

## O. Waldemar Linke CP: Od wykupu do odkupienia. Słownik z pootwieranymi oknami

Kluczową postacią aktu wykupu jest wykupujący i jego zaangażowanie. Ta metafora teologiczna jest teocentryczna i pokazuje nie tylko sytuację ocalonego człowieka, ale przede wszystkim Boga, jako związanego zobowiązaniami na wzór rodzinnych wobec tych, którzy należą do wspólnoty z Nim związanej – pisze o. Waldemar Linke CP w „Teologii Politycznej Co Tydzień”: „Odkupienie: mysterium tremendum”.

Czy istnieje (osobny) język religijny? A jeśli tak, to czy to dobrze dla religii i dla teologii? Czy pomaga to im pełnić swe zadania: zarówno poznawcze jak i kerygmaticzne? Czy potrzebne jest tłumaczenie idei religijnych na język potoczny czy wystarczy nie komplikować tego, co już na poziomie języka potocznego znajduje swój wyraz, a w teologii traci tę część swego waloru semantycznego, która z komunikatów o treści religijnej czyni przesłanie życiowo ważne i angażujące? Jak słusznie zauważył James Barr, słownik teologiczny zapoczątkowany (pierwszych pięć tomów) pod redakcją Gerhardta Kittela (*Theologisches Wörterbuch zum Neues Testament*, tt. I–X, Stuttgart: W. Kohlhammer 1933–1979), jedno z najbardziej wpływowych osiągnięć egzegezy XX w., zajmował się historią idei religijnych, a więc leksykografią wewnętrzną (J. Barr, *Semantica del linguaggio biblico*, tłum. P. Sacchi, Bologna: Edizioni Dehoniane 1980, s. 287–288). Zajmując się pojęciem odkupienia, chcemy powrócić do tego, co Kittel

uznał za kwestię zamkniętą: do leksykografii zewnętrznej, a więc do tego, jak społeczny (w tym przypadku) konkret stał się ideą religijną i teologiczną.

W swej bardzo popularnej pracy poświęconej tematowi wykupującego krewnego (*gō'ēl*) w Rt Donald A. Leggett zaproponował, aby pojęcie to oraz figura małżonka zastępczego zobowiązanego do poślubienia wdowy po bezdzietnym bracie (instytucja lewiratu) rozumieć wyłącznie jako metafory teologiczne opisujące Jahwe i Jego role wobec Izraela (tenże, *The Levirate and Goel Institutions in the Old Testament*, Cherry Hill: Mack Publishing Company 1974, s. 292–294). Czy tak rzeczywiście jest? Chcemy zapytać o możliwość wytropienia nieteologicznego znaczenia rzeczownika *gō'ēl* oraz o sposób, w jaki został on wprowadzony do teologii. Skupimy się na Biblii Hebrajskiej i jej odpowiednikach w innych językach: aramejskim (Targumy) oraz greckim (Septuaginta), ale nasza refleksja ukierunkowana jest na zastosowanie pojęcia odkupienia i tytułu odkupiciela w chrześcijaństwie (Nowy Testament). Ważniejsze jest dla nas bowiem pytanie, czy dla zrozumienia chrześcijańskiej idei odkupienia człowieka przez Chrystusa (pamiętajmy, że Encyklika *Redemptor hominis* to program teologiczno-duszpasterski pontyfikatu św. Jana Pawła II) musimy skupić się na instytucjach Starego Testamentu, czy na rozumieniu języka Nowego Testamentu przez adresatów chrześcijańskiego kerygmatu?

**Wykup w Kpł 25,23–34 oraz tekstach pokrewnych: pojęcie ekonomiczne czy teologiczne?**

Zasada wykupu w Kpł 25,23–34 była jednym z narzędzi regulacji rynku nieruchomości. Uzupełniają one zasadę anulowania aktów przewłaszczenia wynikającą z instytucji roku jubileuszowego. Bierze ona w nawias, o ile nie znosi całkowicie, absolutną wartość zasady własności prywatnej w oparciu o teologiczne założenie „ziemia należy do Mnie” (Kpł 25,23). Jeszcze niedawno łączylibyśmy tę myśl z przewyższoną wizją komunistyczną społeczeństwa, jednak dziś brzmi ona raczej jako zapowiedź przyszłości świata, w którym niczego nie trzeba posiadać, a wystarczy mieć tylko tytuł dostępu do usług publicznych, którym to tytułem nie muszą być bynajmniej posiadane środki materialne, a np. użyteczność społeczna lub „kompatybilność” z pewnym modelem społeczeństwa. Nie jest to jednak dobry kontekst, by stawiać sobie pytanie o świat bez własności. Dotykam tej kwestii tylko po to, by zilustrować, jak pozatekstowe odniesienia i dla nas są ważne przy czytaniu tekstu starożytnego, nawet biblijnego.

Przedmiotem naszych zainteresowań pozostaje tu figura prawna funkcjonująca w ramach zasady Bożej własności ziemi (por. dla przykładu S. Łach, *Księga Kapłańska. Wstęp–przekład z oryginału–komentarz–ekskursy* [PŚST 2, cz. 1], Poznań–Warszawa: Pallottinum 1970, s. 274). Najpierw trzeba dobrze zinterpretować samą tę zasadę. O ile bowiem tekst hebrajski nie używa czasownika „należć do kogoś” czy „być czyjąś własnością”, to przekłady często się do nich odwołują idąc śladem przekładu łacińskiego – tak starołacińskich jak i Wulgaty (*mea est*), które naśladują rozwiązanie użyte w Septuagincie (*emē estin*). Konstrukcja hebrajska zaś nie zawiera bowiem czasownika, a więc można powiedzieć, że nie ma bezpośredniego związku z kwestią posiadania. Ziemia nie tyle należy do Boga (jest Jego własnością), ile jest sposobem komunikowania się Boga ze społecznością będącą partnerem Przymierza, a konkretnie sposobem wyrażania się Boga w

dialogu Przymierza. Porządek religijny i wynikający z niego ład moralny wiążą się z kwestią posiadania i jego ekonomicznym wymiarem, ale nie znosi samej zasady własności prywatnej. Tworzy się w ten sposób dychotomia relacji religijnych i ekonomicznych. Do którego z nurtów tego zagadnienia należy kwestia „wykupu” (*gəʿullāh*) i „wykupującego” (*gōʿēl*)? Interpretacji nie ułatwia niejednoznaczne i skąpe użycie tej terminologii, zwłaszcza poza Biblią.

*Ziemia nie tyle należy do Boga (jest Jego własnością), ile jest sposobem komunikowania się Boga ze społecznością będącą partnerem Przymierza, a konkretnie sposobem wyrażania się Boga w dialogu Przymierza*

Pieczęć ze starożytnego Beth-zur (Khirbet et-Tubeiqah) znaleziona w 1931 r. rozważana jako możliwe poświadczenie tego terminu (J.J. Stamm, לָאָה, *gʿl*, *to redeem*. w: E. Jenni, C. Westermann (red.),

*Theological Lexicon of the Old Testament*, t. 1, tłum. M.E. Biddle, Peabody: Hendrickson Publishers 1997, s. 288–296, zwł. s. 288) uznana została jednak za zawierającą błędnie zapisane imię Godoliasza (D.W. Thomas, *Documents from Old Testament Times*, New York: Harper & Brothers 1958, s. 223–224). Materiał ten możemy więc z kręgu naszego zainteresowania wyłączyć. Musimy więc odwołać się do dokumentacji związanej nie wprost z naszym zagadnieniem.

Jak słusznie zauważa choćby Antoni Tronina, przepisy dotyczące jubileuszu i kwestii posiadania oraz użytkowania ziemi muszą mieć jako tło życie społeczności osiadłej, a nie koczowniczej, jaką są synowie Izraela w narracji tradycji pustyni (por. tenże, *Księga Kapłańska* [NKB ST 3], Częstochowa: Święty Paweł 2005, s. 369). Zasadniczym założeniem rekulacji w Kpł 25,25–34 jest usytuowanie pojęcia własności ziemi na poziomie rodu czy wielkiej rodziny rozgałęzionej pionowo (wielopokoleniowa) i poziomo (różne rozgałęzienia), a nie na poziomie rodziny nuklearnej (składającej się jedynie z rodziców oraz ich dzieci, A. Barnard, J. Spencer (red.), *Encyklopedia antropologii społeczno–kulturowej*, Warszawa: Oficyna Wydawnicza Volumen 2008, s. 727). Model ten, znany nie tylko w Izraelu i nie tylko na Bliskim Wschodzie, miał w tej części świata bardzo długą historię sięgającą nieco starszego od Kodeksu Hammurabiego zbioru Praw z Esznunny (E. Lipiński, *Prawo bliskowschodnie w starożytności. Wprowadzenie historyczne* [StHist=Bib 2], Lublin: Wydawnictwo KUL 2009, s. 85–103). Par. 38 tego najstarszego zbioru, na ile możemy zrozumieć go pomimo uszkodzeń, służy właśnie ochronie własności rodu (wśród braci), ale nie nakłada obowiązku wykupu ze strony krewnych (tamże, s. 99), choć umożliwia wykup po cenie niezawyżonej (średnia innych ofert). Starszy polski przekład tego tekstu sugeruje inne rozwiązania dotyczące wyceny wykupowanego majątku (połowa wysokości innych ofert kupna, por. C. Kunderewicz, *Najstarsze prawa świata*, Łódź: Państwowe Wydawnictwo naukowe Oddział w Łodzi 1972, s. 59). Za słuszne przychodzi nam uznać przekonanie wyrażone przez Albrechta Goetzego, tłumacza tego tekstu na angielski, który stwierdził, iż wyrażenie odnoszące się do ceny wykupu, nie jest w pełni zrozumiałe, ale „zdaje się zakładać preferencyjne traktowanie” wykupującego krewnego (J.B. Pritchard (red.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton: Princeton University Press 1969, s. 163).

W prawodawstwie z Esznunny mówi się jednak o spadku we wszelkich formach (np. budynków), a nie tylko o ziemi, co jest zawężeniem charakterystycznym dla legislacji biblijnej. Podział ziemi natomiast przedstawiony jest w tradycji religijnej Izraela jako usankcjonowany przez Boga i dlatego jest Jego kompetencją, którą On zachowuje. Postać wykupującego miała za zadanie realizację tej Bożej prerogatywy dotyczącej podziału ziemi, a nie kwestię Bożej własności ziemi (J. B. Łach, *Księga Sędziów i księga Rut. Wstęp–przekład z oryginału–komentarz–ekskursy* [PŚST 3, cz. 2], Poznań: Pallottinum 2015, s. 426).

Pozostaje kwestią otwartą, w jakiej relacji do omówionych przepisów pozostaje regulacja odnosząca się do wykupu kogoś, kto sprzedał się za długi cudzoziemcowi – rezydentowi lub jego potomkowi (Kpł 25,47–48). Mowa tu tylko o możliwości, nie obowiązku, ze strony brata. Zważywszy, że instytucja niewolnictwa nie jest kwestionowana, a raczej aprobowana (w. 44) i brak jest symetrii między sytuacją niewolników – cudzoziemców i niewolników spośród rodaków, można powiedzieć, że celem tego przepisu jest ochrona substancji demograficznej populacji izraelskiej. Podobny cel mają np. regulacje z okresu średnioasyryjskiego (XIII/XII w. przed Chr.), dotyczące sankcji za sprzedaż Asyryjczyka za granicę, która była traktowana jako działanie godzące w interes króla (E. Lipiński, *Prawo bliskowschodnie w starożytności...*, s. 198). W Kpł 25,47–48 nie znajdujemy odniesień do żadnej instytucji politycznej, także monarchii, a tylko do poczucia więzi, która łączy elementy wspólnoty rodzinnej i etnicznej. Definicja brata w tym zapisie jest niejasna, a w leksykografii biblijnej słowo to może mieć bardzo szerokie znaczenie i odnosić się do członków jednej wspólnoty rodowej (rodzina wielka lub klan) lub do rodziny nuklearnej. Nie jest to jedyna niejasność, wobec której stawia nas tekst. Trudno z zapisu tego wywnioskować np. co by się zdarzyło, gdyby jakiś „brat” nie zechciał wykupić kogoś, kto się sprzedał za długi. Pozostaje też pytanie o to, na

ile prawo to było wiążące dla owego obcoplemiennego rezydenta, którego wspólnota religijna nie obejmowała: czy musiał zgodzić się na wykup? Brak też jakiegokolwiek zachęty ze strony prawodawcy (np. w postaci preferencyjnych warunków wykupu, w tym głównie ceny) dla owego „brata”. Moc zapisu jest więc głównie mocą pouczenia i uwrażliwienia świadomości. Brak wyraźnie zaznaczonych praktycznych skutków tego zapisu mającego formalnie normatywny charakter.

*W Kpł 25,47–48 nie  
znajdujemy odniesień do  
żadnej instytucji politycznej,  
także monarchii, a tylko do  
poczucia więzi, która łączy  
elementy wspólnoty rodzinnej  
i etnicznej*

Jeśli chcielibyśmy  
zobaczyć zapisane w  
Torze zasady wykupu  
w działaniu, to  
musimy ograniczyć  
się do tych, które  
dotyczą ziemi.  
Sposób  
przeprowadzenia  
takiej transakcji

przedstawia Jr 32,7–12, gdzie rutynowe działania związane z przewłaszczeniem działki rolnej mają walor teologicznego przesłania nadziei na zbawczą interwencję Boga ze względu na okoliczności, w których są dokonywane (18 rok Nabuchodonozora, czyli rok zburzenia Jerozolimy przez Babilończyków, por. Jr 32,1, uwięzienie Jeremiasza, w. 8). Nas zaś interesują prozaiczne szczegóły tego typu postępowania prawnego. Z inicjatywą wychodzi Chanameel syn Szulama (stryja Jeremiasza), który proponuje Jeremiaszowi zakup pola w rodzimym gnieździe – Anatot. Podstawą propozycji i jej zaadresowania jest uprawnienie wynikające ze stopnia pokrewieństwa. Tytuł ten zdefiniowany jest we frazie: „tobie bowiem przysługuje prawo dziedzictwa i wykupu” (Jr 32,8). Jest to w tekście hebrajskim dość rozbudowana formuła prawna, która odnosi się do tytułu sądowego

własności (*mišppat jəruššāh*) oraz przywilej wykupu (*gə'ullāh*). Nikt inny nie mógł być uczestnikiem podobnych negocjacji poza, a przynajmniej przed, Jeremiaszem. Wszystko wskazuje jednak, że Jeremiasz miał prawo wyboru, a więc nie musiał decydować się na operację finansową (co sugerowały okoliczności), skoro argumentem za była o to, że informację o mającym zajść wydarzeniu otrzymał uprzednio od Boga, jako przekaz prorocki (słowo Boga do proroka), a nie wywiązanie się z obowiązku. Realizacja tego aktu dokonuje się na drodze ekonomicznej (wpłacenie należności w wysokości 17 syklów, co nie było dużą sumą, skoro cena 400 syklów w Rdz 23,16 nie jest uważana za wygórowaną) oraz notarialnej (spisanie aktów: otwartego i opieczętowanego). System dwóch dokumentów miał charakter zabezpieczenia przed fałszerstwami. Akt zapieczętowany miał służyć do weryfikacji aktu otwartego na wypadek prób dokonywania nielegalnych zmian w dokumentacji dostępnej. Podobna była też rola świadków transakcji. Niska cena pozwala domyślać się, że nie była to zwykła sprzedaż, której celem było spieniężenie nieruchomości, ale raczej świadczenie wzajemne, w którym strona potrzebująca gotówki czasowo (do jubileuszu) udostępniała możliwość użytkowania nieruchomości stronie dysponującej nadwyżką gotówki, ale tak, żeby nie uszczuplić własności rodowej i klanowej. Rola wykupującego jest więc rolą wobec krewnego, a nie rolą na rynku nieruchomości, wyrazem solidaryzmu rodzinnego.

Innym epizodem narracyjnym ważnym dla zrozumienia instytucji wykupu, jest według wielu egzegetów Rt 4. Specyfiką tego materiału jest powiązanie zasady wykupu w ramach rodu z przepisami dotyczącymi lewiratu, czego zupełnie brak w Kpł 25 i gdzie indziej. Już znawca Księgi Rut i znakomity hebraista Paul Joüon (1871–1940) w wydanej pośmiertnie książce zwrócił uwagę, że przepisy o lewiracie (Pwt 25,5–10) nie zawierają żadnej wzmianki o nabyciu kobiety jako

części majątku będącego przedmiotem wykupu, co w Rt 4,2–11 odgrywa rolę wręcz kluczową (por. tenże, *Ruth. Commentaire philologique et exégétique*, Rome: Biblical Institute Press 1986, s. 83; J.J. Stamm, לָאָל, *g'l, to redeem...*, 290). Możemy więc uznać, że mamy do czynienia z tekstem, w którym odniesienie do kontekstu historycznego jest dość swobodne i nie jest związane z poszukiwaniem prawdopodobnego tła historycznego narracji osadzonej w kontekście przedmonarchicznym (Rt 1,1). Konstatacja, że wyraźnie widać w Rt elementy bajki ludowej (por. np. A. Ostriker, „The Book of Ruth and the Love of the Land”. *Biblical Interpretation* 10[2002] nr 4, s. 343–359, zwł. s. 345), powinna być dla nas sygnałem, by nie szukać w tym opowiadaniu biblijnym elementów prawnych i historycznych analogicznych do Jr 32.

Mamy więc, nawet jeśli skromny, materiał pozwalający na odtworzenie instytucji prawnej wykupu, która ma swe analogie poza Biblią, ale też i biblijną specyfikę, której istotnym elementem jest teologiczna rola ziemi i kryteria jej podziału. Jeśli chodzi o definicję słownikową czasownika *g'l*, to nie straciła aktualności ta, którą przed prawie 120 laty zaproponował George Buchanan Gray: „wypełnić zobowiązania wobec kogoś jako najbliższy krewny” (tenże, *Critical and Exegetical Commentary on Numbers*, Edinburgh: T&T Clark 1903, s. 470).

Należy sobie jednak poza kwestiami leksykograficznymi postawić pytanie historyczne: czy kiedykolwiek prawo o wykupie istniało w Izraelu (jak rozumianym? Państwo czy jako ponadpolityczna wspólnota religijna? Czy tylko w Judzie?) w jego specyficznej, naznaczonej ideą teologiczną formie? Nie można wykluczyć, że teksty stanowiące podstawę do uznania istnienia instytucji wykupu wewnątrzrodowego powstały tylko jako fundament dla obrazu Boga czynnego w kwestii

*Nie można wykluczyć, że teksty stanowiące podstawę do uznania istnienia instytucji wykupu wewnątrzrodowego powstały tylko jako fundament dla obrazu Boga czynnego w kwestii uwolnienia swego ludu, zbawienia*

uwolnienia swego ludu, zbawienia. Teksty, o których mówiliśmy do tej pory, nie należą raczej do przedwygnaniowych, a z tego płyną dwa ważne wnioski. Pierwszy z nich to stwierdzenie, że jeśli obowiązywały, to tylko na terenie Prowincji Jehud pod

okupacją perską (539–332 r. przed Chr.). Drugi zaś dotyczy charakteru tych przepisów: włączono je do Tory jako pokazujące Boga – dawcę ziemi, twórcę sprawiedliwego ładu między plemionami Jakuba. Działo się to w sytuacji, w której owa wspólnota plemion była wspólnotą wirtualną, punktem odniesienia dla kalekiej rzeczywistości małej gromadki, o której współczesny historyk, Łukasz Niesiołowski-Spanò, pisze: „Obszar prowincji Jehud, zajmujący powierzchnię znacznie mniejszą od królestwa Judy, był (...) niemal niezaludniony i poważnie zdewastowany” (Ł. Niesiołowski-Spanò, K. Stebnicka, *Historia Żydów w starożytności. Od Thotmesa do Mahometa*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 2020, s. 219). Była to idea pozwalająca na znalezienie dla idei wspólnoty etniczno-religijnej innego fundamentu, niż monarchia i jej uprzywilejowane więzi z Bogiem oparte na obietnicach dla domu Dawida (2 Sm 7).

Instytucja wykupu wewnątrzrodowego znalazłaby więc swój biblijny wyraz tylko w Jr 32,7–12. Nie jest ona w tym tekście przedwygnaniowym (por. np. J. Bright, *Jeremiah* [AB 21], Garden City 1965, s. 238–239; L. Stachowiak, *Księga Jeremiasza. Wstęp–przekład z oryginału–komentarz* [PŚST 10, cz. 1], Poznań: Pallottinum 1967, s. 366–368, inaczej np. W.L. Holladay, *Jeremiah 2*, Mineapolis: Fortress press 1989, s. 206–212) teologizowana. Przekaz teologiczny wynika z tła dokonania tej czynności (rok zburzenia Jerozolimy, uwięzienie Jeremiasza), dzięki któremu nabiera ona charakteru znaku nadziei opartego na paradoksie. „Właśnie w absurdalności tego aktu [zakupu ziemi] leży klucz jego znaczenia” (L. Alonso Schökel, J.L. Sicre Diaz, *I Profeti*, tłum. T. Tosati, P. Brugnoli, Roma: Borla 1989, s. 650).

### **Zanim Jezus Chrystus nas odkupił**

Zastosowanie terminologii związanej z wykupem nie ogranicza się jednak tylko do ziemi. Pojawia się bowiem i to także w Torze „mściciel krwi” (*gō’el haddām*), o którym mowa w Lb 35,19–27. Figura ta radykalnie różni się od tych, które były czynne w operacjach dotyczących nieruchomości. Instytucja ta miała na celu ograniczenie zemsty rodowej za zabójstwo. Podobną rolę odgrywa też czasowe ograniczenie działań tego mściciela do końca sprawowania urzędu przez arcykapłana, za którego wszedł on w uprawnienia mściciela (por. w. 28). Stanisław Łach zwracał uwagę, że tekst Lb 35 nie rozwiązuje problemu relacji działań owego mściciela do procedur procesowych, o których mowa od w. 24 (tenże, *Księga Liczb. Wstęp–przekład z oryginału–komentarz–ekskursy* [PŚST 2, cz. 2], Poznań–Warszawa: Pallottinum 1970, s. 287). Rola owego trybunału mogła ograniczać się do stwierdzenia, czy w konkretnym przypadku stosuje się prawo azylu

w miastach ucieczki (np. P. Pitkänen, *A Commentary on Numbers. Narrative, Ritual and Colonialism*, London–New York: Routledge 2018, s. 207–208). Osoba określana jako *gō'el haddām* zdaje się funkcjonować całkowicie poza systemem sądowym. Nie wydaje się więc, by przedstawiona sytuacja była odzwierciedleniem jakiegoś historycznie potwierzonego stanu prawnego. Ów rodzinny mściciel pozostaje raczej obrazem pewnej idei: prymatu miłosiernej sprawiedliwości przed bezwzględnym odwetem, który nie zważa na winę moralną, a tylko na fakt rozlewu krwi członka rodu.

*Tora dostarcza nam jeszcze jednej płaszczyzny, na której pojawia się pojęcie okupu: kultycznej. Nakazuje bowiem wpłatę okupu za pierwородne sztuki z trzody*

Tora dostarcza nam jeszcze jednej płaszczyzny, na której pojawia się pojęcie okupu: kultycznej. Nakazuje bowiem wpłatę okupu za pierwородne sztuki z

trzody (por. Kpł 27,26–27). Kontekstem przepisów o okupie jest stwierdzenie, że pierwородne osobniki ludzi i zwierząt są „dla Jahwe”. Możliwość wpłacenia okupu za zwierzęta nieczyste wiąże się z tym, że nie mogą być składane na ofiarę. Zauważa się, że owo przeznaczenie pierwородnych dla Jahwe nawiązuje „do tradycji paschalnej wykupienia pierwородnych” (A. Tronina, *Księga Kapłańska...*, s. 400). Do kontekstu tego przyjdzie na jeszcze wrócić, ponieważ to nie kwestie własności rodowej, ani zemsta za śmierć członka rodu okażą się mieć najdłuższy żywot w języku religijnym i teologicznym.

Szczególnie ważną dla zrozumienia pojęcia wykupu i (zwłaszcza) wykupującego jest Księga Izajasza. Terminologia ta pojawia się w niej bowiem stosunkowo często i staje się jednym z wyróżników jej teologicznego myślenia. Jest to tekst o złożonej historii, która zaczyna się w VIII w. przed Chrystusem, w realiach Królestwa Judy, a rozwija się w powygnaniowej rzeczywistości Judei należącej do imperium perskiego. Nie czas tu i nie miejsce na omawianie szczegółów tej historii, ale stwierdzić należy, że dystrybucja tego słownictwa nie jest symetryczna względem linii podziału księgi na monarchiczną i powygnaniową warstwę. Najczęściej przyjmuje się, że linia ta biegnie między końcem Iz 39 i początkiem Iz 40. Jedyne fragment, w którym słownictwo to znajdujemy przed końcem Iz 39 jest określenie powracających z wygnania jako *gə'uljim* (Iz 35,9) czyli „wykupieni”. Trzeba jednak zaznaczyć, że Iz 35,1–10 uznawany jest za tekst pochodzący z początków panowania perskiego (L. Stachowiak, *Księga Izajasza I. 1–39. Wstęp–przekład z oryginału–komentarz* [PŚST 9, cz. 1], Poznań: Pallottinum 1996, s. 464; T. Brzegowy, *Księga Izajasza. Rozdziały 13–39* [NKB ST 22, cz. 2], Częstochowa: Święty Paweł 2014, s. 716–717). Wigoru zresztą nabiera w egzegezie pogląd, że Iz 34–35 to wstęp do drugiej części księgi (Iz 34–66), której nie należy kojarzyć z okresem działalności proroka Izajasza (VIII w. przed Chr.). Iz 35 uznaje się więc za element spinający Iz 34 i 1–33 oraz 40–66 oraz powiązany treściowo z materiałem powygnaniowym (U.F. Berges, *The Book of Isaiah. Its Composition and Final Form*, tłum. M.C. Lind, Sheffield: Sheffield Phoenix Press 2012, s. 235). Późny charakter tego tekstu znajduje potwierdzenie w identycznym użyciu tego określenia zbawionych (*gə'uljim*) w Iz 51,10. Jest to znaczenie doprecyzowane z jednej strony przez paralelne użycie imiesłowu czasownika oznaczającego „wypłacić okup” (*pdh*), który występuje też w Iz 35,10, w kontekście imiesłowu od *g'l*.

Z drugiej zaś strony Iz 51,10 odwołuje się do przejścia przez morze, którego nie identyfikuje się geograficznie (jako Morze Sycylii czy Czerwone), ale jako przedstawienie w świecie realnym mitologicznej otchłani. Także więc kwestia wykupu (*gə'ullāh*), podobnie jak okupu (*pādāh*) zyskują w Iz 35,9–10 i 51,10–11 teologiczne odniesienie do zbawczego dzieła Boga rozpoczętego przez paschę a zakończonego osiedleniem w Ziemi Obiecanej. Przypomina nam to normy z Kpł 27 i ich motywację.

*Kluczową postacią aktu wykupu jest wykupujący i jego zaangażowanie. Ta metafora teologiczna jest teocentryczna i pokazuje nie tylko sytuację ocalonego człowieka, ale przede wszystkim Boga*

Ciekawe jest zbliżenie do siebie tych dwóch pojęć (wykupu i okupu) np. w Targumie Neofiti do Kpł, a więc w dokumencie ilustrującym interpretację synagogałną tekstów

Tory, pochodzącym prawdopodobnie z II–IV w. po Chr. (M.S. Wróbel, *Wprowadzenie do Biblii aramejskiej*, Lublin: Gaudium 2017, s. 139–140). Zarówno do wykupu (Kpł 25,25), jak i do okupu (Kpł 27,27) tekst aramejski stosuje ten sam czasownik *prq*, („odciąć”, „oddzielić”, „poświęcić”, por. M. Jastrow, *Dictionary of the Targumim, Talmud Babli, Yerushalmi and Midrashic Literature*, New York: The Judaic Press Inc. 1992, s. 1238–1239). Jedną więc i drugą procedurę prawną zostały odczytane w interpretacji targumicznej jako akt religijny konsekracji, poświęcenia Bogu majątku ruchomego i nieruchomego. Jest to sytuacja nieco inna niż w starszym, przedchrześcijańskim jeszcze (III wiek przed Chr.) przekładem greckim Tory zwanym Septuagintą (por. N.F. Marcos,

*La Bibbia dei Settanta. Introduzione alle versioni greche della Bibbia [Introduzione allo studio della Bibbia. Supplementi 6]*, tłum. D. Zoroddu, Brescia: Paideia 2000; K.H. Jobes, M. Silva, *Invitation to the Septuagint*, Grand Rapids: Baker Academic 2000, s. 62; 34–37; J.K. Aitken, T&T Clark Companion to the Septuagint, London: Bloomsbury 2014, s. 3). Przekład grecki zachowuje bowiem precyzyjne rozróżnienia terminologiczne dla obydwu sytuacji, na wzór tekstu hebrajskiego, ale w interesujących nas tekstach najstarszej greckiej wersji Kpł pojawia się czasownik *lytroomaj* („zadbać o coś”, „wyprowadzić z sytuacji zagrożenia”, por. T. Muroaka, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Louvain: Peeters 2009, s. 436–437) jako tłumaczenie czasownika *g'l*. Zbawienie jako teologiczna treść metafory wykupu występuje w Iz w bardzo różnych sytuacjach gramatycznych. W Iz 52,9; 63,9 czynność Boga wyrażona czasownikiem *g'l* oddana jest w przekładzie Septuaginty odpowiednio przez *errysato* (od czasownika *ryomai* „ocalić”, „uratować”, „wykupić”) i *esōsen* (od *sōzō* „wybawić”, „ocalić”). W Iz 41,14; 49,26 Bóg nazwany jest wykupującym (*gō'ēlek*) co Septuaginta tłumaczy odpowiednio *lytroumenos se* i *rusamenos se*. W obydwu terminach greckich zawiera się idea wybawienia, a więc ów wykupujący to Zbawiciel. Akt dokonany przez Boga to w Iz 63,4 *gə'ullāh* czyli w Septuagincie *lytrosis*, termin z którym już się spotkaliśmy. Żaden z zastosowanych terminów greckich nie sugeruje transakcji (wymiany czy przedstawienia zapłaty w pieniądzu kruszcowym), ale czynność ocalenia. Podobne znaczenie czasownika *g'l* znajdujemy w Dokumencie Damasceńskim XIV,19–20: „aż powstanie Mesjasz Aarona i Izraela i odkupi ich grzechy” (przekład za W. Tyloch, *Rękopisy z Qumran nad Morzem Martwym*, Warszawa: Książka i Wiedza 2001, s. 220). Kluczową postacią aktu wykupu jest wykupujący i jego zaangażowanie. Ta metafora teologiczna jest teocentryczna i pokazuje nie tylko sytuację ocalonego człowieka, ale przede wszystkim Boga, jako związanego zobowiązaniami na wzór rodzinnych wobec tych, którzy należą do wspólnoty z Nim związanej.

## Jezus nasz *gō'ēl*?

Terminologia związana z wykupem pojawia się też w Nowym Testamencie. Nie chcemy dokonywać pełnego jej przeglądu, ale zwrócić uwagę na główne kierunki jej wykorzystania. Ga 3,13 i 4,5 mówią o wykupie, ale rozumianym jak akt zakupu (*eksagorazō*). Służy ono do określenia czynności dokonanej dla wierzących w Niego w materii zdania się na wypełnianie Tory jako środka zbawczego. Tora jest w rozumieniu św. Pawła formą niewoli, ponieważ powoduje, że człowiek działa ze względu na własny interes (zbawienie), postępując według woli swego „pana”, czyli Boga, a więc tak jak niewolnik. Paweł zaś przypomina, że Chrystus obdarzył nas wolnością: „Ku wolności wyswobodził nas Chrystus” (Ga 5,1), gdzie akt ten, podobnie jak w Rz 8,2 określony jest jako obdarzenie niewolnika wolnością, co pokazuje właściwy sens tej myśli św. Pawła. W Ga 4,22–31 niewola Prawa zilustrowana jest przez pochodzenie ze związku wolnego mężczyzny z niewolnicą. Status wolnego człowieka nadawany chrześcijanom przez Chrystusa ma niewiele wspólnego z instytucjami religijnymi istniejącymi w kiedykolwiek w ramach jakiegokolwiek historycznego systemu prawnego, czy stworzonymi jako ilustracja idei teologicznej praw Boga nad ziemią Izraela, jego potencjałem rozwojowym (pierworodnymi wszelkich istot należących do Izraela), czy regułami sprawiedliwości (idea „mściciela krwi”). Jedynym punktem styczności między Pawłową ideą wykupu a prawodawstwem starotestamentowym jest wykup tego, kto się sprzedał w niewolę za długi, które tu rozumiane są przerośnię. Jednak detale tego rozwiązania prawnego dla większości adresatów np. Ga czy Rz były na tyle egzotyczne, a sama procedura obca, że Paweł nie wykorzystywał jej szczegółów, ale raczej kierował skojarzenia czytelnika ku punktom

odniesienia w praktyce powszedniej. Natomiast wyzwolenie czy wybawienie (*lytrosis*) polityczne w Łk 24, 21 należy rozumieć w powiązaniu z frazeologią judaizmu opartą na Iz.

O wykupieniu jako operacji handlowej (*agorazō*) mówi się też w Ap 14,3.4, ale tym razem, to nie z niewoli Tory Chrystus wyzwala wierzących, lecz „z ziemi” (w. 3) i „od ludzi” (w. 4). Można te słowa potraktować jako odpowiedź autora związanego z judeocheścijańskim nurtem w Kościele pierwotnym udzieloną Pawłowi – apostołowi pogan, który patrzył na wiarę w Chrystusa z ich perspektywy. Polemika dotyczy jednak relacji do Tory, a nie rozumienia natury owego „nabycia”, „zakupu”. To nie przestrzeganie przykazań Tory jest niewolą, ale opresja wynikająca z życia w zmieszaniu z *gōjim*, co jest permanentną okazją do naruszania przykazań. Jest to ujęcie podobne do J 8,34–36, gdzie działanie Syna określone jest jako obdarzenie niewolnika wolnością (w. 36).

*To nie przestrzeganie przykazań Tory jest niewolą, ale opresja wynikająca z życia w zmieszaniu z gōjim, co jest permanentną okazją do naruszania przykazań*

Trudno więc byłoby znaleźć tekst, w którym Jezus Chrystus przedstawiony jest jako *gō'el* wierzących w Niego. Może najbliższym tego modelu jest 1 P

1,18–19: „Wicie bowiem, że z waszego, odziedziczonych po przodkach, złego postępowania zostali wykupieni (*elytrōthēte*) nie czymś przemijającym, srebrem lub złotem, ale drogocenną krwią Chrystusa, jako baranka niepokalanego i bez zmazy”. Tekst ten jest

oparty na motywie paschalnym, swoistego wykupu pierworodnych z Izraela w noc przejścia Pana przez Egipt (Wj 12,29), którego skutkiem była śmierć pierworodnych. Zauważmy jednak, że możliwa działalność *gō'ēla* związana z wykupem za pieniądze jest w tym tekście uznana za podrzędną względem efektu krwawej ofiary z baranka paschalnego.

Z tego pobieżnego przeglądu widać więc, że słownik teologiczny chrześcijaństwa sięga do doświadczeń czytelników, nie zawsze, a na pewno kiedy to nie jest konieczne, nie odwołuje się do antykwarycznych badań tradycji judaizmu. Autorzy Nowego Testamentu jasno widzieli, że głoszenie Jezusa Chrystusa jako Dobrej Nowiny dla świata musi być skoncentrowane na Nim i na darze zbawienia, jaki tylko przez Niego dany jest światu. Dlatego słowniki teologiczne Nowego Testamentu nie zawsze wybierają „lepszą część”, budując leksykografię wewnętrzną. Trzeba mieć na uwadze specyficzne doświadczenie chrześcijańskie oraz doświadczenie chrześcijan, którzy przyjmowali chrzest, nie mając zaplecza tradycji judaistycznej. Słowo o zbawieniu znaczy bowiem dla słuchacza to, co słyszy słuchacz. Jeśli chce się komunikować mu Dobrą Nowinę, to trzeba to czynić słowami, które jako Dobrą Nowinę zrozumie.

*O. Waldemar Linke CP*