syryjczyka z Adiabeny.

W Egipcie, do którego chrześcijaństwo dotarło na przełomie I i II wieku, niższe warstwy społeczeństwa, mimo podboju dokonanego przez Aleksandra Wielkiego, zachowały język starożytny, który dziś nazywamy koptyjskim. Dla nich przygotowano tłumaczenia *Nowego Testamentu* na koptyjski w dialekcie sahidzkim (Górny Egipt) i bohairskim (Dolny Egipt). Teksty *Nowego Testamentu* reprezentują w nich pewną odmienność tekstualną, charakterystyczną dla Egiptu.

W grupie innych starożytnych tłumaczeń wymienić należy ormiańskie (V wiek) zapisane w specjalnie stworzonym alfabecie, etiopskie (VI wiek), gruzińskie w stworzonym dla jego potrzeb alfabecie gruzińskim (V wiek), gockim w specjalnie wynalezionym piśmie gockim (IV wiek).

4.2.3. Instytut badań nad historią tekstu *Nowego Testamentu* i jego krytyką

W 1959 roku został powołany do istnienia specjalny Instytut Badań Tekstu Nowego Testamentu (niem. Institut für neutestamentliche Textforschung – INTF) w Münster (Niemcy) przy Ewangelickim Wydziale Teologicznym Westfalskiego Uniwersytetu Wilhelma. Stało się to za sprawą Kurta Alanda (1915-1994), który od pięćdziesięciu lat pracował nad *Novum Testamentum Graece* Eberharda i Erwina Nestle’a. On też został jego pierwszym dyrektorem. W 1983 roku zastąpiła go na tym stanowisku żona, Barbara Aland. Obecnie, od 2004 roku, kieruje nim Holger Strutwolf. Celem instytutu w założeniu było przygotowanie pełnej krytycznej edycji pism *Nowego Testamentu*, tzw. *Editio Critica Maior*, w której by wykorzystano wszystkie znane rękopisy greckie *Nowego Testamentu* oraz wczesne przekłady i jego cytaty występujące w chrześcijańskiej literaturze antyku. Pierwsza część owej edycji, obejmująca listy katolickie (powszechne), uka-

zała się w 1997 roku. Prace nad pozostałymi częściami trwają. Polegają one na gromadzeniu całego materiału rękopiśmiennego, dotyczącego *Nowego Testamentu*, który był efektem zakrojonych na szeroką skalę kwerend przeprowadzanych w czasie studyjnych podróży „manuskryptowych”, a następnie ich katalogowaniem i poddawaniem drobiazgowym analizom. Ponadto znakiem rozpoznawczym instytutu jest systematyczne opracowywanie podręcznego krytycznego wydania *Nowego Testamentu*, znanego jako Nestle-Aland. Najnowszym osiągnięciem jest jego 28. wydanie (2012).

Kurt Aland znalazł finansowe wsparcie dla tak rozległych badań w osobie przyjaciela i patrona, biskupie Hermannie Kunst. W 1964 roku założył on fundację „Hermann Kunst Foundation for Promotion of New Testament Textual Research”, która od tamtej pory udzieliła znaczącej pomocy instytutowi. Dbał też o popularyzację osiągnięć badawczych. W tym celu założył (poza uniwersytetem) w 1979 roku Muzeum Biblii, które przedstawia dzieło instytutu ogółowi społeczeństwa.

Notabene: analogicznej instytucji, która integrowałaby badania tekstualne nad *Starym Testamentem*, nie ma; są one rozproszone po różnych ośrodkach naukowych.

4.3. Krytyka tekstu biblijnego

Najczęściej korzystamy z wyników pracy biblistów, którzy zajmują się krytyką tekstów biblijnych, rzadziej sami je prowadzimy. Ich owocem są krytyczne wydania *Starego* i *Nowego Testamentu*, zarówno w językach oryginalów, jak i starożytnych ich tłumaczeń. W ten sposób następuje ustalenie – na ile jest to możliwe – finalnego tekstu poszczególnych ksiąg biblijnych, jaki zaaprobowany został ostatecznie przez Kościół. Warto jednak zapoznać się z metodyką tych prac, aby móc poddawać weryfikacji teksty, uznawane za receptywne – powszechnie przyjęte. Tym bardziej, że archeologia dostarcza wciąż nowych artefaktów w obszarze manuskryptów biblijnych, które podlegają weryfikacji w aspekcie ich ważności dla krytyki tekstu.

Biblijną krytykę tekstualną można podzielić na:

- krytykę tekstu oryginalnego, a w jej obrębie na krytykę *Starego Testamentu* i *Nowego Testamentu*,
- krytykę tekstów przekładów,
- krytykę cytatów biblijnych przytaczanych przez rabinów i pisarzy antyku chrześcijańskiego,

- krytykę edytorską czyli wydawniczą (poszukuje jak najwięcej wariantów tekstu),
- krytykę egzegetyczną (koncentruje się na tych wariantach tekstu, które mogą mieć bezpośredni wpływ na jego rozumienie).

Pierwsza czynność w ustaleniu pierwotnego tekstu polega na poznaniu wszystkich znanych świadków tekstu, a następnie zestawieniu lekcji odmiennych. Niekiedy można w ten sposób rozeznaczyć, jakimi motywami kierowali się kopiści, dokonując ingerencji w tekst. Część z nich da się wytłumaczyć nieumyślnym błędem, inne zaś świadomym działaniem. Nieświadome różnice zazwyczaj powstawały wskutek:

- pomylenia liter,
- przestawienia kolejności liter,
- zamiany liter lub słów podobnie brzmiących,
- pomylenia dwóch wierszy (linijek tekstu),
- zdublowania słów lub większej frazy.

Świadome zmiany kopistów polegały na:

- poprawieniu pisowni i gramatyki tekstu,
- dostosowaniu jakiejś lekcji do paralelnego tekstu,
- rozszerzeniu lub wygładzeniu tekstu przez dodanie potocznego słowa albo zwrotu w miejscu, w którym można by ich oczekiwać,
- połączeniu podobnych zwrotów,
- wyjaśnieniu pewnych kwestii historycznych i geograficznych,
- zmodyfikowaniu lub opuszczeniu zwrotów uznanych za niewłaściwe,
- zastąpieniu słów i zwrotów bliskoznacznych.

Na rzecz przyjęcia określonej lekcji, jako właściwej, poszukuje się argumentów zaliczanych do zewnętrznych lub/zarazem wewnętrznych. Zewnętrzne argumenty dotyczą daty świadectw, ich geograficznego rozkładu oraz stosunków zależności pomiędzy pojedynczymi rękopisami lub grupami. Argumenty wewnętrzne odnoszą się do prawdopodobieństw wewnętrznych, wymagających przeanalizowania stylu autora i słownictwa danej księgi. Wpływ na niejednorodność końcowych wniosków mają zwykle przyjęte w czasie tych prac preferencje badaczy.

W biblijnej krytyce tekstualnej na ogół uznaje się:

- pierwszeństwo lekcji trudniejszej przed łatwiejszą,
- pierwszeństwo lekcji krótszej przed dłuższą,
- za pierwotną uznaje się lekcję, która najlepiej tłumaczy powstanie innych lekcji.

Literatura: Krytyczne wydania tekstów biblijnych: *Biblia hebraica stuttgartensia*, ed. K. Elinger, W. Rudolph, Stuttgart 1967-1977; *Septuaginta*, ed. A. Rahlfs, Stuttgart 1935; *The Greek New Testament*, ed. B.&K. Aland, J. Karavidopoulos, C.M. Martini, B.M. Metzger, wyd. 4, Stuttgart 1993; *Nowy Testament grecki i polski*, tekst grecki – *Novum Testamentum Graece*, na podstawie dzieła Eberhadra i Erwina Nestle; red. Barbara i Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger; wyd. 28 popr.; tekst polski – *Biblia Tysiąclecia*, wyd. 5; red. wyd. Roman Bogacz i Roman Mazur, Poznań 2017; *Grecko-polski Nowy Testament wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi*, tłum. Remigiusz Popowski, Michał Wojciechowski, Warszawa 1993; *Septuaginta*, tłum. Remigiusz Popowski, Warszawa 2017. Tłumaczenia polskie: zalecane *Biblia Jerozolimska*, [wstępy, przypisy, komentarze i marginalia tłum. zespół pod kier. Alfreda Cholewińskiego i Zbigniewa Kiernikowskiego; red. merytoryczna Krzysztof Sarzał, Poznań 2006. Opracowania: Romaniuk Kazimierz, *Wprowadzenie do krytyki Starego i Nowego Testamentu*, Poznań-Warszawa-Lublin 1975; Ehrman Bart D., *Przeinaczanie Jezusa. Kto i dlaczego zmienił Biblię*, tłum. Mieszko Chowaniec, Warszawa 2009; Łukaszewicz Adam, *Świat papirusów*, Warszawa 2001; Wróbel Mirosław Stanisław, *Wprowadzenie do Biblii aramejskiej*, Lublin 2017.

5. HERMENEUTYKA BIBLIJNA

<ul style="list-style-type: none">• Noematyka• Heurystyka• Proforystyka	<ul style="list-style-type: none">• Metody interpretacji i ich wartość• Podejścia interpretacyjne• Metoda historyczno-krytyczna i jej ocena• Przestrogi
---	--

Każdy, sięgający po *Biblię* chrześcijańską, stawia sobie pytanie, jak ją czytać? Jej lektura dla chrześcijan jest aktem religijnym, dającym możliwość niemal obcowania ze słowem Bożym, budzącym i wspomagającym ich wiarę. Ma też wymiar edukacyjny, bo pozwala zapoznać się z zawartym w *Biblii* przekazem. Lektura *Biblii* przybiera również wymiar studyjny i to o poziomie akademickim. Takie do niej podejście domaga się znajomości niezbędnych „narzędzi”, których dostarcza subdyscyplina, określana mianem hermeneutyki biblijnej.

Zanim zostaną zaprezentowane jej osiągnięcia (a także bezdroża), warto zwrócić uwagę na to, że lektura studyjna *Biblii* najpierw domaga się postawy otwartości. Rozpoczynając ją, należy zerwać z różnymi ograniczeniami, które mogą przeszkodzić w odkrywaniu sensu tekstów ksiąg biblijnych. Nie wolno się podporządkowywać stereotypom kulturowym, cywilizacyjnym, własnym poglądom ukształtowanym przez wiele czynników. Tekst biblijny ma swoją wymowę. Często trudno osiągnąć spójność przekazu w obrębie jednej, czy wielu ksiąg, nie mówiąc o całości *Biblii*. Wydawać się może, że odkrywamy w niej nawet wiele sprzeczności.

Studiowanie *Biblii* wymaga też odpowiedniego przygotowania historycznego, filologicznego, hermeneutycznego, geograficznego, archeologicznego, kulturoznawczego, a nawet filozoficznego. Posiadając takie kompetencje, jej zgłębianie może będzie łatwiejsze, pomoże ją rozumieć, oczywiście na miarę własnej kondycji naukowej i kulturowej, zależnie od tego, jakie modele kultury są nam bliższe, i jaki rodzaj duchowości lub religijności, bądź ich brak, reprezentujemy. Od tego będzie zależeć owocność

tej lektury i studiowania. Na ogół proces odkrywania w niej różnych sensów nie kończy się, lecz nieustannie trwa, a stymulują go różne czynniki, naukowe i pozanaukowe.

Na czym zatem polega naukowe podejście w badaniach nad *Biblią* chrześcijan? Jakich zasad powinniśmy się trzymać, a czego wystrzegać? Przygotowuje do tego hermeneutyka biblijna, która na ogół nie ma, poza szczególnymi metodami wymienionymi wcześniej, religijnych czy konfesyjnych uwarunkowań. Stawia sobie ona za cel odkryć, co autor lub redaktor księgi biblijnej chce przekazać, jaki sens nadał swemu tekstowi, w jaki sposób to czyni? Naukowe podejście do badanego tekstu wyraża się na dwóch poziomach. Najpierw tekst analizuje się, jak każdy inny i próbuje odkryć jego specyfikę. Na drugim poziomie należy postawić pytanie, jak ten tekst rozumieją chrześcijanie, w aspekcie historycznym i egzystencjalnym, zakładając, że traktują go jako natchniony i uważają za słowo Boże, czyli w wymiarze kerygmaticznym.

Pozostając na pierwszym poziomie badawczym, poszukujemy w obrębie hermeneutyki biblijnej takich instrumentów badawczych, które pomogą w odkryciu w badanych pojęciach, perykopach, czy całej księdze, a nawet grupie ksiąg tego, co autor/redaktor zamierzał wyrazić i rzeczywiście wyraził. Dlatego hermeneutyka biblijna zajmuje się przede wszystkim teorią sensów (noematyka), a potem podaje zasady szukania sensu (heurystyka), w końcu rozpatruje różne formy jego wykładu (proforystyka). Ona też uczy praktycznego stosowania reguł i zasad hermeneutycznych do tekstu biblijnego. Samą zaś jego interpretację nazywa się egzegezą biblijną.

Analiza tekstu biblijnego poprzedzona powinna być przygotowaniem teoretycznym, wypracowanym w obrębie części hermeneutyki: noematyki, heurystyki i proforystyki.

Noematyka (gr. *noema* = myśl, rozum). Jej celem jest odkryć różne sensory biblijne. Autor biblijny utrwalił swe przekonania na piśmie w dwojaki sposób: za pośrednictwem pojęć, sądów, albo przez opisy osób, rzeczy, wydarzeń. Pojęcia i sądy mają sens wyrazowy (sens wyrazowy = znaczenie, jakie posiadają napisane słowa w swym kontekście); w jego ramach odnajdujemy sens gramatyczny lub filologiczny (podstawą rozróżniania są reguły gramatyczne i sposób wyrażania się) i sens logiczny (podstawą jest kontekst i zasada logiczności).

Osoby, rzeczy i wydarzenia, a nawet sformułowania prawne, obok sensu wyrazowego, mogą mieć sens typiczny (typologia biblijna). Słowa

hagiografa mają jeden sens wyrazowy, zwłaszcza historyczny, który – jak w każdej mowie ludzkiej – może być właściwy lub przenośny. Słowa w sensie przenośnym mogą mieć charakter: synekdochy, metonimi, metafory. Opisy mogą przybrać formę: emfazy, hiperboli, elipsy. Perykopy zaś: parabol, przypowieści, alegorii, bajki, zagadki, symbolu. Sens wyrazowy może być nadto jasny lub niejasny, pewny, wątpliwy i prawdopodobny. Do sensu wyrazowego należy również sens pełniejszy (*sensus plenior*), wyrażający prawdę, którą odkrywamy w słowach hagiografa, po głębszej i szerszej analizie jego wypowiedzi, w kontekście późniejszych pism kanonicznych, a niekiedy tradycji judaistycznej lub chrześcijańskiej. *Notabene*: wchodzimy w tym miejscu w obszar badań prowadzonych – na wspomnianym wyżej – drugim poziomie. Różnica pomiędzy sensem wyrazowym a pełniejszym polega na stopniu jasności treści, zamkniętych w słowach. Owa treść wyrażona jest poprzez tekst. Sam autor może nie do końca jest tego świadomy, bo tekst, który wyszedł spod jego ręki, zaczyna żyć własnym życiem, niezależnym od jego intencji. W przekonaniu wyznawców chrześcijaństwa (i judaizmu) Bóg zamknął w słowach autora-człowieka prawdę pełniejszą niż ta, którą widział sam autor natchniony. Tekst *Pisma świętego* uzyskuje treści, które mają daleko szersze i głębsze znaczenie, zwłaszcza w perspektywie czasu, niż te, które przynosi dosłowne jego rozumienie. Ową głębszą prawdę wyznawcy chrześcijaństwa dostrzegają w świetle innych, późniejszych tekstów biblijnych. Pozwala im na to szersza perspektywa, jaką daje organiczna jedność objawienia, tj. szeroko pojęta ekonomia zbawienia, jaką przyjmują. Przykładem tego sensu są proroctwa mejsańskie, które w perspektywie np. chrześcijańskiej, dzięki katechezie apostoelskiej w wielu szczegółach rozumiane są pełniej i głębiej niż rozumieli je autorzy ksiąg *Biblij* hebrajskiej.

Do sensu wyrazowego zalicza się również sens wnioskowany (*sensus cosequens*), wydobywany drogą rozumowania (pierwsza przesłanka pochodzi z *Pisma świętego*, druga jest rozumowana). Ów wniosek teologiczny, tak bowiem można nazwać sens wywnioskowany, niektórzy egzegeci niesłusznie utożsamiają z sensem pełniejszym.

Notabene: jeżeli przystosowanie słów *Pisma świętego* polega na dostrzeganiu w nich innych przedmiotów niż te, które zamierzał przedstawić autor, nie mamy do czynienia z sensem wyrazowym, lecz z akomodacją biblijną. Oczywiście, akomodacja nie może służyć dowodzeniu prawd dogmatycznych.

Obok sensu wyrazowego wyróżnia się także sens typiczny. Występuje on wówczas, gdy osoba, rzecz lub wydarzenie opisane przez autora biblijnego w *Starym Testamencie*, poza sensem wyrazowym, oznacza prawdę wyższą, ukrytą, znaną jedynie – jak wierzą chrześcijanie – tylko Bogu, którego On sam zamierzał wyrazić. Można mówić o trzech typach tego sensu:

- typie osobowym (np. Adam – Jezus);
- rzeczowym (manna, wąż... – eucharystia, Jezus wywyższony na krzyżu);
- prawnym (zakaz łamania kości baranka – niełamanie nóg Jezusa na krzyżu).

Natomiast ze względu na treść wyróżniamy trzy rodzaje sensu typicznego: dogmatyczny, moralny i anagogeniczny (jego przedmiotem jest życie wieczne).

Aby mógł zaistnieć sens typiczny powinny być spełnione trzy warunki:

- osoby, wydarzenia muszą zaistnieć, mieć rzeczywistość historyczną lub przynajmniej literacką (muszą istnieć i mieć swój sens wyrazowy);
- musi istnieć podobieństwo między typem a antytypem;
- potrzebna jest intencja hagiografa łączenia figur, stwarzania typów. W przeciwnym wypadku mamy do czynienia z akomodacją lub wyjaśnianiem alegorycznym bądź mistycznym.

Klasycznym przykładem sensu wyrazowego oraz potrójnego sensu typicznego jest Jerozolima. W sensie wyrazowym oznacza stolicę Judei, w sensie typicznym dogmatycznym Kościół *Nowego Testamentu*, w sensie moralnym – duszę człowieka wierzącego, w anagogenicznym – ojczyznę niebieską.

Heurystyka. *Biblia* chrześcijańska podlega tym samym zasadom interpretacji, co każde inne dzieło literackie. Dlatego należy stosować do niej następujące zasady i reguły:

- ustalić tekst, aby mieć przynajmniej naukową pewność, iż przekazany odpis lub ich grupa odpowiada temu, bądź jest najbliższa temu, który wyszedł spod ręki autora (krytyka tekstu), biorąc pod uwagę: (1) możliwe błędy redaktorów i kopistów, (2) niedoskonałości recenzji i przekładów, (3) zasady poprawiania tekstu;
- przeprowadzić jego krytykę literacką, a zatem zbadać: (1) język hagiografów (uwzględniając ich mentalność), (2) kompozycję utworu (redakcja tekstu), (3) historię formy (gatunku literackiego), (4) przeanalizować treść w oparciu o kontekst bliższy, dalszy i miejsca paralelne; poprawnie zrozumieć słowa, ich znaczenie, związek między nimi;

- przeprowadzić krytykę historyczną tekstu, tzn. na podstawie samego dzieła (kryteria wewnętrzne) oraz nauk pomocniczych (kryteria zewnętrzne) (geografia, historia, archeologia) starać się rozpoznać: historyczne i religijne tło treści, osobę i osobowość autora, jego środowisko społeczne, kulturowe oraz okoliczności, czas i miejsce jego działalności literackiej.

Proforystyka. Odkryty sens tekstu biblijnego może być podany w formie naukowej lub pastoralnej. Do naukowych form należą:

- przekład z języka oryginału na inny język,
- parafraza,
- glosa – krótkie wyjaśnienie niezrozumiałego słowa,
- scholion (od *schole* – przerwa, odpoczynek) – objaśnienie całej perykopy,
- postylla (od *post illa [verba]* = po tych słowach) – krótkie, ciągle objaśnienie tekstu biblijnego, pisane po tekście biblijnym, czasami na marginesie,
- kateny – wyjaśnienia tekstów biblijnych, zebrane z pism antyku chrześcijańskiego,
- komentarz – gruntowne i wyczerpujące wyjaśnienie naukowo-analityczne jednej, wielu lub wszystkich ksiąg *Biblii*,
- monografie – gruntowne omówienie jakiegoś ważnego problemu biblijnego,
- teologie biblijne – prace naukowe o charakterze syntetycznym, podające doktrynę teologiczną grupy ksiąg albo całego *Pisma świętego*.

W obrębie drugiej części hermeneutyki biblijnej – heurystyki dopracowano się wielu szczegółowych metod naukowych i podejść stosowanych w badaniach biblistycznych. Początek ich przypada na XVIII wiek. Swoistym polem doświadczalnym stał się *Stary Testament*. Najpierw domagano się stosowania do badań nad nim tych samych metod, jak do innych dzieł literackich. Jednak dostrzeżono w tym pominięcie czynnika hermeneutyczno-teologicznego. Jednocześnie starano się chronić *Biblię* przed alegoryzacją i uprawianiem wobec niej egzegezy wyłącznie pneumatycznej. Dostrzeżono również związki literatury biblijnej z historią idei, historią religii i historią bliskowschodnich literatur starożytnych. To miało pomóc w ustalaniu powstania poszczególnych hebrajskich ksiąg biblijnych. Gdy te podejścia zawiodły, skierowano uwagę na głosy tradycji synagoidalnej i kościelnej (kryteria zewnętrzne), aby przy ich pomocy wykazać ich autentyczność.

W XIX wieku pojawiły się pierwsze prekursorskie badania prowadzone metodą krytyki historycznej, później znacznie rozwinięte. One to doprowadziły do rozróżnienia w *Pięcioksięgu* źródeł, odzwierciedlających etapy historii starożytnego Izraela, i wyznaczenie tym warstwom literackim rangi znaczeniowej w całokształcie historii biblijnego Izraela. Jednych wyniki te zachwycały, innych bulwersowały. Nie powstrzymano jednak jej stosowania. Niepokoiło w tej metodzie przede wszystkim rozdzielenie tekstów biblijnych na wyizolowane części (silna diachronia w badaniach), a brak perspektywy ich powiązania (synchronii).

Patrząc na rozwój metod w aspekcie historycznym, należy zwrócić uwagę na podjęcie w biblistyce badań genologicznych – skupionych na rozpoznaniu w *Biblii* gatunków literackich. Inspirację czerpano w tym zakresie z wyników odkryć archeologicznych na Bliskim Wschodzie i w dziedzinie orientalistyki. Po raz kolejny doceniono metody stosowane w obrębie historii literatury i literatury porównawczej, niezwykle ważnej – jak się okazało – w interpretacji *Biblii* hebrajskiej. Kluczem do zrozumienia *Biblii* miały się stać formy mów i gatunków literackich. Nie tylko postulowano opracowanie ich historii, ale także ukazanie motywacji im towarzyszącej. Była to próba dojścia przez teksty kanoniczne do prehistorii tekstów biblijnych.

Metoda historii motywów i gatunków przerodziła się powoli w metodę historii tradycji. Skupiała się na nurtach tradycji powstałych z jednostkowych idei obecnych w księgach *Biblii* hebrajskiej. Niemniej pojawiło się wówczas szereg niebezpieczeństw w momencie poszukiwania dla nich wspólnego mianownika, zwłaszcza, gdy okazywało się, że występowały one w nurtach różnych tradycji.

Dalszym krokiem w udoskonalaniu krytycznoliterackiego ujęcia tekstów biblijnych było skierowanie się ponownie do metody, pozwalającej badać prehistorię ksiąg biblijnych na etapie oralnego przekazu ich treści, zanim doszło do utrwalania go na piśmie. Wiązała się z tym dość późna datacja poszczególnych ksiąg (na ogół po wygnaniu babilońskim) i problem, czy wszystkie wywodzą się one z tradycji ustnej?

Stosunkowo młoda jest metoda analizy stylistycznej. Próbuje się nią badać kompozycje ksiąg *Biblii* hebrajskiej, analizując układ zdań, wierszy, użycia metafor. Dość dobrze sprawdza się ona w odniesieniu do poezji biblijnej, mniej do prozy. Poza tym cechuje ją jednostronność ujęcia. Bardziej skupia się na samej szacie literackiej utworów niż treści, na ustalaniu odrębnych jednostek literackich niż na ich genezie i celowości powstania.

Metoda historii redakcji, jaką zaczęto się posługiwać, oznaczało odejście od badań diachronicznych na rzecz synchronicznych. W jej centrum nie stało badanie genezy ksiąg, ale kwestia ich kompozycji. Starano się przy jej użyciu odkryć, jak ostateczny redaktor rozumiał wcielone w większą całość materiały, jakie przyświecały mu cele w tej ostatecznej redakcji, co do tego dodał od siebie, jako swoiste spoiwo całości, czy się zadowolił przekazanym kształtem dzieła, czy nadał mu całkiem nową szatę, czyniąc z dotychczasowego materiału zupełnie coś nowego.

Dalszym krokiem była metoda określona mianem *relecture*. Pragnie ona uchwycić powstawanie kolejnych ksiąg biblijnych, jako wynik nowego odczytania wcześniejszych pism. Owa reлектura stawiała się czynnikiem ukazującym ciągłość refleksji religijnej w zmieniających się warunkach historycznych i kulturowych. Często przynosiła ciekawe rezultaty przy stosowaniu do pojedynczych ksiąg, ale trudności występowały przy jej użyciu do grupy ksiąg, w których pojawiały się różne idee. Wówczas próba syntezy, polegająca na ukazaniu ich genezy, okazywała się niemal niewykonalna.

Jeżeli przyszłoby wskazać jedną metodę, spośród stosowanych w bibliistyce, jako adekwatną w odkrywaniu genezy ksiąg i ich sensów, nie można tego uczynić, bo nie spełniałaby w sposób wyczerpujący oczekiwań badacza. Do niedawna za taką uchodziła w praktyce metoda historyczno-krytyczna, ale obecnie odchodzi się od jej stosowania, przynajmniej w niektórych kręgach biblistów. Warto przywołać jej opis i zobaczyć swoisty paradygmat badawczy, który wyznacza, dostrzegając w niej zarówno zalety, jak i wady. W swym założeniu:

- zajmuje się tekstami starożytnymi,
- bada ich aspekty historyczne,
- ukazuje procesy historyczne powstawania tekstów,
- jest krytyczna – odwołuje się do obiektywnych kryteriów naukowych (od krytyki tekstów po krytykę redakcji),
- jest metodą analityczną (bada teksty święte jako dzieło literackie).

Czynności badawcze, jakie zaleca, to przeprowadzenie:

- krytyki tekstu (ustalenie tekstu jak najbliższego oryginałowi),
- krytyki literackiej, tj. analizy lingwistycznej (morfologia i syntaksa), analizy semantycznej (wykorzystuje osiągnięcia filologii historycznych), ukazuje początek i kres formowania się tekstu oraz obliuguje do określenia gatunków literackich,

- krytyki tradycji (rozpatruje tekst na poszczególnych etapach jego historycznego rozwoju),
- krytyki redakcji,
- krytyki historycznej (w świetle kryteriów wewnętrznych i zewnętrznych), polegającej na określeniu autora, adresatów, czasu i miejsca powstania dzieła, kontekstu historycznego i religijnego, geografii historycznej i osiągnięć archeologii.

Gdy przychodzi dokonać jej oceny, wnioski są następujące:

- jeżeli stosuje się ją w sposób obiektywny, nie ma założeń *a priori*,
- zorientowana jest na krytykę źródeł i historię religii (badane teksty wiąże się z konkretnymi społecznościami, grupami etnicznymi na danym etapie ich rozwoju, w tym religijnego),
- określenie gatunków literackich tekstów służy ich poprawnej interpretacji,
- pozwala poszukiwać sensu tylko w historycznych warunkach powstawania tekstów,
- mało jest przydatna do odkrywania jego znaczeń na późniejszych etapach rozwoju tradycji religijnych,
- jej cel to odnalezienie (metodami diachronicznymi) sensu zamierzonego przez autorów i redaktorów tekstów, ale już nie w oderwaniu od nich,
- powinna być wspomagana innymi, nowymi metodami.

Do tych nowych zalicza się metody analizy literackiej (retoryczną, narratywną, semiotyczną), metody oparte na tradycji („kanoniczna” i metoda odwoływania się do konkretnych tradycji), metody lub podejścia odwołujące się do nauk humanistycznych (socjologiczne, antropologiczno-kulturowe, psychologiczne i psychoanalityczne). W palecie nowej hermeneutyki zauważa się także podejścia kontekstualne (z odwołaniem do teologii wyzwolenia, feministyczne, *bellogenne*). Natomiast przestrzega się przed stosowaniem w badaniach biblistycznych, wciąż niestety obecnego, podejścia fundamentalistycznego, które polega na dosłownym, literalnym odczytywaniu tekstu, przez co się rozumie „niekrytyczne” jego czytanie, nieuwzględniające żadnych jego historycznych uwarunkowań i wynikających stąd konsekwencji. Najczęściej rodzi to złe skutki społeczne, widoczne w poszczególnych denominacjach chrześcijańskich. Takie podejście fałszuje bowiem istotę chrześcijaństwa, które przedstawiane jest jako nietolerancyjne, agresywne, a czasami wręcz rasistowskie. Na płaszczyźnie antropologicznej fundamentalistyczne odczytywanie *Biblii* zwodzi okale-

czonych psychicznie ludzi i tworzy iluzje oraz daje fałszywe poczucie pewności siebie. W literaturze określa się to doprowadzeniem do „samobójstwa myślowego”.

Literatura: Bartnicki Roman, *Ewangelie w analizie strukturalno-semiotycznej*, Warszawa 1992; Bartnicki Roman, Klósek Kinga, *Metody interpretacji Nowego Testamentu. Wprowadzenie*, Kraków 2014; Bardski Krzysztof, *Alegoryczno-symboliczna interpretacja Biblii*, Kraków 2016; Czerski Janusz, *Metodologia Nowego Testamentu*, Opole 2012; Czerski Janusz, *Metody interpretacji Nowego Testamentu*, Opole 1997; *Interpretacja Biblii w Kościele*, Papieska Komisja Biblijna; tłum. i red. Ryszard Rubinkiewicz, Warszawa 1999; *Interpretacja tekstu antycznego (inspiracje)*, red. naukowa Amadeusz Citlak, Kraków 2017; LaCocque André, Ricoeur Paul, *Myśleć biblijnie*, tłum. Ewa Mukoid, Maria Tarnowska, Kraków 2003; Langkammer Hugolin, *Metodologia Nowego Testamentu*, Opole 1991; *Metodologia Nowego Testamentu*, red. Hugolin Langkammer, Pelplin 1994; Szymik Stefan, *Współczesne modele egzegezy biblijnej*, Lublin 2013.

6. KSIĘGI NOWEGO TESTAMENTU I ODKRYWANIE ICH SENSU

- 6.1. Od oralnej do pisanej tradycji o Jezusie
- 6.2. Epistolografia *Nowego Testamentu*
 - 6.2.1. Listy Pawła i Pawłowe
 - 6.2.2. *List do Hebrajczyków*
 - 6.2.3. Listy katolickie
- 6.3. Pisma narracyjne
 - 6.3.1. Ewangelie synoptyczne
 - 6.3.1.1. Problemat synoptycznych
 - 6.3.1.2. *Ewangelia według Marka*
 - 6.3.1.3. *Ewangelia według Mateusza*
 - 6.3.1.4. *Ewangelia według Łukasza*
 - 6.3.2. *Dzieje apostolskie*
 - 6.3.3. *Ewangelia według Jana*
 - 6.3.4. *Apokalipsa Jana*

Choć *Biblia* chrześcijan obejmuje *Stary* i *Nowy Testament*, naszą uwagę skierujemy na tę drugą jej część, bo w niej wyraża się rdzeń chrześcijaństwa, natomiast w kolejnym rozdziale powrócimy do jego związku ze *Starym Testamentem*. W zbiorze ksiąg *Nowego Testamentu* daje się wyróżnić dwie grupy ksiąg (choć to nie jedyny podział): listy (epistolografia) i pisma narracyjne. Do pierwszej należą najwcześniejsze pisma *Nowego Testamentu*, tj. listy Pawła z Tarsu i tzw. Pawłowe, znacznie późniejszy *List do Hebrajczyków* i siedem listów katolickich, czyli powszechnych: *Jakuba*, *1-2 Piotra*, *1-3 Jana* i *Judy*. Natomiast drugą grupę stanowią: trzy ewangelie tzw. synoptyczne, *Ewangelia Jana*, *Dzieje apostolskie* i *Apokalipsa*.

Księgi Nowego Testamentu (w kolejności ich prezentacji)					
Tytuł książki	Sigla	Tytuł grecki	Liczba rozdziałów	Imię autora według tradycji	Przypuszczalny czas i miejsce powstania
Epistolografia Nowego Testamentu					
Lista Pawła z Tarsu i Pawłowe					
List do Rzymian	Rz	Πρὸς Ῥωμαίους	16	Paweł z Tarsu (niekwestionowane)	II/III 56 Korynt
1 List do Koryntian	1 Kor	Πρὸς Κορινθίους Α'	16	Paweł z Tarsu (niekwestionowane)	IX 54 Efez
2 List do Koryntian	2 Kor	Πρὸς Κορινθίους Β'	13	Paweł z Tarsu (niekwestionowane)	VIII/IX 55 Macedonia
List do Galatów	Ga	Πρὸς Γαλάτας	6	Paweł z Tarsu (niekwestionowane)	52-54 Efez
List do Efezjan	Ef	Πρὸς Ἐφεσίους	6	Paweł z Tarsu	59-62 (z niewoli) Rzym
List do Filipian	Flp	Πρὸς Φιλιππησίους	4	Paweł z Tarsu (niekwestionowane)	Lato 54 Efez
List do Kolosan	Kol	Πρὸς Κολοσσαεῖς	4	Paweł z Tarsu bądź jego uczeń	Jesień 60 Rzym
1 List do Tesaloniczan	1 Tes	Πρὸς Θεσσαλονικεῖς Α'	5	Paweł z Tarsu (niekwestionowane)	Jesień 49 Korynt
2 List do Tesaloniczan	2 Tes	Πρὸς Θεσσαλονικεῖς Β'	3	Paweł z Tarsu	Wiosna 50 Korynt
1 List do Tymoteusza	1 Tm	Πρὸς Τιμόθεον Α'	6	Paweł z Tarsu	Przełom I i II wieku
2 List do Tymoteusza	2 Tm	Πρὸς Τιμόθεον Β'	4	Paweł z Tarsu	Przełom I i II wieku
List do Tytusa	Ti	Πρὸς Τίτον	3	Paweł z Tarsu	Przełom I i II wieku
List do Filemona	Flm	Πρὸς Φιλήμονα	1	Paweł z Tarsu (niekwestionowane)	Jesień 60 Rzym
List anonimowy					
List do Hebrajczyków	Hbr	Πρὸς Ἑβραίους	13	Autor niezany	70-75 ??
Listy katolickie (powszechne)					
List Jakuba	Jk	Ἰακώβου	5	Jakub Apostoł	Przełom I i II wieku
1 List Piotra	1 P	Πέτρου Α'	5	Piotr Apostoł	Przełom I i II wieku
2 List Piotra	2 P	Πέτρου Β'	3	Piotr Apostoł	Przełom I i II wieku
1 List Jana	1 J	Ἰωάννου Α'	5	Jan Ewangelista	Przełom I i II wieku

Tytuł książki	Sigla	Tytuł grecki	Liczba rozdziałów	Imię autora według tradycji	Przypuszczalny czas i miejsce powstania
2 <i>List Jana</i>	2 J	Ἰωάννου Β'	1	Jan Ewangelista	Przełom I i II wieku
3 <i>List Jana</i>	3 J	Ἰωάννου Γ'	1	Jan Ewangelista	Przełom I i II wieku
<i>List Judy</i>	Jud	Ἰούδα	1	Juda Tadeusz Apostoł	Przełom I i II wieku
Pisma narracyjne					
Ewangelie					
<i>Ewangelia według Mateusza</i>	Mt	Κατὰ Ματθαῖον	28	Mateusz Ewangelista	80-90
<i>Ewangelia według Marka</i>	Mk	Κατὰ Μάρκον	16	Marek Ewangelista	70-75
<i>Ewangelia według Łukasza</i>	Lk	Κατὰ Λουκᾶν	24	Łukasz Ewangelista	85-90
<i>Ewangelia według Jana</i>	J	Κατὰ Ἰωάννην	21	Jan Ewangelista	100-120
Dzieje					
<i>Dzieje apostołskie</i>	Dz	Πράξεις τῶν Ἀποστόλων	28	Łukasz Ewangelista	100-120
Apokalipsy					
<i>Apokalipsa św. Jana</i>	Ap	Ἀποκάλυψις Ἰωάννου	22	Jan Ewangelista	60-90

Zanim przejdziemy do ich szczegółowej prezentacji, określenia genezy, środowiska powstania i zawartego w nim przesłania, wcześniej trzeba się przyjrzeć, jak kształtował się proces przejścia od tradycji oralnej o Chrystusie do pisanej. Ułatwi to zrozumienie powstania pism składających się na *Nowy Testament*.

6.1. Od oralnej do pisanej tradycji o Jezusie

W świetle hipotetycznych ustaleń, dotyczących chronologii powstania pism *Nowego Testamentu*, widać, że od „wydarzenia Jezusa” upłynął okres minimum dwudziestu, trzydziestu lat do powstania pism Pawła i Pawłowych, a do kolejnych pism *Nowego Testamentu* wydłuża się on o kolejne kilkadziesiąt lat. Chcąc dojść do początków przekazu Ewangelii (traktując również Pawła, jako jej głosiciela w przekazie ustnym i pisanym), i uchwycić, jak wyglądała ona w przepowiadaniu samego Jezusa, a następnie apostołskiego

Kościoła, należy podjąć próbę zrekonstruowania wczesnych ewangelicznych tradycji oralnych, zanim znajdą one częściowe utrwalenie na piśmie. Na nich bowiem opierają się i do nich odwołują przekazy pisane, które spotkały się z aprobatą Kościoła apostołskiego i poapostołskiego, a następnie uznane za normatywne i włączone do kanonu *Biblii* chrześcijańskiej.

Disponujemy niewielką liczbą świadectw, które pomogłyby zrekonstruować, jak wyglądało nauczanie Jezusa w Galilei i Judei. Nie znamy treści kazań misjonarskich, które ukazywały słowa i czyny Jezusa oraz sprawiały, że ci przekonani nimi, przyjmowali chrzest, otwierający im drogę do wspólnot wyznawców Jezusa jako zmartwychwstałego Mesjasza. Zanim do tego doszło, przechodzili oni odpowiednie przygotowanie w obrębie dość wcześnie utworzonej instytucji katechumenatu. Wszystkie przekazy pisane, które się na tych kwestiach koncentrują, i do nich mamy dostęp, są dużo późniejsze. Różne czynniki doprowadziły do zatarcia w nich owej oryginalności. Stąd pytania: czego uczono katechumenów, jak przebiegał proces nauczania, jak wyglądał kult wczesnochrześcijański i jakie nauczanie wiązało się z jego sprawowaniem? Jaki materiał pochodził z pierwszego oralnego przekazu ewangelicznego, który później został wykorzystany w przekazie pisemnym?

Logicznie byłoby poszukiwać u zarania chrześcijaństwa świadków Jezusa, którzy z autopsji mogliby opowiedzieć o Jego czynach i nauczaniu. Z założenia należy jednak przyjąć, że nie wystarczało samo faktograficzne ich przywołanie, lecz łączyło się ono z nadaniem owej faktografii znaczenia (sensu), objaśnienia jej i zbudowania od samego początku swoistego mitu założycielskiego, w tym dobrym rozumieniu tego pojęcia. Nie chodziło w nim o zmyślanie jakichś historyjek o Jezusie, tylko uchwycenie, niekiedy nawet w uproszczony sposób, istoty „wydarzenia Jezusa” w aspekcie nie tyle historycznym, co zbawczym. Nie cały ten przekaz mógł pochodzić od znanych nam najbliższych uczniów Jezusa, zwanych apostołami. Zresztą, sama ta instytucja apostołatu, znana nam z późniejszych przekazów *Nowego Testamentu*, zwłaszcza *Dziejów apostołskich*, różniła się w ujęciu Pawła z Tarsu od ujęcia późniejszych ewangelistów, zwłaszcza Łukasza, który sprowadzał ją do Dwunastu i wyjątkowo do Pawła, powołanego w nadzwyczajny sposób do pełnienia tej funkcji.

Paweł odmiennie ukazywał zaangażowanych w misję wielu apostołów i nie zawsze byli to tylko mężczyźni. Poza tym misja chrześcijańska rozwijała się w licznych miejscach, tak że nie mogli być do niej zaangażowani tylko ewangelizatorzy z grupy Dwunastu, będących urzędowymi świadka-

mi Zmartwychwstałego, jak tego chciał Łukasz. A zatem brali w niej udział ludzie, którzy opowieści o Jezusie znali tylko ze słyszenia, niejako z drugiej ręki. Czy sporządzano z ich działalności jakieś notatki, swoiste bryki, którymi mogli się posługiwać później misjonarze? Poza tym, pozostaje kwestia języka tych opowieści – głoszonego kerygmatu.

Zasięg prowadzonej ewangelizacji sprawiał, że musiał to być przekaz wielojęzyczny. Wymagał też umiejętności inkulturacyjnych, aby mógł być przez adresatów rozumiany. Za tym stała również znajomość tradycji religijnych, bo do nich się odwoływano, zwłaszcza judaistycznych. Kto spoza Żydów był do tego przygotowany? Ilu było misjonarzy gotowych podjąć się takiego zadania, podobnie jak Paweł z Tarsu, Barnaba, Jan Marek, Filip, i tak jak oni głosić orędzie Chrystusa? Zapewne judeochrześcijanie czynili to po swojemu, a etnochrześcijanie na swój sposób, inaczej rozkładając akcenty w przekazie ewangelicznym. To może tłumaczyć, dlaczego w późniejszych przekazach, utrwalonych już na piśmie, pojawia się tak wiele różnic. Nawet sami naoczní świadkowie Jezusa różnili się w swych relacjach o Nim, co jest zrozumiałe. Poza tym, opowieści te musiały ulegać zmianie w procesie wieloletniego ich przekazywania. Zmieniały się bowiem uwarunkowania historyczne i religijne, pojawiała się większa dojrzałość rozumienia Jezusa, wpływały też na to uwarunkowania percepcyjne samych słuchaczy. Ewangelizatorzy nie chcieli kłamać o Jezusie i wykazywać złą wolę w prowadzeniu misji, aby ukształtować w adresatach fałszywy obraz Zbawiciela. Chodziło o umiejętność akomodacji przekazu do zmieniających się sytuacji i uwarunkowań samych ewangelizowanych, nie pomijając niczego, co istotne.

Nie można przyjąć założenia, że autorzy pisanych ewangelii (ludzie anonimowi; dopiero późniejsza tradycja, sięgająca końca II wieku, przydała im imiona) byli bezpośrednimi świadkami słów i czynów Jezusa. Jeżeli pisarze ci korzystali z pierwotnej ustnej tradycji i nie był to materiał przez nich przepracowany, tylko w swej głównej osnowie „historyczny”, identyfikacji jego służą następujące kryteria:

- znajduje wielorakie potwierdzenie w więcej niż jednym źródle albo przez więcej niż jeden typ materiału;
- spełnia kryterium nieciągłości; jest charakterystyczny dla Jezusa; nie ma odpowiednika w judaizmie ani we wspólnocie powielkanocnej;
- jest koherentny z innymi uznanymi tradycjami o Jezusie;
- spełnia kryterium stylu Jezusa i wykazuje cechy arameizujące, co odpowiadałoby językowi, jakim posługiwano się w Palestynie za czasów Jezusa;

- wprawia w zakłopotanie, przez czyny i wypowiedzi Jezusa, które mogły dziwić członków wczesnego Kościoła;
- spełnia kryterium wiarygodności historycznej.

Badania literackie nierzadko wskazują, że za daną księgą tej grupy pism narracyjnych stoi wiele osób, których traktuje się jako autorów czy redaktorów. Niekiedy proces powstawania ich był rozciągnięty w czasie. Skąd zatem czerpano do ich napisania inspiracje? W jednej z ewangelii (Łukasza) ujawniony został warsztat hagiografa. Przed przystąpieniem do pisanie, zapoznał się on z wieloma opowiadaniem o Jezusie. Odnosił się też do tych, których określił mianem *autoptoi* – widzących coś naocznie, i do sług słowa (być może osób specjalnie przeznaczonych do głoszenia w Kościele kerygmatu). Dopiero wówczas zdecydował się na ułożenie własnego opowiadania o Jezusie – swojej ewangelii. Już z tego wstępu do niej widać, że przypuszczenia o zmianach w przekazie ewangelicznym nie są zwykłą spekulacją, lecz odnajdujemy ich potwierdzenie w konkretnym tekście.

Należy także zwrócić uwagę na mentalność przepowiadających i ich odbiorców. Myślenie chrześcijan żyjących w starożytności nie odpowiada naszym standardom. Gdy odnosili się do kategorii religijnych, nie interesowały ich szczególnie fakty, lecz przede wszystkim prawda. Słowem, zdradzali skłonność do myślenia mitycznego, opartego na intuicji i akcie wiary, starając się narzucić zrozumiały kształt rzeczywistości, wykraczającym poza doświadczenie. Wyrażali je przy pomocy symboli, zwłaszcza najłatwiejszych do użycia i uchwycenia, tj. aktywności osobowej (brak wówczas wskazań na przyczyny bezosobowe). Dlatego w myśleniu chrześcijan nie dominuje faktografia, lecz – mówiąc w kategoriach religioznawczych – teozoficzne podejście, zaś w ich rozumieniu, uchwycenie prawdy w historiozbowym ujęciu. Nie odcinano się jednak w przepowiadaniu, słowem czy pismem, od fundamentu historycznego. Nikt z misjonarzy nie negował historyczności Jezusa, ale skupiał uwagę na tym, co On czynił i czego nauczał, nadając temu przekazowi interpretację, która stawiała się ważniejsza niż czysta faktografia. To cecha nie tylko podejścia chrześcijańskiego, ale także obraz mentalności ludzi starożytności na obszarze bliskowschodnim i grecko-rzymskim. Nie dziwi zatem, że w poszczególnych ewangeliach fakty obrastają różnymi interpretacjami, sam ich dobór (nie zawsze jednolity) niesie za sobą konsekwencje w całościowych obrazach Jezusa w nich ukazywanych, a co zatem

idzie, w różnych teologiach ewangelii, które przedstawione zostaną w dalszych częściach książki.

Nie może zaskakiwać, że w studiach nad ewangeliami kanonicznymi i *Dziejami apostołskimi*, natknijemy się na sytuacje, w których ewidentnie doszło nawet do zmiany faktów historycznych (np. kto dokonał przełomu w głoszeniu Ewangelii i skierował je w obszar politeizmu grecko-rzymskiego), aby wyeksponować znaczenie teologiczne procesów religijnych. Tego dotyczy choćby ukazanie narodzin Jezusa w Betlejem, pokłonu trzech mędrców ze Wschodu, ucieczki rodziny świętej do Egiptu czy chrztu w Jordanie przed rozpoczęciem publicznej działalności nauczycielskiej Jezusa, czy już po jej inauguracji. Opowieści podejmujące te wątki z życia Jezusa nie były przedmiotem historycznego wykładu ewangelistów, lecz miały przekonać adresatów, że Jezus – jako posłany przez Boga – był Synem Bożym, nowym Mojżeszem, a misja jego miała charakter uniwersalny, a nie partykularny, tj. tylko skierowana do Izraela. Liczył się sens przekazu zawartego w ewangeliiach i *Dziejach apostołskich*. Historyczność schodziła na dalszy plan, ale też nie ulegała całkowitemu zatraceniu.

W podsumowaniu należy uczynić jeszcze jedną konstatację. Ewangelisci bez wątpienia czerpali wiadomości zarówno ze wspólnych źródeł, ale też i dostępnych tylko im indywidualnie. Mimo że wiele z nich przejęli, to przechodząc od oralnego przekazu o Jezusie do pisanego, który sami tworzyli, starali się z jednej strony stworzyć spójny obraz życia Jezusa (i początków Kościoła), z drugiej zaś, nadać swym księgom własny rys, co widać zwłaszcza w doborze materiałów, który różni poszczególne ewangelie między sobą. Poza tym posiadali sami osobiste doświadczenia, związane z początkami chrześcijaństwa, które nie omieszkali wykorzystać w pisanych księgach. Późne przypisanie tym księgom imion autorów, jak to utrwaliła Tradycja, podkreślało, z czyimi doświadczeniami ma do czynienia czytelnik, gdy sięga po te księgi. Do czyjego świadectwa się odwołuje. Często są to imiona osób, które same nie spisały tych ksiąg, lecz za ich autorytetem stała anonimowa grupa rzeczywistych autorów i redaktorów, tworzących czasami wręcz „szkołę” owego mistrza kościelnego, pomijając już fakt, że samo autorstwo w antyku chrześcijańskim (także i szerzej – starożytności) inaczej było definiowane niż obecnie, tak że nikt nie ośmieszał się podpisywać swych ksiąg własnym imieniem, jeżeli wykorzystywał w niej nauczanie swego nauczyciela.

6.2. Epistolografia *Nowego Testamentu*

Pierwsze pisma *Nowego Testamentu* miały formę listów. Także później hagiografowie chętnie nią się posługiwali, o czym świadczy fakt, że z 27 pism *Nowego Testamentu* aż 21 ma taką formę. Należą one do starożytnej literatury epistolograficznej świata hellenistycznego, w której wyróżnia się dwie grupy. Pierwszą stanowią listy w znaczeniu popularnym, tj. pisma prywatne, skierowane do konkretnych osób lub określonej ich grupy w celu skomunikowania się z nimi. Drugą, listy w znaczeniu literackim, służące do wyłożenia poglądów filozoficznych lub doktrynalnych (np. listy Seneki, Epikura lub Diogenesa Laertiosa) szerokiej publiczności. Pretendują one do utworów artystycznych. Hagiografowie *Nowego Testamentu* nie mieli zamiaru pisać listów literackich. Niemniej ich pisma adresowane do konkretnych wspólnot religijnych lub osób stały się z czasem pismami powszechnymi wśród chrześcijan, a zawarte w nich nauczanie pomagało tworzyć i utrwalać doktrynę chrześcijańską. Dlatego jednoznaczne zakwalifikowanie listów *Nowego Testamentu* do jednej z dwóch grup starożytnej literatury epistolarnej jest niemożliwe, ponieważ łączą one w sobie elementy obu.

Listy posiadają następującą strukturę: pozdrowienie, dziękczynienie, imię adresata, główną swą część, w której zawarty jest wykład doktrynalny i pouczenia o charakterze etycznym, oraz wnioski i pożegnanie końcowe. W wielu listach *Nowego Testamentu* pojawiają się również elementy z judaistycznej tradycji epistolarnej. Choć nie została ona utrwalaona w odrębnej księdze *Starego Testamentu* w formie listu, to jednak oddziaływała na autorów *Nowego Testamentu*, zwłaszcza na Pawła z Tarsu.

Jak te pisma powstawały? Część listów *Nowego Testamentu* bez wątpienia była przez autorów dyktowana, a spisywali je sekretarze. Niekiedy sekretarz otrzymywał od autora główne idee, którym następnie osobiście nadawał formę i wpływał na sposób ujęcia treści. Potem autor odczytywał list, poprawiał go i ewentualnie coś od siebie dodawał. Paweł prawdopodobnie posługiwał się sekretarzem, ale raczej dyktował mu listy niż powierzał do napisania. Nie jest pewne, czy napisał w całości osobiście jakieś listy (np. 2 Tes, Gal, 1 Kor, Flm oraz ostatnią część Kol), na co wskazywałyby wzmianki o tym w nich zawarte. Nie wykluczone jednak, że i one mogły być stosowanym zwrotem retorycznym, podkreślającym wagę zawartych w liście treści.

6.2.1. Listy Pawła i Pawłowe

Za najstarsze listy *Nowego Testamentu* uważa się następujące pisma Pawła: pierwszy *do Tessaloniczan* (ok. 49), *do Galatów* (ok. 52-54), *do Filemona* (ok. 60), pierwszy i drugi *do Koryntian* (ok. 54-55), *do Rzymian* (ok. 56) i *do Filipian* (54). Trudniej ustalić czas powstania innych pism związanych z Pawłem, ale zaliczanych do tzw. deuteropaulinów lub Pawłowych. Prawdopodobnie napisano je na przełomie I i II wieku (kilkadziesiąt lat po śmierci Pawła). Tradycyjnie łączono z nim również *List do Hebrajczyków*, ale obecnie wyklucza się hipotezę, że był on autorem tego listu.

Aktualnie przyjęty porządek listów Pawła w wydaniach *Nowego Testamentu* nie odpowiada chronologicznej kolejności ich powstawania, ale wiąże się prawdopodobnie ze znaczeniem kościołów w takich miastach jak Rzym i Korynt albo też z wagą treści listów.

Ich autorem w rozumieniu dosłownym i szerszym (swoją myślą i autorytetem inspirował do ich napisania) był Paweł. Pochodził z Tarsu (Azja Mniejsza), miejscowości w której rozwijała się kultura hellenistyczna, z żydowskiej rodziny posiadającej rzymskie obywatelstwo. Wpływ na jego formację religijno-intelektualną wywarło środowisko faryzejskie o orientacji apokaliptycznej. Po osiągnięciu wieku dojrzałego, wykształcony w Prawie żydowskim odznaczał się wrażliwością na kwestie religijne. Widząc w powstających wspólnotach chrześcijańskich zagrożenie dla judaizmu, przystąpił do ich zwalczania. W tym celu władze żydowskie wysłały go do Damaszku. Wydarzenie w drodze do tego miasta – jak to kilkakrotnie zostało przedstawione w pismach *Nowego Testamentu* – stało się przełomowym momentem w jego życiu. Z gorliwego faryzeusza przemienił się w wyznawcę Jezusa Chrystusa, Jego apostoła, głosiciela Jego nauki i założyciela wielu wspólnot chrześcijańskich w Azji Mniejszej i Europie. Nie można zrekonstruować w oparciu o dostępne źródła, głównie nowotestamentowe, pełnych dziejów jego życia. Nie znamy okresu jego przygotowań do pracy misyjnej. Najwięcej danych dotyczy jego trzech wypraw misyjnych (w latach 45-46; 47-51 i 52-56). Po ich zakończeniu, oskarżony przez wyznawców judaizmu, został osadzony w więzieniu w Jerozolimie, a następnie przewieziony do Cezarei Nadmorskiej, w końcu zaś, z powodu wniesionej przez siebie apelacji do sądu cesarskiego, do Rzymu, gdzie w odizolowaniu (w wynajętym mieszkaniu) pod strażą spędził dwa lata w oczekiwaniu na proces. Tradycja kościelna utrzymuje, że potem odbył jeszcze podróż mi-

syjną do Hiszpanii i odwiedzał kościoły w Achai, Macedonii, Azji oraz na Krecie. Poniósł śmierć męczeńską w Wiecznym Mieście.

Precyzyjne ustalenie najważniejszych wydarzeń z życia Pawła w oparciu o kanoniczne *Dzieje apostołskie* i listy apostoła oraz przejście od chronologii względnej (pisma biblijne) do chronologii bezwzględnej nastęrcza trudności. Również proponowane kalendarium dotyczące jego życia i piśmiennictwa ma charakter hipotetyczny.

5/6n.e.	narodziny Pawła
34	nawrócenie pod Damaszkiem
koniec 34	pobyt w Damaszku
druga połowa 37	ucieczka z Damaszku i pierwsza wizyta w Jerozolimie po nawróceniu
37/38-44/45	pobyt w Syrii i Cylicji (tzw. nieznane lata)
44/45	działalność w Antiochii
45-46	tzw. pierwsza podróż misyjna (Cypr i Azja Mniejsza)
47-51	tzw. druga podróż misyjna – Galacja, Troada, Flippia, Tesaloniki, Ateny
jesień 49	1 <i>List do Tessaloniczan</i> (Ateny)
wiosna 50	2 <i>List do Tessaloniczan</i> (Korynt)
X/XI 51	tzw. sobór jerozolimski
wiosna 52 - III 56	tzw. trzecia podróż misyjna
lato 52-wiosna 54	<i>List do Galatów</i>
lato 54	<i>List do Filipian</i> (Efez)
IX 54	1 <i>List do Koryntian</i> (Efez)
VIII/IX 55	2 <i>List do Koryntian</i> (Macedonia)
II/III 56	<i>List do Rzymian</i> (Korynt)
III-V 56	podróż z Koryntu do Jerozolimy
VI 56-IX 58	więzienie w Cezarei Nadmorskiej
IX 58-wiosna 59	podróż do Rzymu
wiosna 59-wiosna 61	więzienie w Rzymie
jesień 60	<i>List do Kolosan</i> i <i>List do Filemona</i> (Rzym)
jesień 61 lub 62	misja w Hiszpanii (dla wielu wątpliwa)
jesień 61 (62) - 63	powrót do wspólnot na Wschodzie
wiosna/lato 63-64	drugie uwięzienie w Rzymie
wiosna/lato 64(65)	śmierć męczeńska Pawła w Rzymie

Listy Pawła stylem nawiązują do retoryki tak greckiej, jak i biblijnej oraz dialektyki rabinicznej, ale zarazem cechuje je swoista chropowatość związana prawdopodobnie ze sposobem ich pisania (tekst niejednokrotnie był dyktowany). Odznaczają się także dynamizmem, wynikającym z osobowości autora, i głębią doktrynalną sprawiającą, że chrześcijaństwo zawdzięcza Pawłowi fundamenty przyszłej teologii oraz charakterystyczny dla siebie język religijny. Zarazem dostrzega się w nich rozwój chrześcijańskiej myśli religijnej. W ujęciu Pawła, tworzona przez niego doktryna i etyka, ma swe źródło w objawieniu doznany pod Damaszkiem, tj. w wizji Jezusa Chrystusa (już po jego męczeńskiej śmierci na krzyżu) jako Zmartwychwstałego, Pana i Syna Bożego, Zbawcy wszystkiego, żyjącego w swoim Kościele. Do tego wydarzenia wracał Paweł nieustannie w swoich listach (Ga, 1 Kor, Flp) i nauczaniu. Konfrontacja z różnymi ideologiami (judaizujący chrześcijanie, judaizm, politeizm grecko-rzymski, różne kierunki filozofii greckiej, gnostycyzm) w czasie wypraw misyjnych, prowadzone polemiki i kontakty z kulturowo zróżnicowanymi grupami społecznymi sprawiały, że refleksja o pierwotnym jego doświadczeniu spod Damaszku nieustannie się pogłębiała, prowadząc do nowych wniosków. Niemniej pozostaje ona dość spójna i jest określana mianem Ewangelii Pawłowej.

Centralne jej tematy koncentrują się na osobie Jezusa z Nazaretu. W Jego życiu dostrzegł on działanie Boga, tego samego, którego czcił Izrael. Paweł dzięki objawieniu uwierzył, że ów Jezus, zamordowany na krzyżu, jest zapowiadany przez *Biblię* judaizmu mesjaszem, dlatego nazywa go Jezusem Chrystusem. Przez Niego Bóg Izraela realizował swój zbawczy plan, obejmujący wszystkich ludzi, a nie tylko wybrany wcześniej lud. Uniwersalny wymiar chrześcijaństwa według Pawła polegał na tym, że w zbawczy plan Boga wpisuje się każdy, kto uwierzy w Jezusa Chrystusa, bez obowiązku zachowywania Prawa nakładanego przez judaizm. Przełamanie partykularyzmu żydowskiego okazało się dla misji Kościoła przełomowe i zapewniło mu pozyskiwanie nowych wyznawców, pochodzących ze świata politeizmu grecko-rzymskiego.

W opozycji do doktryny Pawła pozostała część judeochrześcijan, a zagorzałymi jego wrogami zostali Żydzi – wyznawcy judaizmu. Paweł był przekonany, że opowiedzenie się za obowiązywalnością judaistycznego Prawa oznaczałoby pomniejszenie roli Jezusa jako zbawiciela. Dlatego myśl Pawła o zbawieniu, dokonywanym przez Niego w wymiarze ziemskim i kosmicznym jest w jego pismach wszechobecna. Z niej rozwinie się:

- doktryna o Jezusie Chrystusie (chrystologia – dotyczy osoby Jezusa; soteriologia – dzieła Jezusa),
- doktryna o Duchu Świętym (pneumatologia),
- doktryna o Kościele – ludzie Bożym (eklezjologia),
- doktryna o specjalnie ustanowionych znakach sakramentalnych (sakramentologia), które staną się praktyką chrześcijańską, aby zbawienie przyniesione przez Jezusa mogło być realizowane w Kościele, oczekującym na ponowne Jego przyjście (perspektywa eschatologiczna),
- doktryna o człowieku (antropologia teologiczna), który przez bezpośredni kontakt lub przez owe znaki staje się członkiem społeczności Kościoła, doznając istotowej (ontycznej) przemiany.

Myślenie teologiczne Pawła ma swoje źródło w tajemniczym jego spotkaniu z Jezusem zmartwychwstałym, które nie jest sytuowane w ciągu chrystofanii, jakich mieli doświadczyć uczniowie Jezusa i nieliczne kobiety – Żydówki. Ma ono charakter wyjątkowy, a on sam odczytał je, jako skierowanie do specjalnej misji. Paweł nie rozczarował się judaizmem, który z gorliwością wyznawał. Zwrot, jaki nastąpił w jego życiu, nie jest łatwy do racjonalnego wytłumaczenia. Niemniej po „wydarzeniu” pod Damaszkiem jego życie uległo radykalnej zmianie. Miało to także zasadniczy wpływ na jego religijne myślenie. Odkrył, że Jezus, którego uważał – jak wielu Żydów – za martwego, żyje, a chrześcijanie, których z zawziętością prześladował z powodu ich wiary w Zmartwychwstałego, mają rację. Teraz sam stał się Jego orędownikiem i misjonarzem, głoszącym Ewangelię o Jezusie, który jest mesjaszem, tj. Chrystusem. Damaszek oznaczał dla niego radykalną zmianę – odkrył, że Jezus jest „Synem Bożym”, Bożym posłańcem, zbawicielem i stoi On ponad Prawem (Torą), które studiował, jemu podporządkowywał dotychczasowe swoje życie, a ono wskazywało mu, jak pełnić wolę Bożą jako gorliwy faryzeusz. Teraz miejsce Prawa zajęła osoba Jezusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego, do którego za wszelką cenę chciał się upodobnić. Konwersja Pawła znalazła przełożenie na jego nauczanie, prowadzone w czasie pracy misyjnej, oraz zwarte w listach, skierowanych do różnych wspólnot chrześcijańskich, najczęściej tych, które sam wcześniej zakładał, bądź tych, które zamierzał odwiedzić.

Paweł na tle innych misjonarzy apostołskiego Kościoła jawi się jako „odmieniec” (od hebr. *acher* = inny). Jego teologiczna myśl z czasem zdominowała chrześcijaństwo, zwłaszcza zachodnie, nadając mu rys paulistyczny.

Był on na tyle silny, że niekiedy uznawano go – wbrew rzeczywistemu rozwojowi teologii chrześcijańskiej – za twórcę całego systemu doktrynalnego Kościoła. Już za życia niejedni kwestionowali jego status apostoła, choć sam za takiego się podawał, powołany do tej funkcji w nadzwyczajny sposób, bezpośrednio przez Jezusa. Sprzeciw wobec niego najczęściej podnosili judaizujący członkowie Kościoła. Poza tym nie odpowiadał jakimś, nie do końca jasnym kryteriom, jakie powinien spełniać apostoł w Kościele apostołskim. Sam siebie uznawał za równego Piotrowi, a nawet otwarcie mu się sprzeciwił w trakcie słynnego zajścia w Antiochii, gdy zarzucił mu tchórzliwe i pełne hipokryzji zachowanie wobec etnochrześcijan. W swym nauczaniu Paweł umyślnie „odwrócił się plecami” do postaci Jezusa historycznego. Z Jego życia „w ciele” (gr. *kata sarka*) w zasadzie nic go nie interesowało, poza tym, że „według ludzkiego pochodzenia” (Rz 9, 5) wywodził się spośród Żydów, z potomstwa Abrahama (Ga 3, 16) i należał do królewskiej linii Dawida, narodził się z niewiasty (bez podania imienia) pod Prawem, gdy nastała „pełnia czasów”. To, co go rzeczywiście interesowało, a dotyczyło Jezusa, skupiało się na misteryjnym rozumieniu Jego męki, śmierci i powstaniu z martwych, które miało dla niego soteryczny (zbawczy) charakter. Wokół tego rozwijała się Pawłowa myśl religijna. Jezus Chrystus miał dla niego wymiar historyczny, zbawczy, wspólnotowy i kosmiczny. Uwaga Pawła koncentrowała się na majestatycznej wizji dzieła Jezusa Chrystusa, zakorzenionego w historii zbawienia, obejmującego tak Żydów, jak i pogan.

Napięcie, jakie istniało między tymi grupami jeszcze w okresie tzw. drugiej świątyni (świat pogan postrzegany był przez Żydów za gorszy, oni zaś czuli się wybrani przez Boga), teraz przerodziło się w walkę, z której – po ludzku biorąc – zwycięsko wyszli poganie, a Żydzi – wprawdzie czasowo – stali się nieprzyjaciółmi Boga, ponieważ odrzucili Jezusa Chrystusa. Jednocześnie Paweł był świadomy decydującej roli, jaka mu przypadła w tej rywalizacji, ale w ocenie nawet apostołskiej tradycji, stało się tak nie z woli Pawła, lecz samego Boga. W jego nauczaniu, Bóg nie odrzucił swego ludu, z którym przymierze było nadal ważne, i nie żałował On raz okazanej łaski. Niemniej poganie odnieśli korzyści z niewiary Żydów i stali się nowym ludem, złączonym z Bogiem nowym przymierzem za sprawą Jezusa Chrystusa. Rezultatem misji Pawła były założone przez niego wspólnoty chrześcijańskie, liczące zapewne niewiele więcej niż kilka tysięcy członków, które tworzyły istotny zaczyn dla Kościoła we wschodniej części imperium rzymskiego. Sam czuł się odpowiedzialny za misję prowadzoną na obszarze od Antiochii po słu-

py Herkulesa (dzisiejszy Gibraltar). Znacznie większym jego sukcesem było „zarażenie” chrześcijaństwa swoją teologiczną wizją Chrystusa, która stała się dla nowej religii w dużej mierze konstytutywna.

Pawłowa chrystologia jest głównie soteriologią. Apostoł ukazał w niej rolę Chrystusa w dziele zbawienia, trwającym od stworzenia człowieka. Używane przez Pawła tytuły na Jego określenie, wyznaczają zasadnicze rysy soteriologii. „Syn Boży” podkreśla Jego Boży wybór i prowadzoną przez Niego misję, wpisującą się w całą ekonomię zbawczą, która przez Niego osiągnęła pełnię czasu. „Kyrios” natomiast oznacza zwierzchnictwo Zmartwychwstałego nad wszystkimi ludźmi i całym kosmosem. Paweł łączył wydarzenia ostatnich chwil życia Jezusa, męki, śmierci i zmartwychwstania, w jedno, nadając im misteryjne, zbawcze znaczenie, a korelacja ich z Paschą żydowską sprawiała, że odkryto w nich wymiar paschalny, rozumiany w judaistycznej i chrześcijańskiej perspektywie. Jezus przez nie stał się Soterem, nie tylko dla Żydów, ale i całej ludzkości, ponieważ zgodnie z Pawłowym przekonaniem, umarł za grzechy ludzi – „dla naszego zbawienia”. Skutkiem Jego męki, śmierci i zmartwychwstania (traktowanych jako jedność) było pojednanie człowieka z Bogiem i odpokutowanie za grzechy w wymiarze uniwersalnym, co przyniosło ludzkości odkupicielskie wyzwolenie i usprawiedliwienie. Kwintesencją tego Pawłowego rozumienia chrześcijańskiej paschy stał się ukrzyżowany Chrystus, który – jak pisał apostoł – „jest zgorszeniem dla Żydów, a głupstwem dla pogan, dla tych zaś, którzy są powołani, tak spośród Żydów, jak i spośród Greków – Chrystusem, mocą Bożą i mądrością Bożą” (1 Kor 1, 23-24). Paweł był przekonany, że to jego nauczanie było częścią oryginalnej, autentycznej tradycji apostoelskiego głoszenia zbawienia (1 Kor 15, 3: „Przekazałem wam na początku to, co przejąłem: że Chrystus umarł – zgodnie z Pismem – za nasze grzechy...”). Odpowiadając na różne oskarżenia, zwłaszcza judaizantów, przekonywał, że Ewangelia, którą otrzymał przez objawienie Jezusa Chrystusa (Ga 1, 12) i którą przedstawił apostołom, będącym filarami Kościoła w Jerozolimie (Ga 2, 2), była tożsama z kerygmatem pierwszej chrześcijańskiej wspólnoty.

Soteryczny akt Jezusa miał wpływ – w rozumieniu Pawła – na kondycję człowieka, który stał się „nowym stworzeniem”, tj. po grzechu pierwszego człowieka, Adama, na nowo zespolonym z Bogiem. Otrzymał on niejako nową ontyczną realność. Odpowiedzią człowieka na ów dar Boga powinna być wiara religijna i pełne Jemu zawierzenie. Widzialnym znakiem, przez które się ono dokonywało, było obmycie chrześcijańskie, określane mianem

chrztu. Listy Pawła, w porównaniu z innymi księgami *Nowego Testamentu*, dostarczają najwięcej świadectw o udzielaniu chrztu wyznawcom Jezusa. Człowiek przez obmycie chrzcielne – zdaniem Pawła – brał udział w wydarzeniu zbawczym i wstępował w ten sposób na drogę uświęcenia, która prowadziła do osiągnięcia królestwa Bożego (1 Kor 6, 2). Chrzest w „imię Jezusa” wiązał chrześcijanina z Kyriosem-Chrystusem, który po to został ukrzyżowany, aby wybawić ludzi od wiecznego potępienia (1 Kor 1, 13). Ochrzczony zanurzał się w „ciało Chrystusa” (gr. *en Christo*), przyoblekał się w Niego, z Nim się jednoczył, miał udział w błogosławieństwie udzielonym Abrahamowi, zostawał z Chrystusem pogrzebany, aby z Nim również powstać do życia (Rz 6, 4.8; Kol 2, 12-13). To obmycie było „kąpielą odrodzenia”, która obdarzała usprawiedliwieniem i uprawniała do niebiańskiego dziedzictwa, obdarzając ochrzczonego nadzieją życia wiecznego (Tt 3, 5). Odtąd nie podlegał już podziałom – należał do wspólnoty ludzi równych.

W ten sposób Paweł dokonał przejścia od antropologii chrześcijańskiej do eklezjologii. Centrum jej stanowiła idea jedności chrześcijańskiej wspólnoty, zbudowanej na „wszczepionych w Chrystusa” chrześcijan, żyjących w jedności z Chrystusem i z sobą, jako ludzi wolnych od Prawa, które prowadziło do grzechu, a teraz wyzwolonych od niego i jego najgłębszego skutku – śmierci. Jak kiedyś Żydzi, żyjący pod Prawem, nim się mieli kierować w życiu, teraz w miejsce Prawa przyszła nowa zasada – prawo miłości, które stało się podstawowym wyznacznikiem etosu chrześcijanina. Głównym motywem moralnego postępowania człowieka, kierującego się w życiu miłością, była świadomość, że został on wyrwany staremu eonowi (żył w niemocy samousprawiedliwienia), a teraz, stawszy się „nowym stworzeniem” za sprawą Chrystusa, żyje w Duchu Świętym, korzysta z daru Boga Ojca zapowiedzianego przez Jezusa, na mocy usprawiedliwienia przez Niego dokonanego w misterium paschalnym. Czynnikiem stymulującym do tego był chrzest i nadzieja chrześcijańska. One wyznaczały wierzącemu w Jezusa Chrystusa nową aksjologię, która domaga się od niego ciągłego uświęcania. Środowiskiem, w którym ma się to dokonywać, był Kościół. W nim żyjąc, chrześcijanin stawał się odpowiedzialny za budowę dobra wspólnego, kierując się w tym własnym sumieniem (gr. *syneidesis*), nieustannie kształtowanym przez Ewangelię, która go doprowadziła do wiary w Jezusa Chrystusa i uczestnictwa w Kościele.

Człowiek, żyjąc we wspólnocie, rozumiał czas w kategoriach zbawczych. Nie wyznaczały go jakieś wydarzenia, jak to miało miejsce w kultu-

rze grecko-rzymskiej, lecz czuł się zawieszony niejako pomiędzy jednym przyjściem Jezusa, które już nastąpiło i zainauguowało nastanie królestwa Bożego, a oczekiwaniem na Jego drugie przyjście – paruzję, która oznaczać miała powszechne królowanie Boga (1 Kor 15, 22-28). Ów *eschaton* – czasy ostateczne, oprócz zjawienia się Chrystusa, miały obejmować także wskreszenie wszystkich sprawiedliwych (1 Kor 15, 23) i chwalebne przemienienie świętych (chrześcijan) jeszcze żyjących.

Ta doktryna Pawła z Tarsu, przedstawiona powyżej w niezwyklej syntezie, wyznaczała chrześcijanom nowy model moralnego życia. Na nim zbudowana zostanie później cywilizacja (judeo)chrześcijańska, która powoła do życia instytucje religijne, społeczne, polityczne i gospodarcze, upowszechniając etos chrześcijański i utrwalając go na długie wieki.

Listy Pawłowe (powstałe po śmierci apostoła) nie wnoszą nowych elementów do doktryny, przedstawionej w jego własnych listach, lecz ją wyjaśniają, dostosowują do nowej sytuacji wiernych, a przede wszystkim eksponują osobę Pawła jako świadka wiary i zarazem gwaranta autentyczności Kościoła. Ich celem było umocnienie i potwierdzenie autentyczności głoszonych prawd i przejawów życia Kościoła, m.in. jego jedności, świętości, apostołskości i struktur organizacyjnych. Młode kościoły miały za zadanie przede wszystkim zachować wiarę przekazywaną przez tradycję, wywodzącą się od Jezusa i kreowaną dalej przez filary Kościoła, do których bez wątpienia należał Paweł z Tarsu.

Kiedy listy Pawła stały się zbiorem i były czytane we wspólnotach chrześcijańskich? Prawdopodobnie był to proces trwający kilkadziesiąt lat od ich napisania. Bez wątpienia odnoszono się do nich we wspólnotach lokalnych z szacunkiem. Sam Paweł zachęcał do ich odczytywania wszystkim członkom wspólnoty, do której były adresowane (por. 1 Tes 5, 27). Przeciwnicy Pawła twierdzili nawet, że jego listy „są groźne i nieubłagane” a on sam, „gdy się zjawia osobiście, słaby jest, a jego mowa nic nie znaczy”. Paweł odpierał ten zarzut, pisząc: „Jakimi jesteśmy w słowach naszych listów, będąc poza wami, takimi też będziemy w czynie, jako obecni wśród was” (2 Kor 10, 8-11). Nie wszystko z ich treści adresaci rozumieli. W drugim *Liście św. Piotra* jego autor wprost napisał: „są w nich trudne do zrozumienia sprawy, które ludzie niedouczeni i mało utwierdzeni opacznie tłumaczą, tak samo jak i inne Pisma na własną swoją zgubę” (3, 16). Niemniej listy Pawła, jak można wnioskować na podstawie tego samego świadectwa, przechowywano i gromadzono. Potwierdza to też Ignacy Antiocheński (*List do Efezjan* 12, 2).

Oznaczałoby to, że w latach 90-100 istniał już jakiś zbiór listów Pawłowych w Rzymie lub Syrii. W połowie II wieku taki zbiór znał Marcjon i przyjął z niego do swego kanonu 10 listów: Gal, 1-2 Kor, Rz, 1-2 Tes, Ef (jako *List do Laodycejczyków*), Kol, Flp i Fm. Nie wiadomo jednak, jak do powstania tego zbioru doszło. Uczeni podają na ten temat sprzeczne opinie, utrzymując, że po raz pierwszy zebrano je pod koniec I wieku w Efezie, Rzymie lub Aleksandrii w jeden lub kilka zbiorów. Najtrafniejsza wydaje się hipoteza, że okolicznościowe (pisane *ad hoc*) pisma Pawła kolekcjonowane były najpierw przez adresatów, a po śmierci apostoła scalono je sztucznie w jeden albo dwa listy, układając treść tematycznie i uzupełniając ją w oparciu o inne pisma. Tak więc znane nam listy Pawła posiadają interpolacje (wstawki) deutero-Pawłowe. Niezależnie od nich istnieją także całe listy zaliczane do deutero-Paulinów, napisane przez jego uczniów i współpracowników tworzących, jak to się zwykło nazywać, „szkołę Pawłową”. Jej zamiarem było podtrzymywanie autorytetu Pawła w założonych przez niego kościołach oraz kontynuowanie wykładu jego nauki w formie listów. Nie od razu poglądy Pawła i jego szkoły zostały powszechnie przyjęte. Przypuszcza się, że nastąpiło to dopiero około III wieku. Niemniej listy systematycznie kopiowano, dzięki czemu odtworzenie ich tekstów nie nastręczało trudności, co świadczy o tym, że niektóre kościoły od początku nie wątpiły w ich doktrynalną wartość, za którą stał autorytet Pawła z Tarsu.

6.2.2. *List do Hebrajczyków*

Anonimowy *List do Hebrajczyków*, od III wieku przypisywany zwłaszcza w tradycji wschodniej Pawłowi, nosi znamiona traktatu teologicznego lub homilii liturgicznej. Sam autor nazywa go „zachętą”, ponieważ wzywa do wytrwania w wierze i przestrzega przed powrotem do judaizmu. W centrum jego tematyki znajduje się Chrystus, który udziela pomocy w wytrwaniu. W liście łatwo odnaleźć polemikę prowadzoną pomiędzy judaizmem a chrześcijaństwem, której celem jest wykazanie, m.in. przy pomocy pism *Starego Testamentu*, wyższości chrześcijaństwa, poprzez porównanie w tych religiach trzech istotnych ogniw: założyciela, kapłaństwa i rytu ofiarnego. Chrystus jako założyciel chrześcijaństwa przewyższa aniołów, Mojżesza i proroków. Autor listu nazywa go Pierworodnym, dlatego jest pośrednikiem w stworzeniu, siedzącym po prawicy Boga Ojca i Panem (*Kyriosem*) wszystkim, a zarazem prawdziwym człowiekiem łączącym się z ludźmi w cierpie-

niach. On też, będąc arcykapłanem, przewyższa wszystkich, którzy te funkcje w Izraelu sprawowali. Jednocześnie sam siebie złożył w paschalnej ofierze, czyniąc z niej żertwę doskonałą. W konkluzji autor przekonuje, że zawarte przez Chrystusa przymierze jest lepsze, bo oparte zostało na dalej idących obietnicach. Wskazując na *nowe* przymierze, pierwsze uznaje za przestarzałe, bliskie zniszczenia.

Analiza listu skłaniała niektórych badaczy do pytania, czy nie jest ukryta w nim polemika z żydowskimi środowiskami kapłańskimi i esseńskimi, dla których problem kapłaństwa i kultu stał w centrum uwagi. Być może list, napisany około 70 roku, podejmuje jeszcze jedną próbę przekonania ich do chrześcijaństwa, kiedy wydaje się, że misja wśród religijnych elit żydowskich nie przyniosła spodziewanego rezultatu.

6.2.3. Listy katolickie

Listy katolickie, tzn. powszechne, uznane przez Kościół i skierowane (za wyjątkiem 2 i 3 Jn) do wszystkich chrześcijan, to zbiór złożony z *Listu Jakuba*, dwóch listów *Piotra* i trzech listów *Jana* oraz *Listu Judy*. Powstały one jako jedno z ostatnich pism *Nowego Testamentu*, mniej więcej w jednym czasie (przełom I i II wieku). Nie odnajduje się między nimi ścisłych związków doktrynalnych, poza zależnością drugiego *Listu Piotra* od *Listu Judy*. Odzwierciedlają one polemikę wspólnot kościelnych z heterodoksyjnymi grupami religijnymi. Wykazują zarazem, że apostołski Kościół, związany z pierwszym przyjściem Jezusa, jest instytucją trwałą, zdolną ostać się aż do Jego ponownego przyjścia.

List Jakuba wydaje się pseudoepigrafem. Choć podaje, że napisał go Jakub, znany z innych pism *Nowego Testamentu* jako „brat Pański”, na ogół się to kwestionuje, ponieważ swą doktryną, jak i językiem nie przystaje do „żydowskości” i wykształcenia znanego nam Jakuba. Dlatego przypuszcza się, że anonimowy autor, chcąc nadać pismu większy autorytet, jemu go przypisał. Wątpliwość tę podzielano także w starożytności. Do IV wieku na ogół nie uznawano go za pismo kanoniczne.

Potoczna lektura listu prowadzi do przekonania, że pozbawiony on jest wewnętrznej jedności i składa się z niepowiązanych z sobą powiedzeń i fragmentów homilii. Uważna krytyka literacka odkrywa w nim jednak formę listu literackiego i jednolitą strukturę. Jego autor napomina judeochrześcijan, aby wytrwali w „słowie prawdy”, tj. pozostali wierni otrzymanej Ewangelii,

pomimo różnych doświadczeń i cierpienia, które mogą skłaniać do jej porzucenia. Podkreśla konieczność praktykowania modlitwy, spełniania dobrych uczynków i życia w radości, ponieważ tego domaga się przyjęta wiara i oczekiwanie na sąd oraz wieczną nagrodę. Jednocześnie piętnuje klótniwość, chciwość, przywiązanie do świata i ucisk ubogich. W liście nie brak także aluzji do praktyk liturgicznych, m.in. opisane jest w nim namaszczenie chorych (5, 14-15). Na ten fragment powoływało się późniejsze nauczanie Kościoła, uzasadniając sakramentalność tej czynności.

Pierwszy *List Piotra* napisany na początku II wieku, mimo że pojawia się w nim jego imię, jest pismem anonimowym, w którym utrwalono i objaśniono główne tematy nauczania Piotra. Gdyby nie wstęp i zakończenie typowe dla formy listu, reszta przypominałaby homilię chrzcielną, w której ukazana została wielkość i godność chrześcijańskiego powołania. Z niego wynikają obowiązki ujęte niemal w formę katalogu, adresowane do różnych grup osób. Z ich przestrzegania nie zwalnia chrześcijan nawet prześladowanie, jakiemu są poddawani. List ten pragnie dodać im otuchy i wzbudzić w nich nadzieję, ponieważ bolesne doświadczenia przemijają i wkrótce powróci Chrystus. „A Bóg wiecznej łaski, Ten, który was powołał do wiecznej swojej chwały w Chrystusie, gdy trochę pocierpicie, sam was udoskonali, utwierdzi, umocni i ugruntuje” (5, 10).

Pierwszy *List Piotra* podejmuje wątek chrystologiczny o „zstąpieniu” Chrystusa do otchłani (3, 18-20). Choć w innych pismach *Nowego Testamentu* można znaleźć pewne aluzje do tego, to na fragmencie tego listu opiera się nauka Kościoła wyrażona w składzie apostoelskim o wstąpieniu Chrystusa „do piekieł”. Podjęcie tego wątku eksponowało prawdę o faktycznej śmierci Jezusa, która przyniosła zbawienie wszystkim, tak żyjącym, jak i już zmarłym, choćby byli grzesznikami (kontekst 3, 18-20 wskazuje na grzeszników pozbawionych życia w czasie potopu).

Trzy listy *Janowe* łączy się w jedną grupę z powodu podobieństwa języka, stylu, zawartych w nich idei, kontekstu historycznego i przypisywania przez starożytną tradycję kościelną ich autorstwa Janowi apostołowi. Niemniej większość biblistów skłania się raczej do poszukiwania autora w kręgu uczniów Janowych, zaangażowanych w ostatnie prace nad *Ewangelią według Jana*. Nie ma też pewności, czy napisał je jeden autor, czy też pierwszy *Jana* wyszedł spod innego pióra niż drugi i trzeci *Jana* (te dwa listy powstały przypuszczalnie wcześniej niż pierwszy *Jana*), choć wszystkie mają swoje korzenie w jednym efeskim środowisku, w którym tradycja Janowa była żywa.

Pierwszy *List Jana* zaliczany jest wprawdzie do listów, ale w zewnętrznej formie nie przypomina tego gatunku. Nazywa się go czasami *enchi-ridion* – streszczeniem prawd wiary lub uważa za rozbudowaną homilię chrzcielną. W ówczesnym piśmiennictwie nie znajduje jednak analogii. Napisano go w momencie narastającego kryzysu religijnego, jaki przeżywały kościoły Janowe na przełomie I i II wieku. Wywołały go błędy propagowane przez fałszywych proroków, którzy odrzucali wcielenie Chrystusa i moralność ewangeliczną. Listu tego nie skierowano jednak do owych wichrzycieli (gnostycy?, doketyści?, Żydzi odrzucający mesjanizm Jezusa?), lecz do chrześcijan tych gmin, do których dotarły ich poglądy. Autor listu przypomina im pierwotnie głoszoną Ewangelię, przestrzega przed przyjmowaniem nieortodoksyjnej nauki i udziela wskazań moralnych, które wynikają z doktryny o uczestnictwie chrześcijanina w życiu prawdziwego Boga i jego syna, Jezusa Chrystusa.

Przyjęcie listu przez chrześcijańskie środowiska związane było z powszechnym uznaniem listu za Janowy (wielokrotnie cytowali go starożytni pisarze kościelni), mimo że imię jego w liście nie występuje. Poza tym wykazywał on (obok różnic) podobieństwo do *Ewangelii według Jana*, wyjaśniał ją i czerpał z niej argumenty dla obrony przed heterodoksją. Świadczy to o fakcie, że był skierowany do tego samego środowiska co wspomniana ewangelia.

Drugi *List Jana*, napisany w konwencji charakterystycznej dla listów hellenistycznych (formuła wstępna, omówienie sytuacji religijnej adresatów, zakończenie), sygnowany jest przez bliżej nieokreślonego prezbitera. Uznaje się go za powiernika i przekaziciela tradycji Janowej. List skierowany jest do „Wybranej Pani”, która oznacza lokalną wspólnotę chrześcijańską. Porusza tematy doktrynalne i moralne. Zawiera napomnienia i zachęty do wytrwania w wierze, prawdzie i miłości, ostrzega przed zwodzicielami, negującymi wcielenie Chrystusa, podaje praktyczne wskazówki, by nie wchodzić w łączność z błędnowiercami. Nie od razu uważano go powszechnie za pismo kanoniczne. Do IV wieku należał do pism „dyskutowanych”. Kres dyskusji o jego normatywności dla chrześcijan położono w IV wieku, uznając jego kanoniczność.

Trzeci *List Jana* stanowi najkrótsze pismo *Nowego Testamentu*. Zaadresowany został do Gajusza (takie imię nosił pierwszy biskup Pergamonu), umiłowanego ucznia prezbitera, prawdopodobnie przełożonego Kościoła domowego w tym samym mieście, w którym lokalnemu Kościołowi przewodził Diotrefes, człowiek występujący przeciw prezbiterowi. Prezbyter

pisze do umiłowanego ucznia, aby zainteresował się wędrownymi misjonarzami, przybywającymi do miasta, gdyż Diotrefes odmawia im gościny w swojej gminie. Jednocześnie prezbiter zapowiada swoje osobiste przybycie, aby zażegnać konflikt. List prowokuje do dyskusji na temat relacji między instytucją kościelną a charyzmatem w Kościele Janowym. Wskazuje też na bardzo rozwiniętą strukturę kościelną. Co ciekawe, nie występuje w nim imię Jezusa (to jedyny taki list w *Nowym Testamencie*).

List Judy liczy tylko 25 wierszy. W jego adresie wymieniony jest jako autor Juda, brat Jakuba. Przysłała na to również wczesnochrześcijańska tradycja, choć współcześni bibliści są podzieleni – część uważa list za pseudoepigraf, którego autor przypisał swoje pismo Judzie. Pod względem stylistycznym list przypomina homilię. Niemal w całości został przytoczony w drugim *Liście Piotra*. Trudno określić, adresatów listu – najprawdopodobniej była to jakaś wspólnota judeochrześcijańska, a przynajmniej znająca tradycje żydowskie. Dlatego autor, pisząc do niej, bez problemu posługuje się argumentacją judaistyczną (zacerpniętą z ksiąg biblijnych i apokryficznych). Z tego powodu nie od razu list został zaliczony do ksiąg kanonicznych. W liście autor zachęca do walki o wiarę przekazaną przez apostołów, ponieważ pojawili się wśród adresatów jacyś bezbożni ludzie, którzy wypierali się Jezusa Chrystusa (prawdopodobnie antynomianie – sądzili, że łaska Boża uwalnia od moralnych zobowiązań).

Drugi *List Piotra*, najpóźniejsze pismo *Nowego Testamentu*, choć przypisywany apostołowi Piotrowi, zgodnie z informacjami zacerpniętymi z jego adresu, należy do pseudoepigrafów. Posługiwanie się formą testamentu, rozpowszechnione na przełomie I i II wieku, skłoniło również jego autora do wykorzystania tego gatunku literackiego, wpisując go zarazem w konwencje listu. Treściowo zależny jest on od *Listu Judy*. Cel ma ten sam – obronę apostołskiego nauczania, które po ich śmierci było podważane lub pozbawione znaczenia. Mogli to czynić przede wszyscy ci, którzy jeszcze za życia apostołów spodziewali się paruzji Chrystusa, a gdy ona nie nastąpiła, czuli się zawiedzeni i kwestionowali nawet jakiegokolwiek działanie Boga w historii, głosząc przy tym liberalizm etyczny. Autor listu, przeciwstawiając się takim poglądom, broni nauki o sądzie i zbawieniu oraz wzywa do przestrzegania chrześcijańskich norm postępowania. W swej argumentacji kunsztownie łączy elementy kultury grecko-rzymskiej z tradycją judaistyczną, wykazując, że oczekiwanie na paruzję tylko pozornie się wydłuża, ponieważ do planów Bożych przykłada się ludzką miarę. Ponadto

należy widzieć w tym miłosierdzie Boże. Dłuższe oczekiwanie to zarazem większa szansa dla grzeszników, aby się opamiętali i przygotowali na czasy ostateczne. List dobrze ilustruje proces inkulturacji dobrej nowiny ukształtowanej w palestyńskim środowisku żydowskim do świata grecko-rzymskiego bez utraty jej istotnego przesłania.

6.3. Pisma narracyjne

Pisma narracyjne to umowny termin na oznaczenie w *Nowym Testamencie* ewangelii synoptycznych (według Marka, Mateusza i Łukasza), *Ewangelii według Jana*, *Dziejów apostołskich* i *Apokalipsy Janowej*. Użyty w nim przymiotnik „narracyjne”, od łacińskiego słowa *narrare* (opowiadać komuś), wskazuje, że wymienione pisma opowiadają: ewangelie o Jezusie, a *Dzieje* i *Apokalipsa* o Kościele. Pisma te mają swoją specyfikę – są kerygmatem (gr. *keryssein* = głosić), tj. głoszeniem Jezusa i Jego zbawczego dzieła. Wzywają w ten sposób do wiary w Niego, mającej być odpowiedzią na kerygmat. Dlatego w opowiadaniach tych należy dopatrywać się nie tyle historii Jezusa i pierwotnego Kościoła, lecz spojrzenia na nie z perspektywy Bożych planów i dostrzeżenia w nich ich realizacji. Przyjęta przez nie historiozbawcza perspektywa nie ogranicza się do opisu najważniejszych wydarzeń minionych, lecz wybiega w nieokreśloną przyszłość – czasy ostateczne (eschatyczne), które zainaugurowało przyjście Jezusa na ziemię, a dzieje Kościoła są ukazywane w owych opowiadaniach nie tylko jako realizacja misji Jezusa u zarańcia chrześcijaństwa (*Dzieje apostołskie*), ale także jako obejmujące okres od pierwszego, historycznie dokonanego, do ponownego przyjścia Jezusa na ziemię (paruzja), kiedy nastąpi koniec świata (*Apokalipsa Janowa*).

6.3.1. Ewangelie synoptyczne

Nowotestamentowe księgi tej grupy należą do pism narracyjnych napisanych pomiędzy 70 a 120 rokiem. W centrum ich zainteresowania znajduje się publiczne życie Jezusa i jego nauczanie oraz dzieje pierwotnego Kościoła. Cztery ewangelie kanoniczne powstały w wyniku dość długiej pracy anonimowych autorów-redaktorów, którzy do ich napisania posłużyli się materiałem przekazany przez tradycję wywodzącą się od apostołów – świadków życia Jezusa. Dość wczesna tradycja (II wiek) zaczęła łączyć je z osobami Mateusza, Marka, Łukasza i Jana, a podobieństwo formy li-

terackiej i treści tych utworów oraz użycie w Mk 1, 1 terminu „głoszenie ewangelii” zapewne sprawiło, że nazwano je ewangeliami (gr. *euangelion* = dobra nowina) a ich autorów ewangelistami. Oprócz tego funkcjonowało pojęcie *ewangelia*, rozumiane jako dobra nowina o zbawieniu mesjańskim, głoszona żywym słowem. Dlatego na przełomie II i III wieku w środowisku chrześcijańskim mówiono, że jest jedna Ewangelia w czterech ujęciach. Dlatego przed imionami ich autorów dodano przyimek *kata* (według), podkreślając – jak to ujął wówczas żyjący wybitny egzegeta, Orygenes – że „choć napisana została przez czterech, to jednak jest jedna ewangelia”. W ten sposób powstały obecnie używane tytuły ewangelii: *Ewangelia według Marka*, ... *według Mateusza*, ... *według Łukasza* i ... *według Jana*.

Gromadzony materiał ewangelisci ujmowali w zbiory mów Jezusa, opisy uczynionych przez Niego znaków (łącznie 29 cudów odnotowanych przez synoptyków) oraz wypowiedzianych przez Niego słów. Jednocześnie nie zachowywali się wobec tego materiału wyłącznie jak kolekcjonerzy tradycji, którzy zestawiali zasłyszane przekazy ustne czy spisane w jedno dzieło. Zarówno oni, jak i ich bezpośredni kontynuatorzy dbali, by ułożyć je według określonej koncepcji literackiej i doktrynalnej. Dlatego nie tylko ważny jest zebrany przez nich materiał, ale także owo „spoiwo” literackie od nich pochodzące oraz układ całości dzieła, będący autorskim wkładem. Synoptycy głównym ośrodkiem publicznej działalności Jezusa czynili Galileę, ograniczali jej czas do jednego roku, ukazywali Jezusa nauczającego głównie w przypowieściach i dość krótkich mowach, których najczęstszym tematem było królestwo Boże. Sam Jezus w ich ewangeliach jawi się jako Syn Człowieczy (tytuł zaczerpnięty z literatury nurtu apokaliptycznego *Starego Testamentu*), głosiciel królestwa Bożego, miłosierny cudotwórca współczujący ludziom, zwłaszcza grzesznikom szukającym nawrócenia, uwierzytelniający zarazem znakami boskości swoją misję. Finał misji Jezusa lokalizowali zgodnie z tradycją w Jerozolimie, do której przybywa, aby tu rozegrały się kluczowe wydarzenia zwane paschalnymi, tj. męka, śmierć i zmartwychwstanie. Ukazanie w ewangeliach przejścia Jezusa ze śmierci do życia (pascha = przejście) stanowiło istotę dobrej nowiny – Ewangelii, a zarazem fundament wiary chrześcijan. Ewangelie za cel stawiały sobie – jak to najdobitniej zostało ujęte w *Ewangelii według Jana* – opisać wszystko, „abyście wierzyli, że Jezus jest Mesjaszem, Synem Bożym, i abyście wierząc, mieli życie w imię Jego” (20, 31). Ewangelisci, czyniąc to, korzystali z materiałów wcześniej powstałych na użytek katechezy i liturgii (zwłaszcza z homilii chrzcielnych

i eucharystycznych). Dwaj z nich, Mateusz i Łukasz, dodali ponadto opowiadania o narodzinach i dzieciństwie Jezusa, które mają przede wszystkim wymowę teologiczną. Jednak ich pism nie można nazwać biografiami Jezusa, choć posiadają pewien koloryt biograficzny, który był niezbędny dla adresatów ewangelii, należących do drugiej i trzeciej generacji chrześcijan. Przypomnienie im podstawowych wydarzeń, które zdecydowały o powstaniu gmin chrześcijańskich, stało się nieodzowne, bowiem w przeciwnym razie geneza Kościoła byłaby niezrozumiała. Ewangelie jednocześnie utrwały dotychczasowy chrześcijański przekaz religijny w momencie, kiedy wymierało pierwsze pokolenie wyznawców Jezusa, będące grupą bezpośrednich, naocznych jego świadków. Ich spisanie zabezpieczało Kościół na następne wieki jego istnienia. Przez ewangelie, mimo doktrynalnego ujęcia w nich słów i czynów Jezusa, ma on dostęp do swych początków. Dzięki nim historyczny Jezus nie poszedł w zapomnienie. Ewangelie zapewniają Mu, mimo późniejszych podziałów, fundamentalną jedność i ciągłość tradycji, niezbędną do trwania jakiegokolwiek religii.

Na pytania, czy przez ewangelie istnieje dostęp do Jezusa historycznego, czy też tylko do mitycznego „Chrystusa wiary”, jakiego wykreowała wspólnota wierzących w Niego po zmartwychwstaniu, czyniąc Jego historyczną osobę niedostępną dla dalszych pokoleń, odpowiada po części definicja gatunku literackiego, jakim jest ewangelia. Oprócz wcześniej omówionych znaczeń terminu *ewangelia* (głoszona dobra nowina i element tytułu utworów literackich), oznacza on także gatunek literacki, którego definicję ograniczymy wyłącznie do pism kanonicznych (należących do *Nowego Testamentu*), nie obejmując nią części pism apokryficznych, zwanych również ewangeliami. W obrębie biblijnego gatunku ewangelii występują liczne mniejsze gatunki, np. opowiadania o cudach, genealogie biblijne, apoftegmaty, przypowieści, itp.

Przez ewangelie jako gatunek literacki rozumiemy:

- utwór literacki, który przekazuje co Jezus, uznawany przez swych wyznawców za Syna Bożego i mesjasza, żyjąc w Palestynie uczynił i czego nauczał;
- jego twórcy korzystali zarówno z tradycji apostoelskiej, przekazywanej wcześniej ustnie, ulegającej niejednokrotnie reinterpretacji i akomodacji w celu jej dobrego i coraz głębszego zrozumienia, jak też z własnej pamięci i wspomnień lub korzystali ze świadectwa tych, „którzy od początku byli naocznymi świadkami i sługami słowa” w celu poznania prawdy (Łk 1, 2-4);

- do kompozycji ewangelistów wybierali niektóre z wielu wiadomości przekazywanych ustnie lub pisemnie, niektóre z nich ujmowali syntetycznie, inne zaś objaśniali, aby uczynić zrozumiałymi dla adresatów swoich pism;
- całości swych utworów nadali formę przepowiadania (kerygmatu).

Gatunek ten powstał zarówno pod wpływem literatury hellenistycznej, jak i judaistycznej, natomiast hagiografowie wczesnochrześcijańscy nadali mu specyficzny koloryt, przeciwstawiając ewangelię Jezusa i o Jezusie, która posiada eschatologiczną perspektywę (zasięgiem obejmuje czasy ostateczne), ewangeliom wielu cesarów, a dobrą nowiną judaizmu, łączoną z nastaniem w nieokreślonej przyszłości czasów mesjańskich, zastąpili związaniem jej z osobą Jezusa z Nazaretu uznanego za mesjasza.

6.3.1.1. Problemat synoptycznych

Niezależnie od częściowo wspólnej tradycji o Jezusie i cech gatunkowych, każda ewangelia kanoniczna posiada własne ramy literackie (język, styl, kompozycję) i doktrynalne. Trzy z nich, *według Mateusza, Marka i Łukasza*, wykazują szczególne podobieństwo. Dlatego nazwano je synoptycznymi (posiadają „wspólne spojrzenie”), w odróżnieniu od *Ewangelii według Jana*, różnej od nich pod względem języka, stylu, kompozycji i wiodących idei, choć tradycja o Jezusie jest dla nich wspólna. Teksty ewangelii synoptycznych w wielu miejscach harmonizują ze sobą, innym razem odbiegają od siebie, co skłoniło biblistów do formułowania różnych hipotez, które to zjawisko literackie by wyjaśniały. Z tym wiązano jednocześnie kwestię czasu powstania tych pism oraz wykorzystanych do nich źródeł.

Powszechnie przyjmuje się, że istnieje między nimi podobieństwo literackie. Na sformułowanie samego problemu synoptycznego naprowadza równoległe zestawianie tekstów ewangelii (tworzenie tzw. synopsy) oraz statystyka leksykograficzna. Okazuje się, że *Ewangelia według Marka*, licząca 661 wersów, z wyjątkiem 31 (sześciu fragmentów) ma paralele w pozostałych dwóch ewangeliach: dla 600 w *Ewangelii według Mateusza*, a dla 350 w *Łukaszej*. Około 200 wierszy, niewystępujących u *Marka*, jest wspólna dla *Mateusza i Łukasza*. Jednocześnie *Marek* ilościowo stanowi niewiele ponad połowę *Mateusza*, *Łukasz* zaś jest dłuższy od *Marka* i niewiele od *Mateusza*. Obrazuje to poniżej przedstawione zestawienie:

	<i>Marek</i>	<i>Mateusz</i>	<i>Łukasz</i>
liczba słów	11078	18280	19400
liczba wersów	661	1068	1149
liczba słów	8555, z tego 80% u <i>Mateusza</i>		
liczba słów / wersów	8555 słów z Mk u Mt (80%) 6737 słów z Mk u Łk (60%)	200 wersów wspólnych u <i>Mateusza</i> i <i>Łukasza</i>	

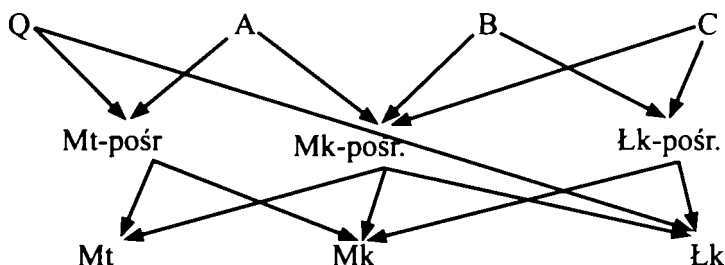
Według tych obliczeń niemal cały tekst *Marka* znalazł się u dwóch pozostałych synoptyków, ok. 80% u *Mateusza* i 60% u *Łukasza*. Ponadto około 200 wersów, niewystępujących u *Marka* jest wspólnych dla *Mateusza* i *Łukasza*. Wyniki tych obliczeń i badania chrześcijańskiej tradycji poapostolskiej skłoniły do wyłonienia kilku hipotez, które miałyby wyjaśnić te zależności. Trzy są wiodące i częściowo wyjaśniają wiele kwestii problemu synoptycznego, ale jest on nadal nierozwiązany.

Już w antyku chrześcijańskim pojawiło się wyjaśnienie zależności pomiędzy ewangeliami synoptycznymi. W jego ramach sytuowano jako pierwszą Mateuszową ewangelię. Markowa byłaby jej skrótem, a Łukaszowa powstała przy wykorzystaniu jednej i drugiej. Jej współczesna zmodyfikowana postać, pierwszeństwo przyznaje ewangelii Mateuszowej, ale w wersji aramejskiej, z której miał korzystać *Marek*, a następnie grecki *Marek* miał oddziaływać na greckiego *Mateusza*.

W hipotezie dość powszechnie obecnej w XIX wieku kolejność chronologiczna ewangelii synoptycznych byłaby następująca, *Mateusz*, *Łukasz*, *Marek*. Markowa ewangelia korzystałaby zatem z Mateuszowej i Łukaszowej, w zależności od potrzeb.

W końcu najbardziej popularna stała się hipoteza dwóch źródeł (dokumentów) dla ewangelii synoptycznych. Jednym byłaby sama *Ewangelia według Marka*, uznana jednocześnie wbrew wcześniejszym opiniom, za pierwszą z nich, drugim bliżej nieokreślone źródło nazwane Q (od niem. *Quelle* = źródło), na które mogło się składać kilka dokumentów. Z nich swobodnie mieli korzystać autorzy-redaktorzy *Ewangelii według Mateusza* i *Ewangelii według Łukasza*, czerpiąc dodatkowe materiały z wyłącznie sobie znanych źródeł.

Hipotezę dwóch źródeł, rozpowszechnioną od lat trzydziestych XX wieku, jedni kontestowali, inni zaś rozwijali, odpowiadając na argumenty jej przeciwników. Najlepsze rozwinięcie znalazła w tzw. teorii czterech dokumentów pisanych (Q, A, B, C), które poprzedzają kilka pośrednich etapów jej redakcji (Mt-pośredni, Mk-pośredni, Łk-pośredni), zanim powstały ostateczne teksty ewangelii.



Uwaga: Strzałki oznaczają zależności między źródłami, kolejnymi etapami redakcji i finalnymi ewangeliami.

Do chwili obecnej nie pojawiła się hipoteza, która wyjaśniałaby powstanie ewangelii synoptycznych, rozpraszając wszelkie wątpliwości związane z tą kwestią. Problemat synoptyczny pozostaje nadal nierozwiązany. Nie przeszkadza to natomiast dokonać opisu ogólnej specyfiki ewangelii synoptycznych.

6.3.1.2. Ewangelia według Marka

Pośród pism synoptycznych powstała prawdopodobnie najwcześniej (pomiędzy 70 a 75 rokiem) i pomogła w znaczący sposób ukształtować ten gatunek literacki. Już w pierwszej połowie II wieku przypisano ją Markowi, nazwanemu „tłumaczem Piotra”, w znaczeniu redaktora wygłoszonych przez niego katechez, które opracował prawdopodobnie w Rzymie po śmierci apostoła, porządkując je i nadając im formę utworu literackiego, zbudowanego z licznych epizodów. Przeznaczona była ona dla prześladowanych wyznawców Jezusa Chrystusa, wywodzących się ze świata grecko-rzymskiego, mieszkających poza Palestyną.

Cała treść Markowej ewangelii ujęta jest najpierw niejako w „pigułce” w pierwszych trzynastu jej wierszach. Ukazują one Jezusa jako Mesjasza,

zapowiedzianego przez pisma prorockie starożytnego Izraela i bezpośrednio wskazanego Żydom przez Jana Chrzciciela, oraz Bożego posłańca. Sam Bóg ogłosił Jezusa swoim synem, w którym obecny był Duch Boży. Moc Ducha pozwoliła Mu opierać się walce z szatanem w czasie pobytu na pustyni.

Tajemnica Jezusa odsłonięta od początku odbiorcom ewangelii, nie była wyjawiona w czasie publicznej działalności Jezusa ani władzom żydowskim, ani gromadzącym się wokół niego tłumom, ani nawet uczniom. To miałyby wyjaśnić, dlaczego większość Żydów nie rozpoznała w Jezusie mesjasza – częściowo z powodu takich Bożych planów, częściowo z zatywardziałości. *Ewangelia Marka* tajemnicę tę odsłania, dając możliwość jej poznania i uwierzenia w Jezusa. Wcześniej uczynione przez Niego znaki (cuda) prowadziły do wiary tych, którzy byli otwarci na przyjęcie mesjasza. Dla nich przeznaczone było królestwo Boże. Ci, co nie uwierzyli w Niego, pozostali poza społecznością, którą zakładał.

Treść *Ewangelii według Marka* ogniskuje się na męce i zmartwychwstaniu Jezusa. Wzywa ona swego adresata, aby na to radosne orędzie odpowiedział sam z perspektywy wiary, istniejącej w chrześcijańskich gminach, której świadectwo daje również Markowa ewangelia, łącząc przekaz historyczny o ziemskiej działalności Jezusa z jego religijną interpretacją, ukształtowaną przez popaschalną wiarę uczniów, zwłaszcza Dwunastu (apostołowie).

6.3.1.3. *Ewangelia według Mateusza*

Powstała w środowisku judeochrześcijańskim, prawdopodobnie w Syrii, około 80-90 roku jako wynik pracy anonimowego autora (nie Mateusza, jednego z Dwunastu, jak wskazywała tradycja sięgająca II wieku), należącego do drugiej generacji chrześcijan, który związany z apostołem Mateuszem opierał się na jego autorytecie w przekazie tradycji o Jezusie. We wstępie i zakończeniu różni się ona od ewangelii Markowej. Rozpoczyna ją prezentacja drzewa genealogicznego Jezusa i opis – pełen refleksji starotestamentowych – Jego narodzin, który przede wszystkim ma wymowę teologiczną, a nie historyczną. Natomiast w zakończeniu przedstawiono zmartwychwstałego Jezusa na jednej z gór w Galilei (tradycja utożsamia ją z górą Tabor), który powierza misję głoszenia Ewangelii na całym świecie (28, 16-20). Dalszym charakterystycznym jej rysem są starannie dobrane długie mowy Jezusa ujęte w sześć bloków: tzw. kazanie na górze, mowę misyjną, mowę o nauczaniu w przypowieściach, mowę o wspólnotcie, mowę

grózb i mowę eschatologiczną (o końcu świata). W Mateuszowej księdze historia Jezusa szczególnie wyraźnie splata się z historią ludu Bożego – Kościołem jako prawdziwym Izraelem (idea substytucji – Izrael biblijny jest zastąpiony, w ujęciu historiozbowczym, Kościołem). W nim aktualizuje się królestwo niebieskie (Boże). Inne elementy chrystologiczne wykazują podobieństwo do Markowej ewangelii: Jezus jest Mesjaszem zapowiedzianym przez *Pisma*, nauczycielem i prorokiem, a także cierpiącym sługą Jahwe, o którym wspomina *Księga Izajasza*, oraz Synem Bożym – tytuł ten nie świadczy o Jego naturalnym synostwie, lecz o godności mesjańskiej i boskim pochodzeniu.

6.3.1.4. *Ewangelia według Łukasza*

W pierwotnym zamyśle autora stanowiła pierwszą część dzieła, które nie kończyło się, jak pozostałe ewangelie synoptyczne, opisem chrystofanii (ukazywania się zmartwychwstałego Jezusa), lecz jej narracja obejmowała także wybrane epizody z dziejów pierwotnego Kościoła, ujęte nie tyle w perspektywie historycznej, co raczej teologicznej. To dwuczęściowe dzieło powstało pomiędzy 85 a 120 rokiem. Ewangelia wcześniej niż *Dzieje*, bo około 85-90 roku. Napisał je jeden anonimowy autor, którego starożytna tradycja kościelna identyfikuje z Łukaszem, wspomnianym w listach Pawła, jego „współpracownikiem” i „umilowanym lekarzem”. Współczesna krytyka wyraża wiele zastrzeżeń wobec takiego przekonania, poszukując wciąż rozwikłania zagadki niespójności obrazu Kościoła, wyłaniającego się z listów Pawłowych i z dzieła Łukaszowego oraz braku zależności ich teologicznych koncepcji, skoro autor Łukasz pozostawał w bliskości Apostoła z Tarsu. Niekiedy kwestionuje się również greckie pochodzenie Łukasza, dopatrując się w nim osoby o żydowskim rodowodzie, ale te przypuszczenia nie są wsparte silnymi argumentami.

W myśleniu Łukaszowym dominuje posługiwanie się kategoriami historiozbowczymi. Dla niego Jezus narodzony w Betlejem, a potem prowadzący publiczną działalność, konsekwentnie realizuje Boży plan zbawienia, który osiąga w nim apogeum (środek czasów) – punkt kulminacyjny, ponieważ dzięki Niemu spełniają się Boże obietnice dane Izraelowi. W Łukaszowej ewangelii jawi się On jako zbawca, przynoszący każdemu człowiekowi wyzwolenie z niewoli zła, prorok i mesjasz oraz miłosierny *Kyrios* (gr. pan, władca).

6.3.2. *Dzieje apostołskie*

Literacką i doktrynalną koncepcję Łukasowego dzieła dostrzega się w pełni po zestawieniu ewangelii z *Dziejami apostołskimi*, które w *Nowym Testamencie* stanowią unikatowy gatunek literacki zwany *praxeis*. Data ich powstania jest przedmiotem sporu; jedni wskazują lata 80-90, inni przesuwają ich napisanie na drugą lub trzecią dekadę II wieku. Nie przedstawia się w nich bohaterskich czynów poszczególnych osób, jak to czyniono w hellenistycznej literaturze tego typu, lecz Łukasz skupia się na dziele ewangelizacji, ukazując zaangażowanie w nie najpierw wszystkich apostołów (Dwunastu), a następnie, szczególnie (i wybiórczo) Piotra i Pawła. Poza tym ich sukcesy nie wynikają z zaradności, lecz są ukazane jako dzieło Boże dokonane za sprawą Ducha Świętego. W nielicznych fragmentach *Dziejów* można wskazać paralele do gatunku *perioidoi* i *hypomnemata* (dzienniki podróży i pamiętniki). *Dzieje* nie prezentują również zwykłej historii, gdyż ich autorowi, co jest powszechne w całym *Nowym Testamencie*, nie zależy na chronologii.

Początek *Dziejów* odkrywa zamysł autora. Zgodnie z wolą Zmartwychwstałego jego misja ma być kontynuowana przez uczniów, świadków (gr. *martyres*) wszystkiego, co Jezus zdziałał, „w Jerozolimie i w całej Judei, w Samarii, i aż po krańce świata” (Dz 1, 8). Oznacza to, że „czas Jezusa” opisany w *Ewangelii według Łukasza* znajduje swoje przedłużenie w „czasie Kościoła”, ukazany wprawdzie fragmentarycznie w *Dziejach*, ale symbolicznie zamkniętym wzmianką o obecności Pawła w Rzymie a nawet misją w Hiszpanii (to krańce świata w ówczesnym rozumieniu – wyznaczają go słupy Herkulesa), co oznacza, że dotarła tam Ewangelia zgodnie z wolą Jezusa.

W drugiej części dzieła Łukasza wracają także takie tematy jak mejsjańskość Jezusa, jego soteryczne (zbawcze) posłannictwo, panowanie (*Kyrios*), rola Ducha Świętego w życiu Jezusa i Kościoła. Zarazem ukazuje on bogactwo instytucji kościelnych: sprawowanie sakramentów (zwłaszcza chrztu i eucharystii), wczesne wyznania wiary chrześcijańskiej, instytucję katechumenatu (przygotowania do chrztu), różnorodną postługę słowa, wspólnotę chrześcijan, której członkowie kierują się miłością braterską jako naczelną zasadą, różnego rodzaju charyzmaty, początki hierarchii i struktury organizacyjne poszczególnych kościołów, początki sądownictwa kościelnego, organizację wypraw misyjnych i przyjmowaną w czasie ich trwania strategię działania. Kreślony w nich obraz Kościoła, odbiegający niekiedy

od rzeczywistości, a raczej idealizowany, stał się w późniejszych wiekach niedościgniony, który jednak przywoływano, kształtując w odniesieniu do niego etos wspólnoty chrześcijańskiej.

Zwolennicy późnej datacji napisania *Dziejów* są zgodni co do tego, żeby widzieć w nich nie tyle przekaz historyczny, lecz mityczny, przy czym mit definiowany jest w tym wypadku po Bultmannowsku. Mit dla niego to każda próba przedstawienia tego, co wieczne (Boskie), jako tego co doczesne (zanurzone w historii). Księga *Dziejów* wpisuje się w tę definicję mitu zarówno pod względem tekstualnym, jak i kontekstualnym. Czytamy w niej zatem o boskich interwencjach przy wyborze następcy apostoła – Macieja, zstępujących na apostołów językach jakby z ognia i mówieniu wieloma językami, licznych uzdrowieniach, wkroczeniu anioła do więzienia i uratowaniu Piotra, głosie z nieba, wielokrotnych wizjach zawierających boski przekaz, cudownym uratowaniu życia po ukąszeniu węża. Autor *Dziejów* podziela obowiązującą w swoim środowisku wizję świata, tłumacząc zarazem owe boskie interwencje w ten świat. Silny akcent pneumatologiczny w kreowaniu tego obrazu prowadzi do konstatacji, że powstanie i rozwój Kościoła jest sprawą przede wszystkim boską, dopiero w drugim rzędzie ludzką, a Duch Święty zapewnia skuteczność głoszonej przez ludzi Ewangelii i żywotność wspólnoty chrześcijańskiej. Dlatego ta instytucja bosko-ludzka musiała być opisana językiem mitycznym, aby oddać jej tak pojmowaną istotę.

Sama kompozycja *Dziejów* silnie jest związana z mitem oraz rzutuje na to, jak przedstawiano historię pierwotnego chrześcijaństwa. Z pewnością elementy cudowności obecne w tej księdze wywierały wpływ na kolejne generacje chrześcijan. Rola *Dziejów* w konstruowaniu mitu o powstaniu chrześcijaństwa jest najlepiej widoczna w podstawowych jej tematach, które same w sobie nie są nasycone ową cudownością. Autor *Dziejów* podkreśla przede wszystkim jednolity charakter ruchu Jezusa. Wprowadza on inspirujące narracje, które dają obraz jedności i harmonii pierwotnej wspólnoty chrześcijańskiej i podkreślają w niej znaczenie autorytetu Dwunastu apostołów. Czytelnik uczy się przez to, że pod przywództwem apostołów wspólnota ta radzi sobie nawet ze sporami, łatwo je zażegnując, oraz dokonuje sprawiedliwego podziału dóbr, w celu zaspokojenia potrzeb jej członków. W *Dziejach* wczesna wspólnota Jezusa przeniknięta jest wiarą w Biblię hebrajską oraz przywiązana do żydowskich rytów i tradycji, mimo opozycji wobec oficjalnych żydowskich autorytetów. Czytelnik *Dziejów* uczy się też, że ruch chrześcijański miał swój początek w Jerozolimie pod

kierunkiem osób wyznaczonych przez Jezusa, które były świadkami Zmartwychwstałego i to On nakazał im pozostać w Jerozolimie aż do chwili, gdy otrzymają Ducha – moc z wysoka. W tym obrazie pierwotnego chrześcijaństwa obecny jest również Paweł, choć nie należał do Dwunastu, ale związany był mocno z jerozolimskim Kościołem i apostołami oraz swą misyjną działalność prowadził za ich przyzwoleniem. A przede wszystkim, że chrześcijańscy przywódcy kierowali się w swym działaniu tym, co boskie i dlatego rozwój Kościoła przebiegał w sposób uporządkowany. Tak więc *Dzieje* są przykładem mitu, nie tylko dlatego, że ich autor przyjął mitologiczny kontekst (rozumiany po Bultmannowsku), ale głównie dlatego, że służą wiodącym tematom w opowiedzianej przez Łukasza historii.

Oczywiście, jeżeli zapytamy, czy te dzieje (*praxeis*) pierwotnych kościołów mogłyby być opisane inaczej, to alternatywnego ich opisu powinniśmy szukać tylko pośród świadectw chrześcijan żyjących w tym czasie, gdy się one rozgrywały. Takim w zasadzie jest jeden – Paweł z Tarsu i pozostałe po nim listy, jako źródło pisane do dziejów pierwotnego chrześcijaństwa. One dają nam obraz ruchu Jezusa, który nie był tak spójny, posiadał różne frakcje i konkurencyjne poglądy, by nie powiedzieć teologie. We wspólnotach Pawłowych zaistniałe problemy nie były łatwo rozwiązywane. W tych wspólnotach byli apostołowie, a Paweł był jednym z nich. W jego przekazie liczba apostołów (posłańców niosących dobrą nowinę o Jezusie) nie była ściśle określona, nie ograniczała się do tych, którzy towarzyszyli historycznemu Jezusowi, w końcu niekoniecznie musieli być oni mężczyznami. Chociaż Paweł zna i respektuje instytucję Dwunastu, którzy poprzedzają go w wierze, podkreśla jednocześnie w listach swoją niezależność od nich.

Patrząc w tym Pawłowym kontekście na *Dzieje*, dostrzega się mityczność tej książki, ponieważ ich autor ukazał idylliczny portret pierwotnej wspólnoty Jezusa. Jego narracja podporządkowuje podejmowane tematy temu, aby wspierały ów portret. Jednocześnie Łukasz pisze swą księgę, posiadając jakiś dystans czasowy wobec tego, co opisuje, mając zarazem zupełnie różną perspektywę aniżeli świadkowie początków Kościoła jak na przykład Paweł.

Jeżeli zatem *Dzieje apostołskie* są kartą mitu, mitu powstania chrześcijaństwa, należy zapytać, jakie mają one znaczenie jako źródło dla badań historycznych? Wiele studiów nad *Dziejami* ignorowało ich mityczny charakter, przyjmując zawarty w nich przekaz za historyczny. Niektóre nawet bardzo cenione studia dość bezkrytycznie korzystały z *Dziejów*, opisując początki Kościoła.

Wielu współczesnych uczonych jest wyczulonych na rozróżnianie historii od mitu. Zazwyczaj wczesne teksty chrześcijańskie postrzegane są przez nich jako mityczne. Dlatego uważają, że pierwotne chrześcijaństwo nie może być rozpoznawane przez *Dzieje* jako źródło historyczne, jak to czyniło wielu historyków, ponieważ opisują one jego powstanie jako mit założycielski Kościoła. Jednocześnie nie wykluczają, że w tym przekazie mitycznym nie ma elementów historycznych. Narracje w *Dziejach*, mimo że dominują w nich tematy niehistoryczne, mogą zawierać, co należy z naciskiem podkreślić, wiele materiałów historycznych, pochodzących z wcześniejszych źródeł czy tradycji opartych na historycznych wspomnieniach. To prowadzi do jednego z najtrudniejszych problemów związanych z badaniami nad *Dziejami*, tj. umiejętnością rozdzielania tego, co w nich jest historyczne, od tego co mityczne. Jednocześnie nie należy deprecjonować mitycznej ich warstwy, dotyczącej powstania chrześcijaństwa, lecz umiejętnie ją czytać, posługując się współczesnymi teoriami mitu. Jednocześnie biorąc pod uwagę preferowaną późną datę powstania *Dziejów*, możemy w nich odnaleźć dużo więcej przekazu o dziejach chrześcijaństwa, w tym także początków drugiego stulecia. *Dzieje* pełnią wobec wspólnoty chrześcijan funkcję performatywną, bardziej wskazując, jakie one powinny być, niż opisując ich genezę i przeszłość w aspekcie historycznym.

6.3.3. Ewangelia według Jana

Oryginalność *Ewangelii według Jana* najlepiej można dostrzec w zestawieniu jej z ewangeliami synoptycznymi. Różnią się one stylem i sposobem opisu działalności Jezusa. Wiąże się to z czasem i okolicznościami powstania ewangelii. Na ogół przyjmuje się dość długi okres formowania zawartego w nim przekazu religijnego. Najwcześniejszy, sięgający czasów Jezusa, przekazywany najpierw ustnie, po spisaniu podlegał kilku zasadniczym redakcjom, które w oparciu o znany obecnie tekst daje się odkryć. Ostateczna redakcja nastąpiła w pierwszych dekadach II wieku. Zawarta w niej doktryna z jednej strony silnie osadzona jest w środowisku kościelnym, zakorzenionym w duchowości starotestamentalnej, z drugiej zaś, stanowi odbicie konfrontacji chrześcijaństwa z judaizmem rabinicznym, kształtującym się po zburzeniu świątyni jerozolimskiej (70 rok), a także essenizmem, który eksponował idee mesjańskie i potrzebę duchowego przygotowania na czasy ostateczne przez walkę ze złem, oraz z gnostycyzmem. Dlatego

też pojawia się w niej charakterystyczne wyselekcjonowane słownictwo: „życie”, „światło”, „chwała”, „prawda”, a jej struktura przypomina formę dramatu, złożonego z prologu, wprowadzającego jego główne postacie (Jezus, Jan Chrzciciel i uczniowie) i zapowiadającego najważniejsze tematy, dwóch głównych aktów oraz epilogu. Pierwszy akt przedstawia objawienie się Jezusa w środowisku żydowskim (rozdz. 2-12), drugi – uczniom (rozdz. 13-20), epilog zaś (napisany niewątpliwie później) ukazuje chrystofanie galilejskie, zapowiadając w nich nieograniczony zasięg chrześcijańskiej dobrej nowiny, która swój fundament znajduje w objawieniu i zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa (rozdz. 21). Miejscem akcji jest przede wszystkim Jerozolima. Trwa ona ponad dwa lata i pojawiają się w niej epizody nieznane synoptykom (m.in. rozpoczęcie publicznej działalności Jezusa przed Janem Chrzcicielem, cztery nowe znaki Jezusa <cuda>, brak opisu ustanowienia eucharystii, inny czas śmierci Jezusa, brak nakazu chrztu). Niemniej zakłada ona rozwinięte życie sakramentalne adresatów, którym nie trzeba już przypominać momentu ustanowienia eucharystii czy chrztu, lecz należy pogłębiać ich znaczenia, co czyni ewangelista, wprowadzając w tym celu mowy Jezusa, medytacje i polemiki, objaśniające sens chrześcijańskich praktyk liturgicznych i przyjętych zasad postępowania. Wyraźnie mówi ona też o boskości Jezusa, jego mesjańskim posłannictwie, zbawczej roli. Odbiciem tego są tytuły Jezusa: Mesjasz, Syn Boży, Zbawiciel, Syn Człowieczy, Słowo. Ta dojrzała chrystologia pośrednio świadczy, że *Ewangelia Janowa* powstała po ewangeliiach synoptycznych, ponieważ teologie w nich nie były jeszcze tak rozwinięte.

Kto mógł taką ewangelię napisać? Tradycja kościelna z końca II wieku wskazywała na Jana apostoła, jednego z Dwunastu. Potwierdzali ją także późniejsi starożytni pisarze chrześcijańscy. Pojawia się jednak problem, czy tradycja ta nie pomyliła Jana apostoła z innym Janem, prezbiterem z rejonu Efezu. Poza tym, analiza literacka ewangelii odnajduje w niej wiele warstw redakcyjnych sugerujących, że jest to dzieło złożone, niejednorodne. Dlatego współcześni bibliści na ogół nie uważają Jana apostoła za autora tej ewangelii. Podkreśla się natomiast bliski związek jej autora z Umiłowanym Uczniem, który mógł być autorytatywnym przekazicielem tradycji, utrwalonej następnie na piśmie. Nie ma jednak zgody, kim on był – Jan apostoł, Łazarz, Jan Marek, Tomasz? Ustalenie autorstwa czwartej ewangelii utrudnia fakt, iż powstawała ona przez kilkadziesiąt lat, posiłkując się kilkoma źródłami i przechodząc trzy lub cztery etapy redakcji, które udoskonali-

ty jej język religijny, uczyniły doktrynę dojrzałą, oraz przez nadanie jej polemicznego charakteru, dostosowały dawny przekaz do zmieniających się uwarunkowań religijno-historycznych, w jakich przyszło żyć gminom chrześcijańskim na przełomie I i II wieku.

6.3.4. *Apokalipsa Jana*

Apokalipsa, jako jedyna z ksiąg *Nowego Testamentu*, zaliczona została do nurtu literatury prorockiej, choć wykazuje jednocześnie wiele cech literatury apokaliptycznej. Sama siebie nazywa: „Objawienie (gr. *apokalipsis*) Jezusa Chrystusa” – objawieniem, tj. apokalipsą, które Jezus przez anioła przekazał swojemu słudze Janowi. Powstała prawdopodobnie w latach 60-90 pierwszego wieku. Jej treść dotyczy tzw. „czasu Kościoła”, tj. okresu pomiędzy pierwszym przyjściem Jezusa a drugim (paruzja) w czasach ostatnich. Ujmuje te dzieje w aspekcie nie tyle historycznym (choć i tak ją interpretowano), co raczej teologicznym, dlatego jej autora można nazwać teologiem historii/dziejów. Sama księga nazywa go Janem, „sługą Boga”, „bratem adresatów”, „współuczestnikiem w ucisku i królestwie i wytrwałości w Jezusie”, ale nie identyfikuje go dalej. Starożytna tradycja kościelna od drugiej połowy II wieku nie była zgodna. Jednym razem utożsamiała go z Janem apostołem, innym z jakimś pobożnym i natchnionym Janem, nazywanym niekiedy prezbiterem. Zamieszanie wokół jej autorstwa budziło zarazem wątpliwości, czy jest to księga natchniona i kanonicza. Zastanawiano się, czy nie jest to księga pseudoepigraficzna, tzn. przytaczająca imię autora, znanej postaci, tylko po to, aby wzbudzić zaufanie, a w gruncie rzeczy anonimowa. Mimo że jej domniemany autor twierdzi, że napisał to, co widział i słyszał, jednak dostrzega się zależność *Apokalipsy* od ewangelii kanonicznych i innych pism apokaliptycznych, m.in. I *Księgi Henocha*. Niektórzy uważają, że stanowi ona połączenie zapisu chrześcijańskiej medytacji nad judaistycznymi księgami *Pięcioksięgu* i *Proroków*, odczytywanymi w szabat, oraz autentycznych doświadczeń doznanych na wyspie Patmos przez autora, który był prawdopodobnie Żydem, dobrze znającym tradycję judaistyczną i obeznanym także z kulturą grecko-rzymską. Krytyka literacka dostarcza jednak argumentów, które prowadzą do wniosku, że jest to dzieło niejednorodne i niespójne. Analiza języka i krytyka historyczna wskazują, że nie mógł jej napisać autor czwartej ewangelii, również przypisywanej Janowi. Kim on zatem był? Do dziś pozostaje nieznany. Nie wiemy też, czy

była to jedna osoba. Obecnie przyjmuje się, że zanim powstała znana nam *Apokalipsa*, najpierw spisano trzy odrębne teksty, które później złożyły się na nią. Pierwszy przypuszczalnie powstał w czasach Nerona (64-68), a drugi w latach 70-80. Trzeci, listy do siedmiu Kościołów, które znajdują się na jej początku, powstał najpóźniej – przypuszczalnie w czasach Domicjana. Całość skierowana była do prześladowanych z powodu wiary chrześcijan, mieszkających głównie w Azji Mniejszej. *Apokalipsa* miała ostrzec kościoły przed kompromisem z religijnymi, społecznymi i ekonomicznymi wartościami świata, w którym przyszło im funkcjonować. Świat ten zmierzał jednak do zagłady z powodu swego bałwochwalstwa. Autor książki próbuje zatem zachęcić adresatów do dawania świadectwa Bogu i czystości życia, bo tylko ono może oprzeć się kłamstwu szatana (antychrysta) i jego popleczników.

Zawarte w księdze listy do siedmiu Kościołów miał napisać Jan z nakazu Chrystusa, który mu się objawił. Ich celem było umocnienie tych, którzy – mimo przeciwności – trwali w wierze, i upominanie zadowolonych z siebie i żyjących na sposób światowy. Jan wzięty do nieba (doznania mistyczne?) ogląda zasiadającego na tronie Boga, który trzyma zapieczętowany zwój, nikomu niedostępny poza Lwem z pokolenia Judy, Barankiem – jakby zabitym – stojącym przy tronie. Otwarcie przez Baranka pieczęci pociąga za sobą liczne plagi i wywołuje walkę z mocami kosmicznymi, które z inspiracji szatana (antychrysta – przeciwnika Chrystusa) chcą pokonać tych, którzy noszą pieczęć Baranka i imię Boga. Z walki zwycięski wychodzi Branek i święci, którzy na tysiąc lat obejmują władzę, do czasu gdy związany szatan zostanie uwolniony, aby stoczyć ostateczną bitwę. Nastanie wówczas sąd nad światem. Na miejsce starego nieba i starej ziemi nastaną nowe. Wszelkie wspaniałości zostaną wówczas zgromadzone w nowym Jeruzalem, zstępującym od Boga.

O co w tej księdze chodzi? Egzegeci różnie do niej podchodzili. Czy autor *Apokalipsy* chciał ostrzec adresatów przed nikolaitami i tymi, którzy idąc za ich namową spożywali mięso ofiar składanych bożkom i oddawali się nierządowi? Niewiele możemy powiedzieć o owej sekcie, istniejącej pod koniec I wieku, którą łączy się z gnostycyzmem. Być może ten wpływowy ruch, szukający kompromisu ze światem, powoływał się na nauczanie Pawła z Tarsu o wolności chrześcijańskiej i boskim mandacie państwa (Rz 13, 1-7) oraz na gnostyczną wiarę w zbawienie duchowe, dla którego nie ma znaczenia postępowanie w świecie materialnym. *Apokalipsa*, jeżeli dobrze rozumiemy sytuację jej adresatów, zdaje się wzywać ich do powrotu do nauki apostoelskiej.

W średniowieczu dostrzegano w *Apokalipsie* nie tyle echo ówczesnej jej kondycji chrześcijan, co raczej dostrzegano w niej wizję dziejów Kościoła, podzielonych na siedem okresów (tyle pieczęci na zwoju), przypisując poszczególnym symbolom konkretne wydarzenia. W czasach nowożytnych (czasami aż po współczesne) sądzono, że *Apokalipsa* opisuje doznawane prześladowania Kościoła pierwotnego. W XVII wieku dominowała interpretacja eschatologiczna, zgodnie z którą ostatnia księga *Nowego Testamentu* przedstawia czasy ostateczne. Współcześnie *Apokalipsa* widziana jest jako teologia historii, obrazowana przy pomocy wizji i symboli. Odcinając od linearnego ujęcia dziejów, opisuje ona czas Kościoła, oczekującego na drugie przyjście Chrystusa. Jego historia jest zmaganiem, z punktu widzenia teologicznego, ze złem uosobionym w szatanie. *Apokalipsa* podkreśla, że dziejami świata kieruje Bóg, który w Jezusie obdarzył świat zbawieniem. Zbawienie to gwarantuje zwycięstwo w walce ze złem. W tym przekonaniu zawarta jest dobra nowina – Ewangelia tej księgi. Pobudza ona do wiary, że wierne trwanie przy Jezusie zapewnia życie wieczne, którego nie mogą pozbawić nawet prześladowania, ponieważ chrześcijanie należą do owych opieczętowanych.

Odkrycie przekazu religijnego tej księgi wymaga wyjaśnienia znaczenia wielu symboli w niej występujących, a te są różnorodne i wieloznaczne. Poza tym zachodzą na siebie. Lud Boży ukazywany jest jako Niewiasta (może być Dziewicą, Żoną albo Matką), albo jako Miasto, ale Wielkie Miasto, to miejsce zabicia dwóch świadków, „duchowo zwie się Sodomą i Egipcie, gdzie także ukrzyżowano ich Pana” (11, 8). Szatan to wróg Boga, niemniej ma miejsce w niebiosach. Morze jest z jednej strony ozdobą nieba, ale też miejscem przebywania siedmiogłowej Bestii, która przedstawia moce Chaosu. W przesłaniu *Apokalipsy* w nowym stworzeniu zostanie ów dualizm wieków przewyciężony i zniwelowana zostanie przepaść między wolą Boga a posłuszeństwem ziemi; nie będzie już morza.

Podobną symbolikę daje się odkrywać w liczbach przytoczonych w księdze: dwunastu miesiącach, znakach zodiaku, pokoleniach Izraela, apostołach Baranka, siedmiu planetach, dniach tygodnia. Liczby te oznaczają całość. Zabity Baranek ma siedem rogów i siedem oczu, zabita bestia, antychryst, będąca parodią śmierci i zmartwychwstania, ma siedem głów. Jego liczbą jest sześć, o jeden mniejsza od siedem – symbol doskonałości. 666 to spotęgowana liczba – symbol szatana, ale też w gematrycznym rozumieniu ukryte imię cesarza Nerona. Imię Jezusa zapisane po grecku daje

liczbę 888. Jezus umarł szóstego dnia tygodnia, a zmartwychwstał ósmego dnia, pierwszego dnia nowego wieku. Spotęgowanie owej ósemki ma się wyrażać w Jego imieniu. Zapewne współcześni Janowi adresaci jego księgi te treści ukryte w symbolice rozumieli. A gdy kolejne pokolenia chrześcijan (i niechrześcijan) ją czytali, odnosili do księgi inny kod kulturowy, który znajdował wyraz w przytoczonej powyżej historii jej egzegezy. Jeden z badaczy *Apokalipsy*, widząc jaki wpływ wywarła ona na chrześcijaństwo, mimo wcześniejszych wątpliwości, co do jej kanoniczności (głównie w Aleksandrii), uznał ją za „najbardziej niechrześcijańską księgę, swoistego Judasza Iskariotę *Nowego Testamentu*” (D.H. Lawrence). Bez wątpienia jest ona echem początku, jaki znamy z mitycznego przekazu *Księgi Rodzaju*, i związanego z nim symbolicznego drzewa życia. Wskazuje, że w perspektywie *Apokalipsy*, służyło ono leczeniu, a nie – jakby się chciało rozumieć – klątwie. Dlatego *Apokalipsa*, sytuowana na końcu kanonu *Biblii* chrześcijańskiej, stanowi odpowiednie zwieńczenie całej historii zbawienia, przedstawionej na kartach wszystkich ksiąg biblijnych.

Literatura: Chrostowski Waldemar, *Między Kościołem a Synagogą. Dzieje św. Pawła*, Warszawa 2015; *Dzieje Apostolskie. Listy św. Pawła*, oprac. Sebastian A. Jasiński [i in.], Warszawa 1997; *Ewangelie synoptyczne*, oprac. S. Mędała, Warszawa 2006; Gnilka Joachim, *Teologia Nowego Testamentu*, Kraków 2002; Kozyra Józef, *Geneza Ewangelii*, wyd. 2 popr. i uzup., Katowice 2005; Langkammer Hugolin, *Teologia Nowego Testamentu*, t. 1-2, Wrocław 1984-1985; *Nowy słownik teologii biblijnej*, red. Henryk Witczyk, Lublin – Kielce 2017; *Słownik późnych ksiąg Nowego Testamentu i pism Ojców apostolskich*, red. Ralph P. Martin, Peter H. Davids, Warszawa 2014; *Słownik teologii biblijnej*, red. Xavier Leon-Dufour, wyd. 2, Poznań 1973; *Słownik teologii św. Pawła*, red. Gerald F. Hawthorne, Ralph P. Martin, Daniel G. Reid, Warszawa 2010; *Teologia Nowego Testamentu*, red. Feliks Gryglewicz, t. 1-3, Lublin 1986, 1992, 1986; *Teologia Nowego Testamentu*, red. Mariusz Rosik, t. 1-3, Wrocław 2008; Vermes Geza, *Twarze Jezusa*, przeł. Jarosław Kołak, Kraków 2008; Witkowski Stanisław, „*Wielki Babilon*” w *Janowej Apokalipsie jako kryptonim imperialnego Rzymu oraz wrogięgo Bogu świata*, Kraków 2012; *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych*, red. Jerzy Frankowski [i in.], t. 8-10, Warszawa 1992-2006.

7. STARY TESTAMENT POMOCĄ W OBJAŚNIANIU „WYDARZENIA JEZUSA”

Kiedy przychodzi zamknąć zasadniczą część wprowadzenia do *Biblii* chrześcijan, nasuwa się pytanie o relacje pomiędzy obiema jej częściami. Co oznacza dwuczęściowość kanonu? Jak ona wpływa na rozumienie *Biblii* przez chrześcijan? Zwłaszcza, jak ona oddziałuje na rozumienie ich tekstów?

Na ogół w kontekście tych pytań pojawia się koncepcja podwójnej hermeneutyki dotyczącej najpierw pierwszej części – *Starego Testamentu*. Inaczej są bowiem rozumiane jego księgi w perspektywie żydowskiej, odmiennie zaś w perspektywie chrześcijańskiej. Niemal jeden tekst (choć o różnicach tekstualnych nie należy zapominać), a dwie interpretacje, dwa porządki soteryczne. Już samo nazwanie przez Pawła pierwszej części *Stary Testament* (gr. *palaia diatheke*) niesie ze sobą uwarunkowania ideologiczne. *Stary* bowiem domaga się *Nowego*. Czy *Nowy* znosi *Stary*? Czy go tylko uzupełnia i reinterpretuje, odmiennie od żydowskiego rozumienia *Biblii* judaizmu?

Przypomnijmy, że zanim powstał kanon chrześcijański, istniał zbiór świętych tekstów Izraela, jeszcze przed rozejściem się dróg Synagogi i Kościoła. To on będzie stanowił teologiczny fundament obu religii. Swoisty korzeń, wyrażający się może nie tyle w tekście, co w rozumieniu przez żydów i chrześcijan objawionego słowa Bożego. To jest ów pień oliwki – posługując się obrazowaniem Pawłowym – na której pojawi się jako „dziczka” Kościół. Zarazem księgi tego zbioru funkcjonowały tak w przeszłości, jak i obecnie w judaizmie jako niezależna *Księga Ksiąg* odczytywana po swojemu przez społeczność jego wyznawców. W końcu niemal te same księgi odczytują na inny sposób chrześcijanie, interpretując je zasadniczo w kluczu chrystologicznym; może należałoby powiedzieć precyzyjniej – w kluczu chrystologicznym (mesjańskim) rozumianym po chrześcijańsku, tj. w odniesieniu do Jezusa mesjasza. Za tymi rozróżnieniami stoją dwie społeczności wyznające różną wiarę, zmierzające do osiągnięcia zbawienia

/ odkupienia odmiennymi drogami, choć w ich definiowaniu odnoszą się do tej samej Osoby, żydzi – w sposób ukryty, a chrześcijanie jawny – Jezusa Chrystusa. Jedna bowiem społeczność Go odrzuciła, a druga przyjęła. Konsekwencją tego są dwa kanony i dwie ich interpretacje oraz dwa porządki soteryczne. Dla *Biblii* chrześcijańskiej charakterystyczna jest owa dwudzielnność, która skłania wyznawców tej religii do czytania *Starego Testamentu* łącznie z *Nowym* w perspektywie „wydarzenia Jezusa”, które oznacza „środek czasów”, „pleromę” (pełnię) – osiągnięcie szczytu zbawczej ekonomii Bożej względem ludzi. Kończy się stary porządek, obrazowany w *Starym Testamencie*, i rozpoczyna się nowy, wskazywany przez *Nowy Testament*. Uchwycenie tej nowej rzeczywistości religijnej możliwe jest tylko przez relekturę, w kontekście osoby Jezusa Chrystusa, ksiąg *Starego Testamentu*. Owa relektura pozwala odejść od sensu przydanego poszczególnym księgom Izraela, i przyjąć ich nowe znaczenie, możliwe tylko w perspektywie zastosowania metody kanonicznej. Tak więc księgi *Starego Testamentu* zawierają w tej konwencji zapowiedzi, a *Nowego Testamentu* ich wypełnienie w osobie Jezusa i instytucji – jak ją traktują chrześcijanie – bosko-ludzkiej, czyli Kościele. Dla judeochrześcijan takie łączenie *Starego* i *Nowego Testamentu* było łatwiejsze niż dla etnochrześcijan, którym zbawcza ekonomia Boża w interpretacji judaizmu na ogół była nieznana, choć istniała grupa pogan, zwanych „bojącymi się Boga”, którzy sympatyzowali z synagogą, Ignęli do społeczności żydowskiej, bo zachwycali się jej ideałami, ale nie chcieli dokonać radykalnego kroku, oznaczającego przystąpienie do niej, jakim było dla mężczyzn obrzezanie. Takich ludzi określa się zwykle prozelitami bramy, w odróżnieniu od tych, którzy się na ten krok decydowali i byli nazywani prozelitami sprawiedliwości. Oni może tę kwestię rozumieli. Jednak dla większości etnochrześcijan ciągłość tradycji z ludem żydowskim została w zasadzie zerwana. Dlatego propozycje Marcjona, wspomniane powyżej, polegające na wyłączeniu z kanonu chrześcijańskiego ksiąg żydowskich i wszystkich wątków tradycji judaistycznej z innych pism, spotykały się z aprobatą. Wprawdzie w nauczaniu Pawła z Tarsu, odnajdujemy ideę częściowej substytucji, tj. zastąpienia starego Izraela nowym – Kościołem, co oznaczało w pewnej mierze zachowanie ciągłości tradycji, niemniej chrześcijańska relektura *Starego Testamentu* charakteryzuje się dychotomią – zerwaniem ciągłości, jak i jej kontynuacją w porządku zbawczym. Przełomowe znaczenie w niej ma wydarzenie paschalne Jezusa Chrystusa i ono jest też kluczem do czyta-

nia ksiąg „owego starszego brata w wierze” – mówiąc językiem Jana Pawła II – i ich rozumienia. Można nawet zaryzykować stwierdzenie, że *Stary Testament* był czytany przez chrześcijan w Kościele apostołskim i poapostołskim jedynie w świetle *Nowego Testamentu*, gdy tylko on powstał. Poza tym „wydarzenie Jezusa” mogło być lepiej rozumiane w kontekście relikty *Starego Testamentu*, co znajdowało odbicie w formule występującej w tekstach nowotestamentowych – „zgodnie z Pismem”, używanej nawet przy wskazywaniu na fakt zmartwychwstania Jezusa (1 Kor 15, 4). Przy tym należy zwrócić uwagę na pewien niuans. Nie chodzi w *Nowym Testamencie* wyłącznie o samowolną, chrześcijańską interpretację *Biblii* hebrajskiej, z której dałoby się wyprowadzić podstawowy przekaz religijny o zmartwychwstaniu Jezusa, tylko na podstawie tekstów starotestamentowych. Czy byłoby to możliwe bez przełomowego doświadczenia uczniów Jezusa, zdobytego ze spotkania ze Zmartwychwstałym (chrystofanii)? Paweł, w kluczowym momencie swego nauczania, odwołuje się do „ukazania się [Zmartwychwstałego] Kefasowi, a potem Dwunastu, później zjawił się więcej niż pięciuset braciom równocześnie: większość z nich żyje dotąd, niektórzy zaś pomarli. Potem ukazał się Jakubowi, później wszystkim apostołom. W końcu już po wszystkich, ukazał się także i mnie jako poronionemu płodowi” (1 Kor 15, 5-8). Bez tego doświadczenia żyjącego Jezusa po Jego śmierci nowotestamentalny przekaz o passze chrześcijańskiej byłby niemożliwy. Chrześcijańska chrystologia i soteriologia nie mogłyby zostać zbudowane wyłącznie na interpretacji tekstów *Biblii* Izraela. *Stary Testament* potwierdza wypełnienie niejasnych dotąd obietnic i sprawia, że powielkanocna wiara staje się dojrzała, a Ewangelia jest o tyle możliwa, o ile jest dana razem z pismem *Starego Testamentu* i z nim nierozdzielnie związana. Jezus nie objawia żadnej nowej prawdy o Bogu, jedynie przekazuje ją w nowy sposób. Nowe przymierze nie tylko nie unieważnia wcześniejszych przymierzy, lecz je zakłada, nie oznacza odrzucenia, lecz internalizację Tory. Nowe przymierze, tak samo jak w *Starym Testamencie*, pozostaje obietnicą. Chrześcijanie o tyle są ludem Bożym, o ile zostali wszczępieni (Rz 11, 17), włączeni do ludu Izraela, w dane mu obietnice. Zaś pojęcie Bożego ludu (nowego Izraela) w odniesieniu do Kościoła należy rozumieć metaforycznie. *Stary Testament* ma również mesjański potencjał, niełatwy do jednoznacznego odczytania, natomiast po „wydarzeniu Jezusa” jednoznacznie już wskazywał – w interpretacji chrześcijańskiej – na Jego osobę. Pod tym względem chrześcijańskie rozumienie *Biblii* nie dopusz-

cza jakiegoś relatywizmu w tym zakresie, dwóch możliwych interpretacji, rzekomo zależnych od przyjmowanych kontekstów. To też przesądza o tożsamości religijnej interpretującego. Wychodząc od *Nowego Testamentu* odnajduje się już w *Starym Testamencie* to, co stanie się istotą świadectwa o Jezusie. Wspólnoty chrześcijańskie przez taką releksję *Starego Testamentu* inaczej (lepiej) rozumiały jego przekazy niż wyznawcy judaizmu, którzy Jezusa odrzucili. Nie dziwi zatem późniejsza doktryna Augustyna, biskupa Hippony, w myśl której Żydzi są depozytariuszami skarbu ukrytego w ich świętych pismach, ale go nie rozumieją. Chrześcijanie stali się na swój sposób niejako „oświeceni” przez spotkania ze Zmartwychwstałym, który ich pouczył jak rozumieć *Pisma* (Łk 24, 13-24: Jezus wykląda *Pisma* i odnosi je do siebie). Oczywiście, sami by nie doszli do takiego rozumienia, gdyby nie słowa i czyny samego Jezusa. Następne pokolenia chrześcijan źródło swej wiary upatrywali zatem nie tylko w świadkach chrystofanii, ale także wywodzili ją z rozumienia *Pisma*, jakie zostało im zaszczerpione przez pierwsze generacje wierzących.

Literatura: Dohmen Ch., Stemberger G., *Hermeneutyka Biblii żydowskiej i Starego Testamentu*, przekł. M. Szczepaniak, Kraków 2008; *Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej*, Papieska Komisja Biblijna; tłum. Ryszard Rubinkiewicz, Kielce 2002; *Natchnienie i prawda Pisma świętego. Słowo, które od Boga pochodzi i mówi o Bogu, aby zbawić świat*, Papieska Komisja Biblijna; tłum. Henryk Witczyk, Kielce 2014.

8. ARCHEOLOGIA NOWEGO TESTAMENTU

<ul style="list-style-type: none">• Przedmiot badań• Instytucje naukowe	<ul style="list-style-type: none">• Najważniejsze odkrycia• Całun turyński – pogrzebowe płótno Jezusa?
--	---

Archeologia biblijna jest nauką, która za cel stawia sobie odtwarzanie społeczno-kulturowej przeszłości człowieka i odnajdywanie różnych artefaktów, które ją dokumentują, zawężoną do miejsc związanych z przekazem biblijnym lub mających bezpośredni związek z jego powstaniem. Specyfiką archeologii *Nowego Testamentu* jest ograniczenie tego związku do pism części kanonu chrześcijańskiego zwanego *Nowym Testamentem*. Często nazywa się ją archeologią Syro-Palestyny, choć wykracza ona swym zasięgiem poza ten obszar, obejmując ponadto Azję Mniejszą i południową Europę.

Wyniki badań archeologicznych tak pojętych pozwalają ujrzeć *Nowy Testament* w pełniejszym świetle, a czasami wręcz przyczyniają się do zrozumienia tekstu biblijnego. Z punktu widzenia organizacji nauki archeologia *Nowego Testamentu* jest nauką pomocniczą biblistyki. Jednym z najszacowniejszych ośrodków uprawiających archeologię biblijną jest Szkoła Biblijna i Archeologiczna w Jerozolimie, prowadzona przez zakon dominikanów, której założycielem był o. Marie-Joseph Lagrange. Nie mniej znany stał się także późniejszy jej rektor o. Roland de Vaux, który zasłynął z kierownictwa odkryć w Chirbet Qumran i okolicy w latach czterdziestych i pięćdziesiątych XX wieku. W XX wieku rozwinęła się również w Jerozolimie franciszkańska placówka badawczo-dydaktyczna znana pod nazwą Studium Biblicum Franciscanum, będąca częścią Wydziału Nauk Biblijnych i Archeologicznych Papieskiego Ateneum Antonianum w Rzymie. Wśród jej pracowników – archeologów i palestynologów znajdowali się szczególnie zasłużeni jak Bellarmino Bagatti, Virgilio Corbo, Sylvester Saller, Stanisław Loffreda, Eugenio Alliata czy Michele Piccirillo. Szkoła prowadzi głównie badania w miejscach związanych z *Nowym Testamen-*

tem w Izraelu, Autonomii Palestyńskiej / Palestynie i Jordanii oraz Cyprze. Geografia tych badań obejmuje: Nazaret, Betlejem, Emaus (Qubeibeh), Kafarnaum, Magdagę, En Kerem, Getsemanię w Jerozolimie, obszar przy kościele Dominus Flevit na Górze Oliwnej, Nebo, Macheront, Madabę, Umm ar-Rasas. Dokumentuje ona wyniki badań w publikacjach przez siebie wydawanych. Od niedawna Szkoła posiada własne muzeum zlokalizowane przy Via Dolorosa w Jerozolimie.

Kontekst chrześcijański archeologii biblijnej jest niezwykle znaczący dla badań nad pismami *Nowego Testamentu*. I tak na przykład odkrywanie obecności judeochrześcijan w epoce rzymskiej, a potem bizantyjskiej postrzega się jako konsekwencję głoszenia Ewangelii. Wyniki badań są argumentem przemawiającym za autentycznością i historycznością wydarzeń ewangelicznych. Tam, gdzie głoszone było słowo Boże, tam widoczne są też materialne owoce tej działalności. Odkrywane podczas badań kościoły, monastypy, chrzcielnice, krzyże, mozaiki, inskrypcje chrześcijańskie świadczą o wierze kolejnych pokoleń świadków Chrystusa, a pośrednio również o Nim samym. Wykopiska archeologiczne odkrywają lub umożliwiają prześledzenie rozwoju kultu w badanych miejscach, w których wspominałoby wydarzenia znane z *Nowego Testamentu*. Przede wszystkim uwaga archeologów skupia się na miejscach otaczanych pamięcią przez kolejne pokolenia judeochrześcijan, którzy na nich zakładali sanktuaria, pełniące rolę memuarystyczną i kultową oraz opiekuńczą dla przybywających tam pielgrzymów. Ich istnienie, rozwój lub ich zniszczenia warunkowane były kontekstem historycznym i przemianami polityczno-społecznymi, zachodzącymi na obszarze tzw. Ziemi Świętej. Badania pomagają ukazać ciągłość kultu chrześcijańskiego i trudności z tym związane. Na szczególną uwagę zasługują odkryte artefakty z okresu hellenistycznego i rzymskiego, które dotyczą rękopisów biblijnych, miejsc związanych z działalnością Jezusa i apostołów, zwłaszcza Pawła z Tarsu, ale też licznych społeczności chrześcijańskich, skupionych przy wzmiankowanych w *Nowym Testamencie* miejscach kultu. Wśród najważniejszych odkrytych artefaktów (przedstawionych w alfabetycznym porządku miejscowości) wymienić należy:

- Ain Karim (En Kerem) – identyfikacja domu Zachariasza i Elżbiety, rodziców Jana Chrzciciela;
- Ateny – odkrycie portyku królewskiego na agorze, gdzie Paweł zwracał się do Rady Areopagu;

- Betania, wioska na wschód od Góry Oliwnej – odkrycie ruin sanktuarium z IV wieku, przypominającego dom Łazarza;
- Betlejem – wskazanie miejsca upamiętniającego narodzenie Jezusa – Bazylika Narodzenia z okresu konstantyńskiego;
- Betsaida na północno-wschodnim brzegu Jeziora Genenezaret – prace badawcze w starożytnej osadzie, skąd pochodzili uczniowie Jezusa – Filip, Andrzej i Piotr;
- Cezarea Filipowa (Banias) – miasto odwiedzane przez Jezusa; miejsce kultu bożka Pana;
- Cezarea Nadmorska – odnalezienie inskrypcji, zawierającej imię prokuratora Piłata, oraz teatru, ruin instalacji portowych i hipodromu z okresu Heroda Wielkiego;
- Efez – odkopanie teatru, przypominającego fakt rozruchów spowodowanych wystąpieniem Pawła;
- Efez – odsłonięcie ruin budowli, w tym świątyni Artemidy, której statuetki odnaleziono w kilkudziesięciu innych miastach, między innymi w Cezarei;
- Emaus (Nikopolis) – domniemane miejsce spotkania Zmartwychwstałego z uczniami;
- Ginosar nad Jeziorem Genenezaret – wydobyte z dna jeziora łodzie z I wieku (czas Jezusa);
- Giwat ha-Miwtar, na północny-wschód od Jerozolimy – odnalezienie materialnych śladów ukrzyżowanego człowieka;
- Herodium – odkrycie ruin twierdzy wzniesionej przez Heroda Wielkiego, która później stała się jego pośmiertnym mauzoleum; odkrycie grobowca Heroda Wielkiego;
- Istma – odkopanie urządzeń sportowych, na wschód od Koryntu, w miejscu panhellenickich igrzysk, którym przyglądał się Paweł;
- Jerozolima – zidentyfikowane bliźniaczych sadzawek Betezda i Siloam;
- Jerozolima – Getsemani – lokalizacja ogrodu na Górze Oliwnej, przypominającego pojmanie Jezusa przed procesem sądowym;
- Jerozolima – identyfikacja miejsca pretorium, w którym Jezus był przesłuchiwany przez Piłata (na północ od placu świątynnego) i Litostrotos twierdzy Antonii w obszarze budynku Sióstr Syjońskich (płyty kamienne z wyrytymi na nich planszami do gier są raczej z II wieku); bardziej prawdopodobne miejsce procesu Jezusa mogło się znajdować w okolicach Bramy Jafskiej, w zachodniej części starego miasta;

- Jerozolima – lokalizacja domów bogatych arcykapłanów świątyni jerozolimskiej w obszarze tzw. Górnego Miasta;
- Jerozolima – odkrycie ruin pałaców Heroda;
- Jerozolima – odnalezienie gruzów z okresu zdobyciu Jerozolimy przez Tytusa (70 rok);
- Jerozolima – odnalezienie kilku grobowców z zataczanymi kamieniami;
- Jerozolima – plac świątynny przypominający tzw. drugą świątynię, miejsce odwiedzin Jezusa i apostołów;
- Jerozolima – wskazanie lokalizacji miejsca śmierci i grobu Jezusa, które leżały poza murami miasta;
- Kafarnaum (Kfar Nachum) – odkrycie tzw. „domu rybaka”, utożsamianego z domem Piotra apostoła (I wiek);
- Kafarnaum (Kfar Nachum) – odnalezienie pozostałości synagogi z IV wieku oraz bazaltowych pozostałości z wcześniejszej;
- Korozain – odkopanie pozostałości synagogi z II/III wieku;
- Korynt – odkrycie inskrypcji Galiona, która pozwala datować czas ewangelizacji tego miasta przez Pawła;
- Masada – odkrycie twierdzy z okresu herodiańskiego, zdobytej przez Rzymian – ostatniego bastionu powstańców z wojny z lat 66-70;
- Nea Pafos na Cyprze – odnalezienie inskrypcji Sergiusza Pawła, prokonsula Cypru nawróconego przez Pawła z Tarsu;
- Pergamon – odnalezienie inskrypcji mówiącej o „nieznanym Bogu”, analogicznej do wspomnianej w Atenach przez Pawła;
- Qumran (Chrbet Qumran) – odkrycie rękopisów biblijnych w grotach w pobliżu Chirbet Qumarn nad Morzem Martwym; ponadto hebrajskich i aramejskich oryginałów apokryfów (np. *Księgi Henocha*);
- Tessaloniki – odkrycie inskrypcji potwierdzającej terminologię użytą przez autora *Dziejów apostoelskich* – „politarchowie”.

Najnowsze badania archeologiczne przeprowadzono w 2016 roku w Bazylice Grobu Pańskiego w Jerozolimie; dotyczyły domniemanego grobu Jezusa zakrytego edykułem i płyty nagrobnej oraz artefaktów znajdujących się pod nią. Na mocy porozumienia przedstawicieli kościołów prawosławnego, ormiańskiego i katolickiego dokonano renowacji edykułu grobu. Prace prowadzono od maja do października. Uczestniczyło w nich 50 ekspertów z Politechniki Narodowej w Atenach pod kierunkiem profesor Antonii Moropoulou. Prace definitywnie zakończono w w marcu 2017 roku.

Drugim miejscem ważnych odkryć archeologicznych jest Magdala nad jeziorem Genezaret w Galilei. Odnaleziono tam budowlę otoczoną kolumnami, a na podłodze mozaikę o geometrycznym wzorze. Wewnątrz, przy ścianach znajdowały się kamienne ławy. Ściany pokryte były kolorowymi freskami. Elementem dekoracyjnym była menora, stojąca na trójkątnej podstawie z dwiema amforami po prawej i lewej stronie. Szczególnie cenny jest kamień dekorowany, służący do rozkładania na nim Tory czytanej w czasie liturgii synagogałnej (bima). Eksperti ocenili, że jest to jedna z najstarszych odkrytych synagog w Izraelu. Jej ruiny pochodzą z okresu między 50 rokiem przed Chr. a 100 rokiem po Chr. Należy do siedmiu synagog z tzw. okresu drugiej świątyni.

Appendix: Całun turyński artefaktem dotyczącym pochówku Jezusa?

Całun turyński – lniane płótno o wymiarach 4,37 x 1,13 metra o wadze 2,5 kilograma, zawierające obraz dwustronnego (od przodu i od tyłu) odwzorowania postaci ludzkiej. Przechowywany jest w Turynie, w kaplicy Świętego Całunu katedry pw. św. Jana Chrzciciela. Wzbudza on dziś skrajne opinie. Jedni widzą w nim najcenniejszą relikwię chrześcijaństwa, która domaga się czci, ponieważ miało być w nią owinięte ciało Jezusa zdjęte z krzyża. Inni, artefakt – który został wytworzony w późnym średniowieczu – pełniący funkcję instrumentu do krzewienia pobożności pasyjnej. Problemem jest nie tylko kwestia jego datacji, ale także to, jaką ma on historię. Jeszcze trudniejsze jest wyjaśnienie, jak powstało na nim odbicie umęczonego człowieka? Całun od ponad stu lat znajduje się w centrum zainteresowania tak ludzi wierzących, jak i naukowców, szukających odpowiedzi na powyżej sformułowane pytania. Nie mogąc sobie poradzić z wyjaśnieniem powstałego na nim obrazu, zalicza się go często do tzw. acheiropitów (od greckiego *acheiropoietai* – nie-ręką-ludzką-uczynione), to jest artefaktów powstałych – w przekonaniu zwolenników różnych tradycji religijnych – w nadnaturalny, cudowny sposób. W starożytnej Grecji terminem tym posługiwano się na określenie wizerunków, którym przypisywano niezwykle moce. Również w buddyzmie niektóre wyobrażenia Buddy traktowano

jako acheiropity. Podobnie w hinduizmie obrazy Śiwy. W islamie za taki uchodzi czarny kamień w Mekce. W chrześcijaństwie, obok całunu z Turynu, Czarna Madonna z Montserrat, patronka Katalonii, oraz obraz Maryi z Guadalupe.

Czym jest zatem całun z Turynu? Uchodzi za płótno pogrzebowe (greckie *sinдон*, po łacinie *sindone*), użyte do pochówku człowieka. W tradycji Kościoła, zwłaszcza zachodniego, jest on całunem Jezusa, otaczanym kultem jako najcenniejsza relikwia chrześcijańska. Od XVI wieku istnieje w Turynie Bractwo Świętego Całunu, które ten kult szerzy.

Czynione odniesienia turyńskiego płótna do osoby Jezusa i wydarzeń z nim związanych, zwłaszcza dotyczących jego męki i śmierci oraz pochówku, prowadzą do potrzeby ustalenia korelacji pomiędzy całunem a przekazem ewangelicznym. Co zatem wiemy o całunie z ewangelii kanonicznych? Czterej ewangelści w następujący sposób o nim piszą:

Mt 27,57-60: Pod wieczór przyszedł zamożny człowiek z Arymatei, imieniem Józef, który też był uczniem Jezusa. Udał się do Piłata i poprosił o ciało Jezusa. Wówczas Piłat kazał je wydać. Józef zabrał ciało, owinął je w czyste płótno (*en sindonai kathara*) i złożył w swoim nowym grobie, który kazał wykuć w skale.

Mk 15,45-46: [Piłat] upewniony przez setnika, wydał ciało [Jezusa] Józefowi [z Arymatei]. Ten zakupił płótna (*kai agorasas sindona*), zdjął Jezusa [z krzyża], owinął w płótno (*eneilesen te sindonai*) i złożył w grobie, który wykuty był w skale.

Łk 24,12: Jednak Piotr wybrał się i przybiegł do grobu; schyliwszy się ujrzał same tylko płótna (*blepei ta othonia*).

J 19,40: [Nikodem i Józef z Arymatei] zabrali więc ciało Jezusa i owinęli je w płótna (*kai edesan auto othoniois*) razem z wonnościami...

J 20,5-7: A kiedy się nachylił [ów drugi uczeń], zobaczył leżące płótna (*ta othonia*), jednak nie wszedł do środka. Nadszedł potem także Szymon Piotr, idący za nim. Wszedł do wnętrza grobu i ujrzał leżące płótna (*ta othonia*) oraz chustę (*kai to sudarion*), która była na Jego głowie, leżącą nie razem z płótnami (*ton othonion*), ale oddzielnie zwiniętą w jednym miejscu.

Z przekazu tego wynika, iż istnieje w tradycji apostoelskiej, utrwalonej na piśmie, wątek dotyczący całunu, związany z pochówkiem Jezusa. Ewangelści różnie go określają w greckiej terminologii: *sinдон* (Mt, Mk), *othonia* (= płótno) (Łk, J), *sudarion* (= chusta) (J).

Również apokryficzne pisma chrześcijańskie, zazwyczaj reprezentujące ludową religijność, wspominają o całunie, jak np. *Ewangelia Hebrajczyków*, datowana na przełom I i II wieku. Wspomina ona o oddaniu przez Jezusa swojej otuliny (płótna pogrzebowego?) prawdopodobnie Piotrowi (problemy tekstologiczne z tym fragmentem). Później zdaje się to potwierdzać przekaz z IV wieku. W relacjach dotyczących św. Niny, ewangelizatorki Gruzji, zamieszczona jest wzmianka o płótnach Chrystusowych, mających być w posiadaniu żony prokuratora Piłata, uczestniczącego w procesie Jezusa, następnie w rękach św. Łukasza, ostatecznie trafiającego do św. Piotra. Jednakże skromna baza źródłowa i gatunki literatur, z których korzystamy, nie pozwalają na historyczne potwierdzenie owych przekazów.

Większość źródeł łączy dzieje całunu Jezusa z Edessą. W VI wieku miano znaleźć w murach Edessy tkaninę określaną jako „mandylion z Edessy”. Ewagriusz Scholastyk (526-600) datuje odnalezienie płótna na 544 rok (czasy walk z Persami). Relikwia miała zapewnić cudowne zwycięstwo nad innowiercami, lecz jest to tylko legenda, ponieważ mandylion (tak określano owo płótno) został znaleziony wcześniej. W roku 525 miała miejsce powódź, która znacznie uszkodziła miasto (opisana przez Prokopiusza z Cezarei), przez co Justynian I Wielki rozkazał odbudować zniszczone podczas kataklizmu budowle. Podczas prac odnaleziono mandylion. Przechowywano go następnie w kościele Bożej Mądrości (według Ewagriusza Scholastyka). *Akta Tadeusza* również mówią o odnalezieniu płótna w Edessie, używając na jego określenie terminu *tetradiplon* („czterokrotnie złożony na dwa”). Dlatego kopie mandylionu z Edessy ukazywały samą twarz (I. Wilson udowodnił, iż da się ułożyć całun turyński w ten sposób). Nie wiadomo jednak, czy mandylion z Edessy i całun turyński to ten sam przedmiot. Współczesne badania to wykluczają.

Tradycja sięgająca I wieku o królu Edessy Abgarze V łączy mandylion z Edessą. Najnowsze badania pozwalają ten przekaz przesunąć na II wiek. Niemniej i tak powstaje czasowa luka od III do VI wieku, w którym to okresie brak jest informacji na jego temat. Dopiero w X wieku pojawia się wzmianka o mandylionie przewiezionym z Edessy do Konstantynopola (kwiecień 944). W latach 945-959 spisano *Opowieść o wizerunku z Edessy*, która zawierała jednak wiele legend oraz nieścisłości. Może być ona plagiatem z *Synaksarionu Kościoła konstantynopolitańskiego* z tych samych lat. Ostatnia wzmianka o całunie pochodzi z 1203 roku. Dotyczy jego wysta-

wiania w jednym z kościołów stolicy Bizancjum. Następnie całun w 1204 roku znika, po grabieży miasta przez krzyżowców.

Chcąc doprowadzić dzieje do pojawienia się jego w Europie, badacze posługują się dwoma hipotezami. Pierwsza nazywana jest templariańską. Zgodnie z nią do końca XIII wieku płótno miało być w Akce. Następnie trafić na Cypr. W 1306 roku zostać przeniesione do głównej siedziby templariuszy w Paryżu. W 1314 roku mistrz zakonu i wielu templariuszy z rozkazu króla Francji Filipa IV Pięknego zostało niesłusznie oskarżonych i skazanych na śmierć, płonąc na stosach. Wówczas całun miał trafić do francuskiego szlachcica Godfryda de Charny. W myśl drugiej hipotezy, tzw. greckiej, całun został zabrany z Konstantynopola do Aten, stając się własnością Ottona de La Roche, władcy Księstwa Aten. Następnie zostać подарowany przez ojca Ottona arcybiskupowi Besancon – Amadeuszowi de Tremelay. Godfryd de Charny otrzymał całun w wyniku małżeństwa z prawnuczką Ottona de La Rocha w roku 1340. W konsekwencji obie hipotezy prowadzą do tej samej osoby – Godfryda de Charny.

I tak od 1357 roku zaczyna się udokumentowana historia całunu, gdy staje się on własnością Joanny de Vergy, wdowy po Godfrydzie. Następnie płótno przechodziło z rąk do rąk wielu szlachciców i duchownych. W końcu trafiło do Małgorzaty de Charny, która wywiozła je w 1418 roku do Monfort, po czym całun był przenoszony do wielu kościołów: w Vercelii, Turynie, Savigliano, Rivoli, Pignerol i Chambery. W ostatnim z wymienionych kościołów wybuchł pożar w nocy z 3 na 4 grudnia 1532 roku, w którego wyniku płótno zostało nadpalone w kilkudziesięciu miejscach. Skutki tego widać na całunie turyńskim. W czasie pożaru przechowywany był w srebrnej skrzyni, która zaczęła się powoli topić. Wprawdzie relikwie uratowano, ale ślady nadpaleń (48) wywołanych topieniem się srebra pozostały. Po tym wydarzeniu w 1534 roku poddano płótno naprawie. W 1578 roku księżęta Sabaudii, właściciele całunu, przenieśli go do Turynu, gdzie przechowywany jest do tej pory. Ostatni król Włoch Humbert II zapisał całun papieżowi Janowi Pawłowi II. 18 marca 1983 roku całun przeszedł na własność Watykanu. W 1997 roku został ponownie uratowany z pożaru katedry w Turynie, ale do niej powrócił i w niej pozostaje. Tylko sporadycznie wystawiany jest na widok publiczny.

Nie mogąc zrekonstruować historii całunu na podstawie źródeł pisanych oraz jego drogi z Bliskiego Wschodu do Europy, jeśli taką rzeczywistość odbył, w sukurs przyszły badania Maxa Freia, które przeprowadził

w latach 1973-1978. Wykazały one obecność na płótnie pyłków roślin, a ich szczegółowa analiza wykazała, że badany artefakt znajdował się w różnych miejscach świata, co miałoby potwierdzać jego domniemaną historię. Gdyby tą metodą próbować odtworzyć historyczną geografę całunu, to wyznaczają ją: Indie (prawdopodobnie tam go wytworzono), starożytna Palestyna, Turcja (Bizancjum), obszary nad Morzem Śródziemnym oraz Francja. Czy zatem hipoteza utożsamiająca całun z mandylionem edesskim została w ten sposób potwierdzona? Nie rozwiewa to szeregu wątpliwości, które każą pytać, czy mamy do czynienia z falsyfikatem czy z autentyczną relikwią?

Do niedawna niemal koronnym argumentem, przemawiającym za jego średniowiecznym pochodzeniem, była oznaczona metodą C^{14} data powstania płótna. W 1988 w trzech niezależnych od siebie ośrodkach wykonano badania, których celem było datowanie całunu na podstawie zawartości w nim węgla C^{14} . Wykazały one, że wiek płótna określa się na lata 1260–1360. Zwolennicy jego średniowiecznego pochodzenia tryumfowali. Niemniej po trzydziestu przeszło latach od ich ogłoszenia w prestiżowym piśmie naukowym „Nature”, są one przez dużą grupę uczonych, zwłaszcza fizyków, zakwestionowane. Po pierwsze, z powodu niedokładności pomiarów (samej metody nikt nie kwestionuje), a po drugie, że „odmłodzenie” płótna (przyrost zawartości C^{14}) mogło być spowodowane różnymi czynnikami, m.in. obecnością na włóknach płótna (pobrano niewielką próbę z jego skraja) kompleksu biologicznego (biogeniczny werniks), złożonego z bakterii i grzybów *Lichenothelia varnish* i *Lichenothelia thalii* (L.A. Garza-Valdes), oraz podwyższoną temperaturą, jaką całun doświadczał w czasie pożaru kaplicy w Chambery (D. Kuzniecowa). Słowem, próba datacji okazała się wysoce nieprofesjonalna, co prowadzi do wniosku, że należy ją powtórzyć, na co „strażnicy” całunu nie chcą się zgodzić, chroniąc go przed jakimikolwiek działaniami inwazyjnymi, zagrażającymi naruszeniu jego struktury.

Natomiast badania chemiczne całunu, przeprowadzone też na mikroskopijnych próbach tkaniny, wykazały, że zidentyfikowano na nim m.in. ślady krwi ludzkiej: hemoglobinę, białka surowicy, bilirubinę oraz antygen grupy AB. Należy dodać do tego inne niezwykle właściwości płótna takie jak:

- ślad pozostawiony na płótnie okazał się negatywem, a zdjęcie miało formę pozytywu, co odkrył już pod koniec XIX wieku Secondo Pia,

fotograf amator, dokonując po raz pierwszy zdjęć całunu w 1898 roku, a następnie potwierdził to w 1931 roku Giuseppe Enrie;

- jest obrazem trójwymiarowym (holograficznym);
- zakodowanym na powierzchniowych mikrowłókienkach celulozy,
- jego bladobrązowa barwa została spowodowana zmianami chemicznymi — odwodnieniem i utlenieniem cząstek celulozy;
- intensywność zmian jest różna w zależności od odległości tkaniny od ciała;
- do powstania wizerunku na płótnie nie użyto żadnych pigmentów czy barwników chemicznych i żadnej ze znanych technik malarskich.



Negatywowy obraz człowieka z całunu turyńskiego

Prowadzi to do konkluzji, że nierozwiązanym zagadnieniem jest mechanizm powstania wizerunku na płótnie. Bez wątpienia wymaga on dalszych badań. Pozostawione na nim ślady krwi, obrazujące ogromny stres, mękę i tortury zadawane owemu człowiekowi przed śmiercią, każą pytać o związek między tym płótnem a historycznymi wydarzeniami z życia Jezusa. Czy owym człowiekiem z całunu jest Jezus Chrystus? Ponieważ nie jest to „materia wiary”, a Kościół nie posiada właściwej kompetencji, by wypowiadać się w tych sprawach, dlatego „powierza uczonym zadanie

prowadzenia dalszych badań, mających na celu znalezienie odpowiedzi na pytania związane z całunem, w który – wedle tradycji – miało być owinięte ciało Jezusa z Nazaretu po zdjęciu z krzyża” (Jan Paweł II).

W nieco ponad pół wieku po pierwszych zdjęciach całunu powstała odrębna dyscyplina naukowa, zwana syndonologią, która zajmuje się wyjaśnianiem powstania całunu, obrazu na nim, historią oraz zakodowanym w tym artefakcie przesłaniem. W jej obrębie podejmują badania: archeologowie, historycy, historycy sztuki, bibliści, patrologowie, filologowie, orientaliści, paleografowie, znawcy prawa rzymskiego i zwyczajowego żydowskiego, etnografowie, antropolodzy, numizmatycy, chemicy, fizycy, biolodzy, kryminolodzy, medycy (zwłaszcza specjaliści z zakresu medycyny sądowej). Wiodącym ośrodkiem badawczym jest Międzynarodowe Centrum Syndonologiczne w Turynie, które posiada także filie w innych krajach, a od 2017 roku również w Polsce (w Krakowie) – Polskie Centrum Syndonologiczne (zob. www.calun.info), dokumentujące i – w mniejszym stopniu – prowadzące badania nad całunem.

Literatura: *Encyklopedia archeologiczna Ziemi Świętej*, oprac. Avraham Neggev; wstęp Neil Asher Silberman; przeł. Olga Zienkiewicz, Warszawa 2000; Gądecki Stanisław, *Archeologia biblijna*, t. 1-2, Gniezno 1994; *Geografia i archeologia biblijna w zarysie*, red. Rajmund Pietkiewicz, Wrocław 2011; Klimas Stanisław Narcyz, *Autentyczność Bożego Grobu w Jerozolimie. Badania historiograficzne, archeologiczno-architektoniczne i udokumentowane w zabytkach (I-X w.)*, Kalwaria Zebrzydowska 2017; Langkammer Hugolin, *Mały słownik archeologii biblijnej*, Wrocław 2012; Sielicki K., *Onomastykon Biblii hebrajskiej i Nowego Testamentu*, Warszawa 2009; Śliwa Joachim, *Sztuka i archeologia starożytnego Wschodu*, Warszawa – Kraków 1997; Wilson Ian, *Całun Turyński*, przeł. i posłowiem opatrzył Andrzej Polkowski, wyd. 2, Warszawa 1985.

9. BIBLIA CHRZEŚCIJAN NA TLE LITERATUR SAKRALNYCH

Każda religia na swój sposób pragnie dla człowieka szczęścia i pomyślności w wymiarze ziemskim i transcendentnym. W kategoriach religijnych wyrażane jest to na różny sposób. Przekazy religijne, zawarte w księgach sakralnych, mówią o zbawieniu, odkupieniu, wyzwoleniu, pokoju, ojczyźnie, niebie, wizji, świetle, życiu, wieczności. Jeżeli szukać dla nich wspólnego mianownika, to zakładają one, że człowiek ma być wyrwany z sytuacji niespełnienia, bądź nadać swej sytuacji egzystencjalnej, związanej z cierpieniem, nowy sens, który pozwoli je przemienić w dobro. W duchu chrześcijańskim ludzie, chcący sobie radzić z życiem, niespełniającym ich oczekiwań, mówią o „potrzebie zaakceptowania własnego krzyża” i „naśladowaniu Jezusa”, bo wierzą, że w ten sposób nastąpi uwolnienie człowieka od zła, mocą zbawczego działania Jezusa-Sotera, który jest w stanie to uczynić.

W buddyjskim ujęciu pojawia się zachęta, aby człowiek ten stan zaaprobował, bo „wszystko jest cierpieniem” i jest to elementarny wyraz odczucia ludzkiego. Poza tym za swoją kondycję człowiek czyni odpowiedzialnymi nie tylko różne zewnętrzne czynniki, lecz także samego siebie. Religie mówią wówczas o winie i grzechu człowieka. Zaciąga je człowiek względem Boga. W chrześcijaństwie wyrażone jest to w mitycznym obrazie raju i wypędzeniu z niego pierwszych ludzi za to, że nie spełnili woli Boga, ściągając tym na siebie nieszczęście. Znacznie trudniej mówić o świadomości tego w religiach, w których nie ma wiary w osobowego Boga. Zdawałoby się, że wówczas nie ma miejsca na grzech. Tak jednak nie jest. Również buddyści mówią wprost o „grzechu”. W *Madżdżhimnikaji* (5), należącym do kosza kazań Buddy – *Suttapitaka*, tekście wprawdzie niekanonicznym, odnajdujemy taki przekaz:

Wina, wina, tak się to nazywa, bracia: co jednak właściwie rozumie się, bracia, przez pojęcie winy? Złe, zgubne nastawienie myśli, bracia – to rozumie się przez pojęcie winy. Możliwe, bracia, że któremuś z mnichów przyjdzie na

myśl: „Gdybym w czymś uchybił, inni nie musieliby się dowiedzieć: >>On uchybił<<”. Możliwe, bracia, że dowiedzieli się: „On uchybił”. Wtedy będzie rozgoryczenie, bracia, i to niezadowolenie są, jedno i drugie, winą...

W podobny sposób opisana jest wina zaciągnięta przez wspólnotę braci w *Śantidewie Bodhićarjawatrze*, w jednym z fundamentalnych tekstów tradycji mahajany, czyli buddyzmu tzw. „wielkiego wozu”:

Cierpienie, którego przydałem wszystkim wielkim miłosiernym przez to, że zadałem cierpienie ludziom – wyznaję dzisiaj dlatego jako grzechy. Aby mędracy, których zraniłem przez ten grzech, przebaczyli mi.

Niemal wszystkie religie są świadome cierpienia stworzeń, niezależnie czy jest ono skutkiem czynników zewnętrznych, czy zostało spowodowane świadomą działalnością człowieka. Wszystkie też wiedzą o ludzkim pragnieniu wyzwolenia od zła i cierpienia. Chrześcijaństwo świadome tej sytuacji człowieka, widzianej w perspektywie nie tylko własnej, ale także innych religii, odniosło się do tego istotnego problemu w nauczaniu katolickim, sformułowanym na II Soborze Watykańskim w drugiej połowie XX wieku. Jest w nim nowość, która wyraża się na kilku płaszczyznach. Po pierwsze Kościół zmienił swój stosunek do innych religii niechrześcijańskich, dostrzegając w nich „rozsiane ziarna prawdy”, a nie tylko podtrzymując swój „monopol” na nią. Po drugie, zaprosił wyznawców tych religii do dialogu, traktując ich po partnersku (przynajmniej deklaratywnie). Po trzecie, zmienił radykalnie w swej doktrynie koncepcję ludu Bożego, ujmując w niej nie tylko katolików, wszystkich chrześcijan, katechumenów, ale także innych wyznawców religii monoteistycznych (Żydów religijnych i muzułmanów) oraz wyznawców pozostałych religii, a także tych, którzy szczerze szukają dobra i prawdy. Kościół w tej doktrynie wyeksponował powszechność zbawczej woli Boga wobec rodzaju ludzkiego, której początek odnajduje się już w *Starym Testamencie*. Tym samym, wracając do swych źródeł, odrzucił pogląd, biorący początek od św. Augustyna, a następnie modyfikowany przez innych teologów, m.in. Anzelma z Canterbury, ograniczający powszechność zbawczej woli Boga tylko do nawróconych na chrześcijaństwo, a uwydatnił Pawłową myśl zawartą w pierwszym *Liście do Tymoteusza*, iż Bóg „chce”, „aby wszyscy ludzie zostali zbawieni i doszli do poznania prawdy” (por. 2,4). Znalazło to szczególny wyraz w soborowej *Konstytucji dogmatycznej o Kościele*, gdy Sobór stwierdził, że do katolickiej jedności ludu Bożego:

która jest znakiem przyszłego pokoju powszechnego i do niego się przyczynia, powołani są wszyscy ludzie i w różny sposób do niej przynależą lub są do niej przyporządkowani, zarówno wierni katolicy, jak i inni wierzący w Chrystusa, jak wreszcie wszyscy w ogóle ludzie, z łaski Bożej powołani do zbawienia. (nr 13).

Stopień przynależności do tak pojętego ludu Bożego jest różny, ale samo objęcie tym pojęciem wszystkich religii i tych ludzi, którzy szczerym sercem szukają dobra i prawdy, jest wręcz „rewolucyjne”. To nowe podejście do religii niechrześcijańskich zdecydowanie rzutuje na stosunek Kościoła do ich ksiąg świętych (niechrześcijańskich), bowiem chrześcijaństwo pragnie dostrzegać w nich to, co jest prawdziwe i święte, oraz poszukiwać odbitego w nich promienia Prawdy, która oświeca wszystkich ludzi. Punktem wyjścia do uchwycenia nowej relacji chrześcijan do świętych ksiąg innych religii jest kondycja człowieka – tajemnica ludzkiej egzystencji, którą wszystkie religie czynią przedmiotem swego zainteresowania i wysiłku w celu jej poprawy. Nią przede wszystkim zajmują się literatury sakralne, istniejące w obrębie tych religii. W *Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich*, uchwalonej na II Soborze Watykańskim, Kościół katolicki ujął to w następujący sposób:

Ludzie oczekują od różnych religii odpowiedzi na głębokie tajemnice ludzkiej egzystencji. Podobnie jak dawniej, tak i dziś poruszają one do głębi ludzkie serca: Kim jest człowiek? Jaki jest sens i cel naszego życia? Co jest dobrem, a co grzechem? Skąd się bierze cierpienie i jaki jest jego cel? Jaka jest droga do uzyskania prawdziwego szczęścia? Czym jest śmierć, sąd i odpłata po śmierci? Czym wreszcie owa ostateczna i niewypowiedziana Tajemnica, która ogarnia nasze istnienie, od której wzięliśmy początek i do której zmierzamy? (1).

Wszystkie religie, do których dostęp mamy przez ich sakralne teksty, pragnęły pełnić i pełnią funkcję pośredników w osiąganiu zbawienia. Judaizm po dziś dzień nie zapomina o tym, że wierzy w Boga, który przynosi człowiekowi wyzwolenie, a pełnia jego nastąpi, gdy przyjdzie zapowiadany mesjasz. Chrześcijaństwo wyrosło na tym samy „pniu oliwki” – objawienia ową ideę zbawienia łączy z mesjaszem Jezusem i skutecznością Jego czynów. On, dokonując niejako przeglądu ludzkiej egzystencji, naznaczonej cierpieniem, głodem, pragnieniem, bezdomnością, ubóstwem, chorobą, pozbawieniem wolności, sam staje – mówiąc terminologią teologii wyzwolenia – po stronie

„zepchniętych na margines”. Jego niesprawiedliwy proces i krzyżowa męka identyfikuje Go z każdym człowiekiem, współbolejąc i współcierpiąc z nim. Chrześcijaństwo ukazuje w ten sposób solidarność Tego, który nie miał grzechu, z każdym grzesznikiem. On go jedna z Bogiem i przywraca mu pokój. Oczekuje jednocześnie od swych wyznawców kroczenia podobną drogą życia w kierowaniu się miłością i solidarnością międzyludzką.

Budda, który żył w czasach odradzania się religii Żydów w VI wieku przed Chr., gdy judaizm wprowadził do swego przekazu religijnego ideę o cierpiącym słudze Jahwe, też nie pominął problemu cierpienia. Poszukiwał dróg uwolnienia się od niego. Źródłem tego nie była jakaś istota transcendentna, ale wnikięcie przez niego samego w rzeczywistości, które w nim samym niejako rozbłyśły. Jednym razem jest to jakieś bezgraniczne pragnienie w nim rozbudzone, które polega na jego wygaszaniu do osiągnięcia nirwany, dopatrując się jej w nieoświeceniu i niewiedzy. Innym razem głosił, że niwelacja cierpienia może nastąpić przez odsunięcie się od świata, w sensie wyrzeczenia się pozornej rzeczywistości, przez którą należy się przedostać. „Wielki wóz” rozwinął autentyczną doktrynę o pośrednictwie zbawienia, która koresponduje z teologią chrześcijańską na temat pośrednictwa zbawienia i objawienia.

Również islam zwraca uwagę na cierpienie i grzech. Wprawdzie nie rozpatruje się ich w obrębie soteriologii islamu, bo takiej w zasadzie nie ma. Wyznawca islamu nie odczuwa potrzeby jakiegos szczególnego zbawienia, bo swoją wolę bezustannie oddaje woli Bożej. Myśl o jakiejś trwałej i nieusuwalnej winie sprzeczna jest z wielkością i majestatem Boga. Dlatego też nie mówi *Koran* o grzechu pierwotnym, bo pozbawione byłoby to sensu. Cierpienie i wina w rozumieniu muzułmanina zostaną usunięte w chwili, gdy cały świat podda się woli Bożej. Wraz z rozkrzewieniem islamu wśród narodów nastąpi zmazanie wszelkich win człowieka.

Można by analitycznie obrazować pojmowanie cierpienia w różnych religiach. Niemniej już te przytoczone przykłady wskazują, że każda religia w swoich świętych księgach wskazuje człowiekowi zbawienie, różnie je nazywając. Oznacza ono: całość, pokój, spełnienie, życie wieczne, nowe miasto, nowe niebo i nową ziemię. O zbawieniu, wyzwoleniu, oświeceniu, przebudzeniu jest też mowa w literaturach sakralnych wielkich religii Azji. W przeciwieństwie do tego rodzaju soteriologii, chrześcijaństwo sprawia wrażenie religii ekskluzywnej. Wprawdzie jego księgi święte uczą o otwartości drogi do zbawienia (wszyscy ludzie mogą je osiągnąć), ale kto nie przekracza owej

bramy, prowadzącej do niego, nie osiąga zbawienia. Kto tę bramę stanowi? W odpowiedzi na to pytanie widać wyraźnie utrwaloną ideę wyłączności. Potwierdza ją także najnowsze nauczanie katolickie w *Konstytucji dogmatycznej o Kościele* (nr 14) uchwalonej na II Soborze Watykańskim:

Chrystus bowiem jest jedynym Pośrednikiem i drogą zbawienia. On w swoim Ciele, którym jest Kościół, staje się dla nas obecny. On to zaś, wyraźnie podkreślając konieczność wiary i chrztu (por. Mk 16, 16; J 3, 5), równocześnie potwierdził niezbędność Kościoła, do którego ludzie wkraczają przez chrzest jak przez bramę. Dlatego nie mogliby pozostać zbawieni tacy ludzie, którzy dobrze wiedząc, że Kościół katolicki został założony przez Boga za pośrednictwem Jezusa Chrystusa jako konieczny, jednak nie chcieliby ani do niego wejść, ani w nim trwać.

Ta norma wiary nie stosuje się jednak do tych, którzy bez własnej winy nie znają ani Ewangelii Chrystusa, ani Jego Kościoła. Jeżeli tylko szczerym sercem szukają Boga i pełnią wolę Boga, poznaną przez nakaz sumienia, starając się ją pod wpływem łaski pełnić czynem, mogą osiągnąć wieczne zbawienie (por. także, nr 16).

Kościół, wczytując się w treści literatur sakralnych innych religii, postrzega w nich ikonę wysiłków podejmowanych przez te religie, w zgłębianiu tajemniczej mocy obecnej w biegu dziejów i w wydarzeniach ludzkiego życia, a nawet – czasami – poznania Najwyższego Bóstwa, czy wręcz Ojca ludzkości. To postrzeganie i poznanie przenika życie wyznawców najgłębszym zmysłem religijnym. Natomiast religie, stanowiące część rozwijających się kultur, usiłują dać w swych sakralnych literaturach odpowiedzi na te same pytania, dotyczące losów świata i ludzi, za pomocą coraz precyzyjniejszych pojęć i bardziej komunikatywnego języka, który bez wątpienia wpisuje się w proces inkulturacji. Tak więc np. w hinduizmie (literatury tej religii nie były charakteryzowane w pierwszej części książki) zgłębiania jest Boska tajemnica w nieprzebranym bogactwie mitów oraz we wnikliwych dociekaniach filozoficznych. Ich święte księgi proponują uwolnienie się od dotkliwych ograniczeń ludzkiej egzystencji przez formy życia ascetycznego, bądź głęboką medytację lub uciekanie się z ufą miłością do Boga.

Buddyzm w różnych swoich formach uznaje radykalną niewystarczalność ziemskiego zmiennego świata. W jego świętych księgach naucza się zatem drogi, którą krocząc w duchu ufnej pobożności, ludzie byliby w stanie albo osiągnąć z trudem stan doskonałego wyzwolenia, albo – dzięki

własnym wysiłkom lub też wsparci wyższą pomocą – dojść do najwyższego oświecenia.

Podobnie inne religie, w tym konfucjanizm, taoizm, dżinizm, zaratusztrianizm, rozsiane po całym świecie usiłują na różne sposoby zaradzić niepokojom człowieka, przedstawiając w swych świętych księgach drogi, tj. doktryny i reguły życia, znajdujące swe odbicie w ich świętych obrzędach.

Jaki jest stosunek do tego Kościoła? Szanuje on to, co w nich prawdziwe i święte. Z szacunkiem przypatruje się owym sposobom życia i działania, owym nakazom i doktrynom zawartym w ich literaturach sakralnych. Nie traci jednak własnej tożsamości religijnej, dostrzegając różnice pomiędzy chrześcijaństwem a tymi religiami, pomiędzy swoją *Biblią* a literaturami sakralnymi tamtych religii. Słowem, nie dąży do jakiegokolwiek synkretyzmu, lecz szuka w wykwiecie innych kultur oraz wpisanych w nie religii, tego co wartościowe i pomaga zbliżyć do niezmiennej Prawdy. Nie unika jednak dawania własnego świadectwa o Jezusie Chrystusie, który jest w wymiarze uniwersalnym – jak głosi – „drogą, prawdą i życiem” (J 14, 6), w którym ludzie mogą znaleźć pełnię życia religijnego i w którym Bóg wszystko pojednał ze sobą (por. *Nostra aetate* nr 2).

Szczególny stosunek chrześcijanie mają do wyznawców religii monoteistycznych i ich świętych ksiąg, *Biblii* hebrajskiej i *Koranu*. Stosunek do judaizmu i *Biblii* hebrajskiej został wyłożony w dokumencie watykańskim, będącym komentarzem do deklaracji *Nostra aetate*, ogłoszonym w 1985 roku pt. *Żydzi i judaizm w głoszeniu Słowa Bożego i katechizmie Kościoła katolickiego (wskazówki do właściwego przedstawiania tych zagadnień)*. Zwraca on uwagę najpierw na różne terminy, które wyrażają stosunek między obiema ekonomiami zbawczymi, zawartymi w *Biblii* judaizmu i *Biblii* chrześcijańskiej: „obietnice i spełnienie, ciągłość i nowość, szczególność i powszechność, jedność i bycie przykładem” (I, 5). Nie chcąc utracić własnej tożsamości i spotkać się z zarzutem uprawiania indyferentyzmu religijnego, zawarto w dokumencie jednoznaczne, o fundamentalnym znaczeniu stwierdzenie, że „Kościół i judaizm nie mogą być przedstawione jako dwie równoległe drogi zbawienia i Kościół musi świadczyć o Chrystusie Odkupicielu wobec wszystkich” (I, 7). Określono w nim relacje pomiędzy *Starym* (przyjętym od judaizmu) a *Nowym Testamentem*. Posłużono się przy tym augustyńską doktryną, która już na II Soborze Watykańskim stała się wykładnią poglądu Kościoła. Streszcza się ona w zdaniu pochodzącym z soborowej *Konstytucji o Objawieniu Bożym* – „Bóg sprawca natchnienia i autor ksiąg obydwu Te-

stamentów, mądrze postanowił, aby Nowy Testament był ukryty w Starym, a Stary w Nowym znalazł wyjaśnienie" (por. nr 16). Doktryna ta koresponduje z poglądem o jedności planu Bożego, realizowanego od początku stworzenia do ponownego przyjścia Jezusa. Nie odmawiając wartości *Staremu Testamentowi*, przypomniano w dokumencie, że był on zapowiedzią realizacji tego, co dokonało się w *Nowym*, a najpełniej w osobie Jezusa Chrystusa. *Stary Testament* nadal zachowuje wartość objawienia, którą *Nowy Testament* przejmuje i sam wymaga odczytania w świetle *Starego Testamentu*. Dokument wskazuje, że wspólne są oczekiwania tak Żydów, jak i chrześcijan na wypełnienie zbawczego planu objawionego w obu testamentach. „Zamierza on – nawet jeśli wychodzi z dwu różnych punktów widzenia – ku analogicznym celom: przybyciu lub powrotowi Mesjasza” (II, 10). Osoba mesjasza, co do której wyznawcy obu religii mieli i mają rozbieżne opinie, stanowi w ujęciu religijno-eschatycznym dziejów ludzkości punkt zbieżny.

Następnie przedstawiona została w dokumencie relacja pomiędzy chrześcijaństwem a judaizmem. Nie ograniczono jej jedynie do ukazania więzi duchowej. Komisja eksponuje również fakt, że „Jezus jest Żydem, jest nim na zawsze” (III, 1). Jako dziecko – jak świadczą ewangelie dzieciństwa – zachowywał rodzime Prawo. Odnosił się do niego również z szacunkiem w czasie swej publicznej działalności, choć zbyt rygorystyczne przestrzeganie Prawa, zwłaszcza przez faryzeuszy, wywoływało niekiedy konflikty między nimi a Jezusem, który piętnował ich postępowanie. Komisja zaznacza jednak, że mimo tych zatargów Jezus i faryzeusze byli zgodni w wielu kwestiach religijnych. Dlatego „przedstawianie faryzeuszy wyłącznie w sposób negatywny zawiera ryzyko niedokładności i niesprawiedliwości” (III, 8).

W dokumencie omówiono również szczegółowo teksty *Nowego Testamentu*, odnoszące się do Żydów oraz traktujące o ich stosunku do Jezusa i pierwszych chrześcijan. Analizując je, autorzy dokumentu nie zmieniają lub zaciemniają ich znaczenia, lecz jasno stwierdzają, że mówią one o rozłamie, jaki powstał pomiędzy młodym Kościołem a Synagogą. „Nie chodzi o pomniejszenie lub tuszowanie tego zerwania; czyniąc tak bowiem, szkodziłoby to tożsamości jednych i drugich” (IV, 1). Zaznaczono przy tym, że „nie można jednakowo traktować Żydów, którzy znali Jezusa i w Niego nie uwierzyli lub którzy przeciwstawiali się głoszeniu słowa Bożego przez apostołów i Żydów z późniejszych epok lub Żydów współczesnych. O ile odpowiedzialność pierwszych za ich postawę wobec Jezusa pozostaje Bożą tajemnicą (por. R 11, 25), drudzy znajdują się w zupełnie odmiennej sytuacji” (IV, 1).

Oddzielnie przedstawiono więź duchową między obiema religiami widoczną w liturgii Kościoła, której hebrajskie pochodzenie wielu elementów jest wyraźne. Wskazano zwłaszcza na pewne podobieństwa między niektórymi świętami, a przede wszystkim Wielkanocą i Paschą.

Na koniec ukazany został judaizm w aspekcie historycznym. Był on przez wieki religią narodu rozproszonego (zwłaszcza po zburzeniu w 70 roku świątyni jerozolimskiej). Żydzi zachowywali jednak stale „w centrum swoich nadziei wspomnienie o ziemi przodków” (VI, 1) oraz ich wiarę i tradycję religijną. Ich trwanie i przetrwanie do dziś pozwala nawet chrześcijanom na religijną interpretację tego faktu. W jego ocenie Kościół odchodzi od „tradycyjnej koncepcji narodu ukaranego, zachowywanego jako żyjący argument dla apologetyki chrześcijańskiej” (VI, 1). Samo jednak odzyskanie przez naród żydowski własnej państwowości w 1948 roku i przyjęty przez Izrael kierunek polityki należy – jak zostało zawarte to w dokumencie – „widzieć w perspektywie”, która nie jest sama w sobie religijna, lecz odwołuje się do ogólnych zasad prawa międzynarodowego” (VI, 2). Nie pominięto w tej części także sprawy eksterminacji Żydów w latach 1939-1945 i jej następstw, których znaczenie dla Żydów ma stać się przedmiotem badań.

Z szacunkiem Kościół odnosi się również do muzułmanów i ich świętej księgi *Koranu*. Są oni czcicielami jednego Boga, żyjącego i samoistnego, miłosiernego i wszechmogącego, Stworzyciela nieba i ziemi, który dał się poznać ludziom przez swoje objawienie. Islam to religia poddania z całej duszy Jego ukrytym postanowieniom, na wzór poddania biblijnego Abrahama, do którego tradycja islamska chętnie się odwołuje. Muzułmanie wprawdzie nie uznają Jezusa za Boga, ale czczą go jako proroka, a Jego matkę darzą szacunkiem, a nawet niekiedy z pobożnością się do niej odnoszą. *Koran* wskazuje też na oczekiwanie na dzień sądu, w czasie którego Bóg osądzi ludzi i odda im należną zapłatę. Dlatego ich dbałość o życie moralne jest dostrzegana przez chrześcijan jako wartość, a zalecane przez *Koran* formy pietyzmu, jak modlitwa, jałmużna i post, spotykają się z uznaniem, ponieważ korespondują z etosem życia chrześcijańskiego.

Literatura: Pilarczyk Krzysztof, *Dialog katolicko-judaistyczny w perspektywie dokumentów Stolicy Apostolskiej*, Kraków 2016; *Religie świata w dialogu*, red. Udo Tworuschka, Poznań 2010; *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty i deklaracje. Tekst polski, nowe tłum.* Poznań 2002; Waldefels Hans, *Religie odpowiedzią na pytanie o sens istnienia człowieka*, Warszawa 1986; Waldefels Hans, *Ukrzyżowany i religie świata*, Warszawa 1985.

10. BIBLIA CHRZEŚCIJAN ŹRÓDŁEM UNIWERSALNEJ KULTURY

Biblia chrześcijan w wymiarze kulturowym jest dziełem, które tworzy swoistą „przestrzeń” zamieszkania człowieka. Ukazuje ona jego stworzenie, upadek, związki z Bogiem, przymierze zawarte i kodeks etyczny z nim związany, jego dzieje, a w końcu wkroczenie w nie samego Boga w osobie Jego Syna – Jezusa Chrystusa, określając ten czas mianem „pełni” i nastania królestwa Bożego, które ukoronowanie znajdzie w paruzji Syna Bożego. W tej narracji biblijnej ukryte są odpowiedzi na pytania o sens świata i samego człowieka, przy niejednokrotnym odwoływaniu się do języka mitów, symboli, metafor obrazujących to, co niewyraźalne. Jednocześnie wypracowywana została nowa hermeneutyka biblijna, pozwalająca lepiej rozumieć sens przesłania zawartego w tej świętej dla chrześcijan księdze. Wprawdzie powstało „pęknięcie” pomiędzy przedmiotem poznania naukowego a wiarą opartej na przekazie biblijnym, ale zrodzony z lektury *Biblii* chrześcijańskiej (i żydowskiej) spór wydaje się na wielu obszarach bezzasadny, ponieważ księga ta – parafrazując słowa Galileusza – nie mówi, jak poruszają się ciała niebieskie i jak powstał człowiek (czy na drodze ewolucji?), tylko o tym, jak może on dostać się do symbolicznego nieba. Przesunięcie istoty sporu w obszar hermeneutyki, pozwala nam wejść w sferę mitów w niej obecnych i próbować rozpoznać wartości, które ona przyniosła, oraz prześledzić ich afirmację w różnych kulturach w ciągu wieków. Należy jednocześnie pamiętać, że przekaz biblijny zawiera ideologie religijne (teologie) zawarte w obrazach i opowiadaniach, charakterystyczne dla antycznych kultur. Odbiegają one od teologii przepuszczonej niejako przez sito myśli greckiej i uporządkowanej według średniowiecznych chrześcijańskich kanonów teologicznych. Nie są one tak ściśle i logiczne jak ona, ale za to przez wieki były bliższe przeciętnemu człowiekowi i bogatsze dzięki swej wieloznaczności.

Tradycje religijne zawarte w świętych księgach chrześcijańskich przekazywane były wielu pokoleniom ludzi przez lekturę tych ksiąg, zwłaszcza

w czasie liturgii, oraz ikonografię, która stanowiła „Biblię ubogich” (*Biblia pauperum*), i symbole. Nie tylko w ten sposób zapadały w pamięć postacie i opisy biblijne, ale co ważniejsze, powstawała oparta na nich wizja świata i człowieka. Pod jej silnym wpływem pozostawały od wczesnego średniowiecza Bliski i Środkowy Wschód, Północna Afryka, Europa Zachodnia, później także Środkowa, a po wielkich odkryciach geograficznych obie Ameryki i w mniejszym stopniu Daleki Wschód. Siła oddziaływania *Biblii* i opartej na niej predykcji była tak duża, że doprowadziła do powstania kultury i cywilizacji żydowskiej, chrześcijańskiej oraz islamskiej. Opisy stworzenia świata i człowieka, utraconego raju, konfliktu pomiędzy Ablem i Kainem, potopu, wybranych epizodów z życia Abrahama, wyjścia z niewoli egipskiej i podróży do ziemi danej przez Boga itd. zawierały z jednej strony ogólnoludzkie doświadczenia, z drugiej zaś specyficzne doświadczenia pierwszego i nowego ludu wybranego. *Biblia* chrześcijan stała się przez to „księgą rodzaju ludzkiego”, wpisując się na trwałe w jego kultury i cywilizacje.

Przywoływane sceny z dziejów pierwszego ludu wybranego i utrwalone w jego *Pismach świętych*, a następnie obecne w przekazie religijnym chrześcijaństwa (i islamu) służyły przede wszystkim formowaniu pamięci, a przez to, kształtowaniu za pomocą „oka i ucha” (obrazy i kazania) zasad moralnych. „Świat Biblii chrześcijańskiej”, choć przeniknięty myśleniem starożytnego Wschodu, a szczególnie duchem judejskim, stał się dla chrześcijan i (w mniejszym stopniu) muzułmanów ich duchową ojczyzną, w której widzą korzeń swych religii. Paweł z Tarsu nie wahał się nawet nazwać wierzących w Chrystusa „dziećką oliwną” wszczepioną w ten sam korzeń oliwny, z którego wyrósł judaizm (por. Rz 11, 17-24).

Biblia chrześcijan stała się później swego rodzaju „ogromnym słownikiem” (P. Claudel) i „atlasem ikonograficznym” (M. Chagall), z którego czerpała nie tylko chrześcijańska kultura i sztuka. Historyk kultury Northrop Frye mówi w odniesieniu do niej jako „kodzie biblijnym”, bądź też „wielkim kodeksie” uniwersalnej kultury.

Artyści czerpali – jak to określili biskupi katoliccy zebrani w 2008 roku w Rzymie na synodzie, debatujący nad jej znaczeniem w historii – z tego wielobarwnego skarbcza opowieści, symboli i postaci, jakimi są strony *Biblii*; kompozytorzy czerpali natchnienie do swoich utworów ze świętych tekstów, zwłaszcza Psalmów; pisarze przez wieki wykorzy-

stywali te starożytne opowiadania, które pełniły funkcję przypowieści egzystencjalnych; poeci zadawali sobie pytania, dotyczące tajemnicy ducha, nieskończoności, zła, miłości, śmierci, posługując się biblijnymi środkami poetyckiej ekspresji; dla myślicieli, uczonych i samego społeczeństwa nierzadko punktem odniesienia, także na zasadzie kontrastu, były duchowe i etyczne pojęcia (...) wyrażone w słowie Bożym. Nawet jeśli występująca w *Pismach* postać lub idea była odwzorowana w zniekształconej formie, uznawano, że ich znaczenie dla naszej cywilizacji ma charakter absolutny i podstawowy. Dlatego *Biblia* (...) jest potrzebna nie tylko wierzącemu, ale wszystkim, aby odkryć autentyczne znaczenie różnych kultur, a zwłaszcza odnaleźć naszą historyczną, społeczną, ludzką i duchową tożsamość. W niej zakorzeniona jest nasza wielkość i dzięki niej możemy wychodzić na spotkanie innym cywilizacjom i kulturom z szlachetnym dziedzictwem, bez poczucia niższości” (*Słowo Boże w historii. Orędzie końcowe Synodu Biskupów do Ludu Bożego*, „L'Osservatore Romano”, wyd. pol., 30: 2009 nr 1 s. 31).

Biblia w rozumieniu chrześcijan jest nośnikiem objawienia Bożego. Objawienie należy rozumieć w ramach przymierza z konkretnym ludem historycznym. Mówiąc o nim chrześcijanie mają na myśli najpierw to pierwsze, z ludem Izraela, a następnie nowe – z nowym ludem, dokonane przez Chrystusa. Nie można jednak identyfikować słowa Bożego z księgą, która spadłaby z nieba bez żadnych relacji z wydarzeniami z historii. W Izraelu idea objawienia przywołuje Boga, który pisze raczej historię niż księgę. Słowo *objawienie* (hebr. *gilui*) określa działanie Boga w historii, nawet jeśli nie można mówić o objawieniu *sensu stricto*, bo historia ta nie pobudza świadectwa proroczego, które samo staje się pismem. Nie ma objawienia bezpośredniego, w znaczeniu słów, które byłyby wymówione przez samego Boga za pośrednictwem posłańca lub pisarza całkowicie biernego. Bóg objawia się w wydarzeniach historii, które traktowane są przez Izraelitów jako słowa Boga, czy to chodzić będzie o powołanie Abrahama, przymierze z Mojżeszem, wyjście z Egiptu czy powrót z wygnania babilońskiego. Składają się one na świętą historię, która sama w sobie jest znacząca. Odślaniają one znaczenie tylko wtedy, gdy są aktualizowane w świadomości proroczej izraelskiego ludu wybranego. I ponieważ objawienie wpisuje się w historię, przybiera ono przede wszystkim postulat etyczny. Tora w znaczeniu woli Bożej podaje w mniejszym stopniu wiedzę we właściwym tego

słowa znaczeniu, niż „drogę” (hebr. *halacha*), podstawę praktyczną i specyficzne zachowanie.

W tzw. religiach kosmicznych kult polegał zasadniczo na powtarzaniu w historii tego, co zostało raz na zawsze ustalone w okresie początkowym. Natomiast objawienie Boga Izraela jest ściśle powiązane z obietnicami odnoszącymi się do przyszłości, a nie do teofanii czy epifanii bóstwa w miejscach świętych. Exodus jest najbardziej adekwatną przenośnią samej istoty religii Izraela jako religii mesjańskiej, to znaczy jako wyzwolicielskiej wędrówki w ślad za samym Bogiem.

Objawienia nie należy ponad miarę identyfikować z prawdami nadprzyrodzonymi. Nie sprowadza się ono do *informacji* za pomocą pośredników. To sam akt, przez który Bóg wchodzi w relację z ludźmi za pośrednictwem osoby, słowa, czynów i dziejów. Dlatego judaizm to nie tyle religia *Księgi*, jak to określili później muzułmanie. To raczej religia słowa Bożego w różnych formach, które są w nieustannym wzajemnym oddziaływaniu i pomiędzy którymi nie da się ustalić porządku następowania. Objawienie – jak ujmuje judaizm – to wtargnięcie Niewidzialnego w świat widzialny. Nie tylko Jego słowa (*logos*), ale Jego samego. W ten sposób judaizm (później chrześcijaństwo), jako religia prorocza, przyjmuje wymiar misteryjny religii kosmicznych, które są naznaczone *sacrum*.

Chrześcijanie uznali takie rozumienie słowa Bożego, wierząc, że Bóg wielokrotnie i na różne sposoby przemawiał niegdyś do Izraela, w końcu – jak jest zapisane w *Liście do Hebrajczyków* – przemówił przez Syna, Jezusa Chrystusa. Dotychczasowe teofanie znalazły pełny wyraz w chrystofanii.

Tak to na pewnym etapie dziejów ludu wybranego, pierwszego i nowego, słowo Boże objawiło się w formie pisanej, tj. kanonie pism świętych (Żydów i) chrześcijan. Nie żyje ono samo w sobie, choć w obszarze nauki, tak może być badane. W rozumieniu chrześcijan jego aktualizacja może następować tylko we wspólnocie wyznawców Chrystusa.

Notabene: w islamie zasadą wiary jest to, że słowo Boga zostało dane Mahometowi w postaci księgi. Księga (*Koran*) zatem – w ujęciu islamu – zstąpiła w historię ludzkości, pozbawiając się tym samym związku z historią świętą. Monoteizm został w ten sposób zachowany, ale nastąpiło „odhistorycznienie” historii świętej. Mówienie o islamie jako religii biblijnej nie jest zatem precyzyjne. Islam jest na wskroś religią Księgi, podczas gdy judaizm i chrześcijaństwo w ścisłym tego słowa znaczeniu nie są takimi religiami. Cechą wspólną wyznawców judaizmu, chrześcijaństwa i islamu

jest to, że znajdują się oni w jednakowej sytuacji hermeneutycznej, tzn. muszą czytać święte teksty po to, by wywodzić z nich systemy wierzeń, prawa, nakazy, które porządkują sferę doktrynalną, moralną, sądowniczą społeczeństw. A zatem tylko w znaczeniu antropologicznym wyznawcy tych trzech religii monoteistycznych są „ludami Księgi”.

Dzisiaj nikt nie kwestionuje faktu, że *Biblia* chrześcijan (i po części Żydów) stanowi źródło kultury europejskiej, czy też szerzej, euroatlantyckiej. Można na nią spoglądać jako na dzieło, które wywiera i wywierało wielki wpływ na różne kategorie życia społecznego, a więc na rozwój prawa czy chrześcijańskich instytucji społecznych, a często po prostu współczesnych, niezwiązanych z żadną religią. Nas jednak interesuje przede wszystkim jej wpływ na kulturę w najszerszym tego słowa znaczeniu, a więc na rozwój literatury, sztuk plastycznych, muzyki, filmu, języka, jako że stanowiła ona natchnienie dla wielu artystów z bardzo różnych kręgów religijnych (np. katolików, prawosławnych, protestantów, Żydów, ateistów czy agnostyków) a także kulturalnych zarówno Europy, jak i świata, i to z bardzo różnych dziedzin, nie mówiąc już o wpływie na formowanie się i rozwój różnych języków.

Wszystkie formy badania *Biblii* w ujęciu kulturoznawczym są uzasadnione, choć wszystkie są zarazem ograniczone tylko do pewnego aspektu, powinny się więc wzajemnie uzupełniać. Każdy badacz musi jednak brać pod uwagę jej specyfikę. Jest to bowiem *Księga* o treści przede wszystkim religijnej, a równocześnie jest ona uznawana za świętą przez ponad dwa miliardy chrześcijan. Domaga się więc ona traktowania z szacunkiem, niezależnie od religii, wiary czy niewiary oraz światopoglądu jej badacza i czytelnika, gdyż wymaga tego najbardziej elementarny szacunek dla drugiego człowieka i jego wiary, a więc elementarna tolerancja. Niestety, w tej dziedzinie panuje w Polsce, zwyczajnie mówiąc, zdziczenie kulturalne, o dziwo, potwierdzone wyrokami polskich sądów, które powinny bronić prawa do szacunku swoich świętości ludzi wierzących, a nie dość nieokreślonych, abstrakcyjnych i wątpliwych „wartości artystycznych”.

Literatura: *Biblia a literatura*, red. S. Sawicki, J. Gotfryd, Lublin 1986; *Biblia i jej kultura. Jezus i Nowy Testament*, red. M. Quesnel, Ph. Gruson; red. wyd. pol. F. Mickiewicz; tłum. J. Domańska-Gruska, A. Loba, P. Tomczak, Żąbki 2008; Frye N., *Wielki kod Biblii. Biblia i literatura*, Bydgoszcz 1988; Ravasi G., *Piękno Biblii*, Kraków 2006.

LITERATURA POMOCNICZA

Bibliografie i metodyka pracy:

- Bazyliński Stanisław, *Wprowadzenie do studium Pisma Świętego*, wyd. 2 popr., uzup., i poszerzone; aneks oprac. Adam Kubiś, Kielce 2019.
- Ostański Piotr, *Bibliografia biblistyki polskiej 1945-2017*, t. 1-6, Poznań 2002-2019.
- Walewski Piotr, *Praca naukowa nad Biblią. Cytowanie i skróty*, Częstochowa 2006.

Ogólne wprowadzenia i komentarze do Pisma świętego:

- Biblia w nauczaniu chrześcijańskim*, pod red. Józefa Kudasiewicza, Lublin 1991.
- Hanelt Tadeusz, *Wstęp ogólny do Pisma świętego*, Gniezno 1999.
- Harrington Wilfrid, *Klucz do Biblii*, przed. opatrzył Roland de Vaux; przeł. Józef Marzęcki, Warszawa 1992.
- Katolicki komentarz biblijny*, red. R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy; red. wyd. pol. W. Chrostowski, wyd. 3, Warszawa 2010.
- Kodell Jerome, *Klucz do Pisma Świętego*; przeł. Michał Pietras, Kraków 2003.
- Levie Jean, *Ludzkie dzieje słowa Bożego*, przeł. Wanda Kowalska, Warszawa 1972.
- Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, red. W.R. Farmer; red. wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa 2000.
- Walewski Piotr, *Wstęp ogólny do Biblii*, Rumia 2011.
- Wstęp ogólny do Pisma świętego*, pod red. J. Szlagi, Poznań-Warszawa 1986.

Ogólne wprowadzenia do Nowego Testamentu:

- Ehrman Bart D., *Nowy Testament. Historyczne wprowadzenie do literatury wczesnochrześcijańskiej*, Warszawa 2014.
- Roloff J., *Wprowadzenie do Nowego Testamentu*, wyd. 4 poszerzone, Wrocław 1997.
- Wstęp do Nowego Testamentu*, pod red. R. Rubinkiewicza, Poznań 1996.

Encyklopedie i słowniki:

- Coggins R.J., Houlden J.L., *Słownik hermeneutyki biblijnej*, Warszawa 2005.
- Encyklopedia biblijna*, red. P.J. Achtemeier, Warszawa 2004.
- Encyklopedia katolicka*, t. 1-20, Lublin 1973-2014.
- Langkammer Hugolin, *Słownik biblijny*, wyd. 4, Katowice 1990.
- Luker M., *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, tłum. Kazimierz Romaniuk, wyd. 3, Poznań 1989.
- Ryken Leland, Wilhoit James C., Longman Tremper III, *Słownik symboliki biblijnej*, tłum. Zbigniew Kościuk, Warszawa 2003.
- Słownik wiedzy biblijnej*, red. Bruce M. Metzger, Michael D. Coogan; konsultacja wyd. pol. Waldemar Chrostowski, wyd. 3, Warszawa 1999.
- Widła Bogusław, *Słownik antropologii Nowego Testamentu*, Warszawa 2003.

KRZYSZTOF PILARCZYK – profesor zwyczajny w Instytucie Religioznawstwa Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie, kierownik Pracowni Historii Relacji Chrześcijańsko-Żydowskich, członek Stowarzyszenia Biblistów Polskich oraz Towarzystwa Studiów Interdyscyplinarnych „Fides et Ratio” we Wrocławiu. Współpracownik Polskiej Akademii Umiejętności w Krakowie i Polskiego Centrum Sydonologicznego. Autor około 300 publikacji naukowych. Zainteresowania koncentruje na historii judaizmu, literaturze biblijnej i apokryficznej, początkach chrześcijaństwa, starożytnej gnozie, dialogu międzyreligijnym, kulturze książki żydowskiej oraz turystyce religijnej (Bliski Wschód). Jego aktywność naukowa jest dokumentowana na stronie:

<http://www.cyfronet.krakow.pl/~uwpilarc/>
(tamże adresy do korespondencji)



Praca prof. dra hab. Krzysztofa Pilarczyka, jakkolwiek wpisuje się w szeroki wachlarz badań i publikacji biblistycznych, stanowi jednocześnie pod pewnym względem prawdziwe novum. Autor zdecydował się na przygotowanie bodaj pierwszego w polskim dorobku piśmienniczym dzieła, które możemy nazwać akonfesyjnym podręcznikiem akademickim dotyczącym Biblii chrześcijan. W takim ujęciu to opracowanie będzie stanowiło niewątpliwą pomoc dla studentów (i nie tylko) w obszarze wiedzy biblijnej, ale także w różnych dziedzinach humanistyki i nauk społecznych.

Z recenzji prof. dra hab. Zbigniewa Kiernikowskiego, biskupa legnickiego
