

ność od ST jest względna. Myśl tę ujawnia Paweł w 1 i 2 Tes; Flp; Flm i Kol; w listach, w których brak jakiegokolwiek bezpośredniego rekursu do ST. Jeśli jednak Ewangelia o eschatologicznym dziele Chrystusa jest w sposób profilowany skierowana do Żydów, względnie pogan, wtedy Paweł głosi Dobrą Nowinę za pomocą Pisma, wskazując na jego charakter zrealizowanej obietnicy i spełnionej typologii, w kontekście których Prawo zatraciło swoje znaczenie.

Jeśli więc w teologicznej perspektywie Pawła, Boże dzieło zbawcze w Chrystusie jest absolutne, doskonałe i eschatologiczne, to konsekwentnie znaczenie ST dla tego wydarzenia jest względne, ale nie obojętne i drugorzędne. Związek pomiędzy ST i NT utworzony głównie dzięki realizacji zapowiedzi i typologii nie jest związkiem historycznym. Nie znaczy to jednak, że realizacja obietnic i typologii ST jest przypadkowa. Odpowiada ona całkowicie postanowieniu i wybraństwu Bożemu, przypieczętowanym przymierzem ongiś i teraz. Przymierze zaś stanowi znak, pod kątem którego rozwija się historia zbawienia, znajdująca swoje pełne i ostateczne urzeczywistnienie w zdeterminowanym przez Boga *teraz*. Mając na uwadze scalone z zapowiedzią i typologią wybraństwo Boże, także i ono w eschatonie ujawnia się w całej pełni jako powołanie. Historia zbawienia, osiągnięta w owym *teraz* swój punkt kulminacyjny, jest więc historią zapowiedzi, wybraństwa i powołania⁵.

Tak wspaniałej interpretacji ST pod aspektem zasadniczym, tj. Bożego dzieła zbawczego, ukierunkowanej chrystocentrycznie, której dokonał św. Paweł, nie można sobie wyobrazić bez chrystofanii pod Damaszkiem — ogólniej mówiąc bez charyzmatu objawienia i natchnienia.

Lublin

O. HUGOLIN LANGKAMMER OFM

⁵ Por. F. Hahn, art. cyt. 61—63.

Ks. Michał Peter

SZEMA^c ISRAEL (Pwt 6, 4) — TEKST MONOTEISTYCZNY?

WSTĘP

Problem Pwt 6, 4 jest częścią szerokiego zagadnienia od dawna dyskutowanego w egzegezie starotestamentowej. Idzie w nim o początki i rozwój tzw. monoteizmu izraelskiego. Klasycznym przykładem dawnego ujęcia tego problemu była w Polsce praca ks. Józefa

Archutowskiego, pt. „Monoteizm izraelski i jego geneza” (Kraków 1924). Podobne stanowisko reprezentuje w Niemczech P. Heinisch: „Theologie des Alten Testaments” (Bonn 1940).

W dzisiejszym stanie wiedzy trzeba nam jednak zgoda inaczej podchodzić do tego zagadnienia. Nowożytna teologia biblijna słusznie przeciwstawia się apriorycznym założeniom, naprzód ukierunkowanym dowodzeniom. Dlatego ustawienie problemu w formie: „Monoteizm izraelski — politeizm narodów sąsiadujących” wypadnie uznać za ujęcie dogmatyzujące czy filozofujące, ale nie biblijne. Właściwe, egzegetyczne określenie tego tematu będzie brzmiało: „Bóg Izraela — bóstwa narodów ościennych”.

Wiadomo, że dopiero od czasów Mojżesza wolno mówić na pewno o „Bogu Izraela” (por. Oz 12, 10; 13, 4). Uzyskane wyniki badań wskazują na to, że od samego początku objawienia Mojżeszowego (a co najmniej od czasokresu spisania Dekalogu, który uznajemy za dzieło tradycji L lub J) był to *’el qannā* — Bóg zazdrosny (Wj 20, 5; 34, 14)¹. Ta niezwykła — dla starożytnego Bliskiego Wschodu — nietolerancja radykalnie wykluczała kult innych bogów, niejako usuwała ich sprzed oczu Izraelitów. Wydaje się więc, że określenie tego stanu rzeczy jako „praktycznego monoteizmu” jest trafne i uzasadnione². Natomiast za chybione raczej wypadnie uznać w tej sytuacji greyczące określenia „henoteizm” czy „monolatria” izraelska³. Dla Izraela bowiem Jahwe nie był nigdy jednym z wielu bogów. Nie miał On współpartnerów. Był inny, wyższy, nadrzędny, po prostu z innej płaszczyzny, a przy tym był szczególnie serdecznie, osobiście związany ze swym wybranym Ludem⁴. Jedynie czysto ludowe, popularne ciążenie ku naturalistycznym kultom, wykroczenia przeciw Przymierzu, wytworzyły może u pewnych grup ujęcie quasi-henoteistyczne, idące po linii politeistycznych wyobrażeń ludów ościennych, głównie kananejskich.

W naszych pytaniach wstępnych idźmy jeszcze krok dalej: Czy począwszy od Mojżesza mamy w religii izraelskiej do czynienia z postępującym, stopniowym rozwojem idei monoteistycznej? Wiadomo, że są zwolennicy takiego twierdzenia⁵, ale są też i jego przeciwnicy⁶.

¹ Zob. B. Renaud, *Je suis un dieu jaloux*, Paris 1963, 44—46.

² Pierwsze przykazanie Dekalogu (*Nie będziesz miał bogów cudzych obok mnie*) jest świadectwem praktycznego monoteizmu. Por. też A. Deissler, *Die Grundbotschaft des A. T.*, Freiburg im B. 1972, 27.

³ Te pojęcia nie są wynikiem rozróżnień ściśle egzegetycznych, ale jako bardzo osłuchane służą nam jako szyfr, określenia pomocnicze.

⁴ „La jalousie a pour elle d’exprimer le caractère unique des relations d’alliance entre Yahwé et son peuple, de traduire parfaitement l’aspect vivant et concret d’un être personnel et de souligner son caractère passionnel”. B. Renaud, dz. cyt. 153.

⁵ Np. H. H. Rowley, *Mose und der Monotheismus* — ZAW 69 (1957) 7 nn; A. Deissler, dz. cyt. 25 n.

⁶ Por. E. Jacob, *Théologie de l’Ancien Testament*, Neuchâtel 1968, 51.

Ci ostatni sądzą, że wszystko rozgrywa się jedynie wokół lepszego rozumienia pojęcia „Boga w Izraelu”; że samo imię *Jahwe* zawiera w sobie cały problem i jego rozwiązanie („On Jest” — innych bóstw „nie ma”).

Dla rozwinięcia naszego tematu nie jest jednak istotnym pytaniem — zresztą kontrowersyjne — jak doszło do powstania takiego a nie innego tekstu w Pwt 6, 4, lecz raczej, jakie pouczenie o Bogu Izraela on reprezentuje. Na tak ułożone pytanie chcemy podjąć próbę odpowiedzi w następującej kolejności:

1. dokonać analizy gramatyczno-literackiej Pwt 6, 4;
2. dokonać analizy teologicznego kontekstu;
3. naświetlić funkcję tekstu 6, 4 w Księdze, a potem dopiero zapytać o jego ewentualne pochodzenie i stosunek do innych tekstów Pwt na podobny temat.

I. TEKST I ANALIZA GRAMATYCZNO-LITERACKA PWT 6, 4

a) Tekst. TM: *szema(jisrā)ēl Jahwe ʾelohēnū Jahwe ʾehād.*

Tekst kodeksów hebrajskich nie wykazuje rozbieżnych wersji. Jedynie papirus Nash zawiera dwa godne odnotowania warianty, które jednak nie dotyczą stanu spółgłoskowego naszego wiersza⁷; można je więc pominąć w poniższych wywodach.

LXX: *ʾAkoue Jsraēl Kyrios ho theos hēmōn Kyrios heis estin.*

Tutaj trzeba zaznaczyć, że liczebnik hebrajski *ʾehād* oddaje LXX konsekwentnie przez *heis* — jeden, podczas gdy przysłówek *lebād* (czy: *lebāddō*) przez *monos* — sam, jedyny (por. Pwt 4, 35. 39; 2 Krl 19, 19).

Vg: *Audi Israel, Dominus Deus noster, Dominus unus est.*

Nie ma wcale pewności, by te dwa przykłady (LXX i Vg) popierały myśl o jedności Boga. Raczej wypadnie je uznać za neutralne, albo jak chcą inni za niewolnicze tłumaczenie tekstu hebrajskiego, nie rozświetlające jego zawartości myślowej. To samo spostrzeżenie odnosi się oczywiście do wszystkich przykładów z Wulgaty (w Polsce np. przekład J. Wujka⁸). Nie wolno bowiem zapomnieć, że rzeczownik *Dominus* jest odpowiednikiem imienia *Jahwe*, nie zaś rzeczownika *Deus*. Kto na to nie zwróci uwagi, ulega sugestii występowania tu wyraźnego monoteizmu (*unus Dominus = unicus Deus*).

⁷ Papirus Nash przed tekstem Szema dodaje wprowadzenie („Te są prawa i nakazy”...), a na końcu tekstu dodaje zaimkę *hū*. Por. E. Würwein, *Der Text des A. T.*, Stuttgart 1973⁴, 130; M. Noth, *Die Welt des A. T.*, Berlin W. 1957³, 248.

⁸ *Stuchaj, Izraelu! Pan, Bóg nasz, Pan jeden jest.*

b) Analiza gramatyczna.

Istnieją dwie możliwości rozumienia konstrukcji omawianego tekstu: stanowi on albo dwa krótkie zdania oznajmiające, albo też jedno zdanie zawierające powtórzenie imienia Jahwe.

1. Dwa zdania

— *Jahwe jest naszym Bogiem. Jahwe jest jeden.*

Tę wersję popiera P. Heinisch (s. 23), M. Buber⁹ oraz E. König¹⁰. Imię Jahwe jest od Mojżesza określeniem Boga Izraela. Właśnie tę myśl wyraża pierwsze zdanie: *Jahwe (jest) naszym Bogiem* (nie Baal, ani Milkom, ani El czy Hadad ...). Stąd drugie zdanie, bezpośrednio zrosnięte z pierwszym *Jahwe (jest) jeden* — uwypukla nie monoteizm, lecz jedynie „monojahwizm”¹¹. Jahwe jako „Jeden” jest tu domyślnie przeciwstawiony mnogości bóstw Kanaanu (głównie Baalowi czczonemu pod różnymi przydomkami); może tu chodzić o reakcję na mnożenie określeń Jahwe czyli o zwalczanie polijahwizmu.

Jednakże takie rozumienie tekstu wydaje się mało prawdopodobne. Ani w Pwt, ani w ogóle w całym S.T. nie spotykamy wyraźnej kontrowersji z polijahwizmem (który by był analogią do znanego polibaalizmu).

— *Jahwe jest naszym Bogiem. Tylko Jahwe ...*

W takim ujęciu drugie zdanie jest niedokończone, urwane; stąd domaga się ono paralelnego uzupełnienia na podstawie zdania pierwszego, tak że powstaje drugie zdanie:

Tylko Jahwe jest naszym Bogiem.

Tę wersję popiera Encyklopedia Judaica¹², a z nowszych autorów: H. Junker¹³, M. Noth, P. Buis — J. Leclercq¹⁴, S. Łach¹⁵.

Takiemu przekładowi sprzeciwia się jednakże użycie liczebnika *ʾehād* w Biblii. Nie występuje on bowiem nigdzie w znaczeniu przyśłówkowym¹⁶.

Gdyby jednak dopuścić wyjątek właśnie w Pwt 6, 4 (*ʾehād* = jedynie, tylko, wyłącznie), to myśl tak otrzymana nie przyniosłaby żadnej nowości. Po prostu uzyskalibyśmy stwierdzenie prawie banal-

⁹ *Er unser Gott, Er Einer*. Die fünf Bücher der Weisung, Köln 1968³, 494.

¹⁰ *Theologie des A. T.*, Stuttgart 1923⁴, 122.

¹¹ Por. A. Deissler, dz. cyt. 25. Twórcą wyrażen „monojahwizm” i „polijahwizm” jest W. F. Badé, *Der Monojahwismus des Deuteronomiums* — ZAW 30 (1910) 81—90.

¹² Vol. 14, Jerusalem 1971. 1373.

¹³ *Deuteronomium*. Das A. T. von F. Nötscher, Würzburg 1854, 26.

¹⁴ *Le Deutéronome*, Paris 1863, 76.

¹⁵ *Biblia Tysiąclecia*, Warszawa 1971², 179.

¹⁶ Por. M. Rose, *Der Ausschliesslichkeitsanspruch Jahwes*, Stuttgart 1975, 134.

ne, że właśnie Jahwe (= Bóg Mojżesza), a nie inne jakieś bóstwo, jest przedmiotem czci Izraela, jest jego Bogiem.

Z większością komentatorów zgodzimy się jednak raczej z tym, że dzielenie krótkiego wiersza na dwa samodzielne zdania czyni wyrażenie bardzo sztuczne i nie stanowi składni typowo hebrajskiej. Słuszniejszym wydaje się więc odczytanie Pwt 6, 4 jako jednego zdania oznajmującego.

2. Jedno zdanie

Składniowo pewniejsze jest, iż Pwt 6, 4 stanowi jedno zdanie. Mianowicie wyraz *ʾelohênû* trzeba uważać za przydawkę do pierwszego *Jahwe* i tłumaczyć *nasz Bóg*. Kiedy bowiem słowo *ʾelohim* występuje w jakimś zdaniu w funkcji orzecznikowej, wówczas w corpus deuteronomisticum jest to zawsze wyraźnie podkreślone przy pomocy zaimka *hû*. Jako przykład mogą służyć: Pwt 4, 35; 7, 9; Joz 24, 18¹⁷; 1 Krl 8, 60.

Stanowiąc jedno zdanie, wiersz 6, 4 może przyjąć następujące formy:

a) *Jahwe, nasz Bóg, Jahwe jest jeden.*

Jest to zdanie typowo semickie, bo zawiera powtórzenie podmiotu. Taką wersję stanowią przekłady LXX i Vg.

β) *Jahwe, nasz Bóg, jest jednym Jahwe.*

W istocie jest tu samo ujęcie co powyżej. Opowiada się za nim m. in. N. Lohfink¹⁸ oraz M. Rose¹⁹. Sens zdania jest następujący: My czcimy jedno Bóstwo, które nosi imię „Jahwe”. Tak zrozumiane zdanie sprzyja interpretacji „monojahwizmu” (nie zaś monoteizmu).

Próbując więc wyjść z tej trudności, szereg komentatorów zmodyfikowało liczebnik „jeden” na „jedyny”, otrzymując zdanie:

γ) *Nasz Bóg Jahwe jest jedynym Jahwe.*

Znaczna liczba tłumaczy trzyma się tej wersji, m. in. M. Luter²⁰, Biblia Jerozolimska²¹, Biblia ekumeniczna, tzw. Einheitsübersetzung²², H. Cazelles²³, W. Hozakowski²⁴ i J. Archutowski²⁵.

¹⁷ Joz 24, 18: *gam — ʾanahnû na (ʾabod ʾet — Jahwe kî hû) ʾelohênû.*

¹⁸ *Wort u. Botschaft des A. T. — von J. Schreiner, Würzburg 1969, 191.*

¹⁹ Dz. cyt. 135.

²⁰ *Der Herr, unser Gott, ist ein einiger Herr.*

²¹ Paris 1956, 183: *Yahwé, notre Dieu, est le seul Yahwé.*

²² *Des Alte Testament, Stuttgart 1974, 287: Höre Israel! Jahwe, unser Gott. Jahwe ist einzig.*

²³ *Introduction à la Bible. Edition nouvelle, Paris 1973, 2, 219: Yahwe notre Dieu est un Yahwe unique.*

²⁴ Poznań 1926, 470.

²⁵ *Monoteizm izraelski i jego geneza, Kraków 1924, 5: Pan nasz Bóg jest Panem Jedynym.*

Czy wolno liczebnik *ʾehād* odczytać przymiotnikowo jako „jedyne”? Odpowiedź jest twierdząca. Można ją odnaleźć w słowniku hebr.-łacińskim F. Zorella, który — jako wyjątek ze słowników tego typu — rozpracował starannie słowo *ʾehād*. Wyodrębnia on w Biblii występowanie *ʾehād* także w znaczeniu emfaticznym: *unus tantum, unicus, solus*²⁶. Jako przykładowe odpowiedniki zestawia Rdz 11, 1. 6; Wj 12, 46; Pwt 17, 6; 19, 15 (*ʾed ʾehād* — jedyny świadek); Pwt 6, 4 oraz Zch 14, 9. Można by tu jeszcze dodać Iz 51, 2; Ez 33, 24; 37, 22. Do tego dochodzi użycie *ʾehād* z zaprzeczeniem: *ani jeden, żaden, nikt inny: loʾ ʾehād* (Job 14, 4; Ps 139, 16 itp.).

Jakie znaczenie ma więc zdanie, że Jahwe jest „jedynym Jahwe”? Chyba takie, że nie ma większej liczby bogów, którzy nosiliby imię Jahwe. Jest tylko jeden jedyny Jahwe, właśnie „nasz Bóg”, którego Izrael zna i czci od dawna. Żaden inny naród nie zna i nie czci boga o tym imieniu, tylko Izrael.

Jest to zatem myśl o wyłączności czci Jahwe w Izraelu, nie zaś o wyłącznym istnieniu Jahwe jako jedynego Boga, poza którym nie ma innych bóstw. (Tak więc ciągle znajdujemy się w sferze „monoteizmu praktycznego”).

Czy jednak nie ma innej możliwości rozumienia tego zdania? Czy nie można by nieco inaczej tłumaczyć drugi raz użytego imienia Jahwe, mianowicie etymologicznie? Gdyby bowiem uznać je za impf. hebraicum od *hajāh* i przełożyć jako: *On istnieje, Istniejący* doszlibyśmy do myśli: *Nasz Bóg Jahwe jest jedynym Istniejącym*. A więc oprócz Boga Jahwe, czczonego przez Izraela, nie ma innego bóstwa; bo tylko On istnieje. On Jest?

To tłumaczenie napotyka jednak na poważne przeszkody:

- 1—o). etymologia słowa Jahwe — jak wiadomo — nie jest ze wszystkim pewna i ciągle jest jeszcze dyskutowana;
- 2—o). Semici małe znaczenie przywiązywali do etymologii. Jeśli jednak do niej nawiązywali, to zwykle albo do gry słów lub na użytek etiologii (etymologii ludowej, swobodnej);
- 3—o). dla Izraelity „być”, „istnieć”, to przede wszystkim żyć i działać. Uwypuklony jest więc element dynamiczny, nie zaś ontologiczno-statyczny; działanie, a nie abstrakcyjnie pojęte „istnienie”. Za przykład może posłużyć Zch 14, 9: *W tym dniu Jahwe będzie jedyny (ʾehād) i jedyne (ʾehād) będzie jego Imię*; tę jedyność objaśnia jednak zaraz Prorok, tłumacząc że Jerozolima będzie wywyższona dzięki orężnemu, potężnemu działaniu Jahwe, który przyjdzie (w. 5) i dotknie plagami wszystkie narody, występujące przeciw temu miastu (w. 12).

Tak więc mało prawdopodobnym jest, by przeciętny starożytny Izraelita odczytał tekst Pwt 6, 4 w jego etymologicznym, a stąd — w konsekwencji — w monoteistycznym aspekcie.

²⁶ *Lexicon hebr. et aram. Veteris Testamenti*, Roma 1954, 31.

Jednakże nam, ludziom wierzącym, nie wolno wykluczać tutaj istnienia sensu głębszego, zamierzonego przez Boga—Objawiciela, lecz zrozumiałego w pełni dopiero na tle całej Biblii, w szczególności Nowego Testamentu. Ostatecznie bowiem problem rozwoju monoteizmu jest tajemnicą Boską, której — podobnie jak zagadnienia Łaski — nie potrafi w pełni odkryć „mędrca szkiełko i oko”.

Z powyższego wolno wnosić, że nawet przyjęcie zwrotu: *Nasz Bóg jest jedynym Jahwe* nie daje prawa do zrozumienia go w sensie teoretycznego monoteizmu (= tj. z wykluczeniem istnienia innych bóstw). Czy jednak jakiejś pomocy nie znajdziemy w kontekście?

II. ANALIZA TEOLOGICZNA KONTEKSTU

Nie ma ścisłej łączności myślowej między w. 6, 1—3 a 6, 4. Nieco dalszy zaś wiersz 6, 6 już przeskakuje do innej tematyki. Pozostaje zatem jedynie wiersz 5, który przy pomocy copula hebraicka *waw* jest powiązany z naszym wierszem 4. Otóż to wezwanie do *miłowania swego Boga Jahwe z całego serca, z całej duszy i ze wszystkich sił*, jest ulubionym wyrażeniem Deuteronomium; występującym zarówno w jego części starszej, jak i młodszej²⁷. Czy wolno sądzić, że nakaz takiej pełnej miłości byłby niezrozumiały, gdyby się Jahwe nie uważało za jedynego istniejącego Boga²⁸. Chyba nie. Albowiem to dla Izraela *jego Bóg Jahwe* ma być wyłącznym przedmiotem czci i miłości. *Słuchaj, Izraelu!*...

N. Lohfink i H. Bergmann²⁹ sądzą, że wiersz 6, 5 został dołączony do 6, 4 w tym celu, aby jeszcze serdeczniej zachęcić do zachowywania Dekalogu (Pwt 5) — gdyż cały tekst 6, 1—19 jest właśnie ekshortacją do przestrzegania „słów” (6, 6) Dekalogu. N. Lohfink specyfikuje jeszcze myśl, rozumiejąc, że wezwanie do miłowania jest dalszym komentarzem do „głównego przykazania” (Hauptgebot), tj. do wykluczenia z kultu „obcych bóstw”, aby się skoncentrować jedynie na Jahwe (por. Pwt 6, 14—15). Izrael winien kochać swego Boga tak gorąco i serdecznie, *ze wszystkich sił* jak oblubieniec, który swą umiłowaną zwykł nazywać „jedyną” (Pnp 8, 6).

Nieco inaczej pojmuje 6, 5 G. von Rad. Sądzi on, że wielość przepisów Prawa zostaje tutaj sprowadzona do jednego nakazu. Miłowania Boga i jest to swoista obrona przed rozpoczynającym się procesem prawniczego ujmowania religii³⁰.

²⁷ Por. Pwt 10, 12; 11, 1. 13. 22; 19, 9; 30, 6; 30, 16. 20.

²⁸ Tak twierdzi S. E a c h, *Księga Powtórzonego Prawa. Komentarz K.U.L. A. II cz. 3*, Poznań 1971, 143.

²⁹ *Theologisches Wörterbuch zum A. T.* (Verlag W. Kohlhammer), Stuttgart 1971, Bd 1, 214: *ehäd*.

³⁰ *Theologie des A. T.*, München 1966⁵, Bd 1, 234.

Gdyby więc — korzystając ze sugestii tych i innych jeszcze autorów — powiązać ściśle wiersz 5 z 4, i uzyskać przekład: *Nasz Bóg Jahwe jest jedynym Jahwe. A zatem będziesz miłował, Izraelu, swego Boga Jahwe z całego serca...* — nie otrzymalibyśmy przez to idei teoretycznego monoteizmu; dalej pozostajemy na platformie monoteizmu praktycznego z jego silnie uwypuklonym „twój Bóg Jahwe”. To charakterystyczne dla całego Deuteronomium wyrażenie (około 200 razy, częste i w l. mnogiej: „nasz Bóg”) wywodzi się ideowo z rzeczywistości Przymierza, a więc nawiązuje do czasów Mojżesza i rodzącej się wówczas łączności z Bogiem: jeden Bóg — Jahwe, jeden naród — Izrael. Oto uroczyste wezwanie do trwania w jedności z Bogiem, jedności życiowej, czynnej, wiernej, pełnej, którą najlepiej uzmysławia miłość. (Teoretyczne roztrząsania o innych bogach schodzą na dalszy plan, bo te bóstwa dla Izraela nie istnieją, nie liczą się).

Z powyższych dowodzeń wynika, że tzw. monoteizm teoretyczny nie leży u podłoża tekstu Pwt 6, 4. I tu można by zamknąć już nasze rozważanie. Wydaje się jednak, że nieco więcej światła padnie na ten tekst, jeśli spróbujemy spojrzeć nań jeszcze poprzez strukturę całej Księgi Deuteronomium (mimo iż wchodzimy na teren pełny hipotez).

III. POCHODZENIE I FUNKCJA PWT 6, 4 W KSIĘDZE DEUTERONOMIUM

Ciągle jeszcze trwa ożywiona dyskusja nad częściami składowymi Pwt³¹. Stanowisko, jakie zajął w niej O. Bächli³² (w r. 1962) uchodzi już dziś za przedawnione. Mianowicie znaczną większość Księgi znał on za całość jednorodną, domyślając się jedynie istnienia małych uzupełnień z okresu niewoli (i po niej). Wielu liczących się komentatorów (jak G. von Rad, G. Fohrer, O. Eissfeldt, H. Cazelles, M. Noth) przyjmuje natomiast za tekst zasadniczy rozdziały 12—26 (tzw. Kodeks deuteronomiczny). Do niego później dołączono dalsze rozdziały, które utworzyły niejako obszerne ramy obrazu: rozdz. 5—11 i 27—30. Jeszcze później miały powstać rozdz. 1—4 oraz ostatnie cztery: 31—34. Przy takim założeniu tekst Pwt 6, 4 powstałby później, aniżeli rozdział 12 (traktujący o centralizacji kultu). Nasz tekst byłby więc czymś w rodzaju podkreślenia, uwypuklenia myśli teologicznej, na poparcie jedności kultu ofiarniczego, zaprowadzonego już przez króla Jozjasza w Jerozolimie. Byłby więc wnioskiem wyprowadzonym z historycznego faktu. Takie stanowisko reprezentuje w swej obszernej pracy Martin Rose³³. Podobnie G. von Rad uważa 6, 4 za swoiste

³¹ Zob. E. Eissfeldt, *Einleitung in das A. T.*, Tübingen 1964³, 226—234 („gewisse Resignation” 233); S. Łach, *Księga Powtórzonego Prawa* 35—44 (kompozycja); H. Cazelles, dz. cyt. 216—223.

³² *Israel u. die Völker — Eine Studie zum Deuteronomium* (A Th ANT 41), Zürich—Stuttgart 1962, 29.

³³ Dz. cyt. 136—143.

résumé korpusu Księgi (tzn. rozdziałów 12—26), za jego „teologiczne podsumowanie”³⁴.

Odmienne stanowisko reprezentuje pośród innych N. Lohfink. Za główną część Księgi uważa on rozdziały 5—28 (Powt we właściwym znaczeniu tego słowa), do których redaktor deuteronomistyczny dołączył potem rozdziały 1—4 oraz 29—34³⁵. Tak więc tekstem, który w czasach Jozjasza stanowił „dokument Przymierza”, były rozdziały 5—28. Posiadają już one cechy, właściwe teologii tego okresu, zwane „deuteronomicznymi” jak: *Boga naszego Jahwe, miłości z całego serca, ziemi mlekiem i miodem płynącej*, itp. Natomiast pytanie, jaki tekst odnalazł w świątyni Jozjasz (2 Krl 22, 11 nn), pozostaje nadal — wg N. Lohfinka — „mimo wysiłków w ciemnościach”³⁶.

Z powyższego wynika, że wg Lohfinka nie jest rzeczą pewną, czy tekst 6, 4, należący do Jozjaszowego „dokumentu Przymierza” (Bundesurkunde), istniał już w dzisiejszej jego formie przed Jozjaszem, czy też został ukształtowany w związku z reformą króla i wcielony do całego dokumentu jako „ostatnie uzasadnienie centralizacji kultu”³⁷. Nie jest możliwe w krótkim artykule zająć się bliżej tą kwestią, należącą przecież do całego szeregu jeszcze nie rozstrzygniętych problemów Księgi. Jednakże wysoce obiecujące wydaje mi się bliższe przeanalizowanie dwóch zagadnień: jakie wykroczenia ludu piętnuje prorokini Hulda (związana z reformą Jozjasza), i o ile *słowa, których Izraelici nie słuchali* (2 Krl 22, 13), są zawarte w rozdziałach 5—28. Otóż groźby odnoszą się przede wszystkim do składania ofiar *cudzym bogom*: 6, 14; 7, 4—5. 16; 8, 19—20; 11, 17; 13, 2—6; 23, 12; piętnują obcy kult, obce ołtarze, liczne miejsca dymiące kadzidłem (rozd. 12). Jest psychologicznym nieprawdopodobieństwem, aby te wszystkie, istotne dla Księgi teksty, miały powstać dopiero za Jozjasza. On już musiał je zastać jako wyraz walki o czystość jahwizmu w poprzednim okresie. Ponieważ zaś odnalezioną Księgę uznano za starożytną, już zapomnianą i nieprzestrzeganą, wolno stąd wnosić, że jej treść sięga dość daleko wstecz.

Przypomina się nam tutaj Ezechiasz i jego reforma. Dotyczyła ona przecież właśnie tej samej sprawy: czystości kultu jahwistycznego. Ezechiasz burzył „*wyżyny*”, *aszery, masseby i ołtarze* (2 Krl 18, 4), usuwając ślady bałwochwalstwa swego ojca Achaza (2 Krl 23, 12). Starał się natomiast odnowić pobożność izraelską w duchu dawnego Przymierza. Niewątpliwie dążył on do scentralizowania religijnego kraju — na wzór okresu Mojusza — ulegając przy tym wielkim wizjom Izajasza o Jerozolimie i Syjonie, jako religijnym centrum świata

³⁴ Dz. cyt. 235.

³⁵ *Wort u. Botschaft*, 193.

³⁶ Tamże: „bleibt die Vorgeschichte der Bundesurkunde trotz aller Bemühungen im Dunkel”.

³⁷ Tamże 191.

(2, 2—4). Tak więc rozdział 12 Pwt może pochodzić już z czasów Ezechiasza i jego działalności reformatorskiej. Upewnia nas o tym jego nakaz, utrzymany w ogólnikowym tonie, znacznie różniącym się od szczegółowych ustaleń reformy Jozjasza (zob. 2 Krl 23).

W tym świetle oglądany tekst Pwt 6, 4 również mógłby pochodzić z czasów Ezechiasza. Nie jest to przecież jeszcze tekst nowatorski! Ale akcentuje jedność czy jedyność Boga Izraela przeciw wielości obcych bóstw, wiodących na pokuszenie co słabszych duchowo rodaków. Tekst nasz znajduje się w otoczeniu niewątpliwie starożytnym, o czym świadczą choćby archaiczne, bardzo antropomorfistyczne wyrażenie o *Bogu zazdrosnym* (5, 9; 6, 15).

Właśnie do tej starożytnej treści nawiąże Jozjasz i duch jego czasów. Miejsce „Boga zazdrosnego” zajmie Bóg, który „kocha” (Pwt 4, 37; 7, 8; 10, 15), i którego dlatego trzeba *miłować z całego serca...* (6, 5 i inne). Tak więc stary tekst z okresu Ezechiasza dozna deuteronomicznej przeróbki i stanie się „dokumentem Przymierza” za króla Jozjasza.

Natomiast dalsze dzieje Księgi, to już redakcja ostatnia, deuteronomiczna.

IV. TEKSTY MONOTEISTYCZNE DEUTERONOMIUM

Nasze spojrzenie na tekst Pwt 6, 4 nie byłoby pełne, gdybyśmy nie zapytali o to, czy w Pwt występują teksty bliższe idei monoteistycznej, aniżeli Szema. Otóż posiadamy trzy takie teksty: 4, 35; 4, 39 oraz 32, 29. Wszystkie one należą do najmłodszej, deuteronomicznej części Księgi (datują się z końca niewoli). Cała sekcja 4, 32—40³⁸ (do której należą 2 pierwsze teksty) mówi entuzjastycznie, w formie ekshortacji, o wybraniu Izraela jako ludu Jahwe. Dowiodły tego fakty: wybawienie z Egiptu (w. 34 i 37), teofania na Horebie (w. 33), oddanie we władanie ziemi Kanaan (w. 38). Główną, naczelną myślą tego tekstu, jest zatem podkreślenie, iż los Izraela jest wyjątkowy, a polega na wyborze dokonanym z woli i inicjatywy Boga, który *umiłował ojców Izraela* (w. 37).

Drugim dopiero tematem, a zatem nie pierwszo- lecz drugoplanowym, jest wypuklenie jedności Boga Jahwe (w. 35 i 39). Wprawdzie jeszcze w w. 34 występuje racjonalistyczne zabarwiony zwrot: *Jahwe, wasz Bóg* (LXX: nasz Bóg), ale zaimka dzierżawczego nie ma już w wierszach 35 i 39. Najważniejszym literacko jest fakt, że zaimek osobowy *hû* w obu tych zdaniach występuje w łączności ze słowem *ha-elohim* jako wyraźnym orzecznikiem.

Bez większych trudności stwierdzamy pokrewieństwo obu tekstów z 2 Krl 19, 19 jak i z tekstami Deutero-Izajasza (głównie 45, 21—22), uchodzącymi za klasyczne w problemie monoteizmu. — Czy jednak

³⁸ H. Cazelles. dz. cyt. 223 nazywa rozdział 4 „mądrościowym”.

u podłoża tekstów 4, 35. 39 nie leży myśl o tym, że Jahwe jest jedynym Bogiem jako skutecznie działający, potężny, zwycięski — w stosunku do innych, nędznych i słabych bogów? (por. 4, 34: *Czy jakiś bóg?* Zdaje się, że tego podtekstu nie wolno przeoczyć.)

Tak czy inaczej w najmłodszej warstwie literackiej Pwt występują zatem teksty monoteistyczne. Ostatnia redakcja wprowadziła je do Księgi. Wobec tego jak tłumaczyć sobie fakt, że w tej Księdze, ostatecznie teologicznie wykończonej i zamkniętej, występują teksty suponujące istnienie „obcych bogów”? Że w dodatku teksty takie znajdują się nie tylko w warstwie najstarszej (6, 14; 7, 4; 8, 19; 10, 17; 11, 16; 13, 3. 7), ale i najmłodszej (4, 19; 29, 17; 31, 18)?

Dlaczego ostatni redaktor nie usunął tych tekstów, pozostających w wyraźnej sprzeczności z 4, 35 i 4, 39?

Na to bardzo ważne pytanie uczeni dają różne odpowiedzi. Wszystkie one muszą uporać się ze wspomnianą powyżej antynomią. P. von Imschoot objaśnia ją na podstawie politeistycznego otoczenia (milieu) Izraela. Pisze on: „Polemika przeciw fałszywym bogom i pragnienie wyniesienia Jahwe ponad wszystko, co czciły i adorowały obce ludy, dały życie tym „nicościom”³⁹. Późniejszy judaizm ostatecznie sprowadził je do rangi demonów (por. Pwt 32, 17; Bar 4, 7; 1 Krl 10, 20).

N. Lohfink podkreśla, że jedynie w stosunku do Kanaanitów jest Biblia, w tym także Pwt, nieustępliwa: oni muszą być zniszczeni, Bóg ich przeklął (Pwt 9, 3n; 20, 10 nn), bo są nieustanną pokusą dla Izraela (Pwt 7, 3; 12, 29nn). Co do innych ludów, to one „pośrednio służą Jahwe, gdyż Jahwe przydzielił je w zarząd aniołom, czczonym prawnie (legitim) przez te ludy w formie kultu gwiazd”⁴⁰.

M. Rose ze swej strony uważa, iż ostatni redaktor Pwt zdawał sobie sprawę z antynomii istniejącej pomiędzy uniwersalnością i wyjątkowością Jahwe, a nie uznawaniem Go przez obce ludy. Tę dyskrepancję rozstrzyga on w 4, 19; Jahwe sam zadecydował, dając tym ludom ciała niebieskie za przedmiot czci, a dla siebie rezerwując cześć jednego tylko narodu, Izraela⁴¹.

Te i inne jeszcze próby wyjaśnienia wspomnianej antynomii nasświetlają niewątpliwie problem, ale go ostatecznie nie rozwiązują. Bo trzeba pamiętać o tym, że jeszcze znacznie później, w Księdze Mądrości, spotykamy się z polemiką w odniesieniu do kultu bóstw egipskich, nawet i kultu posągów, które ich czciciele uważali za odbicie (czy sobowtóra) bóstwa (Mdr 13). W tejsz Księdze Mądrości nie ma jednak jednoznacznego twierdzenia, że istnieje tylko jeden, jedyny Bóg, Stwórca i Pan wszechświata. Autor naprowadza jednak czytelników na tę myśl, bardzo dosadnie odmalowując bezsilność bogów, ludzką ręką uczynionych.

³⁹ Dz. cyt. 42.

⁴⁰ Dz. cyt. 188.

⁴¹ Dz. cyt. 155.

Podsumowując wolno z powyższych analiz wysnuć twierdzenie, że dla Izraelitów monoteizm był przedmiotem refleksji filozoficznej i nie stał się też wnioskiem wysnutym z takiej refleksji⁴². Zadowolili się oni stwierdzeniem absolutnej przewagi Jahwe nad wszystkimi innymi bytami i siłami⁴³. Jahwe jest ponad wszystkim, tylko Jemu Izrael ma służyć; i to tym bardziej, że potomków Abrahama właśnie „wybrał” Jahwe, wyróżnił, związał z sobą przez Przymierze.

Odnosząc zatem ten wniosek do Pwt 6, 4 wolno przypuszczać, że Autor pragnął swemu narodowi przypomnieć że Jahwe jest jedyny w swoim rodzaju, niedościgły, i że On sam Jeden zasługuje na cześć ze strony Izraela. Z punktu widzenia życia religijnego było to hasło wystarczająco jasne i dobitne, by się stać uroczystym wyznaniem wiary Izraela (słusznie uzupełnionym przez wiersz 6, 5 o miłowaniu Jahwe z całego serca...).

NOWY TESTAMENT A PWT 6,4

Nie zapominając o zasadzie integralności Pisma Świętego, postawmy jeszcze pytanie, czy Nowy Testament może rzucić jakieś pomocnicze światło na tekst Pwt 6, 4.

W rachubę wchodzi tylko werset Mk 12, 29—32 (gdyż Łk 10, 27n oraz Mt 22, 34—40 mówią jedynie o miłowaniu Boga w nawiązaniu do Pwt 6, 5). Marek w usta Chrystusa wkłada Pwt 6, 4 (w wersji LXX) i dołącza zaraz Pwt 6, 5 o miłości względem Boga oraz miłości bliźniego (wg Kpł 19, 18). Chrystus nazywa te dwa nakazy jednym przykazaniem. Tak więc *ex professo* Chrystus nie zajmuje się tekstem Pwt 6, 4.

Natomiast uczoney rozmówca Chrystusa, dopowiada niejako swój komentarz do *heis estin*, biorąc tekst z Pwt 4, 35.

Uczony żydowski poszerza tekst Pwt 6, 4 o część Pwt 4, 35 właśnie w sensie monoteistycznym. Jest to dowód na to, że wiara żydowska w czasach Chrystusa, ugruntowana już jako monoteistyczna, potrzebowała jednak pomocy innego tekstu, aby z Pwt 6, 4 wydobyć sens monoteistyczny. Widocznie w tym względzie sam tekst 6, 4 nie był dość wyraźny.

Św. Paweł nie przytacza dosłownie Pwt 6, 4 ani nie interpretuje go egzegetycznie. W kilku miejscach nawiązuje jednak — mniej lub bardziej widocznie — do tego tekstu (a może do Dn 3, 45?): Ef 4, 6; Rz 3, 30; Gal 3, 20; 1 Tym 2, 5 — *heis theós*. Natomiast w 1 Tm

⁴² Zob. P. von Imschoot, dz. cyt. 42.

⁴³ To staro-semickie ujęcie „pokutuje” jeszcze w teologii św. Pawła — zob. Kol 1, 16—17, Ef 1, 10 a szczególnie Ef 1, 20 n: *posadził po swojej prawicy na wyżynach niebieskich, ponad wszelką Zwierzchnością i Władzą, i Mocą i Panowaniem* (tłum. B. T., wyd. 4).

1, 17 i 6,15n — używa zwrotu *monos theós*. Dowodzenie Apostoła jest oznaką, że w czasach N. T. *heis théos* rozumiano powszechnie jako *monos ho-Théos* — Jedyny (istniejący) Bóg. (Wiadomo wszakże, że słowo *théos* nie zawiera w sobie zabarwienia nacjonalistycznego, jak *kýrios* — odpowiednik hebrajskiego Jahwe).

WNIOSKI KOŃCOWE

Imię *Jahwe* posłużyło Opatrzności do wyznaczenia Izraelowi jego własnej drogi życia religijnego; stało się — począwszy do Mojżesza — określeniem *Boga Izraela*. W tym właśnie sensie należy rozumieć tekst Pwt 6, 4, który nie wyraża monoteizmu w naszym rozumieniu tego pojęcia.

Pomimo iż Biblia przypisuje Jahwe przymioty najdoskonalsze, zupełnie wyjątkowe, a tym samym wynosi Go ponad wszelkie inne *elohim* — istoty boskie (czytaj: bóstwa obce), jak długo imię Jahwe było kulturowane, po ludzku mówiąc utrudniało ono w późniejszym okresie przejście myślowe do właściwego monoteizmu. Miało ono bowiem posmak nacjonalistyczny, uwarunkowany ówczesną sytuacją geo-polityczną i kulturową. Nawet uniwersalizm religii izraelskiej, głoszona przez Proroków prawda o Jahwe jako władcy całego świata, uznanym przez inne narody (por. Iz 2, 2—4; Ps 117), nie wykluczała jeszcze właściwego politeizmu. Monoteizm jako taki nie stał się wyraźnym przedmiotem refleksji w Izraelu.

Dopiero kiedy — z woli Opatrzności — w niewoli i po niej, zanika częste używanie imienia *Jahwe*, a do głosu dochodzi bardziej neutralne *Adonāj* — Pan, idea jedynego Pana świata toruje sobie łatwiej drogę w umysłowości Izraelitów. Taką też odnajdujemy ją już na kartach Nowego Testamentu.

Poznań

KS. MICHAŁ PETER

Ks. Feliks Gryglewicz

JANOWY KOŚCIÓŁ A TEOLOGIA CZWARTEJ EWANGELII

Jakkolwiek Łukasz w Dziejach Apostolskich niejedną pozostawił wzmiankę o organizowaniu gmin chrześcijańskich, a Paweł w swoich listach rzucił wiele światła na ich religijne życie, to jednak brak nam informacji o bardzo wielu elementach życia pierwotnego Kościoła. Prawie nic też nie wiemy o gminach kościelnych skoncentrowanych wokół osoby Jana Ew. Zaledwie w ogólnych zarysach znamy