

Jezus Żyd

„Jezus Żyd” jest naśladowanym emocjonalnie synonimem Jezusa historii, w przeciwieństwie do boskiego Chrystusa wiary chrześcijańskiej, który po prostu ponownie stwierdza oczywisty fakt, wciąż trudny dla wielu chrześcijan, a nawet niektórzy Żydzi zaakceptowali fakt, że Jezus był Żydem, a nie chrześcijaninem. Oznacza to ponowne poszukiwanie postaci historycznej uważanej za założyciela chrześcijaństwa. Pod jednym względem poszukiwania te są zaskakujące: a mianowicie, że w ogóle zostały podjęte. W innym jest niezwykle: że zostało zrobione bez – o ile mi wiadomo – żadnego ukrytego motywu. Moją intencją było sięgnięcie do prawdy historycznej, co najwyżej w celu uporządkowania zapisów; ale na pewno nie po to, by zademonstrować jakieś teologiczne uprzedzenia. Pozwolę sobie rozwinąć te dwa punkty. Gdybym, kontynuując średniowieczną tradycję żydowską, podjął się udowodnienia, że Jeszu był nie tylko fałszywym Mesjaszem, ale także heretykiem, uwodzicielem i czarownikiem, moje badania od początku byłyby uprzedzone. Nawet gdybym wybrał jako cel bardziej modny wczorajszy wysiłek, „repatriację Jezusa do narodu żydowskiego” – Heimholung Jesu in das jüdische Volk – jest mało prawdopodobne, aby doprowadził do bezstronnego dochodzenia, do analizy dostępnych dowodów bez strachu i łaski, sine ira ei studio. Z tego samego powodu, kiedy oddany chrześcijanin podejmuje się takiego zadania z umysłem już przekonany dogmatycznymi założeniami swojego kościoła, które postulują, że Jezus był nie tylko prawdziwym Mesjaszem, ale jednorodzoną Synem Bożym – to znaczy: Sam Bóg – jest zobowiązany do odczytywania Ewangelii w określony sposób i przypisywania maksymalnego możliwego tradycyjnego znaczenia chrześcijańskiego nawet najbardziej neutralnemu zdaniu, którego w żadnym innym kontekście nawet nie pokusiłby się tak interpretować. Moim celem, zarówno w pisemnym, jak i werbalnym badaniu „Jezusa Żyda”, było spojrzenie w przeszłość w poszukiwaniu śladów cech Galilejczyka z I wieku, zanim został on ogłoszony drugą Osobą Świętego Trinity, czyli odstępcą i straszycielem popularnej myśli żydowskiej. Co dziwne, ze względu na szczególny charakter Ewangelii, duża grupa chrześcijan, w tym takie przeciwstawne frakcje, jak wybitni fundamentaliści i wysoce wyrafinowani krytycy Nowego Testamentu, uznaby tego rodzaju badanie historyczne za skazane na porażkę. Nasza wiedza o Jezusie – twierdzą – zależy w stu procentach od Nowego Testamentu: pism, które nigdy nie miały być historią, ale zapisem wiary pierwszych naśladowców Jezusa. Fundamentalisci wnioskuje z tych przesłanek, że czysta prawda zawarta w Ewangeliach jest dostępna tylko dla tych, którzy podzielają pogląd ewangelistów. Ci, którzy tego nie robią, są – cytując list opublikowany w *Guardianie* 2 – jeszcze w nocy... i tak (nie mają) tytułu do pisania o rzeczach, które znają tylko (wtajemniczeni)”. Na drugim biegunie stoi czołowy rzecznik najważniejszej współczesnej szkoły nauki Nowego Testamentu, Rudolf Bultmann. Zamiast twierdzić wraz z fundamentalistami, że nie należy podejmować żadnych poszukiwań historycznego Jezusa, Bultmann jest głęboko przekonany, że nie można rozpocząć takich poszukiwań. „Rzeczywiście uważam”, pisze, „że obecnie nie wiemy prawie nic o życiu i osobowości Jezusa, ponieważ wczesnochrześcijańskie źródła nie wykazują żadnego zainteresowania”. , w całym moim podejściu do tego problemu staram się potwierdzić niezbywalne prawo historyka do podążania kursem niezależnym od przekonań. Jednocześnie jednak spróbuję wskazać, że pomimo powszechnego akademickiego sceptycyzmu, nasza znacznie poszerzona wiedza o palestyńsko-żydowskich realiach czasów Jezusa umożliwia nam wydobywanie wiarygodnych historycznie informacji nawet ze źródeł niehistorycznych, takich jak ewangelie. W rzeczywistości, wraz z odkryciem i badaniem Zwojów znad Morza Martwego i innych skarbów archeologicznych oraz odpowiednią poprawą naszego zrozumienia idei, doktryn, metod nauczania, języków i kultury Żydów z czasów Nowego Testamentu, możliwe jest obecnie , nie tylko po to, by umieścić Jezusa w tej scenarii, jak chlubią się studenci żydowskiego pochodzenia chrześcijaństwa, ale po to, by uczciwie umieścić go w samym życiu Żydów w I wieku. Następnie należy zadać pytanie, gdzie on się w to wpasowuje i czy dodana treść i jasność uzyskana dzięki zanurzeniu go w rzeczywistości historycznej nadaje

wiarygodności fragmentarycznemu obrazowi Ewangelii. Zaczniemy zatem od wybrania kilku niekontrowersyjnych faktów dotyczących życia i działalności Jezusa i starajmy się budować na tych fundamentach. Jezus mieszkał w Galilei, prowincji rządzonej za jego życia nie przez Rzymian, ale przez syna Heroda Wielkiego. Jego rodzinnym miastem był Nazaret, mało znaczące miejsce, o którym nie wspomina Józef Flawiusz, Miszna ani Talmud, a po raz pierwszy wspomniane poza Nowym Testamentem w inskrypcji z Cezarei, datowanej na III lub IV wiek. Nie jest pewne, czy był tam róg, czy gdzie indziej. Legenda betlejemaska jest w każdym razie wysoce podejrzana. Jeśli chodzi o datę jego urodzenia, to „nie jest to do końca problem historyczny”, pisze jeden z największych żyjących znawców starożytności, Sir Ronald Syme. W źródłach nie ma również roku śmierci Jezusa. Niemniej jednak ogólny kontekst chronologiczny jest jasno określony. Został ukrzyżowany za Poncjusza Piłata, prefekta Judei w latach 26-36 n.e.; jego publiczna działalność miała mieć miejsce wkrótce po piętnastym roku panowania Tyberiusza (28/20 n.e.), kiedy to Jan Chrzciciel zainaugurował swoją krucjatę nawrócenia. Niezależnie od tego, czy Jezus nauczał przez rok, dwa czy trzy lata, jego egzekucja w Jerozolimie musiała nastąpić na początku lat trzydziestych pierwszego wieku. Był dość młody, kiedy umarł. Łukasz podaje, że miał około trzydziestu lat, kiedy dołączył do Jana Chrzciciela (Łk 3,23). Również jednym z nielicznych punktów, co do których zgadzają się Mateusz i Łukasz, jedyni ewangeliciści, którzy omawiają wydarzenia poprzedzające i następujące po narodzinach Jezusa, jest datowanie ich na dni króla Judei Heroda (Mat. 2.1-16; Łk 1.15) – który zmarł wiosną 4 roku p.n.e. Pozwólcie, że spróbuję naszkicować świat młodości i wczesnej męskości Jezusa w drugiej i trzeciej dekadzie I wieku. W odległym Rzymie niepodzielnie panował Tyberiusz. Waleriusz Gratus i Poncjusz Piłat zarządzili Judeą. Józef Kajfasz był arcykapłanem Żydów, przewodniczącym Sanhedrynu Jerozolimskiego i głową saduceuszy. Hillel i Szammai, przywódcy najbardziej wpływowych szkół faryzejskich, prawdopodobnie jeszcze żyli, a za życia Jezusa następcą Hillela został Gamaliel Starszy. Niedaleko Jerozolimy, kilka mil na południe od Jerycha, nad brzegiem Morza Martwego, ascetyczni esseńcy czcili Boga w świętym wycofaniu i planowali nawrócenie reszty żydostwa na znany tylko im prawdziwy judaizm, wyznawców Nauczyciel Sprawiedliwości. A w sąsiednim Egipcie, w Aleksandrii, filozof Filon był zajęty harmonizacją żydowskiego stylu życia z mądrością Grecji, marzeniem pielęgnowanym przez cywilizowanych Żydów z diaspory. W Galilei tetrarcha Herod Antypas pozostał panem życia i śmierci i żywił nadzieję (próżną), że pewnego dnia cesarz może zakończyć swoje upokorzenie, nadając mu tytuł króla. Jednocześnie po przewrocie, jaki towarzyszył spisowi podatkowemu lub spisowi zarządzonemu w 6 roku n.e. przez legata Syrii Publiusza Sulpicjusza Kwiryniusza, Judasz Galilejczyk i jego synowie pobudzali rewolucyjne tendencje nieokrzesanych mieszkańców Północy, które doprowadziły do fundamentów ruchu zelotów. Taka była ogólna atmosfera, w której kształtowała się osobowość i charakter Jezusa Żyda. Nie wiemy jednak nic konkretnego o jego wykształceniu i szkoleniu, jego kontaktach ani wpływach, którym mógł podlegać; pomijając bowiem niehistoryczny charakter opowieści odnoszących się do jego niemowlęstwa i dzieciństwa, przerwa między dwunastym rokiem życia a początkiem jego publicznej działalności jest owiana całkowitą ciszą przez czterech ewangelistów. Jezus spędził nie tylko swoje wczesne lata, ale także większą część swojego życia publicznego w Galilei. Jeśli przyjmiemy chronologię Ewangelii synoptycznych (Mateusz, Marek i Łukasz) z ich jednoroczną posługą, poza krótkimi wycieczkami do Fenicji (obecnie Liban) i Perei (czyli dzisiejszej północnej Transjordanii), opuścił swoją prowincję tylko raz - na brzemienną w skutki podróż do Jerozolimy w święto Paschy. Ale nawet jeśli przestrzega się dłuższego harmonogramu z czwartej Ewangelii Jana, pobyty Jezusa w Judei odpowiadały obowiązkowym pielgrzymkom do świątyni i jako takie trwały krótko. Dlatego, jeśli mamy go zrozumieć, musimy zajrzeć do świata galilejskiego. Galilea Jezusa, a zwłaszcza jego własna część, Dolna Galilea wokół Jeziora Genezaret, była krajem bogatym i głównie rolniczym. Mieszkańcy byli dumni ze swojej niezależności i zazdrośni o żydowskość, pod tym względem, wbrew często wyrażanym przez Judejczyków wątpliwościom, uważali się za niezrównanych. Byli też odważni i twardzi. Józef Flawiusz, głównodowodzący regionu podczas pierwszej wojny żydowskiej, chwali ich odwagę i opisuje

ich jako ludzi „od niemowlęstwa przyzwyczajonych do wojny” (Bj iii.4 r). W rezultacie w górach Górnej Galilei bunt przeciwko rządowi – każdemu rządowi, Hasmoneusza, Heroda, Rzymian – był endemiczny między połową I wieku p.n.e. a 70 r.), którego powstanie zostało stłumione przez młodego Heroda, poprzez arcygorliwego Judasza Galilejczyka i jego zbuntowanych synów, do Jana, syna Lewiego z Gusz Halaw i jego „kontyngentu galilejskiego”, znanych w oblężonej Jerozolimie ze swojej „złośliwej pomysłowości” i zuchwałość” (Bj iv.558) w czasie wojny 66-70 n.e. Krótko mówiąc, Galilejczycy byli podziwiani jako zagorzali wojownicy przez tych, którzy sympatyzowali z ich buntowniczymi celami; ci, którzy tego nie czynili, uważali ich za niebezpiecznych gorących -głowy. W Jerozolimie i w kręgach judejskich mieli też reputację ludu nieskomplikowanego. W żargonie rabinicznym Galilejczyk jest zwykle określany jako Gelili shoteh, głupi Galilejczyk. Przedstawiany jest jako typowy „chłop”, cham, „am ha-arez”, osoba niewykształcona religijnie. Odcięta od „Świątyni i ośrodków studiów w Jerozolimie, Galilejska religia popularna wydawała się zależeła – aż do przybycia do Uszy pod koniec lat trzydziestych n.e., akademii rabinicznej wygnanej z Yawneh – nie tyle od autorytetu kapłanów albo na uczoności skrybów, jak na magnetyzmie ich miejscowych świątych, takich jak młodsza współczesna Jezusowi, Hanina hen Dosa, słynna cudotwórczyni. Po tych przydługich wstępach nadszedł czas, aby przejść do ewangelii, aby zaznajomić się z Jezusem Żydem, a dokładniej z Jezusem Żydem z Galilei. Zamierzam odłożyć na bok spekulacje pierwszych chrześcijan dotyczące różnych wymyślonych przez Boga ról Mesjasza, Pana, Syna Bożego itd., które, jak wierzono, pełnił ich Mistrz przed lub po śmierci. Zamiast tego będę się opierał na tych prostych relacjach z pierwszych trzech Ewangelii, które sugerują, że Jezus wywarł wrażenie na rodakach i zyskał wśród nich sławę, głównie jako charyzmatyczny nauczyciel, uzdrowiciel i egzorcysta. Powinienem jednak od razu zaznaczyć, że moim celem nie jest omawianie jego nauk. W każdym razie niewielu zaprzeczy, że jego przesłanie było zasadniczo żydowskie lub że w pewnych kontrowersyjnych kwestiach, na przykład, czy umarli zmartwychwstaną, wyraził opinię faryzeuszy. Ewangelisci głoszą, że jego sława rozeszła się po całej Galilei. Według Marka, kiedy Jezus i jego uczniowie wysiedli z łodzi na jeziorze Kinneret, został natychmiast rozpoznany; a ludzie przeszukiwali całą okolicę i przynosili chorych na noszach w każde miejsce, w którym według doniesień przebywał. Gdziekolwiek się udał, do zagród, wsi czy miasteczek, kładli chorych na rynkach i błagali Go, by pozwolił im choćby dotknąć rąbka Jego płaszcza; a wszyscy, którzy się go dotknęli, zostali uzdrowieni. (Mk 6,54-56)

Podobnie Marek, odnosząc się do wydarzeń w Kafarnaum, pisze:

Przynoszono do Niego wszystkich chorych i opętanych przez diabły... Uzdrowił wielu cierpiących na różne choroby i wypędził wiele diabłów. (Mk 1,33-34)

Zarówno Łukasz, jak i Marek donoszą, że sam Jezus powiedział: „Dzisiaj i jutro będę wyrzucał demony i leczył”. (Łk 13,32)

I

Nie zdrowi potrzebują lekarza, ale chorzy; Nie przyszedłem zaprosić ludzi cnotliwych, ale grzeszników. (Marka 2.17)

Moi dwudziestowieczni czytelnicy mogą się zastanawiać, czy takiej osoby nie należy słusznie sklasyfikować jako wariata. Musimy jednak pamiętać, po pierwsze, że jest anachroniczne i w konsekwencji błędne ocenianie pierwszego wieku według kryteriów dwudziestowiecznych, a po drugie, że nawet w czasach nowożytnych uzdrowiciele wiarą i Wunderrebbe oraz ich świeccy odpowiednicy w dziedzinie medycyny, mogą uzyskiwać i osiągać równoległe rezultaty terapeutyczne tam, gdzie osoby proszące o pomoc są ożywiane wystarczającą wiarą. Aby właściwie ocenić uzdrawiające i egzorcystyczne działania Jezusa, trzeba wiedzieć, że w minionych wiekach Żydzi rozumieli związek między chorobą, diabłem i grzechem. Jako logiczny odpowiednik takiej koncepcji

złego stanu zdrowia, aż do III wieku p.n.e. uważano, że skorzystanie z usług lekarza świadczy o braku wiary, ponieważ uzdrawianie jest monopolem Boga. Jednak na początku drugiego wieku przedchrześcijańskiego urząd lekarza stał się mniej lub bardziej szanowany przez wymaganie, aby on także był osobiście święty. Pisarz mądrościowy, Jesus ben Sira, radził pobożnym chorym, aby modlili się, pokutowali i składali dary do Świątyni, a następnie wzywali lekarza, który prosiłby Boga o wgląd w przyczynę choroby i potrzebne leczenie temu zaradzić. Jak mówi Ecclesiasticus:

Pan udzielił ludziom wiedzy, aby za pomocą cudów zła mógł zdobyć chwałę; stosując je, lekarz łagodzi ból. (Eklus. 38.6-7)

Uzdrowiające dary Jezusa nigdy nie są przypisywane studiowaniu chorób fizycznych lub psychicznych ani jakiegokolwiek zdobytej wiedzy na temat leczenia, ale tajemniczej mocy, która z niego emanowała i była przekazywana chorym przez kontakt z jego osobą, a nawet z jego ubraniem. W epizodzie o kalece, który był zgięty wpół i nie mogła utrzymać się prosto, czytamy, że położył na nim ręce, a on natychmiast wyprostował się i zaczął chwalić Boga. (Łk 13,13)

Czasami dotyk i komenda szły w parze. Głuchoniemy został wyleczony, gdy Jezus nałożył własną ślinę na język chorego i kazał mu odblokować uszy, mówiąc:

Effata ('eppatah): Otwórz się! (Mk 7,33-34)

Istnieje jednak jedna historia, w której Jezus dokonuje uzdrowienia zaocznie, to znaczy nie będąc nigdzie w zasięgu wzroku, nie mówiąc już o dotknięciu chorego człowieka. Relacja Mateusza z tego odcinka brzmi:

Kiedy (Jezus) wszedł do Kafarnaum, podszedł setnik i poprosił o jego pomoc.

Panie – powiedział – mój chłopiec leży w domu sparaliżowany...

Jezus powiedział: Przyjdę i uzdrowię go.

Panie – odpowiedział centurion – kim ja jestem, żeby mieć cię pod swoim dachem? Wystarczy, że powiesz słowo, a chłopiec zostanie wyleczony. Wiem, bo sam jestem pod rozkazami, mając pod sobą żołnierzy. Jednemu mówię: Idź! i idzie; do innego, Chodź tutaj! i on przychodzi; i mojemu słudze: Zrób to! i on to robi.

Jezus wysłuchał go ze zdumieniem i rzekł do idącego za nim ludu:

Mówię wam: nigdzie, nawet w Izraelu, nie znalazłem takiej wiary.

Następnie rzekł do setnika:

Idź do domu teraz. Ze względu na Twoją wiarę, niech tak będzie.

W tym momencie chłopiec wyzdrowiał. (Mat. 8,5-13)

Cytuję to w całości nie tylko ze względu na samoistne zainteresowanie, ale także w celu porównania z relacją talmudyczną dotyczącą jednego ze słynnych czynów rodaka Jezusa, Haniny ben Dosa. Z drugiego opowiadania okaże się, jak bardzo te dwie opowieści pokrywają się. Zdarzyło się, że gdy syn rabbana Gamaliela zachorował, wysłał dwóch swoich uczniów do rabina Haniny ben Dosa, aby się za niego modlił. Gdy ich ujrzał, poszedł do górnej izby i modlił się. Kiedy zszedł, powiedział do nich:

Idźcie, bo gorączka go opuściła.

Powiedzieli mu,

Czy jesteś prorokiem?

Powiedział do nich,

Nie jestem prorokiem ani synem proroka, ale oto błogosławieństwo: jeśli moja modlitwa płynie płynnie w moich ustach, wiem, że chory jest łaskawy; jeśli nie, wiem, że choroba jest śmiertelna.

Usiedli, napisali i zanotowali godzinę. Gdy przybyli do rabbana Gamaliela, rzekł do nich:

Na niebo! Ani nie umniejszyłeś tego, ani nie dodałeś do tego, ale tak się stało. O tej godzinie gorączka go opuściła i poprosił nas o wodę do picia. (Ber. 34b)

Zamiast przypisywać choroby fizyczne i psychiczne przyczynom naturalnym, współcześni Jezusowi postrzegali tę pierwszą jako boską karę za grzech wywołany przez diabła, a drugą jako wynik bezpośredniego opętania przez demona. Dlatego uważano, że egzorcysta, wypędzając i kontrolując te złe duchy, działa jako pośrednik Boga w dziele wyzwolenia, uzdrowienia i przebaczenia. Jezus był egzorcystą, ale nie zawodowcem: nie posługiwał się zaklęciami, jakie podobno ułożył król Salomon, ani cuchnącymi substancjami, których nie znosiły nawet najmocniej zakorzenione demony. Nie poszedł za wytwarzanie dymu, jak to zrobił młody Tohit, przez spalenie serca i wątroby ryby (Tobiasz 8,2), ani za trzymanie pod nosami opętanego korzenia haaras salomońskiego, którego smród, tak Józef Flawiusz zapewnia nas, wyciągnął emona przez nozdrza." Zamiast tego Jezus z wielką powagą i godnością stawiał czoła opętanym (lunatykom, epileptykom itp.) i nakazał diabłu odejść. Zwykle mówi się, że po tym akcie nastąpiła ulga i przynajmniej chwilowa remisja objawów. (Nawet w Ewangeliach demony wydają się mieć niesamowitą łatwość znajdowania drogi do swoich dawnych siedlisk (Mat. 12-34-44).) Tak więc - czytamy w Ewangelii Marka :

Jezus i jego uczniowie] przeprawili się na drugą stronę jeziora, do krainy Gerazeńczyków. Gdy zszedł na brzeg, pomiędzy grobowców, w których mieszkał, podszedł do niego człowiek opętany przez ducha nieczystego. Nie można go było już kontrolować; nawet łańcuchy były bezużyteczne; często był skrępowany i skuty łańcuchami, ale zerwał łańcuchy i zerwał kajdany. Nikt nie był wystarczająco silny, by go pokonać. I tak nieustannie, w dzień i w nocy, wołał głośno wśród grobowców i na zboczach wzgórz i kaleczył się kamieniami. Gdy ujrzął z daleka Jezusa, pobiegł i rzucił się przed nim, krzycząc głośno... Na Boga, nie dręcz mnie!

Bo Jezus już mu mówił:

Wyjdź, duchu nieczysty, wyjdź z tego człowieka!

... Ludzie... przyszli do Jezusa i zobaczyli opętanego szaleńca... siedzącego tam w ubraniu i przy zdrowych zmysłach; i bali się. (Mk 5,1-15)

Raz jeszcze muszę zestawić ewangeliczną narrację z opowieścią o Haninie ben Dosie i jego spotkaniu z królową demonów. Niech nikt nie wychodzi sam nocą... bo Agrath, córka Mahlatha, i osiemnaście miriadów aniołów zniszczenia grasuje, a każdy z nich ma moc uderzenia... Pewnego razu spotkał Haninę ben Dosa i rzekł do niego:

Gdyby nie było pochwały z nieba: „Uważajcie na rabina Haninę ben Dosę...”, skrzywdziłbym was.

Powiedział do niego,

Ponieważ jestem tak wysoko ceniony w niebie, postanawiam, że nigdy więcej nie będziecie przechodzić przez zamieszkałe miejsce. (hPes. i izb)

Jezus, uzdrawiający chorych i pokonujący siły zła bezpośrednio świętego męża z Galilei, był postrzegany jako szafarz zdrowia, jedno z największych błogosławieństw oczekiwanych na końcu czasów, kiedy „oczy niewidomemu otworzą się i uszy głuchych otwarte”; kiedy „chromy podskoczy jak jeleń, a język niemych zawoła głośno” (Izaj. 35,5-6).

Ale w tym łańcuchu przyczynowo-skutkowym, łączącym w umyśle starożytnych chorobę z diabłem, pozostaje jeszcze jeden element, a mianowicie grzech. Oprócz uzdrowienia ciała i egzorcyzmowania umysłu, święty człowiek miał jeszcze jedno zadanie do wykonania: przebaczenie grzechów. Oto słynna historia paralytyka przyprowadzonego do Jezusa w Kafarnaum.

Nieśli go czterej mężczyźni, ale z powodu tłumu nie mogli się do niego zbliżyć. Otworzyli więc dach nad miejscem, w którym przebywał Jezus... i opuścili nosze, na których leżał sparaliżowany. Jezus, widząc ich wiarę, rzekł do sparaliżowanego:

Mój synu, twoje grzechy są odpuszczone.

Teraz siedziało tam kilku prawników i myśleli sobie.

Dlaczego kolega tak mówi? To jest bluźnierstwo! Któż oprócz samego Boga może odpuszczać grzechy?

Jezus wiedział w swoim umyśle, że tak myślą, i rzekł do nich,

Dlaczego żyć takie myśli? Czy łatwiej jest powiedzieć temu sparaliżowanemu człowiekowi: „Twoje grzechy są odpuszczone”, czy powiedzieć: „Wstań, weź swoje łożo i chodź”? Ale żeby cię przekonać, że syn człowieczy ma na ziemi prawo odpuszczać grzechy – zwrócił się do sparaliżowanego – Mówię ci, wstań, weź swoje łożo i idź do domu!

Wstał, natychmiast wziął swoje nosze i wyszedł na oczach wszystkich. (Mk 2,3-12)

„Mój synu, twoje grzechy są odpuszczone” nie jest oczywiście językiem znawców prawa; ale nie jest to też bluźnierstwo. Wręcz przeciwnie, wydaje się, że rozgrzeszenie z winy za złe postępowanie było nieodłączną częścią stylu charyzmatycznego; jest to dobrze zilustrowane w ważnym fragmencie zwojów znad Morza Martwego, Modlitwie Nabonidusa, która przedstawia żydowskiego egzorcyستę jako przebaczącego grzechy babilońskiego króla, leczącego go w ten sposób z jego siedmioletniej choroby. W nieco elastycznej, ale niezwykle przenikliwej terminologii religijnej Jezusa i duchowych ludzi jego wieku, „leczyć”, „wypędzać demony” i „odpuszczać grzechy” były wymiennymi synonimami. Rzeczywiście, język i zachowanie Jezusa przypominają świętych mężów żyjących nawet wcześniej niż jego własny, i nie powinno dziwić, że czytamy w Ewangelii Mateusza, że był on znany jako „prorok Jezus z Nazaretu w Galilei” (Matt. z t t 1) i że jego galilejscy wielbiciel wierzyli, że może on być jednym z biblijnych proroków, Jeremiaszem lub rediwirusem Eliasza (Mat. 16,14). W rzeczywistości można by wysunąć wniosek, że jeśli w ogóle wzorował się na kimś, to właśnie na Eliaszu i Elizeuszu, jak zdaje się potwierdzać następujący spór z mieszkańcami jego rodzinnego Nazaretu:

Jezus powiedział,

Z pewnością zacytujesz mi przysłowie: „Lekarzu, ulecz się!” i powiesz: „Słyszeliśmy o wszystkich twoich czynach w Kafarnaum; zrób to samo tutaj, w swoim rodzinnym mieście”. Mówię ci – ciągnął – żaden prorok nie jest uznawany we własnym kraju. Możesz być pewien, że w Izraelu było wiele wdów w czasach Eliasza... jednak Eliaz nie został wysłany do żadnej z nich, ale do wdowy w Sarepcie na terytorium Sydonu. Znów za czasów proroka Elizeusza było wielu trędowatych w Izraelu i żaden z nich nie został uzdrowiony, tylko Syryjczyk Naaman. (Łk 4,23-26)

Jezus był Galilejczykiem: w tym, jak to widzę, tkwi jego wielkość, a także załęczek jego tragedii. To, że miał swój udział w osławionym galileuszowskim szowinizmie, wydaje się jasne z przypisywanych mu ksenofobicznych wypowiedzi. Jak to ujęto w jednej z recenzji Jezusa, Żyda – recenzji napisanej dość interesująco przez korespondenta „Financial Times” zajmującego się ogrodnictwem! - „Kiedyś nazwał nas „psami” i „świniami” i zabronił Dwunastu głosić ewangelię... poganom.” Ale Jezus był również, a przede wszystkim, wzorowym przedstawicielem świeżej i prostej religijności, dla której Palestyńska Północ został odnotowany. I właśnie pod tym względem nie mógł być zbyt kochany przez faryzeuszy: w jego braku wiedzy, a może nawet zainteresowania w sprawach halachicznych, wspólnych dla Galilejczyków w ogóle; w tolerancji dla rozmyślnego zaniedbywania pewnych tradycyjnych – choć należy podkreślić, nie biblijnych – zwyczajów jego wyznawców; w jego uczie z celnikami i nierządnicami; i wreszcie, w duchowym autorytecie, który wyraźnie lub pośrednio zakłada się, że jest podstawą jego charyzmatycznych działań, autorytetem niemożliwym do sprawdzenia, tak jak może to zrobić, gdy nauki są przekazywane od mistrza do ucznia. Nie wydaje się, żeby istniał jakiś fundamentalny spór między Jezusem a faryzeuszami w jakiejś zasadniczej kwestii, ale mając na uwadze, że Jezus, kaznodzieja teshury, pokuty, czuł się retorycznie swobodnie kładąc większy nacisk na etykę w porównaniu z rytuałem – jak niektórzy prorocy przed nim – być może można by go skrytykować za to, że nie zwraca wystarczającej uwagi na te potrzeby społeczeństwa, które zaspokaja zorganizowana religia. W rzeczywistości ten faryzejski nacisk na konieczność wierności obrzędom religijnym oraz wysokiego standardu etycznego został niejako potwierdzony przez ewoluującą przez wieki chrześcijańską halachę, która jest niewiele mniej szczegółowa i kazuistyczna niż nasze talmudyczne prawodawstwo! Niemniej jednak konflikt między Jezusem z Galilei a faryzeuszami jego czasów w normalnych okolicznościach przypominałby jedynie wewnętrzne walki frakcji należących do tego samego ciała religijnego, jak w średniowieczu między Karaimami i Rabbanitami lub między ortodoksyjnymi a postępowymi gałęziami judaizmu w czasach nowożytnych.” Ale w pierwszym wieku okoliczności nie były normalne. Eschatologiczna i polityczno-religijna gorączka była zawsze bliska wybuchu, o ile już nie wybuchła, a Galilea była siedliskiem nacjonalistycznego fermentu. Nawiasem mówiąc, w mojej lekturze Ewangelii nie ma żadnych dowodów, które wskazywałyby na jakiegokolwiek szczególne zaangażowanie Jezusa w rewolucyjne sprawy zelotów, chociaż jest prawdopodobne, że niektórzy z jego naśladowców byli im oddani i tęsknili za nimi. Ogłosić go Królem Mesjaszem, którego przeznaczeniem jest wyzwolenie uciśnionego narodu. Ale dla przedstawicieli establishmentu – Heroda Antypasa w Galilei oraz arcykapłanów i ich rady w Jerozolimie – głównym zadaniem nie do pozazdroszczenia było utrzymanie prawa i porządku, a tym samym zapobieżenie wielkiej katastrofie. W ich oczach propaganda rewolucyjna była nie tylko sprzeczna z prawem rzymskiej administracji prowincjonalnej, ale także morderczo głupia, sprzeczna z interesem narodowym i narażona na zemstę niezwykłego cesarza nie tylko tych, którzy byli w nią aktywnie zamieszani, ale niezliczonych tysięcy ich niewinnych rodaków. Trzeba było ich uciszyć w taki czy inny sposób, perswazją lub siłą, zanim będzie za późno. Jak podobno arcykapłan powiedział o Jezusie – i nie ma znaczenia, czy tak uczynił, czy nie – „Lepiej jest w waszym interesie, aby jeden człowiek umarł za lud, niż żeby cały naród miał zginąć” (Jan i' 0,50). Takie rzeczywiście musiało być nastawienie umysłowe establishmentu. Nie tylko rzeczywiste, ale nawet potencjalne przywództwo ruchu rewolucyjnego wymagało czujności i czujności. Jan Chrzciciel, który według Józefa Flawiusza był „dobrym człowiekiem” i „nawoływał Żydów do prawego życia”, stał się podejrzany w oczach Heroda z powodu „elokwencji”, która mogła „doprowadzić do jakiejś formy buntu... Herod zdecydował więc, że byłoby o wiele lepiej uderzyć pierwszy i pozbyć się go, zanim jego dzieło doprowadzi do powstania”. Wierzę, że Jezus był ofiarą podobnego środka zapobiegawczego opracowanego przez władców saduceuszy w „interesie ogólnym”.

Gdy Jezus umierał na krzyżu rzymskim, pod tytułem, który głosił: Jezus z Nazaretu, król żydowski, zawołał donośnym głosem:

Eloi eloi lema shevagtani? „Boże, Boże mój, czemuś mnie opuścić?” (Mk 15,34)

Moim zdaniem nic nie oddaje lepiej tragedii Jezusa Żyda, niezrozumianego zarówno przez przyjaciół, jak i wrogów, niż ten zakłopotany krzyk z krzyża. To też nie był koniec. Przez wieki bowiem, w miarę jak wiek następował po wieku, chrześcijanie i żydzi pozwalali, by trwało to dalej i pogarszało się. Jego zwolennicy przemienili tego miłośnika i czciela swego Ojca w niebie w obiekt kultu, w boga; a jego własny naród, pod presją prześladowań ze strony tych wyznawców, błędnie przypisywał Jezusowi chrześcijańskie wierzenia i dogmaty, z których wiele – jestem tego pewien – napęłniłoby tego galilejskiego chasyda oszołomieniem, gniewem i najgłębszym żalem. Zdaję sobie sprawę, że ten szkicowy portret, a nawet nieco bardziej szczegółowy, nie oddaje jemu – i tobie – mniej niż sprawiedliwości. W szczególności żadna biografia nauczyciela z przeszłości nie może ożywić, jeśli nie towarzyszy jej omówienie jego zasadniczego przesłania. Jak powiedział mi dziekan Christ Church przed księgarnią Thorntona na Broad:

Drogi kolego, jesteś jak egzaminator, który musi odpowiedzieć na kilka powiązanych ze sobą pytań. Do tej pory zajmowałeś się tylko pierwszym z nich: „Jakim Żydem był Jezus?”. Wysunąłeś teorię. Ale nie będę wiedział, czy to prawda, czy nie, dopóki nie ujawnisz rozwiązania pozostałych części układanki.

Muszę zaakceptować fakt, że niektórzy z moich czytelników będą woleli wstrzymać się od oceny mojej oceny tego niezwykłego człowieka. Jak już powiedziałem, zacząłem szukać Jezusa historii dla niej samej, aby udowodnić, że stosując właściwe metody, można odzyskać coś z autentycznego obrazu Mistrza z Galilei z mrocznej przeszłości historycznej. Jednak ku mojemu zdziwieniu i zadowoleniu przynajmniej jeden z moich czytelników uważa, że praca ta może mieć interesujące skutki uboczne. Anonimowy recenzent powiedział o Jezusie Żydzie, że tak stanowi wyzwanie dla chrześcijaństwa, chociaż może nie być jego głównym celem lub w ogóle zamierzonym. Domniemane wyzwanie polega na tym, że jeśli chrześcijanie chcą powrócić do historycznego Jezusa, muszą również w pewnym stopniu powrócić do judaizmu, w którym żył, poruszał się i istniał”.

Ewangelia Jezusa Żyda I: historyczna lektura Ewangelii”

Videtur quod non: taką formułą posługiwała się średniowieczna teologia rozpoczynając debatę. Uczni często rozpoczynali dyskusje argumentami przemawiającymi przeciwko ich teom: „Również w naszym przypadku to videtur quod non – z grubsza: „wydawałoby się, że to a to nie jest” – wydawałoby się najważniejsze. W szczególności wydaje się, że ewangelia Jezusa Żyda nie jest odpowiednim tematem do badań historycznych. Pierwszym i na pozór bardziej uzasadnionym zarzutem podnoszonym przeciwko podejmowaniu takiego przedsięwzięcia jest to, że historyczne podejście do nauczania Jezusa raczej nie doprowadzi do jakiegokolwiek zasadniczo nowego i wartościowego wglądu. Temat badany i studiowany tak intensywnie i nieustannie przez około dziewiętnaście wieków musiał już dać wszystko, co było dostępne dla zrozumienia; Jeśli zostaną przeprowadzone dalsze badania, jeśli są one rozsądne, wynik prawdopodobnie będzie powszechny; a jeśli pod jakimkolwiek względem jest na uboczu, jego wyników nie może nie podejrzewać”. Nie ma na to teoretycznej odpowiedzi, ale można wziąć pod uwagę następujące rozważania jako wstępną obronę. Większość badań Nowego Testamentu została przeprowadzona przez chrześcijańskich teologów. W tym przypadku jest prowadzona w kontekście historii żydowskiej, niezależnie od późniejszych wymogów wyznania i tradycji, chrześcijańskiej czy żydowskiej.” Ponownie, współczesne studium Nowego Testamentu, w przeciwieństwie do szerszej wiedzy teologicznej z poprzednich wieków, patrzy na książkę kieszonkową zawierającą święte pisma chrześcijaństwa jako autonomiczny przedmiot studiów, któremu wszystkie inne odpowiednie materiały pomocnicze – tj. cały judaizm i hellenizm – muszą być podporządkowane!” Mówi o świecie

Nowego Testamentu, któremu judaizm tłem jest icllenizm. Tutaj, dla kontrastu, Jezus i ewangelie są uważane za części i produkty judaizmu palestyńskiego z I wieku naszej ery. A ponieważ w ciągu ostatnich trzech dekad nowe odkrycia archeologiczne i rękopisy, a także znaczny postęp w ponownej ocenie klasycznych źródeł judaizmu, znacznie poprawiły nasze zrozumienie społeczeństwa, kultury i religii, do których należał Jezus, nowe spojrzenie na Ewangelie z tego punktu widzenia, sporządzone przez specjalistę od judaików, z pewnością powinny uzupełnić to, co było znane wcześniej.” Innym uzasadnieniem mojego wyboru tematu jest to, że naukowa ocena ewangelii Jezusa Żyda pociąga za sobą przede wszystkim wyważoną syntezę wielu znanych danych; i tutaj znowu nasza nowa wiedza o cywilizacji, w której urodził się Jezus, otwiera wyraźnie nowe możliwości”. Drugi zarzut obecny wśród specjalistów od Ewangelii może zdumiewać niewtajemniczonych. Wychodząc z ostrego pesymizmu XX-wiecznej egzegezy Nowego Testamentu, wyraża ona w wielu wariantach zasadniczą nieufność wobec zdolności interpretatora do ustalania historyczności wypowiedzi ewangelicznych, a zwłaszcza do wywodzenia od samego Jezusa słów, które ewangeliści włożyli mu w usta. Dla wielu badaczy Nowego Testamentu historyczna eksploracja nauk Jezusa jest i musi mieć zasadniczo charakter spekulatywny. W tej kwestii mam do czynienia z problemem prezentacji, ponieważ muszę zająć się tym szczegółowo, a jednocześnie nie stracić dobrej woli i uwagi nie-ekspertów, którzy czytają t. Dam z siebie wszystko. Kluczową kwestią jest charakter dowodów dostarczanych przez Nowy Testament. W dawnych czasach, to znaczy od końca I do XVIII wieku, ludzie mogli bez wahania mówić o „prawdzie ewangelii”. Było nie do pomyślenia, aby cokolwiek w Ewangeliach Mateusza, Marka, Łukasza czy Jana było niedokładne lub fałszywe; prawdziwość ewangelistów w ich opowiadaniach i relacjach z wypowiedzi Jezusa była gwarantowana przez niebiański nakaz. W przeciwieństwie do Herodota czy Tukidydesa, Liwiusza czy Tacyta, czterech narratorzy życia Chrystusa nosili pieczęć Bożej aprobaty. Rzeczywiście, dla wielu ewangeliści byli rzecznikami Boga; ich Ewangelie były boskim dyktandem”. Problem polega na tym, że nie mamy jednej ewangelii, ale cztery. Relacje przedstawione przez tych czterech przedstawiają nie tylko cztery punkty widzenia; raz po raz wydają się różnić w rzeczywistej treści. Szczególnie zauważalna jest różnica między synoptykami – Mateuszem, Markiem i Łukaszem – z jednej strony, a Janem z drugiej: dwie najbardziej jaskrawe rozbieżności dotyczą czasu trwania posługi Jezusa – podanego jako jeden rok u synoptyków, z jedną Pascha i dwa lub trzy lata w czwartej Ewangelii – oraz data ukrzyżowania, która według synoptyków nastąpiła po wieczorze wieczerzy paschalnej, ale według Jana ją poprzedzała”. rozwój tradycji religijnych funkcjonował w przypadku Ewangelii, rozbieżności te uległyby tendencji do unifikacji”. To samo stałoby się z nimi, jak z czterema źródłami lub tradycjami leżącymi u podstaw Pięcioksięgu w Biblii Hebrajskiej, które, połączone w jedno dzieło, wymagały błyskotliwej nauki dziewiętnastowiecznego, zanim zostały odkryte. Ale chociaż podejmowane w II wieku próby połączenia wszystkich czterech Ewangelii w jedną narrację znaną jako Diatessaron odniosły krótkotrwały sukces w Syrii „2, to Cztery w Jednym na dłuższą metę nie zastąpiły oddzielnych oryginalnych dzieł. Niemniej jednak zwyciężyła zasada harmonizacji. Niezgodności między ewangelistami zostały starannie wyciszone za pomocą egzegezy, która przyjęła za pewnik, że rzecznicy Boga nie mogą zaprzeczać sobie nawzajem. Jednak w dobie oświecenia i liberalizmu końca XVIII wieku to nastawienie umysłu zostało zastąpione duchem krytyki. Warianty i koncepcja rozwoju w Ewangeliach nie były już odrzucane w zaawansowanych kręgach uczonych i od tego czasu badania koncentrowały się na odkrywaniu najwcześniejszych, najmniej rozwiniętych, a co za tym idzie najbardziej wiarygodnych z różnych relacji”. Jak wiecie, okazała się Ewangelia Marka. Ponieważ jednak ta niewielka księga zawiera bardzo ograniczoną ilość treści doktrynalnych, osobne źródło oszczędności, z którego każdy korzystał na swój sposób przez Mateusza i Łukasza, otrzymało nazwę Q (skrót od niemieckiego Quelle = źródło) i ogłosił dodatkowy dokument o pozycji mniej więcej równej Markowi”. Innymi słowy, dziewiętnastowieczna nauka Nowego Testamentu, poszukująca „prawdy ewangelii” za pomocą narzędzi krytycznych, doszła do wniosku, że można ją znaleźć tylko w częściach źródeł i w znacznie zmniejszonej ilości. Na przełomie XIX i XX wieku duch krytyki ustąpił miejsca sceptycyzmowi.

Chrześcijańscy znawcy Nowego Testamentu, poczynając od Wilhelma Wrede'a, zaczęli argumentować, że nawet Marka nie można uznać za bezstronnego reportera. Również jego Ewangelia jest zdominowana przez cele teologiczne. Jego materiał jest ułożony tak, aby był zgodny z celami doktrynalnymi i dlatego nie jest godny zaufania jako rama historyczna. Następnie, w okresie międzywojennym, wszelka nadzieja na odzyskanie historycznego Jezusa otrzymała śmiertelny cios, głównie z rąk Rudolfa Bultmanna, który kategorycznie stwierdził niemożność dotarcia do nauczyciela z Nazaretu przez Ewangelie. Te dokumenty kościelne, powiedział Bultmann, nie dają bezpośredniego dostępu do Jezusa. Jezus nie był chrześcijaninem; był Żydem". (Wielki Julius Wellhausen był tego samego zdania.) W często cytowanym fragmencie swojej książki, opublikowanej w 1926 r., Bultmann pisze: „Naprawdę uważam, że obecnie nie możemy wiedzieć prawie nic dotyczące życia i osobowości Jezusa, ponieważ wczesnochrześcijańskie źródła nie interesują się ani jednym, ani drugim”. potrzeb duchowych pierwotnego kościoła, który aktywnie uczestniczył w jego formacji. W szczególności często zarzuca się – choć myślę, że bez większego uzasadnienia – że wypowiedzi w imię „zmartwychwstałego Pana” wypowiedziane na zgromadzeniach liturgicznych przez chrześcijańskich „proroków” – św. ewangelistów do słów rzeczywiście wypowiedzianych przez samego Jezusa. Zadaniem krytyka formy jest zatem wykrycie w relacjach ewangelicznych odrębnych oryginalnych jednostek literackich; określić ich charakter; odkryć ich Sitz im Leben (szczególne okoliczności kościelne odpowiedzialne za ich formację); oraz zbadać, poprzez porównanie równoległych poświadczeń, prehistorii tradycji, która czasami może prowadzić do palestyńskiego kościoła, a nawet do Jezusa. W swojej klasycznej Historii tradycji synoptycznej Bultmann obmyśla wstępną metodę, za pomocą której słowa lub logia mogą, jak mówi, „w bardzo nielicznych przypadkach” przypisać Jezusowi „pewną dozę pewności”.

Praktyczną konsekwencją wpływu krytyki formy było odradzanie, a nawet dyskredytowanie właściwego badania historycznego. Minęły już czasy, kiedy poważni egzegeci Nowego Testamentu mogli bez skrupułów komponować obszerne prezentacje życia i nauczania Jezusa. Ostatnim charakterystycznym przykładem tego ulubionego gatunku był L'evangile Jesus Christ słynnego francuskiego dominikanina Marie-Josepha Lagrange'a, który ukazał się w 1929 roku. Po Jezusie Bultmanna miało upłynąć jeszcze trzydzieści lat, zanim jeden z jego uczniów, Gunther Bornkamm, mógł zebrać się na odwagę, by napisać swojego Jezusa z Nazaretu. Mimo to początkowe zdanie Bornkamma: „Nikt już nie jest w stanie napisać życia Jezusa”, nosi pieczęć Formgeschichte. Minęły też czasy pełnego przedstawiania orędzia Jezusa. Brytyjski uczyony T. W. Manson, który nigdy nie podpisywał się pod żadną krytyką, mógł jeszcze w latach trzydziestych wydać wielkie dzieło tego rodzaju”, ale jego „staromodne” podejście zostało wyparte w wpływowych kręgach niemieckich przez teologię Nowego Testamentu. Ponownie, pierwotny impuls pochodził od Bultmanna, który zazwyczaj ośmielił się przydzielić z łącznie 620 stron w piątym wydaniu swojej Theologie des Neuen Testaments z 1965 roku zaledwie trzydzieści cztery strony (trzydzieści w tłumaczeniu na język angielski z 1952 roku) na głoszenia Jezusa na tej podstawie, że jest to założenie teologii Nowego Testamentu, ale w rzeczywistości nie należy do 11!24. Jednak krytyka formy, mimo że wzbogaciła studium Nowego Testamentu o głębokie spostrzeżenia i wyrafinowane analizy, zawiera pewne podstawowe wady. W rzeczywistości kilku nowszych zwolenników Bultmanna sami dostrzegli kruchość jego historycznego sceptycyzmu i próbowali go skorygować. Ale ich ulepszenia wciąż pozostawiają wiele do życzenia. Główną słabością systemu jest, jak sądzę, brak wśród jego twórców i praktyków jakiegokolwiek prawdziwej znajomości literatury, kultury, religii, a przede wszystkim ducha postbiblijnego judaizmu, z którego wywodzi się Jezus i jego pierwsi uczniowie. Zamiast tego, to w hellenistycznym świecie wczesnego chrześcijaństwa Bultmann i jego uczniowie są u siebie w domu. Nie muszą chyba mówić, że nie zgadzam się całkowicie z obecnymi naukami Nowego Testamentu, z krytyką formy, krytyką tradycji, krytyką redakcji i całą resztą. Przyznaję, że żaden z ewangelistów nie był zawodowym historykiem, nawet synoptyści. Przyznaję również, że każdy miał swój własny teologiczny punkt widzenia i

opowiedział swoją historię mając na uwadze określony koniec. Ale zainteresowanie teologiczne nie jest bardziej niezgodne z troską o historię niż przekonania polityczne lub filozoficzne. Tak długo, jak to zainteresowanie jest dostrzegane i dopóki tłumacz zdaje sobie sprawę, że może to wpłynąć na całość badanej pracy, powinien mieć minimum umiejętności krytycznych, aby móc to uwzględnić. W związku z tym fakt, że mamy trzy relacje umotywowane teologicznie, a nie tylko jedną, jest w pewnym sensie szczęśliwy i pomocny, ponieważ te elementy, które są im wszystkim wspólne, są w ten sposób łatwo wykrywalne, a historyk ma możliwość oceny tych elementów. podstawowe dane. Na przykład, jeśli chodzi o historię życia Jezusa, żaden poważny uczony dzisiaj nie kwestionowałby głównych wątków narracji: Jezus rozpoczął swoją publiczną działalność podczas misji pokuty głoszonej przez Jana Chrzciciela; cieszył się większym powodzeniem w Galilei; stał się z władzami w Jerozolimie; tam umarł na krzyżu; a wszystko to miało miejsce w środkowych latach prefektury Poncjusza Piłata, który rządził Judeą między 26 a 36 r. n.e. Z drugiej strony jedna z głównych teorii krytyków formy wymaga poważnej refleksji. Czy rzeczywiście, jak twierdzą, jest oczywiste, że kompozycja Ewangelii wynika wyłącznie z wymagań dydaktyczno-teologicznych pierwotnego kościoła? Jeśli ewangeliści byli przede wszystkim zajęci nauczaniem doktryny chrześcijańskiej, jak mamy wytłumaczyć ich wybór biografii jako medium? Nie mogły być pod wpływem tradycji; nie istnieje żadna żydowska konwencja, zgodnie z którą wypowiedzi mędrców powinny być przekazywane w ten sposób. W literaturze rabinicznej obfituje anegdota, która je przekazuje, ale nie ma żadnej podobnej biografii i nie ma powodu, by sądzić, że taka kiedykolwiek istniała. Autorzy zwojów z Qumran nie odnotowują żadnej historii życia Nauczyciela Sprawiedliwości ani żadnego innego członka sekty, jeśli o to chodzi. Nie ujawniają nawet prawdziwych nazwisk osób, ale nawiązują do nich za pomocą kryptogramów. Jeśli więc kościół zdecydował się na tę konkretną formę literacką do wyłożenia swojego przesłania, musimy zadać sobie pytanie, co mógł mieć nadzieję, że dzięki temu zyska. Żywotność i kolor? Jednak wzbogacenie opisu życia Jezusa przez wprowadzenie idei i zwyczajów palestyńskich oraz włączenie semickich osobliwości językowych i wszelkiego rodzaju orientalnych realiów uczyni go w dużej mierze niezrozumiałym dla nie-żydowskich czytelników hellenistycznych i będzie wymagać ciągłych dygresji interpretacyjnych, które trzeba mieć. były katechetycznie szkodliwe i przeciwne do zamierzonych. W każdym razie inni nauczyciele chrześcijańscy z I wieku - Paweł, Jakub czy autor pierwszego podręcznika kościelnego, Didache, czyli Doktryny Dwunastu Apostołów - widzieli korzyść w historii życia jako wehikule doktryny teologicznej, napomnienia moralnego i dyscyplinarnego zasad liturgicznych, ale podobnie jak esseńczycy i palestyńscy rabini woleli bezpośrednio przekazywać swoje myśli religijne". Ponownie, jeśli racją bytu Ewangelii było zaspokojenie doktrynalnych potrzeb kościołów, jak mamy rozumieć wstawianie do nich wypowiedzi Jezusa i postaw umysłu, które w rzeczywistości stoją w sprzeczności z podstawowymi naukami prymitywnego chrześcijaństwa? ? Ewangeliści zauważają, że Jezus wypowiadał się lekceważąco o poganach. Zauważają, że najwyraźniej nie chciał pozwolić swoim naśladowcom ogłosić go oczekiwanym Mesjaszem. Żadna z tych spraw nie mogła zbytnio odpowiadać pierwszym głosicielom ewangelii, których głównym zadaniem było przekonywanie nie-Żydów o prawdzie, że „Jezus jest Chrystusem” (J 20,31; por. Dz 2,36). Trudno zatem uniknąć konkluzji, że jeśli ewangeliści zdecydowali się opowiedzieć historię życia Jezusa, to dlatego, że niezależnie od innych intencji chcieli również opowiedzieć historię, jakkolwiek nieprofesjonalnie. A jeśli zawierały okoliczności, które były doktrynalnie kłopotliwe, to dlatego, że naprawdę wierzono, że są częścią narracji. W takim przypadku twierdzenie Bultmanna o niemożności dowiedzenia się czegokolwiek o Jezusie i jego osobowości, „ponieważ wczesnochrześcijańskie źródła nie interesują się ani jednym, ani drugim”, staje się po prostu błędnym osądem. Jeśli skrajne, ale bardzo wpływowe skrzydło współczesnej krytyki Nowego Testamentu wyróżnia się niemal wszechobejmującym historycznym sceptycyzmem, to musi uczciwie przyznać, że kiedy niemieckie teoretyzowanie idzie w parze ze zdrowym rozsądkiem Brytyjczyków (i okazjonalnie Amerykanów), rezultatem jest kompromis. W pracy zatytułowanej Ponowne odkrywanie nauczania Jezusa nieżyjący już Norman, choć szczerym krytykiem formy, przedstawił różne kryteria, na

podstawie których uczoney może określić, czy powiedzenie lub przypowieść ewangeliczna jest autentyczna. Pierwszą jest zasada niepodobieństwa.)". Jeśli jakieś nauczanie nie ma odpowiednika w judaizmie lub w pierwotnym kościele, najprawdopodobniej pochodzi od Jezusa. Drugi to spójność. Materiał z najwcześniejszych warstw tradycji ewangelicznej można sklasyfikować jako autentyczny, jeśli jest zgodny z doktryną już uznaną za autentyczną dzięki zasadzie odmienności. Trzecim i pomocniczym kryterium jest wielokrotne poświadczenie. Odkrycie motywu doktrynalnego w więcej niż jednym źródle (np. Marek i Q), a także w różnych kontekstach literackich (przysłowia, przypowieści, opowiadania, proklamacje itp.) postuluje autentyczność. W późniejszej publikacji Perrin dodał czwartą zasadę do tych trzech: przydatność językowa. Aby powiedzenie, które przetrwało w greckiej ewangelii, można było powiązać z Jezusem, który nie nauczał po grecku, musi być podatne na semickie tłumaczenie.

Kryteria Perrina – podzielane przez wielu uczonych na całym świecie – są ważne, o ile towarzyszą im zastrzeżenia. Odmiennosc jest z pewnością znacząca; ale jeśli implikuje całkowity brak poprzedników, będzie rzadko spotykany. Oryginalność w dziedzinie religii polega głównie na nadaniu nowego zwrotu, nadaniu świeżego zrozumienia ideom, które same w sobie są wiekowe. Należy również pamiętać, że dzisiejsza oryginalność jutro może wydawać się mniej uderzająca, jak dobitnie pokazały odkrycia w Morzu Martwym. Przede wszystkim należy uważać, aby nigdy nie opierać twierdzenia o wyjątkowości na niepełnej wiedzy i informacjach. Jest to ciągłe niebezpieczeństwo, gdy badacze Nowego Testamentu – większość – nie mają bezpośredniego, niezależnego dostępu do rozległych hebrajskich i aramejskich źródeł postbiblijnego judaizmu. Ich zależność od źródeł wtórnych jest obciążona ryzykiem". Zasada spójności jest oczywista. Jego ciężar właściwy jest mniejszy niż ciężar odmienności; jednocześnie ma zastosowanie do znacznie szerszego zakresu przypadków. Wielokrotne poświadczenie jest zewnętrznym literackim przejawem spójności. Na przykład fakt, że miłość i życzliwość Jezusa wobec wyrzutków społeczeństwa żydowskiego pojawia się w opowieściach, powiedzeniach, przypowieściach itp.

Jeśli chodzi o przydatność językową, odniosę się w tym kontekście do drugiej połowy Jezusa Żyda, gdzie różne tytuły Jezusa: prorok, pan, mesjasz, syn człowieczy i syn Boży, są poddawane gruntownej analizie w odpowiednim aramejsko-hebrajskim kontekście filologicznym w celu odkrycia ich historycznego znaczenia"; Co ciekawe, okazuje się to często bardzo odmienne od znaczenia, jakie przypisuje tym terminom tradycja chrześcijańska. Najbardziej uderzającym odkryciem jest to, że słynny epitet „syn człowieczy”, na którym opiera się tak wiele współczesnych spekulacji chrystopologicznych, w rzeczywistości nie reprezentuje ustalonej koncepcji w postbiblijnym judaizmie i nie może być stosowany jako tytuł w języku aramejskim. Dlatego nie może być przypisana Jezusowi jako takiemu". Do tych kryteriów opracowanych przez egzegetów Nowego Testamentu, którzy są z reguły uczonymi i duchownymi, niezależny historyk jest w stanie dodać kilka własnych. Kiedy zajmuje się na przykład sprzecznościami w Ewangeliach, nie będzie próbował ich pogodzić. Mając na uwadze, że krótka kariera Jezusa nie dała mu czasu na rozwinięcie się jego idei, wydaje się całkiem rozsądne stwierdzenie, że jeśli jedno powiedzenie przypisywane Jezusowi wydaje się być w ostrej sprzeczności z drugim, to nie mogą one jednocześnie być autentyczne". Jego ksenofobiczne wypowiedzi i jego instytucja misji apostołskiej wśród narodów nie mogą być jednocześnie uznane za autentyczne. Ani też sympatia dla poborcy podatkowego widoczna w: „Poborcy podatkowi i nierządnicę wchodzi do królestwa Boga przed wami” (Mat. 21,31), zostanie osądzony, aby mówić z pogardą dla celników i pogan, widoczną w radzie: „Jeśli (twój brat) nie chce słuchać nawet kościoła, niech będzie dla ciebie jak poganin i celnik” (Mat. 8,17). Ten sam człowiek, w tak krótkim okresie nauczania, nie mógł być odpowiedzialny za obie te uwagi. Co najważniejsze, żadna obiektywna i krytyczna ocena Ewangelii nie może pominąć wpływu tragicznego losu Jezusa na pierwszych kronikarzy jego historii i na samych ewangelistów. Przedstawiają go jako wysłannika Boga, jako syna Bożego posłanego, aby zapoczątkował królestwo Boże; jednak poza

niewielkim obszarem wiejskiej Palestyny jego słowa w dużej mierze nie zostały wysłuchane. Ze strony przywódców Judei spotkał się tylko z wrogością. A kiedy w końcu postawiono go przed rzymskim namiestnikiem i skazano na śmierć przez ukrzyżowanie, nawet jego bliscy go opuścili, nawet, jak sądził, sam jego niebiański Ojciec. „Eloi”, zawołał, „Eloi, lema shevagtani?”, „Boże mój, Boże mój, dlaczego mnie opuściłeś?”. Niebo, Pan i Mesjasz? Nie eliminując zgorszenia krzyża, zdecydowanie nie. Oko historyka nieuchronnie będzie zatem szukać ręki apologetów wczesnego chrześcijaństwa w tych częściach historii, które najpierw sugerują, a następnie próbują udowodnić, że wbrew powszechnym żydowskim oczekiwaniom, że gwałtowna śmierć Mesjasza była z góry zaplanowana przez Boga. Co więcej, zastosuje, według C. H. Dodda, wielkiego brytyjskiego specjalisty od Nowego Testamentu, to samo traktowanie opowieści o zmartwychwstaniu, które przekształciło katastrofę w triumf. szczęśliwe zakończenie i zauważy, że implikacja ta staje się coraz pełniej rozwijana przez późniejszych ewangelistów. Zauważy ponadto, że również w tej kwestii Ewangelie wykazują wewnętrzne sprzeczności”. Z jednej strony twierdzą, że Jezus wielokrotnie zapowiadał swoje zmartwychwstanie trzeciego dnia po śmierci. Z drugiej strony opisują całkowite zakłopotanie apostołów i uczniów zaraz po ukrzyżowaniu i ich zakłopotanie, gdy usłyszeli, że Jezus powstał z grobu. W rzeczywistości sami ewangeliści świadczą o postępującym rozwoju, udoskonaleniu i wzmocnieniu dowodów dotyczących zmartwychwstania. W pierwszej wersji opiera się ona na pogłoskach: relacja składana jest przez niewiarygodnych świadków, których słowa wydają się apostołom „bełkotem”, w który nie wierzą.” W kolejnej wersji wiadomość potwierdza godny zaufania Piotr, lub przez Piotra i innego ucznia (Łukasza, Jana). Rozwinięte jeszcze bardziej, świadectwo zmartwychwstania staje się dowodem z pierwszej ręki: jedenastu apostołów widzi objawienia zmartwychwstałego Jezusa w Jerozolimie (Łukasz) lub na górze Galilejskiej (Mat.), a następnie (Paweł) tłum ponad pięciuset braci, z których wielu, jak mówi apostoł, żyło jeszcze (w dalekiej Galilei?) w połowie lat pięćdziesiątych pierwszego wieku, w czasie pisania pierwszego listu do Koryntian (1 Kor. 15,6). Ewangeliczne odniesienia do paruzji, chwalebego powrotu Chrystusa, należy również rozpatrywać w kontekście kariery, która kończy się pozornym upokorzeniem i hańbą. Argument o zmartwychwstaniu jest adresowany tylko do wierzących, do wtajemniczonych. W Nowym Testamencie nie ma żadnej sugestii, że zmartwychwstały Jezus był spotykany przez osoby postronne. Prawdę mówiąc, wydaje się, że nawet apostołowie i uczniowie nie rozpoznali osoby, która towarzyszyła im w drodze do Emaus i która weszła do pomieszczenia, w którym się ukrywali”. i triumf Jezusa w oczach całego świata, całej ludzkości (Mat. 25.31-32). W swoim najwcześniejszym stadium ta tradycja paruzji oczekuje, że dzień Pański nadejdzie bardzo szybko, nawet za życia pokolenia Jezusa; członkom kościoła w Tesalonice należy zalecić, by ściśle panowali nad swoim entuzjazmem. Ale dopiero trochę później chrześcijan zachęca się do czujności; przyjście oblubieńca może być opóźnione do północy (Mt 25,6; por. Łk 17,34). Jeszcze trochę później zachęca się ich do pielęgnowania wielkiej cnoty wytrwałości (2 Piotra 3). Następnie, gdy parousia wciąż nie została zrealizowana, apokaliptyczny rozmach wyhamował, a wkrótce po ukończeniu Nowego Testamentu, koniec czasu, eschaton, zostaje odroczone sine die, przeniesiony w najodleglejszą przyszłość. Chociaż sam uważam, że jest to niezgodne z podstawowymi poglądami religijnymi Jezusa, bez wątplenia można argumentować, że spekulacje na temat paruzji wywodzą się z jego własnego nauczania eschatologicznego i apokaliptycznego, a nie z późniejszej chrześcijańskiej apologetyki. Apologetyczny charakter oczekiwania na paruzję jest ponadto silnie wspierany przez eschatologia zwojów znad Morza Martwego. W essenizmie kolejnym odracaniu dnia Pańskiego towarzyszą także nawoływania do cierpliwości i wytrwałości. W komentarzu Habakuka czytamy: „Ostatni wiek będzie przedłużony i przekroczy wszystko, co powiedzieli prorocy; bo tajemnice Boże są zdumiewające. Jeśli się zwleka, oczekuj go, bo na pewno nadejdzie i nie spóźni się (Hab. 2,3). Interpretując, dotyczy to mężów prawdy, którzy przestrzegają Prawa, a których ręce nie opadają w służbie prawdzie, gdy ostateczny wiek się przedłuża. Albowiem wszystkie wieki Boga osiągną swój wyznaczony koniec, tak jak On dla nich ustalił

tajemnice Jego mądrości.” Podsumowując, jeśli przyjmiemy, że intencją ewangelistów, opowiadając o życiu i przesłaniu Jezusa, było przynajmniej w pewnym stopniu opowiedzenie historii, i jeśli rozsądne wydaje się założenie, że zmartwychwstanie a materiał parousia można przypisać doktrynalnym i apologetycznym potrzebom wczesnego kościoła, a posteriori staje się równie jasne, jak było a priori, że nasze rozumienie prawdziwego Jezusa musi wywodzić się zasadniczo z analizy danych synoptycznych odnoszących się do jego rzeczywistej posługi i nauczanie, na które nie mają wpływu naloty pochodzące z twórczej wyobraźni rodzącego się chrześcijaństwa. Główna siła nowotestamentowego przedstawienia „wydarzenia Chrystusowego” (Christusereignis) – by posłużyć się żargonem współczesnych teologów – załączkowego jeszcze w ewangeliiach synoptycznych, ale w pełni rozwiniętego w listach Pawła, skierowana jest na przedstawienie historii zbawienia. Jej celem jest ogłoszenie odkupieńczej funkcji i skutku cierpienia, śmierci i zmartwychwstania Jezusa. W pismach Pawła zwyczajne szczegóły życia i nauczania Jezusa nie poświęcają zbyt wiele uwagi w porównaniu z naciskiem położonym na ostateczny cel jego misji. Rzeczywiście, czasami uważa się, że skoro wszyscy bez wyjątku pisarze Nowego Testamentu stoją na centralnej platformie teologicznej, tak że podejście „dogmatyczne” dominuje w historii Jezusa na każdym poziomie jej przekazu, nienaukowym jest lekceważenie go i próba sięgnąć za ekran prymitywnego „mitu” chrześcijańskiego. W każdym razie zadaje się pytanie, czy jest prawdopodobne, że każdy z mówców pierwszego wieku przeinaczył większość głównych kwestii i że dwudziestowieczny historyk, po upływie około tysiąca dziewiętnastu stuleci, jest w stanie skorygować ich tendencyjne wypaczenia i wyciągnąć bardziej wiarygodny zarys wydarzeń z ich czasów, zaferować bardziej autentyczną wersję przesłania sprzed prawie dwóch tysięcy lat? Odpowiedź jest taka, że na pierwszy rzut oka sukces wydaje się mało prawdopodobny. Ale nie jest to niemożliwe. Z metodologicznego punktu widzenia przedsięwzięcie to jest całkowicie uzasadnione. Sam fakt, że synoptyczny portret Jezusa jako osoby i synoptyczny charakter jego nauczania są tak wyraźnie i radykalnie sprzeczne z postacią i przesłaniem znajdującym się w płótnie teologicznym samego Pawła, gwarantuje, że pomimo wszystkich manipulacji redakcyjnych i redakcyjnych dokonanych przez prymitywny kościół i ewangelistów, istnieje konkretna podstawa, na której można zrekonstruować historię. Ponadto krytyczny badacz ewangelii będzie świadomy kulturowych kataklizmów, które miały miejsce w najwcześniejszym okresie chrześcijaństwa. Cywilizacja, do której należał Jezus i ci, którzy go słyszeli i podążali za nim, była żydowska; ich pochodzenie i prowincja była palestyńsko-galilejska; ich językiem był aramejsko-hebrajski. Natomiast od połowy I wieku chrześcijaństwo zostało przeszczepione i zakorzeniło się na ziemi grecko-rzymskiej, w cywilizacji grecko-hellenistycznej. Nawiasem mówiąc, jestem oczywiście zaznajomiony z niedawną tendencją w nauce Nowego Testamentu do dążenia do zacierania różnic między judaizmem a hellenizmem poprzez zacieranie dzielących je granic. Jestem jednak głęboko przekonany o nie do utrzymania twierdzeniu Martina Hengela, że „od połowy III wieku p.n.e. judaizm naprawdę musi być określany jako „judaizm hellenistyczny”” oraz że „rozdzielenie między „palestyńskim” a „hellenistycznym”... już nie wystarcza”.

Fergus Millar, jeden z naszych czołowych starożytnych historyków, ma w pełni uzasadnione twierdzenie, że żaden czytelnik międzytestamentowej literatury żydowskiej, a w szczególności Zwojów znad Morza Martwego, „nie będzie skłonny zgodzić się bez poważnych zastrzeżeń na tezę, że judaizm palestyński był równie hellenistyczny jak diaspora”. „Wręcz przeciwnie” – dodaje – „należy podkreślić wyjątkowość fenomenu oryginalnej i różnorodnej nie-greckiej działalności literackiej rozwijającej się na niewielkim obszarze zaledwie kilka mil od wybrzeża Morza Śródziemnego”. Wracając do przewrotu spowodowane migracją chrześcijaństwa ze środowiska żydowskiego do pogańskiej Syrii, Azji Mniejszej, Egiptu, Grecji i Rzymu — nie ulega wątpliwości, że jeśli w pewnym sensie przetrwała jakaś ciągłość, to w innym wykorzenie było tak gruntowne, że jako źródło historyczne rozumienie Jezusa z Nazaretu, wiarygodność kościoła pogan, wraz z całą literaturą napisaną specjalnie dla niego, może on wykluczyć”.

Pod wieloma względami Biblia hebrajska, apokryfy, pseudoepigrafy, pisma z Qumran, i ogromny zbiór literatury rabinicznej są lepiej przygotowane do naświetlania pierwotnego znaczenia słów i czynów zapisanych w Ewangeliach. Pozostaje jeszcze inna kwestia historyczna, obejmująca pytanie, dlaczego judeochrześcijanie, pierwsi wyznawcy Jezusa, wycofali się tak stosunkowo szybko z głównego korpusu kościoła. Rzadko konfrontowany, problem ten ma jednak znaczenie metodologiczne, ponieważ najbardziej prawdopodobną przyczyną było przekonanie ebionitów, że są świadkami w społecznościach hellenistycznych fatalnego fałszywego przedstawienie Jezusa, zdrada jego ideałów i zastąpienie ich przez obce koncepcje i aspiracje. Zajmując się teraz kwestią wstępną innego rodzaju – nikt nie ma wątpliwości, że Jezus historyczny był nauczycielem, ale należy właściwie rozumieć jego funkcję nauczania, wraz z samą lekcją, musimy rozważyć je na tle innych jego działań, w kontekście całej jego posługi. Jezus był nie tylko nauczycielem, ale także lekarzem ciała i umysłu. Lecząc choroby fizyczne i kalectwo oraz „egzorcyzmując” chore duchy, służąc chorym w imię Boga, jego miejsce było w tym nurcie judaizmu odziedziczonym po prorokach, którego przykładem są takie postacie jak Eliaz i Elizeusz, których nazwałem „charyzmatycznymi”. Tutaj, w gatunku pobożności ludowej, który przetrwał stulecia, bohaterem nie jest ani kapłan, ani mędrzec, ale isz ha-elohim, mąż Boży. W swoim znakomitym artykule „Religia ludowa w starożytnym Izraelu”, J. Segal pisze: „Mąż Boży” dokonywał cudów – nie były to wielkie sprawy, ale działał w ramach codziennego życia, które ludzie mogli zrozumieć... W czasach głodu zapewniał powrót żywności w obfitości... Niewielka ilość zboża wystarczyłaby wystarczy, by nakarmić... stu ludzi. Elizeusz nie tylko uzdrowił wielkiego Naamana z trądu, ale także przywrócił do życia małe dziecko. I właśnie wtedy, gdy Eliaz wskrzesił jej syna, wdowa z Sarepty wiedziała, że jest on „mężem Bożym”. W epoce i społeczeństwie, w którym połączenie świętości i cudowności było uważane za normalne, talenty i działania Jezusa pasowały do obrazu świętego człowieka. Władza, podobnie jak w epoce proroków, patrzyła z dezaprobatą na czyny charyzmatyczne jako potencjalne lub rzeczywiste zagrożenie dla porządku religijnego, ale zwykle niewiele mogła zrobić, aby je powstrzymać ze względu na wielki szacunek, jakim darzono męża Bożego. Sami rabini byli wobec nich ambiwalentni. Trudno było zignorować różne przejawy cudów w Biblii, a wiele *ohiter dicta* w Talmudzie i Midraszu pokazuje, że nawet w czasach postbiblijnych zjawiska nadprzyrodzone były nadal rozpoznawane. Ale wśród uczonych ich znaczenie zostało pomniejszone”. Dziecięca pewność siebie „ludzi czynu”, *ansze maaseh*, obraziła konwencjonalne standardy wielu mędrców. (To, że Jezus był znanym egzorcyztą, jest dobrze poświadczane w Ewangeliach synoptycznych, chociaż ta funkcja jego posługi nie jest wspomniana w pozostałej części Nowego Testamentu. Odziedziczywszy międzytestamentową koncepcję świata rządzonego przez duchy światła i ciemności, odrzucił opinię kręgów apokaliptycznych, że w walce ze złem człowiek ma być tylko znikomą pomocą dla niebiańskiego zastępu aniołów, mocy i dominacji. W walkę z diabłem wstrzyknął rzeczywistość. Kiedy przypisywano zaburzenia nerwowe i psychiczne do opętania przez demony, sam ich uzdrawiał, pokonując złe duchy, które, jak wierzono, zamieszkują umysły cierpiących. I naprawiał ciała mężczyzn i kobiet, przekonanych, że choroba jest wynikiem grzechu, rozluźniając uścisk szatana deklaracją To samo rozumienie uzdrowienia, ale pozbawione eschatologicznych skojarzeń i bez żadnej wzmianki o pośredniku, przetrwało w późniejszym talmudycznym powiedzeniu: „Żaden chory człowiek nie wyzdrowieje ze swojej choroby, dopóki wszystkie jego grzechy nie zostaną odpuszczone” (bNed . 41 a). Ale główną cechą wyróżniającą działalność Jezusa jako egzorcyisty i uzdrowiciela było założenie, że jego dzieło zwiastowało nadejście królestwa”. Ewangelie; oraz w greckiej frazeologii słynnego *Testimonium Flavianum* Józefa Flawiusza, którego częściowa autentyczność jest coraz bardziej uznawana, jako „mędrca” słynącego z *paradoxa erga*, jego „cudownych czynów”. swoich przekonań i wierzeń, Jezus wydaje się reprezentować żydowską pobożność bardziej typową dla wiejskiej Galilei niż dla wyrafinowanego judaizmu południa, a szczególnie dla Jerozolimy”. Nie tylko ja to podkreślam. W cytowanym już artykule profesor Segal komentuje: „Należy zauważyć, że podobnie jak Eliaz i Elizeusz, Jezus pochodził z północnej Palestyny... Być może... najbardziej znacząca jest więź sympatii między

kobietami a Jezusem, przypominająca więź między kobietami i „mężem Bożym” na północy. Jezus nauczyciel nie może właściwie zrozumieć bez jednoczesnego uwzględnienia Jezusa człowieka Bożego, Jezusa świętego z Galilei, Jezusa chasyda. Tym stanowczym stwierdzeniem zdaję sobie sprawę, że narażam się na zarzut, wyrażony przez Seana Freyne'a w monografii, o częściowe przesądzenie sprawy”. przyglądałem się temu uważnie, ale nigdy nie zauważyłem niezgodności między koncepcją chasydów a nauką Jezusa. Ale jestem również pewien, że gdybym zaniedbał wydobycia tego aspektu jego charakteru i posługi, profesor Freyne lub ktoś inny szybko zwróciłby uwagę, że społeczne i religijne tło doktrynalnego przesłania Jezusa Żyda było brakuje w syntezie. Ufam, że do tej pory wyjaśniłem naturę i trudność zadania stojącego przed historykiem poszukującym ewangelii Jezusa oraz różne sposoby, w jakie jego podejście różni się od podejścia teologa. Będę dążył do określenia głównych cech i motywów jego przepowiadania, jego myśli, a nie konkretnych słów. Gdy rozpoznamy prawdziwe cechy jego wizji Boga – a to będzie celem następnego rozdziału – będziemy w stanie zrekonstruować duchowe aspiracje, które zainspirowała ta wizja. Innymi słowy, zbliżymy się do zrozumienia pobożności, której nauczał i praktykował. W trzecim rozdziale dotyczącym tego tematu „Ewangelii Jezusa Żyda” postaram się wyrazić moje zrozumienie pobożności charakterystycznej dla Jezusa i porównać ją z religią chrześcijańską, jaką znamy.

Ewangelia Jezusa Żyda II: Ojciec i Jego Królestwo

Jezus nauczał nie tylko jako uzdrowiciel i egzorcysta. Uczniowie, sympatycy, a nawet przechodnie regularnie zwracają się do niego jako do nauczyciela lub mistrza, rabina lub rabbuniego po aramejsku, co po grecku tłumaczy się jako didaskale lub epistata. Był nauczycielem, semicki tytuł może sugerować, że był uważany za „skrybę”, współczesny odpowiednik tego, co później stało się urzędem „rabina”. Nie mniej autorytet Bultmann kategorycznie twierdzi, że tak było. Utrzymuje, że Jezus „w rzeczywistości żyje jako żydowski rabin”. Jako taki zajmuje miejsce nauczyciela w synagodze. W ten sposób gromadzi wokół siebie krąg uczniów. Jako taki spiera się o kwestie Prawa... Spiera się na tych samych zasadach, co żydowscy rabini, używa tych samych metod argumentacji, tych samych zwrotów mowy”. Jak to często bywa, pogląd Bultmanna został przyjęty i powtórzony tak często, że został zaakceptowany jako ustalona prawda. Ale w rzeczywistości jest to nieco mylące. Wydaje się, że tytuł rabina nie nabrał jeszcze za życia Jezusa znaczenia, jakie przypisywano mu w późniejszych wiekach w pełni wykształconego przedstawiciela Pisma Świętego i tradycji. Żaden z jego poprzedników ani współczesnych, nawet wielki Hillel, Szammaj, czy starszy Gamaliel, nie jest określany mianem rabina w Misznie czy Talmudzie”. Ssensu, bez przesądzenia typu i stylu nauczyciela lub jego nauczania. Z drugiej strony, skoro ewangeliści tak często przedstawiają Jezusa uwikłanego w kontrowersje naukowe i dysputy egzegetyczne z faryzeuszami, saduceuszami i prawnikami, czyż nie powinniśmy założyć, że on także należał do intelektualnej elity, a ponieważ zawsze wygrywa ten spór, że był bardziej wykształcony i posiadał większe doświadczenie niż jego przeciwnicy? Być może. Ale znowu, być może nie, ponieważ nasza wiedza – która wprawdzie jest niedoskonała, jest jednak wiedzą – o kulturze galilejskiej późnej epoki Drugiej Świątyni, a same dowody Nowego Testamentu potwierdzają w pewnym stopniu opinię, że Jezus był amatorem na tym polu. Po pierwsze, chociaż zwykle specjalizacją skrybów faryzeuszy było wyjaśnianie i interpretowanie Biblii, nie tylko w ewangeliiach nie ma wzmianki o Jezusie należącym do ich szeregów; ani Józef Flawiusz, ani literatura rabiniczna nie wskazują na jakąkolwiek zauważalną obecność lub wpływ faryzeuszy w Galilei przed rokiem 70 n.e. Wioskowi skrybowie, z którymi Jezus spotykał się regularnie, byli mężczyznami zdolnymi do sporządzania umów, ugód małżeńskich, listów rozwodowych i nauczania dzieci w szkół, ale nie należy ich mylić z luminarzami jerozolimskiego faryzeizmu. Poza tym w Nowym Testamencie nie ma żadnej wzmianki o tym, że Jezus przeszedł jakieś specjalistyczne szkolenie – nie wspominając już o fakcie, że rabiniczne źródła robią wszystko, co w ich mocy, aby opisać Galilejczyków jako nie wyróżniających się erudycją. Co więcej, zastanawiając się nad doktrynalnymi częściami Ewangelii, a zwłaszcza nad większością form literackich, w których wyraża się

nauczanie Jezusa – słowami mądrości, proroczymi przestrożkami, a przede wszystkim przypowieściami – musimy zauważyć, że nie wymagają one żadnej umiejętności interpretacji Biblii właściwej lub szczególnej znajomości zawitości prawa żydowskiego. Bardziej pozytywnie, wszyscy trzej ewangeliści synoptyczni na początku swojej kariery kaznodziejskiej zapewniają, że jego styl różnił się od stylu skrybów. „Ich główną troską spadkobiercy było nadanie całej doktrynie religijnej sankcji tradycji jako części ściśle określony łańcuch przekazu wywodzący się – faktycznie lub dzięki egzegetycznej pomysłowości – z Pisma Świętego, a najlepiej z Pięcioksięgu. Jezus natomiast jak mówiono, że nauczał z exousia, z autorytetem, bez odczuwania potrzeby formalnego uzasadnienia jego słów”. Niektóre z najbardziej autentycznych kontrowersji, w które był zaangażowany, takie jak dyskusja, czy jego moce egzorcyzmów pochodziły od Belzebuba, czy „palca Bożego”, a inne dotyczące prawdziwej przyczyny skalania, nie zawierają żadnych biblijnych tekstów dowodowych; Propozycja wysunięta przez krytyków formy, że wiele scholastycznych debat i sporów między Jezusem a faryzeuszami powinno być postdatowanych i zidentyfikowanych jako wymiana zdań między przywódcami kościoła jerozolimskiego, „judaizującymi” kręgami palestyńskiego chrześcijaństwa i ich faryzeuszowskimi przeciwnikami, pojawia się w konsekwencji bardzo przekonująco.” Jezus był charyzmatycznym świętym człowiekiem, I-lasidem, nie tylko jako egzorcysta, ale także jako nauczyciel. Nie siedział w szkole, czytając i interpretując Pismo Święte, ani analizując i rekonstruując tradycję starszych. Jego egzystencja była raczej egzystencją wędrownego kaznodziei i uzdrowiciela. I taka była siła jego osobowości, że ci, których leczył i do których przemawiał, wyczuwali, że jego lekcje miały wielką siłę napędową i że słuchali męża Bożego, „proroka potężnego w czynie i słowie przed Bóg i ludzie” (Łk 24,19), by powtórzyć cytaty zacytowany poprzednio. Żydowskie nauczyciele religijni nie przodowali w tworzeniu systemów doktrynalnych”. Prorocy, mędrcy i rabini utożsamiali Boga ze znaną im rzeczywistością. Nie zajmowali się abstrakcyjnymi spekulacjami. Jezus został odlany w tej samej formie. Analiza boskiej natury i boskich tajemnic nie była dla niego. Nie dla niego Bóg był transcendentną ideą, wiecznym i bezgranicznym absolutem, ens per se. O Bogu myślał i mówił o Bogu nie w kategoriach filozoficznych czy teologicznych, ale w języku egzystencjalnym. Dla Jezusa Bóg był Królem i Ojcem: pośrednio Królem i wyraźnie Ojcem, obie boskie formy odziedziczone z Pisma Świętego. Nie jest pewne, czy słynna modlitwa swnagogał rozpoczynająca się słowami „Ojcze nasz, nasz królu”, avinu malkenu, istniała już w pierwszych dziesięcioleciach ery chrześcijańskiej. Talmud przypisuje to rabinowi Akibie z początku II wieku (h. „l'aan. 25b), ale samo to zdanie jest zawarte w jednej z przepowiedni poprzedzających recytację Szemy”, „Słuchaj Izraelu, Pan nasz Bóg, Pan jest jeden!”, a według niektórych znawców liturgii można cofnąć się do czasów „Świątyni”. Te dwa pojęcia Boga jako Króla i Ojca musiały w każdym razie być szeroko rozpowszechnione w czasach Jezusa. Pomyślmy najpierw o królu i królestwie. Powszechnie uważa się, że nauczanie Jezusa o królestwie Bożym stanowi sedno jego doktryny. Cytując niedawnego pisarza, nauczanie Jezusa koncentrowało się... na tym, co on wielokrotnie nazywał królestwem Bożym”. Dla innego współczesnego uczonego królestwo Boże jest centralnym aspektem nauczania Jezusa... Wszystko inne w jego przesłaniu i postudze pełni funkcję w odniesieniu do tego przepowiadania i wywodzi z niego swoje znaczenie”. Pojęcie królestwa Bożego ma długą historię sięgająca od literatury rabinicznej i międzytestamentowej do Starego Testamentu. Aby określić dokładne zrozumienie tego przez Jezusa, musimy zatem porównać użycie ewangelii z pozostałymi żydowskimi dowodami. Dostępnych jest wiele współczesnych i łatwo dostępnych opracowań na ten temat, dlatego nie będę wchodził tutaj w historię tej idei, lecz ograniczę się do nakreślenia czterech sposobów jej formułowania”. Cechą wspólną dla nich wszystkich jest to, że królestwo Boże odnosi się do samej suwerenności Boga, a nie do królestwa, którym On rządzi. Kiedy naród żydowski był monarchią, boska suwerenność była odpowiednikiem ziemskiego królestwa. Król został wyznaczony na „syna Bożego”, jego przedstawiciela na ziemi. Izrael wierzył, że cieszy się uprzywilejowaną pozycją w ekonomii opatrności i zbawienia stanowiła de facto prowincję, nad którą panował Bóg. Ale uważa się również, że jego królestwo de iure rozciągało się daleko poza granice

Izraela i że pewnego dnia potężny król podporządkuje niegodziwych pogan i zmusi ich do złożenia hołdu jednemu prawdziwemu Bogu. Psalmy są pełne takich tematów. Bóg obiecuje władzę i podbój królowi Izraela.

Proś mnie, a uczynię ci narody dziedzictwem i krańce

ziemi waszej posiadłości... Dlatego teraz, królowie, jest mądry...

Służ Panu z bojażnią. (Ps. 2.8-t 1)

W innym miejscu boski król jest przedstawiany jako źródło podziwu i lęku dla pogan.

Pan króluje; niech drżą ludzie! ... Pan jest wielki...

nad wszystkimi ludami. Niech wychwalają twoje wielkie i straszne imię!

(Ps. 99.1-3)

Po utracie niepodległości w VI wieku p.n.e. Izrael oczekiwał nowego Dawida, aby ponownie ustanowił widzialne i instytucjonalne panowanie Boga nad Żydami wyzwolonymi spod obcych imperiów i narzucił to panowanie całej ludzkości. „W ten sposób narodził się mesjanizm biblijny, który z biegiem wieków przybierał na sile, by osiągnąć swoje apogeum w epoce międzytestamentalnej. Najmocniejszy wyraz mesjanizmu królewskiego pojawia się w jednym z Psalmów Salomona z połowy pierwszego wieku przedchrześcijańskiego, z początków rzymskiej okupacji Palestyny, podbitej w 63 roku p.n.e. przez Pompejusza.

Oto, o Panie, i wzbudź im ich króla, syna Dawida

... I aby mógł oczyścić Jerozolimę z narodów, które ją depczą ku zniszczeniu... I sprawi, że narody pogańskie będą mu służyć... 26

Ta sama postać zwycięskiego i świętego króla pojawia się w Qumran, kompozycję znaną jako Błogosławieństwo Księcia Zgromadzenia, sekciarski tytuł królewskiego Mesjasza²⁷. Wspomniany jest także w par excellence modlitwie synagogałnej t(/illah, którabył w codziennym użyciu od I wieku naszej ery, jeśli nie wcześniej?

Spraw, aby pęd Dawida szybko wystrzelił i podnieś jego róg przez twoje zbawienie.

Oprócz koncepcji króla i Mesjasza, w tym samym okresie międzytestamentalnym w żydowskich środowiskach apokaliptycznych pojawiła się trzecia koncepcja, a mianowicie, że królestwo Boże miało wyniknąć ze zwycięstwa na ziemi niebiańskich wojsk anielskich nad zastępami Szatan. Ostateczny chwalebny triumf Izraela był w tym świecie następstwem całkowitego panowania Boga nad światem duchów. Takie królestwo oczywiście nie miało powstać. Miało wtargnąć do świata na dole, unicestwić go i osiedlić się w nowym niebie na nowej ziemi. Reguły społeczności i Reguły wojny ze Zwoju znad Morza Martwego zapewniają doskonały wgląd w ideologię ekstremistycznych marzycieli, którzy nie mogli się doczekać takiego królestwa. Dla członków sekty Qumran wszechświat był podzielony na panowanie Księcia Światła na czele duchów prawdy i sprawiedliwych wśród ludzkości oraz Anioła Ciemności prowadzącego duchy niegodziwości i niegodziwców wśród ludzi. Ich walka będzie trwała bez końca, ponieważ zastępy duchowe będą sobie równe pod względem siły. Ale „wielka ręka Boża” miała zainterweniować i impas został przerwany. Zwycięstwo miało przypaść archaniołowi Michałowi w królestwie duchów, a Izrael miał zdobyć panowanie nad „wszelkim ciałem”. Apokaliptyczne wizje tego typu mogą, ale nie muszą, zawierać postać mesjanistyczną, ale nawet jeśli tak jest, jest on, podobnie jak Księżę Kongregacji z Qumran, postacią mroczną i, ogólnie rzecz biorąc, drugorzędną i nieważną. Czwarta koncepcja królestwa jest zupełnie inna, nie ma żadnych skojarzeń z

przemocą czy wojną. Było to w dużej mierze zjawisko wygnania i post-wygnania, potwierdzone już przez Deutero- i Trito-Izajasza w drugiej połowie VI w. n.e. Poganie, nagle zdając sobie sprawę, że Bóg Izraela jest jedynym Zbawicielem, mieli wszyscy zgromadzić się w Jerozolimie, aby oddać Mu cześć i poddać się Jego ludowi.

Narody przyjdą do twego światła... Przyjdą do ciebie bogactwa narodów... Przyniosą złoto i kadzidło i będą głosić chwałę Pana... (Izaj. 60.1-6).

Czysty i uświęcony Izrael miał przyciągać pogan do Boga. Manifestacja zwierzchnictwa Boga nad jego własnymi miała służyć jako magnes dla pozostałych. Uznanie tej suwerenności było postrzegane przez rabinów epoki postbiblijnej jako przejawiające się w osobistym posuszeństwie prawu Bożemu, tj. jako „jarzmo Królestwa Niebieskiego”. Wyliczając różne zastosowania tego wyrażenia w swojej słynnej monografii *Die II orte Jesu*, wielki aramejski uczyony Gustaf Dalman pokazuje, że według rabinicznej egzegezy Księgi Kapłańskiej 20.26 przyjęcie tego jarzma przez Izraelitów wymaga od nich oddzielenia się od złego postępowania. Związek między poddaniem się najwyższej władzy Boga a posuszeństwem boskim przykazaniom jest potwierdzony w Misznie w związku z Szenta, wyznaniem judaizmu wiary w Boga i jego jedność: „Człowiek powinien wziąć na siebie najpierw jarzmo królestwa niebieskiego, a potem jarzmo przykazań”; Niemniej biblijna koncepcja uznania panowania Bożego przez narody jest zbliżona z myślą rabiniczną, gdy sugeruje, że nawrócony poganin, prozelita, to ktoś, kto wziął na siebie jarzmo królestwa niebios. A jak pogląd Jezusa na królestwo Boże ma się do tych, które już są aktualne? Pierwsza, która w swoim czasie była rzeczywistą rzeczywistością polityczno-religijną, oczywiście byłaby dla niego nieistotna. Przez całe dorosłe życie Judeą administrował bezpośrednio Rzym, a jego własną Galileę rządził książę herodiański. Jeśli chodzi o drugą ideę, króla-Mesjasza, w Ewangeliach jest niewiele dowodów na to, że królestwo Boże zostało ustanowione siłą. Nie było żadnego planu, aby Jezus odzyskał Jerozolimę, ani żadnych wskazówek, że zamierza rzucić wyzwanie władzy nawet Herodowi, nie mówiąc już o cesarzu Rzymu. To pozostawia nam z jednej strony apokaliptyczne obrazy, a z drugiej proroczą i rabiniczną koncepcję cichego i chętnego poddania się jarzmu Boga Króla.

Kiedy nauczanie Ewangelii o królestwie jest rozważane w całości - a dokładniej, z pominięciem fragmentu Mateusza dotyczącego sądu ostatecznego, który w swojej obecnej formie musi być drugorzędny - wyróżnia się jedna cecha: przedstawienie tego przez Jezusa zawiera niewiele elementów szczególnie królewskich. Niektóre przypowieści przedstawiają monarchę jako centralną postać, ale jest ich niewiele i należą one wyłącznie do stylu Mateusza. Tak więc „Królestwo niebieskie można porównać do króla, który chciał rozliczyć się ze swoimi sługami” (Mat. 18,23). I „królestwo niebieskie niech porówna do króla, który wyprawił ucztę weselną swemu synowi” (Mat. 22.1). Ale w żadnym przypadku taniemy nie są istotnym elementem. Prawie równoległa do tej przypowieści Łukasza mówi po prostu o „pewnym człowieku”, antropos Jego, opisanym później dokładniej jako „właściciel ziemski”, oikodespotes, co z kolei ma odpowiadać hebrajskiemu ba`a! ha-bajt (Mat. 14.16, 21). A w historii o sługach, którzy musieli uzasadnić sposób postępowania z powierzonymi im pieniędzmi, słowo „król” w Mateusza 18 zostało zastąpione w Mateusza 2.5. 10 przez „mistrza”, a u Łukasza 10.12 przez „szlachcica”. Jeszcze ciekawsze jest to, że w przypowieści talmudycznej to król najmuje robotników do swojej winnicy”, w ewangelii znów jest to właściciel ziemski: „Albowiem królestwo niebieskie podobne jest do właściciela ziemskiego, który wyszedł wcześniej rano, aby robotników do swojej winnicy” (Mat. 20,1). W ten sam sposób, w jaki Jezus, praktykując i sankcjonując moc egzorcyzmów i uzdrawiania, dążył do umiejscowienia walki dobra ze złem w tym świecie, zamiast w mitycznej arenie poza światem, tak też przekształca w rzeczywistość „niereczywiste” składniki odziedziczonych obrazów królestwa. Motyw królewski należy do tej kategorii. W królestwie, jakie on sobie wyobraża, nie ma tronów, nie ma dworzan, niebiańskich chórów, ścierających się zastępów z rydwanami, mieczami czy oszczepami. W ich miejsce napotykamy krajobrazy, narzędzia pracy i mieszkańców galilejskiego kraju i jego

nadziejnego życia. Królestwo niebieskie jest jak pole.; Królestwo jest jak winnica, w której pracownicy najemni są traktowani uczciwie, a nawet hojnie przez swojego pracodawcę. Królestwo jest jak maleńkie ziarno gorczycy, z którego wyrasta roślina tak duża, że ptaki mogą zakładać gniazda na jej gałęziach”. Albo znowu Jezus łączy królestwo z rybami, siecią, połowem (Mat. 13,47 nn.) i z kucharzem, który dodaje zakwasu do jej mąki, aby zrobić ciasto na jej chleb (Matt. 13,33; Łk 13,20-21) . Królestwo niebieskie należy do małych dzieci i do tych, którzy są do nich podobni, pokornych i ufnych (Mt 18,3-4; Mk 10,13ff. par.). Należy do ubogich; bogatym będzie trudniej wejść niż wielbłądowi przejść przez ucho igielne, tj. uznają to za niemożliwe. Ale kiedy miało nastąpić królestwo z przepowiedni Jezusa? Dość szybko, jak myśleli współcześni apokaliptycy? Wkrótce? Czy był przez niego pomyślany jako bliski i już namacalny? Dowody Ewangelii wydają się nieprzekonujące. Czasami ewangelisci wydają się ustanawiać królestwo w nadchodzącym świecie, w nowej epoce, jak wtedy, gdy Jezus prorokuje: „Zaprawdę, powiadam wam, nie będę więcej pił z owocu winorośli aż do tego dnia gdy będę ją pił na nowo w królestwie Bożym” (Mk 14,25 par.). Gdzie indziej królestwo należy do tu i teraz. Jak ziarno zasiane w ziemi, już powstaje. Podobnie jak zakwas w cieście, już działa. „To umiejscowienie królestwa Bożego Jezusa w kontekście czasowym było przedmiotem wielu uczonych i moim zdaniem daremnych kontrowersji. sytuuje ją w teraźniejszości w formie „zrealizowanej eschatologii”. Joachim Jeremias idzie na kompromisy i swoją „sich realisierende eschatologie”, eschatologia w trakcie realizacji, przydziela ją częściowo teraźniejszości, a częściowo przyszłości. ” Co więcej, wielu badaczy Nowego Testamentu potęguje stojące przed nimi trudności, przyjmując za pewnik, że Jezus, pomimo wszystkich swoich eschatologicznych przekonań, patrzył w doczesną przyszłość. Jego nauczanie etyczne miało służyć jako wzór życia dla jego uczniów w okresie między jego pierwszym a drugim przyjściem: irracjonalna postawa umysłu eschatologicznego, zdaniem Rudolfa Otto. Jedną z zasad metodologicznych zaproponowanych w poprzedniej części jest to, że doktryna, która zawiera pojęcie paruzji, prawdopodobnie odzwierciedla kościelną apologetykę, a nie własne idee Jezusa. Gdyby był przekonany, a niewątpliwie był, o bliskości nadejścia królestwa, nie nawoływałby swoich naśladowców, aby osiedlili się i czekali na dzień Pański. Ale odrzucenie problemu w ten sposób byłoby aroganckie. Pozostając przy tym nieco dłużej, chciałbym zatem zauważyć na wstępie, że główną słabością szkoły Schweitzera-Dodda Jeremiasa jest ,że uważa się, że stosuje zwykłe koncepcje czasu do eschatologicznego poglądu Jezusa. Trzeba przyznać, że współczesna nauka podąża jedynie za starożytnymi żydowskimi i chrześcijańskimi spekulacjami eschatologicznymi. W pierwszej wyróżnia się okresy historyczne od początku do epoki spełnienia. Aby posłużyć się jednym z najbardziej znanych przykładów, Daniel dzieli wiek rozciągający się od wygnania babilońskiego do chwili ostatecznego zbawienia na siedemdziesiąt „tygodni lat” (czyli siedemdziesiąt siedmioletnich okresów) i uważa, że jego własny czas przypada tych cykli sabatycznych. Jego głównym chronologicznym punktem orientacyjnym jest wzniesienie w Świątyni Jerozolimskiej „ohydry spustoszenia” w postaci pogańskiego boga (Dn 9,24-27). Z drugiej strony, we wczesnochrześcijańskiej apokaliptyce historia zbawienia przedstawiana jest jako ewoluująca w trzech etapach. Pierwsza, podzielona na trzy razy czternaście pokoleń, rozciąga się od Abrahama do Jezusa. Druga odpowiada publicznemu życiu Chrystusa. A trzecia prowadzi do paruzji, której nadejście jest sygnalizowane przez „ohydę spustoszenia” Daniela (Mk 13-14; Mt 25-15). Paweł podaje jeszcze bardziej szczegółowy harmonogram wydarzeń zapowiadających drugie przyjście. „Dzień ten nie nadejdzie”, mówi do Tesaloniczan, „jeśli najpierw nie nadejdzie bunt i nie objawi się człowiek bezprawia, syn zatracenia, który sprzeciwia się i wywyższa nad każdego tak zwanego boga lub przedmiot kultu, tak że zasiądzie w świątyni Bożej, podając się za Boga... A wtedy bezbożnik zostanie ujawniony, a Pan Jezus go zabije i zniszczy przez jego pojawienie się i przyjście (tj. paruzja)” (2 Tes. 2.3-4, 8). Sam Jezus nie wysuwa żadnej takiej obietnicy ostrzeżeń lub znaków, ale mówi coś zupełnie odwrotnego: „Królestwo Boże nie przychodzi w znakach, których należy przestrzegać” (Łk 17,20). Innymi słowy, jego godzina jest nieznaną; nawet on o tym nie wie. To jest Boża tajemnica (Mk 13,32; Mt 24,36). On i jego zwolennicy, natchnieni wiarą i nie pod wpływem ducha

spekulacji, weszli w epokę eschatologiczną i teraz dostrzegają zasadniczą różnicę między swoimi czasami a wiekami poprzednimi. Od dnia, w którym Jezus został poruszony wezwaniem Chrzciciela do pokuty, czas dla Niego nie jest już czasem, jaki znamy, ale nabrał charakteru ostateczności. „Nawracajcie się, albowiem bliskie jest królestwo niebieskie” (Mt 4,17; Mk 1,15). Moment jego nawrócenia, jego teszuwa, jest punktem zwrotnym w jego życiu, podobnie jak w przypadku tych, którzy później odpowiedzą na jego własne wezwanie do teszuwy, aby zdecydowanie i nieodwołalnie powrócić do Boga. Dokonując wyboru, przychodzi królestwo Boże, a oni do niego wchodzi. Rozpoczyna się dla nich nowa era, a raczej nowy eon, który w przypadku Jezusa objawia się mocą uzdrawiania i mocą komunikacji (odczuwaną przez tłumy podążające za Nim w ich wysiłkach szturmowania na królestwo, malowniczym językiem ewangelii). Słowami Mateusza: „Od dnia Jana Chrzciciela aż dotąd królestwo niebieskie doznaje gwałtu i gwałtownicy je zdobywają” (Mat. 11,12), paradoks, który staje się łatwiejszy do zrozumienia w Ewangelii Łukasza wersja: „Ja prawo i prorocy byli aż do Jana; odtąd głosi się królestwo Boże i każdy gwałtownie do niego wchodzi” (Łk 16,16). Jeśli moja interpretacja eschatologicznej mentalności Jezusa jest słuszna, pytania dotyczyły tego, czy królestwo już nadeszło, jest w drodze, czy też będzie przyjdź później, musi być nieistotny. Kwestia Eschatologii w Nowym Testamencie jest samym ruchem zmiany, wejścia do królestwa. To w poddaniu się woli Bożej realizuje się Jego suwerenność na ziemi. Czy to dokładnie odpowiada nauczaniu Jezusa? Modlitwa Pańska, uważana za podsumowanie jego autentycznej myśli, wydaje się wspierać taką rekonstrukcję. Zarówno krótsza (Łukasza), jak i dłuższa (Mateuszowa) wersja „Ojciec nasz” zawiera prośbę: „Przyjdź królestwo Twoje”, po czym Mateusz natychmiast parafrazuje wyjaśnienie: „Wola Twoja uczyniła na ziemi, tak jak jest w niebie”. !” (Łk 11,2; Mt 6,10). Pomimo wielu odniesień do królestwa Bożego w Ewangelii, jak już powiedziałem, zaskakująco rzadko używa się symboli królewskich w języku Jezusa. W szczególności nigdzie nie nawiązuje ani nie odnosi się do Boga jako Króla, co jest tym bardziej niezwykle, że wraz ze swoim synonimem „Pan”, udonai, „Król” często pojawia się w starożytnych żydowskich modlitwach i nadal tak jest w tej modlitwie. dnia. „Jedyna wzmianka Jezusa o Bogu jako „Panu nieba i ziemi” pojawia się we fragmencie o wątpliwej autentyczności (Mat. 11,25; Łukasza 10,21).” We wszystkich innych zapisanych modlitwach, z wyjątkiem jednej, oraz w swoim abitualnym przemówieniu używa słowa „Ojciec”. Ojciec jako boska forma ma długą historię biblijną i postbiblijną i był szeroko badany przez uczonych. Bóg jest metaforycznie przedstawiany w literaturze biblijnej i apokryficznej jako Ojciec narodu wybranego. „Jestem ojcem Izraela, a Efraim jest moim pierworodnym” – deklaruje Jeremiasz (Jer. 3,9). Wspólnota wzywa Boga jako Ojca: słowami Trzeciego Izajasza: „Jednak Panie, Ty jesteś naszym Ojcem... jesteśmy dziełem Twoich rąk” (Iz 64,8). Jednak w okresie międzytestamentowym relacja z Ojcem staje się coraz mniej przywilejem nadanym Izraelowi jako ludowi, a coraz bardziej zależy od zasług. To ci Żydzi, których serca są obrzezane, otrzymują Bożą obietnicę: „Ja będę ich Ojcem, a oni będą mi synami i będą nazwani synami Boga żywego” (Dub. 1,24-25).⁶² Pokrewieństwo z Ojcem jest uważany za przywilej świętych i ludzi takich jak sekciarze z Qumran, którzy uważali się za świętych, oraz tych, którzy cierpieli i umierali za swoją wiarę. Interpretacja Np. 20,6, „ci, którzy mnie miłują i przestrzegają moich przykazań”, rabin Nathan, mędrzec z II wieku naszej ery, wyjaśnia, że najwyższym dowodem oddania Bogu jest całkowite posłuszeństwo, nawet do ofiary z życia. Rany męczennika sprawiają, że jest kochany przez swego „Ojca, który jest w niebie””; Równoległa wersja przekazana anonimowo w Leviticus Rabbah brzmi: „Wypełniłem wolę Abby, który jest w niebie” (Kpł 32,1). Ale ta pewność synowskiego pokrewieństwa została oczywiście zastosowana a fortiori do królewskiego Mesjasza, co jest szczególnie jasne z wyjaśnienia tekstu z Qumran: „Będę jego ojcem, a on będzie moim synem” (II Sm 7,14). Interpretowane, jak nam powiedziano, odnosi się to do „Odrośli Dawida, która powstanie... na Syjonie (na końcu) czasu...” (4QFlor. I, I 1-12).” Modlitwa w starożytnym judaizmie jest bogata w inwokacje do Boga Ojca. W greckiej wersji Ecclesiasticus słowo „Ojciec” jest poprzedzone słowem „Pan”, a po nim słowo „Władca” lub „Bóg”: „Panie, Ojciec i Władca (lub Boże) mojego życia” (Kazn. 23,1, 4). Ponownie, w greckim tekście III Księgi Machabejskiej – majestatyczny spis tytułów – „O

wszechwładny Królu, Najwyższy, Wszechmogący Boże” – kończy się na „Ojcze” (III Macc. 6.2-4). Hebrajski Ben Sira naśladuje prosty styl biblijny: „Ty jesteś moim Ojcem, bo Ty jesteś Bohaterem mojego zbawienia” (Ecclus. (Heb.) 51.10). Podobnie „Ojciec” pojawia się bez innych określeń w greckiej Księdze Mądrości, gdzie podróżnik przygotowujący się do wypłynięcia w morze na statku modli się: „To twoja opatrzność, o Ojcze, jest jego pilotem” (Mdr 14,3). „Jeśli chodzi o modlitwę synagogalną, z jej częstym używaniem «Ojcze nasz», muszę wyznać, że nie jest możliwe udowodnienie, że nawet najwcześniejsza zachowana forma reprezentuje coś rzeczywiście aktualnego w czasach Jezusa. Warto jednak przypomnieć, że według nieżyjącego już Josepha Heinemanna, autora wpływowej Modlitwy w Talmudzie, podczas gdy większość prywatnych i publicznych modlitw przyjmuje formę komunikacji sługa-pan, pewna liczba prośb skierowanych do „Ojcze nasz” naszego Króla” i „Ojcze nasz, któryś jest w niebie”, prawdopodobnie są „oparte na bardzo starożytnych modelach”, prawdopodobnie pochodzących ze Świątyni przed rokiem 70 n.e. Palestyńska wersja Osiemnastu Błogosławieństw, uważana za najstarsza wersja tych błogosławieństw zawiera dwie prośby wzywające ojcostwo Boga: „Daj nam, nasz Ojcze, wiedzę (która pochodzi) od Ciebie... Przebacz nam, nasz Ojcze, bo zgrzeszyliśmy przeciwko Tobie”. wreszcie dodać odnoszący się do modlitwy charakterystycznej dla starożytnych chasydów”. Według Miszny zwykli oni spędzać całą godzinę na skupieniu, zanim w ogóle zaczęli się modlić, „aby skierować swe serca ku Ojcu, który jest w niebie” (zob. 5.t.). A w latach udutki i nędzy po zniszczeniu Drugiej Świątyni święty rabin Eliezer ben Hyrcanus (również około n.e.) i chasyd Pinhas ben Yair (II wiek) pocieszają się słowami: „Na kim możemy polegać? Teraz? Na naszym Ojcu, który jest w niebie” (mSot. 9,15; hSot. 49h). Na takim tle literackim i religijnym postaram się teraz zrekonstruować wersję Boga Ojca przedstawioną przez Jezusa. Zaczynając od jego stylu, w naszym ostatnim wykładzie zajmiemy się implikacjami różnych terminów: „mój Ojciec”, „wasz Ojciec”, „nasz Ojciec” i „Ojciec”. Na razie skoncentrujemy się przede wszystkim na pojęciach „Ojciec” i „Ojciec niebieski”, we fragmentach zapisujących jego kazania i instrukcje oraz na wezwaniu „Ojciec!”, które pojawia się w prawie wszystkich modlitwach Jezusa”. Wyrażenie „Ojciec, który jest w niebie”, ho pater ho en (toffs) ouranois, czyli „Ojciec niebieski”, ho pater ho ouranios, pojawia się często u Mateusza, raz u Marka (Mk 11,25), a nie w ogóle w Ewangelii Mateusza. Łukasza, poza dość nietypowym wyrażeniem „Ojciec z nieba”, ho pater ho ex ouranou (Łk 11,13). Tu Mateusz przypisując Jezusowi taki sposób zwracania się do Boga może nie zawsze być autentyczne, ale jego własny wymysł jest całkowicie możliwy”, mając na uwadze, że dla jego judeochrześcijańskich czytelników taki idiom byłby całkiem znajomy. Zastąpienie przez Marka i Łukasza „Bóg” Mateuszowym „Ojcem” i „Ojcem w niebie” najlepiej tłumaczy się jako adaptacja frazeologii Jezusa na korzyść nie-Żydów, którym semicka nomenklatura wydawałaby się obca. Z tego samego powodu hebrajsko-aramejskie „królestwo niebieskie” Mateusza zostało zastąpione przez pozostałych dwóch synoptyków kosmopolitycznym „królestwem Bożym”. Modlitwy Jezusa przedstawiają inny obraz. Z dwoma wyjątkami używają krótkiego wezwania „Ojcze”, będącego tłumaczeniem, możemy być dość pewni, aramejskiego wołacza Jezusa, abba, który sam zachował się raz u Marka (Mk 14,36) i we wczesnych modlitwach chrześcijańskich cytowanych przez Paweł (Rzym. 8. t; Gal. 4,6) 1 Wiele napisano o znaczeniu używania przez Jezusa tytułu Abba, zwłaszcza przez Jeremiasza i jego naśladowców. W opinii zmarłego profesora z Getyngi ta ipsissima vox Jesu nie ma sobie równych w modlitwie żydowskiej. W porównaniu ze starożytnymi Żydami, którzy, jak wyjaśnia jeden z uczniów Jeremiasza, „zachowali godność Boga, o ile w ogóle zwracali się do Niego jako do Ojca, skrupulatnie unikając szczególnej formy słowa używanej przez dzieci”, jest to „gadanie małego dziecka”. To znaczy Jeremiasz rozumiał, że Jezus zwracał się do Boga „tato” lub „ojcze”, ale niezależnie od nieprawdopodobieństwa a priori i niekongruencji tej teorii, wydaje się, że nie ma dla niego żadnego wsparcia językowego. Małe dzieci mówiące po aramejsku zwracały się do swoich rodziców jako abba lub imma, ale nie był to jedyny kontekst, w którym używano abba. W czasach Jezusa określona forma rzeczownika abba („ojciec”) oznaczała także „mój ojciec”; „mój ojciec”, choć nadal poświadczane w Qumran i biblijnym aramejskim, w dużej mierze zniknęło jako idiom z dialektu galilejskiego. Znowu

abba mógł używać go w uroczystych, dalekich od dziecinnych sytuacjach, takich jak fikcyjna kłótnia między patriarchami Judy a Józef relacjonował w palestyńskim „l'argum”, kiedy wściekły Juda grozi namiestnikowi Egiptu (jego nierozpoznanemu bratu), mówiąc: „Przysięgam na życie głowy aba (= mojego ojca), jak ty przysięgasz na życie głowę faraona, waszego pana, że jeśli wyciągnę miecz z pochwy, nie zwrócę go tam, dopóki ziemia egipska nie zostanie napełniona zabitymi” , użycie tytułu przez Jezusa jest wyjątkowe, również budzi wątpliwości. Zyskałoby na sile, gdyby mógł najpierw wskazać reprezentatywną próbkę poszczególnych modlitw w języku aramejskim i wykazać, że żadna z nich nie zawiera wołacza abba. Ale o ile mi wiadomo, takich dowodów nie ma. Po drugie, pomogłoby to jego argumentacji, gdyby mógł udowodnić, że inwokacja nie była częścią języka pobożności chasydzkiej. Tutaj znowu brakuje głównie dowodów. Cytując Davida Flussera: „Jeremiasz nie mógł znaleźć słowa „Abba” używanego w odniesieniu do Boga w literaturze talmudycznej; ale biorąc pod uwagę niedostatek materiałów rabinicznych na temat modlitwy charyzmatycznej, niewiele nam to mówi”. Mamy jednak przynajmniej jedno pośrednie świadectwo w związku z zaklinaczem deszczu Hananem, żyjącym w I wieku p.n.e., wnukiem Honiego okrągła szuflada. Być może powinienem w tym miejscu wyjaśnić, że wiemy, iż kilku świętych mężów otrzymało zaszczytny tytuł abba, czyli ojca. Jednym z nich był Hanan, podobnie jak jego kuzyn Chilkiasz. Podczas jednej z okresowych susz, kiedy dzieci ścigały Hanana na ulicy, krzycząc: „Abba, abba, daj nam deszcz!”, jego odpowiedzią było błaganie Boga, aby „służył tym, którzy nie potrafią odróżnić abba, który daje deszcz, od tego, który daje deszcz”. abba, który tego nie robi” (Taan. 23b). Co więc znajdujemy, gdy zestawimy razem główne cechy formy Boga jako Ojca, które wyłaniają się z fragmentów uznanych za najprawdopodobniej przekazujące prawdziwe nauczanie Jezusa? Większość tekstów wywodzi się, rzecz jasna, od Mateusza, ale każda dominująca cecha odnajduje echo także w innych źródłach, z wyraźną wzmianką o słowie Ojciec lub bez, i można powiedzieć, że spełnia kryteria autentyczności wielokrotnego poświadczenia i spójności. Tak jak poprzednio, musimy powrócić do Modlitwy Pańskiej, aby uzyskać rzetelny wgląd w umysł Jezusa. W pierwszej części wzywa Boga jako Ojca, sugerując być może indywidualne błaganie lub „Ojciec nasz”, sugerując wspólną modlitwę, i kontynuuje na wzór starożytnego hymnu uwielbienia, Kadisz, który wyraża życzenie, aby Imię Boga niech uświęci i ustanowi swoją suwerenność!” Druga część Modlitwy Pańskiej, u Łukasza i Mateusza, dotyczy prośby do Boga o wykonywanie funkcji ojcowskich, które są Jego atrybutami: o zaspokojenie podstawowych potrzeb, przebaczenie skruszonym, ochronę przed złem. Są to tematy dominujące w pozostałej części materiału ewangelii, w częściach dotyczących nauczania, jak również w przypowieściach. Ojciec zna wymagania wszystkich swoich stworzeń, ludzi, zwierząt i roślin, i otacza swoją ojcowską troską swoje „maluczki”. Tym, których instynktowna reakcja na ten obraz jest taka, że jest to wyidealizowany sen, mający niewiele wspólnego z życiem, jakie znamy, odpowiada, że Jezus zdaje się być w pełni świadomy, że nie wszystko jest doskonałe na tym świecie, pomimo Ojca Niebieskiego, który jest doskonały, hojny, miłosierny. Pisklę wypada z gniazda (Mat. 10.29); maleństwa giną; sprawiedliwi cierpią (Matt. 18.14; 5.10-I I par.). Ale jak już wspomniałem wcześniej, Jezus nie proponował syntez. Jedność i (nielogiczna) logika jego nauczania leży w domenie podmiotowości, w inspiracji i motywacji jego religijnego działania. Jak sugerowałem, nie zamierzał – i prawdopodobnie nie miał do tego talentu – głosić o naturze i bycie Boga, jak czynili to i nadal czynią późniejsi teologowie. Starał się wypełniać wolę Ojca, zgadzać się z tym, czego, jak czuł, wymagał od niego Ojciec. I uczył swoich naśladowców, aby poświęcali się temu samemu zadaniu, niezależnie od jego wyniku. W centrum jego zainteresowania nie był Bóg jako taki, ale on sam, jego uczniowie i świat, w ich stosunku do Ojca w niebie i Jego królestwa.

Ewangelia Jezusa Żyda III: Jezus i chrześcijaństwo

Jesteśmy tak przyzwyczajeni i słusznie czynić Jezusa przedmiotem religii, że skłonni jesteśmy zapominać, że w naszych najwcześniejszych kronikach jest on przedstawiany nie jako przedmiot religii, ale jako człowiek religijny. To nie są moje słowa. Zostały one napisane przez znanego znawcę Nowego

Testamentu, Thomasa Waltera Mansona". Ale nie mogłem znaleźć cytatu lepiej pasującego do mojego tematu. Akceptując go jako chrześcijanina, Manson zrozumiał, że ogólne podejście Kościoła do Chrystusa zawiera składnik sprzeczny z najlepszymi dowodami historycznymi. Moją intencją jest zbadanie ewangelii w poszukiwaniu tych dowodów i poskładanie ich w całość, tak abyśmy, ponownie rozpoznając charakter Jezusa, człowieka religijnego, mogli następnie przeciwstawić istotę jego pobożności głównemu duchowemu duchowi religii, której stać się przedmiotem. Ale będziemy musieli najpierw zbadać ogólny klimat religijny jego miejsca i czasu, jeśli mamy zachować w perspektywie jego szczególny wkład w ten klimat. W tym szerszym kontekście pojęcie boskiej suwerenności, jak widzieliśmy w dyskusji na temat idei „jarzma królestwa”, było związane, a nawet wymienne z „jarzmem prawa”, Torą. W I brewiackiej Biblii jako Prawo Boże lub Prawo Mojżeszowe regulowało ono każdy aspekt życia prywatnego i publicznego – rolnictwo, handel i handel, wybór i przygotowanie pożywienia, intymność seksualności, a czasami nawet materiały i style ubioru żydowskiego. Jako osoba przestrzegająca prawa, Jezus mógł przypuszczać, że zachowywał się z poszanowaniem tych ogólnych zasad i powszechnych zwyczajów, tak jak wszyscy inni w Galilei. Przyjmując przyjęte zasady życia codziennego, spontanicznie dostosował się do wielu biblijnych przykazań. Z Ewangelii wynika też, że przestrzegał praw regulujących właściwe czynności religijne, uczestniczył w sabacie w nabożeństwie synagogałnym (Mk 1,21; 6,2; Łk 4,16 itd.), pielgrzymował do świątyni jerozolimskiej (Mk I i.15 par.) i obchodzenie Paschy (Mk 14,15-16 par.). Niektórzy uczeni wnioskuje z wzmianek o kraspedonie, rąbku lub frędzlach szaty Jezusa, że musiał on ściśle przestrzegać Tory, ale mógł po prostu ubierać się jak jego rodacy z Galilei. Gdyby jego własne grzywki lub wizyoth były niezwykle długie, raczej nie zostałby opisany jako krytykujący innych za zbyt ostentacyjne eksponowanie ich (Mat. 23,5). Ważniejszy, choć wciąż niezbyt znaczący, jest wybór, jakiego dokonuje Jezus w odniesieniu do pewnych biblijnych przykazań jako podsumowanie poszczególnych praw Starego „Testamentu. „We wczesnych wiekach postbiblijnych wśród Żydów istniała ogólna tendencja do odkrywania niewielkiej liczby uniwersalnych przykazań. Najpełniejsza ilustracja tego trendu pochodzi od rabina Simlai, mędrca z III wieku naszej ery, który wyjaśnia, że wszystkie sześćset trzynaście pozytywnych i negatywnych przykazań ogłoszonych przez Mojżesza było, według Dawida, zawartych w jedenastu (Ps. 15); według Izajasza w sześciu (33,15); według Micheasza w trzech (czyńć sprawiedliwość, miłować miłosierdzie i pokornie chodźć z Bogiem – Micheasz 6,8); według Izajasza ponownie na dwoje (zachować sprawiedliwość i czyńć sprawiedliwość - Iz. 56,1); a według Amosa tylko w jednym: „Szukajćć mnie i żyćć” (Amos 5.4). Filon, współczesny Jezusowi wielki aleksandryjski Żyd, utrzymywał, że Dekalog symbolizuje wszystkie „specjalne prawa” Tory”. co należy zrobić, aby odziedziczyć życie wieczne, Jezus jedynie recytuje z Dziesięććć Przykazań: „Nie zabijaj! Nie popełniaj cudzołóstwa! Nie kradnij!” itd. (Mk 19 par.)” Zaproszony do zredukowania wielu do jednego, wybiera pierwsze lub największe przykazanie w jego dwojakim aspekcie miłosci: „Będiesz miłował Pana Boga swego... i bliźniego swego jak ty sam” (Mk 12,29-31 par.)”. Jednocześnie, gdy chodzi o kompleksową radę postępowania, jego jednoartykułowy kodeks – akredytowany również, choć w innej formie, wielkiemu Hillelowi, „który mógł jeszcze żyć, kiedy narodził się Jezus - wyraźćć nakazuje jeden obowiązek: „Cokolwiek chcećć, aby ludzie wam czynili, czyńćć im”, dodaje Mateusz, „Albowiem takie jest Prawo i Prorocy” (Mat. 7.12 ;Łk 6,31).’ Ale czyż przez wieki nie twierdzono, że Jezus uwalnia człowieka od „przekleńćć Prawa”, że zastępuje Prawo nową dyspensacją łaski? Tak, rzeczywiście, ale w echu, jak zobaczymy, w przypadku hellenistycznej diaspory, Pawła z Tarsu, a nie Galilejczyka. On, o ile można sądzić na podstawie wiarygodnych dowodów Ewangelii, nie usprawiedliwia zaniedbania Prawa jako takiego. Przypominając wiele rabinicznych dictum, jego słowa przekazane przez Łukasza, który sam jest Grekiem, zwracając się do pogan, nie pozostawiają miejsca na wątpliwość: „Łatwiej jest niebu i ziemi przeminąć, niż upaśććć jednej kresce Prawa” (Łk 16,17). ; Mat.5.18.” Kontrowersyjne wypowiedzi przypisywane Jezusowi w Ewangeliach muszą być brane pod uwagę przeciwko tej wierności Torze. Niektóre spory obracają się wokół interpretacji zwyczajów, takich jak myćć rąk przed posiłkami (Mk 7,15 par.); inne są związane z

sabatem i jego przestrzeganiem”. Żydowskie nauczanie prawa – halacha – było w jego czasach jeszcze w stanie płynnym; wielki wysiłek ujednoczenia i zdefiniowania skutkujący tak zwaną „ortodoksją” został podjęty dopiero po roku 70 n.e. Jest wprawdzie często reprezentowany przez egzegetów Nowego Testamentu, głównie na podstawie glosy dołączonej przez Marka do paradoksalnego pytania postawionego przez Jezusa, jako odrzucenie przepisów żywieniowych”. „Czy nie widzicie, że nic, co wychodzi z zewnątrz do człowieka, nie może go zanieczyścić?” Marek daje pytanie Jezusowi, dodając jako swoją obserwację: „W ten sposób uznał wszelką żywność za czystą” (Mk 7,18-19). Czy po zastanowieniu nie jesteśmy skłonni dojść a priori do wniosku, że w środowisku palestyńskim zniesienie wszelkiego rozróżnienia między czystą i nieczystą żywnością jest prawie nie do pomyślenia? Poza tym, co z historycznie wiarygodnym twierdzeniem z Dziejów Apostolskich, że bezpośredni naśladowcy Jezusa uważali sam pomysł dotknięcia zakazanego jedzenia za okropny i skandaliczny? (Dzieje Apostolskie 10.13-16). Dla nich, jak wynika z gniewnej krytyki Pawła pod adresem Piotra, Barnaby i innych „judaistów”, towarzystwo przy stole nawet z pogańskimi chrześcijanami było nie do zniesienia i haniebne (Gal. 2.11-14). Komentarz Marka uwzględnił nieżydowskich członków kościoła nieprzygotowanych na zawracanie sobie głowy takimi zasadami. Również same Ewangelie często angażują Jezusa w polemiki na temat przestrzegania szabatu. Przede wszystkim należy pamiętać, że w judaizmie ratowanie życia ma pierwszeństwo przed prawami dotyczącymi szabatu. W czasie krwawych prześladowań ladryjskich, sto lat po czasach Jezusa, rabini uznali je za nadrzędne wobec wszystkich praw z wyjątkiem bałwochwalstwa, kazirodstwa i morderstwa. Tekst z Księgi Kapłańskiej 1 8,5: „Będziecie strzec moich przykazań... według których człowiek żyć będzie” został zinterpretowany w ten sposób, że przestrzeganie Tory nie powinno prowadzić do śmierci, chodzi prawie zawsze o uzdrowienie chorego, wydaje się, że wynikająca z nich zasada jest taka, że każde lekarstwo, wielkie czy małe, ratuje życie. Powrót do zdrowia człowieka ze sparaliżowaną ręką jest równie poważny, jak wybawienie z śmierci i jako przekonujące usprawiedliwienie dla naruszenia szabatu (Mat. 12,9-14; Łukasza 14-1-6)'- jeśli, to znaczy, takie usprawiedliwienie jest konieczne, gdy uzdrowienie jest dokonywane ustnie i bez żadnych towarzyszących „praca”, taka jak noszenie lub podawanie leków. Dodałbym, że Jezus nie tylko osobiście poddaje się prawnym obowiązkom spoczywającym na Żydach; nieraz wyraźnie nawołuje do posłuszeństwa czysto rytualnym i kultowym przykazaniom w wypowiedziach tym bardziej historycznie wiarygodnych, że są one poboczne w stosunku do narracji ewangelicznej i faktycznie stoją w sprzeczności z zasadniczym antynomizmem pogańskiego chrześcijaństwa. Po uzdrowieniu kilku trędowatych każe im zgłosić się do kapłanów i odprawić ceremonię przepisaną przez Mojżesza (Mk 1,44 par.; Łk 17,14; por. Kpł 14,1-32). Aprobuje wysyłanie darów do Świątyni (Mat. 5.33) i przepisy dotyczące dziesięciny, które oczywiście nie będą popularne wśród społeczności wiejskich w Galilei (Mat. 23.23; Łukasz 11.42). Jest nawet przedstawiany, chociaż wątpię w autentyczność samego stwierdzenia, jako wspierający teorię, jeśli nie praktykę, prawniczego nauczania faryzeuszy. Jeśli chodzi o Prawo, główna cecha pobożności Jezusa polega na jego niezwykłym podkreśleniu rzeczywistego wewnętrznego religijnego znaczenia przykazań. Nie trzeba dodawać, że nie był jedynym żydowskim nauczycielem, który kładł nacisk na symbolikę, duchowość i szczerość. Filon i Józef Flawiusz zrobili to samo. Tak samo postępowało wielu rabinów i sekciarzy z Qumran. Wierzę jednak, że prawdą jest stwierdzenie, że w myślach Jezusa większą rolę odgrywała czystość wewnętrzna, czystość intencji, prawdopodobnie z powodu jego nacisku na eschatologiczną ostateczność, o której mówiliśmy w poprzednim rozdziale, ale także z powodu jego naturalnego nastawienia do jednostek i osób, a nie kolektywu.”)

W każdym razie ma tendencję do kładzenia ciężkiego, a czasem prawie przesadnego akcentu na pierwotne przyczyny i ostateczny cel aktu religijnego lub niereligijnego. Morderstwo ma swoje korzenie w gniewie;; cudzołóstwo w pożądlwym spojrzeniu;2 Jego zwolennicy muszą zatem unikać mniejszych wad tak skrupulatnie, jak unikaliby większych. Podobnie wyraźnie uważa rytualną

nieczystość nabytą poprzez przekroczenie przepisów żywieniowych za nieistotną w porównaniu z nieczystością „rozpusty, kradzieży, morderstwa, cudzołóstwa... zazdrości, oszczerstw, pychy, głupoty” (Mk 7,14-23; Mat.). Nauka Jezusa głosi, że to wydalanie kała, a nie połykanie, i że nic nie kała bardziej niż wydalanie niegodziwego serca wraz z jego złymi myślami. Dokładnie ta sama zasada leży u podstaw postawy Jezusa wobec jałmużny, modlitwy i postu. Stoją lub upadają jako akty religijne proporcjonalnie do integralności, z jaką są wykonywane. Dary charytatywne muszą być składane w tajemnicy, bez świadków. Modlitwę należy odmawiać na osobności, a nie na głos na ulicach czy w synagodze. Post należy podejmować z uśmiechem na twarzy, przed samym Bogiem”. Czyn religijny Jezusa został dokonany, innymi słowy, zgodnie z żydowskim prawem religijnym i prawami, ale został obdarzony dodatkowym wymiarem skuteczności i mocy, nie poprzez opracowanie kazuistycznych szczegółów, ale dzięki jego genialnemu zrozumieniu najgłębszego znaczenia Prawa, jego pierwotnemu celowi: mianowicie służyć jako narzędzie autentycznej przeżywanej relacji z Bogiem Ojcem, Bogiem Królem”. Zanim przyjrzymy się konkretnym przejawom tej relacji Bóg-ojciec-syn, poświadczonych w Ewangeliach synoptycznych, należy pokrótce wspomnieć o kilku fragmentarycznych stwierdzeniach, które w stosunku do Boga mają nieco teoretyczny charakter. Wszystkie one mogą ostatecznie wywodzić się z pierwotnego kościoła, ale bardziej prawdopodobne jest, że są po części reprezentatywne dla myśli Jezusa, a po części sformułowania kościelne. Pierwszym z nich jest słynne dziękczynienie zapisane w Ewangelii Mateusza i Łukasza: „Wszystko zostało mi przekazane przez Ojca mego; i nikt nie wie, kto jest synem, jak tylko Ojciec, ani kim jest Ojciec, tylko syn i każdy, komu syn zechce go objawić” (Mat. 11,27; Łukasz 10,22). objawienie zawarte w tym tekście odzwierciedla środowisko hellenistyczne, jak zasugerował Bultmann, „ja” lub aramejską szkołę mądrości, lub czy jest to pokrewne spekulacji wiedzy znalezionej w zwojach znad Morza Martwego, „jest drugorzędne i prawie nieistotne w porównaniu z podstawową koncepcją, wyrażoną z wielką jasnością przez ewangelistów, o idealnej wzajemności między Ojcem i Synem. Należy podkreślić, że ta wzajemność nie jest równością. Godnym uwagi faktem jest to, że wyższość Ojca pozostaje nie do zdobycia nawet w obliczu redakcyjnej interwencji Kościoła. Spodnie, wszystkie rzeczy, objawione Jezusowi przez Ojca, nie zawierają tej najważniejszej wiedzy, wiedzy o czasach ostatecznych. O tym dniu i godzinie jest powiedziane: „nikt nie wie, ani aniołowie w niebie, ani syn, tylko sam Ojciec” (Mar. 13,32; Mat. 24,36).” Ten fragment, pomimo wątpliwej autentyczności dyskurs eschatologiczny, do którego jest wstawiony, jest tym bardziej autentyczny, że kłóci się z późniejszą doktryną kościoła, że Chrystus został obdarzony doskonałą mądrością. Podobnie, gdy dwaj ambitni apostołowie, Jakub i Jan, chcą zapewnić sobie najlepsze miejsca w królestwie, powiedziano im: Nie do mnie należy przyznanie siedzenia po mojej prawicy i lewicy, lecz dla tych, którzy którego przygotował mój Ojciec (Mat. 20,23; Mar. 10,40). Jak już powiedziałem, te pozornie dogmatyczne stwierdzenia o Bogu nie mogą być wprowadzane w błąd. Jezus nie miał w zwyczaju snuć teorii na temat boskości. Jego zajęciem było doskonalenie we własnej osobie roli syna swego Ojca w niebie oraz nauczanie swoich naśladowców, aby żyli podobnie. „Proście”, poucza ich, „a da wam; Szukaj a znajdziesz; zapukajcie, a otworzy wam”. Czy któryś z nich, upraszany przez swoje dzieci o chleb, poda im kamień? A może wąż zamiast jakiejś ryby? „Jeżeli więc wy, którzy jesteście źli, umiecie dawać dobre dary swoim dzieciom, o ileż bardziej Ojciec wasz, który jest w niebie, da dobre rzeczy tym, którzy go proszą?” (Mat. 7,7-11; Łukasz 11 i nawet ta okazjonalna „prośba” nie wystarczy, dzieci Boże muszą codziennie błagać swego Ojca o zaspokojenie codziennych potrzeb (Mt 6,11; Łk 11,3).¹² Muszą dręczyć Go jak małe dzieci, dopóki nie spełni ich pragnień. metaforą, muszą być jak człowiek, który obudził jego przyjaciela w środku nocy i nalegał na niego, aż wstał z łóżka i pożyczył mu trzy bochenki chleba, aby mógł nakarmić nieoczekiwanego gościa (Łk 1, t. 5-8). Całkowita prostota i ufność wymagane od dziecka Bożego jako Jezus go reprezentuje, to biblijna emunah (wiara/zaufanie), cnota, którą według Martina Bubera posiadał Jezus i prorocy”. Może to również wskazywać na dziedzictwo starożytnego chasydyzmu, w którym panował ten sam duch. Charyzmatyczny, Honi (lub Oniasz Sprawiedliwy, jak go nazywa Flawiusz Józef Flawiusz) słynie z rozdrażnionej groźby, że nie wyjdzie poza krąg, który sobie

zakreślił, dopóki Bóg nie okaże miłosierdzia swoim dzieciom i zakończył długi okres suszy. Mówi się, że zachowanie Honiego sprowokowało Symeona ben Szeta, czołowego faryzeusza tamtych czasów, do urażonej wypowiedzi: „Gdybyś nie był Honim, ekskomunikowałbym cię”. Ale co mogę z tobą zrobić, bo pomimo twoich natręctw Bóg robi to, czego chcesz?” (Taan. 3.8). ale musieli przyznać, że czasami to działało. „Huzpa”, impertynencja, „jest użyteczna nawet dla nieba”, czytamy w „Talmudzie (bSanh. ioSa)”. To właśnie emunah naucza Jezus, kiedy zaleca dziecku Bożemu, aby odrzuciło materialne i doczesne niepokoje i poświęciło się całkowicie pod opiekę Ojca w niebie. „1) nie troszcz się o swoje życie” – nalega Galilejczyk; „co będziecie jedli... ani o swoje ciało, w co się przyodziewacie... Spójrzcie na ptaki w powietrzu: nie sieją ani żną, ani nie zbierają do spichlerzy, a jednak Ojciec wasz niebieski je żywi. Czyż wy nie jesteście ważniejsi od nich? ... A dlaczego martwisz się o swoje ubranie? Przypatrzcie się liliom polnym, jak rosną; ani się nie trudzą, ani nie przędą; jednak powiadam wam, że nawet Salomon w całej swojej chwale nie był tak przyodziany jak jedna z nich... dlatego nie martwcie się, mówiąc: „Co będziemy jeść?” lub „Co będziemy pić?” lub „W co się ubierzemy?” [...] Wasz niebiański Ojciec wie, że potrzebujecie ich wszystkich’;” A Jezus pyta dalej: „Czyż nie sprzedaje się dwóch małych ptaków za assariona [lub pięć za dwie assaria według Łukasza] i ani jeden z nich nie spadnie na ziemię bez Woli Ojca... Nie bójcie się więc; jesteście ważniejsi niż wiele wróbli” (Mt 10,29-31; Łk 12,6-7). Jak można się było spodziewać, odpowiednikiem pewnego rodzaju bezwarunkowego poddania się Bożej opatrności, którego Jezus wymagał od swoich naśladowców, jest potępienie i odrzucenie planów i projektów stworzonych przez człowieka, długoterminowych i krótkoterminowych. Daremność prób polegania na przyszłości i zabezpieczania się przed nią ilustruje przypowieść o bogatym właścicielu ziemskim, który w perspektywie dobrych zbiorów planuje zburzyć swoje stodoły i zastąpić je większymi z zamiarem zapewnienia dużo jedzenia, picia i zabawy na długie lata. Ale Jezus woła: „Głupcze! Tej nocy wymagana jest od ciebie twoja dusza; a co ty przygotowałeś, czyj on zechce?” (Łk 12,16-20)⁴ Nawet jeśli chodzi o najbliższą przyszłość, jego myśl nie sięga dalej niż do wymagań dnia, do „chleba powszedniego” (Mat. 6. 1 t; Łukasz 11.13). Bezpośrednio i wyraźnie jego rada w Kazaniu na Górze brzmi: „Nie troszczcie się o jutro, bo jutro on sam troszczyć się będzie o siebie”. Niech trud dnia wystarczy na cały dzień” (Mt 6,34).” Jezus był człowiekiem, dla którego terażniejszość, tu i teraz, miała wyjątkowe i nieskończone znaczenie. Może to wyłączone skupienie się na stojącym przed nim religijnym zadaniu, zainspirowane „entuzjazmem (rogiem) eschatologicznej obecności”, by znowu zapożyczyć od Martina Bubera”, wyjaśnia całkowity brak zainteresowania Jezusa realiami ekonomicznymi i politycznymi jego wieku. Nie był reformatorem społecznym ani nacjonalistycznym rewolucjonistą, pomimo niedawnych roszczeń do contrarv.az. Ani, choć może się to wydawać prowokacyjne, pilna wizja religijna nie pozwalała na założenie, zorganizowanie i nadanie trwałego organu kościelnego jakiegokolwiek rodzaju. To raczej wygaśnięcie nadziei paruzji, kulturowanej w samowystarczalnych prymitywnych wspólnotach chrześcijańskich, nadało trwałość tkaninie, która według zamysłu apostołów i pierwszych uczniów miała trwać nie dłużej niż przez krótką chwilę. W nawiasach chciałbym jeszcze raz podkreślić, że dalekowzroczność ma większy sens w kontekście oczekiwania na powtórne przyjście lub tam, gdzie duch eschatologicznej obecności umarł, niż w myśli o Jezusie”. „mądrych” dziewic – rzekomo mądrych, ale moim zdaniem przebiegłych i samolubnych – odzwierciedla naleganie ze strony Kościoła, aby był stale gotowy; nie wnosi nic do aktywnego udziału w pracy dla królestwa Bożego. Młode kobiety, przewidując, że pan młody może się spóźnić, przynoszą ze sobą spory zapas oliwy do lamp. Ale nie chcą dzielić się tym ze swoimi „głupimi” przyjaciółmi. Wysyłają ich o północy na poszukiwanie dilerów. A kiedy wracają, brama jest zamknięta. Kiedy proszą o przyjęcie, nikt się nie zgadza (Mat. 25.1-13). Czy Mateusz lub jego późniejszy redaktor nie zdawali sobie sprawy, że ta przypowieść jest parodią nauk Jezusa o hojności i ufnej modlitwie zawartych w tej samej Ewangelii?” W porównaniu z królestwem i jego przyjściem oraz sprawami Ojca niebieskiego wszystko, co doczesne, ma drugorzędne znaczenie. Teraz liczy się tylko działanie. Nie wolno ociągać się ani marudzić: „Przybliżyło się królestwo Boże” (Mk 1,15; Mt 4,17). Uczeń musi natychmiast pójść za wezwaniem nauczyciela. Nie wolno mu prosić o

pozwolenie na pożegnanie z rodziną; żaden człowiek, „kto przykłada rękę do pługa i wygląda na zmęczonego, nie nadaje się do królestwa Bożego” (Łk 9,61-62).” Ilie nie może wrócić, aby pochować swojego ojca (Matt. 8.21-22; Luke 9.59-60). „Zostawcie umarłym grzebanie ich umarłych”, brzmi paradoksalne przykazanie”. Uroczyste więzi rodzinne muszą ustąpić miejsca więzi łączącej tych, którzy pełnią wolę Bożą. Jezus mówi o swoich oczekujących krewnych: „Kto jest moją matką i moimi braćmi? [...] Kto pełni wolę Bożą, ten mi jest bratem, siostrą i matką” (Mk 33-34). Dwie ważne przypowieści ilustrują zdecydowane oddanie sprawie Ojca, jakie propagował Jezus, oraz szybkie i zdecydowane działanie, którego wymagał od tych, którzy pragną wejść do królestwa. W pierwszym, gdzie porównuje się to do skarbu znalezionej w polu, znalazca zakrywa go i „potem z radością idzie, sprzedaje wszystko, co ma, i kupuje to pole” (Mat. [3.44].5” W drugim, gdzie porównano ją do drogiej perły, handlarz pereł, zauważywszy to, „poszedł, sprzedał wszystko, co miał, i kupił” Mat. 13.45-46). W obu przypowieściach lekcja jest identyczna. Kiedy spotyka się prawdę, trzeba dokonać wyboru, podjąć decyzję i działać natychmiast, całym sercem. I trzeba zapłacić cenę, odpowiadającą wszystkiemu, co ktoś ma.” Teraz, gdy wiemy coś o działaniu umysłu Jezusa, o naciskach, którym go poddawał, oraz o wartościach, na których kładł największy nacisk nacisku, nasuwa się fundamentalne pytanie: jaka w ostateczności była zasada, którą przyjął i którą sam urzeczywistniał, starając się żyć w doskonałości jako syn Boży? Odpowiedź musi brzmieć, że była to dobrze poświadczona w judaizmie, biblijnym i postbiblijnym, zasada imitatio dei, naśladowania Boga. „Bądźcie świętymi, bo Ja, Pan, Bóg wasz, jestem święty” (Kpł 19,2). Myśl rabiniczna jest bogata w interpretację tego tematu, na którym wzoruje się miłujący i czciciel Boga” W porównaniu z wersetem: „To jest mój Bóg i będę go chwalił” zeh „eli we'anwehu (Wj 15.2), mędrzec z II wieku, Abba Szaul, czyta zamiast tego, zeh 'eli'ani wa-hu, 'To jest mój Bóg, ja i On', wyjaśniając ostatnią klauzulę jako: 'On go lubi! Ponieważ On jest miłosierny i łaskawy, wy także musicie być miłosierni i łaskawi’”. „Podobnie, ale wchodząc w szczegóły, anonimowy egzegeta komentuje słowa z Księgi Powtórzonego Prawa 10,12: „abyście chodzili Jego drogami”: „Te są drogi Boga, „Pan, Bóg miłosierny i łaskawy...” (Wj 34,6). „Wszyscy, którzy są wezwani imieniem Pana, zostaną wybawieni” (Joel 3.5 (ET 2.32)). Jak człowiek może być nazwany imieniem Boga? Ponieważ Bóg jest nazywany miłosiernym, ty także musisz być miłosierny. Święty, niech będzie błogosławiony, nazywany jest łaskawym, więc i wy musicie być łaskawi... i dawać prezenty za darmo. Bóg jest nazywany sprawiedliwym... więc i ty musisz być sprawiedliwy. Bóg nazywa się chasid (kochający, oddany)... więc ty też musisz być chasydem” (Sifre on Deut. 11.22(49)). Ale jedno z najbardziej zwięzłych tłumaczeń tej doktryny imitatio dei znajduje się w aramejskiej parafrazie Księgi Kapłańskiej: „Ludzie mój, synowie Izraela, jak Ojciec wasz jest miłosierny w niebie, tak i wy bądźcie miłosierni na ziemi” (7argum Ps. Jonatan w Kpł 22,28). Jezus głosi te same podstawowe nauki: Bądźcie miłosierni, jak Ojciec wasz jest miłosierny” (Łk 6,36). Bądźcie doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski” (Mat. 5.48), ale, jak już wcześniej wspominałem, wstrzykuje im swój własny dodatkowy wymiar integralności i wewnętrzności. Doskonałe synowskie zachowanie wobec Ojca musi przejawiać się nie tylko w miłosierdziu i miłości do innych, ale w miłosierdziu i miłości, która nie oczekuje odwzajemnienia. „Darmo otrzymaliście, darmo dawajcie” (Mat. 10.8; por. II Kor. I I.7). Innym razem mówi z jeszcze większą mocą. „Kiedy wydajesz obiad lub ucztę, nie zapraszaj przyjaciół ani braci, ani krewnych, ani bogatych sąsiadów, aby i oni nie zaprosili cię, i miałbyś odpłatę. Ale kiedy urządzasz ucztę, zaproś ubogich, ułomnych, chromych i niewidomych, a będziesz błogosławiony, bo nie mogą ci się odpłacić” (Łk 14,12-14)! To jego zwykły zwyczaj: sięgać po maksimum przesady, by podkreślić to, co chce przekazać. Żadna nauka nie ilustruje tego lepiej niż przykazanie skierowane do uczniów, aby miłowali swoich nieprzyjaciół”. To powiedzenie było źródłem wielu nieporozumień i błędnych interpretacji, ponieważ nie można zaprzeczyć, że kochanie osób motywowanych nienawiścią do samego siebie lub tych, którzy poddają się nadużyciom i prześladowaniom, musi wydawać się nienaturalne i po ludzku niemożliwe. Ale słowa Jezusa nie są brane dosłownie tak samo, jak w tym innym tekście wymagającym od niedoszłego naśladowcy nienawiści do ojca, matki, żony, dzieci, braci i siostr (Łk 14,26)61 lub niż w

jego pouczeniu skierowanym do uczniów: „Temu, kto cię uderzy w policzek, nadstaw i tamten” (Łk 6,29; Mt 5,39). Kiedy nadgorliwy policjant uderza go w twarz, Jezus nie nadstawia drugiego policzka, ale z godnością protestuje: „Jeśli źle powiedziałem, dajcie świadectwo, ale jeśli dobrze powiedziałem, dlaczego mnie bijecie”? (J 18,24). Przykazanie miłowania nieprzyjaciół jest jakby przesadą, mającą na celu wpojenie słuchaczom, że doskonałym przejawem miłości jest ofiarowanie jej całkiem dobrowolnie, za darmo. Kochaj swoich wrogów, czyń dobrze tym, którzy cię nienawidzą, błogosław tym, którzy cię przeklinają, módl się za tych, którzy cię wykorzystują... Jeśli kochasz tych, którzy cię kochają, jaka to dla ciebie zasługa...? A jeśli pożyczasz tym, od których spodziewasz się otrzymać, jaka to dla ciebie zasługa...? Ale miłujcie waszych nieprzyjaciół, czyńcie dobrze i pożyczajcie, niczego w zamian nie oczekując... a będziecie synami Najwyższego” (Łk 6,27-35; Mt 5,39-45) – „synami Ojca waszego, który jest w niebie” (Mt 5,45). Religijność Jezusa, pobożność charakterystyczna dla Jezusa, człowieka religijnego, charakteryzuje się tendencją do dawania więcej, niż się prosi, do sięgania głębiej, niż się spodziewano, do ryzyka większego, niż jest to bezpieczne. „Sąsiedzi”, których ma kochać jak siebie samego, okazują się często wyrzutkami społeczeństwa, których towarzystwa nie tylko akceptuje (Łk 15,1), ale wręcz szuka. W przeciwieństwie do pobożnych swoich czasów i późniejszych czasów, wchodzi do ich domów i jada z nimi (Mk 2,15 par.). On nawet – zgorzenie zgorzeń – pozwala grzesznicy, prostytutce, wytrzeć jego stopy włosami, ucałować je i namaścić (Łk 7,37-38). Traktuje ich jak przyjaciół; stąd sarkastyczne przezwisko, jakie nadali mu krytycy – „przyjaciel celników i grzeszników” (Mt 11,19; Łk 7,34)⁶. Ale jego zachowanie nie powinno dziwić. On po prostu naśladuje swoim osobistym postępowaniem to, co rozumie jako postępowanie Ojca wobec tych Jego dzieci, które wracają do relacji z Nim ze stanu braku związku. „Będzie miał więcej radości w niebie z jednego grzesznika, który się nawraca, niż z dziewięćdziesięciu dziewięciu sprawiedliwych” (Łk 15,7). Przechodząc teraz do religii i religijności chrześcijańskiej jako różnych od religijności i religii Jezusa, jestem świadomy, że dla ogromnej większości chrześcijan - i wielu Żydów, jeśli o to chodzi - samo stwierdzenie, że Jezusa i chrześcijaństwo należy odróżnić od siebie, będzie przyjdź jako szok, całkowite zaskoczenie.⁶⁹ Współcześni chrześcijanie są w zasadzie całkowicie niewinni wobec przepaści dzielącej ich cele i przekonania od jego. Nawet uczony C. H. Dodd założył, jak wynika z tytułu jego ostatniej bardzo wpływowej książeczki, że Jezus faktycznie ustanowił chrystianizm. Pozwólcie mi teraz zredukować do istoty moją prezentację ewangelii Jezusa Żyda i obok niej umieścić podstawowy zarys chrześcijaństwa prawie wyłącznie z pomocą doktryny, na której się ono opiera: nauczanie Pawła, prawdziwego stwórcy w opinia wielu niechrześcijańskich historyków z instytucjonalnego, kościelnego ciała religijnego, wyznającego wyznanie skupione na śmierci i zmartwychwstaniu Mesjasza, znane jako chrześcijaństwo. ⁷⁰ Pierwsza wyraźna odmienność polega na żydowskości Jezusa, jego środowisku, sposobie życia, celu. Jest to żydowskość, która czasami sprowadza się do jawnego szowinizmu, jak widać w niepochlebnych epitetach, którymi bezczelny Galilejczyk rzuca pod adresem nie-Żydów. „Psy”, zauważa o nich, „psy”, które nie nadają się do jedzenia chleba należącego do dzieci (Mk 7,27; Mt 15,26)” ani do otrzymania „rzeczy świętej” (Mt 7,6);” „świnie”, na które jego apostołowie nie mają marnować pereł swojej nauki (Mat. 7,6).” Nie zawracajcie sobie nimi głowy, wyraźnie zaleca przy innej okazji. „Nie idźcie nigdzie między pogan... ale raczej do owiec, które poginęły z domu Izraela” (Mt 10,5-6; 15,24). Jednak ewangelistom udało się zapisać takie wypowiedzi jak te, a jednocześnie przypisać Jezusowi pogląd, że poganie mieli wkrótce wyprzeć „synów królestwa”, Żydów, jako wybranych Bożych? (Mat. 8.11-12; Łukasza 13.28-29).” Sugerowałbym, że kiedy Paweł został uznany za „apostoła pogan” (Dz 9,15; Rz 11,13) i powstała specyficznie pogańska misja usankcjonowana przez przywódców kościoła (Dzieje Apostolskie 15), pierwotna stronnictwość posługi Jezusa uległa radykalnej przemianie. Poganie w znacznej liczbie zasilili szeregi Kościoła i na wzór prozelityzmu w judaizmie (kwitującym w tamtych czasach) starali się jak najlepiej dostosować do potrzeb nowej sytuacji i dostosować się do zmienionych okoliczności. Co więcej, oświadczenie Pawła, że wspólnoty chrześcijańskie utworzyły teraz „Izrael Boży” (Gal 6,16) zneutralizowało żądło obelg tak dziwnie zachowanych w tekście ewangelii.

Pogańscy naśladowcy Jezusa, którym poradzono, aby odtąd nie uważali się za „ani Żydów, ani Greków” (Gal. 3,28), przekonują się, że to nie oni byli obiektem pogardy ich Pana. Nawiasem mówiąc, można argumentować, że element uniwersalizmu nie jest nieobecny w wewnętrznej logice nauczania Jezusa. Można to wykryć na przykład w przykazaniu miłowania nieprzyjaciół, co sugeruje, że są oni współtworzeniami podległymi jednemu Bogu, któremu należy okazywać miłość, na wzór Ojca wszystkich, który troszczy się o wszystkich (Mat. 5.43- 48; Łk 6,27-28, 32-36). Inną ogromną zmianą wynikającą z przeszczepienia ruchu chrześcijańskiego na ziemię pogańską, która wpłynęła na samą jego naturę, było to, że wbrew przeciwnym zaleceniom Jezusa, Tora, źródło jego inspiracji i dyscyplina rządząca jego życiem religijnym, była ogłoszona przez kościół nie tylko jako opcjonalna, ale także odwołana, zniesiona, zastąpiona. Prawo, które rozumiał z taką prostotą i głębią i wykonywał z taką uczciwością zgodnie z tym, co uważał za jego najgłębszą prawdę, zostało przez Pawła ocenione jako w praktyce narzędzie grzechu i śmierci. „Chrystus” — oświadczył — „jest końcem Prawa” (Rzym. 10-4).” Niemniej jednak, jeśli wydaje się, że Jezus i chrześcijaństwo różnią się w tej kwestii, ani Paweł, ani późniejszy kościół nie posunęli antynomizmu tak daleko, by zastosować go do sfery etycznej. „Nie da się zaprzeczyć, że sedno przesłania Jezusa, z jego naciskiem na wnętrze i nadrzędność, zostało wysłuchane przez wczesny kościół i pozostało nieodłącznym elementem ideału indywidualnej pobożności chrześcijańskiej: ideału, według którego zorganizowana publiczna pobożność kościelna w jego różne przejawy działały hamująco i korygująco. W ten sposób dochodzimy do jeszcze jednego radykalnego rozróżnienia, krew życia. Misja Jezusa była, jak wyjaśniłem, pilną potrzebą eschatologiczną”. Wierzył i nauczał, że królestwo Boże faktycznie w tamtym czasie powstawało i że zostanie w pełni ustanowione w najbliższej przyszłości. Jak wiemy, tak się nie stało. Gorliwość i podekscytowanie przeniosły się następnie do nadziei na powtórne przyjście Chrystusa. Ale po raz kolejny tak się nie stało. Nie przyszedł. Wynikająca z tego pustka, która musiała zostać naprawiona, zbiorowa organizacja przybrała kształt quasi-permanentnego zastępczego królestwa, które miało służyć jako repozytorium religii aż do chwalebego powrotu Chrystusa Króla na końcu dni. A co stało się z naśladowaniem Boga przez Jezusa w ramach tego instytucjonalnego kościoła, prymitywne chrześcijaństwo z pewnością było tego świadome i głosiło je jako zasadę, za którą podążało. „Bądźcie naśladowcami Boga jako dzieci umiłowane” — pisze Paweł do Efezjan. 5.1). A jednak to ten sam Paweł był odpowiedzialny za bezprecedensowy zwrot imitulin dei, który otworzył wielką przepaść między judaizmem a chrześcijaństwem: „kłamią naśladowcy mnie, tak jak ja jestem Chrystusem” (1 Kor. 1 i 1). . Tymi słowami Paweł, odchodząc od żydowskiego naśladowania Boga, wprowadził pośredników między naśladowcami i jego ostateczny boski wzór. Przede wszystkim naśladowajcie mnie: który jestem naśladowcą Jezusa: który naśladował Boga. W ten sposób zrodziła się tendencja, widoczna jeszcze w starszych formach chrześcijaństwa, do mnożenia pośredników i orędowników między wiernymi a Bogiem: Jezusa, Pawła, Marii, matki Jezusa, męczenników, świętych. Ta kwestia pośredników prowadzi nas w istocie do sedna problemu: przykład chasidutu Jezusa, jego teocentrycznej pobożności, został nałożony na konsekwencje chrystocentrycznej duchowości Pawła. Jego opinia o naturze ludzkiej, w przeciwieństwie do Jezusa, była głęboko pesymistyczna. Jego zdaniem człowiek jest grzeszny, niezdolny do posłuszeństwa Bogu, potencjalnie potępiony i zgubiony bez zbawczej łaski odkupieńczej śmierci Chrystusa. Ofiarna krew Chrystusa jest niezbędna do oczyszczenia z grzechów. Z wyjątkiem odkupienia uzyskanego przez mękę i zmartwychwstanie Chrystusa, nigdy nie może on zbliżyć się do Boga. Bóg „zesłał syna swego... róg pod Prawem, aby wykupił tych, którzy byli pod Prawem, abyśmy mogli otrzymać przybrane synostwo” (Gal. 4,4-50). został wyszkolony na Pośredniku zamiast Boga. Modlitwy nadal kierowano do Ojca, ale coraz częściej do „Ojca naszego Pana Jezusa Chrystusa” (Rz t 5,6; 2 Kor 1,3; t 1,31 itd.) Stopniowo teologia Pawła i jego pogański kościół przejął władzę od świętego męża z Galilei, poddany Bogu, ale już zasiadający u jego boku (1 Kor 5,28; Rz 8,34; Ef 1,20; Kol. 3.1 itd.), następnie – niewątpliwie w odpowiedzi na potrzeby i nadzieje nieżydowskiego chrześcijaństwa – niepostrzeżenie wyrósł na „obraz Boga” (II Kor. 4.4), „blask chwały Boga i pieczęć Jego natury (Hbr 1,3)

i wreszcie równy Bogu". „Zaklinam was", pisze Ignacy biskup Antiochii do Polikarpa, biskupa Smyrny, w pierwszej dekadzie II wieku, „żegnam was zawsze w naszym Bóg Jezus Chrystus" (List do Polikarpa, rozdz. 8). A prawdziwy Jezus? Bo istniał prawdziwy Jezus, bez żadnych wątpliwości. W ciągu miesięcy, a może nawet dwóch lub trzech lat, tego Jezusa z krwi i kości widziano i słyszano na terenach wiejskich Galilei i w Jerozolimie, bezkompromisowego, szczerego miłośnika Boga i bliźnich, przekonanego, że aby poprzez swój przykład i nauczanie zaraził ich swoim żarliwym poczuciem więzi z Ojcem w niebie. I tak zrobił. Magnetyzm tego prawdziwego Jezusa był taki, że nawet wstyd i upokorzenie krzyża, ani nawet upadek Jego posługi nie były w stanie zgasić wiary mężczyzn i kobiet z Jego towarzystwa. Ale od dawna o nim nie myślano. Minęło bardzo wiele wieków, odkąd prosty Żyd z Ewangelii cofnął się i ustąpił miejsca bogatej i majestatycznej postaci Chrystusa Kościoła. Jednak historykowi, gdy dochodzi do końca swojej prezentacji ewangelii Jezusa Żyda, przychodzi do głowy, że świat mógł nie słyszeć ostatniego ze świętego Galilejczyka. Czy w tej tak zwanej epoce postchrześcijańskiej, kiedy Chrystus jako boska postać wydaje się coraz większej liczbie osób nie odpowiadać ani pojęciu rzeczywistości epoki, ani wymogom współczesnej ludzkiej sytuacji, czyż nie jest możliwe, aby Jezus uzdrowiciela, nauczyciela i pomocnika, którego może jeszcze zaprosić do wyjścia z cienia swego długiego wygnania? I nie tylko przez chrześcijan? Jeśli przede wszystkim przypomni się i uzna za powszechnie obowiązującą jego lekcję o wzajemnym, pełnym miłości i bezpośrednim związku z Ojcem w niebie, to synowie Boży na ziemi nie będą mieli większej szansy na to, aby ideał ludzkiego braterstwa stał się czymś więcej niż marzenie fajki?

Studia żydowskie i interpretacja Nowego Testamentu

W połowie lat siedemdziesiątych znawca biblijny o międzynarodowej renomie opisał osobę ubiegającą się o stanowisko uniwersyteckie jako jedną z nielicznych uczonych Nowego Testamentu, którzy potrafią traktować poważnie i pewnie chodzić po semickim materiale, którego wagi wszyscy przywiązujemy do ust. -praca'. To zdanie zawiera przerażające wyznanie. Najwyraźniej większość współczesnych specjalistów od Nowego Testamentu nie jest w stanie „traktować poważnie i pewnie chodzić" w językach i literaturze, które tworzą żydowskie tło Nowego Testamentu, mimo że przyznają użyteczność „materiału semickiego" dla ich przedmiotu, i „złóż deklaracje" co do jego znaczenia. Jest to dziwna sytuacja i aby ją wyjaśnić, będę musiał poświęcić znaczną część na przegląd historyczny stosunku interpretatorów Nowego Testamentu do żydowskiej literatury religijnej napisanej między 200 n.e. a 400 r. n.e., która mogła rzucić światło na tekst Ewangelii i inne dokumenty kanonu chrześcijańskiego. Dziś związek między tymi dwoma korpusami literackimi jest akceptowany bez sprzeciwu. Jestem pewien, że nie jest to dla ciebie zaskoczeniem, podobnie jak dla wielu czytelników wielkiego niemieckiego biblisty Juliusa Wellhausena na początku XX wieku, gdy usłyszeli, że Jezus nie był chrześcijaninem, lecz Żydem". Z wyjątkiem Łukasza wszyscy znani pisarze Nowego Testamentu i wszyscy współcześni naśladowcy Jezusa byli Żydami; i że w konsekwencji eksploracja świata żydowskiego musi być co najmniej związana ze studiowaniem Nowego Testamentu. W przeszłości tradycja chrześcijańska wykształciła inny pogląd. Od opisanego w Ewangelii konfliktu między Jezusem a niektórymi jego rodakami i od ostatecznego niepowodzenia głoszenia apostołów wśród Żydów palestyńskich, począwszy od końca I wieku naszej ery, zaczęto przedstawiać Jezusa jako przeciwnika judaizmu. . Pogański kościół, już odłączony od Izraela, widział we wszystkim, za czym opowiadali się Żydzi, coś fundamentalnie wrogiego chrześcijaństwu. W takich okolicznościach gorącej kontrowersji po prostu nikomu nie przyszło do głowy, że znajomość judaizmu może pomóc chrześcijańskiemu egzegezie Nowego Testamentu". jako rażąca nielojalność wobec ich wiary. Nie oznacza to, że kościół w późnej starożytności nie wiedział, że Żydzi byli szczególnie ekspertami w sprawach biblijnych, ale uważał tę wiedzę za ograniczoną do kwestii dotyczących Starego Testamentu. W rzeczywistości wiadomo, że dwaj najwięksi chrześcijańscy interpretatorzy Pisma Świętego, Orygenes z Aleksandrii w pierwszej połowie III wieku i Hieronim na przełomie IV i V wieku, studiowali z Żydami i

konsultowali się z nimi w problematycznych kwestiach. (Hieronim skarży się nawet, że jeden z jego hebrajskich mistrzów, rabin z Lyddy, pobierał wygórowaną opłatę za lekcje o Hiobie!) ograniczone do punktów zainteresowania antykwariuszy. Komentując wzmiankę w Mat. 23.5, że faryzeusze nosili szerokie filakteria, Hieronim wyjaśnia, że były to skórzane paski przymocowane do czoła i wyrte słowami Dziesięciu Przykazań, zwyczajem, który nie był już praktykowany w Palestynie w jego czasach, ale nadal był powszechny wśród nauczycieli babilońskich. Przez cały okres patrystyczny, a tym bardziej w średniowieczu, stosunki żydowsko-chrześcijańskie w dziedzinie biblistyki nadal naznaczone były polemikami i apologetyką. Z jednej strony chrześcijańscy nauczyciele, w dużej mierze nie znający języka hebrajskiego, ale wspomagani zwłaszcza w Hiszpanii przez wykształconych konwertytów żydowskich, podkreślali w swoich pismach, jak również w debacie publicznej, że nie tylko Stary Testament, ale nawet postbiblijne pisma synagogi dowodzą boskiej prawdy nauczania Kościoła. Utrzymywali, że Żydzi byli po prostu zatwardziali. Z drugiej strony uczeni średniowieczni rabini nie mieli większych trudności z szukaniem luk w argumentach chrześcijańskich ani z wykazaniem, że hebrajskie teksty dowodowe były błędnie interpretowane w łacińskiej Wulgacie używanej przez ich przeciwników, którzy również źle rozumieli wypowiedzi Talmudu lub zawiedli umieścić konkretny fragment we właściwym kontekście. Nie trzeba dodawać, że styl tych wymian nie był ani oderwany, ani obiektywny, ani budujący”. Spójrz na tytuły. Pugio fidei, „Sztylet wiary”. Dzieło trzynastowiecznego dominikanina ma na celu zniszczenie judaizmu”. lub Magen wa-Romah, „Tarcza i Włócznia”. Najbardziej znany zbiór antychrześcijańskiej literatury żydowskiej (zredagowany, muszę dodać, przez chrześcijanina) nosi tytuł Tela ignea Satanae, „Ogniste strzały szatana – a nie, jak to tłumaczy znany żydowski historyk, „Ognisty ogon szatana” „.” Quasi- „naukowe” użycie judaików postbiblijnych w interpretacji Nowego Testamentu pojawiło się dopiero w połowie XVII wieku. Jego miejscem narodzin była Anglia. Jedną z najwcześniejszych publikacji tego rodzaju pochodziła od duchownego z Yorkshire i magistra Cambridge, Christophera Cartwrighta (1602-58), którego Melliticum Hebraicum, „Hebrew Moneymaking”, został wydrukowany w Londynie w 1660 roku. Składa się z pięciu haków, z których drugi i trzeci zawierają różne fragmenty Nowego Testamentu, po których następują liczne fragmenty postbiblijnych dokumentów żydowskich. Ale ta praca była lepsza niż praca Johna Lightfoota (1603-1675), Horae Hebraicae et Talmudicae, opublikowana w Lipsku w latach 1658-1674 (z pośmiertnie zredagowanymi dodatkami w 1678). Podobnie jak Cartwright, Lightfoot, który był rektorem St Catherine’s College w Cambridge, wybrał teksty Nowego Testamentu i próbował je objaśnić za pomocą rabinicznych cytatów. Oto jak zarysowuje swój projekt we wstępie do części dotyczącej Ewangelii Mateusza:

... Bez najmniejszego wahania doszedłem do wniosku, że najlepszą metodą odkrycia znaczenia wielu niejasnych fragmentów Nowego „Testamentu jest zbadanie znaczenia omawianych powiedzeń w zwykłym dialekcie i sposobie myślenia Żydów... A to można zbadać tylko za pomocą konsultacji z autorami Talmudu.

Te słowa, napisane po łacinie trzysta dwadzieścia lat temu, brzmią niezwykle nowocześnie i zostałyby dziś w dużej mierze zatwierdzone. Ich przesłanie jest następujące: studiuj rabinikę, a zdobędziesz kompetencje w egzegezie Nowego Testamentu! W bardzo uczony sposób Lightfoot pokazał, jak powinien to zrobić, tworząc talmudyczne paralele do czterech Ewangelii, Dziejów Apostolskich, Listu do Rzymian i I Listu do Koryntian. Ale śmierć postawiła go w 1671 roku przed wykonaniem zadania. Osiągnął to kilkadziesiąt lat później Christian Schoettgen.

(Być może powinienem wspomnieć, że tego rodzaju stypendium pozostawiło te wyspy w XVIII wieku i wymigrowali na kontynent, do Lolland i głównie do Niemiec). .

W połowie XVIII wieku dokonano kolejnego kroku w kierunku włączenia judaizmu do egzegezy Nowego Testamentu na wysokim poziomie naukowym. Johann Jacob Wettstein (1693-1754), pochodzący z

Basica i profesor z Amsterdamu, opublikował w 1751/2 nowe krytyczne wydanie greckiego Nowego Testamentu, zawierające więcej wariantów tekstowych niż którekolwiek z poprzednich wydań, ale także komentarz ze starożytnych literatury, w tym rabinów”. Oznaczało to, że badacz greckiego Testamentu miał teraz przed sobą bogaty zbiór ilustracji talmudycznych i nie musiał już sięgać do oddzielnych specjalistycznych traktatów Lightfoota i Schoettgena. W drugiej połowie XVIII i przez większą część XIX wieku Wettstein wywierał głęboki wpływ na egzegezę Nowego Testamentu. Rzeczywiście, jeszcze w 1913 roku nieco naiwny duchowny z Oksfordu opisał tę pracę w następujący sposób: „Ilość materiału ilustracyjnego jest tak cenna... A dowcipny amerykański ekspert, George Foot Moore, zauważył, że rabiniczne cytaty wydrukowane przez Wettsteina „przeszły do tradycji drugorzędnej, która w trakcie powtarzania zapomniała o swoim pochodzeniu”. Wiek XIX nie przyniósł podobnych kompendiów, ale ten złoty wiek krytyki biblijnej przyniósł wielki postęp w dwóch innych dziedzinach. Po pierwsze, tak zwane pseudopigrafy, czyli pisma żydowskie powstałe w okresie międzytestamentowym, wpływowe w swoim czasie, ale nie podniesione do godności Pisma Świętego, zostały zaliczone do literatury rabinicznej jako środki pomocnicze do interpretacji Nowego Testamentu. Również pełny tekst, zachowany tylko w języku etiopskim, dwóch wybitnych kompozycji należących do tej kategorii, Księgi Henocha i Księgi Jubileuszy, został opublikowany po raz pierwszy odpowiednio w 1838 i 1859 roku”. Ale wiek dziewiętnasty wyróżniał się przede wszystkim oferowaniem naukowcom najważniejszych światowych syntez w formie obszernych podręczników. Pozwólcie, że wyróżnię historię Emila Schiirera od epoki Machabeuszy w II wieku przed drugą wojną żydowską przeciwko Rzymowi pod panowaniem Hadriana w 132-;5. To ogromne przedsięwzięcie w mistrzowski sposób opisuje wydarzenia polityczne, instytucje i literaturę, choć jest to jedynie bardzo ograniczony zarys religii żydowskiej, na przestrzeni wieków kluczowych dla zrozumienia Nowego Testamentu. Innym znaczącym podręcznikiem, z mojej krótkiej listy dwóch, jest ew,si'heologt' Ferdynanda Wehera, pierwsza współczesna próba uporządkowanej prezentacji niesystematycznych wypowiedzi rabinów na temat wiary i praktyki. oferowania okazjonalnej pomocy egzegezie Nowego Testamentu, miały służyć jako stałe przewodniki i były ciepło przyjmowane i entuzjastycznie wykorzystywane. Pierwsza połowa XX wieku dostarczyła trzech kolejnych publikacji, które miały pomóc badaczom Nowego Testamentu w ich okazjonalnych wyprawach w labirynt postbiblijnych pism żydowskich. Dwa pojawiły się w całości, a trzeci w części, przed końcem II wojny światowej. (Uważam rok 1945 za ostatni rok tego ancien reżimu, który rozpoczął się w I wieku naszej ery.) Pierwszym z tych pomników jest zebrane i opatrzone komentarzami wydanie Pseudepigrapha, w języku niemieckim autorstwa Emila Kautzscha i w języku angielskim autorstwa R. H. Charlesa . Dwaj pozostali nieodzowni towarzysze tłumacza Nowego Testamentu otworzyli przed nim treść Speitjudentum, czyli wczesnego judaizmu postbiblijnego. Wszystko, czego potrzebował, to znajomość greki, trochę hebrajskiego i pełna znajomość niemieckiego.

W 1906 roku luterński pastor Paul Billerheck, przy nominalnej współpracy protestanckiego orientalisty i teologa Hermanna Stracka, podjął się opracowania obszernego Komentarza do Nowego Testamentu z Talmudu i Midraszu. Został opublikowany w czterech grubych tomach między 1922 a 1928 rokiem. , Talmud i Midrasz - ale także z Pseudepigrafów. W przeciwieństwie do Lightfoot, Billerheck stara się zapewnić w swojej prezentacji dowodów pozory historyczności, dodając, jeśli to możliwe, domniemane daty do nazwisk (domniemanych) rabinicznych autorów. Istnieją obszerne ekskursy na specjalne tematy, ale źródła literackie nie są nigdzie poddawane krytycznej analizie. Wkrótce po ukończeniu Komentarza Billerbecka Gerhard Kittel, kierując niemieckim zespołem współpracowników, wydał słynny Słownik teologiczny Nowego Testamentu”. Tutaj wybrane słowa o doktrynalnym znaczeniu z greckiego Nowego Testamentu są interpretowane w świetle wszystkich odpowiednich literatur - biblijnej, hellenistycznej i postbiblijnej żydowskiej. Nic dziwnego, że badacze Nowego Testamentu z pierwszej połowy XX wieku, wyposażeni w Billerbecka i Kittela, szczęśliwie

wierzyli, że są w pełni przygotowani do „naukowej wissenschaftlich” egzegezy ewangelii. Rzeczywiście, ich euforia utrzymywała się całkiem niedawno, a znany brytyjski autor nie wahał się w 1964 całkiem poważnie stwierdzić: W tej jasnej epoce post-Strack-Billerbeck wszyscy jesteśmy ekspertami rabinicznymi, choć z drugiej ręki. To, czego autorowi i jego poprzednikom nie udało się zdać sobie sprawy, to nie tylko fundamentalna niedostateczność wiedzy z drugiej ręki w twórczości twórczej; przeoczyli błąd tkwiący w większości wspomnianych dotychczas badań nad judaikami. Pisma religijne ujawniają swoje znaczenie tylko tym, którzy podchodzą do nich w duchu współczucia. W przypadku literatury rabinicznej zwykle tak się nie działo wśród specjalistów Nowego Testamentu. Jak już powiedziałem, chrześcijański antyjudaizm jest stary jak świat. Św. Jan Chryzostom porównywał synagogę żydowską do burdelu, porneionu (How. I, PG XLVIII, 847). A św. Hieronim opisał żydowskie modlitwy jako „grunnitus Buis et clamor asinorum” – chrząkanie świni i ryczenie osłów (In Amos 5.23 Pl, XXV, 1054). Ale nawet nasi uczeni post-renesansowi hebraiści, których celem nie była już polemika, ale naukowość, mimo to nadal czuli się zobowiązani do szukania licznych wymówek swoim pobożnym czytelnikom za niezdrowe bzdury, które im oferowano. John Lightfoot, ten człowiek o godnej podziwu intuicji, pospiesznie dołączył do swojego przekonującego stwierdzenia o wartości i konieczności Talmudu dla badań Nowego Testamentu następującym ostrzeżeniem: Przyszli czytelnicy tych tomów mogą być przestraszeni złą reputacją ich autorów, którzy są bardzo wszyscy źle mówią... Te żydowskie pisma śmierdzą (betant Judaira hoer scripta)... Cierpią na jakiś wyjątkowy los, który sprawia, że wywołują niezadowolenie nawet nieczytane. Są krytykowani przez tych, którzy je czytali, ale jeszcze bardziej przez tych, którzy ich nie czytali... Ich czytelnicy są dręczeni, torturowani i zmęczeni... zdumiewającą daremnością... tematów. Tak obfitują w nonsensy, jakby nie chcieli czytać... (Jednakże, chociaż) Żydzi dają sobie tylko nonsensy, zniszczenie i truciznę do picia... Chrześcijanie dzięki swoim umiejętnościom i pracowitości mogą przekształcić ich w użytecznych sług ich studiów. Kontynuator Lightfoota, Schoettgen, wysuwa dziwne usprawiedliwienie dla wykorzystania przez niego „niegodziwych” żydowskich pism w interpretacji ewangelii: nie są one bardziej szkodliwe niż pogańskie klasyki, a jednak często są cytowane przez chrześcijańskich ekspertów biblijnych! Takie prymitywne rozumowanie zostało do pewnego stopnia udoskonalone, ale nie całkowicie wyeliminowane przez dziewiętnastowieczną naukową krytykę Pisma Świętego. Niemiecki liberalny protestantyzm – reprezentowany, powiedzmy, przez Wallhausena – promował pewien rodzaj akademickiego antyjudaizmu, który w uproszczeniu można tak podsumować. Autentyczny judaizm – czyli wszystko to, co dziewiętnastowieczny oświecony chrześcijanin uznał za dopuszczalne w Starym Testamencie – został przedstawiony przez proroków przed wygnaniem babilońskim. Po powrocie Żydów do Palestyny nadeszło prawo, które całkowicie zdusiło wolne impulsy żywej religii”. Treść historycznej tezy Wellhausena została przejęta przez Ferdinanda Webera w bardzo wpływowym podręczniku, do którego nawiązywałem wcześniej, w jego żydowskiej teologii, opublikowanym po raz pierwszy w 1880 roku. W jego przedmowie czytamy: Wraz z powrotem Ezdrasza... wpływ słowa proroczego cofnął się... w rzeczywistości Prawo stało się jedyną zasadą religijną. Wytworzyła... osobliwą teologię żydowską, która różni się od nauczania Starego Testamentu...; w rzeczywistości jest przeciwieństwem teologicznego „wglądu” Webera została zapożyczona przez Scharera w jego słynnym rozdziale „Życie pod prawem”, a także, należy zauważyć, przez Billerbecka, który przekazał ją kolejnym pokoleniom. Bardzo często wybór materiału ilustracyjnego w słynnym Komentarzu do Nowego Testamentu z Talmudu i Midraszu rządzi się Weberowskim rozumieniem judaizmu. W rzeczywistości w tym wielkim dziele panuje wszechobecna tendencyjność, która sprawia, że obchodzenie się z nim jest delikatne, a nawet niebezpieczne. Niedawny autor zauważa, że może zachować pewną użyteczność... z kilkoma postanowieniami; aby użytkownik był w stanie wyszukać fragmenty i przeczytać je w kontekście, aby w jak największym stopniu zlekceważył własne streszczenia i syntezy Billerbecka oraz aby był w stanie... znaleźć fragmenty na temat nie cytowane przez Billerbecka.” W skrócie, autor ten zdaje się sugerować, że Commentary to the New Testament Billerbecka, przeznaczony dla niespecjalistów od

judaików, jest pomocny tylko dla znawców postbiblijnej literatury żydowskiej – dla tych, którzy potrzebują tego najmniej, tzn. a co ze Słownikiem teologicznym Kittela, innym świętym dziełem, które wraz z Billerbeckiem uważane jest przez krytycznych badaczy Nowego Testamentu, którzy z reguły okazują ograniczony szacunek dla integralności, autentyczności i historyczności samych ewangelii, za ewangeliczną prawdę powyżej krytyki!” Jeśli chodzi o korzystanie ze źródeł żydowskich, wiele artykułów redagowanych przez Kittel opiera się na Billerheck, a co za tym idzie, zgadza się z tym drugim, a dość często ustępuje. Ale to nie wszystko. Oceniając Słownik, nie należy ignorować osobistej historii Gerharda Kittela: a to nie budzi zaufania. W tym samym roku, w którym ukazały się pierwsze zeszyty Theologisches liirterhuch – wyprodukowane przez zespół wybrany przez Kittela – redaktor naczelny wydał także własny mały haczyk: Die_Juden%rage, „Kwestia żydowska”. Był rok 1933 i był to, jak można się domyślić, traktat antysemitki. Być może pozwolicie mi zrobić w tym miejscu małą dygresję, aby upewnić się, że moje komentarze na temat Kittela nie zostaną przez niego źle zinterpretowane. Niektórzy cywilizowani teologowie niemieccy uznali jego zachowanie za skandaliczne. Karl Ludwig Schmidt, znany badacz Nowego Testamentu i redaktor miesięcznika „Teologische Bidner”, odważył się opublikować w sierpniowym numerze z 1933 roku list otwarty do Gerharda Kittela, napisany przez wielkiego żydowskiego autora, biblistę i myśliciela religijnego, Martina Bubera. To z kolei wywołało następującą wspaniałą reakcję na Bubera ze strony innego czołowego niemieckiego specjalisty od Nowego Testamentu, Ernsta Lohmeyera. Właśnie przeczytałem Twój list otwarty do Gerharda Kittla i muszę Ci powiedzieć, że dla mnie każde Twoje słowo jest jakby wypowiedziane z mojego serca. Ale tym, co mnie inspiruje, jest nie tylko to uczucie duchowej solidarności... ale, szczerze mówiąc, coś w rodzaju wstydu, że koledzy teologowie myślą i piszą tak jak oni, że kościół luterński powinien milczeć tak jak on i jak statek bez kapitana sama została zepchnięta z kursu przez polityczną burzę mimo wszystko zbiegłego teraźniejszości. Ten list ma na celu pokazać ci, że nie wszyscy wykładowcy teologii, a także nie wszyscy badacze Nowego Testamentu podzielają idee Kittela. Sam Kittel, człowiek uczony, rozdarty między miłością a nienawiścią do judaizmu (przesłał Buberowi w prezencie kopię swojej ohydnej książeczki), kontynuował zarówno redagowanie Słownika, jak i działalność polityczną. Pisał do oficjalnej nazistowskiej publikacji Forschungen zur Judenrage (Badania nad kwestią żydowską) i skompromitował się tak głęboko, że w 1945 r. został aresztowany w opactwie Teuro. Ile zmarł w 1948 roku w wieku pięćdziesięciu dziewięciu lat. Wydaje mi się, że niektórzy współautorzy Słownika również doświadczyli przejściowych niepowodzeń w powojennym procesie denazyfikacji w Niemczech. To, co powiedziałem o Kittelu, nie oznacza, że wczesne części Theologisches liirterhuch zawierają wyraźnie antysemitki wypowiedzi lub że są pozbawione wartościowych artykułów; niemniej jednak nie jest nierozsądne kwestionowanie, czy praca wydana przez takiego redaktora w III Rzeszy III jest dla niego godna zaufania w kwestii bezstronnej prezentacji źródeł żydowskich. Po tym nieproporcjonalnie długim wstępie możemy teraz spojrzeć na scenę powojenną. Ostatnie zmiany w naszej domenie można przypisać dwóm głównym przyczynom. Pierwszym z nich jest wpływ na świat chrześcijański horroru holokaustu. Pozwolę sobie po prostu zacytować słowa dedykacji, z jaką otwierają się dwa wybitne haczyki. Obie poświęcone są Nowemu Testamentowi i napisane przez Żydów. Jules Isaac, znany francuski historyk i założyciel Amities judeo-chretiennes, czyli „Żydowskich Przyjaźni Chrześcijańskich”, opublikował krótko po zakończeniu II wojny światowej żarliwą i mocną krytykę chrześcijańskich naukowych i kościelnych postaw wobec judaizmu. 2 Jego dedykacja brzmi: A ma femme, a ma fille tuees par les nazis d’Hitler tuees simplement parce qu’elles s’appelaient . I któż może pozostać niewzruszony napisem na pierwszej stronie O procesie Jezusa, wspaniałej pracy naukowej, napisanej z pełnym miłości oddaniem pośród ponurej nędzy w Londynie przez żydowskiego uchodźcę z Czechosłowacji, Paula Wintera „Do umarłych w Oświęcimiu, Izbicy, Majdanku, Treblince, wśród których są Ci, którzy byli mi najdrożsi”. W cieniu kominów obozów zagłady antyjudaizm, nawet akademicki antyjudaizm, stał się nie tylko niemodny, ale i obsceniczny. Przynajmniej na razie, w dużej mierze zniknął i mamy teraz bardziej otwarte, pozytywne i konstruktywne podejście uczonych Nowego

Testamentu do judaizmu postbiblijnego. Drugim potężnym wpływem na ostatnie wydarzenia było odkrycie Zwojów znad Morza Martwego w pobliżu Qumran w jedenastu jaskiniach w latach 1947-1956. Kompozycje te nie tylko ożywiły zainteresowanie żydowskim pochodzeniem Nowego Testamentu, ale także prawdziwym, a nie dziennikarski, sens zrewolucjonizował ją". Odkrycia w Morzu Martwym wywołały wiele emocji i sensacji, ponieważ po raz pierwszy w historii dostarczyły manuskryptów hebrajskich i aramejskich pochodzących z epoki poprzedzającej zniszczenie Jerozolimy w 70 rne. Stanowią one ogromny krok naprzód w naszym rozumieniu historii tekst biblijny oraz żydowskie idee i zwyczaje w epoce międzytestamentowej. Okrzyknięto ich epokowymi, między innymi dlatego, że wywodzą się z okresu między II wiekiem pne a I wiekiem A1), mogą potencjalnie wzbogacić naszą wiedzę o Jezusie i początkach chrześcijaństwa. Niektóre z początkowych poglądów wyrażonych w tej kwestii na początku lat pięćdziesiątych były skrajne. Francuski orientalista o międzynarodowej renomie twierdził, że odkrył w Zwojach przedchrześcijańskie chrześcijaństwo z cierpiącym i straconym Mesjaszem, który powstał z martwych i powrócił w chwale, aby zemścić się na bezbożnej Jerozolimie". Żydowski uczyony z Cambridge poszedł jeszcze dalej. Zidentyfikował Komentarz Habakuka i inne pisma z Qumran jako dokumenty judeochrześcijańskie, w których przywódcą określanym jako Nauczyciel Sprawiedliwości jest nikt inny jak sam Jezus". Ale były to, jak powiedziałem, skrajne poglądy i ich wpływ był krótki -żył. Większość światowej nauki, studenci wszystkich narodowości, niektórzy religijni, chrześcijańscy lub żydowscy, niektórzy agnostycy, z energią i wytrwałością wkładali siły w składanie, rozszyfrowanie, tłumaczenie i ocenę Zwojów. Spory nakład pracy miał również na celu ustalenie relacji między nimi a księgami Nowego Testamentu. Wyniki mają ogromne znaczenie.' W dziedzinie terminologii, paralele z Qumran do zwrotów z Nowego Testamentu dowodzą, że ewangeliści i autorzy listów używali idiomów, które były aktualne w ich czas i że pełne znaczenie przelotnego odniesienia do na przykład „synowie światłości” u Łukasza, Jana czy Pawła mogą zostać ustanowieni tylko wtedy, gdy wyrażenie to jest postrzegane w zestawieniu z bogatymi obrazami powszechnej walki między Światłem a Ciemnością, między Księciem Światła a Aniołem Ciemności, między Duchami Światła i Duchów Arka oraz ich ziemskich sprzymierzeńców Pobożnych i Niegodziwych. Pewne kluczowe koncepcje Nowego Testamentu nabierają nowej treści. Na przykład Mesjasz jako termin ogólny może odnosić się w Zwojach do co najmniej dwóch, a być może trzech różnych osób i funkcji. Mesjasz Izraela, czyli Odrośl Dawida, jest zwyczajnym Królem dni ostatecznych. Ale jest on podporządkowany Mesjaszowi Aarona, czyli I Kapłanowi końca czasów. I oba są poprzedzone lub towarzyszące mesjańskiemu Prorokowi lub proroczemu Mesjaszowi, który przekazuje wybranemu ostateczne przesłanie Boga". Co więcej, formacja i organizacja wspólnoty chrześcijańskiej nie są już zjawiskami sui generis, ale ściśle odpowiadającymi im w Qumran. Uważa się, że Nauczyciel Sprawiedliwości ze Zwojów, podobnie jak Jezus, służył jako przekaziciel i tłumacz boskich tajemnic, ostatecznego objawienia Bożego. Podobnie jak Jezus był otoczony wiernymi uczniami, którzy nadal trzymali się i praktykowali jego doktryny po jego śmierci i głosili wytrwałość, gdy „ostateczny wiek” i ustanowienie królestwa niebieskiego opóźniły się ponad wszelkie oczekiwania. Podobnie jak naśladowcy Jezusa, zorganizowali się w oddzielne, samodzielne ciało wybranych, niektórzy z nich żyli jak kościół jerozolimski ze wspólnego portfela i unikali prywatnej własności. W rzeczywistości jest to porównanie grup, które uwydatnia charakterystyczne cechy każdej z nich. Na przykład, podczas gdy Jezus zwracał się tylko do „zagubionych owiec z domu Izraela”, jego uczniowie nie bez sporów i wahań postanowili dopuścić nie-Żydów do swojego grona, nie zmuszając ich do przejścia przez judaizm, co wkrótce doprowadziło do kościoła w dużej mierze, a później wyłącznie pogańskiego. Z kolei sekciarze z Qumran zamknęli drzwi swojej społeczności dla wszystkich oprócz Żydów, a być może także dla całkowicie nawróconych na religię Izraela. W tym miejscu należy postawić pytanie metodologiczne. Czy żydowskie pochodzenie Nowego Testamentu powinno być postrzegane w naszej epoce po Qumran jako z grubsza identyczne ze zwojami znad Morza Martwego? Niektórzy uczeni odpowiedzą, że tak. Wskazują, że Zwoje, wraz z kilkoma nieistotnymi inskrypcjami, są jedynymi pismami żydowskimi, które przetrwały

w swoim oryginalnym języku hebrajskim i aramejskim chronologicznie równoległe do Nowego Testamentu. W szczególności, gdy w grę wchodzi aspekt językowy, tylko one mogą służyć jako terminy porównawcze: tradycyjna literatura żydowska, kompilacja rabinów, należy do następnego stulecia i jej znaczenie jest wątpliwe.; W tym punkcie widzenia jest trochę prawdy, ale ogólnie rzecz biorąc, jest to sofizm. Jeśli możemy wybierać między świadectwem, które jest współczesne ewangeliom, a innym, które jest nowsze, musimy oczywiście preferować to pierwsze. Ale ponieważ materiał z Qumran jest niewielki w porównaniu z Miszną, Talmudem i resztą, a często jest fragmentaryczny, wiele aspektów Nowego Testamentu pozostałoby pozbawionych żydowskiego pochodzenia, gdyby wykluczono odwoływanie się do literatury rabinicznej. Ale niewielu poważnych uczonych zaprzeczyłoby dzisiaj, że pisma rabiniczne, choć zebrane między 100 a 500 r. n.e., zawierają dużą liczbę tradycji dających się prześledzić do pierwszego wieku naszej ery i że przy minimalnym poziomie umiejętności krytycznych często możliwe jest rozróżnienie między nimi stare i nowsze. Zatem zamiast ograniczać granice pochodzenia żydowskiego do Nowego Testamentu, Zwoje znad Morza Martwego rozszerzyły je: są one dodatkiem do wcześniej istniejącego materiału. Prawdę mówiąc, poważni badacze tekstów z Qumran szybko zdali sobie sprawę, że nie można ich traktować jako autonomicznych, lecz należy je włączyć do szerszego zbioru literatury żydowskiej: Biblii, apokryfów, pseudopigraphów, pism sekciarskich znad Morza Martwego, wielkich hellenistycznych pism Autorzy żydowscy Filon i Józef Flawiusz, kompozycje rabiniczne, w tym aramejskie parafrazy Starego Testamentu. Te ostatnie, zwane Targumami, w dużym stopniu odzwierciedlają zwyczajne rozumienie Pisma Świętego przez zwykłego Żyda w późnej starożytności. W rzeczywistości, oprócz Zwojów, badanie tych targumów stanowi dziś jedną z najbardziej żywych gałęzi studiów żydowskich. W 1956 roku, w którym znaleziono ostatnie zwoje znad Morza Martwego, zidentyfikowano również wyjątkowo ważną kopię całej palestyńskiej wersji aramejskiej, nie w egzotycznej kryjówce, takiej jak Qumran, ale w Rzymie, gdzie spoczywała nierozpoznana przez wieki, ponieważ niedbały kataloger Biblioteki Watykańskiej zapisał ją pod błędnym opisem. Krótko mówiąc, dla wielu stało się to oczywiste - przynajmniej w teorii! - że wiedza o żydowskim pochodzeniu Nowego Testamentu nie jest opcjonalnym dodatkiem, ale wręcz przeciwnie, bez niej nie można sobie wyobrazić odpowiedniego zrozumienia źródeł chrześcijańskich. Do tej pory kwestia interpretacji Nowego Testamentu była rozpatrywana z punktu widzenia jego własnych praktyków. Nadszedł czas, aby zapytać, jak to postrzega historyk judaizmu z I wieku. Dla niego problem jest dwójaki i wymaga podwójnej zasadniczej reorientacji podejścia. Po pierwsze, ze względów teologicznych egzegeci zawsze uważali Nowy Testament za przedmiot, któremu wszyscy inni muszą być podporządkowani. Jeśli żydowskie pochodzenie – pozornie odmienne od Nowego Testamentu – ma być badane, to w nadziei, że może rzucić światło na ewangelie. Może pomóc w rozwiązaniu zagadek Nowego Testamentu. To właśnie z tego powodu zadaje pytania. Tłó musi mówić tylko wtedy, gdy się do niego mówi. Historyk nie może podzielać tych postaw. Dla niego Nowy Testament, jakkolwiek wspierały i wpływały, stanowi zaledwie ułamek literackiej spuścizny judaizmu z I wieku. W rzeczywistości uważam, że nie jest niewłaściwe zasugerowanie, że dla historycznego zrozumienia, odwieczne rozróżnienie między Nowym Testamentem a jego żydowskim pochodzeniem powinno zostać zniesione, a to pierwsze powinno być celowo traktowane jako część większej całości. Oznaczałoby to, że monopol Nowego Testamentu na ciągłe formułowanie pytań dobiegłby końca. Pytania, które powinien zadać w świetle wszystkich dowodów i poszukiwanych odpowiedzi od różnych grup żydowskich reprezentowanych przez, powiedzmy, niektóre z Pseudepigraphów, Józefa Flawiusza i Filona, Zwoje znad Morza Martwego, Nowy Testament i literaturę rabiniczną. Tylko porównując te odpowiedzi ze sobą i z danymi Starego Testamentu, można je zrozumieć, pojedynczo i razem, z perspektywy. Pozwólcie, że zilustruję to na przykładzie problemu rozwodów w judaizmie międzytestamentalnym⁴². Biblia nie zawiera szczegółowych przepisów dotyczących tego ważnego tematu: Pwt 24 po prostu przewiduje szczególny przypadek ponownego małżeństwa mężczyzny i jego byłej żony, która w międzyczasie wyszła za mąż za innego mężczyznę i

rozwiódła się z nim lub została wdową. Taki związek jest zabroniony, ale przedstawiając ten przypadek, ustawodawca określa w bardzo niejasny sposób podstawy rozwodu: list rozwodowy może być wydany przez męża, jeśli żona „nie znajduje łaski w jego oczach, ponieważ on znalazł w niej (dosłownie) nagość rzeczy (czegoś nieprzyzwoitego)”. Judaizm pierwszego wieku na ogół bardzo elastycznie interpretował przepisy dotyczące rozwodów. Józef Flawiusz, opisując prawo żydowskie dla czytelników nieżydowskich, mówi o rozwodzie „z jakiegokolwiek przyczyny”, dodając, że „u śmiertelników może ich być wielu” (Ant. IV, 253). Nawiązując do własnych trudności małżeńskich, mimochodem zauważa, że odprawił żonę, ponieważ „był niezadowolony z jej zachowania” (Vita 426). Wpływowa faryzejska szkoła Hillela również twierdziła, że nawet zepsuty obiad był wystarczającym powodem do zerwania węzła małżeńskiego. Dla kontrastu, bardziej wymagająca konkurencyjna szkoła Shammai zezwalała na rozwód tylko wtedy, gdy mąż znalazł „nieczystość” w swojej żonie (mGiuin 9.1o). Spójrzmy teraz na pytanie zadane Jezusowi w Mat. 19.3. „Czy wolno rozwodzić się z żoną z jakiegokolwiek powodu?” powtarzają obecne poglądy Hillelitów. Jego odpowiedź: „Nie, z wyjątkiem wszeteczeństwa”, jest zgodna z doktryną szkoły Szammaja. Ale w innym opisie Nowego Testamentu, w Ewangelii Marka 10, Jezus, zapytany w kategoriach bezwzględnych, czy rozwód jest dozwolony, udziela odpowiedzi przeczącej, nie dopuszczając żadnego wyjątku: mężczyzna lub kobieta, którzy inicjują rozwód, a następnie zawierają drugie małżeństwo, popełnia cudzołóstwo. Tak więc właściwe sformułowanie konfliktu między Jezusem Mateusza a Jezusem Marka oraz ewentualne rozwiązanie problemu historyczności wynikają raczej z rekonstrukcji całej układanki, w której Mateusz i Marek reprezentują dwa małe elementy, a nie odwrotnie. Nawiasem mówiąc, kobieta nie mogła formalnie rozwieść się z mężem w prawie żydowskim; w konsekwencji, aby można było się obronić, wersja marckańska wymaga elastycznej interpretacji, która ipso facto osłabia swoje roszczenia do historyczności. Podsumowując, wstawienie Nowego Testamentu na większym płótnie zapewnia mu dodatkową przejrzystość i pełniejsze znaczenie. Jest to metoda krytycznie rozsądna i moim zdaniem jedyna akceptowalna. Oprócz uświadomienia sobie, że Nowy Testament jest historycznie częścią większego zbioru literatury żydowskiej pierwszego wieku, egzegeta musi również pamiętać, aby właściwie je zrozumieć, że księgi Nowego Testamentu należą w pewnym sensie do gatunek tłumaczenia. Nie sugeruję przez to, że niektóre części Nowego Testamentu zostały najpierw napisane w języku aramejskim (lub hebrajskim), chociaż mogło tak być, a następnie zostały przetłumaczone na grekę, jedyną zachowaną formę tekstu i słusznie uznaną za oryginalną. Chodzi mi o to, że zarówno Jezus, jak i jego najbliżsi uczniowie byli rodzimymi użytkownikami języka semickiego. W konsekwencji, jeśli w greckim Nowym Testamencie pozostaje cokolwiek, co można bezpośrednio i autentycznie identyfikować z nimi, oprócz Effata, Talitha kum, Abba, Eloi eloi lamma sahachtani, laranatha – kilku oczywistych relikwii aramejskich – musi to mieć ukryty aramejski lub hebrajski oryginał. Co więcej, terminologia nie jest jedynym obszarem wymagającym krytycznej analizy: w szerszym znaczeniu należy również pamiętać, że kultura religijna przenikająca grecki Nowy Testament nie jest grecko-hellenistyczna, ale hebrajsko-żydowska. Razem te dwa czynniki, terminologiczny i kulturowy, skłaniają do postawienia wielu kluczowych pytań dotyczących ekwiwalentów werbalnych i pojęciowych. Podam dwa przykłady. Hebrajskie słowo Tora (nauka, pouczenie) zostało przetłumaczone na język grecki przed erą chrześcijańską jako nomos, prawo. Wydaje się jednak, że hellenistyczni Żydzi byli świadomi hebrajskich konotacji ich nomos, a osoby posługujące się językiem aramejskim, być może w celu uniknięcia pułapek stworzonych przez wybór greckiego terminu, woleli oddać Torę jako Orayta, nauczanie, oświecenie. Tylko poprzez podkreślenie greckiego, bez zwracania uwagi na semickie znaczenie tego terminu, można wraz z Pawłem i hellenistycznym chrześcijaństwem interpretować prawo, wraz z jego potępieniem i śmiercią, jako przeciwieństwo Chrystusa Zbawiciela. Z Torą utożsamianą z Nomos, Prawem, chrześcijaństwo odziedziczyło po hellenistycznym judaizmie błędne tłumaczenie kluczowej koncepcji. Rozwijając jedynie swoje greckie skojarzenia, kościół doprowadził do zniekształcenia hebrajskiego/żydowskiego znaczenia judeo-hellenistycznych nomos. Drugim przykładem jest dla mnie wyrażenie „syn Boży”.

Mówiącemu po grecku w Aleksandrii, Antiochii lub Atenach na przełomie er pojęcie huios theou, syn Boży, przywołałoby na myśl jedno z wielu potomków bóstw olimpijskich, być może ubóstwiony król egipsko-ptolemejski lub boski cesarz Rzymu, potomek apoteozowanego Juliusza Cezara. Ale dla Żyda odpowiedni zwrot hebrajski lub aramejski nie odnosiłby się do żadnego z nich. Dla niego syn Boży mógł odnosić się, w porządku rosnącym, do każdego z dzieci Izraela; albo do dobrego Żyda; lub do charyzmatycznego świętego Żyda; albo do króla izraelskiego; lub w szczególności do królewskiego Mesjasza; i wreszcie, w innym sensie, do anielskiej lub niebiańskiej istoty. Innymi słowy, „syn Boży” zawsze był rozumiany w kręgach żydowskich metaforycznie. W źródłach żydowskich jego użycie nigdy nie oznacza udziału osoby tak zwanej w boskiej naturze. W konsekwencji może bezpiecznie założyć, że gdyby medium, w którym rozwijała się teologia chrześcijańska, było językiem hebrajskim, a nie greckim, nie stworzyłoby doktryny wcielenia, jak to jest obecnie tradycyjnie rozumiane”. Na zakończenie chciałbym wrócić do mojego wstępnego cytatu. Kandydat polecony przez mojego anonimowego recenzenta miał być „jednym z nielicznych badaczy Nowego „Testamentu”, którzy potrafią traktować poważnie i pewnie kroczyć w semickim materiale, którego wagę wszyscy przykładamy do frazesów”. Jeśli jest prawda w tym, co próbowałem wam przekazać na poprzednich stronach, wyjątkowa wiedza przypisywana naszemu bezimiennemu kandydatowi musi zostać obniżona i stać się zwykłą kwalifikacją wymaganą od każdego kompetentnego badacza Nowego „Testamentu”. W rzeczywistości będzie to minimalne kwalifikacje. Dobry uczony New Testament będzie musiał starać się zostać obywatelem tego większego świata, do którego należy jego dyscyplina (a to oznacza nie tylko świat żydowski, ale także helenistyczny), tak aby był w stanie zrozumieć argumenty wysuwane przez ekspertów z różnych prowincji tego świata, ale także wymyślanie nowych i istotnych pytań oraz inicjowanie nowych badań, które mogą być korzystne dla studiowania Nowego Testamentu.

Czy to marzenie nieosiągalne? Jego realizacja jest wprawdzie niemożliwa w ramach naszych obecnych programów akademickich. Nowy Testament jest wykładany na większości brytyjskich uniwersytetów w ramach programu studiów licencjackich z teologii, programu, w którym zajmuje ważną, ale nie nieproporcjonalnie dużą część. Jeśli weźmiemy również pod uwagę, że klasyczne nauczanie lingwistyczne w naszych szkołach nie jest już tym, czym było kiedyś, trudno jest oczekiwać, że pod koniec trzech krótkich lat nasze wydziały i wydziały teologiczne powinny odpowiednio wykształcić studentów Nowego Testamentu. kwalifikacje do podjęcia badań. W tych okolicznościach tylko szkolenie podyplomowe może zapewnić rozwiązanie problemu. Tutaj można słusznie stwierdzić, że Uniwersytet Oksfordzki zajął pozycję awangardową. Od 1977-78 Wydział Orientalistyczny prowadzi studia magisterskie z judaistyki okresu grecko-rzymskiego. Przyjęci do niej studenci muszą zdobyć specjalistyczną wiedzę z zakresu historii, literatury, religii i kultury Żydów od II w. p.n.e. do V w. n.e. oraz zapoznać się z literaturą żydowską tego okresu w języku hebrajskim, aramejskim i greckim”. Program został opracowany dla absolwentów wszelkiego rodzaju, którzy chcą stać się ekspertami w zakresie studiów żydowskich w późnej starożytności, ale szczególnie dla tych, którzy szczególnie interesują się Nowym Testamentem. Jeśli podobne kursy zostaną ustanowione również w innych ośrodkach, otworzy się nowa era w badaniach nad Nowym Testamentem. Jedno jest w każdym razie pewne. Nie doczekamy odrodzenia nauki, którego oczekujemy, dopóki interpretatorzy ewangelii chrześcijańskich nie nauczą się zanurzać w rodzimej religii Jezusa Żyda oraz w ogólnym klimacie myśli świata i epoki, w której żył.

Literatura żydowska i egzegeza Nowego Testamentu: refleksje nad metodologią

Niniejsze studium jest kontynuacją próby ustanowienia kilku wskazówek, w kontekście historycznym, dla wykorzystania dokumentów żydowskich w interpretacji Nowego Testamentu.” W tym miejscu podjęto próbę, o ile mi wiadomo, zarys metodologiczny, choć może być niekompletny, tej zawitej i złożonej gałęzi nauki. Na początek trzeba wziąć pod uwagę dwa banały. Po pierwsze, przyjmuje się, że

Nowy Testament jest w jakiś sposób powiązany nie tylko z Pismami Hebrajskimi (które często cytuje), ale także z postbiblijnym judaizmem. W związku z tym przyjmuje się, że literackie relikty starożytnego Izraela mogą z punktu widzenia języka i treści okazać się przydatne w egzegezie Nowego Testamentu. Po drugie, najwcześniejszą zachowaną formą Nowego Testamentu jest greka. Jednak chociaż znaczna część z nich została faktycznie skomponowana w tym języku, ani sam Jezus, ani jego pierwotne środowisko nie należeli w żadnym rzeczywistym sensie (pace Hengel) do hellenistycznego judaizmu, więc jakiegokolwiek przybliżenie jego prawdziwego przesłania musi pociągać za sobą językową i religijno-kulturową „ponowne tłumaczenie” pojęć i myślokształtów z języka greckiego na aramejski/hebrajski. Czy taka rekonwersja jest możliwa, a jeśli tak, to w jaki sposób. Poza wyjątkowymi przypadkami Orygenesisa i Hieronima, którzy wykorzystali wiedzę zdobytą od żydowskich konsultantów i nauczycieli w wyjaśnianiu trudnych fragmentów Nowego Testamentu, dopiero w XVII wieku zmierzono się z techniczną kwestią interpretacji przy pomocy źródeł judaistycznych. W przedmowie do swojej części dotyczącej Ewangelii Mateusza John Lightfoot napisał te niezwykle wersety w *Horae Hebraicae et „Talmudicae”*, opublikowanym po raz pierwszy w 1658 roku:

Bez cienia wątpliwości doszedłem również do wniosku, że najlepszą i najprawdziwszą metodą odkrycia niejasnych fragmentów Nowego Testamentu (których jest wiele) jest badanie znaczenia omawianych zwrotów i powiedzeń w zwykłym dialekcie i sposób myślenia tego (żydowskiego) narodu, zarówno tych, którzy je wypowiadali, jak i tych, którzy ich słuchali. Bo nie ma znaczenia, co możemy zrobić z tych lokucji za pomocą kowadła naszych wyrażen, ale co one oznaczały dla nich w ich wspólnej mowie. A to można zbadać tylko konsultując się z autorami Talmudu, którzy zarówno posługują się powszechnym językiem Żydów, jak i traktują i ujawniają wszystko, co żydowskie”.

Jednak między XVII a XX wiekiem postęp metodologiczny był praktycznie zerowy. Na próżno, na przykład, przeszukiwać *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud and Midrasch* autorstwa Hermanna Stracka i Paula Billerbecka albo *Theologisches Vorterbuch zum Neuen Testament* Gerharda Kittela w poszukiwaniu odniesienia do systemu, który zamierzają zastosować. W ich orwocnie do obj. I z *Kommentaru* z 1922 r. Strack i Billerbeck proklamują po prostu:

Poprzez cielesne pochodzenie Pan należał do narodu żydowskiego, a większość pisarzy Nowego Testamentu była Żydami... Tak więc judaizm ich czasów musi być znany, jeśli ich wypowiedzi mają być właściwie rozumiane (s. vi).

Pewną pomoc, jak mówią, można uzyskać z apokryfów i pseudoepigrafów, ale sami autorzy koncentrują się głównie na Talmudzie i Midraszu w celu obiektywnego przedstawienia wierzeń, światopoglądu i życia Żydów w I wieku naszej ery. Jedyne uznanie przez nich istnienia wymiaru historycznego w tym przedsięwzięciu polega na twierdzeniu, że w miarę możliwości podają nazwę i datę cytowanego organu (s. vi). Ten szkieletowy manifest „Komentara” nie wskazuje na jedną z głównych trudności, przed którymi stoi interpretator Nowego „Testamentu”, a mianowicie na to, że jego zarejestrowany materiał porównawczy jest znacznie młodszy niż jego dokumenty. Na stronie t obj. I ze Strack-Billerbeck, cytaty zapożyczono od R. Eleazara (ok. 270 r.), Raya Yehudah (zm. 299), Samuela (zm. 254) i R. Pinhasa bar Hama (ok. 360). Nie pada jednak ani jedno słowo wyjaśniające, czy i w jaki sposób te tradycje trzeciego i czwartego wieku odnoszą się do egzegezy Mat. ii, który bez wątplenia pochodzi z końca pierwszego wieku. Wykorzystanie danych rabinicznych świadczy ponadto o pewnym historycznym fundamentalizmie; wierzy się w każde przypisanie, a każdy cytat jest postrzegany jako reprezentujący prawdę. Nigdzie nie ma śladu świadomości, że same idee rabiniczne ewoluowały. W rzeczywistości dość często bardziej rozwinięta forma tradycji jest preferowana od innej, bliższej w czasie do Nowego Testamentu! Kittel ma jeszcze mniej do ujawnienia, jeśli chodzi o wykorzystywanie tekstów żydowskich. TDNT, będąc słownikiem, a nie komentarzem, szuka raczej swojego związku z poprzednimi dziełami tego samego rodzaju niż powiązań ze źródłami innej kultury

literackiej poświadczonymi w innym języku. G. Friedrich, wydawca późniejszych tomów, donosi w „Prehistory of TDNT”, że J. Kugel, korektor Bihlisch-theologisches Wörterbuch der neutestamentlichen Griechisch von H. Cremer, był zdania, że „element rabiniczny w jego nowe wydanie było zbyt krótkie”. Aby wypełnić lukę, zwerbował jako współpracownika G. Kittela, który po śmierci Kiigela odziedziczył cały projekt. Przedmowa do obj. I, która ukazała się w 1933 r., informuje, że wszystkie artykuły zostały przesłane do adnotacji z punktu widzenia rabinów Kittelowi i dwóm innym młodym judaikom sprzed sześćdziesięciu lat, nieżyjącym już K. G. Kuhnowi i K. H. Rengstorfowi. Ale jeśli chodzi o użycie judaizmu postbiblijnego, wczesne tomy TDNT, a raczej TWNT, głównie zależą od Stracka i Billerbecka. Począwszy od lat trzydziestych XX wieku, jeden z obszarów postbiblijnej literatury żydowskiej, w dużej mierze zaniedbany przez Billerbecka, aramejskie parafrazy Pisma Świętego, zyskał nowe zainteresowanie”. Zainteresowanie palestyńskimi targumami do Pięcioksięgu wzbudził P. Kahle, kiedy opublikował w 1930 r. fragmenty odzyskane z Cairo Genizah, a następnie zostało wskrzeszone przez ponowne odkrycie Codex Neofiti przez A. I. Macho w Bibliotece Watykańskiej w 1956 roku”. Najbardziej wpływowym dziełem, które powstało w wyniku tych znalezisk, była monografia M. Blacka *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*. Targumiczna egzegeza Nowego Testamentu ma tę zaletę, w porównaniu z innymi gałęziami literatury rabinicznej, że jest całkowicie oparta na tekstach palestyńskich – tj. . Niemniej jednak cierpi na tę samą słabość metodologiczną, co „talmudyczno-midraszowa interpretacja Nowego Testamentu, ponieważ w jej zredagowanej formie (nawet jeśli pominiemy oczywiście późne dodatki, takie jak aluzje do Bizancjum lub islamu), żaden palestyński targum prawdopodobnie nie będzie starszy niż 200 rne. Najbardziej rewolucyjna zmiana stanowiska egzegety Nowego Testamentu w odniesieniu do żydowskich danych porównawczych nastąpiła w 1947 r. wraz z odkryciem Zwojów znad Morza Martwego. Nie tylko znalazł się teraz wyposażony w niebiblijne dokumenty z Qumran, spisane głównie po hebrajsku i aramejsku, i w szerokim sensie współczesne początkom chrześcijaństwa, ale wywodzą się one dodatkowo z sekciarskiego otoczenia mniej więcej podobnego do tego z wczesnych kościołów. Ponadto praktycznie cała literatura jest religijna, w tym sporo interpretacji Biblii.

Pod wieloma względami trudno byłoby wymyślić korpus literacki bardziej odpowiedni do studiowania Nowego Testamentu niż te zwoje” i nic dziwnego, że we współczesnym studium Nowego Testamentu narasta tendencja do ograniczania porównań wyłącznie do nich. Rzeczywiście, poza (nieuznaną) zaletą wyeliminowania żmudnej pracy polegającej na konsultowaniu się ze źródłami rabinicznymi, pan-qumranizm ma wiele na swoją korzyść: chronologię, język, tło eschatologiczno-apokaliptyczne, podobieństwo aspiracji religijnych itp. Z drugiej strony, czy uznanie znaczenia dokumentów z Qumran (oraz materiałów epigraficznych z tego samego okresu) oznacza, że wkłady z Miszny, Talmudu, Midraszu i Targumu należy obecnie uważać za nieistotne, pozbawione jakiegokolwiek ważności? Profesor JA Fitzmyer wydaje się sądzić, że tak. Należy uczciwie podkreślić, że argumentuje on przede wszystkim ze stanowiska językowego, twierdząc, że qumran aramejski (oraz aramejski z inskrypcji grobowców i kostnic z pierwszego wieku naszej ery) – lub bardziej abstrakcyjnie dowody środkowoaramejskie – „musi być najnowszym językiem aramejskim, który powinien być używany do filologicznych porównań aramejskiego podłoża Ewangelii i Dziejów Apostolskich”. W innym miejscu podkreśla, że język aramejski z Qumran dostarcza „danych uprzywilejowanych, które mają pierwszeństwo przed materiałem pochodzącym z klasycznych targumim i midraszim”. W praktyce jednak Fitzmyer nie poprzestaje na filologii. Oprócz aramejskich słów i wyrażeń zachowanych w Nowym Testamencie oraz aramejskich i błędnych tłumaczeń z aramejskiego na grekę Nowego Testamentu, zajmuje się formami literackimi w prozie i poezji, żydowskimi tradycjami literackimi w Nowym Testamencie i źródłach aramejskich, a nawet z praktykami żydowskimi i wierzeniami wyłaniające się z aramejskich tekstów z Qumran. W ahstrarto tezę Fitzmyera da się obronić. Gdybyśmy mogli zdobyć materiał porównawczy należący do odpowiedniego okresu, w odpowiednim typie języka,

reprezentujący odpowiednią literaturę, i istnieją w wystarczającej ilości, nie byłoby konieczne przeglądanie dokumentów z późniejszego wieku w celu interpretacji jakiegokolwiek opisu". Ale nie mamy tyle szczęścia. Niezamierzonym, a zatem szczególnie znaczącym rezultatem „Podręcznika palestyńskich tekstów aramejskich” Fitzmyera było w efekcie podkreślenie ograniczeń dostępnych dowodów z epoki międzytestamentalnej. Pomimo włączenia znacznej liczby drobnych fragmentów nie tworzących znaczących sekwencji słów, próbka jest niewielka, gatunki literackie dość ograniczone, a słownictwo skromne. Aramejscy mówcy z czasów Nowego Testamentu używali o wiele więcej słów niż te, o których świadczą zachowane pozostałości literackie i inskrypcje. Mając na uwadze te fakty, musimy oceniać program Fitzmyera: „Dyskusji na temat języka Jezusa w ostatnich dziesięcioleciach było mnóstwo, a wiele z tych dyskusji opierało się na tekstach, które mają wątpliwą przydatność. Naszym celem w zbieraniu palestyńskich tekstów aramejskich z tego okresu... jest próba zilustrowania, jakie powinno być tło tej dyskusji.” W rzeczywistości tak nakreślona polityka, nawet jeśli jest realizowana bez zarzutu, nie może uniknąć poważnych trudności z powodu niedoboru materiałów porównawczych uznanych przez profesora Fitzmyera za dopuszczalny. Ta podstawowa wada jest spotęgowana przez sposób, w jaki postępuje z dowodami w nielicznych przypadkach, w których dostarcza własne ilustracje. Badając słowa aramejskie zachowane w Nowym Testamencie, zauważa, że M. Black wciąż wyjaśnia korhan jako „formę uroczystego zakazu, którą można znaleźć... do nich w związku z Markiem 7.11 („wsparcie, jakie mogłeś otrzymać ode mnie, to korhan”, tj. dar złożony Bogu). Następnie Fitzmyer przypomina czytelnikowi o dwóch niedawno znalezionych aramejskich inskrypcjach z Palestyny, z których jedna, epigraf kostnicy opublikowany przez J.T. Milika, brzmi: „Wszystko, co człowiek może znaleźć dla siebie w tej kostnicy, jest korhanem dla Boga od tego, który jest wewnątrz.” Tutaj „dedykacyjny sens” tego terminu jest oczywisty, podczas gdy w wystąpieniach rabinicznych (w rozumieniu Fitzmyera) tak nie jest. Dlatego konkluduje, że „takie dowody... czyni zbędnymi odniesienia do późniejszych materiałów żydowskich ze źródeł takich jak „Talmud”.

Oprócz podkreślenia potrzeby uwzględnienia również wzmianki Józefa Flawiusza o yorhan = dbron theou jako formie przysięgi, powinienem również zaznaczyć, że oświadczenie Fitzmyera jest równoznaczne z konkatenacją błędów rzeczowych powiązanych z możliwym ogólnym nieporozumieniem. Cytowany przez niego 3.2 odnosi się do Miszny, a nie do Talmudu. Tekst jest w języku hebrajskim, a nie w języku aramejskim. Co więcej, przykład jest nie tylko źle dobrany pod względem merytorycznym; może być również nieodpowiednie filologicznie, ponieważ słowo Nowego Testamentu, quasiliturgiczny wykrzyknik, może równie dobrze odtworzyć język hebrajski, jak oryginał aramejski”. W związku z tym należy zauważyć, że druga tak zwana pojedyncze słowo yrhn może być równie łatwo hebrajskie. Wreszcie, trudno kwestionować, że formuły Misznaickie (podobne co do treści, choć nie terminologicznie, w regule damasceńskiej 16.14-15, gdzie pojawia się tu pojęcie) dostarczają znacznie bardziej trafnej ilustracji do Marka 7.11, ponieważ sugerują, że przez yorhana członkom rodziny danej osoby pozbawienie zostało nałożone, czego brakuje w inskrypcji kostnicy. Równie pechowe jest leczenie mama nas. Informujemy, że to, co nazywa jego „domniemanym” aramejskim pochodzeniem, „zostało zilustrowane odwołaniami do Talmudu babilońskiego (hBer. 61b), targum palestyńskiego (Rdz 34,43)... i do fragmentów w palestyńskim „Talmudzie”. amerykański uczyony cytuje hebrajski Ecclesiasticus 31.8, różne teksty z Qumran, również w języku hebrajskim²⁹, oraz wspomniane przez Augustyna użycie punickie (to ostatnie pochodzi z czasów talmudycznych, co jest raczej dziwnym dowodem w tych okolicznościach). Następnie Fitzmyer stwierdza: „Oto przykład, w którym być może będziemy musieli przestać odwoływać się do aramejskiego w celu wyjaśnienia greckiego mamona i odwołać się jedynie do wspólnego semickiego pochodzenia tego słowa⁷⁰. To rozumowanie wydaje się wrażliwemu językoznawcy jako osobliwe. Dostępność współczesnych hebrajskich i nowszych punickich poświadczeń terminu jest uważana za wystarczającą podstawę do odrzucenia późniejszych paraleli aramejskich w celu zinterpretowania rzeczownika Nowego

Testamentu z wyraźnym zakończeniem aramejskim! Ale oczywiście cały ten argument jest bezpodstawny, ponieważ do czasu jego opublikowania (1975) (m)am(on)ah było już spotykane w aramejskim Job Targum (Hioba 27.17) z I i Q (1971). Sam Fitzmyer wymienia to w Glossary of his Manual (1978). `z Mimo to wciąż radzi nam w 1979 r., byśmy „przestali odwoływać się do języka aramejskiego”. Fitzmyer z trudem mógł przeoczyć wśród nowotestamentowych aramizmów ho huioš tou antropou, według jego słów, „grecki zwrot, o którym często mówi się, że zawiera aramejski niuans”. Musiał powtórzyć swoją znaną już tezę, że rzeczownik nosh/u, pisany bez początkowego alef, mający późną proveniencję, „należy... uważać na cytowanie tekstów, w których (skrótowa) forma wyrażenia występuje tak, jakby były współczesne materiałowi NT”. Nie chcąc ponownie wszczynać debaty o synu człowieczym”, zauważam oznaki pewnego zbliżenia w jego stanowisku. Teraz przyznaje (lub ponownie przyjmuje), że argument za okólnikiem użycia „syna człowieczego” został przedstawiony przynajmniej raz i że Mat. 16.13 („Za kogo ludzie uważają Syna Człowieczego?”) w porównaniu z Mk 8.27 („Za kogo uważają mnie ludzie?”) sugeruje, że zastąpienie „ja” „Synem Człowieczym”... odzwierciedla obecne palestyńskie użycie języka aramejskiego”. Wobec braku pozytywnych dowodów z I wieku na poparcie mojej tezy, mimo wszystko czuje się upoważniony do wahania się nad niektórymi zaproponowanymi przeze mnie interpretacjami. I' Jednocześnie jednak nie cofa się przed możliwością, że idiom 'ja'argumiczny był pod wpływem Nowego Testamentu! Zerkając w końcu na domniemane błędne tłumaczenie z aramejskiego na grecki przytoczony przez Fitzmyera a propos Mat. 7.6, „Nie dawajcie psom tego, co święte // i nie rzucajcie perłę przed wieprze”, przypomina sobie, że od dawna sugerowano, że grecki tłumacz błędnie odczytał q"dasza, pierścień, jako qudash, świętość = hagion, a w ten sposób zepsuł paralelizm między pierścieniem a perłami. W przeszłości hipoteza opierała się - mówi nam profesor Fitzmyer - na „późnych tekstach syryjskich i innych”, ale teraz i i QJob Targum (z 42.11) dostarcza tego słowa w znaczeniu pierścienia: „I każdy dał mu owce i każdy po złotym pierścieniu (q`dash had di d`hah)'.` Nie jestem pewien, kto odwoływał się do późnych tekstów syryjskich, ale jestem nieco zaskoczony, że Fitzmyer najwyraźniej nie zauważył, że odczytanie Księgi Hioba jest prawie identyczna z tradycyjnym Targumem pracy, gdzie w drugiej połowie 42.11 czytamy: we-` „nash gedasha didrhaha had”. Podsumowując, biorąc pod uwagę niejednorodność nowych dowodów i widoczne niedoskonałości w ich zastosowaniu do badania Nowego Testamentu, wierzę, że można nam wybaczyć rozważanie ogólnego problemu nierozwiązanego przez Fitzmyera, ale wręcz przeciwnie, wciąż szeroko otwartego. Jediną dziedziną, w której Qumran aramejski mógłby odegrać decydującą rolę, byłoby studiowanie literackich dokumentów aramejskich z I wieku, które poza Megillath Taanith (nieuważane przez Fitzmyera za naprawdę istotne)” i zaginiony aramejski szkic Wojny Józefa (B7 i. 3, 6), składają się tylko z samych tekstów z Qumran, ponieważ rozsądne jest przypuszczenie, że znaczna część aramejskiego odzwierciedlenia w greckich ewangeliach należy do mówionej, jeśli nie potocznej formy tego języka. Próbuując teraz zebrać metodologię, zapożyczając tam, gdzie to konieczne, z już nakreślonych teorii, ale umieszczając dane w szerszych i bardziej wyrafinowanych ramach, pierwsze pytanie wymagające odpowiedzi dotyczy celu przedsięwzięcia. Co mamy nadzieję osiągnąć, wprowadzając żydowskie pisma międzytestamentowe i rabiniczne do zrozumienia Nowego Testamentu? W przypadku ewangelii i wczesnych rozdziałów Dziejów Apostolskich najwyraźniej nie ma nadziei na odzyskanie ich semickiego oryginału poza transliteracją słów i fraz oraz kilkoma oczywistymi aramejskimi greckiego Nowego Testamentu (np. sar i sh`re).41 Jeśli chodzi o słynną ipsissima verba, poszukiwanie ich zakłada pewien stopień wiarygodności tradycji ewangelii, którego współczesne badania po prostu nie mogą uzasadnić. Oszczędności przypisywane Jezusowi w Nowym Testamencie (i rabinom w Misnie i Talmudzie) są często redagowane, a czasem nawet udostępniane bezpłatnie. Ale czy mimo to możliwe jest uchwycenie przynajmniej czegoś z nauk mistrza? Sugerowałbym, że potrafimy dostrzec jego idee, ipsissimus sensus, nawet bez rzeczywistych słów, w których zostały sformułowane. Jeśli chodzi o ewangelie, wymaganymi wstępami są różne rodzaje krytyki: krytyka formy, źródła, tradycji i redakcji. Następnie studium greckiego Nowego Testamentu

może być skutecznie wspomagane przez odpowiednie paralele hebrajskie/aramejskie. „Tak więc, jeśli na podstawie wewnętrznych dowodów ewangelicznych założyć, że nauczanie Jezusa zakłada nie zniesienie, ale kontynuację Tory (Mat. 5.17; Łukasz i 6. 16-17), idiom aramejsko-hebrajski, l'hattala /lehattel - egayyama/l'quyyem, nie może być bez wartości przy interpretacji greckich katalusai i plerosai. Sektory, które prawdopodobnie najbardziej skorzystają na porównaniu ze źródłami żydowskimi, to koncepcje i motywy religijne, takie jak Mesjasz, Pan, syn Boży, święty człowiek/cudotwórca, egzorcysta/uzdrowiciel itp. Z zastrzeżeniem, że akceptowalna metoda oceny uzgodnione, zestawienie paraleli Nowego Testamentu i żydowskich z pewnością doprowadzi do odkrycia, jak pierwotni słuchacze lub czytelnicy rozumieli dane słowa, wyrażenia lub tematy. Sprawa ta jest obszernie omawiana w 1777 r., zwłaszcza w jego drugiej połowie. Inna gałąź studiów porównawczych dotyczy aramejsko-hebrajskich jednostek literackich poświadczonych w Nowym Testamencie, takich jak przysłowia, interpretacja Biblii, przypowieści i tym podobne. Tutaj znowu, jeśli i kiedy wstępna kwestia dopuszczalności zostanie rozstrzygnięta, materiał semicki może wskazać wspólne cechy i podkreślić charakterystyczne osobliwości. W tej dziedzinie wykonano już pewną ilość ważnych prac, by wymienić tylko analizę przysłów pośród logii przeprowadzoną przez Rudolfa Bultmanna czy studium przypowieści Joachima Jeremiasa, ale jest rzeczą oczywistą, że w obu dziedzinach wiele pozostaje do zrobienia. W szczególności należy zwrócić większą uwagę na szczególny nacisk charakterystyczny dla wspólnych tematów. Na przykład w przypowieści o synu marnotrawnym (Łk 15,18-24) inicjatywa w powrocie/teszurze należy do skruszonego i ufego syna, podczas gdy w często cytowanej rabinicznej paraleli przypisywanej R. Meirowi (Dt.R. 2.3 na l) eut. 4.30) syn jest zbyt ogarnięty wstydem, by wykonać taki ruch, a powrót do domu nakłania ojca. Po tej próbie nakreślenia celu przedsięwzięcia i zaproponowania tematów do badań porównawczych, musimy teraz poradzić sobie z trudniejszym zadaniem określenia przyjętej procedury. Tutaj wydaje się rozsądne argumentowanie, że jeśli cel jest historyczny, metoda musi być podobnie historyczna. Innymi słowy, zamiast tradycyjnego obchodzenia się z dokumentami rabinicznymi, tj. bez względu na wpływ na nie czynników ewolucyjnych, należy stale zwracać uwagę na rozwój. Tam, gdzie oczywiście dostępne są dowody ze źródeł międzytestamentalnych, takich jak Septuaginta, Apokryfy i Pseudepigrafy, Qumran, Filon i Józef Flawiusz, ten proces porównawczy może przebiegać bez dalszych ceregieli. W tym momencie należy stwierdzić, wbrew okazjonalnej nieprzemysłanej krytyce⁴, że chociaż Józef Flawiusz i niektóre Pseudepigrafy, np. 1 Machabejska lub Ps.-Filon, mogą pochodzić z dziesiątek lat później niż niektóre części Nowego Testamentu, ich użycie jako dokumentów międzytestamentowych pozostaje uzasadnione, ponieważ generalnie nie są one dziełami twórczymi, ale w większości reprezentują istniejące wcześniej idee religijne. Tam, gdzie w każdym razie taki prosty materiał porównawczy jest pod ręką, praca historyczno-egzegetyczna może przebiegać bez cofania się w czasie, jak pokazują paralele z Qumran. Na przykład przedstawienie apostołów jako książąt zasiadających na dwunastu tronach, a Kościoła jako złożonego z dwóch plemion” jest echem twierdzenia napotkanego w tej samej formie w Qumran. W obu dysydencka społeczność wzoruje się na prawdziwym Izraelu i identyfikuje się z nim”. Ponownie eschatologiczno-apokaliptyczne rozczarowanie (opóźnienie paruzji, odroczenie czasu ostatecznego) zainspirowało przywódców esseńczyków i kościoła chrześcijańskiego do głoszenia nadziei i uznania wytrwałości za najważniejszą cnotę chwili. kontekstu, wspólny temat ewangelii uzdrowienie = przebaczenie grzechów, chociaż przedstawiany jako skandalizujący prawnicy i faryzeusze – postawa widoczna również w tradycji rabinicznej – znajduje niemal doskonałe wsparcie w Modlitwie Nahonidusa z Qumran, w której król babiloński mówi o żydowskim egzorcycie który przebaczył mu grzechy i tym samym wyleczył go z długiej choroby. Podczas gdy, jak już utrzymywałem, badanie fragmentu Nowego Testamentu w świetle paraleli międzytestamentowych prowadzi w wielu przypadkach do wyjaśnienia jego historycznego znaczenia, może się zdarzyć, że raz po raz źródła nowsze niż te zawierają pomysły, które poprawiają nasze zrozumienie pierwotnego sensu tekstu... pod warunkiem, że opracowano akceptowalną metodologię uzasadniającą użycie takiego

niewspółczesnego materiału. Wystarczy przypomnieć rabiniczne spekulacje na temat Związania Izaaka i ich wpływ na wyjaśnienie śmierci Jezusa jako ofiary w Liście do Hebrajczyków i gdzie indziej; lub, jak okaże się później, poglądy Misznaickie, talmudyczne i midraszowe na temat rozvodu w odniesieniu do Nowego Testamentu, a konkretnie do nauczania Mattcana na ten temat. Jednak prawdziwe sedno pojawia się, gdy nowotestamentowe powiedzenie, koncepcja lub motyw pojawia się wyraźnie w „l'argum, midraszu lub Talmudzie, ale całkowicie brakuje (przynajmniej na razie) przedrabinicznego potwierdzenia. Rozważmy kwintesencję Jezusowego podsumowania prawdziwej pobożności: „Bądźcie miłosierni, jak Ojciec wasz jest miłosierny” (Łk 6,36); „Bądźcie doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski” (Mt 5,48). Ewangelia l’ogion bardzo przypomina jego parafrazę w „l’argum Ps. Jonatan z Lew. 22.28: „Mój ludu, dzieci Izraela, tak jak wasz Ojciec jest miłosierny w niebie, tak wy musicie być miłosierni na ziemi.” Ale ten „argum” jest tylko częścią znacznie szerszej rabinicznej doktryny naśladowania „Boga”. Abba Szaul, Tanna z II wieku, opiera tę naukę na sztucznie skonstruowanej ezoterycznej grze słów z Księgi Wyjścia t i.2: „Phis jest moim Bogiem i będę go chwalił”, co brzmi następująco: „To jest mój Bóg, Ja i Ile” i wyjaśnił: „Bądź jak On: tak jak On jest miłosierny i łaskawy, ty także musisz być miłosierny i łaskawy”. Najpełniejsza wersja nauk rabinicznych pojawia się w babilońskim T'almudzie przypisywanym palestyńskiemu mędrcom z III wieku, lamie bar Ilaninie, w interpretacji Powtórzonego Prawa 13.S (hSot. 14a), a także w „l'argum Ps.-Jonathan w Księdze Powtórzonego Prawa 34,6. Ten ostatni prowadzi:

Błogosławione imię Pana Świata, który nauczył nas swoich właściwych dróg. Nauczył nas przyodziewać nagich, tak jak przyodziął Adama i Ewę. Ile nauczył nas łączyć oblubieńca z oblubienicą, tak jak on łączył Ewę z Adamem. Nauczył nas odwiedzać chorych, tak jak objawił się w swoim Słowie Abrahamowi po jego obrzezaniu. Nauczył nas pocieszać żałobników, kiedy objawił się Jakubowi po powrocie z Padanu w miejscu, gdzie zmarła jego matka. Nauczył nas karmić biednych, tak jak sprawił, że chleb zstąpił z nieba dla dzieci Izraela. Nauczył nas grzebać umarłych przez Mojżesza, któremu objawił się w swoim Słowie, a wraz z nim grupy usługujących aniołów.

Ta talmudyczno-targumiczna forma doktryny ma swoją schrystianizowaną adaptację w Mt 2,31-46, gdzie „Król” w sądzie eschatologicznym nakazuje „owcom” po swojej prawicy, aby „Przyjdźcie, wejdźcie i posiądźcie królestwo”. Gdy byłem głodny, daliście mi jeść; gdy byłem spragniony, dałeś mi pić; kiedy byłem obcy, zabrałeś mnie do domu; nagiego przyodziałeś mnie; kiedy byłem chory, przychodziłeś z pomocą; w więzieniu odwiedziłeś mnie’. Jaki jest związek między tymi dwoma zestawami tekstów? Widzę cztery możliwości, które mogą być reprezentowane przez następujące modele (NT = Nowy Testament; R = literatura rabiniczna; JT = tradycja żydowska):

1. Podobieństwa są czysto przypadkowe.



Biorąc pod uwagę wielkość nakładania się i różnorodność poświadczeń, taka diagnoza jest wysoce nieprawdopodobna.

2. Doktryna rabiniczna jest inspirowana lub zapożyczona z Nowego Testamentu.



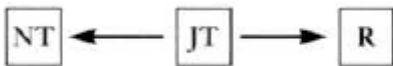
Chronologicznie jest to oczywiście możliwe, ale aby uczynić taką hipotezę wiarygodną, musimy być w stanie wykazać, że rabini epoki annaickiej i amoraickiej nie tylko byli świadomi nauk Nowego Testamentu, ale faktycznie chcieli się z nich uczyć: co jest dużo pytać.

3. Nowy Testament opiera się na „l'argumie i \Midraszu.



To, że Nowy Testament powinien wykorzystywać aktualne tematy żydowskie, jest zarówno możliwe, jak i prawdopodobne, ale rzeczywista zależność zakłada, że R istniał w pierwszym wieku. To również jest bardzo problematyczne; chociaż Apokryf Księgi Rodzaju z Qumran, wraz z jego midraszowymi naleciałościami, wskazuje, że taki materiał istniał w formie pisemnej przed rokiem 70 n.e.

4. Zarówno Nowy Testament, jak i doktryna rabiniczna wywodzą się ze wspólnego źródła, a mianowicie z tradycyjnej nauki żydowskiej.



Mamy tutaj teorię, która jest z pewnością możliwa, a nawet prawdopodobna. Mogłoby to również doprowadzić do znacznie lepszego zrozumienia Nowego Testamentu. Trudno byłoby jednak ukryć jego metodologiczną kulawiznę. Bez wątplenia mógłby wykazać, że procedura działa, a nawet przedstawić przekonujący przypadek, aby wykazać, że założenie jest uzasadnione. Ale pozostaje faktem, że taki proces opierałby się na domniemaniu, a dla nienawróconych – np. profesora Fitzmyera i jego bezkrytycznych zwolenników – byłoby to bardzo bliskie postawienia pytania. Mimo to należy powtórzyć, że system wydaje się działać. Czy to możliwe, że próbujemy odpowiedzieć na źle sformułowane pytanie?” Co by było, gdyby odwrócić cały spór i zamiast interpretować Mateusza i Łukasza za pomocą tannaickich powiedzeń z Mechilty i Sifre, egzegezy amoraickiej zachowanej w imieniu mistrza z III wieku w Talmudzie babilońskim oraz anonimowych i niedatowanych fragmentów targumu, podjęto próbę prześledzenia tradycji targumskiej od jej pochodzenia poprzez Talmud (powiedzmy AI) 500 w jego ostatecznej redakcji, od trzeciego do czwartego wieku dla sformułowania przedmiotowej tradycji), midrasz tannaicki (od drugiego do trzeciego wieku) i nowy Testament (pierwszy wiek)? Zakładając, że podstawowy Nowy Testament, pozbawiony ewidentnie hellenistycznych naleciałości, zostanie uznany za świadectwo żydowskiej myśli religijnej z I wieku, z poglądem, któremu zakwestionuje niewielu poważnych uczonych, czy ta sugerowana procedura nie wydaje się metodologicznie rozsądna i słuszna? A jeśli tak, to dlaczego tak długo nęka nas pokręcony problem? Odpowiedź leży w samym sercu odwiecznego konfliktu żydowsko-chrześcijańskiego. Z jednej strony specjaliści od Nowego Testamentu, z reguły uczeni i duchowni w jednym, niemal nieuchronnie dołączają do Nowego Testamentu obraz, który dla historyka musi wydawać się zniekształcony. Pisma, z których wywodzi się wiara chrześcijańska, mają dla nich centralność, ostateczność i ostateczność. Eksperci ci postrzegają wszystko inne – w ujęciu historycznym, cały judaizm i hellenizm – jako ciężące wokół Nowego Testamentu. Używając innej metafory, dla nich Nowy Testament jest kochanką, a dokumenty żydowskie, zwłaszcza te postbiblijne, są w najlepszym razie jedynie dodatkami. Dla kontrastu, po stronie żydowskiej Nowy Testament był w dużej mierze ignorowany z powodów religijnych i polemicznych, a jego żydowskość milcząco zaprzeczano. Nawet w ciągu ostatnich stu lat odwoływanie się do niej w celach historyczno-egzegetycznych było rzadkością, nie tylko z powodu utrzymującej się wśród rabinicznych uczonych podświadomej niechęci do wszystkiego, co chrześcijańskie, ale także, a może przede wszystkim, z powodu nieznamośności greki i kwestie techniczne podniesione przez akademickie studium Nowego „Testamentu. Pozbawiona jednak

wyznaniowego szaty sprawa nabiera innego koloru. Nowy „Testament” przestaje wtedy być dla Żydów nieistotny, autonomiczny i pod każdym względem pierwszorzędnym dla chrześcijan. Uznaje się, że Jezus i ruch, który powstał po nim, należą do historii Żydów z I wieku. Co więcej, znaczna część Nowego Testamentu wydaje się odzwierciedlać krótki moment w wielowiekowym rozwoju religijnym Izraela, który zaczyna się od Biblii i trwa przez apokryfy, pseudopigrafy, Qumran, Filona, Nowy Testament, Józefa Flawiusza, PseudoFilona, Miszna, Tosefta, Targum, Midrasz, Talmud – i tak dalej, i tak dalej. Dla Żydów studiowanie literatury rabinicznej przynosi ogromne korzyści, ponieważ Nowy Testament jest w stanie spełnić niezwykle ważną funkcję dostarczania chronologicznie dobrze zdefiniowanego fragmentu tradycji, który można zastosować jako miarę w postępowaniu z niedatowanymi materiałami. Ale co dzieje się z kompleksem interpretacji Nowego Testamentu? czy nowa perspektywa wpływa na naukowe podejście do niej? Negatywnie, jednym z rezultatów jest to, że nie ma już wezwania do dzieł, w których Nowy Testament zajmuje centrum sceny. Nie ma potrzeby, aby *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud and Midrasch* czy, z przykrością to stwierdzam, *Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum*. „Nie ma tu też potrzeby teologii rabinicznych, w których nie poświęca się wystarczającej uwagi źródłom przedrabinicznym, włączając w to Nowy Testament. Pozytywnie rzecz biorąc, potrzebny jest wysiłek zbadania ruchu żydowskiej myśli religijno-teologicznej jako całości, a przy tym określenie miejsca, znaczenia i odrębności jego części składowych. Innymi słowy, zamiast patrzeć na Nowy Testament jako niezależną całość na tle judaizmu, musimy postrzegać go jako część szerszego środowiska żydowskiej historii religijnej i kulturowej.

O ile się całkowicie nie mylę, procedura zaproponowana w tej części pozwala uniknąć lub przezwyciężyć chronologiczną trudność, która do tej pory nękała wykorzystanie literatury rabinicznej w egzegezie Nowego Testamentu. Jeśli wyobraża się tę ostatnią nie jako stojącą z dala od judaizmu i ponad nim, ale jako organicznie z nim ściągana, poprzedzające go i następujące po nim etapy myśli religijnej są nie tylko istotne, ale niezbędne dla historycznego zrozumienia i oceny jego przesłania, w tym jego oryginalność i osobliwość. Można to zilustrować, porównując te dwa podejścia. Aby zinterpretować nauczanie Nowego Testamentu na temat rozwodu”, a w szczególności klauzulę wyjątku Mateusza w Mat. 5.32, *parektos logou porneias* („z wyjątkiem rozpusty”), Strack i Billerbeck tworzą imponujący zestaw pouczających rabinicznych podobieństw, poczynając od Gittiny, a następnie cytaty z Sifre na temat Powtórnego Prawa, *hGittin, yGittin itp.*”. Nie trzeba dodawać, że wszystkie te teksty powstały później niż Ewangelia. W przeciwieństwie do tego, proponowana tutaj procedura bada stosunek Żydów do rozwodów w Biblii, w Qumran, u Józefa Flawiusza, w Nowym Testamencie i literaturze rabinicznej w taki sposób, że wstawione w szersze płótno powiązania między różnymi jednostkami, a także ich indywidualność i stronniczość, wyróżniają się z ulgą i nabierają pełniejszego znaczenia. Efekt jest ponadto wzajemny, ponieważ Nowy Testament potwierdza autentyczność echa Miszny z drugiego wieku, rzekomego sporu między domami Hillela i Szammaja z pierwszego wieku. W nawiasie należy również zauważyć, że komentując apostazję (list rozwodowy) w Mat. 5.3 t, rabiniczne dane wymienione przez Stracka i Billerhecka nie powinny zostać zastąpione, jak bez wątpienia chciałby tego profesor Fitzmyer, ale poprzedzone i uzupełnione przez dobrze zachowane aramejskie znalezisko w Murabba'at. pociąga za sobą jakąkolwiek poważną próbę zastąpienia obecnie modnej „teologii” ściśle historycznym podejściem do Nowego Testamentu? Oczywiście krytyczna ocena rozwoju żydowskich idei religijnych od apokryfów do Talmudu byłaby długoterminowym przedsięwzięciem o monumentalnych proporcjach. Nie ma jednak powodu, dla którego nie można by podjąć od razu dwóch zadań wstępnych i jednej operacji pośredniej. Na początek niewielka grupa ekspertów w dziedzinie studiów międzytestamentalnych, Nowego Testamentu i rabinicznych mogłaby zainicjować ankietę mającą na celu sporządzenie listy (a) „żydowskich” problemów, które można wyjaśnić za pomocą Nowego Testamentu oraz (h) kwestie Nowego Testamentu wymagające wyjaśnienia ze źródeł „żydowskich”. Projekt pośredni obejmowałby opracowanie historii religijnej Żydów typu Schurera od

Machabeusz do Soots, która w pełni uwzględnia dane Nowego Testamentu. Wyposażony w szczegółowy indeks, miał służyć jako wiarygodny przewodnik po różnych nurtach postbiblijnego judaizmu we wszystkich ich przejawach i wzajemnych wpływach. Kto jest chętny podjąć wyzwanie?

Obecny stan debaty „Syn Człowieczy”.

Wykład pt. „Użycie harnasz/harnasza w żydowskim języku aramejskim” został wygłoszony w tej samej sali we wrześniu 1965 roku, zanim ukazał się drukiem w 1967 roku. Semickie wyrażenie leżące u podstaw słynnego wyrażenia ewangelicznego i wysunęło różne wnioski. Zadaniem MIV jest ujawnienie obecnego stanu debaty o „synie człowieczym”, która nastąpiła po komunikacie z 1965 roku. Problem w skrócie jest taki. Występujące w Ewangeliach wyrażenie *ho huios tou antropou* nie jest autentycznym greckim idiomem. W ostatnich latach opisywano to jako „niezwykłe w języku greckim”², „raczej nieeleganckie barbarzyństwo”³ lub „dosłowne tłumaczenie określenia [arameici *bar ('e)nasha*, które jest dwuznaczne w języku greckim”. w rzeczywistości ogólnie, choć nie powszechnie, uważano, że model semicki, z którego wywodzi się greka, jest aramejski. Hebrajski jest w niełasce, ponieważ z jednym możliwym wyjątkiem nigdy nie używa przedimka określonego z *hen adani*. Były dwie fale badań filologicznych. Pierwsza, pochodząca z przełomu wieków, obejmuje prace Arnolda Meyera, Hansa Lietzmanna, Gustafa Ialmana⁹ i Paula Fiehiga”. Kolejna fala, przypadająca na lata bezpośrednio po zakończeniu II wojny światowej, ma za swoich najważniejszych uczestników J. V. Campbella¹⁰, Johna Bowmana, Matthew Blacka; i Erika Sjöberga”. Liczba punktów językowych, była zgoda między głównymi bohaterami, ale w dwóch głównych kwestiach, omówieniu i tytułowym użyciu tego wyrażenia, opinie pozostały podzielone”. Moje własne rozważania na ten temat rozpoczęło się od spostrzeżenia, które wydawało się tak oczywiste, że stanowi truizm: „Skoro „syn człowieczy” nie jest zwrotem greckim, lecz aramejskim, jeśli ma w ogóle mieć sens, musi być w sensie aramejskim”¹¹. Tak więc, zanim spróbujemy określić znaczenie *ho huios tou antropou* w Ewangeliach, konieczne jest ustalenie, w jakim sensie lub w jakim sensie *bar ('e)nasha* było rzeczywiście używane w prawdziwych, zachowanych żydowskich tekstach aramejskich. Dlatego też w latach 1963 i 1964 ukończyłem badanie, które, choć nie było badaniem wyczerpującym, opierało się na znacznie większej próbie niż poprzednie badania. Spośród czterech głównych rezultatów, pierwsze dwa potwierdzają tezy wysunięte przez Meyera i Lietzmanna, że (1) *bar nash (a)* jest wyrażeniem regularnym dla „człowieka” w ogólności; oraz (2) że *bar nash* często służy jako zaimek nieokreślony. Trzecia i być może najbardziej nowatorska konkluzja faktycznie ilustruje omówieniowe użycie *bar pasza*, zamiast jedynie postulować je na podstawie podobnego aramejskiego idiomu, *hahu gabra* („ten człowiek”). W rzeczywistości przytoczyłem dziesięć przykładów bezpośredniej mowy – monologu lub dialogu – w których mówca wydaje się odnosić do siebie nie jako „ja”, ale jako „syn człowieczy” w trzeciej osobie, w kontekstach sugerujących podziw, rezerwę lub skromności. Czwarty wniosek podkreśla, że w żadnym z przeanalizowanych fragmentów, nawet w żydowskiej egzegezie mesjańskiej Daniela⁷, czy wyrażenie *bar nasha* figura jest tytułem. Można nawet wywnioskować, że użycie języka aramejskiego sprawia, że wyrażenie to nie nadaje się do opisu urzędu eschatologicznego, ponieważ czasami słowo *bar nash* jest używane z pejoratywnym niuansiem przebiegłego, pozbawionego skrupułów człowieka. IR Zgodnie z przewidywaniami dwie ostatnie tezy wywołały mieszane reakcje i tworzą one trzecią falę filologicznej debaty na temat „syna człowieczego”. Można to wygodnie przedstawić za pomocą następujących trzech pytań:

1. Czy peryferyjne użycie *bar nash(a)* zostało przekonująco wykazane i czy dowody mają zastosowanie do Nowego Testamentu?
2. Czy nadal można utrzymać, że koncepcja i tytuł żydowskiego „syna człowieczego” istniały za życia Jezusa?

3. Czy nowa analiza językowa wyrażenia aramejskiego może pozytywnie wpłynąć na interpretację Nowego Testamentu?

I

Pierwsze reakcje na nową teorię omówień poddały w wątpliwość demonstracyjną zaciekłość tekstów dowodowych zebranych na jej poparcie w wykładzie z 1965 roku i publikacji z 1967 roku. F. H. Borsch¹ i C. Colpe² podkreślali, że moje przykłady to przede wszystkim stwierdzenia rodzajowe, chociaż mogą obejmować mówcę. Żaden z nich nie jest jednoznacznym substytutem T. Obaj autorzy wyrazili swoje poglądy już w 1967 r., podobnie jak Joachim Jeremias w bardziej szczegółowej argumentacji. Według niego, podczas gdy fraza hahu gabra, model, na którym zbudowana jest moja teoria, oznacza „ja i nikt inny” i wskazuje wyłącznie na mówiącego, bar nasha ma nieokreślony niuans: „człowiek, więc ja też”. W konsekwencji nie jest to omówienie dla zaimka osobowego w pierwszej osobie. Twierdzę, że ten zarzut jest chybiony z dwóch powodów. Po pierwsze, krytycy, o których mowa, wydają się nie doceniać tego, że omówienie nie jest tylko słowem synonimem, ale z definicji mowa okrężna i wymijająca. To jest, oczekuje się, że pociągnie za sobą niejednoznaczność. W dystygowanej angielszczyźnie ludzie mówią o „przemijaniu”, a nie umieraniu, i nikomu nie przyszłoby do głowy poprosić lekarza weterynarii, by „zabił” jego zwierzaka, ale „uśpił”. Słowa aramejskie, aby uzyskać ten sam efekt rozmycia, oddały nieco niejednoznaczne, nie orzeczenie, ale podmiot. Łatwiej było im powiedzieć: „Człowiek” (lub „Syn człowieczy”) umrze, niż „ja umrę”. Podobnie „Syn Człowieczy” zostanie uznany lub nagrodzony przez Boga, zabrzmi w ich uszach mniej chętnie, niż gdyby to samo twierdzenie zostało wyrażone w pierwszej osobie liczby pojedynczej. Jeśli chodzi o dokonane przez Jeremiasza rozróżnienie między jednoznacznym hahu gabra (oznaczającym „ja i nikt inny”) a niejednoznacznym bar nasha (oznaczającym „każdy i to obejmuje mnie”) jest wymuszone, ponieważ hahu gabra niekoniecznie jest jednoznaczne. W dobrze znanej legendarnej rozmowie Jana Zakkaja z Wespazjanem rabin, który właśnie uciekł z oblężonej Jerozolimy, pozdrawia rzymskiego dowódcę po łacinie słowami Vive Domine Imperator! Wespazjan woła po aramejsku: „Przywitałeś mnie królewskim pozdrowieniem, chociaż nie jestem królem. Kiedy król (Neron) o tym usłyszy, zabije hahu gabra’ (Lam. R. I. i(3 I)). Ale „ten człowiek” tutaj może odnosić się do każdego mówcy. Może to odnosić się do Yohanana, jak w równoległym fragmencie Talmudu, gdzie Wespazjan mówi mu, że sprowadził na siebie główną winę: „Nie jestem królem, a jednak nazwaliście mnie królem” (bGit. c6a). Ale hahu gabra może równie dobrze oznaczać Wespazjana, który w innej relacji jest opisywany jako potępiający: „Zabiłeś mnie! Dlaczego powitałeś mnie królewskim pozdrowieniem, chociaż nie jestem królem, kiedy król się o tym dowie, wyśle kogoś, żeby mnie zabił.” To pozorne niezrozumienie celu omówień może wyjaśniać, dlaczego John Bowker, chociaż w ogólnej sympatii z aramejskim podejściem zalecanym przez tego pisarza, nie jest w stanie prześledzić całej argumentacji²¹. Dla niego omówienie musi być jak kryształ. „Rada za omówieniem byłaby bez porównania silniejsza”, pisze, „gdyby tekst brzmiał: „Uczeń bar naszy jest mi tak drogi jak mój syn” [zamiast dotychczasowego sformułowania w trzeciej osobie: „tak drogi go jako syna”. Moim zdaniem taka formuła zepsułaby pierwotny cel idiomu. Życzeniem rabina Hiswy było ściśle wyznaczenie jego ucznia, rabina Lewiego, na jego spadkobiercę. Zawołane powiedzenie było oczywiście zrozumiałe, ponieważ podobno Levi otrzymał kosztowności swego pana. Chociaż jest to drobna dygresja, może warto zauważyć, że dwuznaczności ustne typu hahu gabra/bar nasha mają tendencję do ponownego rozstrzygnięcia, gdy osiągną etap pisemny. Na przykład, kiedy w midraszu Rahhah Jakub pyta Ezawa: „Chcesz pieniędzy czy miejsca pochówku?”, Ezaw odpowiada: „Czy hahugabra chce miejsca pochówku? Daj mi pieniądze i zachowaj miejsce pochówku dla siebie” (Rdz 100,5). To samo zjawisko – peryfrazą wyjaśniona przez późniejsze bezpośrednie odniesienie do mówiącego – pojawia się w Mk 2,10: „Aby was przekonać, że syn człowieka ma na ziemi prawo odpuszczania grzechów... powiadam wam...”. Gdzie indziej możemy znaleźć formę wieloznaczną w jednym tekście, a prosty odpowiednik w wariacie lub paraleli synoptycznej. „Nawet nie ptak zostaje złapany bez woli nieba” –

komentuje kura Symeon Yohai - „o ile mniej dusza bar nasha”! Ale inny rękopis brzmi: „tym mniej moja dusza!” (Rdz 79,6). Nie sposób nie przypomnieć tutaj Mateusza. 16,13: „Za kogo ludzie uważają Syna Człowieczego?” i porównaj to z pytaniem Jezusa w słowach Marca: „Za kogo uważają mnie ludzie?” (Mk 8,27; por. Łk 9,18). Wracając do kwestii filologicznej, powinienem w tym miejscu wspomnieć o interesującym artykule P. M. Caseya „Problem Syna Człowieczego”. Próbując pogodzić moją tezę z uwagami Colpe'a i Jeremiasa, Casey sugeruje, że osoba posługująca się językiem aramejskim nie wybierz bar pasha jako samookreślenie, stosując ogólne stwierdzenie do siebie.

Tak więc, oświadczając, że „syn człowieczy idzie drogą wyznaczoną mu w Pismach” (Mk 14,22), Jezus „zapowiada, że wkrótce umrze, jak wszyscy ludzie, z rozkazu Bożego”, argumentuje Casey w tym, co wydaje mi się właściwym kierunkiem, to by on nieładnie spierał się o rzeczy nieistotne. Niemniej jednak jego przeformułowanie byłoby bardziej imponujące, gdyby był w stanie dostarczyć dodatkowych ilustracji tego, w jaki sposób „ogólne zdania są używane w języku aramejskim” – poza moimi cytatami z bar nasha – i gdyby mógł również uzasadnić potrzebę specjalnego zwrotu w celu wyrazić oczywistość. Podsumowując, nadal ośmielam się twierdzić, że sama natura pośredniego odniesienia do jaźni wymaga elementu niepewności. A jeśli właściwe jest zastosowanie tego wzorca językowego do Nowego Testamentu, to teza wysuwana przez Bultmanna i jego szkołę, że „przychodzący Syn Człowieczy”, o którym mówił Jezus, była kimś innym niż on sam, dostarcza prawie doskonałego przykład tego, jak wyrafinowani współcześni uczeni mogą go oszukać dzięki sprytniej dwuznaczności aramejskiej. Krytyka Josepha A. Fitzmyera jest zupełnie innego rodzaju. Dla niego prawie nieistotne jest, czy przedstawiłem przypadek odnoszący się do okrężnego użycia słowa „syn człowieczy”. W 1968 r. uznał ten argument za „przekonujący”; 25 sześć lat później oświadczył, że bar nasha „nigdy nie występuje jako omówienie Bez względu na to, jakie są moje argumenty w odniesieniu do badanych tekstów, nie ma to związku z Nowym Testamentem, ponieważ teksty te nie należą do dzieł napisanych w pierwszym wieku naszej ery. Co gorsza, wszystkie moje cytaty zawierają formę bar nash lub bar nasha, podczas gdy rzeczownik „człowiek” w biblijnym lub qumrańskim języku aramejskim jest zapisywany przez alef: „enash” lub „enash”. Zauważa, że tego rodzaju skracanie jest oznaką spóźnienia, a w „filologicznych porównaniach aramejskiego podłoża Ewangelii... odwoływanie się do późniejszych tekstów jest zupełnie nieuzasadnione”. Zasada metodologiczna podana przez Fitzmyer jest bezsprzecznie ważna... wtedy, gdy ma zastosowanie. Byłoby rzeczywiście błędem opierać się na źródłach nowszych - lub jeśli o to chodzi, starszych - niż Nowy Testament, kiedy odpowiedni rodzaj współczesnych dokumentów jest dostępny w wystarczającej ilości. Ale w kwestii „syna człowieczego” najwyraźniej tak nie jest. Rozważmy więc dziwną sytuację, która powstaje, gdy za przewodnika weźmiemy Fitzmyera. Wszyscy zgadzamy się, że greckie ho huioi tou antropou jest arameizmem używanym w I wieku naszej ery. Jednak interpretator Ewangelii jest skazany na impas. Jego materiał porównawczy z I wieku jest niezwykle rzadki; ponadto nie reprezentuje odpowiedniego gatunku, stylu, słownictwa i dialektu. Z drugiej strony, z czysto chronologicznych powodów, nakazuje mu zrezygnować z bogactwa możliwych wskazówek, które wydają się, a nawet są, znaczące i pomocne. Niemniej jednak, mówiąc całkiem obiektywnie, jeśli przyjmiemy, że wyrażenie odzwierciedlone w ho huioi tou antropou zostało pierwotnie ukute w języku aramejskim przez Galilejczyków, to czy nie jest rozsądne, a nawet obowiązkowe, badanie relikwów dialektu galilejskiego, najbliższego w czasie Ewangeliom, palestyńskiego „Talmudu i podobnych galilejskich źródeł rabinicznych, zwłaszcza gdy istnieje dobry powód, by sądzić, że ich osobliwości dialektalne poprzedzają okres ich kodyfikacji”, czy jest to prosta logika, jak spróbuję pokazać, czy też jest to ucieczka „Vermesa” do obscurum per obscurum, jak Fitzmyer ujmuje iC;” Po pierwsze, czy pisownia nash(a) bez początkowego aleph (które mogło być nieme nawet wtedy, gdy było pisane jak w języku syryjskim) jest wyraźną oznaką spóźnienia? Za odpowiedzią negatywną przemawiają dwa argumenty. Po pierwsze, Galilejczycy byli znani z błędnej wymowy (lub braku wymowy) słów gardłowych”. Po drugie, same Ewangelie świadczą o zaniedbaniu

początkowego alef: odnoszą się do mężczyzny zwanego Łazarzem. Teraz forma nasza zamiast enasha odpowiada dokładnie zmianie reprezentowanej przez Lazar zamiast El'azar. A ewangeliczna pisownia Łazarza nie jest dziwacznym zjawiskiem: palestyński „Talmud regularnie zastępuje Lazara zamiast El'azara i Li'ezer dla Eli'ezer. Ta obserwacja, wyrażona beztrąsko przez Żyda Jezus, wywołała następującą ripostę: „Różnica między hebrajską pisownią imienia (imion) z pierwszego wieku... a tą, którą znajduje w palestyńskim Talmudzie kilka wieków później, jest właśnie tym, czego oczekiwaliśmy! Ale w tym wszystkim prawdziwym pytaniem, przed którym nie stanął, jest to, czy można argumentować od nazw własnych do rzeczowników pospolitych; te pierwsze są notorycznie podatne na skracanie...”.^o Uważam, że obie połowy odpowiedzi Fitzmyera są błędne. Po pierwsze, czy to prawda, że skrócona forma imion F,l'azar/Eli'ezer jako Lazar/Li'ezer jest o kilka stuleci późniejsza niż epoka Nowego Testamentu? Bo nawet jeśli pominiemy greckie transkrypcje z I wieku jako Lazar(os) nie tylko w Ewangeliach, ale także we fragmencie Józefa Flawiusza⁷ i fragmentarycznej inskrypcji kostnicy z Jerozolimy, czy jest dokładnie tak, że palestyński „Talmud jest naszym najstarsze źródło? Skrócona pisownia tych dwóch imion jest widoczna w niektórych z najlepszych rękopisów „Miszny”, innej galilejskiej kompozycji poprzedzającej Talmud o kilka stuleci, mianowicie w rękopisach z Cambridge i Parmy oraz w kodeksie Kaufmanna z Budapesztu. , istnieje kilka inskrypcji kostnicowych z Jerozolimy i okolic, które zapisują oba imiona bez alef. Czy muszę ci przypominać, że większość tych ossuariów jerozolimskich pochodzi z pierwszego wieku lub wcześniej i że żaden z nich nie jest prawdopodobnie post-iadriński? Spotykamy kobietę, Shallon bath Li'ezer;¹ i dwóch mężczyzn, jednego zwanego po prostu Lazarem” i drugiego, Eli'ezer hen Lazar, ten ostatni pojawia się w dwujęzycznej inskrypcji i towarzyszy mu greckie /iliezros /ileazarou.+¹ Tak więc, chociaż w dokumentach z I wieku częściej poświadcza się klasyczną pisownią z alefem, istnieje wystarczająca ilość dowodów, które pozwalają nam prześledzić początki tendencji skracania do wieku Jezusa. Po drugie, czy porzucenie początkowego alefa w nazwie własnej jest tak szczególnym przypadkiem, że nie można go brać za wzór dla rzeczownika pospolitego typu enasha/pasha? To pytanie może załatwić dość szybko. Jak wynika z Gramatyki I)almana, sugerowana tendencja była ogólna w galilejskim dialekcie aramejskim. Ale przykłady pojawiają się już w dokumentach z Qumran i \lurabba'at, gdzie czasownik „amar (mówić) jest zapisywany bez alef w trzech przypadkach”; a zwrot „w obliczu” został kiedyś zapisany jako hanpe zamiast he'anpe. Redaktor tego ostatniego tekstu, J. T. Lilik, skomentował w lofi: „omission de l'aleph comme souvent en jud60-palestienien”. Argumenty przemawiające za omówieniowym użyciem bar hash/bar nasha qua pośrednim odniesieniem do mówiącego wydają się być w stanie przeciwstawić się wszystkim sformułowanym do tej pory krytyce.

II

Drugie kontrowersyjne odkrycie ogłoszone w wykładzie z 1965 r., a mianowicie brak tytułowego użycia bar nasha w języku aramejskim, stanowczo zaprzeczało ówczesnej opinii społecznej. Większość interpretatorów Nowego Testamentu przyjęła przeciwny pogląd za pewnik. Jakież dwadzieścia lat temu Oscar Cullmann napisał: „Doszliśmy do następującego wniosku dotyczącego żydowskiej koncepcji Syna Człowieczego... Jest to niebiańska istota, obecnie ukryta, która pojawi się dopiero na końcu czasów... Znajdujemy to wyłącznie postaci eschatologiczne w Danielu, Księdze Henocha i IA' Ezdrasza.⁴”, „Intymny związek synoptycznej prezentacji Syna Człowieczego z żydowską literaturą apokaliptyczną nie może być dłużej kwestionowany”, powtórzył J. E. „l'odt .(W podobnym duchu Ferdinand Hahn stwierdził: 'Jest... bardzo prawdopodobne, że już w przedchrześcijańskim judaizmie utrwaliło się użycie tytułowe, które zostało przyjęte przez Jezusa i prymitywną społeczność'”. Jednak oparte na filologii zaprzeczenie taki eschatologiczno-mesjański tytuł niemal natychmiast znalazł sprzymierzeńców wśród krytyków literackich. W wydanej w 1967 r. książce Ponowne wylądowanie na plaży nieżyjący już Norman Perrin odrzucił w sposób jednoznaczny tak zwaną „koncepcję Syna Człowieczego”: a w marcu 1968 r. Ragnar Leivestad przeczytał artykuł, który ukazał się w tym samym

roku pod zrozumiałym tytułem *Der apokalyptische Menschensohn: ein theologisches Phantom*". W poprawionej wersji angielskiej, wydanej w 1972 r. z równie prowokacyjnym tytułem „Wyjdź z apokaliptycznego Syna Człowieczego”; Leivestad pisze: „Jestem całkowicie przekonany, że apokaliptyczny tytuł Syna Człowieczego jest nowoczesnym wynalazkiem. Żydowski tytuł Syna Człowieczego był całkowicie nieznanym Jezusowi i całemu światu prymitywny kościół.” W stylu mniej dosadnym i z delikatną ironią, mój wielce ubolewany przyjaciel Paul Winter zauważył w *Deutsche Literaturzeitung* ze wszystkich miejsc: „Jeśli interpretacja słów Syna Człowieczego w Ewangeliach synoptycznych przez Perrina jest poprawna... to wtedy miejsca pochodzenia mitu o Synu Człowieka nie szukano w Iranie, w Judei czy nawet w Ugarit, ale na niemieckich uniwersytetach”. Przypowieści, główne domniemane źródło koncepcji „syna człowieczego”, pochodzą z aramejskich manuskryptów Henocha z Qumran, chociaż pod koniec lat 60. szanowani uczeni kwestionowali zasadność takiej dedukcji. W 1967 roku Morna Hooker nadal wolał datować Przypowieści między 63 p.n.e. a 70 r. n.e. i stwierdził, że dowody z Qumran są imponujące, ale niezdecydowane”. Rok później J. A. Fitzmeyer wyraźnie przypisał „czystemu przypadkowi” milczenie zwójów. Nie pamiętam, kiedy z publikacji J. T. Milika wyszło, że Księgi II, czyli Przypowieści, nie tylko brakowało w materiale Henocha reprezentowanym przez jedenaście fragmentarycznych rękopisów z Jaskini 4, ale została tam zastąpiona Księgą Gigantów, teorią przypadku w odniesieniu do brakujących przypowieści stało się wysoce nieprawdopodobne”. Powinienem wspomnieć dodatkowo o autorytatywnym stwierdzeniu Edwarda Ullendorfta, że „dowody etiopskie mają niewiele lub nic nie wnoszą [do kwestii „syna człowieczego”] i że zasadniczo pozostaje to kwestia aramejska...”.(0) Moje własne badanie odpowiednich części Daniela, IV Ezdrasza i Henocha, opublikowanych w Jezusie. nowy, przekonał mnie, że żadne tytułowe użycie wyrażenia „syn człowieczy” nie może zostać potwierdzone w żadnym z tych dzieł”. Innymi słowy, data przypowieści nie jest istotnym składnikiem tezy. W nawiasie można zauważyć, że żaden argument nie zmusza nas do przyjęcia teorii Milika, że Przypowieści zostały ułożone przez chrześcijanina po grecku, ani jego ekstrawaganckiego datowania ich na Al) 270. z Kompozycja ta należy najprawdopodobniej do ostatniej ćwiartki pierwszego wieku naszej ery, a może od pierwszego do drugiego wieku, jak sugeruje Matthew Black”. Kilka publikacji z lat 1975-1977 na ten temat zdaje się zapowiadać nowy rodzaj konsensusu. Barnabas Lindars uczciwie oświadcza: „Stało się teraz żenująco oczywiste, że Syn Człowieczy w ogóle nie jest aktualnym tytułem w judaizmie”. Studium Maurice'a Casey'a „Użycie terminu „Syn Człowieczy” w przypowieściach Enocha” jest również negatywne: „Droga jest dla nas otwarta, aby zaprzeczyć szczególnej koncepcji „Syna Człowieczego” w judaizmie”. „Dodatkowy tom do słownika tłumacza biblijnego” Norman Perrin potwierdza, że koncepcja zakładana przez wielu badaczy Nowego Testamentu nie ma poparcia w starożytnym judaizmie”, a John Bowker zgadza się: „Nawet gdyby problem daty (przypowieści) został rozwiązany, apokaliptyczne użycie jest niewystarczające, aby ustalić, że w judaizmie była szeroko znana postać znana jako „syn człowieczy”. Nawet J. P. Brown, który pod koniec zeszłego roku wydawał się dziwnie nieświadomy debaty filologicznej ani jakiegokolwiek wkładu w problematykę po 1972 r., zakłada w artykule poświęconym teorii, że „syn człowieczy” jest ironicznym samoopisem, że Jezusowi nie była dana koncepcja nadchodzącego „Syna Człowieczego”. Ważnym wnioskiem jest to. Jeśli obecny trend się utrzyma, a akademicki mit przedchrześcijańskiej żydowskiej koncepcji „syna człowieczego” zakończy się definitywną dyskredytacją, większość współczesnych egzegez ho huio tou anthrbpou wypadnie z dna. A to z kolei będzie wymagało całkowitej reinterpretacji wszystkich fragmentów Nowego Testamentu.

III

Debata wciąż trwa, a bitwa nie jest jeszcze wygrana. Jak dotąd zareagowali tylko semici z Nowego „Testamentu”. W obszernym *Festschrift*, liczącym 489 stron, zatytułowanym *Jesus and der Menschensohn*, problem filologiczny jest pomijany przez wszystkich jego autorów”. Oczywiście nie do

mnie należy ocenianie Jezusa Żyda, w którym, używając naszego aramizmu, „syn człowieczy” usiłuje objaśnić fragmenty Ewangelii w świetle teorii omówień i twierdzi, że związek między ho huios tou anthrupou i Dan. 7.13 stanowi drugorzędny midraszowy etap rozwoju, bardziej zrozumiały po grecku niż po aramejsku”. Zawsze z wzruszeniem i przyjemnością wspominam tego godnego podziwu osiemdziesięciolatka, C. H. Dodda, który nie wahał się w DWÓCH, aby ponownie dostosować czas życia egzegezy tak, aby ze zgadza się to ze świeżo przyswojonymi informacjami dotyczącymi aramejskiego użycia słowa „syn człowieczy”. Również w 1970 r. Jurgen Roloff wyraźnie odwołał się do aramejskiej teorii samoodniesień w interpretacji ewangelii”. Barnabas Lindars, choć wciąż zatytułował swój ostatni artykuł „Ponowne wkroczenie apokaliptycznego syna człowieczego”, faktycznie żegna się z tą koncepcją. Całym sercem popiera teorię „samoodniesienia”, która umożliwi mówcy „wyrażanie swoich racji z większą delikatnością, niż byłoby to możliwe w inny sposób”, i zwraca również uwagę na jej szczególne znaczenie dla przepowiedni dotyczących męki w Ewangeliiach. proponuje zastąpienie apokaliptycznego pojęcia syna człowieczego pojęciem przedstawiciela Boga na sądzie ostatecznym i twierdzi, że pisarze Nowego Testamentu nie tylko identyfikowali Jezusa jako tego agenta, ale on sam był świadomy spełniania takiej funkcji”. Tak czy inaczej, nie ulega wątpliwości, że z filologiczno-historycznego punktu widzenia badania Lindarsa stanowią zdecydowany krok we właściwym kierunku. John Bowker, choć przyjmuje zupełnie inny wniosek, stara się również czerpać inspirację z danych semickich. Widzi w biblijnym użyciu słowa „syn człowieczy” wskazówkę dotyczącą poddania człowieka śmierci, podobnie jak w Dan. 7, do boskiego usprawiedliwienia. Uznając swoją zależność, przynajmniej częściowo, od teorii samoodniesienia, sądzi, że jego własne sformułowanie lepiej pasuje do Marcańskiego portretu Jezusa, który „mówił o sobie jako o człowieku poddanym (jednoznacznie) śmierci, ale także jako o tym, który zostanie potwierdzony”). Ale ta identyfikacja „syna człowieczego” jako śmiertelnej, ale bosko usprawiedliwionej jednostki prowadzi nas do starej sytuacji „tytuł-i-pojęcie”, z tą szczególną wadą, że wywodzi się ona z Icbrew, gdzie nie ma pewności, że istnieje żadna określona forma liczby pojedynczej ben adam. Hipoteza będzie musiała ponadto stawić czoła wszystkim klasycznym trudnościom: dlaczego zwrot „syn człowieczy” jest umieszczany tylko w ustach Jezusa i dlaczego nigdy nie zwraca się do niego ani nie opisuje go jako ho huios tau antropou? Zostawiłem na koniec to, co wydaje się być być może najbardziej zachęcającym wynikiem debaty o synu człowieczym. Kilka tygodni temu w Madrycie Luis Alonso Schokel zwrócił moją uwagę na traktowanie wyrażenia „syn człowieczy” w nowej Biblii hiszpańskiej. „El Hijo del hombre” całkowicie zniknęło z Nueva Biblia Espanola z 1975 r.7” W Dan. 7.13, bar „enash” stało się „una figura humana”, a w Nowym Testamencie ho huios tou anthrbpou jest oddane jako „hombre” we wszystkich fragmentach, w których uważa się, że jest używane w sensie ogólnym. Ale kiedy Jezus posługuje się nim jako odniesieniem do samego siebie, jest ono tłumaczone jako „este Hombre” („ten człowiek”). lub jak by to ujął Hieronim, słowa ewangelii interpretowały „secundum Chaldaicam veritatem”.

Zawiadomienie Jezusa od Józefa Flawiusza ponownie zbadane

Stosunek naukowców do słynnego Testimonium Flavianum (Ant. xviii 63-64) bardzo się zmieniał w ciągu ostatnich stu lat. Kilku pisarzy, wśród nich głównie F. C. Burkitt i Adolf von I larnack, utrzymywało, że ten fragment jest zasadniczo autentyczny. Większa liczba, w tym tak znani uczeni, jak Bernhard Niese, Emil Schiirer, Eduard Norden, Jean Duster, Eduard Meyer i Solomon Zeitlin, uznała to za interpolację. Wreszcie Theodore Reinach i coraz większa liczba współczesnych autorów (Andre Pelletier, L. H. Feldman, Paul Winter, A.-M. Buharle, Ernst Bammel,; Otto Betz i G.H. Twelvetrec) utrzymują, że Testimonium jest częściowo autentyczne, a częściowo przepisane. Podstawowe argumenty przemawiające za poszczególnymi teoriami (i odpowiadające im zarzuty podnoszone przeciw sprzecznym tezom) są już dobrze ugruntowane, co widać w notatce Feldmana dołączonej do fragmentu w wydaniu Loeba. Te trzy argumenty można podsumować w następujący sposób. A. Obecność zawiadomienia we wszystkich rękopisach. Starożytności i ich dosłowne odtworzenie na

początku IV wieku przez Euzebiusza w *Historia ecclesiastica* i 1 oraz *Demonstratio evangelica* iii 5, 105 są postrzegane przez obrońców autentyczności jako ważny dowód na korzyść józefańskiego pochodzenia ustęp. B. Z kolei protagoniści teorii interpolacji podkreślają, że „l'estimonium zawiera rażące stwierdzenia chrześcijańskie (np. „On był Chrystusem”), których nie można przypisać Żydowi Józefowi Flawiuszowi. W rzeczywistości Orygenes wyraźnie twierdzi, że Józef Flawiusz nie wierzył, że Jezus był Mesjaszem. Dlatego przypisują całą sekcję chrześcijańskiemu fałszerzowi. Zeitlin idzie tak daleko, że identyfikuje go jako historyka Euzebiusza. Przypadek tych, którzy uważają nasz tekst za częściowo autentyczny, a częściowo interpolowany, opiera się na dwojakim rozumowaniu. Fakt, że Orygenes zaprzecza, jakoby Józef Flawiusz wierzył w mesjański status Jezusa, pośrednio dowodzi, że wersja Starożytności znana mistrzowi aleksandryjskiemu w połowie III wieku zawierała coś o Jezusie. Co więcej, bardziej bezpośrednio, charakterystyka Jezusa zachowana w zachowanej wzmiance jest nietypowa dla terminologii kościelnej z III lub IV wieku, w związku z czym byłoby błędem przypisywanie jej żyjącemu wówczas chrześcijańskiemu redaktorowi. Niniejszy artykuł nie będzie dotyczył wszystkich problemów wynikających z *Testimonium Flavianum*, ale jedynie ponownym zbadaniem tej części Ant. xviii 63, gdzie Jezus jest opisany jako „mądry człowiek” (*sophos aner*) i „wykonawca zdumiewających czynów” (*paradoxon ergon poietes*). Spróbuję najpierw wykazać, że te dwa wyrażenia są zgodne ze stylem Józefa Flawiusza; po drugie, że jest mało prawdopodobne, aby były one chrześcijańskimi fabrykacjami; i po trzecie, że wręcz przeciwnie, drugi epitet jest echem prymitywnego, popularnego przedstawienia Jezusa, co jest potwierdzone sprzecznymi akcentami doktrynalnymi zarówno w Nowym Testamencie, jak i w literaturze rabinicznej. Wnioski będą z konieczności wstępne i będą wymagały potwierdzenia w świetle pełnego zbadania fragmentu Jezusa. Na początek kilka uwag tekstowych. Grecy świadkowie, tj. rękopisy Józefa Flawiusza, wspomniane już cytaty Euzebiusza oraz źródła bizantyjskie odtwarzają, poza bardzo drobnymi zmianami stylistycznymi, dokładnie to samo sformułowanie. Jeśli chodzi o wersję, *sophos aner* oddano po łacinie jako *v:r sapiens* (Jerome, *De viris illustribus* xiii). Tłumaczenia na język syryjski i arabski są również ściśle dosłowne”. W przypadku *paradoxon ergon poietes* łacina i syryjski wykazują niewielkie różnice (*mirabilia patrator operum* i „czynnik chwały”), podczas gdy Agapius zastępuje specyficzną grecką formułę mniej barwnym zdaniem: „a postępował dobrze”. (t) Forma opisu Jezusa jako *sophos aner* i *paradoxon ergon poietes*, w porównaniu z przedstawieniem innych osobowości, biblijnych i postbiblijnych, wydaje mi się autentycznie józefańska. Król Salomon jest określany jako „mądry człowiek posiadający wszelkie cnoty” (*andri sopho kui pusan aretin echonti*) (Ant. VIII 53). Prorok Elizeusz był „człowiekiem znanym ze sprawiedliwości” (*aner epi dikaiosune diahoetos*), który wykonał *paradoxa ergon* (Ant. IX 182). Z kolei Daniel ukazany jest jako „człowiek mądry i umiejący w odkrywaniu rzeczy przekraczających ludzkie możliwości” (*sophos anir kui deinos heurein to amerhana*) (Ant. X 237). Nieco później pojawia się jako „człowiek dobry i sprawiedliwy” (*anir agathos kai dikaios*) (Ant. X 246). Mówi się, że Ezdrasz był „człowiekiem sprawiedliwym, cieszącym się dobrą opinią mas” (*dikaios aner kai dozes apoluou*) (*On agathes para tb plethei*) (Ant. xi 121). Wśród postaci postbiblijnych Iloni-Oniasz nazywany jest „człowiekiem sprawiedliwym i umiowanym przez Boga” (*dikaios aner kui theophiles*) (Ant. xiv 22), a Samaias „człowiekiem sprawiedliwym” (*dikaios aner*) (Ant. xiv 172). Jan Chrzciciel jest przedstawiony jako „dobry człowiek” (*agathos aner*), który „napominał Żydów, aby prowadzili prawe życie, praktykowali sprawiedliwość wobec bliźnich i pobożność wobec Boga” (Ant. XVIII, 117). Jeśli chodzi o wiodącego faryzeusza w czasie wybuchu pierwszej rewolucji, Symeona ben Gamaliela, przedstawia się go jako „człowieka obdarzonego wielką inteligencją i rozsądkiem” (*aner pleres suneseos kai logismou*) (Vita 192).²³ Spośród nich: Salomon i Jan Chrzciciel są oczywistymi paralelami do Jezusa jako mędrców. Obaj byli uznawani za mistrzów mądrości. Nic więc dziwnego, że epitet „nauczyciel” (*didaskalos*) ściśle nawiązuje do wyrażen rozważanych w *Testimonium*. Bardziej osobliwe określenie, „dokonujący zdumiewających czynów”, zostało również zasadniczo antycypowane we fragmencie Elizeusza, o którym już wspomniano i do którego powrócę później. Krótko mówiąc, wydaje się, że nie ma

stylistycznego ani historycznego argumentu, który można by zebrać przeciwko autentyczności dwóch omawianych fraz. W rzeczywistości zdanie następujące po słowie „mądry człowiek”, tj. „jeśli rzeczywiście można go nazwać człowiekiem” (andra auton legein chre), które jest powszechnie uznawane za interpolację, wydaje się potwierdzać – jak trafnie zauważył Paul Winter – oryginalność *sophos aner*, idiomu, który w umyśle późniejszego redaktora chrześcijańskiego wymagało dalszych kwalifikacji. Oprócz tego, że *prima facie* wydaje się być Józefanem, bliższa analiza *sophos aner* i *paradoxon ergim poietes* wskazuje na nieprawdopodobność ich późniejszego chrześcijańskiego pochodzenia. Zaczniemy od tego, że tytuł „mędrzec” nie ma korzeni w Nowym Testamencie, a przy braku takiego autorytatywnego poparcia jest, jak sądzę, całkowicie nieodpowiedni do wyrażenia tego rodzaju wzniosłej teologicznej koncepcji, którą fałszerz zamierzał wprowadzić do tekstu Józefa Flawiusza. Byłoby bezsensowne wymyślanie zeznań, które nie wspierałyby przekonania interpolatora. Ale nie tylko nie oddaje idei boskiego Chrystusa kościoła; w rzeczywistości jest to w pewnym sensie sprzeczne z terminologią Nowego Testamentu. Jezus jest co prawda dwukrotnie zidentyfikowany przez Pawła w 1 Kor. 1.24 i 30 z abstrakcyjną „mądrością Bożą”, ale przymiotnik *sophos* zastosowany w tym samym rozdziale do mężczyzn (w. 18-31) ma konotację pejoratywną. Co więcej, w jedynym przypadku, w którym Ewangelie wkładają to słowo w usta Jezusa, „mądrzy” są nieprzychylnie porównywani do „niemowląt” (*nepioi*) (Mat. 1:25; Łukasza 10:21). W nielicznych przypadkach, gdy termin *sophos* jest używany pozytywnie, odnosi się on do chrześcijańskich nauczycieli, ale nigdy do samego Jezusa”. Pomimo potencjalnie bogatszego znaczenia formuła „dokonujący zdumiewających czynów” w dużej mierze umknęła uwadze badaczy *Testimonium Flavianum*. Ci nieliczni, którzy zadali sobie trud skomentowania tego, doszli do sprzecznych wniosków. I tak pod koniec XIX wieku Theodore Reinach zasugerował, że sformułowanie to kryje w sobie „niuans de mepris” i insynuował, że Jezus był „*thaumaturge professionnel*”. Z drugiej strony A. Pelletier argumentuje, że *paradoxos* to plus souvent *laudative*”. Termin ten wymaga zatem pełniejszego zbadania w żydowsko-hellenistycznym użyciu. W LXX czasownik *paradoxazein* oddaje I liph. plh, odróżnić, oddzielić”, podczas gdy w greckim Syrachu (10.13) „Pan sprowadził na nich nadzwyczajne nieszczęścia” (*paredoxasen... las epagogas*) jest swobodnym tłumaczeniem zachowanego języka hebrajskiego (*wyb'... ng'h*). W dwóch fragmentach bez odpowiednika w języku polskim *paradoxazeina* odnosi się do zdumiewającego czynu Boga (II Mch 3,30; III Mch 2,9). *paradoxa erga* występuje tylko raz w Sir. 43,25 (*np'l'wt*) po hebrajsku) w aluzji do niezwykłych stworzeń widzianych przez żeglarzy na morzu. W innym miejscu grecki przymiotnik wskazuje na coś nienormalnego, na przykład ogień nadal płonący w wodzie (Dziki. 16.17), co jest regularnym znaczeniem tego słowa w tekstach nieżydowskich i hellenistycznych. Również w języku Filona pojęcie to łączy boskie działanie z nieoczekiwanym, a więc zdumiewającym dla ludzi skutkiem. Weźmy uderzający przykład, według Filona Bóg ogłosił Dekalog „głosem, który – rzecz najbardziej paradoksalna I to *paradoxotaton* I – był widzialny”, ale „dziecięcą zabawą” (*paignia*) dla Boga. Podobny sposób mówienia jest również poświadczony u Josphusa, ale jego język wydaje mu się bardziej zróżnicowany. Podobnie jak w nie-żydowskiej grece i Mądrości, „paradoksem” może być dla niego rzadkie zjawisko naturalne, takie jak gigantyczne rozmiary Goliata ze wszystkimi jego czterema i pół łokciami, czyli sześć stóp i osiem cali (Ant. VI 171). Może to być najbardziej niezwykłe, choć być może nie jedyne, zjawisko, takie jak rozdzielenie Morza Czerwonego (ale czy coś podobnego nie przydarzyło się Aleksandrowi Wielkiemu nad Morzem Pamfilijskim?), zdarzenie, które można przypisać albo woli boskiej, albo wypadek (kata tautomaton) (Ant. II 347-48)” Można go pozytywnie przedstawić jako dzieło Boże, podobnie jak manna, boski i paradoksalny pokarm (Ant. III 30) lub równie „paradoksalny” spektakl płonącej ciszy, która choć płonęła, wciąż pozostawała zielona i pełna owoców (Ant. II 266-67). Co jeszcze ważniejsze z punktu widzenia przejścia Jezusa, Józef Flawiusz określa niektóre czyny dokonane przez mężów Bożych jako „paradoksalne”. Woda tryskająca ze skały po tym, jak Mojżesz uderzył ją swoją laską, jest opisana jako paradoks zdumiewający spragnionych Żydów na pustyni (Ant. III 37-38). Podobnie, liczne cuda proroka Elizeusza były *paradoxa ergo*, za które został zapamiętany

przez Hebrajczyków (Ant. IX 182). To podsumowanie przeglądu różnych zastosowań przymiotnika paradoxos pokazuje, że termin ten nie jest najbardziej oczywistym wyborem dla chrześcijańskiego interpolatora, który zamierza sfabrykować świadectwo w celach apologetycznych. Jedynym uzasadnieniem użycia tego wyrażenia byłaby ustalona terminologia chrześcijańska, ale z pewnością tak nie jest. paradoxos to hapax legomenon w Nowym Testamencie, użyty u Łukasza (5.26) przez niezaangażowanych obserwatorów, którzy byli świadkami uzdrowienia paralityka przez Jezusa. Przepętnieni strachem podobno wykrzyknęli: „Widzieliśmy dziś zdumiewające rzeczy!” (eidomen paradoxos semeion) lub „znaki” (semeia). (;) Jeśli sformułowanie paradoxos n ergon poietes nie pochodzi od redaktora chrześcijańskiego, to czy można ustalić, w jakim sensie użył go Józef Flawiusz? Nasze badanie użycia tego słowa w hellenistycznych pismach żydowskich jasno pokazało, że pojęcie to może odzwierciedlać to, co rozumiemy przez „cudowny”; ale twierdzenie, jak to zrobili niektórzy niedawni pisarze, że paradokson jest „powszechnym terminem” w hellenistycznym judaizmie na określenie cudu, jest pewną przesadą. „W rzeczywistości studenci Józefa Flawiusza wydają się zgadzać, że słowo najlepiej wyrażające jego pojęcie „cudu” to semeion, znak. Jest to szczególnie prawdziwe, gdy sprawa dotyczy niezwykłego czynu dokonanego przez męża Bożego. Cudowny znak - wyjaśnia Otto Betz - jest zjawiskiem nienaturalnym (nadprzyrodzonym), które uwiarygodnia jego autora jako posłańca Boga i rodzi wiarę w świadków w odniesieniu do misji cudotwórcy. Aby podkreślić to znaczenie, Józef Flawiusz mówi nam że kiedy Mojżesz opowiadał Izraelitom o cudownych wydarzeniach podczas płonącej ciszy, pozostali niewzruszeni, ale kiedy w cudowny sposób pokazał im same znaki, natychmiast w niego uwierzyli (Ant. II 280). Jeśli chodzi o proroka Izajasza, to według Józefa Flawiusza król Ezechiasz wyraźnie wymagał od niego dokonania „znaku i cudu” (semeion ti kai terastion), aby wykazać, że jest wysłannikiem Boga (Ant. X 28). Nie trzeba dodawać, że Józef Flawiusz nie nazywa „paradoksalnych czynów” Jezusa „znakami”. Natomiast XII-wieczny Michael Glvkas (PG clviii, 444) instynktownie zastępuje oryginalny idiom megaton semeion ergates. Kolejny krok w tym śledztwie dotyczy źródła „czynu paradoksalnego” dokonanego przez człowieka. Aby ponownie wziąć Mojżesza za przykład, cuda dokonane przez niego w obecności faraona zostały opisane przez Józefa Flawiusza słowami przypisywanymi samemu Mojżeszowi jako pochodzące z mocy Bożej (dunamis) (Ant. II 254-86). Podobnie mówi się, że thaumastu... kai paradoxos erga Elizeusza powstały „przez prorocstwo” (dia tes Propeias) (Ant. IX 182). Zauważ, że w obu przypadkach, nawiązując do nadprzyrodzonego charakteru „paradoksu” bez wyrażania jakichkolwiek zastrzeżeń, Józef Flawiusz pośrednio wskazuje na swoją własną wiarę w cuda. Wzmianka o Jezusie, choć werbalnie blisko związana z fragmentem Ilisza, nie została pozytywnie oceniona przez Józefa Flawiusza. Jego opis jest dość sympatyczny, ale ostatecznie oderwany: przekazuje tradycje dotyczące Jezusa, ale osobiście nie jest im oddany. Andre Pelletier doszedł do bardzo podobnego wniosku. Józef Flawiusz – pisze – „ne se prononce pas, comme il le faisait pour Elisee, sur le pouvoir en vertu duquel Jesus dokonał cudów”. Jeśli chodzi o związek między tym zawiadomieniem a Nowym Testamentem, przedstawienie Jezusa jako cudotwórcy – mówi nam Anthony Harvey – jest „podstawowe dla całej tradycji ewangelicznej.” To stwierdzenie jest co do istoty prawdziwe, ale raz jeszcze wymaga dokładniejszego sformułowania, ponieważ autor cytatu chciałby jako pierwszy przypomnieć nam, że epitet „dokonujący czynów paradoksalnych” nie oddaje w pełni „tradycja ewangeliczna” o Jezusie. Tym, co te trzy słowa przypominają w rzeczywistości nie jest doktrynalnie ukształtowany obraz Jezusa, przyjęty przez pogański kościół, ani nawet obraz wyłaniający się z Czwartej Ewangelii (która jest mniej więcej współczesna ze starożytnością), ale to, co wydaje się najwcześniejsze przed Pawłem Portret judeochrześcijański. W pierwszą Pięćdziesiątnicę Piotr najwyraźniej oświadczył: Mężowie izraelscy, słuchajcie tych słów, Jezusa z Nazaretu, męża, którego Bóg poświęcił wam przez wielkie czyny, cuda i znaki (dunamesi kai terasi kai semeiois), których Bóg dokonał [epoiesen] przez niego pośród was... (Dz 2,22). Również dwaj uczniowie udający się do Emaus w towarzystwie nieznanego (który okazuje się zmartwychwstałym Chrystusem) podsumowują Jezusa z Nazaretu dla jego dobra jako człowieka (który

był) prorokiem potężnym w czynie i słowie laner Propes dunatos en ergo kai log6l przed Bogiem i całym ludem (Łk 24,19). W rzeczywistości ta wzmianka o rzadszych prorokach przypomina jedną z podstawowych tradycji ewangelicznych, która ze względu na jego cudowną moc przedstawia Jezusa za jego życia jako proroka. Reagując na antypatyczne wobec niego zachowanie mieszkańców Nazaretu, Marek i Mateusz przypisują mu słynną oszczędność, którą według pace Bultmanna” uważam za autentyczną: Prorok nie jest bez honoru, chyba że we własnym kraju, wśród swoich krewnych i we własnym domu. I nie mógł tam dokonać żadnego wielkiego dzieła [ekei poiesai oudemian dunamin], z wyjątkiem tego, że położył ręce na kilku chorych i uzdrowił ich 4”. Ponownie, w historii o wskrzeszeniu zmarłego młodzieńca w Nain, przerażeni świadkowie rozpoznać w cudzie obecność „wielkiego proroka” (prophetes megas) (Łk 7,16). Jak zauważyłem wcześniej, przedstawienie Jezusa jako cudotwórcy lub proroka należy do najbardziej pierwotnego etapu tradycji ewangelicznej. Choć mogło być rozpowszechnione, wkrótce zostało wyparte w kręgach chrześcijańskich przez tytuły odzwierciedlające wyższy status: prorok eschatologiczny, Mesjasz, syn Boży itp. Niemniej jednak można przypuszczać – a późniejsza rabiniczna krytyka Jezusa potwierdza to przypuszczenie – że na poziomie powszechnym pojęcie cudotwórcy/egzorcysty nadal krążyło w żydowskiej Palestynie, tym bardziej, że działalność charyzmatyczna tego typu była – lub podobno była – praktykowana wśród żydowskich chrześcijan wczesnych pokoleń¹². formułując ostateczną ocenę znaczenia badanego fragmentu Testimonium Flavianum, chciałbym zatem zwrócić uwagę na elastyczność, a nawet dwuznaczność obu pojęć „sprawca czynów paradoksalnych” i „prorok”. Nie trzeba chyba podkreślać, że przedstawienie wydarzenia nadzwyczajnego jest w ostateczności całkowicie uzależnione od stanowiska, pozytywnego, negatywnego lub neutralnego, zajętego przez jego kronikarza. „Zatem Józef Flawiusz przypisuje znaki stworzone przez Mojżesza Bożej opatrności i mocy (theou pronoia kai dunamis), ale (identyczne) kontrcuda dokonane przez egipskich kapłanów i mędrców są dla niego aktami magii (mageia) (Ant. II 286). Nic dziwnego, że w ocenie faraona czyny Mojżesza są zwykłymi sztuczkami wynikającymi z „czarów i magii” (leratourgia kai mageia) (Ant. II 284). Józef Flawiusz również pokazuje swoją rękę, kiedy przypisuje paradoxa erga Elizeusza „prorocत्वu”, tj. Proroczej mocy. To samo zaangażowane stanowisko objawia się w Łukasowym opisie Jezusa jako aver prorokes dunatos en ergo. Jednak w odniesieniu do tych samych zjawisk Celsus, cytowany przez Orygenes, udaje się w jednym zwięzłym zdaniu podać w wątpliwość rzeczywistość cudów Jezusa i przypisać te pozorne paradoksy tak bardzo pogardzanej magii: Stało się to za pomocą magii [goetia] że był w stanie wykonać paradoks, który wydawał się zrobić; Rzeczywiście, nie musimy wychodzić poza samą Ewangelię, aby odkryć tę samą podwójną postawę. W słynnym sporze o Belzebuba, egzorcyzmy Jezusa są wyjaśniane przez jego przeciwników, jerozolimskich uczonych w Piśmie (Marek), faryzeusz (Mat.) lub niektórych mężczyzn w tłumie (Łukasz), jako dokonane dzięki mocy księcia demonów, sam Jezus jest opętany przez ducha nieczystego (Mk 3,30).{ Gwałtownie odrzucając ten zarzut, Jezus zapewnia, że to duch (en pneumatii) (Mat. 12:28) lub palec (en daktulb) (Łk 11:20) Boga wypędza demony. Jednak, jak wiadomo, pejoratywne odczytanie nie zanikło: w czasach talmudycznych stało się jednym z fundamentów wrogiego rabinicznego portretu Jezusa-maga. W słynnej haraicie czytamy: Powiesili Jeszu w wigilię Paschy. Przez czterdzieści dni szedł przed nim herold (ogłaszając): „Wyjdzie na ukamienowanie, ponieważ uprawiał czary i uwiódł i sprowadził na manowce Izrael”. (hSanh. 43h) Po zbadaniu tych dwóch zarzutów okazuje się, że pejoratywne przedstawienie dwóch cech portretu Jezusa Józefa Flawiusza. Bo uwodziciel/fałszywy prorok i czarownik to negatywne odpowiedniki słów mędrzec i cudotwórca. Wszystko to wydaje się sugerować, że Józef Flawiusz celowo dobrał słowa odzwierciedlające całkiem neutralne stanowisko. Kiedy chce zaznaczyć, że nie zgadza się z pewnymi twierdzeniami, nie ma z tym trudności. Podaje na przykład, że zarówno 1'heudas, jak i `Egipcjanie' ogłaszali się prorokami (prophi tis einai), ale wyjaśnia, że byli `oszustami' (goetes) (Ant. xx 97, 16y). A kiedy odnosi się do Judasza Galilejczyka jako nauczyciela, nie nazywa go sophos aner, ale używa dwuznacznych słów sophistes (BJ 11 118, 433). Jest więc możliwe, że opisując Jezusa jako „mądręgo

człowieka” i „dokonującego paradoksalnych czynów”, Józef Flawiusz osiągnął to, czego dokonało niewielu, jeśli ktokolwiek z jego następców, starożytnych lub współczesnych, a mianowicie to, że ani go nie aprobując, ani nie potępiając, udało mu się naszkicować portret galilejskiego mistrza, który jest w prawdziwym tego słowa znaczeniu sine ira et studio”.

Podsumowanie prawa autorstwa Józefa Flawiusza

Powszechnie potwierdza się centralne znaczenie Tory w okresie międzytestamentalnym i misznaicko-talmudycznym. Sekciarze z Qumran uważali, że jest to karta ich przymierza. Tannaimowie i Amoraimowie uzupełniali ją, interpretowali i systematyzowali. Jezus ogłosił, że Prawo jest trwałe i jest dziedzictwem Mojżesza i zainspirował wiele prac Filona z Aleksandrii, zwłaszcza Decalogo, De Specialibus Legibus i jedną z zachowanych części jego Hypothetica. Józef Flawiusz był również zajęty nową prezentacją tego korpusu. W ostatnim okresie swojej kariery planował poświęcić jej ważny autonomiczny traktat, o którym wspomina kilkakrotnie en passant i dla którego miał już tytuł *O zwyczajach i przyczynach (Peri ethron kai aitionon)*” oraz dość rozbudowany schemat: Mam też zamiar [pisać] pracę w czterech księgach o poglądach, jakie my, Żydzi, mamy o Bogu i jego istocie oraz o prawach, to znaczy dlaczego według nich wolno nam czynić pewnych rzeczy, podczas gdy innym nie wolno nam robić. Tytuł „O zwyczajach i przyczynach”, zacytowany właśnie zarys i zachowane dzieła prawne Józefa Flawiusza wyraźnie pokazują, że jego zainteresowanie nie polegało na szczegółowym wyszczególnianiu tego, co było dozwolone, a co nielegalne, ale na zapewnieniu religijnego wyjaśnienia i moralnego uzasadnienia żydowskiego sposobu życia. Przed tym ważnym, najwyraźniej niedokończonym projektem, Józef Flawiusz dwukrotnie próbował swoich sił w komponowaniu streszczeń Tory. Księgi III i IV jego Starożytności stanowią pierwszą i najbardziej znaną z jego relacji. W 111 90-286 zaczyna od omówienia Dziesięciu Przykazań, a następnie opisuje moją instytucję Przybytku, kapłaństwo, ofiary, prawa dotyczące czystości, diety i małżeństwa, a na końcu lata szabatu i jubileuszowe. Konstytucja (politeia) narodu żydowskiego jest przedstawiona w 1v 196-292 z rozdziałami dotyczącymi świątyni, świąt, modlitwy, sądów, króla, obowiązków wobec ubogich, małżeństwa, zbuntowanego syna i różnych przykazań humanitarnych. Po tej konstytucji na czas pokoju następuje dodatek (IV 293-301) regulujący wojnę żydowską. Chociaż, jak dobrze wiadomo, Józef Flawiusz wzbogaca swoje opowiadanie Prawa o obce dane, w większości zaczerpnięte z ówczesnej halachy i hagady, twierdzi w sposób nie budzący wątpliwości, że odtwarza Biblię, „ani nie dodając do niej, ani nie pomijając to”. Najbardziej prawdopodobne jest to, że jego przeredagowanie Pisma nie zmienia jego sensu i konsekwencji jest całkowicie godne zaufania. Drugie, znacznie krótsze streszczenie Tory pojawia się w *Contra Apionem* II 164-219, lub gdy są mniej ściśle określone, II 145-219. Przedstawia się je jako odpowiedź Józefa Flawiusza na wypaczenia kodeksu Mojżesza opublikowanego przez Apoloniusza Molona. Te „fałszywe oskarżenia” zostały zdecydowanie obalone przez wykazanie, że Prawo Mojżeszowe, wiernie praktykowane przez Żydów, nie ma nic wspólnego z Apoloniuszem”. opis judaizmu (145-50). „[„Choć niewątpliwie jest to nowsza z tych dwóch kompozycji, wydaje się, że w żadnym sensie nie zależy ona od starożytności i zdecydowanie nie jest jej skrótem. Ma nie tylko własną strukturę; jak zostanie to wkrótce wykazane, odbiega nawet tu i ówdzie od stanowiska przyjętego przez Józefa Flawiusza w jego wcześniejszej pracy. Szkic zawarty w *Contra Apionem* zawiera wstęp (164-80), po którym następuje właściwy zarys Prawa Mojżeszowego (190-210). Podobnie jak w *Antiquities* (IV 196, 292), Tora jest scharakteryzowana jako zbiór zwyczajów i ustaw reprezentujących konstytucję żydowskiej teokracji, termin najwyraźniej ukształtowany przez Józefa Flawiusza (165). Teokracja, w przeciwieństwie do monarchicznej, oligarchicznej lub demokratycznej organizacji innych narodów, przypisuje Bogu ostateczną władzę i władzę. Ponadto, w przeciwieństwie do greckich systemów edukacyjnych, które przekazują moralne pouczenia poprzez nauczanie przykazań (jak Ateńscy) lub poddawanie uczniów praktycznemu szkoleniu (jak Lacedaemonicy i Kreteńscy), Mojżesz łączy obie metody. Określa obrzędy życia codziennego (takie jak żywność, którą Żyd może spożywać, ludzie, z

którymi może przebywać, okresy, w których ma się powstrzymać od pracy). Jednocześnie jednak dba o to, by ogłoszone zasady były nie tylko wyuczone, ale wprowadzane w życie (173-74). Rzeczywiście, cotygodniowe czytanie Tory w szabat (lub, jak to ujął Józef Flawiusz, „kiedy wszystkie inne zajęcia są porzucone”) ma na celu uzyskanie pełnej znajomości jej treści (175). Ich gruntowne szkolenie w zakresie przykazań wyjaśnia, według niego, jednolitość idei i postępowania wśród wszystkich Żydów. Każdy z nich, nawet ich kobiety (o których Józef Flawiusz ma skądinąd niewiele dobrego do powiedzenia) wie, że wszystkie ich działania muszą być inspirowane pobożnością (euseheia), której źródłem jest Prawo (180-81). Ponadto przywiązanie do starożytnych statutów jest istotą mądrości (phronesis) i cnoty (arete), „jedyna mądrość, jedyna cnota polega na powstrzymywaniu się od wszelkiego działania, od wszelkiej myśli sprzecznej z pierwotnie ustanowionymi prawami” (183). „Jego konstytucja mojszowska (politeuma) jest nie tylko najstarszą na świecie, ale także najlepszą, jaką można sobie wyobrazić, ponieważ czyni Boga władcą wszystkiego i uznaje kapłanów pod hegemonią arcykapłana za administratorów sprawy najważniejsze, a mianowicie kult Boży, nadzór nad Prawem, prowadzenie procesów i karanie skazanych przestępców (t 8087). Dwa punkty w tej wstępnej części Józefa Flawiusza zasługują na krótkie podsumowanie. Po pierwsze, jego brak zainteresowania takimi tematami, jak rytualna czystość i nieczystość, przepisy żywieniowe, przestrzeganie sabatu, zasady liturgiczne związane ze świętami itp. Czystość, ściśle powiązana z kultem świątynnym, pojawia się ponownie w głównej części podsumowania; ale na resztę nie zwraca się już uwagi. Rzeczywiście, nawet w dłuższej części poświęconej czystości rytualnej w starożytności (III 2i8ff.) kwestia praw żywnościowych jest traktowana bardzo powierzchownie, choć łączy się to z obietnicą pełniejszego omówienia w On Customs and Causes, w którym planował przedstawić powody, które motywowały Mojżesza w jego decyzjach (25t). Wydaje mu się, że dla Józefa Flawiusza przepisy dotyczące diety, czystości i składania ofiar, przynajmniej w ich konkretnym brzmieniu, nie były instytucjami boskimi, lecz mojszowskimi (III 273). Mówi nam bowiem, że sam ekalog został sformułowany i ogłoszony bezpośrednio przez Boga, „aby doskonałość wypowiedzianych słów nie została osłabiona przez ludzki język, który jest słabo przekazywany” (III, 8q). Po drugie, Józef Flawiusz odnosi się do czytania Tory w szabat (175), zwyczaju potwierdzonego w Nowym Testamencie jako obecnego zarówno w Palestynie, jak i w diasporze przez Filona, opisując hebdomadalne zgromadzenia Żydów, a także zgromadzenia esseńczyków;⁸ i przez literaturę rabiniczną w ogóle.” Jednak Biblia milczy na ten temat i wspomina jedynie o recytacji Tory przez siedem lat (Pwt 31,10). Tylko ta ostatnia instytucja jest wspomniana w Antiquities (iy 209), ale zgodnie z następnym paragrafem jej celem jest zapamiętanie zasad: „Prawa te powinny być tak wryte w ich sercach..., aby nigdy nie mogły zostać wymazane” (210) . Oczywiście, cotygodniowe czytanie, jak przedstawiono w Contrze. pionem, a nie recytacja raz na rok szabatowy lepiej służy przedmiotowemu celowi dydaktycznemu.

Konstytucja

Chociaż główna część streszczenia ma rzekomo przedstawiać szkic „przykazań i zakazów” (igo), nie jest to uproszczona lista biblijnego prawodawstwa, ale starannie ustrukturyzowana ekspozycja, rozpoczynająca się od części poświęconej Bogu (t yo-2) .), po których następują zarysy relacji człowieka do Stwórcy (193-2o5) i do bliźnich stworzeń (2o6-14). Podtytuły drugiej części to: Świątynia i kapłaństwo (19; 4), ofiary (195-97) i oczyszczenia związane z ofiarami (198). Ten ostatni punkt prowadzi do rozważenia trzech rodzajów nieczystości. Pierwsza nieczystość wywodzi się z aktów seksualnych: w związku z tym Józef Flawiusz podaje szczegóły żydowskich praw małżeńskich (199-203). Drugi jest związany z porodem: tutaj załączono kilka uwag pobocznych dotyczących wychowania i nauki szkolnej dzieci (204). Trzeci rodzaj nieczystości wynika z kontaktu ze zwłokami, podmiotu, który daje Józefowi Flawiuszowi możliwość formułowania rad moralnych dotyczących obrzędów pogrzebowych (205). Trzecia część, dotycząca relacji międzyludzkich, opisuje obowiązki wobec rodziców (206), stosunek do przyjaciół (207-08) oraz bardziej szczegółowy opis zachowań Żydów wobec gojów (209-14).

Podsumowanie kończą dwa krótkie aneksy, pierwszy nawiązujący do kary, jaka czeka grzeszników na tym świecie (215-17), a drugi do nagrody w przyszłym życiu, przewidzianej dla wiernych przestrzegających Prawa (218-19). Nadszedł czas, aby przyjrzeć się bliżej Torze Józefa Flawiusza.

I

Pierwsza z trzech sekcji, dotycząca doktryny Boga, oparta jest na Dekalogu. Uważam, w przeciwieństwie do Filona, który wyraźnie organizuje swoją prezentację specjalnych praw wokół Dziesięciu Przykazań, Józef Flawiusz nie odnosi się do nich bezpośrednio. Zamiast tego wysuwa racjonalne podstawy, aby uzasadnić plan, który przyjmuje. Musi zacząć od Boga, mówi nam, ponieważ On jest „początkiem, środkiem i końcem... wszystkiego” (arche kai mesa kai telos... tom panton (idę)). Ta idea, że Bóg jest początkiem i końcem wszystkich rzeczy, znajduje paralelę w Objawieniu 1:8: „Ja jestem alfą i omegą”, do którego niektóre manuskrypty i Wulgata dodają arche kai – principium et finis, ale następny Klauzula ta, podobnie jak definicja Józefa Flawiusza, jest trójdzielna: „kto jest, który był i który ma przyjść”. Podobnie amorajskie powiedzenie z III wieku, przypisywane Reshowi Lavishowi, interpretuje boskie imię „Emeth”: „lief jest początkiem liter, prawo jest końcem, a mem jest w środku”. Innymi słowy, rozumowanie Józefa Flawiusza wydaje się opierać na tradycyjnych podstawach. 1.1 Kontynuując w sposób dorozumiany Dekalog, Józef Flawiusz podaje dwa argumenty na poparcie doktryny Mojżeszowej, zakazującej jakichkolwiek figuratywnych przedstawień bóstwa. Pierwsza twierdzi, że żadna materia nie jest wystarczająco cenna i żadna umiejętność nie jest wystarczająco doskonała, aby odtworzyć boski obraz, nawet gdybyśmy o tym wiedzieli, ale skoro nikt nie widział Boga, jest bezbożne wymyślanie dla niego podobizny (i y t). Po drugie, ponieważ Bóg jest jedynym stwórcą wszystkich rzeczy, które wytwarzają je bez rąk i bez pomocników, należy Go czcić wyłącznie poprzez praktykowanie cnót (192). 13% podkreślając zasadniczo duchowy charakter therapeia, Józef Flawiusz z góry wskazuje na symboliczne znaczenie i wartość instytucji i obrzędów, które są przedmiotem następnej sekcji

II

Zwracając się do kultu, Józef Flawiusz podkreśla, że opiera się on na zasadzie jedności: skoro jest tylko jeden Bóg, może być tylko jedna Świątynia (193). To samo podkreśla w starożytności: istnieje jedno święte miasto, jedna świątynia i jeden ołtarz, ponieważ Bóg jest jeden, podobnie jak rasa hebrajska (iv Zoo-oi). („Mnogość sanktuariów w biblijnej przeszłości jest wygodnie ignorowana.) Z teokratycznego charakteru rządów ustanowionych przez Mojżesza wynika również logiczny wniosek, że określona grupa osób wybrana na czcicieli Boga w pełnym tego słowa znaczeniu (mianowicie kapłanom na czele z arcykapłanem, któremu należy się posuszeństwo jak Bogu) należy dodatkowo powierzyć nauczanie, zarządzanie i egzekwowanie praw. W tym miejscu Józef Flawiusz przedstawia doktrynę kapłańskiej hegemonii, której pierwsze jasne sformułowanie pochodzi od Hekataeusa z Abdery (ok. 300 r. p.n.e.)¹ i która nadal jest widoczna w pismach sekty z Qumran. W tym ostatnim stwierdzeniu Józefa Flawiusza znajdują się ciekawe pominięcia. ‘zatem, z własnych powodów, milczy na temat sądownictwa niekapłańskiego. Jednak nie tylko był świadomy ich istnienia (w Starożytnościach (IV 214-15) mówi o grupach siedmiu sprawiedliwych, którym towarzyszyło dwóch Lewitów, odpowiedzialnych za administrację miastami, a w IV 287 wyraźnie opisuje ich jako „ siedmiu sędziów). Twierdzi nawet, że ustanowił takich sędziów w miastach galilejskich podczas pierwszej rewolucji, a także siedemdziesięcioosobowy sąd - bez wątplenia na wzór jerozolimskiego Sanhedrynu (opisany w iv 218) - pod jego własnym przewodnictwem, aby zajmować się ważnymi sprawami i sprawy kapitałowe (11 ar 11 570-7 0. Poza tym nie wspomina o prawodawstwie mojżeszowym odnoszącym się do króla. Być może kierował się w tym względzie względami politycznymi: najdrobniejsza wzmianka o instytucji monarchii musiała mieć złowrogie skutki konotacje z końca I w. W rzeczywistości, gdy odniesienie do niego jest nieuniknione, jak w Antiquities IV 223-24, przedstawia go jako krok w dół od idealnej

arystokracji bezpośredniego panowania Boga. Mojżesz nie zaproponował, ale jakby cierpiała, instytucja: jeśli Izraelici mieli zdecydować się na monarchę, miał on być rasy żydowskiej i gotowy przyjąć przewodnictwo we wszystkich sprawach od arcykapłana i jego rady". Józef Flawiusz podkreśla żydowską trzeźwość podczas uczt ofiarnych i prymat dobra wspólnego (koininia) nad interesami osobistymi (0 95-96) i przypomina swoim czytelnikom, że celem modlitwy towarzyszącej ofierze nie jest nakłanianie Boga do obdarzania dobrami (robi to spontanicznie), ale aby umożliwić czcicielowi ich przyjęcie i zachowanie (1q7). W tym akapicie dotyczącym świątyni i kapłaństwa jedna szczególna cecha daje do myślenia. Powszechnie przyjmuje się, że Contra Apionem jest ostatnim z zachowanych dzieł Józefa Flawiusza, datowanym na sam koniec pierwszego, a być może na początek drugiego wieku naszej ery. Jednak czyni aluzje do sanktuarium i jego ofiar jako trwającej rzeczywistości. Miszna nie jest zatem jedynym żydowskim dokumentem po 700 roku, który wyraża nadzieję na szybką odbudowę lub przedstawia utopijny świat z trwałym kultem ofiarnym, tak jakby zniszczenie Jerozolimy nigdy nie miało miejsca". Kwestia rytualnego oczyszczenia jest również bezpośrednio związany przez niego ze Świątynią: „Ze względu na ofiary Prawo nakazuje oczyszczenie po pogrzebie, po porodzie, po stosunku płciowym i przy innych okazjach” (198). Jak zaznaczono wcześniej, trzy paradygmatyczne przypadki nie służą do omawiania przyczyn nieczystości i sposobów jej usunięcia, lecz do zarysowania kwestii etyczno-prawnych. Jeśli chodzi o prawa małżeńskie, które są wymienione w związku z nieczystością seksualną, Józef Flawiusz stanowczo utrzymuje, że celem związku małżeńskiego jest prokreacja (199), powtarzając w ten sposób powszechne żydowskie nauczanie oparte na boskim przykazaniu: „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się” (Rdz. 1,28). Ten sam pogląd jest wyrażony w Misznie, we własnym opisie zamężnych esseńczyków (którzy biorą żony nie dla przyjemności, ale dla potomstwa), dokonany przez Józefa Flawiusza, a pośrednio przez sarkastyczną aluzję Tacyty do żydowskiego generandi amor²⁰. oczekiwano, cudzołóstwo i sodomia są określane jako ohydne zbrodnie (199, 201). Nawiasem mówiąc, temat małżeństwa daje Józefowi Flawiuszowi dobrą okazję do wygłoszenia większej liczby jego zwyczajowych złośliwych uwag (por. już 18, 1). „Kobieta, jak mówi Pismo, jest we wszystkim gorsza od mężczyzny”, w związku z czym musi przyjąć kierownictwo od tego, któremu Bóg dał władzę (201).². Jest również surowo traktowana w związku z aborcją. Jeśli umyślnie doprowadzi do poronienia lub zostanie uznana za winną zniszczenia płodu, zostanie uznana za dzieciobójcę, zabójcę duszy i odpowiedzialną za umniejszenie rasy żydowskiej (202).

Ostatni akapit tej części ujawnia filozoficzną zasadę łączącą trzy źródła nieczystości: współżycie płciowe (prowadzące do poczęcia), rodzenie dzieci i śmierć, wszystkie polegają na psuches merismos, podziale duszy, którego część przechodzi z miejsca na miejsce (203). Ta idea, która wymaga dalszych wyjaśnień, ma greckie korzenie i wydaje się być również pokrewna antropologii esseńskiej przedstawionej przez Józefa Flawiusza. Warto zwrócić uwagę na niektóre pominięcia w dziedzinie prawa małżeńskiego. Na przykład jedynym zakazanim związkiem wspomnianym przez Józefa Flawiusza w Contra Apionem jest związek z bliskimi krewnymi, podczas gdy w Antiquities IV 244-45 uznaje on małżeństwo z niewolnicą lub prostytutką za niedozwolone. Nie odnosi się również ani do rozwodu, ani do małżeństwa lewiratycznego o których mowa w starożytności (iv 253-56)²⁴ Co ciekawe, uwzględnienie nieczystości wynikającej z porodu skłania go do zalecenia trzeźwości podczas świętowania przybycia noworodka (picie w nadmiarze jest zabronione) oraz podkreślenia żydowskiej troski o edukację dzieci. Muszą być nauczeni czytać i studiować prawa i historię swoich przodków, aby mogli naśladować tych ostatnich, a będąc ugruntowani w tych pierwszych, nie mogli ani ich przekraczać, ani mieć wymówki, by ich nie znać” (204).²⁵ Przedstawienie przez Józefa Flawiusza obrzędów pogrzebowych jest zgodne z regułą zawartą w hebrajskim Ecclesiasticus (7:34), która głosi, że wszyscy przechodnie mają dołączyć do konduktu pogrzebowego prowadzonego przez krewnych. Kosztowne ceremonie i pomniki są jednak ostentacyjne i należy ich odradzać (205).

Mojżeszowa doktryna o stosunku człowieka do innych stworzeń stanowi ostatnią część relacji Józefa Flawiusza. Wracając jeszcze raz do Dekalogu, do piątego przykazania, przedstawia pobożność wobec rodziców jako najwyższy przykazanie w sferze ludzkiej (206), „ale wskazuje, że Prawo dalej wymaga, aby młodzi szanowali starszych w ogóle”: ponieważ Bóg jest najstarszy ze wszystkich” (206). Kategoria „przyjaciele” następuje bezpośrednio po kategorii rodziców i starców. „Chociaż nie mówi tego wprost, możemy przypuszczać, że w oczach Józefa Flawiusza tylko współżydzi cieszyli się tym tytułem. Właściwe traktowanie przyjaciela określa jako obdarzone bezgranicznym zaufaniem: wszystkim trzeba się dzielić i nic nie ma do ukrycia od takiej osoby”. Dołącza ponadto różne zasady promujące więzi społeczne. Sędziowie nie mogą przyjmować łapówek; jeśli Żyd jest w stanie pomóc drugiemu, nigdy nie może odmówić; własność człowieka nie może być przywłaszczona przez innego; żadnemu przyjacielowi nie wolno pobierać odsetek od pożyczki (207-08). Podstawową cnotą, którą należy praktykować wobec obcych, jest szczodrość (epieikeia) (209). Mojżesz nalegał na zachowanie żydowskich zwyczajów narodowych, ale także na umożliwienie udziału w nich poganom. Jest to niewątpliwie nawiązanie Józefa Flawiusza do prozelityzmu w celu zasugerowania, że więzi rodzinne nie są jedynymi więziami sprzyjającymi formowaniu się wspólnoty. Można ją znaleźć także we wspólnym sposobie życia. Bliski związek tego rodzaju nie jest jednak odpowiedni w przypadku przypadkowych gości; mają być wyłączone ze wspólnych zwyczajów (210). Ta ostatnia klauzula może być interpretowana na różne sposoby³⁰, ale niezależnie od jej dokładnego znaczenia, domyślnie potwierdza żydowski ekskluzywizm społeczny, który był postrzegany przez pogan jako nienawiść do ludzkości, mizantropia (148, 291).;” Chociaż udział w życiu żydowskim, jak kontynuuje Józef Flawiusz, obejmuje tylko prozelitów, Prawo nakłada jako powszechny obowiązek zaopatrzenie wszystkich potrzebujących w podstawowe artykuły pierwszej potrzeby, takie jak ogień, woda i żywność. Podróżnych należy skierować w drogę, a wszystkie zwłoki pochować (211). Humanitarne i cywilizowane zachowanie musi również charakteryzować wszelkie kontakty z wrogami. Żydom w czasie wojny nie wolno samowolnie niszczyć sadów swojego przeciwnika, ponieważ drzewa są niewinne i gdyby mogli mówić, odrzuciliby wszelką odpowiedzialność za wrogość. Rzeczywiście, gdyby mieli o tym wiedzę, wyemigrowaliby do innego kraju (Ant. IV 299-300)! Ponadto Żydom nie wolno rabować ciał poległych wrogów ani źle traktować i znęcać się nad więźniami, zwłaszcza uwięzionymi kobietami (212); Przykazanie, aby wskazać drogę zagubionemu podróżnikowi, jest często postrzegane we współczesnej literaturze jako obalenie zarzutu, powtórnego w wierszu Juwenala, że Żydzi pomagają tylko swoim współwyznawcom: non monstrare vias eadem nisi sacra colenti.ss Ale intencja apologetyczna tego rodzaju nie jest pewna. Należy przypomnieć, że oryginalny nakaz biblijny (I)Cut. 27. 18) stara się szczególnie chronić niewidomych i aby jawnie nie przepraszać targumowie palestyńscy również rozumieli ten fragment Pisma Świętego metaforycznie: „Przeklęty ten, kto oszukuje cudzoziemca (akhsanya), który jest jak ślepiec”. Józef Flawiusz twierdzi w skrócie, że głównym przesłaniem Prawa w dziedzinie stosunków międzyludzkich jest filantropia (filantropia)⁷ i łagodne usposobienie nie tylko wobec współ-Żydów, ale wobec całej ludzkości. Co więcej – i pod tym względem brzmi wyjątkowo nowocześnie – utrzymuje, że oprócz wpajania filantropii w ścisłym tego słowa znaczeniu, Mojżesz okazywał także sympatię światu zwierzęcemu.;” W swoim bardzo eklektycznym streszczeniu Prawa historyk odnajduje miejsce na sabatowy odpoczynek zwierząt domowych (Pwt 5,14) oraz na obowiązek wypuszczania ptaków rodzicielskich schwytanych razem z ich młodymi (Dent. 22,6); i nawet udaje mu się wstawić dwa kolejne przypadki bez biblijnego poprzednika. Tak więc żydowski żołnierz na terytorium wroga musi, oprócz oszczędzania drzew owocowych, dobrze traktować wszystkie pracujące zwierzęta. Najbardziej wzbudzające jest to, że Żydom zabrania się zabijania „stworzeń, które chronią się w naszych domach jak błagający” (213). Być może warto w tym miejscu przypomnieć, że biblijne przykazanie odnosi się do padłego wołu lub osioła należący do rufowego / niskiego Żyda, któremu należy pomóc wstać, został przekształcony w Starożytności IV 275, aby odnosił się do każdego zwierzęcia pociągowego w tarapatach. Ta część streszczenia Tory sporządzonego przez Józefa Flawiusza kończy

się dobitnym stwierdzeniem życzliwości okazywanej przez judaizm wszystkim – poganom, wrogom, a nawet roślinom i zwierzętom. „(Mojżesz) miał oko na miłosierdzie... używając praw, aby wyegzekwować lekcję” (214). Ten nacisk na miłosierdzie nie jest jednak niezgodny z koncepcją kary cielesnej.

Przestępcy Tory, którzy nie mogą powoływać się na ignorancję i dlatego nie mają wymówki, otrzymają swoje zasługi. W swoim pierwszym dodatku (215-17) Józef Flawiusz przedstawia kary wymierzone przez Mojżesza, stwierdzając nie bez przesady, że za większość przewinień grozi kara śmierci. W tym paragrafie wspomina o cudzołóstwie, gwałtach i męskich aktach homoseksualnych, ale gdzie indziej o synowskim nieposłuszeństwie (206), samym zamiarze skrzywdzenia rodziców lub bezbożnego postępowania wobec Boga (217), aborcji (202) i akceptacji łapówki przez sędziego (207), są wymienione jako przestępstwa zagrożone karą śmierci. Zazwyczaj jednak Józef Flawiusz pomija jakiegokolwiek odniesienia do kultu bożków. Wręcz przeciwnie, w późniejszym fragmencie (237) podaje, że Mojżesz nakazał tolerancję wobec obcych bóstw: „Nasz prawodawca wyraźnie zabronił nam wyśmiewać lub bluźnić bogom uznanym przez inni z szacunku dla samego słowa bóg”. Drugi dodatek (217-219) dotyczy nagrody, jaka czeka wiernych, którzy tak mocno przywiązują się do przykazań, że podobnie jak wielu męczenników minionych wieków⁴⁵ są oni gotowi umrzeć za nich. „Będą oni cieszyć się nowym i lepszym życiem w przyszłości. W ten sposób Józef Flawiusz ujawnia swój helief faryzeusza⁴, choć bez wyraźnego rozróżnienia między życiem wiecznym a zmartwychwstaniem. W przeciwieństwie do opowiadanej przez niego eschatologii esseńczyków, która nawiedza bezbożnych niekończącymi się cierpieniami w ciemnych, burzliwych miejscach⁴, w Contra Apionem wyobraża sobie życie po śmierci jako przywilej sprawiedliwych. W konsekwencji logiczny jest wniosek, że jego zdaniem karą za niesprawiedliwość było unicestwienie”. Tytułem konkluzji należy podkreślić, że w tej ostrożnie wymyślonej i uproszczonej prezentacji Tory, mamy do czynienia z prawdopodobnie najwcześniejszą żydowską syntezą teologiczną. Contra Apionem, z uwag wstępnych odnoszących się do oszczerstw Apoloniusza Molona i jak sugerowałem, ze stosunkowo szczegółowego obrazu obowiązków Żydów wobec obcych, ale dążąc do wykazania fałszywości modnej antyżydowskiej propagandy mizantropii, sprytnie daje do zrozumienia, że pełna komunია jest możliwa tylko wśród „przyjaciół” (210), tj. między Żydami i prozelitami. Na początku swojego podsumowania Josphus stwierdza: „Posiadamy kodeks doskonale zaprojektowany do promowania pobożności, przyjaznych stosunków z sobą nawzajem i ludzkości wobec całego świata, poza sprawiedliwością, twardością i pogardą dla śmierci” (146). stricte prawniczym i rytualnym, a religijnym i etycznym, z myślą o zagranicznym czytelniku? Dla Kamlaha jest to oczywiste: pobożność wyrażona w utworze Józefa Flawiusza została uznana za całkowicie hellenistyczną⁵². Bez wątplenia na poparcie takiego argumentu można przytoczyć alegoryczne potraktowanie Prawa przez Filona. Niemniej jednak należy pamiętać, że nauczanie Jezusa ma podobny wydźwięk religijno-etyczny, tyle że skierowane było do słuchaczy żydowskich, a nie pogańskich. Również uwagi Józefa Flawiusza, że cnota wymaga powstrzymywania się od myśli i czynów sprzecznych z Torą (183) oraz że sam zamiar popełnienia zła pociąga za sobą winę (217), przebiegają równoległe z doktryną Jezusa dotyczącą pierwotnych przyczyn bezbożność, gdy przedstawia gniew i pożądlive spojrzenie jako źródło morderstwa i cudzołóstwa.” Można by argumentować, że w przeciwieństwie do dostarczania punktowi widzenia Józefa Flawiusza palestyńskiego hakowania, tendencja do internalizacji charakterystyczna dla Ewangelii odzwierciedla ten sam hellenistyczny kierunek, co ukazany przez Contra Apionem i Filona. To znaczy, że nie pochodzi od Jezusa, ale od pogańskiego kościoła. Wbrew takiemu rozumowaniu należy powiedzieć, że literatura rabiniczna również jest stronnica skracając Torę iw podobnym sensie. Nic nie ilustruje tego lepiej niż powiedzenie przypisywane Palestyńczykom z III wieku Amora, R. Simlai: Sześćset trzysta przykazań zostało objawionych Mojżeszowi... Potem przyszedł Dawid i zrozumiał je w jedenastu (Ps. 15)... Potem przyszedł Izajasz i pojął je w sześciu (chodzić sprawiedliwie, mówić uczciwie, gardzić nieuczciwym

zyskiem) , odmawianie łapówek, nie słuchanie nawoływań do przemocy, odwracanie oczu od zła – Iz 33-15)... Wtedy przyszedł Micheasz i pojął je w trzech (czynienie sprawiedliwości, miłowanie miłosierdzia i pokorne chodzenie przed od – Mich. 6,8)... Wtedy Izajasz przyszedł ponownie i pojął ich na dwoje (przestrzeganie sprawiedliwości i praktykowanie sprawiedliwości – Iz. 56,1). W końcu przyszedł Amos i połączył je w jedno: Szukaj mnie, a będziesz żył (Amos 5.4)

Nowe światło na ofiarę Izaaka z Qumran

Gdy brodziłem wśród nieciekawych strzępów Księgi Jubileuszy z jaskini Qumran}, w związku z piątym wydaniem Zwojów znad Morza Martwego w języku angielskim natknąłem się na 4Q225 i byłem naprawdę podekscytowany. Ten tekst hebrajski, reprezentowany przez średniej wielkości fragmenty, zawiera relację podobną do rozdziału Abrahama w Księdze Jubileuszów. Redaktorzy, J. C. VanderKam i J. T. Milik (Discoveries in the_Judaeen Desert XIII, Clarendon Press, Oxford, 19941, s. 141-55), nadali jej tytuł „Pseudo-Jubileusz”, ale równie dobrze może to być niezależna wersja pseudopigrafonu znana wcześniej z tłumaczeń etiopskich, greckich i łacińskich.” Pod względem paleograficznym pismo „Herodiańskie” z 4Q225 datowane jest na przełom ery (30 p.n.e. - 20 n.e.). Dwa pozostałe rękopisy pseudojubileuszowe, 4Q226 i 4Q227, częściowo pokrywające się z 4Q225, zostały umieszczone przez redaktorów na drugą połowę I wieku p.n.e. Właściwa kompozycja, podobnie jak tradycyjna forma Jubileuszy, prawdopodobnie powstała w połowie II w. p.n.e.” Dwa elementy Jubileuszy Etiopskich uzupełniają opowieść z Księgi Rodzaju 22: interwencja anioła Mastemah⁴ oraz data wyznaczona na zamierzoną ofiarę, 15 Nisan.” Spośród nich pierwszy jest odpowiednikiem w 4Q225: Mastemah nie tylko inicjuje proces Abrahama, ale jego aniołowie komentują jego wynik. Natomiast w tekście z Qumran brakuje daty ofiary. Ale 4Q225 zawiera urwane odniesienia do dalszych elementów midraszowych (w tłumaczeniu wydrukowanych literami zawieszonymi): wzmianka o ogniu (II, 1); drugi adres Izaaka (II, 4); odniesienie do płaczących świętych aniołów (II, 5); wzmianka o synach (Izaaka?) (II, 6); radowanie się wśród aniołów Mastemah (II, 7-8); Boży komentarz do Abrahama (II, 10); Boże błogosławieństwo Izaaka (II, 10-11); i szczegóły chronologiczne (11, 12). Tożsamość kilku z tych odniesień jest z powodzeniem ustalana przez redaktorów za pomocą podobieństw targumicznych i midraszowych. krzyż albo umknął redakcji, albo nie uznali ich za istotne dla ich pracy redakcyjnej. Odpowiedni fragment rękopisu jest tutaj reprodukowany. Redaktorzy wypełnili większość luk w tekście z Rdz 22, a ich rekonstrukcje wydają się ogólnie rozsądne. Jednak usunąłem ich czysto hipotetyczne uzupełnienie fraz, które nie mają biblijnych odpowiedników. Zarówno tłumaczenie, jak i adnotacja są mojego autorstwa.

4Q225

I...‘wywld bn’h[rvl kn

“[l’brh]m wygr”t smw vshq wybw’ sr hm[s]tmh

°[‘l lwhym wyšty.m’brhm byshq wy’mr [‘llwhym

“[‘l’br]hm qh’t bnkh’t yshq’t yhyd[kh’sr]

‘2(‘th’hbhth wh’lhw ly l’wlh’l’hd hhrym l...]ym

‘3[‘s’r’wmr] lkh wyq[w m %%,y]1[k] mn hb’rwt’1 h[r hmwryh]

‘4[III lwys”b[rhml’t

II

[‘ylny[w whnhl’s w[yltn [‘t h’sym `l yshq hnw wykwy yhdw]

2wywmr yshq'l'brhm ['byw hnh h's' wh'sym w'yh hsh]

;l'wlh wywmr 'brhm 'l lyshq hnw'lwhym yr'h't hshl

+ lw 'mr yshq 'l 'byw k...

s ml'ky q' ds `mdym bwkym `l . .

"t bnyw mn h'rs wml'ky hm[stmh] ...

7 smhym w'mrym `ksyw y'bd w...

"yms' khs w'm l' yms' n'mn'[brhm 1'lwhym wvgr'l .. .

""brhm 'brhm wv'mr hnny wy'mr `.. .

10 l' yhyh'hb wybrk'l ywh't ys[hq kwl ymy hyw w}.wl} d't [cf.

4Q226 7.3]

ll y`gwh wy'qwb hwlyd't lwy dw[r.f/Nlsy rural [cf. 40226 7.4] why'w]

'2 ymy'brhm wysq wy'qwb wlw[y snhl

Tłumaczenie z adnotacjami

Ja ... (8) A syn był rogiem po] oddziałach (q) [do Ahraha Im i on nazwał go Izaak. I książę Nla[sltemah przyszedł (io) [do Gloda i oskarżył Abrahama z powodu Izaaka." I [B] Bóg powiedział (i i) [do Abra]hama: „Weź swojego syna, Izaaka, tylko twojego] (syna) (12) [którego] [kochasz] i ofiaruj mi go jako ofiarę całopalną na jednej z... gór (13) [o których ci powiem]”. ze studni” na Górę [unt Moria I.04)... I Ab]raham] podniósł ll (1) swoje [oczy] [i oto tam vas] ogień”.

drewno na Izaaka, jego syna, i poszli razem). (2) Izaak rzekł do Abrahama [jego ojca: „Oto ogień i drwa, ale gdzie jest baranek] (3) na ofiarę całopalną?” I rzekł Abraham do [Izaaka, swego syna: „Boże zapewni sobie baranka] (4)”. Izaak powiedział do swojego ojca: „K[...]-, „... (c) święci aniołowie stojący (i) płaczący nad” (6) jego synami z ziemi”. A aniołowie M[astema] (7) radowali się i mówili: „5,, Teraz on (Izaak) zostanie zniszczony (8), czy „” okaże się słaby” i czy A [braham] zostanie uznany za niewiernego [do Boga. I on (Bóg)” zawołał,) (9) „Abrahamie, Abrahamie”. A on powiedział: „Oto jestem”. I powiedział... (do) on (Abraham) nie jest miłośnikiem (Boga).”’ A Pan Bóg błogosławił Is[aac2” przez wszystkie dni jego życia (por. 4Q226 7.3) i splotdził] (11) Jakuba i Jakub splotdził Lewiego (w) [trzecim (zob. 4Q226 7.4)] pokoleniu. I wszyscy) (12) dni Abrahama i Izaaka oraz Jakuba i Lewa [1] były ... latami).

4Q225 i historia wczesnej egzegezy Księgi Rodzaju

Interpretacji biblijnego opisu ofiary Izaaka w literaturze rabinicznej i jej możliwy wpływ na Nowy Testamentowi poświęcono znikomą uwagę w ciągu pierwszej połowy XX wieku”. Nosił tytuł, ponieważ został napisany w języku hebrajskim. Dopiero po przetłumaczeniu jej na język angielski przez Judaha Goldina zaczęto dostrzegać ją w kręgach teologicznych. Końcowy rozdział mojego Pisma Świętego i Tradycji w Judaizmie, „Odkupienie i Geneza XXII: Związanie Izaaka i Ofiara Jezusa” (1961, s. 193-227), ponownie otworzył debatę i nastąpił po nim szereg nowych prób zbadać sprawę. Główne ustalenia, do których doszedłem, były następujące. I. Najprostsza forma tradycji egzegetycznej dotyczącej Księgi Rodzaju 22 jest poświadczona w palestyńskich „l'argums” w narracyjnej formie „przepisanej Biblii”. Jego charakterystyczne cechy to: (a) Izaak został poinformowany o swojej roli jako ofiary; (b) wyraził zgodę i poprosił o związanie; (c) został obdarzony wizją aniołów; oraz (d) Bóg miał pamiętać o związaniu Izaaka na korzyść jego potomków. Dodatkowe szczegóły zawarte są w Ps. Jon. w Rdz 22,1 i 4, a

mianowicie wiek dorosłego Izaaka (37 lat) i wizja obłoku chwały oznaczającego górę ofiary. Rozszerzony opis refleksji teologicznych inspirowanych Aqedah jest zapisany w źródłach tannaickich i amorajskich. Odnoszą się one do ofiarnego charakteru Aqedah (aluzja do prochów i krwi Izaaka) i jej zbawczych skutków. „Ponadto, odkupieńcza moc ofiar świątynnych jest przypisywana przez rabinów pamiętaniu przez Boga o ofierze Izaak na Górze Moria = Wzgórze Świątynne”. Aqedah jest również kojarzona z jednym z głównych świąt żydowskich, najpierw z Paschą ze względu na symbolikę baranka w czasie istnienia Świątyni, a następnie z Nowym Rokiem i dmuchaniem róg barani na pamiątkę związania Izaaka”. Argumentowałem dalej, że większość narracji, a nawet niektóre tradycje spekulatywne są paralelne w pismach Józefa Flawiusza Jewish Antiquities z I wieku n.e., 1 222-36, Liber Antiquitatum Biblicarum (LAB) Pseudo-Filona (LAB) 18.5; 32,2-4; 40,2 iw IV Księga Machabejska 13,12; 16.20,30 a także w II wieku p.n.e. Jubileusz 17.15; 18.3 (datowanie Aqedah na Paschę) i że w konsekwencji istota pobiblijnego przepisywania tej historii sięga co najmniej pierwszego wieku n.e., co oznacza, że była ona aktualna w czasie formowania się Nowego Testamentu.” „Poglądy te zyskały powszechne uznanie wśród uczonych w ciągu ostatnich trzech dekad, z wyjątkiem Philipa Daviesa i Bruce'a Chiltona, którzy w artykule opublikowanym w 1978 r. postanowili zastąpić je „zrewidowaną historią tradycji”; Uważam, że w świetle dowodów z 4Q225 ich kontrargument można ostatecznie obalić. Oto główne punkty ich pracy magisterskiej. Zamiast polegać na świadomym, chętnym i zasługującym udziale Izaaka w ofierze, Aqedah została ponownie zdefiniowana jako „haggadyczne przedstawienie zastępczej zadośćuczynienia ofiary Izaaka, w której jest powiedziane, że np. dobrowolnie przelał swoją krew i/lub został obrócony w popiół”. Innymi słowy, arbitralnie wybrali najbardziej zaawansowaną teologiczną spekulację rabinów, a następnie twierdzili, że stanowi ona istotę Aqedah. Następnie przytoczone przeze mnie potwierdzające dowody zewnętrzne (Josephus, Ps.-Filon i IV Mace.) przemawiające za walutą historii Aqedah z pierwszego wieku n.e. , wbrew obiegowej opinii, datowane były na lata 70-135 n.e. i Jemuh Starożytności datowano poprawnie na koniec stulecia, ale bez uwzględnienia faktu, że Josephus regularnie powtarza tradycyjne poglądy. bezceremonialne twierdzenie, że „Ageda została wymyślona (podkreślenie moje) przez rabinów”, głównie Amora'im, którzy „posunęli się nawet do odpowiednich szczegółów Męki”, aby spotęgować dramat ofiarowania Izaaka i tym samym zaprzeczyć wyjątkowości „ofiary Jezusa”. W końcu utrzymywano, że doktryna Aqedah została wprowadzona w celu zastąpienia tamidzkiej ofiary baranka, przerwanej po zniszczeniu Świątyni w 70 r. n.e., przez symboliczną ofiarę Izaaka; i że zmiana z naciskiem od Abrahama do Izaaka, jak również większość szczegółów prezentacji targumicznej Księgi Rodzaju 22, miała pochodzenie rabiniczne, a przede wszystkim amorajskie z IV wieku n.e. Nigdy nie czułem, że ta „zrewidowana historia tradycji” wymaga faktycznego obalenia, chociaż inni wydali stanowcze i moim zdaniem przekonujące obalenia. Ale teraz, siedemnaście lat po jego opublikowaniu, pojawił się 4Q225, ten pozornie nieszkodliwy skrawek rękopisu, który ujawniając przedchrześcijański szkielet targumiczno-midraszowego przedstawienia ofiary Izaaka, przedstawił hipotezę amorajskiego pochodzenia Aqedah co najmniej wysoce nieprawdopodobne. Dlatego bez zbędnych ceregieli przechodzę do mojej peroracji w formie chronologicznie ułożonej tablicy synoptycznej dowodów egzegetycznych zebranych na poprzednich stronach”.

*Synoptic table*⁴⁰

	<i>BCE</i>	<i>1st CE</i>	<i>PT</i>	<i>Tan</i>	<i>Amor/later</i>
1. Isaac adult		Jos	PsJ/FT/N		GenR
2. Fire/bright cloud	4Q225		PsJ		GenR, PRE
3. Isaac informed		Jos/ <i>LAB</i>	FT/N		GenR
4. Isaac consents	4Q225?	Jos/ <i>LAB</i> / IVMacc.			GenR
5. Asks to be bound	4Q225?		PsJ/FT/N	SifDt	
6. Presence of angels	4Q225		FT, N		GenR
7. Crying angels	4Q225				GenR
8. Merit of Isaac	4Q225?	<i>LAB</i>		Mekh	GenR
9. Temple Mount	IIChr, Jub	Jos	FT/N		GenR
10. Passover	Jub		FT/N	Mekh	GenR
11. Lamb sacrifice			FT/N/PsJ	<LevR(bar.)>	
12. Isaac's blood/ashes		<i>LAB</i>		Sifra	GenR/ y/bTaan

Zwoje znad Morza Martwego pięćdziesiąt lat później

Przez prawie sto lat, poczynając od wykopalisk prowadzonych w 1850 roku przez francuskiego uczonego F. de Saulcy, archeolodzy mozolnie przeszukiwali każdy zakątek Ziemi Izraela, ale ich łopaty nie znalazły niczego zapisanego na nietrwałym materiale, skórze czy papirusie. I nagle, w 1947 roku, na brzegu Morza Martwego, beduiński pasterz przypadkowo natknął się na największe odkrycie manuskryptu hebrajskiego w historii. W jaskini na południe od Jerycha i około dwóch mil na północ od ruin Khirbet Qumran znalazł siedem skórzanych zwojów. Były o 1000 lat starsze niż najstarsze znane wcześniej hebrajskie kodeksy biblijne. Trzy rękopisy (niekompletny zwój Izajasza, zwój wojenny i zwój hymnów) zostały zakupione przez E. L. Sukenika, profesora archeologii na Uniwersytecie Hebrajskim i opublikowane pośmiertnie do 1954 r. Pozostałe cztery (kompletny zwój Izajasza, Reguła wspólnotowa, komentarz do Księgi Habakuka i fragmenty aramejskiej parafrazy Księgi Rodzaju) zostały nabyte przez zwierzchnika syryjskiego klasztoru chrześcijańskiego w Jerozolimie i powierzone uczonym amerykańskim, którzy zredagowali pierwsze trzy w latach 1950 i 1951. Kilka lat później zwoje te zostały zakupiony przez anonimowego nabywcę w imieniu państwa Izrael, a wszystkie siedem rolek z Jaskini I trafiło do Sanktuarium Księgi, będącego częścią Muzeum Izraela w Jerozolimie. W latach 1951-1956 wykopano miejsce Qumran i sąsiedni cmentarz i zidentyfikowano dziesięć kolejnych jaskiń z rękopisami. Jaskinia 4 dostarczyła dziesiątek tysięcy fragmentów, a Jaskinia 1 i kilka dalszych zwojów, które zostały zdeponowane w Muzeum Rockefellera we Wschodniej Jerozolimie. Aby przygotować fragmenty do publikacji, jordańskie władze archeologiczne wyznaczyły na redaktora naczelnego o. Rolanda de Vaux, francuskiego dominikanina z Ecole Biblique w Jerozolimie. On z kolei założył mały międzynarodowy zespół chrześcijańskich, głównie rzymskokatolickich, hebraistów. Mieli do czynienia z monumentalną układanką fragmentów rękopisów. W latach pięćdziesiątych i na początku lat

sześćdziesiątych publikacja tekstów przebiegała szybko, ale entuzjazm stopniowo słabł. W 1967 roku wojna sześciodniowa sprawiła, że fragmenty w Muzeum Rockefellera znalazły się pod kontrolą Izraela, ale dawny międzynarodowy zespół redakcyjny pozostał odpowiedzialny za proces wydawniczy. Do trzydziestej rocznicy Qumran w 1977 roku zwlekanie, które wynikało raczej z braku organizacji i czystej opieszałości niż z niekompetencji lub teologicznych machinacji, przekształciło się w akademicki skandal stulecia. Sytuację pogorszył imperializm naukowy: przez czterdzieści lat niepublikowane rękopisy były trzymane pod kluczem, dostępne tylko dla garstki oficjalnych redaktorów. W 1991 roku wybuchła tak zwana „rewolucja z Qumran”. Oburzona opinia publiczna, nieautoryzowana publikacja niektórych tekstów zrekonstruowanych komputerowo z listy słów przez profesora Hebrew Union College w Cincinnati i jednego z jego doktorantów oraz decyzja kalifornijskiej biblioteki badawczej o otwarciu przypadkowo pozyskanego archiwum fotograficznego znad Morza Martwego wszystkim kwalifikowanym uczonym przekonał Izraelski Urząd Archeologiczny do zniesienia embarga na niepublikowane Zwoje. Bardziej szczegółowy opis tej smutnej historii można znaleźć w mojej książce *The Complete Dead Sea Scrolls in English* (1998). Od 1992 roku, pod kierunkiem profesora Emanuela Toya z Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie, zespół około siedemdziesięciu uczonych pracował nad materiałem, który wciąż nie został zredagowany, i oczekuje się, że praca zostanie zakończona w latach 2002-2003. Znaleźiska z Qumran składają się z około ośmiuset oryginalnych kompozycji. Większość z nich została napisana po hebrajsku, część po aramejsku, a kilka po grecku. Najpopularniejszym materiałem piśmienniczym była skóra, ale używano również papirusu. Jeden zwój jest na miedzi i jest też kilka wyrytych skorupki. Rozmiar rękopisów waha się od dużych zwojów do drobnych skrawków. W Qumran nie istniały książki; zwój jest jedyną poświadczoną formą, składającą się z kilku zszytych ze sobą arkuszy skóry, zapisanych tylko z jednej strony i zwiniętych z tekstem w środku. Do notatek używano potłuczonych garnków lub ostraków, najtańszego materiału piśmienniczego. Kompletne lub niekompletne zwoje znaleziono w jaskini 1 (już wymienionej) i jaskini 11 (części manuskryptu Kapłańskiej napisanego starymi literami hebrajskimi, niekompletny targum pracy, około jednej trzeciej Psalmów z dodatkami i zwój Świątynny). Miedziany Zwój z Jaskini 3 wymienia w tajemniczym języku 64 kryjówek, w których ukryte jest złoto, srebro i drogocenne kamienie. Wciąż dyskutuje się, czy Miedziany Zwój dotyczy faktów, czy fikcji. Rozmiar i wygląd rękopisów jest różny. Niektóre zwoje mają znaczną długość. W swojej pierwotnej formie Zwój Świątynny rozciągał się na 28 stóp (8,75 m), a cały Zwój Izajasza z Jaskini I mierzy 24 stopy lub 7,34 m. Ale są też tysiące drobnych fragmentów, zawierających tylko dziwne litery lub części liter. Spośród kompozycji Boo, o zoo przedstawiają Biblię hebrajską. Wszystkie jego księgi i, z możliwym wyjątkiem Estery, zachowały się w Qumran. Tekst zgadza się merytorycznie z tradycyjną Biblią, ale ujawnia wiele różnic stylistycznych, uzupełnień, pominięć i zmian w kolejności fragmentów. Jeszcze przed 1947 rokiem wiadomo było, że tekst Biblii istnieje w trzech postaciach: tekstu proto-masoreckiego, który później stał się tradycyjnym tekstem Biblii; tekstu odzwierciedlony w Samarytańskiej Torze i ten, który leży u podstaw wersji starożytnej Grecji lub Septuaginty. Biblijne Zwoje znad Morza Martwego dowodzą, że elastyczność tekstu była jeszcze większa, niż sobie wyobrażaliśmy. Lista pism składających się na Pismo Święte została ustalona w Palestynie w pierwszej połowie II wieku p.n.e., ale w diasporze greckiej pozostała otwarta przez kolejne stulecie. Dlatego grecka Septuaginta zawiera dodatkowe tytuły Pism Hebrajskich, zwane apokryfami. Jaskinie Qumran 4 ujawniły oryginał hebrajski Księgi Mądrości Jezusa syna Siry oraz obszerne fragmenty Księgi Tobiasza. Z pięciu rękopisów Tobiasza znalezionych w jaskini 4 cztery są w języku aramejskim, a jeden w języku hebrajskim. Pod koniec okresu Drugiej Świątyni wśród Żydów krążył duży zbiór kolejnych ksiąg religijnych, znanych jako Pseudepigrafy. Przed Qumran istniały tylko w przekładach greckich, łacińskich, syryjskich i etiopskich. Teraz fragmenty Henocha i Testament Lewiego można czytać po aramejsku, a Jubileusze po hebrajsku. Jaskinie Qumran stworzyły również dużą liczbę nieznaną wcześniej kompozycji. Wiele z nich (takich jak niekanoniczne Psalmi i dzieła mądrościowe) mogło powstać w głównych kręgach żydowskich, ale

jest też grupa pism sekciarskich: reguły, poezja religijna, interpretacja biblijna i osobliwy kalendarz liturgiczny. Zasady sugerują, że ruch miał dwie gałęzie. Obie były rządzone przez księży, ale jedna grupa mężczyzn wyznawała skrajną ascezę, ze wspólną własnością i najwyraźniej celibatem; inny, kładąc nacisk na szczególnie rygorystyczną wierność Prawu Mojżeszowemu, zezwolił na małżeństwo i prywatne posiadanie własności. Hymny to głównie indywidualne modlitwy. Egzegeza Biblii z Qumran często przyjmuje formę interpretacji spełnienia. Proroctwa biblijne wyjaśnia się, wskazując na osoby i wydarzenia z najnowszej historii wspólnoty, w których podobno spełniły się słowa proroków. Jeśli chodzi o kalendarze, przedstawiają one rachubę czasu opartą na 364-dniowym roku słonecznym, w przeciwieństwie do kalendarza księżycowego głównego nurtu judaizmu, który obejmuje 54 dni, co trzy lata jest uzupełniany o dodatkowy miesiąc o 0 dni. Charakterystycznym skutkiem tej rozbieżności było to, że daty świąt wspólnot różniły się od tych obchodzonych w Świątyni Jerozolimskiej. Chociaż żaden z rękopisów nie jest właściwie datowany, obecnie powszechnie przyjmuje się, że ich wiek obejmuje okres od końca III wieku p.n.e. do pierwszego żydowskiego powstania przeciwko Rzymowi (66-70 n.e.). Datowanie paleograficzne, dokonane w latach pięćdziesiątych XX wieku, które również pokrywa się z danymi archeologicznymi, zostało od tego czasu ogólnie potwierdzone testami radiowęglowymi. Od wczesnych lat badań nad Qumran panował ogólny konsensus w trzech podstawowych kwestiach. I. Rękopisy, jaskinie i zrujnowany budynek w Qumran są ze sobą powiązane. . Placówka Qumran była okupowana od drugiej połowy II wieku p.n.e. do czasu jej zniszczenia (prawdopodobnie w 68 roku n.e.) przez członków grupy żydowskiej. Tą ascetyczną wspólnotą była wspólnota esseńczyków, zlokalizowana przez Pliniusza Starszego na zachodnim brzegu Morza Martwego, gdzieś pomiędzy Jerychem a Ein Gedi, i szczegółowo opisana przez pisarzy żydowskich, Filona z Aleksandrii i Flawiusza Joscphusa. Praktyczny wniosek wyciągnięty z tych trzech stwierdzeń i utrzymywany w pierwszych dziesięcioleciach studiów nad zwojami był taki, że prawdopodobnie wszystkie rękopisy i większość dokumentów niebiblijnych zostały skopiowane przez esseńczyków z Qumran. Jednak w ostatnich latach, a zwłaszcza od zniesienia embarga na niepublikowane teksty w 1991 roku, niektóre z wcześniejszych założeń zostały ujawnione i ma miejsce ogólna ponowna ocena problemu Qumran jako całości. Od wczesnych lat 80. Norman Golb z University of Chicago uparcie argumentował, że zwoje znad Morza Martwego nie pochodzą z Qumran, ale zostały wysłane tam z Jerozolimy, aby ukryć je w jaskiniach, kiedy Rzymianie zaatakowali miasto. Dlatego teksty nie przedstawiają literatury esseńczyków, ale różne ideologie judaizmu z I wieku. Niektórzy pisarze odrzucili również, że budynki Qumran odpowiadały esseńskiemu establishmentowi opisanemu przez Pliniusza. Argumentują, że słowa Plinwa, *infra hos Engada* = pod nimi (esseńczykami) znajdowało się Ein Gedi, wskazują, że omawiana osada znajdowała się wyżej niż Ein Gedi, a nie, że była położona dalej na północ. Niedawno izraelski archeolog odkrył małą placówkę w rejonie Ein Gedi, która, jak twierdzi, należała do esseńczyków. Gdy zeznanie Pliniusza uznano (niesłusznie, moim zdaniem) za nieistotne, zaczęły mnożyć się nowe hipotezy. Kompleks Qumran był małą fortecą. Nie, to była willa zbudowana dla bogatej jerozolimskiej rodziny szukającej słońca podczas mroźnych zimowych miesięcy. Pomieszczenie ze stołem i dwoma kałamarzami, uznawane wcześniej za skrytorium, w którym esseńczycy przepisywali swoje zwoje, utożsamiane było z hellenistyczną lub rzymską jadalnią wyposażoną w łóżka, na których leżeli gospodarze i goście. Dwóch autorów australijskich wpadło na pomysł, aby Qumran było placówką celną połączoną z luksusową gospodą dla wędrownych kupców, którzy przewozili sól z regionu lub importowali kadzidła z Arabii. Krótko mówiąc, ani ruiny, ani zwoje nie mają nic wspólnego z esseńczykami. Jak powszechna opinia z poprzednich lat wytrzymuje te ataki?”, Zaprzeczenie związku między zwojami a stanowiskiem w Qumran pozostawia niewyjaśnioną obecność rękopisów w sąsiedztwie osady. Po co sprowadzał ich w to odległe miejsce, skoro doskonale nadające się kryjówki można było znaleźć bliżej Jerozolimy? Dla kontrastu, związek między tym miejscem a manuskryptami potwierdza bliskie sąsiedztwo budynków z Qumran w sześciu z jedenastu jaskiń, w tym jaskini 4 z pozostałościami dokumentów z 550 roku, oraz obecność osobliwych dzbanów na zwoje w obu

jaskiniach i oraz w osadzie Qumran, która posiadała własny warsztat garncarski. Najnowsze teorie nie wstrząsnęły też powszechną opinią, że Qumran było religijnym establishmentem. Wszystkie kontrpropozycje są nieprzekonujące. Można sobie wyobrazić, że budynki z Qumran zostały wzniesione w miejscu wcześniejszych fortyfikacji wiejskich, ale duże konstrukcje zbudowane później nie mają dwóch podstawowych cech fortecy: mur obwodowy jest słaby, a kluczowe kanały wodne nie są chronione. Jeśli chodzi o sugestię, że Qumran było wiejskim domem bogatego człowieka, miejsce to nie jest właściwym miejscem dla wygody i przyjemności. Dlaczego by nie wybudować zimowej rezydencji na pobliskiej żyznej równinie jerychońskiej”. Również teoria, że obiekt zidentyfikowany przez archeologów jako gipsowy stół w skryptorium był w rzeczywistości łóżkiem w jadalni, nie wytrzymuje poważnych badań. Ma tylko 50 cm szerokości, trudno o miejsce do wygodnego leżenia. Jeśli chodzi o teorię dotyczącą posterunku celnego obok luksusowego zajazdu (żartobliwie określanego w handlu jako I)ead Sea „Hilton”), nie ma dowodów na to, że ruch uliczny w rejonie Qumran był kiedykolwiek na tyle zajęty, aby taka instytucja żywotna. Bez wątpienia Qumran zostało zbudowane z myślą o okupacji komunalnej. Zawiera dużą salę konferencyjną/jadalnię z ponad 1000 prostych garnków, talerzy i misek ułożonych w stos w sąsiednim pokoju. Odkrycie dwóch kałamarzy, rzadkiego towaru, wskazuje na niezwykle aktywność pisarską. Natomiast przypuszczenie ojca Rolanda de Vaux, że esseńczycy pisali na stole znalezionym w skryptorium, należy odrzucić. Starożytni skrybowie zwykle pisali na kolanach. Stół natomiast był niezbędny do przygotowania skóry, którą należało wyłożyć poziomo i zaznaczyć szerokość kolumn pionowymi śladami. Wreszcie niezwykle orientacja i konstrukcja 1000 grobowców na cmentarzu w Qumran wskazuje na szczególną grupę, sektę. Podobnie liczne cysterny i znaczne zasoby wody, które były przeznaczone do częstych rytualnych ablucji, jednej z głównych cech esseńczyków. Ten sam wniosek można wyciągnąć z samej biblioteki Qumran. Licznie reprezentowane są tam sekciarskie zasady i kalendarze, co sugeruje separatystyczną wspólnotę religijną. Czy nadal można utożsamiać się z starożytnymi mieszkańcami Khirbet Qumran? Esseńczycy? Hipotetycznie tak. Można argumentować, że taka identyfikacja jest zbędna, ponieważ społeczność można badać bez dołączonej etykiety historycznej. Analiza różnych reguł zachęca nas do rozróżnienia dwóch gałęzi żydowskiego ruchu religijnego w relacjach z Qumran. Obaj byli kierowani przez kapłanów i inspirowani oczekiwaniem rychłego końca, przekonani, że utworzyli wybranych Bożych w dniach ostatecznych. Obaj byli kierowani przez mebayyera lub nadzorcę i obaj przestrzegali surowych przepisów religijnych i moralnych opartych na nauczaniu ich przywódców kapłańskich. W obu grupach przestępcy podlegali kodeksowi karnemu, ale kary były różne. W obu przypadkach nowi członkowie przeszli przez system inicjacji, ale znowu systemy były różne. Główna różnica między nimi polegała na przyjęciu komunizmu religijnego w odłamie, który przestrzegał Reguły wspólnotowej, podczas gdy drugi odłam przyznał własność prywatną. Przede wszystkim jedna z gałęzi składała się z członków żonatych, których dzieci były wychowywane zgodnie z prawami sekty i formalnie inicjowane w wieku dwudziestu lat. Reguła wspólnotowa, z drugiej strony, chociaż podaje szczegółowy sposób życia, nie czyni żadnych aluzji do kobiet, małżeństwa, rozwodów, dzieci czy edukacji. Tutaj argument z milczenia przemawia głośno i wyraźnie. Relacje esseńczyków wykazują uderzające podobieństwa, przede wszystkim w stosunku do własności prywatnej i małżeństwa. Oba przewidują również etapowy proces inicjacji. Jednak Józef Flawiusz, najlepiej poinformowany starożytny świadek, zauważa, że oprócz męskich społeczności żyjących w celibacie, niektóre grupy esseńczyków przyjęły tryb życia małżeńskiego, ale zezwalały na seks tylko w celu prokreacji. Aluzja Józefa Flawiusza do wstrzemięźliwości seksualnej wymaganej w tej grupie podczas miesiący ciąży może zostać powtórzona przez kopię Dokumentu z Qumran z Damaszku z Groty 4. Zgodnie z tym tekstem mąż był wydalany z gminy, jeśli „cudzostał” z żoną (czyli prawdopodobnie spał z nią w ciąży). Przeciwnicy utożsamiania się z esseńczykami zawsze podkreślali, że porównanie relacji zawartych w Zwojach dotyczących społeczności z Qumran z klasycznymi wzmiankami o esseńczykach pokazuje zauważalne różnice. Na przykład sekciarze z Qumran złożyli przysięgę na pierwszym etapie swojej inicjacji, esseńczycy Józefa

Flawiusza uczynili to na samym końcu. Nerozsądnym byłoby jednak oczekiwanie pełnej zgodności między dwoma takimi zestawami dokumentów. Autorzy Zwojów posiadali poufną wiedzę o swojej społeczności, bardzo różną od wiedzy poganina Pliniusza, egipskiego Żyda Fil(a), czy nawet jerozolimskiego kapłana Józefa Flawiusza. Również Zwoje były adresowane do wtajemniczonych, klasyczne relacje do intelektualistów grecko-rzymskich. Jeśli chodzi o celibat kontra małżeństwo, nasza obecna wiedza o cmentarzu w Qumran prowadzi do niepewności. Otwarto tylko około 40 grobowców. Szkielety wykopane z głównego cmentarza (składającego się z około 100 grobów) należą do osobników płci męskiej, ale na cmentarzyskach peryferyjnych (z 100 grobami) archeolodzy znaleźli szczątki garstki kobiet i dzieci. W obecnym klimacie politycznym w Izraelu dalsze wykopaliska są mało prawdopodobne. Aby skrócić ten argument, nadal stawiałbym na esseńczyków. Przechodząc do historii społeczności, okupacja tego miejsca przez gminę od drugiej połowy II wieku p.n.e. do 70 roku n.e. zapewnia nam wiarygodne ramy chronologiczne. Artefakty, które można datować, zwłaszcza setki monet Seleucydów, Hasmoneuszy, Heroda, Rzymian i rewolucjonistów, świadczą o mniej lub bardziej ciągłej obecności sekciarzy od końca II wieku p.n.e. do około 68 roku n.e. Żaden z rękopisów z Qumran nie zawiera ciągłej narracji historycznej. Większość odniesień do osobowości ma charakter tajemniczy (np. Nauczyciel Sprawiedliwości, Zły Kapłan, ostatni kapłani Jerozolimy). Obca potęga podboju jest określana jako Kittim, prawie na pewno Rzymianie. Głównymi źródłami do rekonstrukcji historii społeczności są Dokument z Damaszku, który zawołanym językiem przedstawia początki sekty w pierwszej połowie II wieku [akt: i wymienia hellenistycznego potentata jako obcego wroga oraz różne komentarze biblijne lub pesharim, które twierdzą, że współczesne wydarzenia są wypełnieniem proroczych przepowiedni. Komentarz Nahuma podaje rzeczywiste imiona: królowie greccy Antioch i Demetriusz. W bardzo fragmentarycznym tekście kalendarium pojawia się kilka innych historycznych nazwisk: Emiliusz (Skaurus), jeden z generałów Pompejusza w latach 60. p.n.e.; Shelamzion lub Salome Alexandra, wdowa i następczyni Janneusza (76-67 p.n.e.); I Iyrchanus i Jan, prawdopodobnie Jan Hyrcanus II i król Jonatan, o których mowa w wierszu (patrz poniżej). Zgodnie z Zasadą Wojny i Księgą Wojny (4Q285), ostateczna bitwa miała przeciwstawić społeczność królowi Kittim-Rzymian. Większość poglądów dotyczących historii sekty sytuuje konflikt między założycielem-organizatorem wspólnoty, kapłańskim Nauczycielem Sprawiedliwości a jego głównym przeciwnikiem, Złym Kapłanem, w połowie II wieku p.n.e. Zły Kapłan, na początku swojej kariery określany jako dobry, stał się bezbożnikiem arcykapłański władca Izraela. W końcu wpadł w ręce swoich wrogów (nie Kittimów), którzy dokonali na nim zemsty. W mojej rozprawie doktorskiej z 1952 r. doszedłem do wniosku, że jedynym arcykapłanem żydowskim z omawianego okresu, w którym można zweryfikować wszystkie te szczegóły, był Jonathan Machabeusz (152-143 p.n.e.). W konsekwencji ostatnimi kapłanami jerozolimskimi, którzy zostali ostatecznie pokonani przez Kittim-Rzymian, byli władcy kapłańscy Machabejsko-Hasmonejscy. Konflikt między Wspólnotą a Machabeuszami miał inspirację kapłańską. Sekta powstała wśród konserwatywnych Żydów „w wieku gniewu” kryzysu hellenistycznego na początku II wieku p.n.e. Na ich czele stanęli kapłani tradycjoniści wierni Prawu Mojżeszowemu, którzy przyjęli przywództwo „synów Sadoka”, członków lub współpracowników rządzącej rodziny arcykapłańskiej. Z biegiem lat ta machabejska rekonstrukcja historyczna zyskała szerokie uznanie wśród badaczy zwojów. Od 1991 roku, kiedy wszystkie rękopisy stały się dostępne dla naukowców, do debaty historycznej weszły dwa nowe pisma. Jeden z nich, MMT lub Some Observances of the Law, jest interpretowany przez jego redaktorów jako dokument skierowany przez Nauczyciela Sprawiedliwości do Złego Kapłana Jonathana Machabeusza. Jeśli to prawda, taka ekspozycja wzmocniłaby główną tezę historyczną. Dla kontrastu, inny niedawno zbadany fragment, poemat Króla Jonatana (4Q448), został użyty jako amunicja przeciwko antyhasmonejskiej postawie esseńczyków na tej podstawie, że szanowany Jonatan jest Hasmoneuszem, kapłanem-królem Aleksandrem Janneuszem. Jestem jednak przekonany, że szczegóły poematu wskazują nie na mniej niż godnego podziwu Jannakusa, którego kariera rozpoczęła się bratobójstwem, a zakończyła ukrzyżowaniem 800

faryzeuszy, ale na Jonatana Machabeusza, który najpierw był podziwiany przez Wspólnotę, zanim został odrzucony jako Zły Kapłan. Społeczność Qumran i esenizm jako całość nie pozostawiły żadnych rozpoznawalnych śladów w historii po późnych latach sześćdziesiątych I wieku n.e. Możliwe, że po zniszczeniu ich ośrodka w Qumran pozwolili sobie na wchłonięcie się do głównego nurtu judaizmu rabinicznego, ale to wyjaśnienie nie wyjaśnia jednej ważnej cechy tej historii. Skoro w Qumran nie ma śladu trwałej rzymskiej obecności wojskowej, dlaczego pierwotni mieszkańcy nie wrócili tam, by odzyskać osiemset cennych manuskryptów, jeśli to konieczne, w środku nocy, tak jak dzisiejsi Beduini prowadzą swoje archeologiczne poszukiwania? Czy to możliwe, że ponury obraz męczeństwa esseńczyków autorstwa Flawiusza Józefa Flawiusza dotyczy losów ostatnich mieszkańców Qumran? Na zakończenie tego przeglądu przyjrzymy się doktrynalnej zawartości Zwojów, aby określić ich wkład w naszą wiedzę o współczesnym judaizmie i wczesnym chrześcijaństwie. Po pierwsze, niech jednoznacznie stwierdzi, że Zwoje, których większość pochodzi z II i I wieku p.n.e., są żydowskie, a nie chrześcijańskie. Są one prześlgnięte fundamentalną cechą religii żydowskiej, poszukiwaniem Boga poprzez wierne posłuszeństwo Torze Mojżesza. Esseńczycy przestrzegali tego Prawa bardziej niż większość ich żydowskich sąsiadów. MMT lub Some Observances of the Law wymienia ponad dwa tuziny przypadków, w których sekciarska halacha była bardziej wymagająca niż ich współczesnych. Zwój świątynny określa zasady, a Dokument z Damaszku oferuje teologiczne uzasadnienie szczególnie surowych praw małżeńskich sekty. Inną ważną cechą odróżniającą członków sekty od głównego nurtu judaizmu było ich wycofanie się ze Świątyni. Nie dlatego, że byli zasadniczo przeciwni kultowi ofiarnemu; raczej nie zgadzali się z prowadzeniem ceremonii przez kapłanów jerozolimskich. Spodziewali się wznowienia służby dla „T” pod koniec, kiedy Jerozolima znajdzie się pod ich kontrolą. Inną szczególną przyczyną konfliktu był kalendarz, który według sekciarzy odzwierciedlał odwieczne prawo czasu pochodzące z ust Boga. Ci, którym temat wydaje się trywialny, wystarczy przypomnieć sobie wielkanocny spór, który prawie doprowadził do schizmy między Rzymem a kościołami Syrii i Azji Mniejszej pod koniec II wieku, i że wschodnie kościoły prawosławne do dziś opierają się reformie kalendarz wprowadzony przez papieża Grzegorza XIII w 1582 r. Idee religijne zawarte w Zwojach rzuciły nowe światło także na prymitywne chrześcijaństwo. Qumran i wczesny kościół reprezentowały „sekciarskie” trendy, które uważały się za prawdziwy Izrael. Obaj byli zorganizowani na wzór biblijny, symbolicznie dzieląc swoje społeczności na dwanaście plemion kierowanych przez dwunastu wodzów lub apostołów. Obaj uważali się za jedynych spadkobierców Bożych obietnic zapisanych w Biblii. Obaj wierzyli, że proroctwa Pisma Świętego wypełniły się w ich społecznościach. Zarówno esseńczycy, jak i pierwotny kościół byli ożywieni intensywnym oczekiwaniem rychłego nadejścia Królestwa Bożego, a po śmierci Jezusa pierwsi chrześcijanie z niepokojem oczekiwali jego zbliżającego się chwalebego powrotu. Ponieważ nadzieje obu społeczności nie spełniły się, obie wkrótce próbowały wyjaśnić to opóźnienie. W Qumran argumentowano, że ostatni wiek był dłuższy niż przewidywali prorocy, ale mimo to trzeba cierpliwie czekać, ponieważ „wszystkie wieki Boga osiągną swój wyznaczony koniec” (iQpHab 7.13). Z kolei Nowy Testament widzi w opóźnieniu powtórnego przyjścia Jezusa przedłużenie okresu przyznanego na pokutę (II Piotra 3.3-c). Nadzieja mesjańska kwitła w obu grupach, ale z zauważalnymi różnicami. Tak więc w Zwojach idea Mesjasza jest mniej wszechobecna niż w Nowym Testamencie. Co więcej, w Qumran spodziewano się dwóch, a nawet trzech postaci mesjanistycznych. Oprócz królewskiego Mesjasza tradycyjnego judaizmu, sekciarze znali także Mesjasza-kapłana i prawdopodobnie Proroka, albo Mesjasza, albo Mesjasza proroczego. W głównym nurcie judaizmu i w Nowym Testamencie te różne postaci połączyły się w jedną osobę. Nie było już zamieszania medialnego iggi na temat „przebitego” lub ukrzyżowanego Mesjasza w Qumran niż dużo gorącego powietrza. Wszystkie te wspólne koncepcje można przypisać bardziej ideologii religijnej i językowi panującemu w świecie żydowskim w I wieku n.e. niż jakimkolwiek bezpośredniemu wpływowi Qumran na Nowy Testament. Z drugiej strony podobieństwa organizacyjne, m.in. monarchiczne przywództwo pod rządami mebaqqera lub nadzorca w sekcie lub pod rządami biskupa w kościele,

prawdopodobnie wynika z chrześcijańskich zapożyczeń od esseńczyków, podobnie jak tymczasowe przyjęcie w kościele jerozolimskim praktyki komunizmu religijnego dla które esseńczycy byli powszechnie chwaleni. Podsumowując, w ciągu pięćdziesięciu lat intensywnych badań nasze zrozumienie niezwykle żydowskiej wspólnoty religijnej uległo poprawie i wzbogaceniu. Pisma sekty znad Morza Martwego można teraz studiować na podstawie jej własnych rękopisów zachowanych w ich oryginalnych językach i popartych niezakłóconymi dowodami archeologicznymi z Qumran. Uniesienie zasłony tajemnicy w 1991 roku pozwoliło wypełnić wiele luk w naszej wiedzy i wyjaśnić liczne niejasności. Jednak w przeciwieństwie do pochopnych twierdzeń kilku wprowadzonych w błąd entuzjastów, pełen materiał dowodowy, którym obecnie dysponujemy, nie ujawnił niczego, co mogłoby zmienić podstawowe rozumienie dokumentów z Qumran posiadane przez zdecydowaną większość ekspertów od manuskryptów.