

przyjdę niebawem, a moja zapłata jest ze Mną, by tak każdemu odplacić, jaka jest jego praca" (22,12 por. 2,23). Te słowa odnoszą się do sądu ostatecznego a są syntezą wielu tekstów biblijnych<sup>44</sup>. Na to wskazuje użyte w kontekście bezpośrednio następującym: A i Ω. Boski atrybut sądenia w dniu ostatnim przynależy więc do Chrystusa, przy czym została tu pominięta jakakolwiek relacja do Boga Ojca, tak bardzo widoczna w wizji Syna Człowieczego w 14,14—20, gdzie On zdaje się czekać na rozkazy Ojca dotyczące żniwa i winobrania. Tutaj, już w epilogu Apokalipsy, Syn, równy Ojcu, w pełni Go zastępuje zgodnie z zapowiedziami Ewangelii Janowej w sprawie przekazania przez Ojca „całego sądu Synowi" (J 5,22.27). Co czyni Chrystus, to czyni Bóg<sup>45</sup>.

Na zakończenie można więc tak scharakteryzować tezę o transcencji Chrystusa. Została ona przedstawiona przez Jana w sposób zarówno tradycyjny, jak też oryginalny własny. Zachodzi w niej bowiem ciągłość z danymi biblijnymi i formami ekspresji w apokaliptyce judaizmu. A jednocześnie zostały wyzyskane teksty biblijne i obrazy nowe. Wnioski trynitarne zostały oparte na nowych przesłankach ukazując nadto, jak dalece chrystologia należy do nowotestamentowej teologii, nauki o Bogu<sup>46</sup>, który działa przez Chrystusa w tym eonie.

Kraków — Tyniec

O. AUGUSTYN JANKOWSKI OSB

**Ks. Antoni Tronina**

## **SZABAT ARCHETYPEM NIEDZIELI W STARYM TESTAMENCIE**

Takie sformułowanie tematu, zaproponowane przez organizatorów Sympozjum, znajduje uzasadnienie w tradycji Pawłowej. Wystarczy tu zwrócić uwagę na polemiczny fragment Listu do Kolosan, następujący po stwierdzeniu powszechnej władzy chwalebego Chrystusa:

„Niechaj więc nikt o was nie wydaje sądu co do jedzenia i picia, bądź w sprawie święta czy nowiu czy szabatów. Są to cienie (rzeczy) przyszych; ciało zaś (należy do) Chrystusa" (Kol 2,16—17)<sup>1</sup>.

<sup>44</sup> Por. Prz 24,12; Iz 40,10; 62,11.

<sup>45</sup> Por. R. B a u c k h a m, *The Theology...*, dz. cyt., 63n.

<sup>46</sup> „God is related to the world not only as the transcendent holy One, but also as the slaughtered Lamb". R. B a u c k h a m, tamże 65.

<sup>1</sup> Por. Hbr 10,1: *skia* — *eikōn*.

„Ciało Chrystusa” (*to sōma tou Christou*) nie oznacza tutaj Kościoła, jak w wielkich Listach św. Pawła. Chodzi o przeciwstawienie instytucji Starego Przymierza tej rzeczywistości, którą zapoczątkował Chrystus. „Cień” (*skia*) i „rzeczywistość cielesna” (*sōma*), to pojęcia przeciwstawne przy czym ciało warunkuje zaistnienie cienia, choć ten może je wyprzedzać. Pod wpływem platonizmu, pisarze żydowscy używali tej pary antonimów obok innych, jak „wzorzec” (archetypon, *eikōn*, *idea*) i „naśladownictwo” (*mimēsis*)<sup>2</sup>.

Apostoł głosi, wbrew fałszywym nauczycielom, nieprzemijalną wartość Nowego Prawa. Dawne święta i szabaty były tylko zapowiedzią i przygotowaniem doskonałego kultu. Trzymając się słownictwa Nowego Testamentu, należało by raczej powiedzieć, że to niedziela stanowi „archetyp” szabatu. Świętowanie bowiem „dnia Pańskiego”, wraz z całym kultem duchowym (por. J 4,24), należy do istoty prawdziwego „ciała Chrystusa”, na które wskazywał m. in. starotestamentowy szabat<sup>3</sup>.

Wypada zatem cykl wykładów poświęconych teologii niedzieli rozpocząć od ukazania jej biblijnych „korzeni”. Zacznę od uwag dotyczących genezy „dnia siódmego” (I), aby poprzez nakreślenie historycznego rozwoju tej instytucji (II) dojść do systematycznego przeglądu bogatych treści teologicznych szabatu, które wpłynęły na chrześcijańskie pojęcia „dnia Pańskiego” (III).

## I. GENEZA INSTYTUCJI SZABATU

1. Biblia nie mówi o ustanowieniu cotygodniowego święta w Izraelu. Nie ma też ono żadnych odpowiedników w świecie starożytnym. Owszem, ludy Bliskiego Wschodu czuły potrzebę wprowadzenia jakiejś jednostki czasu pośredniej pomiędzy dniem a księżycowym miesiącem, liczącym 29 dni. Na ogół w Mezopotamii dzielono miesiąc na połowę za pomocą piętnastego dnia, związanego z pełnią księżyca. Dzień ten, zwany *szapattu*, uważano za pomyślny i stosowny do celebracji kultu.

Ponadto w tekstach mezopotamskich jest często mowa o okresach siedmiodniowych, nie związanych z cyklem kalendarza. Np. Gudea, król miasta Lagasz, uczcił siedmiodniowym świętem zakończenie budowy świątyni. Gilgamesz przez siedem dni oplakuje śmierć swego przyjaciela Enkidu. Utnapiszti dokończy budowy swego okrętu w dniu siódmym; burza potopu szaleje sześć dni i uśmierzy się dnia siódmego; przez sześć dni okręt Utnapiszkiego spoczywa na szczycie góry

<sup>2</sup> Np. Filo, *Migratio* Abr. 12; *Conf. ling.* 190.

<sup>3</sup> Por. P. Pokorny, *Der Brief des Paulus an die Kolosser*, Berlin 1987, 121n. (THNT 10,1).

Nicir, zanim dnia siódmego wysłał on kolejno gołębicę, jaskółkę i kruka<sup>4</sup>.

Podobne struktury siódemkowe spotykamy w mitach i legendach kanańskich. Budowa pałacu Baala kończy siedmiodniową próbę oczyszczenia go ogniem. „Siódmego dnia ogień opuszcza mieszkanie, a płomień pałac”. W legendzie o Kerecie po sześciu dniach marszu następuje atak, w dniu siódmym. Wreszcie epos o Akhacie opowiada, jak Daniel składa ofiary przez sześć dni, aż dnia siódmego Baal go wysłucha<sup>5</sup>.

Tak więc „siedem dni” stanowi pewien symbol literacki i kultowy, oznaczający pełnię czasu, a wydarzenia dnia siódmego są dopełnieniem poprzednich<sup>6</sup>.

Co można w świetle tych danych powiedzieć o początkach siedmiodniowego tygodnia i święta szabatu? Czy ma on związek z mezopotamskim dniem pełni księżyca, szapattu, i czy w takim razie tydzień siedmiodniowy wiąże się z fazami księżyca? Potwierdzeniem tego przypuszczenia byłyby teksty rytualne z Ugarit, mówiące o dwóch świętach związanych z fazami księżyca: święto nowiu i środek miesiąca. Natomiast nie znano w Kanaanie systemu tygodniowego. Nie znali go także Kenici, których Izrael spotkał na pustyni<sup>7</sup>.

Pojawienie się nowego księżyca oznacza pierwszy dzień miesiąca księżycowego. Pełnia nastaje zwykle w cztertnastym lub piętnastym dniu po nowiu. Taki „księżycowy” szabat musiałby zatem występować tylko raz w miesiącu. Tymczasem nawet najstarsze tradycje biblijne (Wj 23,12; 34,21) zakładają istnienie tygodnia siedmiodniowego<sup>8</sup>.

2. Trudności hipotezy lunarnej prowadzą innych badaczy<sup>9</sup> do szukania paralel dla instytucji szabatu w dniach zaprzestania pracy, niezależnych od cyklu księżyca. Dawno mianowicie zwrócono już uwagę na istnienie w różnych kulturach, łącznie z rzymską, dni handlowych, powracających w regularnym cyklu cztero-, sześć- lub ośmiodniowym. System ten mógł się rozwinąć w Izraelu niezależnie od innych społeczeństw. W dniu handlowym rolnicy zaprzestawali pracy na roli, aby zająć się sprzedażą wyprodukowanych towarów, łącząc tę czynność ze świętowaniem religijnym. Główną słabością tej hipotezy jest

<sup>4</sup> Zob. *Gilgamesz, epos starożytnego Dwurzecza*. Zrekonstruował i przełożył oraz wstępem opatrzył R. Stiller, Warszawa 1980, 92. 98n.

<sup>5</sup> Zob. W. Tyloch, *Odkrycia w Ugarit a Stary Testament*, Warszawa 1980, 44. 63. 69.

<sup>6</sup> Por. M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, Poznań 1989, 212n.

<sup>7</sup> Zob. bliżej, S. Bacchiocchi, *Odpoczynek człowieka*, Warszawa 1985, 25n.

<sup>8</sup> Zob. B. E. Shafer, art. *Sabbath*, w: *Interpreter's Dictionary of the Bible*, Supplementary Volume, Nashville 1976, 760—762.

<sup>9</sup> Zob. tamże, 761.

fakt, że handel również związany jest z pracą. Natomiast teksty biblijne wyraźnie zakazują handlu w dni szabatu (Am 8,5; Jr 17,19—27; Ne 13,15—22).

3. Inna jeszcze hipoteza akcentuje symbolikę „siódmego dnia” w literaturze biblijnej i u sąsiadów Izraela<sup>10</sup>. Siedmiodniowe święta, znane już w Mezopotamii, obchodzono również w Izraelu. Obok wielkich dorocznych świąt Przaśników, Namiotów i Tygodni (Wj 23,15; Pwt 16, 13—15) trzeba tu wymienić święta okolicznościowe, jak choćby uroczystości weselne (Sdz 14,10—18). Możliwe zatem, że rozpowszechniona symbolika siódemki wpłynęła w jakiś sposób na świętowanie dnia siódmego. Hebrajskie słowo szabat znaczy bowiem: „zaprzestać, zakończyć”. Również i ta hipoteza jest słabo zakorzeniona w tekstach źródłowych.

## II. HISTORYCZNY ROZWÓJ INSTYTUCJI

1. W tej dziedzinie istnieje większa zgodność pomiędzy autorami. Daleko jednak do jedności, ponieważ najważniejsze teksty źródłowe, zawarte w Pięcioksięgu, można datować tylko w przybliżeniu. Nie wiadomo też, na ile późniejsze teksty są wyrazem dawnej tradycji. Tu również można wyróżnić trzy podstawowe hipotezy.

Według Rolanda de Vaux<sup>11</sup> instytucja szabatu sięga początkami czasów Mojżesza. Wspominają o niej bowiem, początkowo bez używania nazwy szabat, podstawowe zbiory prawne Pięcioksięgu, podając nakaz dnia odpoczynku po sześciu dniach pracy<sup>12</sup>. Pierwotny Dekalog zawiera ten nakaz bez komentarza: „Sześć dni będziesz pracował, a w dniu siódmym odpoczywaj, tak w czasie orki, jak i w czasie żniwa” (Wj 34,21). Późniejsza refleksja dodaje motywację: względy humanitarne<sup>13</sup>, celebrowanie pamiątki Wyjścia<sup>14</sup>, czy też przykład samego Stworcy<sup>15</sup>.

Podczas niewoli babilońskiej, gdy niemożliwe stało się celebrowanie świąt pielgrzymkowych, szabat pozostał jedynym świętem odróż-

<sup>10</sup> N. Negretti, *Il settimo giorno. Indagine critico-teologica delle tradizioni presacerdotali e sacerdotali circa il sabbato biblico*, Roma 1973 (Analecta Biblica 35).

<sup>11</sup> *Lest institutions de l'Ancien Testament*. T. 2, Paris 1960, 372—375.

<sup>12</sup> Wj 34,21 (tradycja jahwistyczna); Wj 23,12 (elohista); Wj 31,12—17 (tradycja kapłańska) oraz obie wersje Dekalogu.

<sup>13</sup> Wj 23,12: „Sześć dni będziesz pracował, a dnia siódmego zaprzestaniesz pracy, aby odpoczął twój wół i osioł i odetchnął syn twojej niewolnicy i cudzoziemiec”. Por. Pwt 5,13n.

<sup>14</sup> Pwt 5,15: „Pamiętaj, że byłeś niewolnikiem w ziemi egipskiej i wyprowadził cię stamtąd twój Bóg, Jahwe (...), przeto ci nakazał strzec dnia szabatu”.

<sup>15</sup> Wj 20,11 (tekst wiązany z redakcją kapłańską); por. Rdz 1,1—2,4a; Wj 31,12—17.

niającym Izraela od pogan, znakiem wyróżniającym go spośród pogan, na równi ze znakiem obrzezania.

2. Inni<sup>16</sup> twierdzą, że dawne święto pełni księżycy (szapattu), wywodzące się z tradycji mezopotamskiej, dopiero po niewoli nabrało znaczenia dnia odpoczynku po sześciu dniach pracy. Teksty epoki królewskiej<sup>17</sup> wymieniają bowiem szabat obok święta nowiu, jako czas radosnych celebracji w świątyni, we wspólnocie religijnej. Nic w tych dokumentach nie wskazuje, jakoby chodziło tam o siódmy dzień tygodnia. Raczej był to dzień pełni księżycowej, podobnie jak w Mezopotamii czy w Ugarit<sup>18</sup>.

Zagadkowe, że w całym bloku ksiąg historycznych Starego Testamentu, od Jozuego do Ksiąg Samuela, nie ma najmniejszej wzmianki o szabacie! Natomiast Księgi Królewskie mówią o dniu szabatu łącznie z dniem nowiu, jako o świętach, w które radzono się męża Bożego (2 Krl 4,23) i sprawowano kult w świątyni (2 Krl 11,5—9; 16,18). To samo znaczenie, wskazujące na dzień pełni księżycy, sugerują wzmianki o szabacie w najstarszych dekalogach<sup>19</sup>, jak i w późnych tekstach prorockich<sup>20</sup>. Zaden z tych tekstów nie łączy szabatu z „dniem siódmym”, jak to będzie czynić tradycji kapłańska<sup>21</sup>.

Według André Lemaire'a taki nacisk na utożsamianie obu pojęć byłby niezrozumiały, gdyby szabat był od początku historii Izraela związany z odpoczynkiem dnia siódmego. Raczej więc należy tu widzieć dowód wprowadzenia nowej instytucji. Przyjęcie kalendarza babilońskiego na przełomie VII i VI wieku przed Chrystusem, oraz bolesne przeżycia niewoli sprawiły, że kapłani nadali dawnej instytucji szabatu celebrowanego w świątyni, nowe znaczenie odpoczynku po sześciu dniach pracy. Ostatecznie taka interpretacja szabatu przyjęła się w społeczności Izraela po powrocie z niewoli. Przyczyniło się do tego uznanie Tory przez władców perskich za obowiązujący zbiór prawodawstwa dla społeczności judzkiej (Ezd 7,12—26).

3. Trzecia hipoteza jest próbą połączenia obu poprzednich<sup>22</sup>. Szabat dnia siódmego byłby mianowicie wynikiem stopienia się w jedno świę-

<sup>16</sup> Teorię J. Meinholda (*Sabbath und Woche im Alten Testament*, Göttingen 1905) rozwinął ostatnio André Lemaire, *Le sabbat à l'époque royale israelite*, „*Revue Biblique*” 80(1973) 161—185.

<sup>17</sup> Am 8,5; Oz 2,13; Iz 1,13; 2 Krl 4,23.

<sup>18</sup> Niektóre teksty poetyckie zestawiają święto nowiu i pełni księżycy, jako dni celebracji liturgicznych. Np. Ps 81,4: „Zadmićcie w trąby na nowiu, w czas pełni, w dniu naszego święta”; por. Prz 7,20.

<sup>19</sup> „Będziecie strzec moich szabatów”: Kpł 19,3.30.

<sup>20</sup> Ez 20,12—23; 22,8.26; 23,38; Iz 56,2—6; 58,13; 66,23.

<sup>21</sup> Wj 16,26; 20,10; 31,15—17; Kpł 23,3; Pwt 5,14.

<sup>22</sup> Zob. J. Briend, *Sabbat*, art. w: DBS X, 1132—1170; N. E. A. Andraesen, *The Old Testament Sabbath. A Tradition-Historical Investigation*, Missoula 1972 (SBL Diss. 7); P. Grelot, *Du sabbat juif au dimanche chrétienne*, La Maison-Dieu 123 (1975) 79—107; tenże, *Dzień Pański*, „*Communio*” 2 (1982) 5n.

to obydwu dawnych instytucji: święta kultowego z epoki królewskiej oraz odpoczynku dnia siódmego o charakterze humanitarnym<sup>23</sup>.

Sporne są czasy i motywy takiego połączenia. Andreasen<sup>24</sup> uważa, że dokonał się to pomiędzy reformą Ezechiasza a rządami Jozjasza, a więc w wieku VII; a prawodawstwo kapłańskie złączyło instytucję szabatu ze wspomnieniem stworzenia świata (Rdz 1,1 — 2,4a) i z objawieniem synajskim (Wj 20,11 i 31,12—17).

J. Briend natomiast<sup>25</sup> przypuszcza, że podczas niewoli, w wieku VI, utożsamiono dawne święto pełni księżyca z dniem siódmym, przeznaczonym na odpoczynek. Przyczyną takiego połączenia miała być reakcja antybabilońska: chęć nadania życiu wygnańców rytmu liturgicznego.

### III. PRAWODAWSTWO BIBLIJNE I JEGO KONTYNUACJA

1. Pięcioksiąg mówi o szabacie wielokrotnie w zbiorach prawnych, oraz w trzech opisach o charakterze „pouczeń kapłańskich”: stworzenie świata (Rdz 1,1 — 2,4a), epizod z manną na pustyni (Wj 16), wreszcie kazus człowieka zbierającego drewno na szabat (Lb 15,32—36).

Tradycja jahwistyczna (Wj 34,21) i elohistyczna (Wj 23,12) nie wymieniając nazwy szabat, mówią o odpoczynku dnia siódmego. Księga Przymierza uzasadnia go przy tym względami humanitarnymi: „aby odpoczął twój wół i osioł, i odetchnął syn twojej niewolnicy i cudzoziemiec” (Wj 23,12). Podobne uzasadnienie podaje dekalog deuteronomiczny, wiążąc ten nakaz również z wyzwoleniem Izraela: „Pamiętaj, że byłeś niewolnikiem w ziemi egipskiej, wyprowadził się stamtąd twój Bóg, Jahwe, ręką mocną i wyciągniętym ramieniem; przeto ci nakazał twój Bóg, Jahwe, strzec dnia szabatu” (Pwt 5,15).

Sformułowanie tego przykazania w dekalogach Pięcioksięgu pozwala domyślać się złożonej jego historii. Z całą pewnością dekalog zawarty w Wj 20, a może także Pwt 5<sup>26</sup>, został ostatecznie zredagowany po niewoli babilońskiej, w środowisku kapłańskim. Kodeks deuteronomiczny (Pwt 12—26) nie wspomina w ogóle o szabacie. Natomiast przepisy kapłańskie<sup>27</sup> jak też rytuał Księgi Liczb<sup>28</sup> mówią ogólnie o szabacie, bez wzmianki o „siódmym dniu”. Jednakże inne teksty

<sup>23</sup> Por. Wj 23,12 (bez nazwy szabat); Pwt 5,14. Zob. G. Bettenzoli, *La tradizione del Sabbat*, Henoah, 4 (1982) 265—293.

<sup>24</sup> Dz. cyt., w przyp. 22.

<sup>25</sup> DBS X, 1147n. Do całości zob. M. Filipiak, „Pamiętaj, abyś święcił dzień szabatu” (Wj 20,8; Pwt 5,12), „Rocz. Teol.-Kanon.” 27 (1980) z. 1, 5—14.

<sup>26</sup> Por. S. Mędała, *Dekalog na tle ówczesnych stosunków społecznych*, w: *Bóg, dekalog, błogostawieństwa* (red. A. Święcicki), Kraków 1977, 87.

<sup>27</sup> Kpł 19,3,30; por. 26,2; Ez 22,8,26; 23,38.

<sup>28</sup> Lb 28,9—10; por. Ez 46,4—5.



tradycji kapłańskiej wyraźnie utożsamiają obie dawne instytucje<sup>29</sup>: właśnie dzień siódmy jest „szabatem odpoczynku dla Jahwe” (Wj 31, 15), znakiem przynależności do Przymierza (31,16); trzeba wówczas pod karą śmierci zaprzestać jakiegokolwiek pracy<sup>30</sup>.

2. Poza Pięcioksięgiem, Stary Testament rzadko mówi o szabacie. W czasach królewskich było to święto radosne (Iz 1,13; Oz 2,13), obchodzone publicznie w świątyni (2 Krl 11,5—9; 16,18) lub w obecności męża Bożego (2 Krl 4,23). Obowiązywał w tym dniu zakaz handlu (Am 8,5).

Podczas niewoli znaczenie szabatu ogromnie wzrosło. Na wygnaniu, z dala od świątyni i kultu ofiarniczego, stał się on, obok obrzezania, istotną cechą wyróżniającą Izraela spośród narodów pogańskich. Odwołaniem tamtej epoki są liczne wzmianki o szabacie w Księdze Ezechiela<sup>31</sup>, choć nie da się na ich podstawie zrekonstruować samych obrzędów związanych z tym świętem.

W okresie po niewoli babilońskiej, na przełomie VI i V wieku prz. Chr., szkoła Deuteroizajasza na nowo podkreśla związek szabatu z przymierzem. Wyrazem jego uniwersalizmu były stwierdzenia, że nawet cudzoziemiec i eunuch przestrzegający szabatu może stać się członkiem wspólnoty Jahwe (Iz 56,1—8).

Ciągle przestrogi przed przekraczaniem szabatu świadczą jednak o trudnościach w jego zachowaniu (por. Jr 17,19—27). Gdy Nehemiasz przybędzie do Jeruzolimy z misją od króla perskiego, będzie musiał przemocą zaprowadzić poszanowanie szabatu (Ne 13,15—22).

Niewątpliwie jednak kręgi gorliwych Żydów, „ubogich Jahwe”, były wierne i temu nakazowi. Judyta (Jdt 8,6) pości codziennie z wyjątkiem szabatów i ich wigilii. W czasach machabejskich asydejczycy wolą oddać życie niż naruszyć walką dzień szabatu (1 Mch 2,32.38; 2 Mch 6,11).

3. Literatura „międzytestamentalna” potwierdza fakt zacieśnienia w pewnych kręgach religijnych ścisłej obserwacji szabatu. Według świadectwa Józefa Flawiusza, esenicy byli w tej dziedzinie jeszcze większymi rygorystami: „ścisłej niż wszyscy Żydzi przestrzegają tego, aby powstrzymać się w siódmym dniu od pracy. Nie tylko bowiem przygotowują sobie pożywienie na dzień naprzód, aby w tym czasie nie rozpalać ognia, ale nawet nie ośmielają się przenosić sprzętu na inne miejsce lub iść z potrzebą”<sup>32</sup>. Opis ten znajduje pełne potwierdzenie w literaturze z Qumran<sup>33</sup>.

Natomiast w apokryficznym „Żywocie Adama i Ewy” widać troskę o przywrócenie szabatowi jego pierwotnego znaczenia teologicznego.

<sup>29</sup> Wj 31,12—17; 35,1—3; Kpł 23,3.

<sup>30</sup> Por. Negretti, *Il settimo giorno*, 295—305.

<sup>31</sup> Ez 20,12—23; 22,8; 23,38; 44,24; 45,17; 46,1—4.12.

<sup>32</sup> *Wojna żydowska* 2, 147 (przeł. J. Radożycki), Poznań 1980, 164.

<sup>33</sup> Dokument Damasceński 10,14—11,18 podaje listę 26 czynności zakazanych w szabat; Miszna poszerzy tę listę do 39.

Zgodnie z etymologią tego słowa, szabat jest zapowiedzią prawdziwego odpoczynku w życiu przyszłym. Po śmierci prarodziców, oplakuje ich sprawiedliwy Set wraz ze swym rodzeństwem. Wówczas archanioł Michał rzecze do Seta: „Mężu Boży, nie będziesz oplakiwał swych zmarłych dłużej niż sześć dni! Odpoczynek dnia siódmego jest znakiem zmartwychwstania w wieku przyszłym; siódmego dnia odpoczął także Pan od wszystkich swych dzieł” (51,2).

W tym samym czasie, u schyłku pierwszego wieku, kanoniczny List do Hebrajczyków ukazuje chrześcijańskie rozumienie odpoczynku sobotniego. Lud nowego Przymierza ma świętować prawdziwy odpoczynek w wiecznej chwale Boga (Hbr 3,7—4,11). Podobnie jak Bóg „odpoczął” siódmego dnia po dokonaniu dzieła stwórczego, tak wierzący znajdą w dniu ostatecznym niekończącą się radość Bożego spoczynku (*sabbatismos*: 4,9). Jest to myśl zakorzeniona w żydowskiej teologii, która łączyła spoczynek szabatowy z modlitwą i uwielbieniem Boga<sup>34</sup>. Wiekiusty szabat zbawionych polega zatem wg Hbr 4,9—10 na włączeniu wspólnoty w „odpoczynek” Boga.

Neologizm *sabbatismos* pochodzi od czasownika *sabbatizo*: „świętuję, zachowuję szabat”. Na początku II wieku św. Ignacy Antiocheński stwierdza w *Liście do Magnezjan*, że nawet judeochrześcijaństwo „nie zachowują już szabat, ale obchodzą Dzień Pański, w którym to przez Jezusa Chrystusa i przez śmierć Jego także i nasze życie weszło jak słońce”<sup>35</sup>.

Nieco później, około roku 130, judeochrześcijański *List Barnaby* poświęca cały rozdział uzasadnieniu przejścia od szabat do świętowania pierwszego dnia tygodnia, będącego zarazem dopełnieniem szabat. Pseudo-Barnaba przedstawia pierwszy szkic teologii „dnia ósmego”. Wychodząc od nakazu Dekalogu (Wj 20,8), łączy go metodą midraszową z tekstem Ps 23,4: „Święcić będziecie szabat Pański rękoma czystymi i sercem czystym”. Następnie, z pomocą egzegezy alegorycznej i eschatologicznej, stara się wykazać, że żydowskie szabaty były tylko przygotowaniem prawdziwego „dnia Pana” (*hemera Kyriou*: 15,4), czyli ostatecznej ery dziejów ludzkich. Początkiem nowego świata jest zmartwychwstanie Chrystusa.

Powołując się na prorocstwo Izajasza (1,13), tak parafrazuje on wyrocznię Bożą: „Nie szabaty obecne są miłe, lecz ten, który uczyniłem, w którym wszystko ukończę i rozpocznę Dzień Ósmy, to znaczy dam początek światu innemu” (15,8). Po czym autor konkluduje: „Przeto radośnie obchodzimy dzień ósmy, w którym Jezus zmartwychwstał, i zjawiwszy się, wstąpił w niebiosa”<sup>36</sup>.

<sup>34</sup> Jub 2,21; 50,9; AntBibl 11,8.

<sup>35</sup> Przeł. A. Swiderkówna, w: *Pierwsi świadkowie*. Wybór najstarszych pism chrześcijańskich, Kraków 1983, 147 (Ojcowie żywi 8).

<sup>36</sup> Przeł. A. Lisiecki, w: *Pisma Ojców Apostolskich*, Poznań 1924, 84n. (POK 1). Szerokie omówienie tego tekstu w duchu adwentystycznym, zob. S. Bacchiocchi, *Od soboty do niedzieli*, Warszawa 1985, 239—244.



Symbolika dnia ósmego zakorzeniona jest w tekstach Starego Testamentu<sup>37</sup>, wykorzystywanych później przez chrześcijańskich apologetów, poczynając od św. Justyna<sup>38</sup>.

*List Barnaby* stanowi najstarsze świadectwo teologii niedzieli. „Dzień ósmy” jest antytypem, wypełnieniem historycznego szabatu, zachowując w sobie istotne treści dawnego święta: znak Przymierza, dopełnienie dzieła stwórczego i zadatek Zmartwychwstania.

Częstochowa — Lublin

KS. ANTONI TRONINA

**Ks. Norbert Mendecki**

## **ŚWIĄTYNIA JAHWE – SENSACYJNE WYKOPALISKA ARCHEOLOGICZNE NA WZGÓRZU ARAD**

Grupa naukowców izraelskich prowadziła od r. 1962 wykopaliska archeologiczne na wzgórzu Arad. Prace koncentrowały się w dolnej i górnej części miasta. W dolnym mieście odkryto 5 warstw począwszy od chalkolitu aż do końca wczesnego brązu. W warstwie IV znaleziono skorupę z sokołem Horus i napisem „Narmer” (nazwisko faraona egipskiego). Z okresu wczesnego brązu II pochodzą mury obronne miasta. Miasto prowadziło żywe kontakty handlowe z Egiptem; handlowano głównie miedzią i asfaltem. Arad był nie tylko pod przemożnym wpływem egipskim. Znaleziono też ślady wpływów mezopotamskich (podwójna świątynia, stempel kredowy z parą oczu, stela z wrytym rysunkiem „święte zaślubiny”). W końcu okresu wczesnego brązu miasto było niezamieszkałe. W dolnej części miasta natrafiono też na ślady kultury izraelskiej (stempel z epigrafem: „dla króla z Hebronu”, studnia z 9/8 w. przed n. Chr., z której jeszcze w czasach herodiańskich czerpano wodę i inne).

W górnej części miasta znaleziono niewarowne osiedle z 12/11 w. przed n. Chr. (warstwa XII), a w nim tzw. „kenickie miejsce kulturowe”. Warstwa XI z czasów Salomona odsłoniła warowny gród ze świątynią w początkowym stadium, w dziedzińcu której widoczny jest ołtarz do ofiar całopalnych. Budowa i rozbudowa świątyni została dokończona w 9 i 8 w. przed n. Chr. (warstwy X—VIII). Po kolejnych okresach burzenia i odnawiania nastąpiła faza rozkwitu

<sup>37</sup> Ocalenie z potopu, Rdz 6,18 i 1 P 3,8; obrzezanie, Rdz 21,4 i Łk 2,21. O teologii szabatu zob. też E. Strycharz, *Teologiczno-liturgiczne aspekty szabatu*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 41 (1988) 394—407.

<sup>38</sup> Dialog 24,1; 41,4; 137,4. Zob. Bacchiocchi, *Od soboty do niedzieli*, 244—254.