

Historia Izraela w porządku istnienia według Erica Voegelina

Obrzędy i liturgie stanowią klucz do procesu, w którym znaczenie izraelickiej historii otrzymuje swą złożoną formę. Objawiają one przede wszystkim własną motywację w doświadczeniach konkretnych wydarzeń historycznych. Ponadto ukazują możliwości rozszerzenia jądra historycznego doświadczenia na przeszłość i przyszłość; wreszcie przypadki nakładających się obrzędów zwiastują historiograficzną metodę zespajania tradycji różnych empirycznych motywacji w całość sensu – pisał Eric Voegelin w książce „Izrael i Objawienie”, wydanej staraniem Teologii Politycznej.

Punktem wyjścia każdego krytycznego odczytania historii izraelickiej musi być zamierzenie autorów z okresu po niewoli babilońskiej, aby stworzyć historię świata. Narracja biblijna nie została spisana po to, aby ulec dezintegracji w wyniku zgłębiania babilońskich źródeł niektórych mitów albo badania zwyczajów Beduinów, które wyjaśniają epokę patriarchów – lecz po to, by ukazać się czytelnikom zgodnie z intencjami autorów tych badań. Pierwszy obraz tych intencji daje nam Księga Psalmów (136).

Liturgiczny Psalm 136, złożony z trzech odrębnych części, przedstawia coś na kształt komentarza do zasady regulatywnej w historii Izraela. Psalm otwiera preambuła:

Temu, który czyni wielkie cuda, bo wieczne jest miłosierdzie Jego.

Temu, który stworzył niebo w swej mądrości, bo wieczne jest miłosierdzie Jego.

Temu, który rozpostarł ziemię nad wodami, bo wieczne jest miłosierdzie Jego.

Temu, który uczynił wielkie światła, bo wieczne jest miłosierdzie Jego: słońce, by nad dniem panowało, bo wieczne jest miłosierdzie Jego, oraz księżyc i gwiazdy, by nocą rządziły, bo wieczne jest miłosierdzie Jego.

Po drugie – za wybawienie z Egiptu:

Temu, który wytracił pierworodnych Egiptu, bo wieczne jest miłosierdzie Jego,

a Izraela stamtąd wyprowadził, bo wieczne jest miłosierdzie Jego, prawicą silną i wyciągniętym ramieniem, bo wieczne jest miłosierdzie Jego.

Temu, który morze rozdzielił na dwie części, bo wieczne jest miłosierdzie Jego,

i przeprowadził Izraela pomiędzy wodami, bo wieczne jest miłosierdzie Jego,

a faraona razem z jego wojskiem wytracił w morzu, bo wieczne jest miłosierdzie Jego.

Po trzecie – za podbój Kanaanu:

Temu, który przeprowadził lud przez pustynię, bo wieczne jest miłosierdzie Jego.

Temu, który pobił potężnych królów, bo wieczne jest miłosierdzie Jego, i pozabijał możnych władców, bo wieczne jest miłosierdzie Jego:

Sichona, króla Amorytów, bo wieczne jest miłosierdzie Jego,

Oga, króla Baszanu, bo wieczne jest miłosierdzie Jego,

a cały ich kraj oddał w dziedzictwo, bo wieczne jest miłosierdzie Jego, oddał Izraelowi, swojemu słudze, bo wieczne jest miłosierdzie Jego.

Psalm kończy się podsumowującą inwokacją do boga, który stworzył świat i historię:

Temu, co pamiętał o nas w poniżeniu naszym, bo wieczne jest miłosierdzie Jego,

i wyrwał nas z rąk nieprzyjaciół, bo wieczne jest miłosierdzie Jego,

i pożywienie daje wszelkiemu stworzeniu, bo wieczne jest miłosierdzie Jego.

Dziękujcie Bogu, niebios, bo wieczne jest miłosierdzie Jego.

Dramat boskiego stworzenia wyznaczają zatem trzy wielkie akty: stworzenie świata, wybawienie z Egiptu i podbój ziemi Kanaan. Każdy z tych aktów wydobywa sens z bezsensu: świat wyłania się z niczego, Izrael – z Szeolu Egiptu, zaś ziemia obiecana – z pustyni. Akty te dostarczają więc wzajemnie swoich interpretacji jako dzieła boskiego stworzenia oraz jako historyczne stadia, przez które przechodzi rozwój królestwa sensu: w historii Bóg kontynuuje dzieło stworzenia, a stworzenie świata jest pierwszym wydarzeniem w historii. Do tej koncepcji można zastosować pojęcie „historii światowej” w

brzeziennym znaczeniu procesu, który jest jednocześnie stworzeniem świata i historią. W swym rozmachu narracja Starego Testamentu śledzi proces od początkowej stwórczej samotności Boga aż po jego wypełnienie poprzez wprowadzenie sług Jahwe do ziemi obiecanej. Podobnie jak w Hymnach do Amona można dostrzec struktury spekulacji, które różnicują się w późniejszej historii, tak też w zwartości izraelickiego symbolizmu historycznego można rozpoznać zarysy trzech wielkich tematów spekulacji tomistycznej: Boga, stworzenia oraz powrotu stworzenia do Boga. Fakt, że izraelicka historia posiada taką spekulatywną strukturę, choć jeszcze w formie niezróżnicowanej, stanowi sekret jej dramatycznej doskonałości.

Psalm 136 ukazuje spekulatywny rozmach tego ujęcia, aby jednak zrozumieć w szczegółach bogactwo motywów, należy rozważyć również inne teksty. Szczególną uwagę poświęcił zarysowanym problemom Gerhard von Rad w swoich badaniach Heksateuchu. Z materiałów zebranych w jego dziele wybraliśmy zatem kilka przykładów, choć przedstawimy je w nieco innym świetle, zgodnie z celami niniejszego studium[1].

Najstarszy z grupy motywów, które ukształtowały izraelicki sens historii, można prawdopodobnie znaleźć w znanej formule modlitewnej pochodzącej z Księgi Powtórzonego Prawa (26, 5b–9):

Mój ojciec był Aramejczykiem, nie posiadającym własnej ojczyzny. Znalazł się on w Egipcie, gdzie z niewielką grupką ludzi żył jako cudzoziemiec. Tam też dał początek narodowi wielkiemu, potężnemu i licznemu.

Tymczasem Egipcjanie traktowali nas bardzo źle: uciskali nas i zmuszali do ciężkich robót. Zaczęliśmy wtedy wołać do Jahwe, Boga naszych ojców, i usłyszał Jahwe nasz głos: wejrzał na nasze cierpienia, na nasze poniżenie i ucisk.

I wyprowadził nas z Egiptu Jahwe swoją potężną prawicą i wyciągniętym ramieniem, budząc postrach licznymi znakami i cudami.

Przyprowadził nas na to miejsce i dał nam ten kraj, mlekiem i miodem płynący.

Nie ma tu oczywiście tak wspaniałej konstrukcji jak w Psalmie 136. Modlący skupia się raczej na konkretnym historycznym doświadczeniu wybawienia Izraela z egipskiej niewoli. Ponieważ jest to modlitwa rytualna, sprawowana wraz z ofiarą z pierwszych owoców ziemi, słusznie zamyka się motywem ziemi Kanaan, która je wydała. Niemniej psalm ma też znaczenie sam w sobie, gdyż pokazuje, w jaki sposób sensory historii rozgałęziają się z doświadczeniowego jądra. Aby zostać wyprowadzonym z Egiptu, Izrael musiał najpierw do niego przybyć. Gdy Bóg objawia się jako zbawca w konkretnych okolicznościach historycznych, ujawnia się ich prehistoria. Exodus obejmuje więc również historię patriarchów.

Wzór rozszerzającego się jądra, raz ustanowiony, można zastosować do kolejnych konkretnych sytuacji. Co się tyczy, na przykład, zgromadzenia w Sychem, tradycja przypisuje Jozuemu mowę, w której rozwija on formę modlitwy z Księgi Powtórzonego Prawa (26). Aluzja

do „błądzącego Aramejczyka”[2] rozwija się w związku przypomnienie historii patriarchów, w którym wspomina się Abrahama, Izaaka i Jakuba (Joz 24, 2b–4). Potem następuje przywołanie cudów Exodusu wraz ze wszystkimi szczegółami (5–7). W końcu dystans między Egiptem a Kanaanem wypełnia wyliczenie głównych wydarzeń wojny transjordańskiej i samego podboju, aż po obecne spotkanie w Sychem (8–13). Przy podobnie uroczystej okazji, podczas wyniesienia Saula do godności króla w Gilgal, Samuel przywołuje wydarzenia, które zapoczątkował Exodus i poprzez okres Sędziów dochodzi do czasu wojny amonickiej, która wzbudziła w szeregach ludu nieodparte pragnienie posiadania takiego króla jak Ammon (1 Sm 12, 8–13). W literaturze liturgicznej wariacje wokół tego tematu bywają bardzo rozbudowane, jak w Psalmach 78, 105 i 135.

Wszelako nie cała historia Izraela rozwija się, wychodząc od doświadczenia Exodusu. Pojawiają się konkurencyjne ośrodki sensu. Na przykład formuła modlitewna z Księgi Powtórzonego Prawa (26) pojawia się z niewielkimi zmianami w innym kontekście obrzędowym tej samej księgi (6, 20–25). Tym razem okazją do przypomnienia Bożego dzieła zbawienia (6, 20) nie jest ofiara z kanaanickich pierwszych płodów ziemi, lecz pytanie o powód, dla którego należy być posłusznym prawom i nakazom Jahwe. Exodus i Kanaan potraktowane łącznie (6, 21–23) składają się na bieg historii providencjonalnej, służącej ukrytemu celowi, jakim jest doprowadzanie Narodu Wybranego do posłuszeństwa rozkazom Boga (6, 24–25). Choć empiryczne centrum Exodusu nie zostaje zniesione, zaczyna być podporządkowane sensowi emanującemu z przymierza na górze Synaj. Mowa Jozuego na zgromadzeniu w Sychem (Joz 24, 2b–13) wprowadza dalsze komplikacje, gdyż stanowi wstęp do obrzędu (24, 14–27) zawarcia przez zebrane plemiona berith z Jahwe – implikuje ono przymierze na górze Synaj, choć nie jest z nim tożsame. Wydaje się też,

że istnieje jeszcze trzecie empiryczne centrum, na tyle silne, że znalazło wyraz w osobnym świącie i obrzędzie. Von Rad nazywa to Świątem Przymierza w Sychem, a rekonstruując jego obrzędy, wskazuje na:

- (a) parenezę Jozuego (24, 14 i nn),
- (b) zgodę ludu (24, 16 i nn),
- (c) odczytanie Prawa (24, 25),
- (d) zawarcie Przymierza (24, 27),
- (e) błogosławieństwo i przekleństwo (Joz 8, 34)[3].

Prawo, którego odczytanie stanowiło element obrzędu, miało przypuszczalnie bliski związek z prawodawstwem synajskim, tak że świąto w Sychem mogło stanowić przykład obrzędu, który wchłonął sens innego obrzędu, pochodzącego z innej sytuacji empirycznej. Ślady niezależnego święta synajskiego można wciąż znaleźć w psalmach 50 oraz 81[4].

Obrzędy i liturgie stanowią zatem klucz do procesu, w którym znaczenie izraelickiej historii otrzymuje swą złożoną formę. Objawiają one przede wszystkim własną motywację w doświadczeniach konkretnych wydarzeń historycznych. Ponadto ukazują możliwości rozszerzenia jądra historycznego doświadczenia na przeszłość i przyszłość; wreszcie przypadki nakładających się obrzędów zwiastują historiograficzną metodę zespajania tradycji różnych empirycznych motywacji w całość sensu. Zanim jednak ten poziom zostanie osiągnięty, obrzęd dowodzi po raz kolejny siły swego ładunku empirycznego, ponieważ inicjuje tworzenie legend obrzędowych jako formy literackiej, w której prezentuje się wydarzenia historyczne leżące

u podstaw kultu. Przykład takiej legendy obrzędowej można dostrzec w legendzie Paschy, która stała się formą tradycji Exodusu, czy w legendzie Nowego Roku, która stała się formą tradycji synajskich[5]. Właściwa historiografia rozpoczyna się dopiero po tradycjach ukształtowanych przez legendy obrzędowe, w dziewiątym wieku przed Chrystusem, kiedy monarchia Dawidowa dała impuls do pisania historii. Na tym poziomie możliwe jest zatem złączenie tradycji o różnym pochodzeniu w spójną prehistorię monarchii oraz rozciągnięcie narracji na przeszłość, poza patriarchów, na prepatriarchalną Księgę Rodzaju. Strumień motywacji płynie więc z bezpośrednich doświadczeń, przez święta, obrzędy i legendy obrzędowe, ku spekulatywnemu ujęciu narracji. A ponieważ strumień narasta, nie tracąc tożsamości substancji, spekulacyjna forma odsłoniętego sensu może powrócić na poziom liturgiczny, jak na przykład w wielkiej modlitwie Nehemiasza (9, 6–37), która wychwala Boga w Jego dziełach: od stworzenia, poprzez historię patriarchów, Exodus, Synaj i Kanaan, historię królestw, niewolę babilońską i powrót z niej, aż po następujące po niewoli babilońskiej nowe przymierze z Yahweh.

Ujęcie światowej historii odsłania sens, który promieniuje z motywujących ośrodków doświadczenia. Ponieważ zaś to, co doświadczane w każdej konkretnej sytuacji, jest wolą Boga i wyrazem Jego postępowania z człowiekiem, światowa historia jest o tyle sensowna, o ile odsłania porządkującą wolę Boga na każdym etapie procesu, włączając w to stworzenie samego świata. Poza ujęciem światowej historii powstaje zatem wizja Boga, który powołał do istnienia świat oraz Izraela mocą swojego słowa. Bóg jest wprawdzie jeden, lecz nosi w sobie tyle aspektów, na ile sposobów objawia swoją porządkującą wolę człowiekowi – przez porządek świata, który obejmuje człowieka i historię; przez objawienie dobrego porządku

Ojcom i Narodowi Wybranemu; a także poprzez pomoc niesioną swojemu ludowi w niedoli. Jest Stwórcą, Panem Sprawiedliwości i Zbawcą. Oto trzy fundamentalne aspekty boskiego istnienia, jakie ukazują się w izraelickim ujęciu światowej historii. Podkreślone wyraźnie w dziele Deutero-Izajasza, stają się czymś na kształt „teologii”, pozostając fundamentalnymi sposobami doświadczania Boga na gruncie chrześcijaństwa.

Doświadczenie egzystencji wobec Boga rozwija się w sens światowej historii, a narodziny pełnego sensu porządku w klimacie pomniejszego sensu stanowią przedmiot narracji biblijnej. W tym kontekście pojęcie „narodzin” ma oznaczać proces, w którym dany rodzaj pełnego sensu porządku powstaje w środowisku o mniejszym ładunku sensu. Będzie się ono odnosić do trzech głównych przypadków przywołanych w Psalmie 136 i do innych przykładów, wplecionych między nie bądź po nich następujących. Narracja biblijna osnuwa się wokół wielkich narodzin, aż po dramatyczną dynamikę szczegółowych opowieści o „odejściach od” uprzednio osiągniętych poziomów sensu oraz „powrotach na” nie.

Księga Rodzaju ustanawia dramatyczny wzór narodzin i kryzysu pełnego sensu porządku. Rozpoczyna się stworzeniem świata, z kulminacją w stworzeniu człowieka, zaś po relacji z pierwotnych narodzin porządku następuje opowieść o wielkim odstępstwie, sięgająca od Upadku po Wieżę Babel. Drugi poziom sensu pojawia się wraz z migracją Abrahama z chaldejskiego miasta Ur, z przystankiem w Harran, do Kanaanu. Jest to pierwszy exodus, przez który ogólnie wszystkie imperialne cywilizacje Bliskiego Wschodu otrzymują piętno środowiska o niższym poziomie sensu. Faktycznie zdobyto Kanaan podczas tego pierwszego przedsięwzięcia, jednak przyczółek w ziemi

obiecanej jest wciąż nietrwały. Powtarzające się klęski głodu skłaniają najpierw Abrahama do tymczasowego osiedlenia się w Egipcie, później zaś klany Jakuba do zamieszkania tam bardziej na stałe. Księga Rodzaju zamyka relację z tego drugiego odstępstwa powrotem do Kanaanu ciała Jakuba, mającego spocząć w ziemi, którą Abraham zakupił od Efrona Hetyty, oraz przysięgą synów Izraela, że powracając do ziemi obiecanej, zabiorą ze sobą kości Józefa. Stworzenie i Exodus wyznaczają więc kolejne fazy w procesie odsłaniania się porządku istnienia; jednakże rytm narodzin i odstępstwa w Księdze Rodzaju dwukrotnie doznał zakłócenia i porządek istnienia nie jest jeszcze zupełny. Księga Rodzaju stanowi 222 Izrael i Objawienie Eric Voegelin wyraźnie preludium głównego wydarzenia, o którym opowiadają Księga Wyjścia, Księga Liczb i Księga Jozuego – mianowicie drugiego exodusu, wędrówki po pustyni i podboju Kanaanu. Dopiero wraz z głównym wydarzeniem – ukonstytuowaniem się Izraela jako ludu za sprawą przymierza i jego osiedleniem się w ziemi obiecanej – osiągnięta zostaje historyczna terażniejszość, z której promień sensu pada na Księgę Rodzaju. W tym momencie, gdy wyłania się kompletny sens, słusznie ustaje pomoc ze strony Psalmu 136, w tej bowiem historycznej terażniejszości żyją również redaktorzy z okresu po niewoli babilońskiej – pomimo biegu wydarzeń pragmatycznych, które wymusiły głębokie zmiany początkowej koncepcji. Zanim jednak przejdziemy do zakłócających wydarzeń w ramach ustanowionej terażniejszości, musimy rozważyć inny aspekt narodzin sensu.

Historia świata dotyczy całego stworzenia, nie tylko Izraela. Skoro sens pojawia się poza procesem stworzenia świata, we właściwej historii ludzkości, na narracji biblijnej ciąży problem rozumienia dziejów Izraelitów jako reprezentatywnej historii ludzkości. W Księdze Rodzaju (18, 17–18) Jahwe pyta sam siebie:

Czy rzeczywiście powinienem zatajać przed Abrahamem to, co zamierzam uczynić? Przecież ma się on stać ojcem wielkiego, potężnego narodu i poprzez niego błogosławieństwo zstąpi na wszystkie ludy ziemi.

W liście do Galatów św. Paweł mógł interpretować swoje apostołstwo pośród narodów innych niż Izrael jako wypełnienie obietnicy Jahwe danej Abrahamowi. Współczesny św. Pawłowi Filon z Aleksandrii interpretował modlitwę żydowskich arcykapłanów jako typową modlitwę za ludzkość do Boga. Jak zaraz zobaczymy, zdolność albo niezdolność różnych odłamów żydowskiej wspólnoty do uporania się z problemem własnej reprezentatywności wpłynęła na bieg historii aż po nasze czasy. W tym momencie należy zauważyć, że Księga Rodzaju, jako przegląd przeszłości, z której wyłoniła się izraelicka teraźniejszość historyczna, pełni dwie ważne funkcje. Z jednej strony oddziela świętą linię boskich nośników sensu od reszty ludzkości. Jest to linia Adama, Seta, Noego, Sema, Abrahama, Izaaka, Jakuba oraz dwunastu potomków plemion Izraela. Z drugiej strony musi poświęcić nieco uwagi ludzkości, od której oddzielono tę świętą linię. To drugie zadanie zostaje spełnione w rozdziale 10 Księgi Rodzaju, gdzie znajduje się przegląd narodów, które pochodzą od Noego po potopie, i zaludnienia ziemi. Nie wszystkie wspomniane tam narody da się z całą pewnością zidentyfikować. Możemy jednak przynajmniej rozpoznać w synach Jafeta lud północy, a pośród nich, w synach Jawana (Jończykach) rozpoznać ludy Cypru, Rodosu oraz innych wysp. Za czasów synów Chama narody Kanaanu przeszły na stronę Egipcjan, prawdopodobnie dlatego, że kraj znajdował się pod egipskim zwierzchnictwem. W końcu mamy synów Sema, którzy obejmują Elamitów, Asyryjczyków i Aramejczyków u boku Ebera, przodka Hebrajczyków. Niektóre szczegóły, takie jak przejawy gwałtownej niechęci względem

Kanaanitów w Księdze Rodzaju (9), wskazują na to, że korpus tradycji włączonych do tego geopolitycznego przeglądu powstał na krótko przed samym podbojem.

Możemy teraz kontynuować problem narodzin w toku dziejów w ramach historycznej terażniejszości, stworzonej przez przymierze i podbój. Na gruncie historii paradygmatycznej wzór ustanowiony przez Księgę Rodzaju działa po prostu wedle przemienności „odstępstw od” i „powrotów do” poziomu sensu osiągniętego w wyniku podboju. Wzór tego rodzaju historiografii stanowi Księga Sędziów, ze swym nieco monotonnym, nieco zabawnym powtarzaniem formuły: „synowie Izraela zaczęli czynić to, co było złe w oczach Jahwe, i służyć Baalom. Odeszli od Jahwe, Boga 224 Izrael i Objawienie Eric Voegelin ich ojców, od Tego, który ich wyprowadził z Egiptu, i poszli za cudzymi bogami, za bogami ludów, które ich otaczały. Kłaniali się tym bóstwom, napełniając przez to gniewem Jahwe. Opuściwszy Jahwe, zaczęli służyć Baalowi i Asztartom”[6] – po czym następują relacje z natychmiastowej kary za sprawą klęski wojennej doznanej z rąk Midianitów, Amorytów czy jakiegoś innego sąsiada, skrucza Izraela oraz powstanie głównego sędziego, który przywraca niepodległość.

Formalny rytm wzlotów i upadków sensu został jeszcze bardziej sformalizowany poprzez przypisanie dwunastu sędziów do tego okresu; ów wzór rytmu, wytyczanego przez tuzin sędziów, mógł funkcjonować w nieskończoność, gdyby wymogi polityki siły nie przekonały stowarzyszonych plemion Izraela, że aby zapewnić podbojowi Kanaanu pewną trwałość, potrzebna była skuteczniejsza, bardziej scentralizowana władza królewska. To właśnie ustanowienie królestwa w nieunikniony sposób doprowadziło do konfliktu między Izraelem jako szczególnym ludem pod rządami Boga a Izraelem, który miał króla

jak inne narody. Bez względu na to, czy królestwo odnosiło sukcesy na poziomie pragmatycznym, przyjmując panujący styl sprawowania władzy, polityki zagranicznej i kulturowych relacji z sąsiadami, jak za panowania Salomona oraz dynastii Omrydów w północnym królestwie, czy też było nieskuteczne i ostatecznie ściągało na Izrael katastrofę przez beznadziejny opór stawiany potężniejszym imperiom – prorocy zawsze mieli rację, sprzeciwiając mu się. Izrael odwrócił przecież Exodus i ponownie wkroczył do Szeolu cywilizacji. Wzór odstępstwa i pełnego skrucy powrotu przewija się więc nadal przez Księgę Samuela i Księgi Królewskie, lecz w Księdze Sędziów natrafia już na pewne przeszkody, gdyż coraz bardziej zaciemnia go świadomość, że królestwo z zasady jest odstępstwem, a nośnik sensu, istniejący równolegle z nim, przejmują prorocy. Na dodatek literacka struktura wielkiego dzieła historycznego nie jest już odpowiednia dla problemu kryzysu. Wprawdzie opowieść poza Księgą Sędziów kontynuują w sensie formalnym Księga Samuela oraz Księgi Królewskie, lecz w okresie królestwa księgi prorockie należy czytać w optyce historycznej, jeżeli chcemy we właściwy sposób zrozumieć duchowe zmagania Izraela z kwestią królestwa. Wraz z niewolą babilońską przywództwo sensu wyraźnie przejęli prorocy.

Ujęcie paradygmatycznej historii w świetle terażniejszości ukształtowanej przez przymierze było w oczywisty sposób wadliwe – nawet w rękach redaktorów z okresu po niewoli babilońskiej, którzy najwyraźniej uznawali tę terażniejszość za nadal aktualną. Żeby odkryć źródło trudności, zostawimy teraz redaktorów i przyjmijmy bardziej zdystansowany pogląd rabinicznych twórców kanonu. Podział ksiąg w tym kanonie daje wartościową wskazówkę co do zakłóceń w narodzinach sensu. Święte pisma podzielono w nim na: (1) Prawo, (2) Proroków oraz (3) Pisma. Prawa obejmują Pięcioksiąg; Prorocy – księgi od Jozuego do Królewskich, następnie Izajasza, Jeremiasza i Ezechiela

oraz dwunastu mniejszych proroków; Pisma to w przybliżeniu literatura z okresu po niewoli babilońskiej, z wyjątkiem apokryfów i pseudoepigrafów. Spoglądając na tę wielką katastrofę polityczną wstecz, z perspektywy synodu w Jamni (ok. 100 roku po Chrystusie), można dostrzec trzy główne fazy narodzin sensu. Pierwsza faza sięgała od stworzenia świata po historyczne ukonstytuowanie się Izraela pod przymierzem, a także – jak można się było spodziewać – wywiedzionym z niego prawem. Faza druga przyniosła jednak nowy rozwój, niewyobrażalny jeszcze dla redaktorów pism historycznych, jako że sens podboju Kanaanu oraz całej historii konfederacji i królestwa Izraela podporządkowany był kształtującemu się jahwizmowi proroków. Wreszcie trzecia grupa, 226 Izrael i Objawienie Eric Voegelin pod nieokreśloną nazwą „Pisma”, solidny rdzeń znaczeniowy miała tylko w księgach dotyczących założenia Drugiej Świątyni (Księgi Kronik, Ezdrasza i Nehemiasza) oraz w księdze hymnów nowej wspólnoty, natomiast poza tym można ją było określić raczej negatywnie – przez wykluczenie historii machabejskiej, większości zhellenizowanej literatury mądrościowej i niemal całej literatury apokaliptycznej, z wyjątkiem Księgi Daniela. Proces tworzenia kanonu doprowadził więc do sytuacji, którą przeczuwał już w gruncie rzeczy autor prologu do Mądrości Syracha (ok. 130 roku przed Chrystusem), pisząc: „Bogate i wielkie jest to, co dostarczyło nam Prawo i Prorocy, i Pisma pozostałe, po nich następujące, stąd to Izraela należy sławić za jego wiedzę [paideia] i mądrość [sophia]” [7]. Izrael ze swoją paideią i sophią należał do przeszłości; Prawo i Prorocy stanowiły zamknięte rozdziały historii. Ostatecznie z tej podwójnej strugi sensu wyłania się nie ziemia Kanaan, lecz wspólnota Żydów, którzy na zawsze zachowają swoją przeszłość jako wieczną teraźniejszość.

Retrospektywna interpretacja dokonana ze stanowiska rabinicznego jasno wskazuje, że czynnikiem zakłócającym w izraelskiej formie historycznej była dwuznaczność Kanaanu, to znaczy przełożenie transcendentnego celu jako historyczne *fait accompli*. Wraz z podbojem Kanaanu historia Izraela, zgodnie z jej pierwotną koncepcją, dobiegła końca; teraz pozostało już tylko nawracające, nieokreślone falowanie odstępstwa i skruchy, wypełniające stronicę Księgi Sędziów. Ponowne wydobycie formy historycznej z rytmu tych fal nie nastąpiło dzięki królestwu, lecz za sprawą wypracowania przez proroków uniwersalistycznych możliwości jahwizmu. Oddzielenie świętej linii od reszty ludzkości – przedsięwzięcie, które jak wiele innych przepadło w impasie narodu – skończyłoby się sromotną katastrofą polityczną, gdyby nie jahwizm i prorocy. Umożliwili oni powstanie wspólnoty wobec Boga, która nie musiała już za wszelką cenę żyć w ziemi Kanaan. Mimo to nowa żydowska wspólnota, która nastąpiła po Hebrajczykach epoki patriarchów oraz po Izraelu epoki konfederacji i królestwa, musiała przebyć trudną drogę, zanim mogła wrócić do ludzkości – od której się niegdyś odłączyła – aby wypełniła się Boża obietnica dana Abrahamowi. Nie całej wspólnoty udało się wejść na ten kolejny poziom sensu. W okresie po niewoli babilońskiej powstała w jej szeregach gałąź talmudycznego judaizmu, która przetrwała historycznie po dziś dzień – płacąc straszną cenę odcięcia się nie tylko od poronionego nacjonalizmu machabejskiego, lecz także od własnych bogatych możliwości, które pojawiły się podczas hellenizacji, ekspansji prozelityzmu czy ruchów apokaliptycznych. Reprezentatywne oddzielenie świętej linii poprzez boski wybór skostniało we wspólnotowy separatyzm, który skłonił intelektualistów imperium rzymskiego do przypisywania tej wspólnoty odium generis humani. To, co zaczęło się jako posłannictwo prawdy ludzkości, skończyło wśród oskarżeń o nienawiść do niej. Jako druga, tym razem udana, gałąź

pojawił się ruch żydowski, który potrafił wyzbyć się nie tylko terytorialnych aspiracji względem ziemi Kanaan, lecz także etnicznego dziedzictwa judaizmu. W rezultacie był w stanie wchłonąć kulturę hellenistyczną oraz ruch prozelicki i apokaliptyczny zapał, łącząc je z Prawem i Prorokami. Wraz z narodzinami ruchu żydowskiego, który nazwano chrześcijaństwem, Żydzi i Grecy, Syryjczycy i Egipcjanie, Rzymianie i Afrykanie mogli stopić się w jedną ludzkość wobec Boga. W chrześcijaństwie oddzielenie wydało owoc, a święta linia przyłączyła się na nowo do ludzkości.

Eric Voegelin

Tekst pochodzi z rozdziału „Narodziny sensu” książki pt. *Izrael i Objawienie* wydanej staraniem Teologii Politycznej

[1] 1 G. von Rad, *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuchs*, Stuttgart 1938

[2] Za Biblią Tysiąclecia; w tłumaczeniu Biblii Warszawsko-Praskiej: „Aramejczykiem, nie posiadającym własnej ojczyzny” [przyp. tłum.].

[3] Ibidem, s. 31 i nn. Zawarcie berith w Sychem zakłada, że ukonstytuowanie się Izraela jako ludu nie nastąpiło od razu, lecz przez przynajmniej dwa etapy Synaju i Sychem. Jeżeli chodzi o rekonstrukcję tego wczesnego okresu historii izraelskiej, vide M. Noth, *Das System*

der Zwölf Stämme Israels, Stuttgart 1930 oraz A. Alt, Die Staatenbildung der Israeliten in Palaestina: verfassungsgeschichtliche Studien, Leipzig 1930, przedrukowane w: A. Alt, Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel, t. II, München 1953, s. 1–65. Cf. rozdział na temat zgromadzenia w Sychem: M. Noth, Der bund der Israelitischen Stämme, [w] idem, Geschichte Israels, Göttingen 1950, szcz. 89 i nn.

[4] Fakt, że źródła zdradzają istnienie świąt synajskich, dostrzegł Sigmund Mowinckel (Le Décalouge, Paris 1927, s. 119 i nn). Jeżeli chodzi o dalsze badania nad tym zagadnieniem, vide G. von Rad, Das Formgeschichtliche Problem..., op. cit., s. 19 i nn.

[5] Na temat formy kultu tradycji Exodusu (Wj 1–15) vide J. Pedersen, Passahfest und Passahlegende, „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft” 11 (1934), s. 161–175; idem, Israel: Its Life and Culture, t. III–IV, s. 728–737. Na temat formy kultu tradycji synajskiej oraz w kwestii dalszych zastosowań tej formy w konstrukcji Księgi Powtórzonego Prawa vide G. von Rad, Das Formgeschichtliche Problem..., op. cit., 19 i nn. oraz 24 i nn.

[6] Formuła ta występuje w różnych miejscach w Księdze Sędziów; cytat podano za: 2, 11–13.

[7] Przekład fragmentu za Biblią poznańską: Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych ze wstępami i komentarzami, t. II, oprac. zesp. pod red. M. Petera, M. Wolniewicza, przeł. Jan Drozd et al., Poznań 2000, s. 532 [przyp. tłum.].

