

Polska Akademia Nauk • Oddział w Poznaniu
Wydział Teologiczny • Uniwersytet im. Adama Mickiewicza

Biblia w roku 2000



Biblia
w roku 2000

Polska Akademia Nauk • Oddział w Poznaniu
Wydział Teologiczny Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza

Biblia w roku 2000

Teksty wykładów wygłoszonych na symposium naukowym
zorganizowanym przez
Oddział Polskiej Akademii Nauk i Wydział Teologiczny
Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
dnia 7 czerwca 2000 roku

Polska Akademia Nauk, Oddział w Poznaniu
Wydział Teologiczny Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza

Biblia w roku 2000

Redakcja: Andrzej Wójtowicz

ISBN 83-87671-69-X

© Copyright by OWN PAN, Poznań 2000
All rights reserved

Okładka: Św. Paweł – inicjał P w Biblii z XV w.
Archiwum Klasztoru oo. Paulinów na Jasnej Górze w Częstochowie

Ośrodek Wydawnictw Naukowych
Polska Akademia Nauk, Oddział w Poznaniu
61-713 Poznań Wieniawskiego 17/19
tel.: (48-61) 8528503, fax: (48-61) 8520671
e-mail: wojtow@man.poznan.pl

Printed in Poland (TOTALDRUK, Poznań)

Spis treści

Przedmowa

Andrzej B. Legocki, Tomasz Węclawski 7

Biblia a historia.

Dzieje Izraela w świetle nowych badań

Izabela Jaruzelska 9

Zrozumienie kultury żydowskiej warunkiem rozumienia Pisma świętego

Stanisław Gądecki 29

Życie i dzieło św. Pawła

Tomasz Siuda 45

Badania naukowe Całunu Turyńskiego

Władysław Fenrych 61

Przedmowa

Wybór tematyki konferencji organizowanej corocznie przez Oddział Poznański Polskiej Akademii Nauk oraz Wydział Teologiczny Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza był w roku 2000 prostszy niż zwykle. Odwołanie się bowiem w roku jubileuszowym do Biblii – księgi nad księgami i jej uniwersalnych wartości wydawało się wyborem równie naturalnym co racjonalnym.

Szczególną intencją tegorocznego spotkania, zaznaczoną doborem zaproszonych wykładowców, było ukazanie związków dwu wielkich kultur oraz tradycji: żydowskiej i helleńskiej, które dały początek kulturze chrześcijańskiej. Wzajemne przenikanie się kultur w początkach chrześcijaństwa ma swoją urzekająco spójną wymowę w życiu i dziele św. Pawła, co znalazło też wyraz w programie spotkania.

Oddając do rąk zainteresowanych czytelników tomik z czterema autorskimi tekstami wyrażamy nadzieję, iż podobnie jak tomiki poświęcone poprzednim spotkaniom, zostanie on dobrze przyjęty przez szeroko rozumiane środowisko akademickie.

Prof. dr hab. Andrzej B. Legocki
Ks. prof. dr hab. Tomasz Węclawski

BIBLIA A HISTORIA

DZIEJE IZRAELA W ŚWIELE NOWYCH BADAŃ

IZABELA JARUZELSKA

Wydział Teologiczny Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza

Pismo Święte pośród innych dokumentów i wykopalisk, czyli danych pozabiblijnych, stanowi nadal podstawę rekonstrukcji dziejów starożytnych Hebrajczyków¹ (1250 r. p.n.e. – 70 r. n.e.). Konfrontacja owych zewnętrznych świadectw, których przybywa każdego roku, z historią Izraelitów opisaną w Biblii, pozwala stale na nowo określać wartość tych Ksiąg jako źródeł. W niniejszych rozważaniach zarysujemy tę kwestię na przykładach zaczerpniętych z tradycji o patriarchach, wejściu Izraelitów do Ziemi Obiecanej, monarchii Dawida i Salomona.

Patriarchowie

Opowiadania o Abrahamie, Izaaku i Jakubie w Księdze Rodzaju (rozdz. 12-50) można ująć jako biblijną historię początków ludu Izraela, które przypadają według biblijnej chronologii mniej więcej na pierwszą połowę II tysiąclecia². Dawniej przyjmowano genezę Hebrajczyków w tym okresie między innymi na podstawie imion oraz pewnych obyczajów obecnych, zarówno w Księdze Rodzaju, jak też udokumentowanych w źródłach innych ludów starożytnego Bliskiego Wschodu z pierwszej połowy II tysiąclecia. Wystarczy wspomnieć o tekstach z Mari (miasto nad Środkowym Eufratem) z ok. 1700 przed Chr., w których pojawiają się

¹ Nazwa oznaczająca Izraelitów w dawniejszych tekstach Biblii.

² Podstawą tej chronologii są następujące informacje: wiek patriarchów (Rdz 12, 4; 21, 5; 25, 26; 47, 9), 430 lat niewoli egipskiej (Wj 12, 41), data rozpoczęcia przez Salomona budowy Świątyni w 480 roku od opuszczenia Egiptu (1 Krl 6, 1).

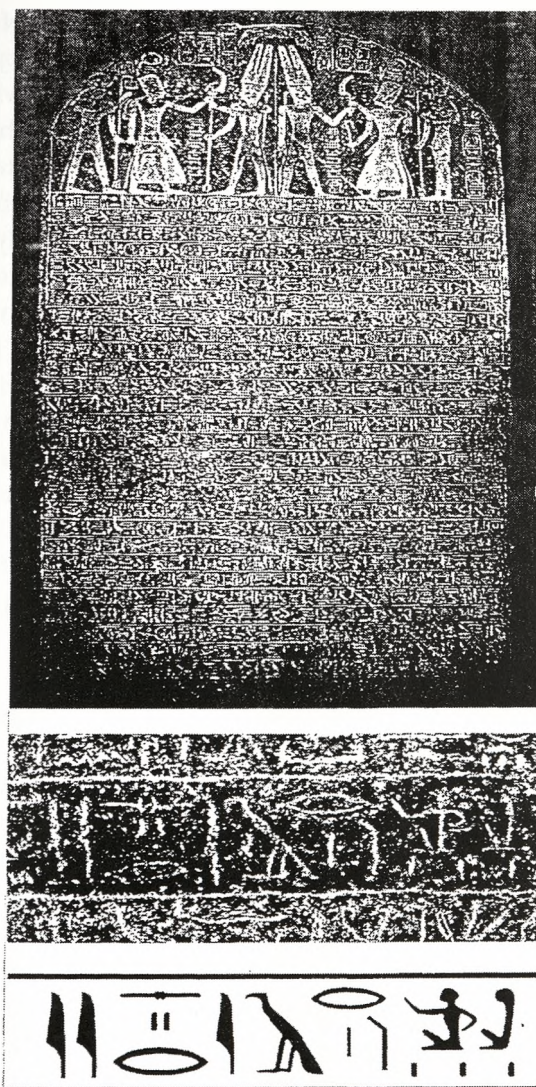
biblijne imiona, np. Abram, Abraham, Jicchak-El, Ja'akub-El. Wśród tabliczek z Nuzi (13 km na pld.-zach. od miasta Kirkuk w Iraku) z ok. 1500 r. p.n.e. znaleziono przykład kontraktu małżeńskiego, zobowiązującego nieplodną żonę do zapewnienia mężowi niewolnicy, z której zrodzone dzieci stawały się jego legalnymi spadkobiercami. Ta zasada, świadcząca o zakorzenieniu epizodu Hagar, niewolnicy Sary i matki Izmaela, w realiach starożytnego Bliskiego Wschodu, rzuca światło na niechęć, z jaką Abraham na życzenie swej żony oddał Egipcjanek z synem, swym prawowitym dziedzicem (Rdz 21, 9-11)³. Jednak dalsze badania pokazały, że wspomniane cechy występowały na starożytnym Bliskim Wschodzie także w późniejszym czasie⁴. Zatem nawiązania do nich w tradycjach o patriarchach nie mogły być argumentem dotyczącym początków Izraela w okresie 2000-1500 p.n.e. Obecnie większość badaczy przyjmuje, że sięgają one XIII w. p.n.e. Wśród wielu argumentów szczególne znaczenie ma pierwsza poza Biblią wzmianka o Izraelu z ok. 1207 r. na steli faraona Merneptaha (ryc. 1). Władca Egiptu stwierdza w inskrypcji (druga linia od dołu), że w czasie swej wyprawy do Kanaanu unicestwił Izraela. W języku egipskim do słów dołączano nie wymawiane hieroglificzne znaki, tzw. determinatywy, wskazujące na kategorię słowa⁵. Na tym zabytku obok nazwy *Izrael* umieszczono determinatyw przedstawiający parę ludzką, używany na oznaczenie ludu. Góra natomiast symbolizowała kraj⁶. Determinatyw przy słowie *Izrael* sugeruje zatem, że pod koniec XIII w. p.n.e. Izraelici nie tworzyli jeszcze organizmu politycznego w Kanaanie.

³ *Ancient Israel. From Abraham to the Roman Destruction of the Temple*, (red.) H. Shanks, Washington 1999, s. 9.

⁴ Imię Jakub pojawia się np. w dokumentach znalezionych w Palmyrze (I w. p.n.e. - III w. n.e.), a wspomniany zwyczaj z Nuzi w kontrakcie małżeńskim z Nimrud z 648 r. p.n.e., *Ibidem*, s. 12.

⁵ *Ibidem*, s. 77-78.

⁶ N. Shupak, informacja ustna.



Ryc. 1. Stela faraona Merneptaha

U sytuowanie historycznych początków starożytnych Hebrajczyków w tym okresie rodzi pytanie o czas powstania tradycji o patriarchach. Trudność odpowiedzi wynika z ostatecznej redakcji opowiadań o tych postaciach w VI w. przed p.n.e., tzn. w okresie wygnania babilońskiego albo jeszcze później. Na tej podstawie zaznaczyła się w latach 70. upływającego stulecia silna tendencja w kręgach badaczy skandynawskich oraz brytyjskich, by także przesunąć powstanie tych tradycji na VI w. p.n.e., a nawet na czasy jeszcze późniejsze.⁷ To stanowisko spotyka się z reakcją innych specjalistów, którzy uważają, że dane zawarte w narracjach o patriarchach odpowiadają najlepiej kontekstowi X w. p.n.e.⁸ Tę hipotezę nasuwają pewne informacje topograficzne. Otóż w opowiadaniach o patriarchach uderza fakt, że każdy z nich związany jest z pewnym regionem (ryc. 2). Abraham przede wszystkim przebywa w Hebronie (Rdz 13, 18; 14, 13; 18, 1). Izaaka odnajdujemy najczęściej na granicy pustyni w Beerszebie (Rdz 26, 32-33) i Beer-Lachaj-Roj (Rdz 24, 62; 25, 11), podczas gdy Jakuba w regionie Wzgórz Samarii (Betel, Sychem) i w Transjordanii (Penuel). Prawdopodobnie obok tych trzech patriarchów tradycja знаła także czwartego – Izraela, związanego z sanktuarium w Sychem, którego ród w późniejszym czasie zjednoczył się z rodem Jakuba. Zmiana imienia Jakuba na Izrael w momencie jego tajemniczej walki z aniołem nad rzeką Jabbok (Rdz 32, 29) odzwierciedla utożsamianie tych dwóch postaci, a jednocześnie wywodzących się od nich rodów.⁹

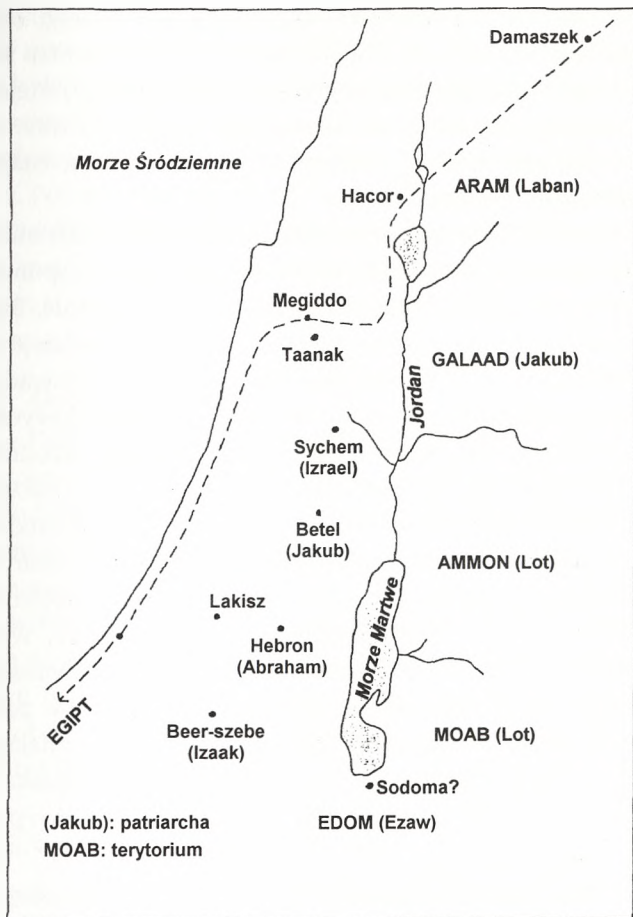
Związek patriarchów z określonymi miejscowościami wskazuje, że tradycje o nich istniały pierwotnie samodzielnie i były przekazywane ustnie w lokalnych sanktuariach, nim nastąpiło ich scalenie według obecnego w Biblii porządku: Abraham, Izaak, Jakub/Izrael. Kolejność tych

⁷ T. L. Thompson, *The Historicity of the Patriarchal Narratives. The Quest for the Historical Abraham*, Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 133, 1974; J. van Seters, *Abraham in History and Tradition*, New Haven/London 1975.

⁸ A. Lemaire, *Cycle primitif d'Abraham et contexte géographico-historique*, *Vetus Testamentum Supplement* 50, 1993, s. 63.

⁹ A. Lemaire, *Dzieje biblijnego Izraela*, Poznań 1998, s. 12-13.

imion rzuca właśnie światło na kontekst historyczny. Klucz do odpowiedzi na pytanie o pierwsze miejsce Abrahama stanowi, jak się zdaje, związek tego patriarchy z Hebronem, gdzie Dawid panował 7 lat, nim został królem także nad Izraelem (2 Sm 5, 5).



Ryc. 2. Trasa, sanktuaria i regiony związane z patriarchami i ich rodzinami
(F. Castel, *Historie d'Israël et de Juda*, Centurion, Paris 1983)

Rolę Hebronu na początku panowania Dawida (ok. 1010-1003) ukazują wykopaliska. Miasto rozrosło się wtedy poza linię wcześniejszych murów¹⁰. Archeologia harmonizuje w tym przypadku z danymi biblijnymi o znaczeniu tego ośrodka za czasów Dawida. Po przeniesieniu centrum państwa do Jerozolimy nastąpił schyłek świetności poprzedniej stolicy. Co więcej, po r. 587, tzn. z momentem wygnania babilońskiego, owo miasto w ogóle nie należało do Judy. Zajęli je bowiem Edomici. Stąd wydaje się mało prawdopodobne, żeby przebywający na wygnaniu Judejczycy eksponowali rolę tego nic wtedy nie znaczącego miejsca. Trudno zwłaszcza zrozumieć, dlaczego mieliby podkreślać, że właśnie tam znajdował się grób ich przodka Abrahama¹¹.

Zaznaczmy także, że samo połączenie pierwotnie niezależnie od siebie istniejących tradycji o Abrahamie, Izaaku, Jakubie/Izraelu, gromadzonych najpierw w sanktuariach Betel, Sychem, Penuel, Hebronie, Beer-shebie wspólną genealogią sugeruje, że pierwsze opracowanie dziejów Hebrajczyków dokonało się za panowania Dawida, gdy doprowadził on do politycznego zjednoczenia plemion północnych i południowych. Patriarchowie Abraham i Izaak reprezentują wyraźnie część południową monarchii, podczas gdy Jakub/Izrael jej część północną¹². Ta historia początków, odzwierciedlająca przekonanie o pokrewieństwie plemion hebrajskich, spajała młody organizm polityczny zjednoczonej monarchii.

Datacja owego opracowania w X w. harmonizuje z biblijnym poglądem o pokrewieństwie Hebrajczyków z Aramejczykami, wyrażonym w starożytnym wyznaniu wiary Izraelitów: *Mój ojciec był wędrownym Aramejczykiem* (Pwt 26, 5). Tekst ten stanowi aluzję do związków patriarchów z Haranem w Górnej Mezopotamii (Rdz 11, 31), co także znalazło wyraz w wyprawie w tamte strony sługi Abrahama po żonę dla Izaaka (Rdz 24). Owa tradycja nie mogła powstać – według E. Lipińskiego – przed X w.

¹⁰ *The New Archaeological Encyclopaedia of the Holy Land*, Jerusalem 1993, s. 609.

¹¹ Lemaire 1993, s. 67-68.

¹² D. Noël, *Les origines d'Israël*, Cahiers d'Évangile 99, Paris 1997, s. 59; *Ancient Israel*, s. 13-14.

p.n.e., ponieważ Aramejczycy znaleźli się w tym regionie dopiero pod koniec XI w.¹³ Z drugiej strony na pewno nie wykiełkowała później, tzn. w IX w. p.n.e., ponieważ Górna Mezopotamia została wtedy zajęta przez Asyryjczyków, do których nie ma żadnej aluzji w opowiadaniach o patriarchach.

Trzeba podkreślić, iż nie jest możliwe osadzenie w czasie wszystkich elementów opowiadań o przodkach Izraelitów. Na samym początku tych rozważań była mowa o próbach szukania dla nich kontekstu historycznego w czasach bardzo odległych (2000-1500 p.n.e.). Jednak zasygnalizowane szczegóły świadczą dobitnie, że te tradycje sięgają przynajmniej X w. p.n.e. Nie można wykluczyć, że pierwsze spisanie wątku o Abrahamie dokonało się również za panowania Dawida. Pismo bowiem było już wtedy znane w regionie, o czym świadczą inskrypcje, np. na ostrzach włóczni i strzał, znalezione niedaleko Betlehem (El-Khadr), datowane na koniec XI w. p.n.e.¹⁴

Izraelici w Ziemi Obiecanej

Według Księgi Jozuego (1-12) Izraelici zorganizowani jako związek 12 plemion opanowali Ziemię Obiecaną w wyniku szybkiego i krwawego podboju. Badacze uznający historyczność opisu owej inwazji opierali się na argumentach z archeologii, między innymi na świadectwach zburzenia miast kanaaneńskich w XIII w. p.n.e.¹⁵ Warstwę destrukcji można np. wyraźnie zaobserwować w Hacor, starożytnym mieście w Górnej Galilei, położonym na ważnym szlaku handlowym wiodącym z Egiptu do Mezopotamii (ryc. 3). To stanowisko archeologiczne, jedno z najważniejszych w Izraelu, obejmuje sztuczne wzgórze (tel) o powierzchni ok. 3 ha oraz rozległe dolne miasto rozciągnięte na 17 ha¹⁶. Ogrom tej przestrzeni, gdzie

¹³ E. Lipiński, wykład na UAM, dn. 21. 10. 1998.

¹⁴ Lemaire 1993, s. 69-70; J. Naveh, *Early History of the Alphabet. An Introduction to West Semitic Epigraphy and Paleography*, Jerusalem 1989, s. 37-38 (hebr.).

¹⁵ *Ancient Israel*, s. 60.

¹⁶ *The New Archaeological Encyclopaedia of the Holy Land*, Jerusalem 1993, s. 595.

mogło mieszkać 30 000 ludzi odpowiada wzmiance w Księdze Jozuego, że nim Hacor zostało doszczętnie spalone przez Izraelitów, *znajdowało się ... na czele wszystkich tych królestw* (tzn. kanaaneńskich) (11, 10-13). Wspomniana wyżej gruba warstwa zniszczeń w postaci popiołu i zwęglonego drewna powstała wskutek gwałtownego pożaru. Y. Yadin, który rozpoczął tutaj wykopaliska w 1950 r., datował tę destrukcję na koniec XIII w., przypisując ją Izraelitom¹⁷. Ta opinia harmonizuje z danymi ze steli Merneptaha o ich obecności w Kanaanie w tym czasie. A. Ben-Tor, obecny kierownik wykopalisk, wszczętych na nowo w 1990 r., oczekuje w tej chwili wyników analiz laboratoryjnych, by sprawdzić tę datację. Sprawa zburzenia Hacor pod koniec XIII stulecia zatem nadal pozostaje hipotezą.

Zniszczenie innych miast przez Jozuego, zwłaszcza Jerycha (6, 1-26) i Ai (8, 1-29), których zdobycie przedstawione jest w Biblii w sposób szczególnie spektakularny, nie znajduje odzwierciedlenia w archeologii. K. Kenyon wykazała, że Jerycho w okresie 1400-1200 p.n.e. w ogóle nie było zasiedlone. Okazało się bowiem, że zburzenie muru datowane przez J. Garstanga na ok. 1400 p.n.e. w rzeczywistości miało miejsce ok. 2300 p.n.e. Poza tym, gdyby miasto egzystowało między 1400-1200 p.n.e., wówczas mielibyśmy jakieś ślady osadnictwa w postaci ceramiki czy innych przedmiotów z tej epoki, na które nie natrafiono¹⁸. Do podobnego wyniku doprowadziły wykopaliska w Ai. Po długiej przerwie, trwającej od 2400 p.n.e., powstało tutaj dopiero ok. 1200 p.n.e. niewielkie osiedle, które przetrwało do ok. 1050 r. p.n.e.¹⁹ Zatem obydwa miasta w przyjmowanym okresie wejścia Izraelitów do Ziemi Obiecanej (koniec XIII w.) były opuszczone.

¹⁷ A. Ben-Tor, *Did the Israelites Destroy the City?* Biblical Archaeology Rev., 25 (3), 1999, s. 22-35.

¹⁸ *Ancient Israel*, s. 65-66.

¹⁹ *Ibidem*, s. 67.



Ryc. 3. Hacor, Górna Galilea

Inny wybijający się element w relacjach o podboju w Księdze Jozuego to *herem*, instytucja ofiary, polegająca na unicestwianiu ludzi, zwierząt i przedmiotów, rzeczy zarezerwowanych dla bóstwa, których nie wolno tknąć. Ten szczególny wyraz wojennego okrucieństwa – jako zasada stosowana przez Izraelitów – uzewnętrzniał się zwłaszcza przy zdobyciu Jerycha (Joz 6, 21. 24). Ostatnio A. Lemaire stwierdził, że wśród ludów zachodniosemickich *herem* jest wzmiankowany poza Biblią jedynie na steli Meszy, króla Moabu (IX w. p.n.e.)²⁰ (ryc. 4). Według tej inskrypcji w języku moabickim, bardzo zbliżonym do hebrajskiego, ów władca otrzymuje polecenie od narodowego bóstwa Kamosza, by zagarnął izraelskie

²⁰ A. Lemaire, *Le hērem dans le monde nord-ouest sémitique*, w: *Guerre et conquête dans le Proche-Orient Ancien, Antiquités sémitiques IV*, (red.) L. Nehme, Paris 1999, p. 79-92.



Ryc. 4. Stela Meszy, króla Moaba (IX w. p.n.e.)

miasto Nebo położone w Transjordanii²¹. Mesza stwierdza w liniach 14-18: *I poszedłem w nocy, i walczyłem przeciw niemu (tj. temu miastu) od przebicia*

²¹ Miasto, które otrzymało zajordzańskie pokolenie Rubena (Lb 32, 3). W Iz 15, 2 Nebo jest wymienione jako miasto moabickie. Nebo oznacza także Górę Nebo położoną w tym samym regionie.

się jutrzeńki aż do południa. I zdobyłem je, i zabiłem całe: 7000 walecznych mężczyzn i chłopców, kobiety i dziewczęta, i kobiety brzemienne, ponieważ dla Asztar-Kamosza **poświęciłem** (hełramti)²² je. I zabrałem stamtąd paleniska ołtarza JHWH, i przywlokłem je przed Kamosza²³.

Wyrocznia Kamosza, deklaracja Meszy o poświęceniu miasta dla tego bóstwa, zdobycie Nebo, masakra wszystkich mieszkańców, rozebranie jahwistycznych ołtarzy i przeniesienie palenisk do sanktuarium narodowego bóstwa Kamosza świadczą o praktyce *herem* w świecie zachodniosemickim w kontekście wojny ofensywnej. Działania militarne zakończyły się bowiem przyłączeniem przez Moabitów wszystkich terytoriów izraelskich w Transjordanii, o czym mówi także 2 Krl 13, 32-33.

W tekstach biblijnych wcześniejszych niż redakcja Księgi Jozuego w VI w. p.n.e., *herem* jest ukazany zgodnie ze stelą Meszy jako praktyka obcych narodów wobec Izraela. Prorok Elizeusz zapowiada królowi aramejskiemu Hazaelowi, że w ten sposób będzie on niszczył Izraelitów (2 Krl 8, 12), a prorok Amos piętnuje Amonitów za uciekanie się do tej zasady (Am 1, 13). Zewnętrzne świadectwo o praktyce *herem* ze steli Meszy pozwala przypuszczać, że aluzje do niej trafiły do Biblii prawdopodobnie w kontekście owego ataku Moabu na izraelskie terytoria w Transjordanii, wspieranego przez sprzymierzone wojska Amonu i Aramu (ok. 826-814).²⁴

Brak dowodów zburzenia miast kanaaneńskich przez Izraelitów i stosowania przez nich zasady *herem* wobec mieszkańców podważa obiegową opinię o historyczności krwawego zdobycia Ziemi Obiecanej przez plemiona hebrajskie pod wodzą Jozuego.

Poza tym w samej Biblii, mianowicie w Księdze Sędziów (1-2), można znaleźć inną wersję wydarzeń, w świetle której pojedyncze plemiona izraelskie wstępujące czasem w związki osiedlały się stopniowo w kraju.

²² W tym wypadku wyrażenie *herem* zostało użyte jako czasownik.

²³ S. Ahituv, *Handbook of Ancient Hebrew Inscriptions*, Jerusalem 1992, s. 250 (hebr.); Lemaire 1999, s. 81-82.

²⁴ Lemaire 1999, s. 79-92.

Juda i Symeon np. wspólnie zdobyli przydzielony im dział (Sdz 1, 3). Co więcej, wzmianka, iż plemię Efraima *nie wypędziło Kanaaneńczyków mieszkających w Gezer, a Kanaaneńczycy pozostali pośrodku niego* (tj. Efraima) w Gezer (Sdz 1, 29), świadczy o pozostawianiu tubylców przy życiu. Gezer należy do dwudziestu największych miast, zdobytych według Joz 12, 7-24 przez Jozuego. Jednak Księga Sędziów stwierdza, że Izraelici nie zdołali z nich usunąć mieszkańców (1, 21. 27-33). Te miasta dopiero dużo później przeszły pod panowanie izraelskie, np. Gezer zostało przyłączone w czasach Salomona (1 Krl 9, 16). Księga Sędziów wymienia również enklawy kanaaneńskie pośród Izraelitów, np. Jebuzytów, którzy *mieszkają w Jerozolimie razem z synami Benjamina aż po dziś dzień* (Sdz 1, 21). Okazuje się zatem, że ta wersja wydarzeń zachowuje wspomnienie zarówno odosobnionych walk o pewne terytoria, jak również koegzystencji z miejscową ludnością.

Tradycja zajęcia Ziemi Obiecanej w Księdze Sędziów bardziej zgadza się z obecnym stanem badań nad osiedlaniem się Izraelitów w Kanaanie. Eksploracje powierzchniowe, które mają dużo większe znaczenie w rekonstruowaniu tych procesów niż wykopaliska na telach, pozwalają na odtworzenie starożytnego osadnictwa.²⁵ Owe poszukiwania prowadzone od lat na ogromną skalę, polegające na przemierzaniu kraju krok po kroku i zbieraniu z powierzchni odłamków ceramiki, identyfikowaniu różnych urządzeń w terenie, np. pras do tłoczenia oliwy, klepisk, jaskiń mieszkalnych, wykazały olbrzymi wzrost zaludnienia w regionach Wzgórz Samarii i Judy między XIII-X w. p.n.e. Wystarczy wspomnieć, że liczba osiedli w tym regionie wzrosła z 29 (1500-1200 p.n.e.) do 254 (1200-1000 p.n.e.).²⁶ Te skaliste i pokryte lasem tereny były bardzo słabo zaludnione u końca XIII w., ponieważ Kanaaneńczycy skupiali się przede wszystkim w rolniczym regionie Doliny Jizreel. Izraelici musieli zaadaptować

²⁵ I. Finkelstein, *The Great Transformation: The 'Conquest' of the Highlands Frontiers and the Rise of the Territorial States w: The Archaeology and Society in the Holy Land*, (red.) T. Levy, London 1999, s. 351.

²⁶ *Ibidem*, s. 355.

wać ów nieurodzajny kraj do zamieszkania. Nawet Księga Jozuego wspomina o konieczności wyrębu lasu, by plemię Efraima, które przy podziale Ziemi Obiecanej otrzymało swoje terytorium na Wzgórzach Samarii, mogło tam zamieszkać [17, 18]. A. Zertal wykazał, że ci nowi przybysze byli półnomadami, ponieważ w regionie ich początkowego przebywania w dolinie Jordanu, na skraju pustyni odkryto ufortyfikowane ogrodzenia z podwójnego rzędu kamieni, a nie znaleziono pozostałości po budynkach. Służyć musiały jako zagrody dla zwierząt, podczas gdy zauważone płytkie jaskinie w skale dawały schronienie ludziom. Osiedla położone bardziej na zachód wskazują na późniejszą w stosunku do poprzedniej fazy osadnictwa z gospodarką opartą nie tylko na hodowli owiec, lecz także na uprawie pszenicy i jęczmienia. Najpóźniej został zaludniony północny region Wzgórz Samarii, gdzie na tarasach zakładano plantacje drzew oliwnych i winnic. Te badania odzwierciedlają zatem stopniowe przenikanie nowej populacji w kierunku ze wschodu na zachód, połączone z przechodzeniem do osiadłego trybu życia.²⁷ Zbiegają się one z biblijną tradycją o dotarciu Izraelitów do Ziemi Obiecanej po przejściu Jordanu, a także z narracjami o patriarchach wędrujących po Kanaanie i tylko czasami czyniących zasiewy (Rdz 26, 12).

Prawdopodobieństwo zajęcia Kanaanu na drodze podboju jeszcze bardziej zmalało ostatnio w kontekście dyskusji, czy ową nową falę populacji na Wzgórzach Samarii i Judy można w ogóle identyfikować z Izraelitami. I. Finkelstein z Tel Avivu interpretuje wzrost zaludnienia na tych terenach jako skutek politycznych, ekonomicznych i społecznych transformacji, a nie rezultat migracji nowej grupy z odległych terenów. Przemiany polegające na tendencji ku bardziej pasterskiemu sposobowi życia zaobserwowano także w innych epokach na tych terenach, a także w Transjordanii. Poza tym istnieją poważne trudności z wyodrębnieniem

²⁷ A. Zertal, *The Iron Age I Culture in The Hill-Country of Canaan – A Manassite Perspective*, w: *Mediterranean Peoples in Transition (Thirteenth to Early Tenth Centuries BCE)*, (red) S. Gittin, A. Mazar, E. Stern, Jerusalem 1998, s. 242.

cech kultury materialnej specyficznie izraelskiej, charakterystycznej dla owej nowej populacji.²⁸

Królestwo Dawida i Salomona

Wspomniani wcześniej badacze skandynawscy i brytyjscy zanegowali w ostatnich dekadach historyczną wartość biblijnych źródeł opisujących monarchię Dawida i Salomona, tzn. 2 Księgi Samuela i pierwszej części 1 Księgi Królewskiej. Niektórzy z nich kwestionują nawet istnienie obu tych władców.²⁹ Wątpliwości wobec przekazu biblijnego wynikają między innymi ze znikomych znalezisk archeologicznych dotyczących warstwy z X w. w Jerozolimie. Miasto stało się ważnym centrum dopiero w VIII w., gdy po ruinie królestwa północnego uległo znacznemu powiększeniu. Wśród niewielu pozostałości z X w. trzeba jednak odnotować fragment muru odsłonięty przez K. Kenyon w latach 60. i kilka innych z tego samego okresu, odkrytych przez Y. Shiloh w latach 80.³⁰

Obraz Jerozolimy z X w. wyłaniający się na podstawie wykopalisk pozostaje w ostrym kontraście do poglądu zawartego w Biblii na temat monarchii Dawida i Salomona, której to miasto było stolicą, jako złotym wieku starożytnych Hebrajczyków. Zwycięskie wojny za panowania Dawida doprowadziły do znacznego poszerzenia granic państwa (1 Krl 8, 65). Kraj rozwijał się ekonomicznie dzięki korzystnemu przymierzem z Fenicją, dokąd eksportowano produkty rolnicze w zamian za drewno i pomoc technologiczną przy prowadzeniu wielkich przedsięwzięć budowlanych w miastach izraelskich, zwłaszcza w Jerozolimie (2 Sm 5, 11; 1 Krl 5, 21-25). Państwo było zarządzane centralnie przez wyspecjalizowanych urzędników, których rejestry pozostały w Biblii (2 Sm 8, 16-18; 2 Sm 20, 23-26; 1 Krl 4, 1-6).

²⁸ Finkelstein 1999, s. 355.

²⁹ Por. streszczenie tego podejścia w: N. Na'aman, *Cow Town or Royal Capital?* "Biblical Archaeology Review" 23, (4), 1997, s. 43.

³⁰ *Ibidem*, s. 43.

Niedawno N. Na'aman wskazał na braki w argumentacji budowanej na podstawie znalezisk archeologicznych. Otóż sektor budynków użyteczności publicznej z czasów Dawida i Salomona znajduje się obecnie pod Wzgórzem Świątynnym, stąd nie jest dostępny dla wykopalisk. Poza tym osadzenie Jerozolimy na tarasach i skale powodowało burzenie wszystkiego, co znajdowało się pod spodem przy budowie każdego nowego miasta. Owych pozostałości używano jako wtórnego materiału do konstruowania budowli na skale jak na fundamencie.³¹

Na'aman celem zilustrowania słabości argumentacji na podstawie świadectw z archeologii sięga do przykładu z czasów wcześniejszych, mianowicie do sytuacji Jerozolimy w XIV w. p.n.e. Miasto, podobnie jak później w X w., znajduje słabe odzwierciedlenie w wykopaliskach. Po tym okresie pozostało zaledwie trochę ceramiki i fragmentów budynków. Natomiast inny obraz wyłania się z korespondencji z el-Amarna³² (XIV w. p.n.e.), w świetle której w Jerozolimie znajdowała się siedziba władców. Wspomniana korespondencja odnotowuje egipskie poselstwa u władcy Jerozolimy, a także karawany udające się stąd do Egiptu z darami. Późniejsza stolica Dawida i Salomona stanowiła w XIV w. centrum państwa, zgodnie z ówczesnym systemem organizacji w Kanaanie. Obejmowało ono tereny na północy poniżej Betel, po Hebron na południe, od Jordanu na wschodzie i po Szefelę na zachodzie. Listy wysyłane z Jerozolimy, a znalezione w el-Amarna, dowodzą obecności pisarza wśród królewskich urzędników. Na podstawie samych znalezisk archeologicznych badacze przypuszczalnie nie wyciągnęliby wniosku, że w Jerozolimie istniała aktywność pisarska w XIV w.³³

³¹ *Ibidem*, s. 43-44.

³² Miejscowość nad Nilem (ok. 300 km na płd. od Kairu), gdzie faraon Amenhotep IV wybudował miasto i pałac. W królewskim archiwum odkryto w 1887 r. bogaty zbiór tabliczek w języku akadyjskim. W większości były to listy adresowane do dwóch faraonów Amenhotepa III (1391-1353) i Amenhotepa IV (1353-1337), zwanego też Echnatonem, a także odpisy listów faraona do jego wasali w Kanaanie.

³³ Na'aman 1997, 44-45.

Wprawdzie źródła zewnętrzne w X w. nie wymieniają Dawida ani Salomona, jednak trzeba pamiętać, że inskrypcje relacjonujące wydarzenia związane z polityką międzynarodową pojawiają się w całym świecie zachodniosemickim dopiero w IX p.n.e. pod wpływem Asyryjczyków.³⁴ Niemniej N. Na'aman podał listę argumentów wskazujących z dużym prawdopodobieństwem, że redaktorzy tradycji o Dawidzie i Salomonie, pracujący w VI w. p.n.e., opierali się na oryginalnych źródłach z czasów tych obydwóch monarchów. Otóż niezwykle znacząca jest relacja biblijna o wyprawie faraona Sziszaka do Judy (1 Krl 14, 25-28), podjęta zaraz po rozpadzie monarchii ok. 931 r. Ta kampania wzmiankowana jest również na inskrypcji tego egipskiego władcy, na której wymienia on miasta na swoim szlaku. Lista wskazuje, że najechał przede wszystkim Izrael.³⁵ Na'aman sądzi, że wzmianka o wyprawie Sziszaka w 1 Krl 14, 25-28, znajdującą oparcie w topograficznej liście tego faraona, musiała być zaczerpnięta z jakiegoś pisanego źródła. Zdaniem badacza autor owej wzmianki nie wspominałby owej akcji militarnej po 300 latach, gdyby nie dysponował taką źródłową informacją. Relacja o wyprawie Sziszaka w Biblii świadczy o istnieniu pałacowych skrybów, przynajmniej w końcu X w. Jednak wydaje się mało prawdopodobne, by instytucja pisarza została wprowadzona przez tak słabego króla, jakim był Rehoboam. Za jego panowania doszło przecież do rozpadu monarchii i ataku Sziszaka wykorzystującego ten kryzys. Na tej podstawie można przypuszczać, że skrybowie pojawili się na dworze wcześniej, tzn. w czasach Dawida i Salomona, tym bardziej że wspomniane wyżej spisy urzędników królewskich wymieniają także urząd pisarza (2 Sm 8, 17; 2 Sm 20, 25; 1 Krl 4, 3). Obok list urzędników warto wspomnieć o rejestrze budowli Salomona (1 Krl 9,15-17). Wykonywanie tego rodzaju spisów należało do standar-

³⁴ N. Na'aman, *The Aramaic Inscription from Tel Dan in the Historical Perspective*, EI 26, 1999, p. 112-113, (hebr.).

³⁵ Nazwa *Izrael* po rozpadzie monarchii Salomona (ok. 931) oznacza państwo północne, które istniało do momentu zniszczenia przez Asyryjczyków w r. 722 p.n.e. w przeciwstawieniu do *Judy* – królestwa południowego, istniejącego do r. 587 p.n.e.

dowej aktywności pisarza. Podstawą owych list w 2 Księdze Samuela i 2 Królewskiej mogły być źródła pisane użyte przez autorów biblijnych z VI w. p.n.e., opisujących dzieje państwa w czasach Dawida i Salomona.³⁶

Liczyby i znaki hieratyczne (hieroglify zapisywane kursywą), które pojawiają się w materiale inskrypcyjnym Izraela i Judy w VIII-VII w., stanowią kolejny argument na rzecz prawdopodobieństwa aktywności pisarskiej w X w. Otóż brak śladów używania tych znaków w krajach sąsiednich w tym okresie dowodzi, że nie mogły się one przedostać do pisma hebrajskiego za ich pośrednictwem. Poza tym Egipt nie dostarcza określonych paraleli z VIII-VII w. do tych znaków. Stąd te znaki musiały wejść do pisma hebrajskiego wcześniej, tzn. w okresie zjednoczonej monarchii.³⁷

Nowy impuls dyskusjom nad sytuacją Jerozolimy i historycznością Dawida i Salomona wniosło niezwykle odkrycie dwóch fragmentów aramejskiej steli znalezionej w Dan, miejscowości położonej na północnym skraju Izraela, w kolejnych latach 1993 i 1994³⁸ (ryc. 5). Została ona wzniesiona w IX w. p.n.e. przez króla Damaszku Hazaela dla upamiętnienia jego zwycięstwa nad Izraelem i Judą. Dzieje wojen z Aramejczykami zajmują sporo miejsca w 1 i 2 Księdze Królewskiej.

W liniach 7-9 tej inskrypcji Hazael stwierdza: *[I zabiłem Jeho]rama syna [Achaba] króla Izraela, i [I] zabiłem [Achaz]iahu syna [Jehorama król]a Domu Dawida (= Beit Dawid).*³⁹

Największe znaczenie tej inskrypcji polega na tym, że wymienia Dawida. Imię tego króla występuje jako element nazwy królestwa Judy. Określanie państwa za pomocą elementu *dom* połączonego z imieniem założyciela dynastii stanowiło powszechną praktykę na starożytnym

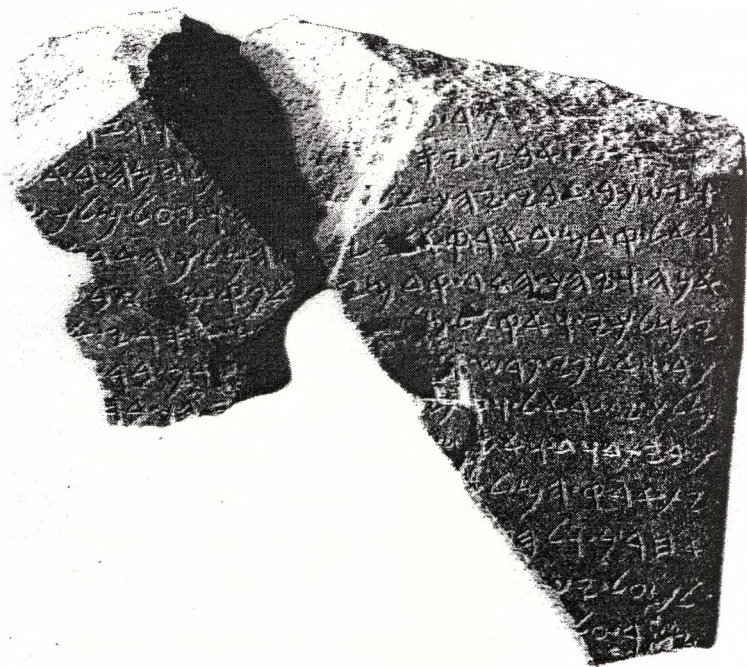
³⁶ Na'aman 1997, s. 46.

³⁷ Na'aman 1997, s. 45-46.

³⁸ A. Biran, J. Naveh, *An Aramaic Stele from Tel Dan*, "Israel Exploration Journal" 43, 1993, pp. 81-98; A. Biran, J. Naveh, *The Tel Dan Inscription: A New Fragment*, "Israel Exploration Journal" 45, 1995, p. 1-18

³⁹ W nawiasach kwadratowych restytucje tekstu według Biran, Naveh 1995, s. 12-13.

Bliskim Wschodzie w I tysiącleciu p.n.e. Wystarczy wspomnieć, że królestwo Damaszku w źródłach asyryjskich jest znane jako *Bith-Hazaili* (= *Dom Hazaela*), a królestwo Izraela jako *Bith-Humri* (= *Dom Omriego*).⁴⁰



Ryc. 5. Dwa fragmenty aramejskiej steli z Dan

Określanie królestwa Judy w źródle zewnętrznym z IX p.n.e. nazwą *Beit Dawid* w sposób zgodny z powszechną praktyką sugeruje, że to określenie ma swoje podstawy we wcześniejszej epoce. Można w sposób uprawniony twierdzić, że wskazuje ono na znaczenie monarchii Dawida na arenie międzynarodowej także w X w.

⁴⁰ Inskrypcja upamiętniająca (nr 9) Tiglat-pilesera III w: H. Tadmor, *The Inscriptions of Tiglath-pileser III, King of Assyria*, Jerusalem 1994, s. 187-189.

Nikłe świadectwa potęgi Jerozolimy w świetle wykopalisk, a z drugiej – wiele argumentów przemawiających na rzecz autentyczności pewnych elementów w opowiadaniach o Dawidzie i Salomonie – w zestawieniu ze świadectwami zewnętrznymi, pozwoliło uczonym na wypracowanie umiarkowanego poglądu. Otóż za panowania tych władców zjednoczona monarchia przedstawiała rodzaj księstwa, które dopiero w VIII w. p.n.e. przekształciło się w pełni rozwinięte państwo.⁴¹

Podsumowanie

Konfrontacja historiografii biblijnej z innymi dokumentami i wykopaliskami ukazuje, że teksty Pisma Świętego są zróżnicowane pod względem wartości jako źródła rekonstrukcji dziejów Izraela. Każdy tekst trzeba badać osobno za pomocą dostępnych metod, unikając bezkrytycznego akceptowania każdego szczegółu albo przeciwnie – odmawiania tekstowi jakiegokolwiek odniesienia do rzeczywistości.

Nasuwać się też dwa dalsze wnioski natury ogólnej.

Znajomość historii Izraela stanowi warunek właściwej interpretacji tekstów przez każdego, kto sięga po Biblię.

Wykopaliska i inne źródła zewnętrzne, nie tylko hebrajskie, lecz także całego starożytnego Bliskiego Wschodu, którego część stanowił Izrael, oświeclają teksty Pisma Świętego. To przekonanie powinno nas otwierać nie tylko na te Księgi, które uczestniczyły bezpośrednio w narodzinach naszej kultury, ale również na światy, które uczestniczyły w narodzinach Biblii.

⁴¹ Na'aman 1997, s. 47-67; I. Finkelstein, *State Formation in Israel and Judah*, "Near Eastern Archaeology" 62 (1), 1999, s. 39.

ZROZUMIENIE KULTURY ŻYDOWSKIEJ WARUNKIEM ROZUMIENIA PISMA ŚWIĘTEGO

KS. BP STANISŁAW GADECKI

Rozumienie Pisma świętego było zawsze – nie tylko w czasach współczesnych – zależne od rozumienia tych kultur, pośród których powstawały księgi natchnione, od rozumienia okoliczności czasu, – przyjętych w danej epoce systemów myślenia, mówienia i opowiadania (por. *Dei Verbum*, 12; KKK, 110). Skoro cała ludzka działalność – a więc także twórczość literacka autorów biblijnych – dokonuje się, tylko w obrębie określonej kultury (która wpływa na kształt tej działalności, a działalność na kształt kultury), to jest faktem oczywistym, że istnieje uprzednia konieczność poznania kultury żydowskiej, pośród której wyrastało i kształtowało się Pismo święte.

Kultura w ogóle

Dla uniknięcia nieporozumień jest rzeczą ważną wyjaśnienie sobie na początku: co w ogóle rozumiemy pod pojęciem kultury? By uniknąć nieporozumień wynikających z różnego rozumienia tych samych pojęć, pytamy najpierw: Cóż to jest kultura? Na to pytanie istnieją odpowiedzi słownikowe, powierzchowne, są też odpowiedzi pogłębione, będące owocem poważniejszych badań i szerszej refleksji.

a) Kultura materialna i duchowa

Odpowiedź słownikowa ograniczy się zazwyczaj do stwierdzenia, że kultura to „materialny i duchowy dorobek ludzkości gromadzony, utrwa-

lany i wzbogacany w ciągu dziejów, przekazywany z pokolenia na pokolenie”. A więc najpierw **podział na kulturę materialną i duchową**, gdzie przez tę pierwszą rozumie się „ogół dóbr materialnych oraz środków i umiejętności produkcyjno-technicznych społeczeństwa w danym okresie historycznym”, zaś przez kulturę duchową – „ogół dzieł naukowych, literackich i dzieł sztuki tworzących dorobek ludzkości w danym okresie historycznym”. Inni powiedzą – to raczej zespół wiedzy, tradycji, techniki, obyczajów itd., przekazanych i używanych w sposób systematyczny, charakterystyczny dla danej grupy społecznej, narodu, grupy narodów lub całej ludzkości. Zespół tradycji naukowych, historycznych, filozoficznych, artystycznych, literackich. Zespół produktów i technik właściwych dla danej cywilizacji. To zaawansowany przez ćwiczenie i doświadczenie rozwój ludzkich możliwości (ciała, rozumu, ducha), albo świadectwo takiego rozwoju w ludzkiej społeczności (mianowicie, nauka, sztuka itd.). Są to – rozumie się – określenia zdawkowe i nie do końca adekwatne, po części naznaczone piętnem myślenia materialistycznego, zwłaszcza w odniesieniu do definicji kultury duchowej, którą często sprowadza się wyłącznie do jej zmateralizowanego kształtu. Tymczasem wiadomo, że dzieła kultury materialnej świadczą zawsze o jakimś „uduchowieniu” materii, o poddawaniu tworzywa materialnego energii ludzkiego ducha (inteligencji, woli, serca), a z drugiej strony – dzieła kultury duchowej świadczą, na odwrót, o swoistej „materializacji” ducha i tego, co duchowe (por. *Przemówienia Ojca świętego Jana Pawła II*, Znak, Warszawa, 272).

W tym momencie potrzeba bardziej pogłębionego przemyślenia, inspirowanego tym, co intuicyjnie zostało zasygnalizowane w *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym* oraz późniejszym nauczaniem obecnego Ojca świętego. W *Gaudium et spes* rozumie się przez nią: „wszystko, czym człowiek doskonali i rozwija wielorakie uzdolnienia swego ducha i ciała; stara się drogą poznania i pracy poddać sam świat pod swoją władzę, czyni bardziej ludzkim życie społeczne tak w rodzinie, jak i w całej społeczności państwowej przez postępowanie obyczajów i instytucji; wreszcie w dziełach swoich w ciągu wieków wyraża, przekazuje i za-

chowuje wielkie doświadczenia duchowe i dążenia w tym celu, aby służyły one postępowi wielu, a nawet całej ludzkości” (GS, 53). W nauczaniu papieskim sprawy idą jeszcze dalej.

b) Kultura wyrazem jednostki i wspólnoty

Istotne znaczenie kultury polega więc na tym, że jest ona właściwym kształtem życia ludzkiego jako takiego. *Genus humanus arte et ratione vivit* – mówił św. Tomasz. Jest sprawą oczywistą, że kultury odzwierciedlają jakoś układ stosunków produkcji – jednakże nie sam ten układ konstytuuje kulturę, ale człowiek, który w tym układzie żyje, akceptuje go czy też usiłuje go zmienić... **W dziedzinie kultury człowiek jest zawsze faktem pierwszym i podstawowym** (por. *Przemówienia Ojca świętego Jana Pawła II*, Znak, Warszawa, 272). Człowiek żyje prawdziwie ludzkim życiem dzięki kulturze, która oznacza jego twórczy stosunek do życia. Nie ma człowieka, który nie mógłby być jej twórcą, który byłby wyłączony z tego procesu. Każdy bowiem otrzymuje od Boga talent człowieczeństwa, a pomnażanie tego daru jest jego najbardziej podstawowym zadaniem. Kultura jest wyrazem człowieka i potwierdzeniem człowieczeństwa. Tworzy ją człowiek, a przez nią tworzy samego siebie wewnętrznym wysiłkiem ducha: myśli, woli, serca. Jego życie jest kulturą i to w tym znaczeniu, że dzięki niej odróżnia się on od całej reszty istnień wchodzących w skład widzialnego świata. Przez nią człowiek staje się bardziej człowiekiem. Kultura jest więc właściwym sposobem istnienia i bytowania człowieka, który bytuje zawsze na sposób jakiejś sobie właściwej kultury, tworzącej między ludźmi właściwą im więź.

W jedności kultury, jako właściwego sposobu istnienia człowieka, bierze początek wielość kultur, wśród których człowiek bytuje (por. *Przemówienia Ojca świętego Jana Pawła II*, Znak, Warszawa, 270), tworząc kulturę we wspólnocie z innymi. Kultura pozostaje więc wyrazem między-ludzkiej komunikacji, współmyślenia i współdziałania ludzi. Powstaje na służbie wspólnego dobra i staje się podstawowym dobrem ludzkich wspólnot. Błędem byłoby sądzić, że kraje o większym postępie technologicznym dysponują automatycznie wyższą kulturą. Ta bowiem jest

tym bogatsza, im trafniej potrafi wyrazić doświadczenia i przeżycia wspólnoty, której dotyczy. Przez nią buduje się najpierw tożsamość osoby ludzkiej, a następnie tożsamość narodu.

Dzięki niej – pośród wielu przeciwności – naród odnajduje swoją duchową suwerenność. Izrael zachował własną tożsamość jako naród, nie tyle w oparciu o jakiegokolwiek środki fizycznej potęgi, ale przede wszystkim w oparciu o własną kulturę. Dorobek autorów natchnionych stanowi **wspólne dobro Ludu wybranego**. Wyraz jego godności i twórczego zmysłu, świadectwo jego dziejowej drogi, a nade wszystko świadectwo jego wiary, która tylko w obrębie kultury i poprzez kulturę staje się historyczna i tworzy historię (por. *Adhortacje Ojca świętego Jana Pawła II*, Znak, Warszawa, 434). Owszem, cała Biblia jest owocem nie tylko izraelskiej kultury, ale asymiluje ona również kultury innych ludów starożytnych, które do dzisiaj pozostają dla człowieka źródłem bycia człowiekiem, w wewnętrznej prawdzie człowieczeństwa (por. *Przemówienia Ojca świętego Jana Pawła II*, Znak, Warszawa, 278).

c) Kultura pytaniem o sens człowieka, świata i Boga

Każda kultura jest więc także próbą refleksji nad tajemnicą świata, a w szczególności człowieka; jest sposobem wyrażania transcendentnego wymiaru ludzkiego życia, a sercem każdej kultury jest jej stosunek do największej tajemnicy – tajemnicy Boga. Różne kultury nie są w istocie niczym innym, jak różnymi sposobami podejścia **do pytania o sens istnienia człowieka, o tajemnicę świata i Boga**. Szacunek zaś dla danej kultury jest głęboko zakorzeniony w szacunku do podejmowanych przez nią prób znalezienia odpowiedzi na te podstawowe zagadnienia. Stąd człowiek niekulturalny i naród niekulturalny to człowiek i naród bez szacunku dla siebie, dla bliźniego, dla świata, dla Boga, a życie pozbawione kultury to życie bez głębi, bez tajemnicy, bez ducha (por. *Przemówienia Ojca świętego Jana Pawła II*, Znak, Warszawa, 305).

Łatwo zauważyć, że Pismo święte pozostaje pierwszorzędym świadectwem szukania tego rodzaju odpowiedzi – podejmowanego przez natchnionych autorów – na główne zagadnienia ludzkiego życia. Jest

ewidentnym sposobem poszukiwania jego transcendentnego wymiaru. A jeśli wolno powiedzieć, że sercem każdej kultury jest jej stosunek do największej tajemnicy, do tajemnicy Boga, to Biblia – której zasadniczo jedynym problemem jest problem Boga – bez wątpienia stanowi samo serce kultury.

d) Kultura tajemnicą odnowienia wszystkiego

Za pośrednictwem Biblii autorzy natchnieni przypominają przecież tajemnicę odnowionego świata. Czynią to głosząc prawdę o stworzeniu świata, który został złożony przez Boga w ręce ludzi, aby czynili go urodzajnym i doskonalili swoją pracę oraz prawdę o odkupieniu, przez które Syn Boży zbawił i równocześnie zjednoczył wszystkich ludzi, czyniąc ich odpowiedzialnymi za siebie nawzajem.

Świat kultury żydowskiej czuł się powołany do budowania człowieka; do wspomagania go na drodze poszukiwania prawdy, często pełnej udręki. Na tej drodze pozostaje on ciągle bogactwem nie zubożeniem, gorączkowym, częstokroć tragicznym poszukiwaniem, w końcu zadziwiającą syntezą, w której najwyższe wartości ludzkiej egzystencji – także w swych kontrastach, blaskach i ciemnościach, dobru i złu – zostają podporządkowane głębszej znajomości człowieka, jego doskonaleniu, nie zaś degradacji. W tym sensie kultura żydowska jest bardzo bliska pojęciu sztuki: „Wielka i autentyczna sztuka bowiem interpretuje rzeczywistość pozostającą poza zasięgiem zmysłów. To, co jest istotą sztuki mieści się w głębi człowieka. Rodzi się w milczeniu, z zachwyty lub protestu szczerego serca. Stara się przybliżyć tajemnice rzeczywistości. Jest odkrywaniem krajobrazu natury, lecz jeszcze bardziej jest odkrywaniem i wyrażaniem ukrytego oblicza drugiej osoby, jej głębokiej radości, bądź niewidocznego cierpienia, jej siły bądź słabości, jej nadziei, jej poszukiwania zrozumienia i miłości. Tak w swych formach najbardziej autentycznych sztuka jest właśnie sposobem wyrażania człowieka, a w pewnym sensie całej ludzkiej natury” (Jan Paweł II, Bruksela, 29. 05. 1985).

Przez nią człowiek staje się bardziej człowiekiem, czyli przygotowuje ona pełnię czasów. Autorzy natchnieni, starając się za pomocą swojego

talentu przekroczyć granicę przemijania i śmierci, nie mogą poprzestawać na powierzchownym opisie człowieka, ale starają się rozpoznać jego głębokie duchowe oblicze i powołanie, całą prawdę o człowieku i to o człowieku będącym obrazem i podobieństwem Boga. Kiedy nawet przedstawiają zło działające w rzeczywistości ziemskiej, nie prowadzą do kontemplacji i zachwyty nad złem, ale do wstrząśnięcia człowiekiem w taki sposób, aby przeciwstawił się złu. Podnosząc to, co ludzkie, przyczyniają się do odkrycia tego, co religijne i boskie.

Sama bowiem kultura podąża podobnymi drogami co wiara. Wiara jest kulturą, ponieważ czyni człowieka bardziej ludzkim, a czyni go bardziej ludzkim, ponieważ zbliża do Boga. Zbliżając, czyni go bardziej człowiekiem, kimś odpowiadającym swojej prawdziwej godności. Wiara jest źródłem prawdziwej i autentycznej humanizacji. Jest wychowaniem do dziecięctwa Bożego, uczy nas postępowania dzieci Bożych i w ten sposób zmienia nas w rodzinę Bożą. A taka przemiana jest szczytem każdej kultury (kard. J. Ratzinger). Dzięki temu poprzez wieki Biblia jest w stanie dostarczyć miliardom ludzi motywacje do działania oraz pobudza ich moralne i duchowe zdolności. Jest zatem odpowiedzialna – jak zapewne żaden inny tekst na świecie – za odnawianie społeczeństwa.

Warto przy tej okazji zauważyć, że poza tym istnieje zasadnicza różnica między orędziem Objawienia a kulturą. Wiara w Mesjasza np. nie do końca jest wytworem kultury, ale ma swoje korzenie w Objawieniu Bożym. Jest objawieniem tajemnicy Boga. Dlatego też wiara nie może do końca utożsamiać się z jakąkolwiek historyczną kulturą, co nie eliminuje gorącego pragnienia autorów ksiąg świętych, aby kultura stała się w człowieku przeżywaną wiarą.

Specyfika kultury żydowskiej

Aby zrozumieć specyfikę kultury żydowskiej, na przykładzie żydowskiej teologii, należy wziąć pod uwagę jej pewne stałe i charakterystyczne cechy (patrz B. L. Sherwin, *Dziedzictwo Żydów polskich*, W-wa 1995, 79-92).

a) Teologia żydowska

Po pierwsze – istnieje ścisły związek judaizmu z narodem żydowskim. Judaizm bowiem to religia Żydów, w teologii żydowskiej nie istnieje pojęcie centralnego autorytetu. Nie ma żadnego zgromadzenia rabinów, które określałoby obowiązującą wszędzie poprawność jakichś wierzeń żydowskich w sposób definitywny i dla wszystkich Żydów.

Po drugie – w teologii żydowskiej istnieją raczej ramy aniżeli dogmaty. W wyznaczonych przez te ramy granicach istnieje wciąż wiele opcji teologicznych do wyboru (np. ramy stanowi prawda o jednym Bogu, w jej granicach istnieje wiele różnorodnych i możliwych do przyjęcia poglądów na naturę Boga), natomiast poza tymi granicami znajdują się opcje nie do przyjęcia, a więc np. wiara w nieistnienie Boga, albo w istnienie wielu bogów, czy też w istnienie Boga deistów. To wszystko znajduje się poza obrębem religii żydowskiej. Tradycja wskazuje na granice, wewnątrz których, można dokonywać wyboru określonych opcji. Można wybierać tylko między opcjami wskazywanymi przez tradycję, czyli przez wielki zbiór pism świętych: Biblię Hebrajską, dyskusje talmudyczne, teksty z zakresu etyki, mistycyzmu, kodeksy praw, prawo precedensowe (czyli responsa) oraz homiletykę żydowską. Od teologa żydowskiego wymaga się więc wielkiej erudycji, ale erudycja jest dla niego tylko warunkiem, nigdy celem.

Po trzecie – teologia żydowska nie ogranicza się do Biblii Hebrajskiej, ale zakłada wiedzę na temat interpretacji tejże Biblii i samą interpretację, trwającą przez wieki i nigdy nie zakończony proces interpretacyjny. Tora, czyli prawo spisane w Pięcioksięgu, pozostaje zwierciadłem, które się nie zmienia, ale zmieniają się odbicia w zwierciadle. Każde pokolenie widzi w zwierciadle tradycji swoje własne odbicie, właśnie dlatego, że Torę nie uważano za kompletną, ale za połowiczną. Dopiero rabiniczni mędracy, dzięki ich interpretacji, czynią Torę kompletną.

Po czwarte – interpretacja dokonuje się nie tylko poprzez lepsze rozumienie świętych tekstów, ale przez stosowanie ich w życiu. Teologia to też nauczanie znajdujące swoje odbicie w czynach. Stąd nie sposób zro-

zumieć religii żydowskiej bez uwzględnienia zasadniczej i centralnej roli żydowskiego prawa (halachy).

Po piąte – o ile wiara stanowi serce teologii judaizmu, to prawo religijne jest jego kręgosłupem. Prawo żydowskie to wiara szukająca działania. Wiara sprawdza się w spełnianiu czynów wskazanych przez prawo żydowskie. Obok Tory spisanej (czyli 613 przykazań) rabini przyjmowali także Torę ustną, czyli tradycyjny zbiór opowiadań przekazywanych z pokolenia na pokolenie za pomocą żywego słowa. Czterdzieści dwa nakazy, nie odnotowane w Pięcioksięgu oraz pozostałe prawa, które można wydedukować z Pięcioksięgu za pomocą egzegezy, traktowane były jako Tora ustna. Nie została ona spisana, aby nikt z narodów nie mógł jej poznać i aby stanowiła wyłączne dobro Izraelitów. Nie wolno ustnie cytować słów Tory, które zostały spisane i nie wolno spisywać słów, które zostały przekazane ustnie. Nakazy Tory spisanej uważano za wieczyste i nienaruszalne. Tora ustna była bardziej plastyczna i można ją było adaptować do zmieniających się z czasem okoliczności. Nie dopuszczała ona do tego, by religijne prawodawstwo żydowskie uległo skostnieniu.

Po szóste – filozofia (może poza okresem Średniowiecza) odgrywa w teologii żydowskiej o wiele mniejszą rolę niż w teologii katolickiej. Wpływ mistyków i Kabały np. jest znacznie większy niż wpływ filozofii. Wielu czołowych teologów żydowskich uważało filozofię za narzędzie wprowadzające do judaizmu idee, kategorie i metody, które są mu obce; za coś co jest niebezpieczne dla natury i ciągłości autentycznej wiary żydowskiej. Specyficzne reguły myśli żydowskiej znajdują się tymczasem w kanonie biblijnym i talmudycznym, a nie w filozofii. Judaizm odrzucił starania filozofów zmierzające do definiowania wszystkiego, co pozostaje przecież wstępnym warunkiem myślenia systematycznego. Uznaje bowiem tego rodzaju wysiłek za obsesję, opartą na błędnym przekonaniu, że skoro czegoś nie zdefiniujemy, to i nie zrozumiemy. Nie wierzy też w to, że słuszność jakiegoś systemu myślowego zależy od jego logicznej spójności.

Po siódme – rozstrzygnięcie kwestii teologicznych odbywa się raczej w kategoriach biegunowości niż w ramach systematycznych definicji.

Biblia Hebrajska nie szuka definicji. Nie tworzy np. jakiejś definicji sprawiedliwości, chce natomiast by człowiek był sprawiedliwy. Wzywa ludzi do dawania świadectwa o Bogu, a nie do definiowania Boga. Klasyczna myśl żydowska podaje raczej opisy, które jawią się zazwyczaj jako pary dopełniających się, biegunowych przeciwności (Bóg np. jest transcendentny i immanentny; człowiek jest obrazem Boga, ale i prochem). Juda Loew, XVI-wieczny myśliciel żydowski, urodzony w Poznaniu, pisał „Wszystko, co istnieje na świecie ma jakąś wewnętrzną istotność albo jej przeciwieństwo” (*Hiddushei Agadot*, t. 2, New York 1969, 89). Jeśli istnieje góra, musi istnieć dół. Jeśli istnieje czarne, powinno istnieć białe. Jeśli istnieje dobro, istnieje także zło. Aby pojawiło się miłosierdzie, musi istnieć sprawiedliwość.

Po ósme – cechą teologii żydowskiej jest posługiwanie się w nauczaniu opowiadaniem. Opowiadania nie są przeznaczone tylko dla dzieci. One mają tę zaletę, że mogą przekazywać wiele przesłań jednocześnie. Być może dlatego nazwano Boga największym gawędziarzem (I. Beshevis Singer). Celem opowiadań nie jest tylko przekazywanie informacji, ale formacja, spowodowanie osobistej przemiany. Głoszenie przypowieści to *imitatio Dei*. „Świat to księga napisana przez Boga, a Pismo Święte to komentarz do tej księgi” – mówił rabi Sadok z Lublina (Zadok ha-Kohein z Lublina, *Zidkat ha-Zaddik*, New York 1947, 46-47).

Po dziewiąte – zadaniem wierzącego Żyda nie jest zrozumienie Boga, ale świadczenie o Jego obecności w świecie. Przymierze z Bogiem, jak każda umowa, jest współdziałaniem. Trzy filary teologii żydowskiej, czyli Bóg, Tora i naród Izraela są na Synaju razem. Objawienie Tory na Synaju pozostaje więc szczytem spotkania Boga z człowiekiem. Tu się zaczyna współpraca między człowiekiem i Bogiem – współpraca z Bogiem w dopełnianiu dzieła stworzenia, w rozwijaniu treści objawienia, we wprowadzaniu ostatecznego odkupienia. Nasz stosunek do Boga to nie bierne posłuszeństwo, ale czynna pomoc świadczona Bogu „Gdy wy jesteście moimi świadkami, wtedy ja jestem Bogiem. Kiedy wy nie jesteście moimi świadkami, to jakbym Ja nie był Bogiem” (*Sifre do Prot.*, nr 346). Nasza potrzeba Boga stanowi tylko echo tego, że Bóg nas potrzebuje. W tym

sensie Biblię Hebrajską można czytać jak zbiór różnych wersji jednej i tej samej opowieści o Bogu poszukującym człowieka. Stąd Biblia nie jest ludzką teologią, lecz Boską antropologią.

b) Kultura talmudyczna

Kultura żydowska to także dorobek talmudyczny (patrz: A. Cohen, Talmud, W-wa 1999), który należy brać pod uwagę, nawet jeśli ukształtował się po spisaniu Biblii Hebrajskiej i Nowego Testamentu. Charakteryzuje ją imponujące bogactwo i różnorodność treści. Ponadto – z punktu widzenia laika – także brak konkretnego planu i wyraźnego porządku. Argumenty i spostrzeżenia przytaczane w kolejnych tomach pochodzą od kilkuset autorów, żyjących na przestrzeni ponad sześciu wieków. Ten zbiór rozmaitych, często całkiem przeciwstawnych opinii, nie ułatwia jasnego i spójnego wykładu na jakikolwiek temat. Nie opiera się też na prostej, powierzchownej interpretacji Biblii, ponieważ rabini okresu formowania się Talmudu pragnęli uchwycić nie tylko podstawowy sens wersetu, ale też i wszystkie inne ukryte w nim znaczenia. Używano już wtedy czterech metod egzegezy, której inicjały tworzą słowo *pardes*, czyli „ogród, raj”. Najpierw *peszat* (prosty) – czyli interpretacja dosłowna, *remesz* (aluzja) – wyjaśnienie alegoryczne, *derasz* (wykład) – komentarz homiletyczny, *sod* (tajemnica) – nauczanie ezoteryczne. Dzięki tym metodom nauczyciele tworzyli ogromne zbiory idei, które weszły w skład literatury haggadycznej.

Specyfiką tej kultury – obecnie zupełnie rozpoznaną – jest np. jej stosunek do problemu **imienia Bożego**. Imię oznacza dzisiaj zwykłą etykietkę, dzięki której rozróżniamy jedną osobę od drugiej. Dla kultury żydowskiej natomiast imię wskazuje na naturę osoby, na określenie której powstało. Głównie z tego tytułu otaczano szczególną czcią „niewysłowione Imię” Boga. W epoce biblijnej zdaje się, używano go codziennie, bez jakichkolwiek skrupułów. Nawet po niewoli babilońskiej istniało wiele imion własnych posiadających przedrostek Jah- lub przyrostek -Jahu, co świadczy o tym, że jego wymawianie nie było zabronione. Ale od najwcześniejszego okresu epoki rabinicznej wymawiano je już tylko w czasie

nabożeństwa świątynnego (codziennie podczas błogosławieństwa kapłańskiego, w Dzień Pojednania, podczas wyznania grzechów – *Joma* 6,2). Ustalono zasadę, że „W sanktuarium Imię będzie wymawiane tak, jak się pisze, lecz poza jego obrębem używano Imienia zastępczego” (*Sot.* 7,6). Pod koniec istnienia świątyni pojawia się obawa przed wyraźnym wymawianiem świętego Imienia. Talmud stwierdza, że „Arcykapłan miał pierwiej zwyczaj głośnego wypowiadania Imienia, lecz gdy zwiększyła się liczba ludzi rozwiązłych, wymawiał je ściszym głosem” (*Joma* 40d). W końcu obyczaj wymawiania świętego tetragramu w ogóle zaniknął. W jego miejsce pojawia się zakaz „Kto wymawia Imię dosłownie, winien jest największej zbrodni” (*Pesikta* 148a). Podczas nabożeństw synagogalnych zamiast JHWH zaczęto czytać Adonaj, tzn. „Panie mój”.

Następną cechą charakterystyczną będzie – w literaturze tworzonej przez Żydów i dla Żydów – szczególna doniosłość przypisywana **ludowi Izraela**. Biblia podsunęła myśl, a rabini ją rozwinęli, że Izrael jest narodem wybranym, że istnieje jakaś specyficzna więź powinowactwa między Bogiem a Izraelem. Ówczesna klasyfikacja mieszkańców ziemi sprowadzała się do podziału na Izrael i pozostałe narody. Doktryna ta zajęła poczesne miejsce w nauczaniu rabinów szczególnie wtedy, kiedy naród przeżył bardzo poważny kryzys, gdy świątynia została zburzona, państwo zostało zniszczone, a lud rozproszony po obcych krajach. Podział ten – zdaniem rabinów – nie zrodził się z powodu jakiejś nadzwyczajnej, przyrodzonej wyższości, która cechowałaby Izraelitów i dzięki której byliby godni takiego wyróżnienia. Z punktu widzenia materialnego Izrael nie był w lepszej sytuacji niż inne narody, ale ciążyła na nim większa odpowiedzialność. „Święty Jedyńy (niech będzie błogosławiony) obdarzył Izrael trzema cennymi darami, a wszystko dał jedynie poprzez cierpienie; są to Tora, ziemia Izraela i przyszły świat” (*Ber.* 5a). Głównym obowiązkiem Izraela jest strzec Objawienia – czyli Tory. Gdyby nie znalazł się żaden naród gotowy do przyjęcia Tory, cel stworzenia świata byłby chybiony. Cała ludzkość zostałaby unicestwiona. Aby uniknąć zarzutu faworyzowania Izraela przez Boga, opowiada się, że Tora została zaproponowana wszystkim narodom, ale tylko Izrael ją zaakceptował (*Sifre ad Pwt* & 343;

142b). Celem religii rabinicznej jest więc rozprzestrzenianie Królestwa Bożego na wszystkie ludy świata. Szorstkie uwagi rabinów odnośnie nie-Żydów wynikają głównie z ich oburzenia na niski poziom moralności, jaki obserwowali wokół siebie. Czasami wynikały one ze skrajnej trwogi i osobistej udręki, świadcząc o tym, że ich opory były natury etycznej, a nie rasowej (*Tosifta Sanh.* 13,2).

Specyfiką kultury talmudycznej odnośnie **małżeństwa** – w odróżnieniu do dzisiejszych obyczajów – jest wczesny ożenek. (Dla mężczyzny 18 lat) (*Awot* 5,24). „Do dwudziestu jeden lat Święty Jedyny (niech będzie błogosławiony) czuwa, by człowiek się ożenił. Jeśli w owym czasie tego nie uczyni, przeklina go” (*Kid.* 29d). Do małżeństwa trzeba być odpowiednio przygotowanym „Mężczyzna powinien najpierw zbudować dom, potem zasadzić winnicę, a następnie się ożenić” (*Sot.* 44a). Dla kobiety wiek odpowiedni stanowiło zakończenie okresu małoletności, czyli dwunastu lat. Dwanaście i pół roku uważano za wiek stosowny dla niej do małżeństwa. Małżeństwo było nie tylko przygotowane w niebie, ale na do-datek przesądzone przed narodzeniem człowieka (40 dni przed urodzeniem człowieka – *Sot.* 2a). W poszukiwaniu żony ludziom należy pozostawić wolny wybór. Nie trzeba jednak przyjmować zbyt dużych różnic wieku. Ponad wszystko zaś należy zachować wielką ostrożność. „Mężczyźnie nie wolno wziąć kobiety za żonę, jeśli jej najpierw nie widział, aby później nie dostrzegł w niej czegoś odpychającego, co go do niej zrazi” (*Kid.* 41a). Wysoki nie powinien poślubić wysokiej, niski – niskiej, o jasnej cerze – jasnej kobiety, o ciemnej cerze – ciemnej. „Wybierając żonę, zstąp o stopień niżej” (*Jew.* 63a), poślubienie wyżej stojącej ściągnie na małżonka pogardę jej krewnych. Na określenie małżeństwa używano terminu „kidduszin”, tzn. uświęcenie, ponieważ mąż zakazuje żony całemu światu, podobnie jak rzeczy poświęconej dla sanktuarium. Stąd „nie-moralność w domu jest jak robactwo na jarzynach” (*Sot.* 3b). Talmud dopuszczał poligamię, ale zarazem jej odradzał, twierdząc, że mężczyźnie wolno poślubić tyle kobiet, ile sobie życzy (*Jew.* 65a), innym razem, że nie wolno mu przekroczyć czterech (*Jew.* 44a). O tym, że nie wszystkie żony były doskonałe świadczą słowa „Pośród osób, które nigdy nie ujrzą

oblicza gehenny jest ten, kto ma złą żonę" (*Eruw.* 41b) oraz „Dla ludzi, dla których życie nie jest życiem, należy mężczyzna rządzony przez żonę" (*B. m.* 75b). Rozwód z powodu odkrycia w niej czegoś „odrażającego" szkoła Szammaja tłumaczyła przez niewierność żony, szkoła Hillela natomiast tym, że mu się już nie podoba, lub jeśli znajdzie ładniejszą kobietę. Żona zyskuje prawo do rozwodu także wtedy, kiedy mąż zarazi się odrażającą chorobą lub podejmie pracę, która będzie napawać ją wstrętem. Mężczyzna zwykle darzy największą miłością swoją pierwszą żonę, dlatego „Jeśli mężczyzna poślubia inną kobietę po (śmierci) swej pierwszej, pamięta o tym, co czyniła poprzednia" (*Ber.* 32b).

Do dorobku kultury żydowskiej należy także **mesjanizm**. Podczas gdy inne ludy umieszczały swój złoty wiek w dalekiej przeszłości, Żydzi przesunęli go w odległą przyszłość. Masziah, „namaszczone", rozpocznie chwalebną przyszłość, zaczynając cudowną epokę. Talmud zawiera setki wzmianek o jego misji. Powszechnie wierzone, że posłanie Mesjasza było częścią planu Bożego, powziętego na samym początku wszechświata. „Od początku stworzenia król Meszasz był zrodzony, albowiem nawiedził on umysł (Boży), zanim jeszcze został stworzony świat" (*Pesikta Rab.* 152b). Przeważały opinie, że będzie to zwykły człowiek, potomek Dawida. Raz jeden wspomniano o cierpiącym Mesjaszu, synu Józefa (*Suk.* 52a). Nadzieje na jego przyjście wzrastały w chwilach klęski narodowej. Aby podnieść lud na duchu w trudnych okolicznościach rabini głosili naukę o tzw. „bólach mesjańskich", towarzyszących jego nadejściu, a przekonani o tym, że noc jest najciemniejszą przed świtem, uczyli, że przed nadejściem Mesjasza pojawiają się znaki skrajnego cierpienia, a warunki życia staną się nieznośne. Naznaczony czas jego nadejścia będzie związany z politycznym niepokojem i wojną. Przecistawiając się rozniecaniu fałszywych nadziei, jakoby Bóg ustalił dokładny czas nastania ery mesjańskiej, wypracowano nauczanie o tym, że moment ten zależy od postępowania ludzi (*Sanh.* 98a). Dziesięć rzeczy odnowi Bóg w czasie mesjańskim (*Exod Rś* 15,31). Poza zjednoczeniem pokoleń, nastąpi odbudowa miasta świętego i odbudowa świątyni. Nie zgadzano się co do tego, jak długo będzie trwała epoka mesjańska (40, 70, 100, 365, 400, 600 czy 7000 lat).

Pośród nauczania talmudycznego o świecie przyszłym ważne miejsce zajmuje **nauka o zmartwychwstaniu**. Stanowiła ona – jak wiadomo – rys charakterystyczny odróżniający sadyceuszy od faryzeuszy. Sadyceusze nie przyjmowali jej, ponieważ – utrzymywali – że nie wyłożono jej w Pięcioksięgu. Miała być tylko częścią Tory ustnej, a tej nie uznawali za wiążącą. Faryzeusze z kolei uważali, że „Nie ma ani kawałka Tory (spisanej), który nie dotyczyłby doktryny zmartwychwstania” (*Sifre Deut* & 306). Wiązała się ona ściśle z nauką o nagrodzie i karze. Przyszłe życie ma należeć do tych, którzy na nie zasłużyli. „Ci, którzy nie znają Tory, nie będą żyć na nowo, jak jest powiedziane: Martwi są i nie będą żyć” (Iz 26,14). Zmartwychwstanie ma mieć miejsce w Ziemi Świętej. Niektórzy skrajni rabini przyznawali to prawo tylko tym, co zostali w niej pogrzebani „Ci, którzy umrą poza ziemią Izraela, nie będą żyli na nowo, jak jest powiedziane: Ustanowię radość w krainie żyjących” (Ez 26,20). Odmienne poglądy na temat kolejności w jakiej zostanie odbudowane ludzkie ciało przy zmartwychwstaniu wypowiadała szkoła Szammaja i Hillela. „W świecie obecnym – twierdziła szkoła Szammaja – tworzenie zaczyna się od skóry i ciała, a kończy na ścięgnach i kościach, natomiast w świecie przyszłym zacznie się od ścięgien i kości, a skończy na ciele i skórze. Albowiem tak właśnie przedstawiono martwych w wizji Ezechiela (Ez 37,8). Do czego są podobni? Do osoby, która weszła do łaźni – to, co zdejmując z siebie najpierw, wkłada z powrotem na końcu”. Szkoła Hillela twierdziła „Podobne do kształtowania istot ludzkich na tym świecie będzie ich formowanie w świecie przyszłym. W obecnym świecie zaczyna się od skóry i ciała, a kończy na ścięgnach i kościach; tak samo będzie w świecie przyszłym, albowiem Hiob oświadczył: Czyż nie wylejesz mnie jak mleko i nie sprawisz, że stężeję jak ser?” (10, 10)... jest to jak misa pełna mleka – mleko pozostaje w niej płynne, dopóki nie włoży się podpuszczki, kiedy zaś doda się podpuszczkę, mleko kwaśnieje i ścina się (*Gen. R.* 14,5). Na pytanie: czy ciała powstaną nago, czy w ubraniach? odpowiadano: w ubraniach. Poucza o tym przykład Samuela, którego ujrzał Saul. Zapytał on czarownicę z Endor – Jak on wygląda?, a ona odpowiedziała – Starzec to, który wychodzi otulony w płaszcz (1 Sm 28,14). Na pytanie –

Czy rozmaite ułomności ludzi żyjących zostaną zachowane po zmartwychwstaniu?, odpowiadano „Pokolenie odchodzi i pokolenie przychodzi” (Koh 1,4). Jak pokolenie odchodzi, tak też powraca. Ten, kto odchodzi chromy, powróci chromy, kto odchodzi ślepy, ten wróci ślepy – aby ludzie nie mówili, że On uśmiercił osoby inne od tych, które wskrzesił do życia (*Eccl R. ad 1,4*). Wysłannikiem mianowanych przez Boga, który zajmie się wskrzeszaniem zmarłych, będzie Eliasza. „Zmartwychwstanie dokona się za sprawą Eliasza” (*Sot. 9,15*), który również odegra rolę zwiastuna nadejścia Mesjasza (*Ml 4,5*).

Zrozumienie żydowskiej kultury a zrozumienie Biblii

Jeśli dzisiaj chcemy ewangelizację poddać procesowi inkulturacji, szanując kultury różnych grup etnicznych, dlaczego nie mielibyśmy uszanować kultury, w której zrodziło się orędzie biblijne? Czy jednak możemy poznać do końca kulturę biblijną? Zapewne nie jest to możliwe dzisiaj do końca, ale zapewne w stopniu wystarczającym, by zrozumieć jedno: kultura żydowska ma niewiele wspólnego z naszym własnym kontekstem kulturowym (*A. Salas, Biblia dziś. Tematy wprowadzające, Częstochowa 1999, 32*). Jeśli zagłębimy się w lekturę tekstów biblijnych, czyniąc to z perspektywy naszego własnego sposobu pojmowania życia, nie będziemy w stanie wnikać w ich prawdziwe przesłanie. Dawni mieszkańcy krajów Bliskiego Wschodu oznaczali się mentalnością odmienną od naszej. Natura była dla nich ważniejsza od techniki, a życie od pracy. Inny też mieli stosunek do czasu. Wszystko, cokolwiek wydarzyło się na zewnątrz, bądź w ludzkim sercu, było przez nich rozpatrywane przez pryzmat religii. Zadziwiający jest wpływ tego pryzmatu na całą koncepcję wszechświata. Nawet wydarzenia dalekie od nadprzyrodzoneści były widziane przez nich oczyma wiary. Kultura ta, przeniknięta głębokim doświadczeniem wiary, była elementem decydującym o losach człowieka i narodu.

Dla upraszczającego nieco zilustrowania tej prawdy odwołajmy się do neurologii. Zdaniem neurologów, w ludzkim mózgu krzyżują się jednorodne, jak i niejednorodne źródła energii. Z jednych powstaje poznanie

racjonalne, z drugich – intuicyjne. Ludzie Zachodu maksymalnie rozwijali poznanie racjonalne (logikę, kalkulację, przezorność). Ludzie Wschodu w znaczniejszym stopniu rozwinęli intuicję (wyobraźnię, fantazję, poezję). Którą z tych dróg można uznać za lepszą? Każda ma swoje zalety i ograniczenia. Są one po prostu różne. Pismo święte – przynajmniej w odniesieniu do opisu epoki patriarchalnej – zrodziło się w świecie intuicji, dlatego tylko wchodząc w dialog z intuicją, będziemy w stanie pokonać bariery, zrodzone przez nasze racjonalne podejście. Przyczyna bowiem niezrozumienia orędzia biblijnego tkwi zazwyczaj w naszej obecnej kulturze, tak różnej od kultury rodzącej orędzie wyrastające z praw intuicji (por. A. Salas, *Biblia dziś. Tematy wprowadzające*, Częstochowa 1996, 50).

ŻYCIE I DZIEŁO ŚW. PAWŁA

KS. TOMASZ SIUDA

Wydział Teologiczny Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza

“Nie wstydzę się Ewangelii, jest bowiem ona mocą Bożą ku zbawieniu dla każdego wierzącego, najpierw dla Żyda, potem dla Greka.”

(Rz 1,16)

Źródła

Głównym źródłem do poznania osoby św. Pawła są jego listy i Dzieje Apostolskie. Corpus Paulinum w Nowym Testamencie zawiera 14 listów. Nie są to jednak wszystkie listy, które Paweł napisał w rzeczywistości. W pierwszym Liście do Koryntian (5,9) autor czyni aluzję do wcześniejszego pisma, wysłanego do Koryntu. List ten jednak nie zachował się do naszych czasów. Szereg wzmianek potwierdza istnienie innych listów, które bądź się nie zachowały, bądź też weszły w skład aktualnej formy Listów Pawłowych (por. 2 Kor 2,3-9; 7,8-13; Flp 3,2; Kol 4,16).

Nie wszystkie także z 14 listów przypisywanych Pawłowi współcześnie uważa się za autentyczne. Bez zastrzeżeń przyjmuje się tylko 7. Są to cztery duże listy: Rz, 1 i 2 Kor, Gal oraz trzy inne 1 Tes, Flp, Fm. Wątpliwości co do autorstwa budzą 2 Tes i Kol i wśród egzegetów zauważyć można rozbieżne stanowiska. Rzadko kto natomiast przypisuje autorstwo Pawła listom do Ef oraz tzw. listom pasterskim: 1 i 2 Tm, Tt. List do Hebrajczyków powszechnie dzisiaj uważany jest za nie pochodzący od Pawła.

Listy zredagowane bezpośrednio przez św. Pawła nazywane są protopawłowymi, w przeciwieństwie do deuteropawłowych, które powstały po śmierci Pawła w kręgu jego uczniów, kiedy starano się, by dziedzictwo Pawłowe zachować i dalej rozwijać.

Przyjęty obecnie porządek listów Pawłowych nie odpowiada chronologicznej kolejności w jakiej powstały, ale wiąże się prawdopodobnie ze znaczeniem Kościołów w takich miastach jak Rzym i Korynt. Nie wiemy,

jak doszło do powstania zbioru Listów Pawłowych. Z 2 Kor 10,9-11 wynika, że już za życia Pawła chrześcijanie z szacunkiem odnosili się do jego listów. Na podstawie wzmianki z 2 P 3,16 i wypowiedzi św. Ignacego Antiocheńskiego z jego Listu do Efezjan (12,2) możemy przypuszczać, że w latach 90-100 istniał już jakiś zbiór listów Pawłowych w Rzymie lub w Syrii. Nie wiadomo, czy od razu istniał jeden kompletny zbiór listów Pawłowych, czy też ten zbiór powoli narastał. Niektórzy z badaczy uważają, że pierwotnie istniały dwa zbiory listów Pawłowych. Jeden zbiór z konkretnymi adresami, a drugi zbiór listów ogólnych (Rz, Hbr, 1 Kor i Ef).

Listy pisane przez Pawła byłyby formą głoszenia Ewangelii, ale rodziły się na marginesie jego działalności apostołskiej z konieczności utrzymania kontaktu z założonymi przez niego gminami. Apostoł przywiązywał jednak do swoich listów wielką wagę, gdyż nakazywał odczytywać je publicznie (1 Tes 5,27). Niektóre listy pisane były z myślą o wyłożeniu i uzasadnieniu szerszego i ogólniejszego problemu teologicznego (np. Gal, Rz).

Dla rekonstrukcji życia i działalności św. Pawła obok jego listów posiadamy Księgę Dziejów Apostolskich. W ocenie historycznej szczególnie wartość posiadają autobiograficzne wypowiedzi Pawła. Sporną natomiast pozostaje ocena danych zamieszczonych w Dziejach Apostolskich. Informacje tam zawarte są różnego gatunku. Są to pojedyncze biograficzne dane, szkice podróży, jak również opowieści w stylu legendy. Podczas ich oceny należy zawsze mieć na uwadze to, iż Łukasz korzystając z różnych źródeł, w dużej mierze je przerabował i nadaje im własny styl. Poza tym Dzieje Apostolskie zostały napisane ok. 20-25 lat po śmierci Pawła. Ten czasowy dystans obniża wartość Dziejów jako źródła. Przedstawione przez Łukasza stosunki panujące w gminie chrześcijańskiej nie są z czasów Pawła, lecz odzwierciedlają stosunki współczesne Łukaszowi, które on wstecznie datuje na okres życia Apostoła. Tak więc pierwszej rangi źródłem do poznania św. Pawła są jego listy. W badaniach nad jego biografią, nie można jednak ograniczać się tylko do tego jednego źródła. Niektóre bowiem wiarygodne pojedyncze informacje dotyczące jego życia za-

wdzięczamy tylko Dziejom Apostolskim, np. to, że pochodził z Tarsu i nosił drugie imię: Szaweł. Szczególnej wartości nabiera natomiast materiał biograficzny zamieszczony zarówno w Listach św. Pawła, jak i w Dziejach Apostolskich.

Życie i działalność św. Pawła

Okres życia przed powołaniem

Paweł był Żydem z diaspory i jak trzykrotnie wspominają Dzieje Apostolskie (9,11; 21,39; 22,3) pochodził z Tarsu, dużego miasta w Cylicji. W I w. po Chr. Tars był słynny z rozkwitu nauk i sztuk. Strabon w swojej Geografii wychwala mieszkańców Tarsu wręcz za pożądanie nauki, powiadał także, że Tars przewyższał Ateny i Aleksandrię. Dzięki dogodnemu położeniu na szlaku handlowym i urodzajnej ziemi, jak również korzystnej polityce rzymskiej, miasto w czasach Pawłowych przeżywało okres szczególnego rozkwitu. Oprócz Greków oraz przedstawicieli wielu narodów orientalnych w Tarsie zamieszkiwała znaczna ilość Żydów. Pierwsze ślady pojawienia się Hebrajczyków na tych terenach znajdujemy w wypowiedziach proroków (Iz 66,19; Jl 4,6). Dzieje Apostolskie wspominają o synagodze w Jerozolimie, która gromadziła Żydów hellenistów m. in. pochodzących z Cylicji w Azji (6,9). W tym to etnicznie niejednorodnym mieście narodził się Paweł.

Paweł bez wątpienia był Żydem. Niejednokrotnie podkreśla on swoje żydowskie pochodzenie. Jest on Hebrajczykiem, Izraelitą, z potomstwa Abrahamowego (2 Kor 11,22). W Liście do Rzymian (11,1) dodaje: *z pokolenia Beniamina*. Jego rodzina była ortodoksyjnie żydowska, o czym świadczy wypowiedź Pawła z Flp 3,5: *obrzezany w ósmym dniu, z rodu Izraela, z pokolenia Beniamina, Hebrajczyk z Hebrajczyków, w stosunku do Prawa – faryzeusz*.

Zgodnie z przepisami Prawa (Gen 17,12) został on obrzezany 8 dnia po narodzeniu. Nadano mu imię hebrajskie Saul (Szaweł), które nawiązywało do pierwszego króla w Izraelu. Apostoł pochodził z tego samego pokolenia Beniamina, z którego pochodził wspomniany król. Nosił także

inne imię Paulus (Paweł), imię rzymskie, które potwierdzałoby fakt posiadania obywatelstwa rzymskiego, o czym mówią Dzieje Apostolskie (16,37-38; 23,27). Przywilejem tym Paweł cieszył się od urodzenia. To by wskazywało na rangę społeczną rodziny Pawła. Obywatelstwo, oprócz przywileju noszenia białej togi, dawało bierne prawo wyborcze, chroniło przed karami cielesnymi, umożliwiało wnoszenie apelacji w wyrokach sądowych, pozwalało na nabywanie majątku i jego dziedziczenie. Nie wiadomo, czy ojciec Pawła tytuł obywatela rzymskiego odziedziczył po przodkach, czy też zyskał przez szczególne zasługi dla Rzymian.

Apostoł Paweł pochodził z rodziny faryzejskiej, to znaczy zaliczającej się do gorliwych czcicieli Jahwe. W warunkach jednak diaspory nawet faryzeusze nie byli tak hermetycznie zamknięci jak ich współwyznawcy w Palestynie.

Z domu wyniósł znajomość języka aramejskiego, w synagodze poznał język hebrajski i teksty Pisma Świętego. Zgodnie z ówczesnymi zwyczajami zdobył też zawód tkacza (por. Dz 18,3).

Paweł określa siebie jako Hebrajczyk z Hebrajczyków. Nie jest to tylko wyrażenie dla narodowej przynależności Apostoła. Pojęcie to można rozumieć, jako określenie tych Żydów, którzy w przeciwieństwie do innych, pochodzili z Palestyny¹. Pochodzenie rodziny z Palestyny i faryzejska orientacja rodziny, dają podstawę do wysunięcia wniosku, że dla Pawła językiem ojczystym był język aramejski. O jego rodzinie nic więcej nie wiemy, poza jeszcze krótką wzmianką o zamężnej siostrze, która zamieszkała, zapewne po swoim ślubie, w Jerozolimie (Dz 23,16).

Dzieje Apostolskie donoszą o przybyciu Pawła do Jerozolimy dla odbycia studiów judaistycznych: *Wychowałem się ... w tym mieście [Jerozolimie], u stóp Gamaliela otrzymałem staranne wykształcenie w Prawie ojczystym* (Dz 22,3).

Paweł został więc uczniem rabina Gamaliela, u którego poznawał umiejętność tłumaczenia Pisma Świętego i wyprowadzenia z niego wszystkich potrzebnych rozwiązań. W Prawie i prorokach bowiem we-

¹ Por. W. Gutbrod, ThWNT III, s. 893.

dług poglądów żydowskich zawierała się cała mądrość i wiedza. W Jerozolimie Paweł pogłębił znajomość ojczystej religii zarówno pod względem etnicznym, jak i religijnym, i był dumny z przeszłości swojego narodu i ze swej przynależności do niego. Pobyt w szkole faryzejskiej wywarł na jego życiu szczególne piętno. Charakteryzując swój okres życia przed wydarzeniem pod Damaszkiem, pisał w Liście do Galatów: *...w żarliwości o judaizm przewyższałem wielu moich rówieśników z mego narodu, ...byłem szczególnie wielkim zapaleńcem w zachowywaniu tradycji moich przodków* (1,14).

Wydarzenie pod Damaszkiem

Punktem zwrotnym w życiu Pawła było to, co się wydarzyło pod Damaszkiem. Najbardziej rozpowszechniony jest opis tego wydarzenia z 9 rozdziału Dziejów Apostolskich, który jednak w zrekonstruowaniu tego wydarzenia jest w niewielki sposób pomocny. Badania przeprowadzone przez Löninga² wykazały, że historia nawrócenia w Dz 9 została przedstawiona wg określonego wzorca, który można spotkać w żydowskich historiach nawróceń, przede wszystkim w legendzie Heliodora. Podobieństwa można odnaleźć również w Starym Testamencie (por. 2 Mach 3). By mieć wgląd w to, co się wydarzyło, trzeba sięgnąć do świadectwa samego zainteresowanego, tzn. do św. Pawła.

- Wg Gal 1,15nn miało miejsce wobec niego Boże działanie, a więc obiektywne zdarzenie. Paweł określa je jako „objawienie”, które jest powiązane z jego powołaniem, ze zleconą mu misją bycia misjonarzem pogan. Chodzi więc tutaj o powołanie, a nie o nawrócenie, gdyż Paweł sam nie czuł się wcześniej grzesznikiem, z którego stał się sprawiedliwym.
- W 1 Kor 9,1 mówi o tym, że widział Zmartwychwstałego: *Czy nie jestem apostołem? Czyż nie widziałem Jezusa, Pana naszego?* Także tutaj mamy powiązanie objawienia Zmartwychwstałego ze zleconą mu misją apostołską.

² Die Saulustradition in der Apostelgeschichte (NTA 9), Münster 1973, s. 62-78.

- W 1 Kor 15,8 używa Paweł także określenia „widzieć” wprowadza siebie na listę świadków wydarzenia wielkanocnego, obok Kefasa i innych apostołów.
- W nawiązaniu do wydarzenia pod Damaszkiem w Liście do Filipian wyznaje: *... wszystko, co było dla mnie zyskiem, ze względu na Chrystusa uznałem za stratę. ... nawet wszystko uznaję za stratę ze względu na najwyższą wartość poznania Chrystusa Jezusa, Pana mojego (3,7-8).*

Działalność misjonarska

Arabia

Po wydarzeniu pod Damaszkiem Paweł rozpoczyna swoją działalność misyjną. Wg Łukasza Paweł zaraz po swoim powołaniu rozpoczyna w Damaszku przepowiadać Jezusa (Dz 9,20). Sam Paweł przedstawia to w inny sposób. W Liście do Galatów 1,15-17 czytamy:

Gdy jednak spodobało się Temu, który wybrał mnie jeszcze w łonie matki mojej i powołał taską swoją, aby objawić Syna swego we mnie, bym Ewangelię o Nim głosił poganom, natychmiast, nie radząc się ciała i krwi, ani nie udając się do Jerozolimy, do tych, którzy apostołami stali się pierwszej niż ja, skierowałem się do Arabii, a później znowu wróciłem do Damaszku.

Paweł udaje się więc do Arabii. Gdzie i jak długo tam przebywał? Co tam czynił? Odpowiedzi na te pytania są natury tylko hipotetycznej. Najprawdopodobniej udał się Paweł do Królestwa Nabatejczyków. To zgadzało by się z użyciem nazwy Arabia przez Józefa Flawiusza³. Dla niego Nabatea, którą zamieszkiwał lud arabski, rozciągała się od Eufratu do Morza Czerwonego. Wymienia przy tym miasta w Arabii: Petrę i Zoarę. Ponieważ zna on także zwrot „szczęśliwa Arabia” (Arabia felix), który wspomina w powiązaniu z Etiopią (bell. 2,385), pod ogólnym użyciem słowa Arabia, kryje się zapewne Arabia Petraea. W Królestwie Nabatejczyków w czasach Pawłowych rządził król Aretas IV, który rezydował w Petrze i panował od 9 do 40 r. po Chr. Apostoł wspomina go w 2 Kor 11,32.

³ Ant. 1,221

Można przypuszczać, że Paweł prowadził w Arabii działalność misyjną, jednakże tylko wśród Żydów i prozelitów. Wykluczona zdaje się działalność misyjna wśród pogan. Arabowie nabatejscy byli bowiem nastawieni antyjudaistycznie. Działalność w Arabii zakończyła się niepowodzeniem, Paweł nie założył tam żadnej gminy chrześcijańskiej i powrócił do Damaszku, gdzie prawdopodobnie nauczał. Po trzech latach od wydarzenia pod Damaszkiem udaje się do Jerozolimy, ażeby poznać Piotra. Zadziwiające jest to, że oprócz Piotra nie spotkał wtedy żadnego innego Apostoła.

Pierwsza podróż misyjna

Po piętnastodniowym pobycie w Jerozolimie powraca do Cylicji i Syrii. Pracuje następnie w Antiochii, stolicy Syrii i centrum dużej gminy żydowskiej, gdzie pozyskuje wielu wyznawców i gdzie po raz pierwszy pojawia się nazwa „chrześcijanie” (Dz 11,26). Ta faza znajduje swoje odbicie w tzw. pierwszej podróży misyjnej opisanej w Dz 13-14.

Wg Gal 2 czternaście lat później udaje się do Jerozolimy na tzw. Sobór Jerozolimski, na którym uznano Pawłowe, wolne od Prawa głoszenie Ewangelii. Przyjęto, iż pogan należy dopuścić do wspólnoty Kościoła, nie żądając od nich obrzezania.

Druga podróż misyjna (Dz 15,36-18,22)

Druga podróż misyjna prowadzi Pawła do Europy. Przybywszy do macedońskiego portu Neapolis, udaje się do Filippi, jednego z głównych miast macedońskich. W Filippi, leżącego przy Via Egnatia, łączącej Neapolis (dzisiejsza Kawalla) z Dyrrhachium (dzisiejsze Durazzo), zakłada pierwszą na ziemi europejskiej gminę chrześcijańską. Z gminą tą był szczególnie związany. Utrzymywał z nią serdeczne kontakty i dostawał od niej wsparcie pieniężne.

Niezwykle istotny jest jego pobyt w Koryncie:

- a) jego proces przed prokonsulem Galionem jest jednym z punktów zaczepienia dla przedstawienia absolutnej chronologii życia Pawła;
- b) w Koryncie pisze Paweł swój pierwszy list, tj. 1 Tes, który jest jednocześnie najstarszym dokumentem Nowego Testamentu.

Trzecia podróż misyjna (Dz 18,23-20,1)

W trzeciej podróży misyjnej szczególnego znaczenia nabiera dwu, względnie trzyletni, pobyt w Efezie, gdzie Paweł przepowiadał z tak wielkim powodzeniem, iż wystąpił przeciwko niemu pewien złotnik imieniem Demetriusz wraz z rzemieślnikami, zatrudnionymi przy wyrobie srebrnych świątynek Artemidy. Wskutek nauczania Pawłowego stracili oni swój zarobek. Największą dumą i sławą Efezu była bowiem świątynia Artemidy. Był to jeden z siedmiu cudów świata, a w czasach cesarstwa także ośrodek kultu cesarów.

Okres przebywania Pawła w Efezie jest związany także z jego uwięzieniem. Wskazywałyby na to następujące wzmianki:

1 Kor 15,32:

Jeżeli tylko ze względu na ludzi spotykałem się w Efezie z dzikimi zwierzętami, to cóż mi to za pożytek?

2 Kor 1,8-10:

Nie chciałybym bowiem, bracia, byście nie wiedzieli o udręce doznanej przez nas w Azji; jak do ostateczności i ponad siły byliśmy doświadczani, tak iż zwątpiliśmy, czy uda się nam wyjść cało z życiem.

W tym to więzieniu powstały, tzw. listy więzienne. Pobyt św. Pawła w Efezie zaowocował redakcją większości jego listów: 1 Kor, Gal, Flp, Flm, 2 Kor. Podczas tej podróży powstał także List do Rzymian, ale już nie w Efezie, lecz w Koryncie.

Powrót do Jerozolimy, uwięzienie i śmierć

Z Koryntu Paweł udaje się w ostatnią podróż do Jerozolimy. Łukasz w Dz 20,4 w sposób drobiazgowy wymienia imiona towarzyszy Pawłowych. Świadczy to o wyjątkowym znaczeniu tej podróży. Nie podaje on jednak motywu podróży. Chodzi mianowicie o oddanie kolekty dla biednych w Jerozolimie (por. Rz 15,25), którą przeprowadził Paweł w swoich gminach. Kolekta znaczyła o wiele więcej, jak tylko przekazanie określonej sumy pieniędzy; winna ona zadokumentować jedność między judeo- i poganochrześcijanami. Przyjęcie zaś jej przez wspólnotę jerozolimską byłoby wyrazem uznania poganochrześcijan.

Wspólnota chrześcijańska w Jerozolimie zgotowała Pawłowi „chłodne” przyjęcie. Zarzucano mu bowiem, że Żydom mieszkającym wśród pogan pozwala na odstępstwo od tradycyjnych zwyczajów Prawa Mojżeszowego. Wyrazem lojalności Apostoła wobec przepisów Prawa miało być dołączenie przez niego do grupy czterech chrześcijan związanych ślubem nazireatu i pokrycie za nich kosztów ofiar rytualnych.

Żydzi z Azji podburzyli tłum i bezpodstawnie oskarżyli Pawła o sprofanowanie świątyni, wprowadzając do niej nieobrzezanego poganina. Apostoł zostaje uwięziony i po odwołaniu się do praw obywatela rzymskiego, zostaje po dwuletnim oczekiwaniu w więzieniu w Cezarei odtransportowany do Rzymu. W Rzymie, jak podaje Łukasz, Paweł przebywał przez dwa lata w więzieniu domowym i bez przeszkód nauczał o Jezusie Chrystusie.

Istnieje tradycja chrześcijańska, która mówi o uwolnieniu Pawła z więzienia i jego podróży do Hiszpanii (o zamiarze takiej podróży pisał w Rz), a następnie o odwiedzeniu gmin chrześcijańskich w rejonie Morza Egejskiego. Ostatnia misja Pawła miała zakończyć się drugim uwięzieniem i śmiercią męczeńską. Wielu jednak współczesnych egzegetów sceptycznie ocenia wiarygodność tradycji chrześcijańskiej dotyczącej uwolnienia Pawła z rzymskiego więzienia i jego dalszej działalności misyjnej. Powszechnie przyjmuje się natomiast dane tradycji, mówiące o męczeńskiej śmierci św. Pawła przez ścięcie mieczem.

Strategia misyjna

W Rz 15,20-21, u kresu swej apostołskiej działalności, Paweł stwierdza, że poczytywał sobie za punkt honoru głosić Ewangelię jedynie tam, gdzie była jeszcze nieznaną. W swojej działalności koncentruje się na dużych miastach, zapewne w nadziei, iż Ewangelia, poczynając od Metropolii, szybciej rozprzestrzeni się na całą prowincję. Każdorazowy punkt zaczepienia stanowiła dla niego synagoga. Wybór synagogi nie był czymś przypadkowym, był on wynikiem historiozbawczego punktu widzenia Pawła. Apostoł był bowiem głęboko przekonany o pierwszeństwie Żydów w zbawczej ekonomii zbawienia. Żydzi są pierwszymi spadkobiercami

Bożych obietnic i im pierwszym przysługuje prawo usłyszenia Dobrej Nowiny o zbawieniu. Widział on także w Żydach pierwszych świadków i głosicieli Ewangelii, którą mają przekazać poganom, podobnie jak on sam to czyni. Można więc sformułować zasadę: najpierw do Żydów, później do pogan. Nie znaczy to jednak, że działalność misyjna wśród pogan jest konsekwencją niewiary Izraela. Odrzucenie Ewangelii przez Żydów nie jest nigdy całkowite, znaczna część Izraela, tzw. Reszta, uwierzyła. Misja do pogan i ich zbawienie nie są dziełem przypadku, ponieważ były od początku w zamyśle Boga. Misja do pogan w działalności Pawła jest rzeczą oczywistą, gdyż związana jest z jego apostołskim powołaniem.

Synagoga była dla Pawła środkiem dotarcia z Ewangelią nie tylko do Żydów Diaspory, ale także do związanych z synagogą pogan, przede wszystkim do tzw. bojących się Boga. Prozelici, którzy poprzez obrzezanie i zachowanie Tory stali się Żydami i ponieśli przy tym ogromne wyrzeczenia – nie byli bowiem skłonni do przechodzenia na chrześcijaństwo. Bojący się Boga poganie byli natomiast przygotowani na przyjęcie chrześcijańskiego przesłania: znali oni religijną tradycję Izraela, a głoszona przez Pawła nauka o wolności od żydowskiego Prawa była dla nich szczególnie atrakcyjna. Wielu z nich wywodziło się z wyższych warstw społecznych, co niejednokrotnie wiązało się z wyższym stopniem wykształcenia. Lepsze intelektualne przygotowanie pozwalało im lepiej zrozumieć religię Izraela, a następnie Pawłowe nauczanie. W konsekwencji stali się oni ważnym ogniwem w dotarciu do pogan, którym religia Izraela i związane z nią obietnice były obce.

Misja Pawła nie byłaby pełna i skuteczna bez ustawicznego kontaktu z założonymi przez siebie gminami chrześcijańskimi. Pierwszym i podstawowym przejawem troski Pawła o te wspólnoty jest jego powracanie do nich, względnie pozostawienie lub wysyłanie do nich swoich współpracowników. Innym przejawem opieki Apostoła jest jego korespondencja.

Posiadanie przez Pawła współpracowników w dziele misyjnym pozwala sądzić, że Paweł znał regułę misyjną Jezusa:

- udawać się na misję po dwóch
- i pozostawać na pierwszym miejscu postoju (Mt 10,11-13 par.).

Istotny wpływ na działalność misjonarską Pawła miało miejsce przekonanie o szybkim nadejściu paruzji Chrystusa. W tym intensywnym oczekiwaniu na przyjście Pana, pragnął, by za nim Chrystus powtórnie przyjdzie na ten świat, cały krąg ziemi skonfrontować z Ewangelią Chrystusową. Stąd jego usiłowanie, by udać się do Europy i nieustanny pośpiech w dziele Ewangelizacji.

Czynniki wpływające na teologiczne poglądy Pawła

a) judaizm faryzejsko-rabinistyczny

Świadectwa Pawła z Listów do Galatów (1,14) i do Filipian (3,5-6) wyraźnie świadczą nie tylko o znajomości kultury i tradycji judaistycznej, lecz o wielkim jej wpływie na sposób myślenia i życie codzienne św. Pawła. Wszak oprócz domu rodzinnego otrzymał on staranne wykształcenie u głośnego na owe czasy rabina Gamaliela (por. Dz 22,3).

W jego Listach bez trudu można zauważyć starotestamentalny sposób myślenia i wyrażania się, jak również wpływ egzegezy rabinistycznej. Wskazuje na to chociażby znajomość różnych midrasz:

- o chrzcie ludu wędrującego przez pustynię w imię Mojżesza, w obłoku i w morzu (1 Kor 10,1n)
- o promulgacji Prawa przez aniołów (Gal 3,19)
- wzmianka o skale, która ruszyła z miejsca i towarzyszyła Izraelitom podczas ich wędrówki po pustyni (1 Kor 10,4)
- o prześladowaniu Izaaka przez Izmaela (Gal 4,29).

W duchu egzegezy rabinistycznej nadaje Paweł niektórym tekstom Starego Testamentu ich nowe znaczenie (np. Ha 2,4 w Rz 1,17 lub w Gal 3,11; Rdz 12,7 w Gal 3,16; Wj 34,34 w 2 Kor 3,16), w niektórych widzi także sens alegoryczny (Rdz 16,15 i 17,16 w Gal 4,21n), jak również łączy różne wypowiedzi Pisma w jeden łańcuch (Rz 15,9-12)⁴.

⁴ Por. J. Jeremias, Paulus als Hillelit: Neotestamentica et Semitica (Festschrift M. Black), Edinburgh 1969, s. 88n; Hengel; U. Hengel, Der vorchristliche Paulus, w: M. Hengel – U. Heckel, Paulus und das antike Judentum (WUNT I/58), Tübingen 1991, s. 250n.

Specyficzne żydowskie zabarwienie zauważalne jest w wielu wypowiedziach dotyczących Boga, jak i człowieka.

Sposób argumentowania wskazuje na znajomość przez Pawła dialektyki rabinicznej, tzw. siedem reguł rabina Hillela:

- wnioskowanie a minori ad maius
- wnioskowanie z dwóch praw przez analogię
- wyprowadzenie wniosku z jednego fragmentu w tekście Starego Testamentu
- wyprowadzenie wniosku z dwóch fragmentów w Starym Testamencie
- zasada bliższego określenia tego, co ogólne, przez to, co szczegółowe, oraz tego, co szczegółowe, przez to, co ogólne
- wnioskowanie z tożsamego odniesienia dwóch fragmentów Starego Testamentu do jednego przepisu prawnego
- wnioskowanie na podstawie zależności od miejsca, wniosek wywodzony na podstawie kontekstu⁵.

Stosunek Pawła do ksiąg Pisma św. Starego Testamentu wskazuje także na jego powiązanie z judaizmem. Księgi te stanowią dla niego zbiór prawd pierwszych, służących za argumenty zarówno w dowodzeniach teoretycznych, jak i praktycznych napomnieniach.

b) świat hellenistyczny

Niezaprzeczalnym czynnikiem wpływającym na ukształtowanie się, jak również na sposób wyrażania teologicznej myśli Pawła, miała kultura hellenistyczna. Już sama lektura Listów Pawłowych wskazuje na jego doskonałą znajomość języka greckiego. Posługiwał się on językiem greckim ludzi wykształconych. Tę dobrą znajomość języka greckiego najlepiej wytłumaczyć tym, iż wzrastał w greckim mieście Tarsie i stąd greka była jego drugim językiem ojczystym. Problematycznym jest, czy Paweł otrzymał we właściwym tego słowa znaczeniu greckie wykształcenie. Wprawdzie w jego Listach można dopatrywać się pokrewieństwa ze sposobem

⁵ Za: S. Mędała, Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej, Kraków 1994, 354n.

mówienia filozofów stoickich i cyników, w szczególności często stosuje on styl diatryby, jednakże jak wykazał Thomas Schmeller⁶, styl ten był ówczesnie bardzo rozpowszechniony, stosowanie więc go, nie świadczy jeszcze o szczególnym wykształceniu. Na uwagę zasługuje fakt, iż Paweł we wszystkich swoich listach tylko raz cytuje greckiego autora, a mianowicie komediopisarza Menandra: *Złe rozmowy psują dobre obyczaje* (1 Kor 15,33 = Thais frg. 218). To powiedzenie było zapewne ogólnie znanym przysłowiem.

Nie oznacza to jednak, że zdecydowanie należy wykluczyć, iż Paweł, jak wielu jego rówieśników ze sfery rzymskich obywateli Tarsu, uczęszczał do szkoły greckiej. Pewną przesłanką dla tej opinii mogą być występujące w jego Listach różnego rodzaju formy retoryczne. Dobra znajomość owych form wskazywałaby na kontakt Pawła z greckim systemem kształcenia. Często w swoich Listach stosuje układ stylistyczny zwany chiasmem (od greckiej litery chi, wg schematu **A-B/B-A** np. 1 Kor 4,10 ... *my słabi, wy silni, wy cieszyć się uznaniem, my jesteśmy pozbawieni czci*), posługuje się także innymi figurami retorycznymi, takimi jak: np. paradoks (Rz 9,3), metafora (1 Kor 5,7). Wylicza również elementy w układzie dwójkowym lub trójkowym. Jeden wyraz precyzuje drugi, modyfikuje jego znaczenie lub nadaje mu nowy sens.

Bez wątpienia silny wpływ na Pawła wywarło codzienne życie w Tarsie i innych miastach greckich. Posługuje się on terminami zaczerpniętymi z życia politycznego ówczesnej Grecji (Flp 1,27; 3,20); dość często można spotkać aluzje do greckich igrzysk sportowych (por. Flm 2,16; 3,14; 1 Kor 9,24-27; 2 Kor 4,8-9); nie jest mu obca terminologia prawniczo-handlowa (Flm 18; Gal 3,15; 4,1-2; Rz 7,1-3).

Apostoł Paweł przynależy do dwóch kręgów kulturowych. Wprawdzie mówi i pisze po grecku, ale jego sposób argumentacji, sposób uprawiania teologii, jak również samo podejście do Pisma jest przede wszystkim żydowskie.

⁶ Paulus und die „Diatrybe“, (NTA 19), Münster 1987.

c) tradycja wczesnochrześcijańska

Jednym z zasadniczych fundamentów teologii i misji Pawłowej była tradycja. To właśnie w jego Listach odnajdujemy większość formuł wiary, homologii, hymnów, tradycji liturgicznej i parenetycznej przekazanej przez Nowy Testament. W tradycji widział Paweł „żywą kontynuację dzieła samego Jezusa, owoc pierwszej misji apostołów oraz autentyczną wiarę pierwotnego Kościoła”⁷.

Posługując się bardzo wyraźnymi sformułowaniami Paweł wprost oświadcza, że „przejął” pewne prawdy z istniejącego już przed nim depozytu wiary po to, by je „przekazać” dalej. Nakazuje przy tym, by trzymać się wiernie tradycji (1 Kor 11,2; 15,2; 2 Tes 2,15). Zależy mu też bardzo na osobistych kontaktach z tymi, którzy tworzyli szczególne ogniwa tradycji wczesnochrześcijańskiej. Dlatego udaje się do Jerozolimy, by zobaczyć Piotra, by, jak to wyznaje w Liście do Galatów: *nie biec na próżno* (2,2).

Podsumowując, trzeba stwierdzić, iż zapewne wiele różnych czynników wywarło wpływ na ukształtowanie się teologicznych poglądów Pawła, wspomniane zaś trzy wydają się jednak najbardziej podstawowe.

Listy św. Pawła są swoistą płaszczyzną, na której spotkały się ze sobą hellenistyczna forma listu z żydowską techniką argumentacji, by kerygmatowi, który ukształtował się w gminach judeochrześcijan, nadać uniwersalność⁸, pozwalającą przepowiadać Chrystusa wśród wszystkich narodów.

„Św. Pawła nie można ...skopiować. Był osobowością jedyną w swoim rodzaju. ... Jak długo istnieć będzie chrześcijaństwo, a w jego ramach teologia chrześcijańska, tak długo żywym i inspirującym pozostanie przepowiadanie św. Pawła”⁹.

⁷ H. Langkammer, *Teologia Nowego Testamentu. Cz. II: Paweł. List do Hebrajczyków*, Wrocław 1984, s. 17.

⁸ Por. A. Läpple, *Od egzegezy do katechezy*, t. 2, Warszawa 1986, s. 143n.

⁹ A. Läpple, dz. cyt., s. 138n.

Literatura

- Becker J., *Paulus. Der Apostel der Völker*, Tübingen 1989.
- Bornkamm H., *Paulus*, Stuttgart 1969.
- Dzieje Apostolskie. Listy św. Pawła, red. J. Frankowski i St. Mędała (Wprowadzenie w myśl i wezwanie Ksiąg Biblijnych 9), Warszawa 1997.
- Hengel U., *Der vorchristliche Paulus*, w: M. Hengel – U. Heckel, *Paulus und das antike Judentum* (WUNT 1/58), Tübingen 1991, s. 177-291.
- Gnilka J., *Paulus von Tarsus – Apostel und Zeuge*, Freiburg im Breisgau 1996.
- Jeremias J., *Paulus als Hillelit: Neotestamentica et Semitica* (Festschrift M. Black), Edinburgh 1969.
- Langkammer H., *Teologia Nowego Testamentu. Cz. II: Paweł. List do Hebrajczyków*, Wrocław 1984.
- Löning K., *Die Saulustradition in der Apostelgeschichte* (NTA 9), Münster 1973.
- Lüdemann G., *Paulus, der Heidenapostel I: Studien zur Chronologie* (FRLANT 123), Göttingen 1980.
- Niebuhr K. W., *Heidenapostel aus Izrael: Die jüdische Identität des Paulus nach ihrer Darstellung in seinen Briefen* (WUNT 62), Tübingen 1992.
- Rakocy W., *Paweł. Apostoł Żydów i pogan*, Kraków 1997.
- Segal A. F., *Paul the Convert. The Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee*, New Haven 1990.
- Schöps H. J., *Paulus. Die Theologie des Apostels im Lichte des jüdischen Religionsgeschichte*, Tübingen 1959.

BADANIA NAUKOWE CAŁUNU TURYSKIEGO

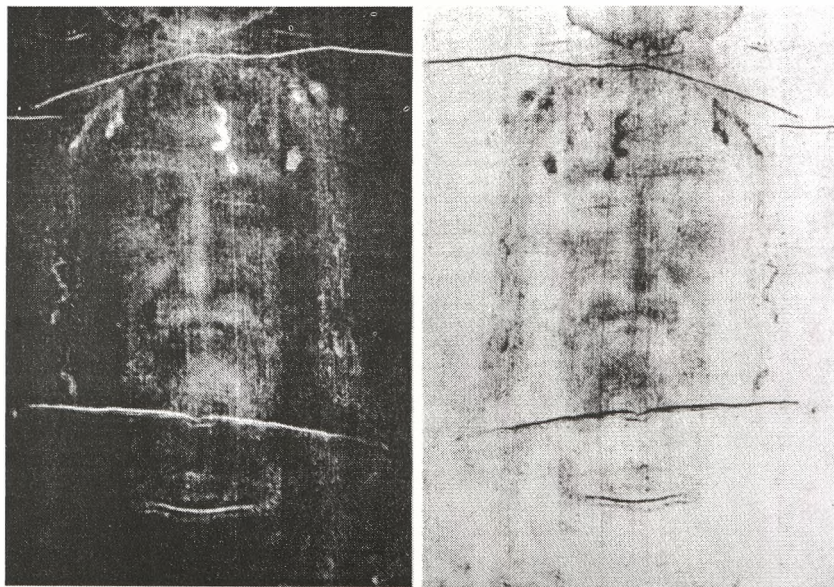
WŁADYSŁAW FENRYCH

Akademia Medyczna im. Karola Marcinkowskiego w Poznaniu

Całun Turyski, jest to lniane płótno o wymiarach 436 × 110 cm, na którym widoczny jest delikatny wizerunek przedniej i tylnej postaci męskiej. Spór, czy jest to autentyczne płótno grobowe Jezusa Chrystusa, trwa od 1355 roku. W tym to czasie Całun znajdował się w Lirey, małej wiosce francuskiej, gdzie był wystawiany publicznie. Wówczas to biskup diecezji Troyes, Henryk z Poitiers zakazał rodzinie Geoffrey de Charny wystawiania płótna dla licznie przybywających pielgrzymów, twierdząc, że jest to falsyfikat. Przekonywał nawet, iż zna malarza, który ten wizerunek namalował. Spór ponownie nasilił się za biskupa Piotra d'Arcis, który w 1389 roku zwrócił się do papieża Klemensa VII, aby autorytetem papieskim zakazał wystawiania Całunu. Klemens VII zagroził pod groźbą ekskomuniki biskupowi d'Arcis, aby zachował milczenie w sprawie Całunu, natomiast rodzinie de Charny polecił, aby Wystawieniu nie towarzyszyła uroczysta liturgia i aby informować pielgrzymów, iż nie jest to oryginalne płótno grobowe Chrystusa [wg 25].

Ten spór o Całun nasilił się w XX wieku i trwa do dzisiaj. Granica między zwolennikami i przeciwnikami jego autentyczności nie przebiega zresztą wzdłuż linii: wierzący – niewierzący. Często jego adwersarzami byli ludzie niewierzący, m. in. agnostyk prof. Yves Delage, a przeciwnikami duchowni – kanonik Ulysse Chevalier we Francji, jezuita Herbert Thurston w Anglii [wg 25], a u nas np. ks. prof. Eugeniusz Dąbrowski [5], którego zastrzeżenia były natury egzegetycznej. Nauka stara się odpowie-

dzień na pytanie, czy jest to rzeczywiście autentyczne płótno grobowe Chrystusa. Wg prof. Arnauda Aarona Upinsky'ego: „To nie nauka Całunowi, ale Całun rzucił wyzwanie współczesnej nauce!”, „Niewątpliwie to własny autorytet, jakim się cieszy Całun, rozbudził zainteresowania coraz to liczniejszych uczonych. Bo czyż naukowa dociekliwość nie leży u podstaw historii naukowych badań, związanych z Całunem!?”



Pozytywowy i negatywowy obraz Całunu Turyńskiego

Badania naukowe Całunu Turyńskiego rozpoczęły się w roku 1898. Impulsem do podjęcia badań było wykonanie przez Secondo Pia po raz pierwszy fotografii Całunu. Wydarzenie to odbiło się bardzo szerokim echem w ówczesnym świecie. Dopiero wtedy uświadomiono sobie, że rozkład światła i cieni na wizerunku ma cechy negatywu fotograficznego, podczas gdy negatyw fotograficzny daje obraz pozytywowy. Natomiast plamy krwi zachowują się odwrotnie. Na Całunie krwawe plamy wyglądają naturalnie, a na fotografii jak białe plamy. Po opublikowaniu foto-

grafii przez Secondo Pia odżyły dyskusje na temat jego autentyczności. W badaniach naukowych Całunu Turyńskiego można wyróżnić dwa okresy:

Pierwszy (1898-1972) – w którym analizowano fotografie i porównywano obraz na Całunie z opisami ewangelicznymi męki, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. Ponadto, w tym okresie przeprowadzano doświadczenia w pracowniach na zwłokach względnie amputowanych kończynach [10].

Drugi (1973-1980) – w którym badano próbki bezpośrednio pobrane z Całunu. Były to małe wycinki materiału względnie pojedyncze nitki oraz mikrowłókienka z powierzchni płótna, uzyskane przy pomocy lepkiej taśmy (*Mylar tape*). Ponadto Całun został poddany wszechstronnym badaniom za pomocą najnowocześniejszych technik, jakimi dysponowała nauka w tym czasie [1, 8, 18, 21].

W pierwszym okresie powstało bardzo wiele ciekawych i wartościowych opracowań. Negatyw fotograficzny Całunu – dający obraz pozytywowowy – ujawnił szereg niezwykłych szczegółów dotychczas nieobserwowanych na płótnie, a o których Ewangelie milczą. Dotyczą one zarówno biczowania, cierniem koronowania, drogi krzyżowej, okrutnego przybicia do krzyża, śmierci, pogrzebu i zmartwychwstania [10, 23]. Ewangelie bardzo oszczędnie relacjonują poszczególne etapy Pasji Chrystusa. Oto kilka przykładów:

BICZOWANIE. Św. Jan pisze bardzo krótko: „Wówczas Piłat wziął Jezusa i kazał Go ubiczować” (J 19,1). Podobne opisy podają Marek (Mk 15,15) i Mateusz (Mt 27,26). Natomiast analiza wizerunku pokazuje szczegóły tej karni, wymierzonej przez dwóch żołnierzy rzymskich. Wg prawa żydowskiego wolno było wymierzyć do 39 uderzeń, natomiast na Całunie można doliczyć się 60-70 ciosów biczem rzymskim. Składał się on z dwóch lub trzech rzemieni zakończonych kulkami metalowymi lub kośćmi. Ogólnie można doliczyć się ok. 120 krwawych ósemkowych ran na płótnie. Sprawdziły się słowa Psalmu 129,3: „Poorali mój grzbiet oracze, wyżłobili długie bruzdy”.

Amerykański lekarz, dr Anthony Sava sugeruje, iż w wyniku biczowania utworzył się wysięk w opłucnej. Z jednej strony mógł on utrudniać Skazańcowi oddychanie, przyspieszając Jego śmierć na krzyżu. Z drugiej, wysięk ten uległ sedymentacji, tzn. rozdzieleniu elementów morfotycznych (krwinek) od osocza. Pozwala to na zrozumienie słów św. Jana (J 19, 34): „jeden z żołnierzy włócznią przebił Mu bok i natychmiast wypłynęła krew i woda”. W tym czasie nieznane było pojęcie osocza i św. Jan zinterpretował to jako woda (23).

CIERNIEM KORONOWANIE. „A żołnierze upluliśmy koronę z cierni, włożyli Mu ją na głowę i okryli Go płaszczem purpurowym. Potem podchodzili do Niego i mówili: «Witaj królu żydowski!» I policzkowali Go” (J 19, 2-3). Była to więc inicjatywa żołnierzy rzymskich dla „wykpienia” króla żydowskiego. Jest to jedyny przypadek zastosowania ciernistej korony opisany w piśmiennictwie.

Całun ukazuje więcej szczegółów. Nie był to wianuszek cierniowy – jak powszechnie pokazuje ikonografia, ale czepiec (kask) kolczasty, prawdopodobnie z krzewu *Paliurus spina Christi*, nabity trzcinaми czy kijami na głowę. Na głowie i karku można doliczyć się ok. 70 głębokich, silnie krwawiących, niezwykle bolesnych ran klutych [23]. W okolicach czoła i skroni widoczne są uszkodzenia naczynia tętniczego i żylnego. Podkreślić należy, iż krwawe plamy wyglądają jak kompletne skrzepy, bez śladów złuszczenia czy odrywania.

DROGA KRZYŻOWA: „A On sam dźwigając krzyż wyszedł na miejsce zwane Miejszem Czaszki, które po hebrajsku nazywa się Golgota. Tam Go ukrzyżowano...” (J 19, 17-18). Krótka ta relacja nic nie mówi o niezwykłych cierpieniach, jakich doświadczył Człowiek z Całunu w czasie drogi na miejsce stracenia. Wyjaśnia to analiza utrwalonych na płótnie ran twarzy, obrażeń prawego ramienia i pleców oraz obrażeń kolan, głównie lewego.

Chrystus nie niósł całego krzyża, a jego poprzeczną belkę, zwaną *patibulum*. Belka leżała ukosem na plecach Skazańca, przywiązana sznurem do rozpostartych ramion. Sznur łączył Jezusa z obu łotrami. Karę bicia rzymskiego wymierzano łotrom, zgodnie z prawem rzymskim właś-

nie teraz, podczas drogi na Golgotę. Łotrzy uchylali się, miotając się na boki. Powodowało to liczne upadki Chrystusa. Mając przywiązane ręce nie mógł amortyzować upadków. Padał na twarz i na lewe kolano. Jednocześnie przesuwająca się belka powodowała obrażenia pleców i prawego ramienia, które w wyniku biczowania zostało doszczętnie zniszczone. Odślonięty został znajdujący się tam splot nerwowy, zwany barkowym. Ocieranie się belki o tak bardzo bolesne miejsce musiało powodować niewyobrażalne cierpienie [23]. Zmuszenie Szymona z Cyreny do dźwigania belki nie było zapewne spowodowane uczuciem litości, ale obawą, aby Skazaniec nie skończył w drodze.

UKRZYŻOWANIE. „Gdy przyszli na miejsce, zwane «Czaszką», ukrzyżowali tam Jego i złoczyńców, jednego po prawej, drugiego po lewej Jego stronie. Lecz Jezus mówił: «Ojcze, przebacz im, bo nie wiedzą co czynią». Potem rozdzielili między siebie Jego szaty, rzucając losy” (Łk 23, 33-34). Podobnie pozostali Ewangeliści nie wypowiadają się na temat techniki krzyżowania.

Zgodnie z tradycyjną ikonografią, Chrystus został przybity trzema gwoźdźmi: ręce poprzez dłonie, a nogi jednym gwoździem, przy czym prawa przybita została na lewej. Obraz utrwalony na Całunie oraz plamy krwi mówią co innego. Dr Pierre Barbet [wg 10] pierwszy zwrócił uwagę, iż ręce przybito poprzez nadgarstki, przez tzw. przestrzeń Destota. Wykazał on w doświadczeniach na zwłokach, iż ciężar ciała jest zbyt duży, aby mógł utrzymać skazańca na gwoździach wbitych w dłonie. Ponadto, gwoździe wbite poprzez nadgarstek mógł zranić przebiegający wewnątrz nerw pośrodkowy powodując straszliwy ból, a zarazem skurcz kciuka. Dlatego na płótnie widzimy odbicie tylko czterech palców u każdej dłoni, a oba kciuki są wciągnięte w głąb dłoni [23].

Ślady krwi na przedramionach wskazują, iż Chrystus nie był przybity symetrycznie. Jego prawy nadgarstek przybito tuż przy dolnej krawędzi poprzeczki, natomiast przeciwnie uczyniono z nadgarstkiem lewym, przybijając go w pobliżu jej krawędzi górnej. Powodowało to w pozycji uniesienia przechył ciała pod kątem około 5-7° w prawo [23].

Wyraźnie odbity ślad stopy prawej wskazuje, iż ona znajdowała się na spodzie, natomiast stopę lewą przybito na prawej. I tylko na tej prawej stopie mógł Chrystus unosić się co kilka minut w celu nabrania powietrza.

ŚMIERĆ NA KRZYŻU: „Lecz gdy podeszli do Jezusa i zobaczyli, że już umarł, nie łamali Mu gołeni, tylko jeden z żołnierzy włócznią przebił Mu bok i natychmiast wypłynęła krew i woda” (19, 33-34).

Krew, która wypłynęła z przebitego boku częściowo zakrzepła wokół rany. Widać ją w sąsiedztwie naszytej łąty. W wyniku retrakcji skrzepu wydzielila się na jej powierzchni surowica. Oznaczono ją dwoma różnymi metodami [9, 18]. W czasie zdejmowania ciała z krzyża, z tej samej rany wypłynęła dalsza ilość krwi. Popłynęła ona strużką wzdłuż pleców, jednak już nie zakrzepła tylko została wchłonięta przez płótno. Nie ma na niej śladów surowicy. So to drobne szczegóły, które jednak wskazują, iż żaden średniowieczny fałszerz nie potrafiłby tego wymyślić. W tym czasie proces krzepnięcia nie był znany.

Niech te kilka przykładów będzie świadectwem, iż Całun jest niezwykle cennym atlasem anatomopatologicznym męki, śmierci i Zmartwychwstania Chrystusa.

Nowy okres w badaniach Całunu zainicjował pokaz w telewizji włoskiej w dniu 23 listopada 1973 roku. Przy tej okazji Paweł VI powiedział: „Jakież to szczęście zobaczyć Jezusa, Jego, Jego samego! Patrzcie, ani czas, ani przestrzeń nie pozbawiły nas tej szczęśliwości! Czyż nie powinniśmy teraz zatrzymać naszego wzroku na tym Obliczu, w którym jaśnieje On jako Syn Boży, ale także jako Syn Człowieczy? Czy przypadkiem nie jesteśmy podobni do idących drogą do Emaus, z oczyma jakby na uwięzi, które nie rozpoznają Jezusa zmartwychwstałego w pielgrzymie, który im towarzyszył?” [23].

W związku ze wzrostem zainteresowania badaniami naukowymi Całunu, w roku 1973 wyrażono zgodę na pobranie dwóch małych wycinków płótna oraz kilku nitek. Głównym celem były badania z zakresu włókiennictwa. Prof. Gilbert Raes z Gandawy wykazał, iż jest to typ płótna damasceńskiego, produkowanego w Syrii w I wieku. Jest to płótno lniane ze śladową zawartością bawełny, o charakterystycznym splocie trzy na jeden,

w kształcie „rybiego szkieletu” (wzgl. „jodełki”) [wg 17, 25]. Z wyjątkiem miejsc zniszczonych w czasie pożaru w Chambery (1532 r.), płótno zachowało się w bardzo dobrym stanie.

Wykorzystując pokaz telewizyjny, dr Max Frei, kryminolog szwajcarski, uzyskał zgodę na pobranie z powierzchni płótna, przy pomocy taśmy lepkiej (Mylar tape), próbek do analizy pyłków kwiatowych, znajdujących się na płótnie (palinologia). Wyodrębnił on 56 pyłków roślin, które potwierdzają znane z jego historii miejsca pobytu w Palestynie, Turcji, nad Morzem Śródziemnym i we Francji. Szczególną wartość ma wykazanie pyłków roślin słonolubnych, izolowanych przez Freia z osadów dennych wód stojących Palestyny (Morza Martwego) oraz Azji Mniejszej, a które obecnie nie rosną w tych okolicach [wg 26]. Badania te są obecnie kontynuowane przez zespół Danina i wsp. z Izraela.

W tym też czasie Całunem zainteresowali się dr John Jackson i dr Eric Jumper, fizycy z U.S. Air Force Academy. Wykazali oni, że intensywność zmian gęstości optycznej poszczególnych punktów wizerunku jest odwrotnie proporcjonalna do kwadratu odległości ciała od płótna. Najintensywniejsze zabarwienie wizerunku występuje w miejscach, w których płótno dotykało ciała. Przy odległości dalszej aniżeli 4 cm nie stwierdzono zmian, co wskazuje, iż czynnik wywołujący wizerunek był niezwykle delikatny [wg 25]. Obserwacje te zostały potwierdzone w dalszych badaniach. Gdy usunięto z włókienek krew, okazało się, że pod krwią brak było zmian w cząsteczkach celulozy. Świadczy to o tym, że na płótnie najpierw znalazła się krew (w czasie pogrzebu), a wizerunek powstał później (Zmartwychwstanie), przy czym krew ekranowała włókienka przed bardzo delikatnym promieniowaniem [8, 9].

Jackson i Jumper wraz z Billem Motternem odkryli niezwykłą cechę wizerunku – trójwymiarowość. Umieszczając diapozytyw Całunu w analizatorze VP-8, który przekształca zdjęcia przekazywane z kosmosu na fotografie trójwymiarowe – uzyskali trójwymiarowo postać [11]. Heller i Adler [9] tłumaczą, iż wizerunek został zakodowany w cząsteczkach celulozy numerycznie, a nie jako obraz albedo. Analizator VP-8 nie może operować obrazami albedo i perspektywą, lecz może operować kwantami

światła. W efekcie widzi on wizerunek numerycznie a nie odbiciowo. Profesor Bolesław Makiej, fizyk z Wrocławia, uważa, iż trójwymiarowość wizerunku i jego struktura interferencyjna są wystarczającymi dowodami autentyczności Całunu. Makiej twierdzi, że wizerunek ma cechy hologramu, co również pozwala zrozumieć jego trójwymiarową strukturę [15].

Najwszechstronniejsze badania Całunu przeprowadzono w latach 1978-1980 roku przez 35-osobowy zespół amerykański STURP (Shroud of Turin Research Project), jak również kilkusobowe zespoły europejskie. Ich inicjatorem był dr John Jackson, który zainteresował badaniami szereg amerykańskich ośrodków naukowych. Całun nie interesował ich jako przedmiot kultu religijnego, ale jako niezwykle zabytek archeologiczny. Stosowali oni w badaniach najnowocześniejsze techniki jakimi dysponowała nauka w tym okresie. Jak oceniają, na badania te przeznaczyli ok. 150 000 godzin. Wśród zastosowanych metod wymienić należy najważniejsze: spektroskopię w różnym zakresie promieniowania, rentgenowską spektrometrię fluorescencyjną, mikroanalizę rentgenowską (tzw. sondę elektronową), termografię, niezwykle precyzyjne techniki mikrochemiczne, makro- i mikrofotografię w różnym zakresie promieniowania, jak również fotografię w świetle Wooda [1, 9, 12, 18]. Baima P. Bollone z Zakładu Medycyny Sądowej w Turynie przeprowadził badania serologiczne krwi znajdującej się na Całunie metodami immuno-fluorescencyjnymi [2]. Bezpośrednie badania Całunu Turyńskiego przeprowadzono w Turynie w czasie pięciu całodobowych sesji (8-13. 10. 1978). Uzyskany materiał był następnie badany i analizowany w Stanach Zjednoczonych.

W tym też czasie pobrano materiał za pomocą taśmy adhezyjnej, którą dociskano do płótna w ściśle określonych miejscach, a następnie odrywano. W ten sposób uzyskano do badań mikrowłókienna powierzchniowe. Warto podkreślić, iż materiał pobrany za pomocą taśmy adhezyjnej był mikroskopijny: długość włókienek wynosiła od 40 μm do kilku milimetrów, a zawarty na nich materiał oceniany był w nano- i mikrogramach. Analizy tak małych ilości wymagały zaadoptowania odpowiednio czułych metod mikrochemicznych. Najtrudniejsze zadanie metodyczne stanowiło opracowanie technik, których celem było poznanie natury zmian chemicz-

nych cząsteczek celulozy w obrębie wizerunku, jak również przeprowadzenie pełnej analizy krwi [8].

Analizując obraz trójwymiarowy zauważono zgrubienie na oku prawym. Zgodnie z tradycją judaistyczną na oczach zmarłego kładziono skorupki ceramiczne względnie pieniądze. O. Filas zidentyfikował pieniążek, który okazał się rzymską monetą, tzw. *dilepton lituus* [6] wybijaną za czasów Poncjusza Piłata, w latach 29-32 p. n. Chr., dedykowaną cesarzowi Tyberiuszowi. W latach 90-tych zauważono monetę na lewym łuku brwiowym. Pieniążek ten rozpoznano jako dilepton simplum, wybity na cześć matki Teberiusza, Heleny [19].

Podsumowując wyniki badań wizerunku można wyróżnić następujące jego charakterystyczne cechy: Rozkład światła i cieni wizerunku jest jak na negatywie fotograficznym. Negatyw ujawnił szczegóły Pasji Chrystusa. Wizerunek powstał w wyniku zmian w cząsteczkach celulozy. Uległy one utlenieniu i odwodnieniu z utworzeniem grup chromoforowych dikarbońlowych. Zmiany w cząsteczkach celulozy obejmują wyłącznie powierzchniowe mikrowłókienka. Nie przenikają do wnętrza włókien. Obraz jest bardzo delikatny i nie ma ostrych konturów. Nie jest widoczny z bliskiej odległości. „Ujawnia się” i najlepiej go widać z odległości 3-4 metrów. Barwa wizerunku jest monochromatyczna (kolor sepii) i nie da się wyekstrahować rozpuszczalnikami organicznymi. Ulega tylko „odbarwieniu” w silnym środowisku redukującym (hydrazyna, diimid). W analizie VP-8 wizerunek wykazuje właściwości obrazu trójwymiarowego.

O ile wizerunek jest nadal tajemniczym obrazem, którego mechanizmu powstania nie znamy, to krwawe plamy stanowią autentyczną krew. Znajduje się ona również na powierzchniowych włókienkach, chociaż w miejscach silnych krwawień przeniknęła na drugą stronę płótna. Dzięki bardzo wnikliwym badaniom, przede wszystkim przeprowadzonym przez Hellera i Adlera [9], uzyskano bardzo szczegółową analizę krwi.

Podkreślić należy, iż pierwszą trudnością, którą należało pokonać to jej rozpuszczenie. Trudności tej nie potrafili przezwyciężyć profesorowie Frache i Filogamo, którzy w 1973 roku otrzymali do badań próbki zakrwawionych nitek z Całunu [wg 25]. Heller i Adler próbowali różnych od-

czynników, a dodatni efekt uzyskali z 97% hydrazyną, która jednocześnie spowodowała redukcję Fe^{3+} do Fe^{2+} . Stężony kwas mrówkowy dodatkowo wpłynął na oddzielenie jonu żelazawego. Uzyskane tą drogą porfiryryny śledzono metodą fluorymetryczną. Analizując widma spektrofotometryczne w zakresie 400-450 nm, obserwowano tzw. Pasma Soreta [8].

Autorzy ci wykazali obecność białek surowicy krwi, m. in. albuminy. Zabarwienie krwawych plam jest żywo karminoworóżowe, podczas gdy krew na starych płótnach ma barwę ciemną. Jak podkreśla prof. Gonela, odmienną barwę krwi można tłumaczyć znaczną zawartością bilirubiny, jaką wykazano w badanych próbkach metodą Jendrasika. Konanie w Ogrójcu i okrutne biczowanie mogły spowodować wzmożony rozpad krwinek czerwonych. Zawarta w nich hemoglobina została uwolniona i przekształcona w bilirubinę [8, 21]. Wykonane zostały również dokładne badania serologiczne metodami immuno-fluorescencyjnymi. Wykazano, że krew na Całunie jest krwią ludzką, a nie zwierzęcą i należy do grupy AB [2].

Warto chociaż krótko wspomnieć, iż za autentycznością Całunu przemawia również ikonografia bizantyjska. Od ok. VI wieku pojawiają się na obrazach wizerunki Chrystusa, które świadczą, że ich autorzy widzieli Oblicze Chrystusa utrwalone na Całunie, który w tym czasie znajdował się w Edessie. Wymienia się piętnaście charakterystycznych cech wspólnych twarzy Chrystusa z Całunu i portretem Jezusa w sztuce chrześcijańskiej [17, 22].

Przedstawione tu bardzo krótko wyniki badań wizerunku i krwi zdają się wskazywać jednoznacznie na autentyczność Całunu Turyńskiego. Trudno wyobrazić sobie średniowiecznego fałszerza, który byłby zdolny „wyprodukować” wizerunek o tak zadziwiających cechach. Niektórzy uczeni przy pomocy rachunku prawdopodobieństwa próbowali wyrazić jego autentyczność. Podawano astronomiczne liczby! Dr Donald Lynn z NASA, badający Całun w zespole STURP, zapytany w roku 1986 co pomyślałby, gdyby wyniki planowanego datowania wykazały, że Całun jest fałszyfikatem, odpowiedział m. in. „Dla nas uczonych byłoby to większym cudem aniżeli Zmartwychwstanie Chrystusa, oznaczałoby bowiem,

że nauka XX wieku nie dorównuje umysłowi fałszerza z XIV wieku, co chyba jest nedorzecznością” [wg 24].

Od szeregu lat trwały dyskusje na temat określenia wieku Całunu przy pomocy datowania izotopem węgla-14 (C-14). Zasada metody opiera się na oznaczeniu w badanym materiale ilości izotopu C-14, pobranego z atmosfery za życia rośliny. Znając półokres rozpadu tego izotopu [$T(1/2) = 5730$ lat] można w przybliżeniu obliczyć okres, w którym żyła dana roślina, względnie zwierzę, które je jadło.

Początkowo nie wyrażano zgody na przeprowadzenie takich badań z uwagi na konieczność zniszczenia zbyt dużego kawałka płótna całunowego. Rozwój technik datowania, przy pomocy akceleratora spektrometrii masowej pozwolił na wykonanie oznaczeń na małych próbkach. W dniu 21 kwietnia 1988 roku, komisyjnie odcięto mały fragment Całunu, który podzielono na 3 części (po ok. 50 mg). Przekazano je przedstawicielom trzech laboratoriów – w Tuscon (Arizona), w Oksfordzie i w Zurychu. Otrzymały one dodatkowo po dwie próbki kontrolne: kawałek tkaniny lnianej z grobu w Nubii, a datowany na XI/XII wiek p. n. Chr., oraz z mumii Kleopatry z Teb, oceniany na przełom I/II wieku p. n. Chr. Zgodnie z protokołem uzyskanych wyników z trzech laboratoriów, płótno pochodzi z okresu między rokiem 1260 a 1390 [4]. Wynik datowania był sensacyjny, tym bardziej z uwagi na fakt rzekomej zgodności datowania z okresem sporu o jego autentyczność między właścicielami płótna a biskupami diecezji Troyes. Pojawiło się pytanie, czy wynik jednej próby może unieważnić szereg wcześniejszych danych?

W szeregu artykułach krytycznie oceniono metodę datowania [3, 17, 24, 26]. Wiadomo, że podstawowym warunkiem, pozwalającym na przeprowadzenie datowania jest pewność, iż badany materiał nie został zanieczyszczony substancjami o wyższej zawartości C-14. Warunku tego nie spełnia Całun. W swojej historii Całun był wystawiany na widok publiczny w otoczeniu pochodni i świec, znajdował się w płonących pomieszczeniach Świętej Kaplicy w Chambery (1532 r.). W pożarze tym został w kilkunastu miejscach nadpalony przez stopiony stop srebra i ołowiu. Akurat w sąsiedztwie wypalonych dziur został pobrany kawałek płótna do da-

towania. Wszystkie te czynniki mogły spowodować przyrost izotopu C-14, a więc pozorne „odmłodzenie” tkaniny (W&F). Istnieje szereg hipotez próbujących tłumaczyć oznaczony „średniowieczny” wiek Całunu [7, 13, 14].

Ograniczę się do przytoczenia ciekawej hipotezy dr Leonzio Garza Valdesa z San Antonio [7]. Uczony ten badając powierzchnie starożytnych przedmiotów zauważył na nich naturalny bioplastyczny materiał, skumulowany w wyniku symbiotycznej aktywności milionów zielono zabarwionych bakterii i grzybów (*Lichenotelia Varnish*) z różowym pigmentem. Tworzą one twardy pancerzyk (biogeniczny pokost) narastający w sposób przypominający rafy koralowe. Garza-Valdes uzyskał dostęp do taśm adhezyjnych, na których pobrano z Całunu materiał do badań mikrochemicznych w roku 1978. Wykazał na nich aktywną mikrokolonie grzybów i bakterii, które pokrywają włókno jak patyna. Jeżeli przy oczyszczaniu próbek całunu do badania radiowęglowego nie wyeliminowano tego biogenicznego pokostu, wówczas mógł on przyczynić się do błędnego datowania. W chwili obecnej wyniki datowania Całunu węglem-14, z uwagi na szereg zgłaszanych zastrzeżeń nie są akceptowane przez naukowców.

Badania naukowe Całunu Turyńskiego, prowadzone przez minione stulecie odkryły wiele nieznanych wcześniej szczegółów na temat tego niezwykłego płótna i wykazały, iż średniowieczny fałszerz nie byłby zdolny do wytworzenia przedmiotu o tak wyjątkowych cechach. Jednakże dotychczas nie potrafiono odpowiedzieć na pytanie, w jaki sposób powstał na płótnie tajemniczy wizerunek. Wysłunięto na ten temat szereg hipotez [16]. Ogólnie można je podsumować następująco: Krwawe odbicia powstały w momencie zawinięcia martwego ciała Chrystusa w płótno zakupione przez Józefa z Arymatei, natomiast wizerunek jest jak gdyby „fotografią błyskową”, utrwaloną w powierzchniowych cząsteczkach celulozy, w wyniku emanacji czynnika energetycznego w chwili Zmartwychwstania. Nie znany jest dotychczas rodzaj promieniowania. Jackson zakłada, że mogło to być promieniowanie trwające około tysięcznej części sekundy. Mogła to być emisja fotonów w zakresie nadfioletu lub promieniowanie X o małej energii [wg 16]. Prof. Eberhard Lindner uważa, że na płótno całunu działał silny impuls promieniowania neutro-

nowego i elektronów (β). Neutrony spowodowały „odmłodzenie” wieku płótna, natomiast energia promieniowania β tworząc w celulozie grupy karbonylowe utworzyła wizerunek [14]. Ks. prof. Jean-Baptiste Rinaudo – fizyk francuski wywodzi, że promieniowanie protonowe odpowiedzialne jest za utworzenie wizerunku, natomiast neutronowe wzbogaciło tkaninę w C-14 [20]. Są jeszcze inne hipotezy, jednak żadna z nich nie daje przekonującej odpowiedzi z uwagi na to, iż nie można ich sprawdzić doświadczalnie.

Zakończyć chciałbym fragmentem wiersza Romana Brandstattera pt. „Hymn o Całunie Turyńskim”:

*„Bądź oczom naszym i sercu zawsze przytomna
Na każdym miejscu i o każdym czasie,
Tkanino,
W którą spowite było ciało Boga,
Świadku Jego męki
I Jego rozlanej krwi,
I ciernistej korony,
I gwoździ
I włóczni
I ran,
Świadku Oblicza Pańskiego,
Świadku Zmartwychwstania,...”*

Jeżeli Całun jest oryginalnym płótnem grobowym Chrystusa – to jest on rzeczywiście jedynym świadkiem Zmartwychwstania.

Literatura

- [1] Acceta J., Baumgart J. S., 1980, *Infrared reflective spectroscopy and thermographic investigations of the Shroud of Turin*, Appl. Opt., 19, 1921-1929.
- [2] Baima Bollone P., Gaglio A., 1984, *Ulteriori ricerche sul gruppo delle tracce di sangue mano sulla sindone*, Sindon, 26, 9-13.
- [3] Brunati E., 1997, *A proposito di errori nel rapporto sulla datazione*, Collegamento pro Sindone, Maggio-Giugno, 34-39.
- [4] Damon P. E. i wsp., 1989, *Radiocarbon dating of the Shroud of Turin*, Nature, 337, 611-615.

- [5] Dąbrowski E., 1951, *Sprawa Całunu Turyńskiego*, Stud. Bibilijne, wyd. PAX, Warszawa, 185-202.
- [6] Filas F. L., 1983, *The identification of the Pilate coins on the Shroud*, Sindon, 32, 65-73.
- [7] Garza-Valdes L. A., Cervantes Ibarola F., 1997, *Studies on the Shroud of Turin reveal filamentous fungi colonizing and growing on the surface of the linen* (informacje otrzymano prywatnie z The Holy Shroud Guild Newsletter, USA, 3, 8).
- [8] Heller J. H., 1983, *Report on the Shroud of Turin*, Houhton Mifflin Co, Boston, s. 225
- [9] Heller J. H., Adler A. D., 1981, *A chemical investigation of the Shroud of Turin*, Can. Soc. Forens. Sci. J., 14, 81-103.
- [10] Hynek R. W., 1937, *Święty Całun – Męka Pańska w oświeceniu nauki*, (spolszczył i opracował S. Karwowski), Księgarnia Św. Wojciecha, Poznań, s. 127.
- [11] Jackson J. P., Jumper E. J., Ercoline W. R., 1982, *Three-dimentional characteristics of the Shroud Image*, Proc. of 1982 IEEE Conference on Cybernetics Soc., s. 559-575.
- [12] Jumper E. J., Adler A. D., Jackson J. P., Pellicori S. F., Heller J. H., Druzik J. R., 1984, *A comprehensive examination of the various stains and images on the Shroud of Turin*, Archeol. Chem., III, 205, 447-476.
- [13] Kouznetsov D. A., Ivanov A. A. Veletsky P. R., 1996, *Effects of fires and biofractionation of carbon isotopes on results of radiocarbon dating of old textiles: Shroud of Turin*, J. Archeol. Sci., 23, 109.
- [14] Lindner E. L., 1993, *Ipotesi su tutte le tracce della Sindone*, Collegamento pro Sindone, Nov.-Dic., 30-44.
- [15] Makiej B., 1987, *The possibilities that the Shroud is a hologram of reflected light*, La Sindone, Indagini scientifiche, Atti del IV Congresso Nazionale di Studi sulla Sindone, Siracusa, Sebastiano Rodante, Paoline, 1988, 214-216.
- [16] Makiej B., Chodasiewicz J., 1994, *Najnowsze hipotezy utworzenia się wizerunku na Całunie Turyńskim*, (w:) *Całun Turyński dzisiaj*, S. Waliszewski (red.), WAM, Kraków, 177-185.
- [17] Marinelli E., 1999, *Całun – obraz „niemożliwy”?*, Wyd. Św. Antoniego, s. 160.
- [18] Miller V. D., Pellicori S. F., 1981, *Ultraviolet fluorescence photography of the shroud of Turin*, J. Biol. Photogr. Assoc., 49, 71-85.
- [19] Moroni M., 1990, *La moneta di Ponzio Pilato nouvi reperti archeologici*, Sindon (Nouva Serie) 2, 71-80.
- [20] Rinaudo P. J.-B., 1992, *Une nouvelle etape*, Il est vivant, 89, 13-16.

- [21] Stevenson K. E., Habermans G. R., 1983, *Verdict of the Shroud*, Banbury Book Inc. Wayne, Pennsylvania, s. 216
- [22] Waliszewski S., 1983, *Oddziaływanie Całunu Turyńskiego na wczesnochrześcijańską ikonografię*, W drodze, 116, 38-48.
- [23] Waliszewski S., 1994, *Całun Turyński dzisiaj*, WAM, Kraków, s. 216.
- [24] Waliszewski S., Fenrych W., 1989, *Spór o Całun Turyński*, W drodze, 187, 85-91.
- [25] Wilson I., 1979, *The Shroud of Turin, The burial cloth of Jesus Christ?*, Image Books, Garden City, N. Y., s. 320.
- [26] Wilson I., 1998, *Krew i Całun*, Amber, Warszawa, s. 288.

ISBN 83-87671-69-X