

O. Waldemar Linke CP: Starotestamentalna śmierć i świadectwo

Zmartwychwstanie ma swoją specyficzną rolę w budowaniu sprawiedliwego świata, którego gwarantem jest Bóg. Tak, jak zostało ono ukazane w Księdze Daniela, jest ono początkiem nowego ludu Boga, który nie jest prostą kontynuacją Izraela, ponieważ tworzy się w procesie oczyszczenia przez Boga – pisze o. Waldemar Linke CP w „Teologii Politycznej Co Tydzień”: „Ciała zmartwychwstanie”.

Męczeństwo za wiarę jest czymś, co pojawia się w biblijnej tradycji bardzo późno, niespodziewanie i jako radykalna zmiana wcześniejszego podejścia. W literaturze epoki poprzedzającej bezpośrednio powstanie machabejskie lub powstałej na początku tego okresu (Dn, Tb) pojawia się motyw niebezpieczeństwa i represji z powodu wiary, a rozwiązanie przychodzi w postaci cudownego ocalenia bohatera, którym jest Żyd żyjący w środowisku pogańskim (na dworze pogańskiego króla lub w jego bezpośrednim otoczeniu) Jego ocalenie powoduje, iż pogański władca się nawraca i uznaje władzę Jahwe oraz Jego samego za prawdziwego Boga. Brak zbawczej interwencji Boga, realizacja planu zagłady wywracały tę koncepcję religijną, w której zagrożenie represjami było tylko scenariuszem najbardziej prawdopodobnym, ale do rozwiązania się fabuły bezużytecznym. Tego rodzaju opowiadania powstawały bowiem jako budzące wiarę, iż prawdziwy Bóg może odwrócić to, co nieuchronne.

Cud wybawienia

Te cuda soteryjne dopuszczały częściową realizację planowanych przez pogańskiego władcę i jego pogańskie otoczenie represji (konfiskata majątku, wyłączenie z kręgu osób uprzywilejowanych, uwięzienie). Dotyczy to nawet pierwszych etapów egzekucji, która właśnie dlatego musiała mieć wymyślną i złożoną formę, by dać możliwość narracyjnej ekspozycji zarówno zagrożenia, jak i ocalenia. Ta forma pre-martyrologii wczesnego okresu Drugiej Świątyni[1] zostaje dość niespodziewanie uzupełniona przez podejście nowe, w którym wybawienie wierzących w prawdziwego Boga wiarą heroiczną nie następuje, opowiadanie o egzekucji zaś jest prowadzone do końca, czyli do śmierci świadka-męczennika. O ile pierwszy typ opowiadań jest apologią wiary w soteryjny cud żywionej wbrew potocznemu doświadczeniu i wbrew racjonalnie motywowanej nadziei, to drugi typ jest racjonalny i realistyczny w przedstawieniu relacji społecznych, ale opiera się na nadziei na „cud odroczone”: zmartwychwstanie ciał. Jednak początek opowiadania o śmierci siedmiu braci i ich matki nie zapowiada bynajmniej, że tradycyjny paradygmat zostanie zmieniony. Do podjęcia próby bracia motywują się cytatem z Pwt 32,36 (2 Mch 7,6). Bóg jako sędzia swego ludu, a jednocześnie jego miłosierny obrońca, który na swój lud zsyła kary tylko wychowawcze.

Co można zrobić z ciałem po śmierci?

Wiara Izraela w zmartwychwstanie jest sprawą wielce złożoną. „Śmierć jest tematem złożonym, który wywołuje wielce różnorodne reakcje. Biblia hebrajska zaś odzwierciedla poglądy religijne Izraela na

przestrzeni wieków, w wielu różnych kontekstach społecznych i politycznych. Gdy weźmiemy pod uwagę czynniki sprzyjające owej różnorodności, nie zdziwi nas, jeśli tu i ówdzie pojawi się wiara w zmartwychwstanie. Zadziwiające jest raczej zjawisko przeciwne, że pojawia się tak rzadko”[2]. Ta opinia brytyjskiego uczonego pokazuje nam coś, co musi stanowić punkt odniesienia dla naszych rozważań: zmartwychwstanie jest w Biblii hebrajskiej i religijnej literaturze judaizmu okresu Drugiej Świątyni tematem peryferyjnym, nie tylko rzadkim, ale i niewchodzącym w strukturę podtrzymującą gmach religii Izraela. Z tym większą uwagą trzeba przyjrzeć się tekstom, które pokazują z perspektywy judaizmu kwestię zmartwychwstania indywidualnego. W tekście o charakterze apokaliptycznym (Iz 24-27 zwane są apokalipsą Izajasza), który łączy obrazy zniszczenia (np. Iz 24,1-6) łączą się z nadzieją na ostateczne pokonanie śmierci (np. Iz 25,6-10). W Iz 26,19 zapowiedź zwycięstwa Boga nad zagładą i jej przyczynami odniesiona została do zmarłych i egzystujących w Szeolu jako zjawy. Opuszczają oni podziemny świat i odzyskują siły do życia, co zobrazowane jest powstaniem ich z ziemi, w której spoczywają. Nie wiemy, jaki właściwie charakter będzie miało to odnowione życie, ale jest ono skontrastowane z karą na tych, którzy zdewastowali własność Jahwe: Jego lud, Jego ziemię i Jego miasto. W Dn 12,2 perspektywa jest podobna, ale pełniejsza, bowiem życie sprawiedliwych po powstaniu z kurzu czy mułu ziemi – pierwotnego „tworzywa”, z którego powstał człowiek (Rdz 2,7) – będą żyć życiem wiecznym, niepodlegającym już śmierci, czego w świetle Iz 25,8 mogliśmy się tylko domyślać. Zmartwychwstanie nie dla wszystkich będzie jednak faktem pozytywnym. Na podstawie kontekstu możemy wnosić, że dla tych, którzy nie należą do świętej społeczności przymierza, będzie ono miało charakter kary. Kryterium, na podstawie którego zostanie określony los zmartwychwstałych w świecie przyszłym, nie jest jasne i zdaje się

zawierać elementy etyczne, religijne oraz etniczne. Zbawienie jest dla tych, którzy należą do „dzieci twojego narodu” (Dn 12,1), innym zaś przeznaczona jest wieczna odraza i hańba.

Zmartwychwstanie nie dla wszystkich będzie jednak faktem pozytywnym. Na podstawie kontekstu możemy wnosić, że dla tych, którzy nie należą do świętej społeczności przymierza, będzie ono miało charakter kary

Wizja ta różni się bardzo wyraźnie od idei sądu w 1 Hen 22-27, gdzie znajdujemy w obrazowej formie przedstawiony los dusz ludzi dobrych i złych oczekujących na sąd ostateczny. Jub 23,11-31 z kolei dotyczy życia

doczesnego i zależności między jego długością i obfitością darów Bożych a zachowywaniem Prawa. Niech starczy tych przykładów, by powiedzieć, że idea nagrody i kary eschatologicznej nie wiąże się koniecznie ze zmartwychwstaniem ciała i może być rozwijana w innych kierunkach. Zmartwychwstanie ma więc swoją specyficzną rolę w budowaniu sprawiedliwego świata, którego gwarantem jest Bóg. Tak, jak zostało ono ukazane w Dn 12,2, jest ono początkiem nowego ludu Boga, który nie jest prostą kontynuacją Izraela, ponieważ tworzy się w procesie oczyszczenia przez Boga, istnieje poza doczesnym konfliktem dobra ze złem i jest rzeczywistością ostateczną, po której już nic doskonalszego w relacjach Boga z Jego ludem powstać nie może. Jest to jednak wizja bardzo oszczędna w szczegóły, której rozwinięcie byłoby bardzo ważne dla znalezienia odpowiedzi na wiele pytań dręczących ludzi w czasach bardzo burzliwych i trudnych, w których państwa o

totalitarnych ciągach traktowały społeczeństwa jako nawóz historii, a ideologie wyrażane w filozoficznych lub religijnych formach nie dawały oparcia.

Zmartwychwstanie w 2 Mch 7

Opowieść o męczeństwie siedmiu braci i ich matki to zakończenie cyklu opowiadań o męczennikach okresu poprzedzającego wybuch powstania machabejskiego (167-160 r. przed Chr.). W 2 Mch 7,42 jest on wyraźnie podsumowany i streszczony, a osnuty jest wokół motywu ofiar i poruszających scen okrucieństwa. Przymus udziału w kulcie Dionizosa powiązany z groźbą kary głównej (2 Mch 6,7-9) otwiera ten cykl. Tworzą go: męczeństwo dwóch matek, które obrzezały swych synów w drodze mordu sądowego (2 Mch 6,10), spalenie żywcem obchodzących szabat (2 Mch 6,11) oraz duży blok poświęcony męczennikom przepisów pokarmowych (2 Mch 6,18-7,41), w którym wyróżniamy dwa rozbudowane epizody: męczeństwo Eleazara (2 Mch 6,18-31) i sekwencja ośmiu morderstw: siedmiu synów i ich matki (2 Mch 7,1-41). Najpoważniejszym problemem było zachowanie przepisów pokarmowych. Działo się tak nie ze względu na ciężkość materii, ale dlatego, że na tym odcinku najłatwiej było zrobić wyłom w murze Tory i podważyć ją jako całość.

Wyłomem w cyklu jest *parakleza* (upomnienie) w 2 Mch 6,12-17, w której narrator wyklada swą interpretację epizodów męczeństwa. Doświadczenia, które Bóg zsyła na swój lud, są karami wychowawczymi, a nie formą zagłady (w. 12). Bóg, który nigdy nie cofa Swego miłosierdzia, ale jest wychowawcą (*paideuōn*) swego ludu. We wszystkich przypadkach opowiedzianych w ramach cyklu zagłada

prześladowanych jest jednak całkowita. Umierają bez ratunku ze strony Boga, którego Prawu są posłuszni w każdej sprawie i do ostatka. Żadna kara zaś nie spada na prześladowców. Czy oznacza to, że sapiencjalny komentarz z 2 Mch 6,12-17 nie ma zastosowania do opowiadań o męczeństwie? Wypowiedzi piątego (2 Mch 7,16-17), szóstego (2 Mch 7,18-19), a zwłaszcza siódmego (2 Mch 7,31-38) z braci-męczenników zdają się nawiązywać do tej idei teologicznej, a króla (w domyśle Antiocha IV Epifanesa) ukazuje jako przykład realizacji kary o charakterze definitywnym, czyli zagłady. Czy także część pozytywna – obietnica wychowawczego charakteru doświadczeń – ma w tym tekście swą ilustrację? Najmłodszy z męczeńskiej rodziny odwołuje się do wychowawczego podejścia Boga do swego ludu (2 Mch 7,33). Jego wystąpienie zawiera też dwa zaskakujące elementy. Ma on nadzieję, że ich śmierć odgrywa rolę niejako ekspiacyjną: wyznacza bowiem kres nieszczęść zsyłanych przez Boga na Jego lud (2 Mch 7,38).

Męczeństwo sekwencyjne siedmiu braci i ich matki jest wyjątkowe na tle pozostałych należących do cyklu, ponieważ tylko w nim pojawia się wprost motyw konfrontacji z pogańskim władcą, który nawiązuje wprost (a raczej na zasadzie kontrastu) do historii o cudownych ocaleniach, których bohaterami byli *Hofjuden*, których rola na dworze nie wiązała się jeszcze (jak to się stanie w średniowieczu[3]) z usługami finansowymi, ale raczej z pracą urzędniczo-administracyjną.

Bez wsparcia ludzi takich jak Ty, nie mógłbyś czytać tego artykułu.
Prosimy, kliknij tutaj i przekaz darowiznę w dowolnej wysokości.

Tyle że w 2 Mch 7 władca jest wcieleniem zła i nie szczędzi się mu inwektyw. Nie chodzi też wyłącznie o jego nawrócenie, ale o uświadomienie mu, iż podlega sądowi Boga i na jego głowę spaść może kara za śmierć obserwantów Tory. Jest to sygnał zmiany klimatu, w którym dokonało się zerwanie tradycji szukania w obcej władzy oparcia dla stabilizacji polityczno-społecznej, dzięki której Tora mogła być przestrzegana, a troska o taki stan rzeczy była na pierwszym planie życia wspólnoty. Współpraca z obcą władzą polityczną opierała się na tradycji sięgającej początku okresu perskiego (539 r. przed Chr.), a definitywnie wygasła w okresie represji za panowania Antiocha IV Epifanesa (175-163 r. przed Chr.). Król pośrednio od początku (2 Mch 6,1) obecny jest w cyklu poświęconym represjom wobec zachowujących Torę, a kult Dionizosa połączony był z kultem królewskim (2 Mch 6,7). Jest jednak jeszcze inny element wyróżniający tę sekwencję: jej bohaterowie deklarują, że śmierć nie jest całkowitą zagładą. Pojawia się w niej motyw zmartwychwstania. Walka o zachowanie integralności Tory jest skupiona wokół motywu zmartwychwstania, bowiem ten pojawia się przy śmierci drugiego (2 Mch 7,9) i trzeciego (2 Mch 7,11) i czwartego (2 Mch 7,14) z braci, ich matki (2 Mch 7,29) i siódmego z nich (2 Mch 7,36). Funkcjonuje on w ramach rozwiniętej w tej sekwencji teologii ciała, której zmartwychwstanie jest komponentem, i to właśnie ono nadaje owej teologii kierunek. Warto ją rozwijać nie dlatego, by głosić pochwałę ciała, ale by osadzić ją w kontekście przekonania, że ciało ludzkie jest nośnikiem tajemnicy odsłaniającej się w pełni dopiero po śmierci. Motyw zmartwychwstania otwiera też teologiczną apologię rozpisaną na głosy braci-męczenników. Pierwszy z braci umiera bowiem, rzuciwszy władcy wyzwanie (2 Mch 7,2), ale odpowiada dopiero drugi z nich i potem kolejni. Wystąpienie siódmego, najmłodszego z braci-męczenników jest najdłuższe i zawiera syntezę teologiczną całego cyklu.

Wystąpienia matki wygłaszane „w mowie ojczystej” mające charakter prywatny, ponieważ zwracała się w nich bądź do wszystkich synów (2 Mch 7,22-23) bądź do ostatniego z nich (2 Mch 7,27-29), a nie do króla. Nie zawierają teologii zawartej w programowym pouczeniu w 2 Mch 6,12-17, ale rozwijają teologię stworzenia jako tło dla teologii ciała. Jest to zarówno wizja szeroka (świat stworzony przez Boga), jak i szczególnie kobieca – kontemplacja cudu stworzenia w doświadczeniu rodzącego się w matce życia dziecka, kształtowania się jego ciała. Matka jest elementem dość specyficznym osadzonym w narracji. Przemawia do wszystkich swych synów, gdy sześciu z nich (a co najmniej pięciu) już nie żyje, podczas gdy ona „każdego z nich napominała w mowie ojczystej” (2 Mch 7,21). Dodanie jej słów do wypowiedzi synów nie podważa paradygmatu, jaki zidentyfikowaliśmy w całym cyklu, ale rozwija wątek poboczny. Pomimo pięknego obrazowania, teologia ciała w 2 Mch 6-7 jest więc elementem drugorzędym i zewnętrznym, natomiast na pierwszy plan wysuwają się przeżywająca w okresie machabejskim swą drugą młodość teologia deuteronomistyczna oparta na idei przymierza z Izraelem i wybrania.

Nie ma zmartwychwstania dla Antiocha. Złożenie wyznania wiary w Boga prawdziwego nie oznacza ona wejścia do wspólnoty eschatologicznej sług nieba. Jest złamaniem tyrana i oprawcy, manifestacją Bożej mocy

Jak więc przedstawia się wizja zmartwychwstania w 2 Mch 7? Zaczniemy od jej negatywnej strony. Nie ma zmartwychwstania dla Antiocha, co jasno zostaje powiedziane w w. 14. Złożenie wyznania

wiary w Boga prawdziwego (w. 37) nie oznacza ona wejścia do wspólnoty eschatologicznej sług nieba (w. 34). Jest złamaniem tyrana i oprawcy, manifestacją Bożej mocy. Życie zmartwychwstałych męczenników jest wieczne i oznacza dla nich odzyskanie integralnej formy cielesnej, której zostali pozbawieni przez tortury i zadaną im śmierć. O tekście tym znany badacz literatury międzytestamentalnej pisze słusznie: „Zmartwychwstanie ciała jest przeciwwagą dla niszczenia ciała. Zemsta pozostaje w bliskim związku z nim”[4]. Odzyskanie wszystkiego, co pogański władca i uzurpator władzy boskiej im zabrał, jest dla męczenników dowodem Bożej sprawiedliwości, ale ma też, jeśli nie przede wszystkim, znaczenie w szerszej perspektywie. Przez przywrócenie im pełnej formy cielesnej i wyzwolenie spod władzy śmierci, męczennicy są znakiem dla swych pobratymców, że Bóg karze ich inaczej, niż bezbożnych. Ich kara, jakkolwiek potworna by nie była (stąd drastyczny charakter opowiadania o torturach), jest tylko przejściowa, zaś kara króla Antiocha jest definitywna i gorsza od zagłady. Tak więc zmartwychwstanie ciał w 2 Mch 7,1-41 ilustruje model sprawiedliwości eschatologicznej obecny w 2 Mch 6,12-17.

Droga chrześcijan

Chrześcijaństwo nie poszło tą ścieżką myślenia teologicznego. W Dziejach Apostolskich przeważa bowiem cud soteryjny. Apostołowie cierpią dla Ewangelii, ale Bóg wybawia ich od zasadzek i prześladowań. Wyjątkiem jest tu opowiadanie o męczeństwie św. Szczepana, ale ono jest uzasadnione innym, specyficznie chrześcijańskim ideałem: naśladowania Chrystusa. Szczepan jest prawdziwym i godnym swego Pana uczniem, bo jak On przyjmuje śmierć w nadziei życia wiecznego i zmartwychwstania. Dlatego Szczepan, jak Chrystus, modli się za swych oprawców, a nie przeklina ich, jak męczennicy epoki machabejskiej.

Chrystus zmartwychwstały ma na swym ciele ślady męki, wręcz otwarte rany (J 20,20.25.27). Męka nie zostaje wymazana przez zmartwychwstanie, ponieważ Jego ofiara musi być realna, jeśli ma przynieść zbawczy owoc. Zmartwychwstanie Chrystusa jest więc inne, niż to, o którym czytamy w 2 Mch 7. Jest nowym słowem w Księdze Objawienia. Św. Leon Wielki uczył: „Umierając bowiem poddał się prawu śmierci, które zniósł zmartwychwstając. W ten sposób przeciął wieczność śmierci i z wiekuistej przemienił ją na doczesną” (Homilie o Męce Pańskiej 8,8). Ale Jezus Chrystus przez swoje zmartwychwstanie dokonał czegoś więcej. Pokazał bowiem ludzkie ciało nie tylko jako narzędzie naprawiania zepsutego przez grzech świata, któremu trzeba przywrócić sprawiedliwość, ale jako drogę do komunii z Bogiem. Jego chwalebne ciało nie jest ciałem odzyskanym, ale ciałem uwielbionym, przebóstwionym. Lekcja męczenników wojujących słabością swego ciała o Bożą sprawiedliwość była bardzo ważna i wymowna, ale chrześcijańskiej wiary w zmartwychwstanie uczymy się od Zmartwychwstałego Chrystusa.

[1] W. Linke, *Od skandalu niewinnego cierpienia do teologii męczeństwa. Męczennicy w okresie Drugiej Świątyni*, Słowo Krzyża 4 (2010), s. 12-39

[2] P.S. Johnston, *Cienie Szeolu. Śmierć i zaświaty w biblijnej tradycji żydowskiej*, Kraków 2010, s. 270

[3] por. J. Wozinski, *Dzieje kapitalizmu*, Warszawa 2017, s. 61-62

[4] G.W.E. Nickelsburg, „Resurrection [Early Judaism and Christianity]”.
W: *Anchor Bible Dictionary*, red. D.N. Freedman, t. 5, New York 1992, s.
684- 691, zwł. s. 686