

Dariusz Dziadosz

Teologiczne tradycje o początkach biblijnego Izraela

Resovia Sacra. Studia Teologiczno-Filozoficzne Diecezji Rzeszowskiej 11, 23-47

2004

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Ks. Dariusz Dziadosz,

TEOLOGICZNE TRADYCJE O POCZĄTKACH BIBLIJNEGO IZRAELA

Historia Izraela na pozór nie różni się niczym szczególnym od historii innych narodów. W wyniku długiego procesu najpierw powstał on jako związek kilkunastu pokoleń. W rzeczywistości pokolenia te nie były aż tak ściśle zjednoczone ze sobą, jak to podają tradycje biblijne, choć prawdopodobnie cechowała je militarna jedność i solidarność w wypadku każdorazowego zewnętrznego zagrożenia, podobna kultura i moralność oraz szczególnie, bo oparta na dwustronnym przymierzu, relacja z tym samym Bogiem Jahwe¹. Za czasów pierwszych królów Saula i Dawida ten związek plemion przerodził się w naród o trwałych już strukturach społeczno-politycznych, ale wkrótce potem rozpadł się na dwa odrębne ludy: Izraela i Judę, by w końcu, wskutek bolesnych przemian dziejowych (chodzi tu szczególnie o wydarzenia z 722 i 586 roku przed Chr.), pozostać na dość długo wspólnotą kulturowo-religijną pozbawioną ziemi i społeczno-politycznych struktur. Tak więc na pierwszy rzut oka nie ma w początkach historii Izraela nic nadzwyczajnego; tak, jak każdy inny naród, powstał on w konkretnej epoce

¹ Chodzi tu o tzw. system amfiktoniczny, który według wielu historyków i egzegetów był podstawą społeczno-politycznej organizacji Izraela w epoce przedmonarchicznej, por. A. Soggin, *Der Beitrag des Königtums zur israelitischen Religion*, VT.S 23 (1972), s. 11-13; G. Fohrer, *Altes Testament – Amphiktyonie und Bund*, ThLZ 91 (1966), s. 801-816, 893-904; N. Na'aman, *The Pre-Deuteronomistic Story of King Saul and Its Historical Significance*, CBQ 54 (1992) 655-657. Dla dokładniejszych informacji na temat pierwotnej struktury społeczno-religijnej Izraela por. N. P. Lemche, *Early Israel. Anthropological and Sociological Studies on the Israelite Society Before the Monarchy*, VT.S 37; Leiden 1985; Tenze, "Israel in the Period of the Judges" – *the Tribal League in Recent Research*, ST 38 (1984), s. 1-28.

i ściśle określonych społeczno-politycznych uwarunkowaniach, jego egzystencja była związana z konkretnym terytorium, a jego dzieje przepełnione są pozytywnymi i negatywnymi wydarzeniami, poprzez które wykuwała się stopniowo jego kultura i narodowa tożsamość.

A jednak losy Izraela mają w sobie coś szczególnego, gdyż to nie ziemia, czy instytucje społeczno-polityczne, przynajmniej według przekazów biblijnych, okazały się decydujące w wytworzeniu się w tym narodzie niezłomnego ducha, który pozwolił mu przetrwać wiele burz dziejowych, jakie przetoczyły się poprzez jego dzieje. Naród żydowski niezależnie od zmieniającej się często sytuacji historycznej potrafił w każdej epoce i na każdym miejscu zachować swą duchową odrębność. Na pewno stało się to możliwe dzięki specyficznej kulturze i zwyczajom, które udało się wypracować na przestrzeni wieków. Jednak najważniejszą cechą stanowiącą o narodowej żywotności Izraela wyróżniającą go zdecydowanie spośród innych ludów, była zawsze jego monoteistyczna religia oparta na zawartym z Jahwe przymierzu. Z tego przymierza, które od najdawniejszych czasów łączono ściśle z zakończeniem niewoli w Egipcie, wynikała pewność co do nieustannej zbawczej asystencji Boga i przekonanie, że Izrael jest Jego wybranym narodem. Można więc śmiało powiedzieć, że to właśnie religia ukonstytuowała narodową świadomość Izraela i była przez wieki jednym z głównych czynników decydujących o jego wewnętrznej i zewnętrznej strukturze. Całe bowiem dzieje Izraela są nierozłącznie związane z jego religią. Świadczą o tym nie tylko tradycje zawarte w Biblii, ale też historyczne źródła pozabiblijne. Rodzi się więc pytanie o przyczyny tak głębokiego zakorzenienia we własnej wierze. Aby zrozumieć ten niezwykły religijny status Izraela i jego ścisły związek z Jahwe oraz rzucić nieco więcej światła na kolejne etapy biblijnej historii tego ludu, wróćmy do chwili, w której rodził się on jako naród, czyli do początków XIII w. przed Chrystusem, kiedy to pod przewodnictwem Mojżesza uwalniał się spod władzy egipskiego faraona.

Specyfika przekazów o genezie społeczności Izraela

Już na wstępie należy zaznaczyć poważną trudność metodologiczną, przed którą niestety musi stanąć każdy, kto pragnie dotrzeć do korzeni historii Izraela. Teoretycznie informacji na ten temat winny udzielać aż trzy rodzaje źródeł: tzw. źródła wewnętrzne, to znaczy religijne pisma Starego Testamentu; źródła zewnętrzne, czyli pisemne dokumenty pozabiblijne oraz znaleziska archeologiczne z rejonu Palestyny z końcowych stuleci drugiego

tysiąclecia przed Chrystusem. Jednak w rzeczywistości w rekonstrukcji tych wydarzeń okazują się pomocne jedynie świadectwa biblijne. Jeśli chodzi o inskrypcje pozabiblijne dotyczące Izraela pochodzące z epoki poprzedzającej czas królów, to istnieje jedynie fragment steli faraona Merneptaha z napisem: «Izrael» na określenie pewnej wspólnoty etnicznej podbitej wraz z innymi plemionami i ludami w czasie kampanii wojennej prowadzonej przez egipskiego wodza², ale pozostaje wciąż wielką niewiadomą, w jakim zakresie i czy w ogóle można utożsamiać tę grupę etniczną z Izraelem, którego znamy z tekstów biblijnych. Według bowiem świadectw Starego Testamentu Izrael, jak to wspomnieliśmy wyżej, już na długo przed monarchią istniał jako zorganizowany związek plemion złożony z 12 pokoleń (klanów), które łączyła wspólna historyczna przeszłość, militarne interesy oraz jedna religia monoteistyczna, czyli kult oddawany temu samemu Bogu Jahwe. Czy tak rozwiniętą strukturę społeczną posiadał już lud podbity przez egipskiego faraona pozostaje rzeczą bardzo wątpliwą. Niestety prócz noty o doszczętnym unicestwieniu «Izraela» egipska stela nie wspomina nic konkretnego o jego wewnętrznej organizacji. Niewiele więcej na ten temat mówią odnalezione w 1887 r. w Egipcie kamienne tabliczki z biblioteki w El ‘Amarna, które będąc w większości korespondencją faraonów Amnofisa III i Echnatona z podległymi im królami państw-miast Fenicji, Syrii i Palestyny zawierają mnóstwo informacji o narodach i plemionach zamieszkujących ten region w ostatnich wiekach drugiego tysiąclecia. Dokumenty te wspominają jedynie o *hapiru* – koczowniczym ludzie utożsamianym tylko przez niektórych uczonych z późniejszymi Hebrajczykami³. Należy więc uczciwie powiedzieć, że pozabiblijne i archeologiczne ślady z okresu prehistorii Izraela, czyli sprzed epoki monarchii, są znikome, a te które istnieją jest bardzo trudno zestawić z informacjami zawartymi w Biblii

² Wspomniana stela pochodzi na pewno sprzed 1200 r. przed Chrystusem. Inskrypcja jest więc najstarszą zachowaną wzmianką o Izraelu, choć dla Izraela bardzo mało chwalebna. Faraon Merneptah (1213-1204) chlubi się sukcesem swej wojennej kampanii na terenie Syrii i Palestyny (1212-1209). Pośród wymienionych podbitych ludów i plemion widnieje również Izrael, o którym faraon mówi butnie, że zamieszkiwał terytoria pustynne i że został zupełnie rozgromiony, por. J. B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton 1969, s. 378.

³ Wydaje się, że związek *‘hapiru* oraz hebrajskiego pojęcia *‘ibri* «Hebrajczycy» ogranicza się jedynie do podobnego brzmienia; natura tego koczowniczego ludu, o którym mówią listy z Amarna przedstawiając go jako grupę wojowników nie szukających nigdy miejsca w jakichkolwiek strukturach społecznych, zdaje się wykluczać definitywnie jego pokrewieństwo z Izraelem, por. F. Rienecker, G. Maier, *Leksykon biblijny*, Warszawa 2001, s. 22; B. M. Metzger, M. D. Coogan, *Słownik wiedzy biblijnej*, Warszawa 1999, s. 471.

tak, aby zrekonstruować jedną spójną wersję wydarzeń⁴. Nasze studium oprzemy więc z konieczności jedynie na tekstach Starego Testamentu, a te w sposób jednoznaczny wskazują na wyjście z Egiptu jako na pierwszy akt w historii Izraela⁵.

Teksty biblijne poświęcone tym wydarzeniom są bardzo bogate i obszernie (Wj 1-15), lecz my, z uwagi na ograniczone rozmiarem artykułu możliwości, naszą uwagę skoncentrujemy jedynie na akcie ostatecznego uwolnienia Izraela z mocy faraona, którego Jahwe dokonał nad brzegiem morza (Wj 13,17-14,31). Jeżeli chodzi o adnotacje filologiczne i krytykę tekstualną biblijnego opisu tego wydarzenia to nie przedstawia ona większych problemów. Jedynym miejscem, które przysparza egzegetom trudności jest druga część wiersza 14,20, który w wersji Septuaginty różni się zdecydowanie od tekstu masoreckiego: «καὶ ἐγένετο σκότος καὶ γνόφος καὶ διήλθεν ἡ νύξ» («i nastąpiła ciemność i mrok, i tak minęła noc»)⁶.

Dużo więcej trudności nasuwają natomiast kwestie literackie i pochodzenie poszczególnych części tekstu Wj 13,17-14,31, bo to że opis zbawczej interwencji Jahwe nad brzegiem morza nie jest jednorodną kompozycją, lecz składa się z wielu tradycji, nie budzi już niczyjej wątpliwości od ponad stu lat. Obecność wielu powtórzeń, szczególnie w interesującej nas relacji o przejściu

⁴ Niestety archeologia w tym względzie nie pozwala na żadne pewne rozwiązania. Geneza Izraela jako narodu, czy nawet jako grupy etnicznej zamieszkującej terytorium Palestyny, owiana jest nieprzeniknioną mgłą tajemnicy. O istnieniu Izraelu nie mówią ani słowem wspomniane wyżej dokumenty z El 'Amarna, które bardzo wiele uwagi poświęcają wszystkim państwom-miastom istniejącym w tym regionie w XIV w. przed Chr., natomiast w ostatnich dziesięcioleciach drugiego tysiąclecia Izrael jest już przedstawiany jako potęga polityczna i militarna, por. J. A. Soggin, *Storia d'Israele*, Brescia 1983, s. 36-43.

⁵ Również w większości nowożytnych historii Izraela pobyt i wyjście z niewoli w Egipcie na początku XIII w. przed Chr. za panowania faraona Ramzesa II (ok. 1290-1224) jest postrzegane jako początek wydarzeń w dziejach narodu żydowskiego, por. J. A. Soggin, *Storia d'Israele*, s. 543. J. Bright, *Storia dell'Antico Israele. Dagli albori del popolo ebraico alla rivolta dei Maccabei*, Roma 2002, s. 518.

⁶ Jak dotąd egzegeci nie dopracowali się jakiegoś wspólnego rozwiązania tego problemu tekstualnego i opowiadają się zazwyczaj za jedną z trzech podanych niżej możliwości: 1) zdecydowana większość idzie za tekstem masoreckim, a istniejące różnice z wersją LXX usiłuje wytłumaczyć na bazie targumów: «ten sam obłok sprawiał, że Egipcjanie pozostawali w ciemności, a Izraelici w blasku światła»; 2) inni próbują skorygować sam tekst hebrajski oddając rzeczownik «ciemności» formą czasownikową o tej samej treści oraz wprowadzając grecki termin «διήλθεν» z LXX; 3) w końcu niektórzy usiłują rozwiązać trudności poszukując innego znaczenia hebrajskiego czasownika *y'r* (oświecić, oświetlać), por. E. A. Speiser, *An Angelic „Curse”: Exodus 14,20*, JNES 80 (1960), s. 198nn; B. S. Childs, *Il Libro dell'Esodo. Commentario critico-teologico*, Roma 1989, s. 229.

przez morze, jest ewidentnym dowodem na złożony charakter tego opowiadania. I tak np. z jednej strony mówi się, że przejście przez morze stało się możliwe dzięki interwencji Jahwe, który cofnął wody morza silnym wiatrem wschodnim wiejącym przez całą poprzednią noc (14,21-22), natomiast z drugiej, że przejście Izraelitów dokonało się dzięki Mojżeszowi, który posłuszny nakazowi Jahwe rozdzielił wody morza w taki sposób, że utworzyły mur z wód po lewej i po prawej stronie odkrywając suche dno dla przechodzącego ludu (14,16.21a.26)⁷. Kiedy wiele lat temu pojawiła się teoria biblijnej krytyki źródeł, w rozdziałach opowiadających o przejściu przez morze od razu zaczęto dopatrywać się źródeł: jahwistycznego, kapłańskiego i elohistycznego. Należy zaznaczyć, że ten podział, oczywiście z większymi lub mniejszymi modyfikacjami co do przynależności konkretnych wierszy do poszczególnych tradycji, jest akceptowany przez większość egzegetów aż do dnia dzisiejszego i pomimo tego, iż pod adresem tej teorii wciąż wysuwa się wiele zastrzeżeń⁸, to jednak, jak dotąd, nie wypracowano innej bardziej zasadnej hipotezy rozwiązującej problem złożoności i pochodzenia tej części przekazu biblijnego. Tak więc dość stara już teoria, która odpowiedzialnością za ostateczną formę tekstu obarcza redaktora należącego do tradycji kapłańskiej⁹, pozostaje nadal najbardziej przekonująca. To właśnie jemu egzegeci przypisują autorstwo wierszy: 13,20; 14,1-4.8.9aβb. 15-18.21aαb.22-23.26.27a.28-29¹⁰. Ta interwencja redakcyjna dała zupełnie nowy wymiar pierwotnej

⁷ Ta rozbieżność nie jest jedyną w narracji o przejściu, wystarczy wspomnieć miejsca wyjaśniające przyczynę zmiany kierunku marszu Izraelitów (13,17-18a i 14,14), tradycje motywujące pościg Egipcjan (14,8a i 14,9a), czy te opisujące moment, w którym rydwany faraona dopędziły uciekających Izraelitów (14,9a i 14,10a).

⁸ Oczywiście tego rodzaju rozstrzygnięcie jest tylko hipotetyczne i nie rozwiązuje wielu problemów; nic więc dziwnego, że spowodowało ono zdecydowaną reakcję niektórych uczonych, którzy co prawda nie negują zasadności całej hipotezy źródeł, lecz proponowaną przynależność poszczególnych wierszy do konkretnych tradycji i proponują inny podział źródeł, por. J. Wellhausen, *Die Komposition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments*, Berlin⁴1963, s. 77; G. Fohrer, *Überlieferung und Geschichte*, Berlin 1964, s. 98-109. Dla pełniejszych informacji, por. J. I. Durham, *Exodus*, WBC 3, Waco 1987, s. 183-197.

⁹ Według niektórych, ostatecznym redaktorem narracji jest przedstawiciel szkoły deuteronomistycznej, por. G. I. Davies, *The Wilderness Itineraries and the Composition of the Pentateuch*, VT 33 (1983), s. 5-13.

¹⁰ Najwięcej problemów sprawia Wj 14,3, który to wiersz bardziej niż do źródła P pasuje do źródła E, ale prawdopodobnie został przez redaktora kapłańskiego włączony do jego własnej tradycji. Pewne trudności nasuwa również przynależność do źródła kapłańskiego wiersza 14,15, por. argumentację K. von Rabenau, *Die beiden Erzählungen vom Schli-fmeerwunder in Epod. 13,17-14,31*, w: *Theologische Versuche*, red. P. Watzel, G. Schille, Berlin 1966, s. 13nn.

wersji tych wydarzeń pochodzącej ze źródła J: 13,21-22; 14,5b.6.9aα.10bα.11-14.19b.21aβ.24.25b.27aβb.30.31 oraz jej późniejszej modyfikacji, którą możemy przypisać przedstawicielowi źródła E: 13,17-19; 14,5a.7.19a.25a¹¹.

Tego rodzaju analizy wydają się bardzo suche i nudne, ale pozwalają dojść do cennych wniosków i wyjaśniają, w jaki sposób konkretny tekst biblijny kształtował się podczas zwykle bardzo długiego i złożonego procesu redakcyjnego zanim osiągnął swą ostateczną formę. Popatrzmy więc, w oparciu o poczynione wyżej rozróżnienia źródłowe, jaką wizję przejścia przez morze prezentują poszczególne tradycje. Według źródła J Izraelici wychodzą z Egiptu prowadzeni przez Boga Jahwe, którego nieustanna obecność przyjmuje wymiar materialny w postaci słupa obłoku w dzień, a słupa ognia w nocy. Z tradycji tej nie wynika jasno natomiast, czy wyjście było od samego początku ucieczką, czy też, przynajmniej w początkowym etapie, odbyło się za przyzwoleniem Egipcjan. W tym wypadku Izraelici pod pozorem świętowania ku czci swego Boga na pustyni wykorzystaliby sposobną okazję, aby uciec z niewoli. W każdym bądź razie faraon zmienia swoje nastawienie do Izraelitów, gromadzi swe oddziały i postanawia ścigać zbiegów. Kiedy Izraelici docierają do brzegu morza spostrzegają, że ich śladem podążają już rydwany faraona. Strach pojawia się na ich twarzach i zaczynają coraz głośniejsze i natarczywiejsze narzekać i potępiać Mojżesza. Ten podnosi ich ducha i zapewnia, że niedługo staną się świadkami nadzwyczajnej Bożej interwencji. W tym czasie słup obłoku, który przewodził kolumnie uciekinierów zmienia swe miejsce i staje na jej tyłach i przekształcając się w ciemność oddziela Izraelitów w taki sposób, że stają się niewidzialni dla goniących ich Egipcjan¹². Z powodu tej ciemności faraon ze swym wojskiem nie mogą zbliżyć się do uciekinierów przez całą noc, w czasie której bardzo silny wiatr wschodni osusza dno morza. Należy wyraźnie podkreślić, że źródło J ani słowem nie wspomina o przejściu Izraelitów dnem osuszonego morza, czy też o innym nadzwyczajnym wydarzeniu tego rodzaju. Bóg Jahwe, posługując się słupem dymu i ognia, powoduje panikę w szeregach najeźdźców, zaś w międzyczasie fale morza powracają na swoje miejsce i napełniają osuszone dno morza. Egipskie wojsko, które zmierzało w tym kierunku, znalazło się oko w oko z powracającą ścianą wody, która zupełnie ich pograżyła. Na widok ciał martwych Egipcjan Izraelici z wielkim entuzjazmem wyrażają wiarę w moc Jahwe i zaufanie do Mojżesza.

¹¹ Por. B. S. Childs, *Il Libro*, s. 230-231; J. I. Durham, *Exodus*, s. 183-197.

¹² Należy zaznaczyć, że interpretacja tego miejsca jest utrudniona i niejasna z powodu bardzo źle zachowanego tekstu hebrajskiego i zdecydowanie odmiennych lekcji prezentowanych przez innych świadków tekstualnych, szczególnie przez LXX.

A oto rekonstrukcja tych samych wydarzeń przez tradycję kapłańską opierającą się w niektórych miejscach na dużo starszym źródle E. Kiedy faraon pozwala Izraelitom wyjść z Egiptu, nie wkraczają oni na główny trakt wiodący wzdłuż wybrzeża, ale wybierają inny kierunek marszu. Jak to zaznaczyliśmy wyżej, obecny tekst zawiera dwie odmienne motywacje takiego kroku (jedna należy do źródła E, druga natomiast do źródła P). Bóg Jahwe czyni serce faraona upartym, dlatego też ten zbiera wojsko i decyduje się gonić zbiegów. Dopędza ich w momencie, gdy rozbijają obóz nad brzegiem morza. Źródło P podaje nawet bardzo dokładną kolokację geograficzną tego miejsca. Na widok zbliżających się Egipcjan lud wznosi głośne wołanie do Boga, a Ten rozkazuje Mojżeszowi wyciągnąć laskę ponad wodami¹³. Mojżesz natychmiast wykonuje nakaz Jahwe i w tym momencie wody morza się rozdzielają otwierając przed Izraelitami przejście obwarowane z obu stron murem wód. W ten niezwykle korytarz wchodzi Izraelici jak też idący ich śladem Egipcjanie¹⁴. Kiedy lud przeszedł już przez morze, Mojżesz znowu wyciągnął swą rękę nad wodami i te wróciły na swe poprzednie miejsce zatapiając Egipcjan, ich konie i rydwany. Izraelici zostali uratowani.

Tak oto można odtworzyć dwie zupełnie niezależne od siebie relacje o początku biblijnej historii narodu izraelskiego, które w okresie późniejszym, prawdopodobnie najpierw w wyniku redakcyjnej pracy deuteronomisty, a potem autora należącego do kręgu szkoły kapłańskiej (P^g)¹⁵, zostały połączone ze sobą, tak że dzisiaj stanowią dość spójną literacką całość. Po lekturze tych dwóch odrębnych tradycji, powstałych niewątpliwie w innych epokach i w odmiennych kontekstach historycznych, stajemy wobec trudnych pytań o to, czy i jak w rzeczywistości rozegrały się opisywane wydarzenia i co tak na prawdę stało się u zarania historii Izraela. Nie trzeba bowiem wcale być wytrawnym egzegetą, aby zauważyć, że przytoczone wersje wyjścia Izraela z Egiptu różnią się pod wielu zasadniczymi względami.

¹³ W tym czasie, według źródła E, Anioł Jahwe opuszcza swą pozycję na tyłach obozowiska izraelskiego i staje naprzeciw rydwanom faraona, aby uniemożliwić im dalszy marsz.

¹⁴ I znowu źródło E podaje, że Anioł Jahwe utrudnia pochód egipskiego wojska, zatrzymując koła rydwanów faraona.

¹⁵ Por. N. Lohfink, *Theology of the Pentateuch. Themes of the Priestly Narrative and Deuteronomy*, Edinburgh 1994, s. 143nn; A. De Pury, T. Römer, *Le Pentateuque en question: position du problème et brève histoire de la recherche*, w: *Le Pentateuque en question. Les origines et la composition des cinq premiers livres de la Bible à la lumière des recherches récentes*, red. A. De Pury, Genève 1989, s. 70-73; J. L. Ska, *Quelques remarques sur P^g et la dernière rédaction du Pentateuque*, w: *Le Pentateuque en question. Les origines et la composition des cinq premiers livres de la Bible à la lumière des recherches récentes*, red. A. De Pury, Genève 1989, s. 95-125.

Zatrzymajmy się więc chwilę nad kwestią historyczności głównych biblijnych tradycji o wyjściu, aby wyjaśnić przynajmniej niektóre wątpliwości. Jak to się stało np., że tradycja J zapomniała o tak ważnym szczególe, jakim jest przejście Izraelitów przez Morze Sitowia? W jaki sposób przekaz o nadzwyczajnym przejściu przez morze trafił natomiast do tradycji kapłańskiej? Czy koniec niewoli był dobrze zorganizowaną ucieczką, czyli naturalną konsekwencją jakichś bliżej nieokreślonych przemian społeczno-politycznych w Egipcie nękanym różnego rodzaju kataklizmami, czy też wynikiem nadprzyrodzonej ingerencji Boga Jahwe (biblijne plagi oraz ostateczne pokonanie faraona nad Morzem Sitowia)? Co prawda przekazy biblijne nie pozostawiają w tym względzie żadnych wątpliwości, jednomyślnie przypisując Jahwe najważniejszą rolę w dokonujących się wydarzeniach, ale dlaczego różnią się między sobą aż w tylu ważnych kwestiach?

Problem ten absorbował egzegetów już od dawna, ale dopiero Martin Noth był tym, który swymi hipotezami wywołał prawdziwą burzę polemik trwającą w pewien sposób aż do dzisiaj. Ten znakomity egzegeta w centrum obecnej biblijnej tradycji o wyjściu widzi przekaz o przejściu przez morze. Według niego, to wydarzenie ma na myśli każdy tekst biblijny i każdy Izraelita, kiedy wspomina o początkach Izraela i kiedy pragnie wyrazić wiarę w Jahwe i uwielbić Go jako swego Zbawcę. Mówi wtedy zawsze o Bogu, który wyprowadził naród z Egiptu¹⁶. Jednak Noth jest również zdania, iż tradycja o przejściu przez morze nie była pierwotnie związana z tradycją wyjścia w ścisłym tego słowa znaczeniu, tzn. nie wiązała się ani z przekazem o ustanowieniu paschy (Wj 12,1-13,16), ani z relacją o plagach (7,14-11,10)¹⁷. Obydwie narracje o uwolnieniu Izraela, to znaczy przekaz o wyjściu z niewoli i opis przejścia przez Morze Sitowia, pierwotnie istniały niezależnie od siebie. Niestety dzisiaj jest bardzo trudno określić, w jaki sposób opis Bożej interwencji nad brzegiem morza pojawił się jako dopełnienie narracji o wyjściu Izraela z Egiptu.

Takie były propozycje Notha. Jak już wspomnieliśmy, hipotezy te spotkały się z żywą reakcją w świecie egzegetów, którzy do dzisiaj próbują uzupełnić, skorygować, bądź też zastąpić tę teorię¹⁸. Na szczególną uwagę w tym wzglę-

¹⁶ Por. M. Noth, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Stuttgart 1948, s. 50-54; H. Simian-Yofre, *Exodo en Deuterisaias*, Bib 61 (1981), s. 530-553; K. Kiesov, *Exodustexte im Jesajabuch*, OBO, Göttingen 1979; E. Zenger, «Der Gott des Exodus in der Botschaft der Propheten», Conc 23 (1987), s. 15-22.

¹⁷ Również te ostatnie były, według Notha, jedynie redakcyjnym rozszerzeniem tradycji o wyjściu.

¹⁸ Por. W Gross, *Die Herausführungsformel. Zum Verhältnis von Formel und Syntax*, ZAW 86 (1974), s. 425-453; P. Weimar, *Die Meerwundererzählung. Eine redaktionskritische*

dzie zasługuje pozycja Coatsa. I on twierdzi, że tak często spotykana w Biblii formuła: «Jahwe wyprowadził nas z Egiptu» początkowo nie odnosiła się do epizodu przejścia przez morze, bowiem nawiązuje jedynie do faktu opuszczenia Egiptu przez Izraelitów i łączy to zdarzenie przede wszystkim ze śmiercią pierworodnych. Egzegeta ten czyni krok naprzód w stosunku do teorii Notha i proponuje, by tradycji o przejściu przez morze nie łączyć z cyklem opowiadań o wyjściu, ale z przekazami o wędrówce Izraela przez pustynię¹⁹. Coats wskazał jedynie ten kierunek poszukiwań²⁰, sam nie potrafił wytłumaczyć, jak to się stało, że ostatecznie obie te tradycje zostały tak ściśle ze sobą złączone.

Pewne rozwiązanie wypracowano dopiero w latach późniejszych. Idąc po linii kryteriów historii tradycji zauważono, że przejście przez morze łączono pierwotnie (źródło J) z tradycjami wędrówki przez pustynię. Dopiero w tradycjach późniejszych (P) wydarzenie to związane bezpośrednio z wyjściem z niewoli. Redaktor ze szkoły kapłańskiej idzie za źródłami J i E tylko w kwestii wyjścia z Egiptu (12,41), które oczywiście poprzedza Bożą interwencję nad brzegiem morza. Modyfikuje on jednak wyraźnie odziedziczoną chronologię wydarzeń. Lud, który wyszedł z Egiptu w 12,41.51, w 14,1 otrzymuje od Jahwe rozkaz powrotu, gdyż wejście na pustynię musi poprzedzić jeszcze jeden znak Bożej mocy. Dopiero wtedy, według teologicznej koncepcji P, rozpocznie się etap wędrówki przez pustynię. Aby przekaz o przejściu przez morze jeszcze ściślej włączyć w tradycję o wyjściu, redaktor kapłański połączył epizod znaną Morza Sitowia z przekazem o egipskich plagach. Te dwa biblijne wydarzenia w tradycjach starszych (J, E) nie mają ze sobą prawie nic wspólnego, natomiast w ujęciu kapłańskim łączy je bardzo podobna terminologia (por. ten sam język opisu plag zastosowany choćby w Wj 14,4.8.18.20). W ten sposób przejście przez morze, według źródła P, nie jest tylko początkowym etapem wędrówki przez

Analyse von Ex 13,17-14,31 (ÄAT); Wiesbaden 1985; E. Zenger, Le thème de la "sortie d'Égypte" et la naissance du Pentateuque, w: Le Pentateuque en question. Les origines et la composition des cinq premiers livres de la Bible à la lumière des recherches récentes, red. A. De Pury, (MDB) Genève 1989, s. 301-331.

¹⁹ Coats opiera swą teorię przede wszystkim na występowaniu w obu tych tradycjach wspólnej formuły *hōsî* oraz tematu narzekań i buntu Izraela przeciwko Mojżeszowi (źródło J), jak też teologicznego schematu przejścia przez rzekę w przekazach o pustyni i zdobyciu Kanaanu, por. G. W. Coats, *The Traditio-Historical Character of the Reed Sea Motif*, VT 17 (1967), s. 253nn.

²⁰ Za słusznością hipotez Coatsa przemawia treść i forma samych tradycji Pięcioksięgu. I tak źródła J i E epizod przejścia przez morze łączą ściśle z tradycjami o pustyni, natomiast źródło P czyni z niego integralną część tradycji o wyjściu. Różni się też znacznie sam sposób opisu tego wydarzenia w poszczególnych źródłach.

pustynię, ale kolejną fazą realizującego się zbawczego planu Jahwe zapoczątkowanego plagami przeciw Egipcjom. Tak więc obecna postać przekazu o wyjściu z Egiptu i jej związek z Bożą interwencją nad brzegiem morza jest dziełem tradycji kapłańskiej. I choć odpowiedź na pytanie o przyczynę tego rodzaju zabiegów literackich pozostaje wciąż w kręgu hipotezy, to jednak coraz łatwiej zdecydować, że ich powodem były pryncypia teologiczne szkoły kapłańskiej. Po pierwsze, mamy tu do czynienia z tak charakterystycznym dla tej redakcji sposobem przekształcania mitologicznego języka starszych przekazów w teologiczne tradycje o zwycięstwie Jahwe²¹. Po drugie, wydaje się prawdopodobnym, iż tradycje o przejściu przez morze powstały pod znacznym wpływem przekazu o przejściu przez Jordan (Joz 3,1-4,24). Być może redaktor kapłański chciał w ten sposób stworzyć jedną wspólną tradycję o zbawczych interwencjach Jahwe towarzyszących powstaniu Izraela, w której swoistą teologiczną klamrę tworzą z jednej strony wyjście Izraela z Egiptu pośród niezwykłych znaków ukoronowanych przejściem przez Morze Sitowia, a z drugiej, zdobycie ziemi obiecanej rozpoczęte innym nadzwyczajnym wydarzeniem, czyli przejściem suchą nogą przez Jordan. Być może decydującą rolę w tej literackiej fuzji przekazów biblijnych odegrały celebracje liturgiczne, a szczególnie obchody święta paschy, które w okresie powygnaniowym (epoka i środowisko powstania źródła P) były głównym aktem izraelskiego kultu uwielbiającego Jahwe za dokonane dzieła zbawcze w początkowej fazie historii narodu. To one prawdopodobnie stały się ostateczną przyczyną połączenia i wspólnego przekazu tych tradycji. Z tych też względów, w miarę upływającego czasu, przekaz o przejściu przez morze coraz bardziej oddalał się od swego pierwotnego kontekstu, czyli cyklu opowiadań o wędrówce przez pustynię, i coraz ściślej był utożsamiany z tradycją o wyjściu z Egiptu. A dzięki corocznym celebracjom paschy, epizod przejścia przez morze stawał się coraz wyraźniej sercem tradycji wyjścia, tak że u schyłku okresu starotestamentalnego już prawie nikt nie łączył go bezpośrednio z tradycjami o przebywaniu Izraela na pustyni.

Kapłańska relacja o zbawczej interwencji Jahwe nad brzegiem morza

Choć uwaga egzegetów zdaje się w ostatnich latach koncentrować prawie wyłącznie na diachronicznej analizie relacji o przejściu przez Morza

²¹ Tak jak Jahwe zwyciężył legendarne siły chaosu i morskie potwory w akcie stworzenia, tak też pokonał nieprzyjaciela Izraela w konfrontacji nad brzegiem Morza Sitowia, por. B. S. Childs, *Il Libro*, s. 234.

Sitowia, czyli na podkreślaniu wielości i różnorodności tworzących ją źródeł oraz złożoności procesu redakcji, jakiej został poddany ten biblijny przekaz, to jednak rzeczą nie mniej ważną jest też wymowa tego opowiadania w jego ostatecznej formie. Jak łatwo można się bowiem przekonać, definitywna wersja tych zdarzeń stanowi nie tylko autonomiczną literacką całość (Wj 13,17-14,31), ale też zawiera wyraźne orędzie teologiczne, które to fakty przez współczesnych egzegetów są niestety często niedoceniane, a niekiedy nawet pomijane wskutek powszechnie stosowanego diachronicznego podejścia do tekstu biblijnego. Dlatego też po dokonaniu charakterystyki tradycji wchodzących w skład przekazu o przejściu i prezentacji jego procesu redakcji, obecnie skupimy się na roli ostatniego redaktora i na teologicznym orędziu, jakie pozostawił.

Należący z wielkim prawdopodobieństwem do szkoły kapłańskiej redaktor²² rozpoczyna swą relację od prezentacji powodów, dla których Jahwe zdecydował się wyprowadzić lud spod władzy egipskiego faraona w niezrozumiałym, z ludzkiego punktu widzenia, kierunku (13,17). W perspektywie całego opowiadania wiersz ten nie jest tylko zwykłą informacją geograficzną, ale ważną teologiczną wskazówką, gdyż pozwala z jednej strony połączyć pierwotnie niezależne przekazy o powstaniu narodu izraelskiego (od wyjścia z Egiptu aż po przejście przez morze) w jedną spójną literacką całość, a z drugiej, podkreśla głębokie zaangażowanie się Boga w historię Izraela oraz Jego decydującą rolę w wyzwoleniu narodu. Tak więc Jahwe nie wiódł Izraelitów wzdłuż wybrzeża, bezpośrednio do ziemi Filistynów, ale w kierunku przeciwnym. Ten stan rzeczy stanowi punkt wyjścia dla kapłańskiej redakcji, a jej struktura opiera się na dokładnym opisie realizacji Bożego planu zbawienia, który narrator stopniowo odsłania i uzasadnia. Aby dobitnie uświadomić lektorowi przyjęty sposób interpretacji opisywanych wydarzeń, narrator już na początku odwołuje się do przepowiedni Józefa o zbawczej interwencji Jahwe na rzecz Izraela (13,19). Wszystko, według narratora, dzieje się zgodnie z zamiarami Jahwe. Izraelici wychodzą z Egiptu (13,20), a Bóg w sposób widzialny towarzyszy ich wędrowni w dzień i w nocy (13,21). W tym samym kluczu teologicznym realizującego się planu Jahwe należy też interpretować wiersze 14,1-4, choć pochodzą z innego źródła²³. Jediną różnicą jest to, że początek narracji jest ukazany

²² Por. A. De Pury, T. Römer, *Le Pentateuque*, s. 70nn; J. L. Ska, *Quelques remarques sur P⁸*, s. 95nn.

²³ Większość z egzegetów zalicza ten fragment do źródła kapłańskiego, które później w ramach tej samej szkoły poddał literackiej i teologicznej elaboracji ostateczny redaktor księgi, por. G. I. Davies, *The Wilderness*, s. 5-13; J. I. Durham, *Exodus*, s. 183.

z punktu widzenia Jahwe: «Bóg nie wiódł [...], Bóg rzekł [...], Bóg prowadził [...], Bóg szedł przed nimi» (13,17-18.21), a wiersze następne (14,1nn) czynią odpowiedzialnymi za toczące się wydarzenia również ludzi. Dlatego też choć inicjatywa wciąż należy do Boga, On jest podmiotem głównych form czasownikowych tej części opowiadania (14,1-2.4a), to jednak realizacja zamysłu Bożego dokonuje się już poprzez konkretnych ludzi. Widzimy więc Mojżesza, który jako pośrednik przekazuje ludowi wolę Jahwe (14,1-2) i, rozkazując zmianę kierunku marszu, daje początek realizacji objawionego wcześniej Bożego planu (13,17-18). Widzimy też faraona, którego zamierzenia sprzeciwiają się zdecydowanie woli Jahwe. Plan objawiony Mojżeszowi ma najpierw wprowadzić faraona w błąd, a potem doprowadzić do jego definitywnej zguby, a wszystko po to, by cały Egipt rozpoznał i uznał w Jahwe jedynego Boga (14,3-4).

W następnej odsłonie narrator powraca znowu do osoby faraona. Niewątpliwie jest on od samego początku (13,17) jednym z głównych bohaterów opowiadania i pozostaje takim (wraz ze swoim wojskiem) aż do końca relacji (14,31). On to pozwolił Izraelitom wyjść z Egiptu, ale po ich ucieczce zmienił nieoczekiwanie zdanie. W relacji nie wnika się w ogóle w brak konsekwencji kolejnych rozkazów faraona ani w motywy jego decyzji; redaktor całą swą uwagę koncentruje na powziętym przez egipskiego wodza planie wobec Izraela i kolejnych etapach jego realizacji. Tak więc faraon pożałował swej pierwotnej decyzji i zebrawszy swe najlepsze rydwany i wojsko decyduje się ruszyć w pościg (14,5-7). Jednak nie zdaje sobie sprawy z tego, że jego zamiary stanowią część Bożego planu, który Jahwe zakomunikował już swemu słudze Mojżeszowi (14,4). Ten wyraźny konflikt między wolą Jahwe i wolą faraona oraz dwupłaszczyznowość rozgrywającej się akcji, jest podkreślona w narracji również poprzez odmienną charakterystykę Izraela. Otóż faraon jest przekonany, że lud zablądził na pustyni i stał się jej więźniem (14,3), natomiast w rzeczywistości Izraelici pod wodzą Mojżesza idą jak nieustraszone wojsko przygotowane do bitwy (13,18; 14,8). Tak więc pierwsza część dramatu, która zamyka się w 14,8, jest prezentacją dwu niezależnych światów, dwu biegunów, które są sobie przeciwstawione i zmierzają do nieuchronnej konfrontacji mającej rozstrzygnąć o supremacji jednej ze stron. Wszystko jest więc już gotowe. Zarówno sceneria bitwy, jak i jej naoczni świadkowie, czyli Izraelici, będą asystować pojedynkowi Jahwe z uosabiającym mądrość i moc Egiptu faraonem i jego wspaniałymi oddziałami.

Drugi akt relacji o przejściu rozpoczynają wiersze 14,9-10. Zgodnie z kanonami biblijnej narracji pełnią one funkcję tzw. *perypetii*, czyli nagłe-

go zwrotu akcji w wątku opowiadania²⁴, polegającego w naszym przypadku na nieoczekiwanej zmianie sytuacji z pomyślnej na niepomyślną. Z jednej strony wiersze te podsumowują wszystko to, co zostało opowiedziane dotąd o wychodzącym z Egiptu ludzie i o kolejnych decyzjach faraona, ale z drugiej, wprowadzają do narracji zupełnie nowy element: niebezpieczeństwo grożące Izraelitom wraz z pojawieniem się rydwanów faraona. Do tego momentu narrator opowiadał o tych dwóch grupach oddzielnie; słyszeliśmy więc o ludzie, który opuścił Egipt (13,17), rozbił obóz na skraju pustyni (13,20), potem zaś zawrócił na rozkaz Pana i rozbił obóz nad brzegiem morza pod Pi-Hachirof naprzeciw Baal-Sefon (14,2.4); słyszeliśmy też o faraonie, o zmianie jego decyzji (13,17; 14,5) i o zarządzonym przez niego pościgu (14,6-8). Teraz te dwa wątki łączą się w jedną narracyjną całość i przygotowują relację o nieuniknionym konflikcie. Jednak póki co, narrator mówi o skutkach tego nieoczekiwanego spotkania: Izraelici są zupełnie zaskoczeni, ich reakcją na to trudne położenie jest strach i panika, które z czasem przeradzają się w gorącą modlitwę i wzywanie pomocy u Jahwe. Znaleźli się bowiem rzeczywiście w sytuacji bez wyjścia, z jednej strony morze, a z drugiej wyborowe rydwany faraona. Ta nowa sceneria jest powodem dwu kolejnych bardzo krótkich i związanych ze sobą interwencji: pełen desperacji i lęku lud zwraca się z wyrzutem do swego przewodnika (14,11-12), a ten daje natychmiastową odpowiedź (14,13-14). Izraelici widzą gotujące się do boju rydwany faraona zwiastujące ich nieuchronną klęskę, dlatego też wpadają w ogromne przerażenie, które znajduje ujście w buncie przeciwko swemu przywódcy. Analizując treść wyrzutów czynionych Mojżeszowi: «cóżes nam uczynił wyprowadzając nas z Egiptu [...], chcemy służyć Egipcjanom [...], lepiej było nam im służyć» (14,11b.12), nie sposób nie zauważyć ich treściowej zbieżności ze słowami faraona, które wypowiedział na wieść o ucieczce Izraelitów: «cóżesmy uczynili pozwalając Izraelowi opuścić naszą służbę» (14,5b). To oczywiście podobieństwo nie jest przypadkiem, ale głęboko przemyślaną i zamierzoną teologiczną refleksją narratora, który pragnął podkreślić, że od samego początku swej historii Izrael cechował się brakiem wiary i społeczno-religijną niedojrzałością, co było przyczyną jego licznych odstępstw od Jahwe i gwałtownych wystąpień przeciw Mojżeszowi podczas wędrówki przez pustynię (Wj 15,24; 16,2; 17,2; etc.). Ten stan rzeczy będzie bezpośrednią przyczyną nie tylko bardzo długiego okresu oczekiwania na wejście do ziemi Kanaan, ale również powodem, dla którego w przyszłości Izrael wróci do niewoli (po upadku monarchii w 722

²⁴ Por. J. L. Ska, *Sincronia: l'analisi narrativa*, w: *Metodologia dell'Antico Testamento*, red. H. Simian-Yofre, Bologna 1995, s. 154.

i 586 r. przed Chrystusem). Paralelizm postawy i słów faraona oraz ludu polega również i na tym, że obydwie te wypowiedzi okażą się bezzasadne, gdyż pozostają w sprzeczności z przygotowanym przez Jahwe planem zbawienia. Ten plan jest tak niezwykle, że żadna ze stron nie jest w stanie ani przewidzieć, co stanie się, ani rozpoznać²⁵, przynajmniej na razie, Bożego działania w tym, co dokonuje się nad brzegiem morza.

Odpowiedź Mojżesza na lament ludu jest bardzo stanowcza; tylko on jeden nie ulega powszechnemu lękowi, ale wierzy w moc Jahwe i wskazuje na Tego, od którego wyłącznie zależy tak los Izraela, jak i Egipcjan. W swych słowach odwołuje się nie do samej treści protestu, którą była wola powrotu do Egiptu i to nawet w charakterze niewolników, lecz do przyczyny tak desperackiej postawy narodu, czyli do strachu przed rydwanami faraona. Swą wypowiedź rozpoczyna więc apelem o odwagę a kończy wezwaniem do ufności Bogu. «Nie bójcie się», wołał, bo głównym motywem działania ludu było przerażenie (14,10). «Pozostańcie na swoim miejscu, a zobaczycie zbawienie od Pana», zachęcał, gdyż jak dotąd, Izraelici widzieli tylko egipskie wojsko i grożące im niebezpieczeństwo. Druga część zachęty Mojżesza powtarza i rozwija ten sam motyw Bożego zbawienia, które ma się dokonać z woli Jahwe na oczach ludu: «Egipcjan, których widzicie teraz, nie będziecie już nigdy oglądać». Dotąd Izraelici podnosili bunt przeciw Mojżeszowi i z wielkiego strachu wzywali Jahwe, teraz mają zaprzestać ucieczki i stanąć jak wojsko w szyku bojowym, w jakim wyruszyli z Egiptu (13,18) oraz trwać w spokoju oczekując na rozwój wypadków. Gotuje się bowiem bitwa z Egipcjanami, gotowymi podążać za uciekającym ludem, ale w konfrontacji z groźnym nieprzyjacielem będzie uczestniczył nie naród, lecz jedynie Bóg Jahwe.

Finałową odsłonę opowiadania narrator rozpoczyna wyrocznią Jahwe, która pod względem formy i treści przywołuje tę z początku narracji (14,1-4a). Co prawda słowa Jahwe skierowane są znów tylko do Mojżesza (14,15a; por. 14,1a)²⁶, ale tym razem prócz wskazań dla niego samego (14,16) zawie-

²⁵ Należy pamiętać, iż kwestia rozpoznania i uznania mocy Jahwe stoi w centrum biblijnej narracji i stanowi podstawowy cel Bożego działania tak w stosunku do Izraela jak i Egipcjan (14,4.25.31).

²⁶ Wyrocznię Jahwe rozpoczyna pytanie skierowane do Mojżesza: «czemu głośno wołaś do mnie?», które w kontekście narracji jest dość niezrozumiałe, gdyż jak dotąd to jedynie naród rozpaczliwie wołał o ratunek do Boga (14,10b), podczas gdy Mojżesz jako jedyny zachowywał spokój i ufność w Jahwe (14,13-14) na podstawie Bożego objawienia, które otrzymał w przeszłości (14,2-4a). Czy również Mojżesz przyzywał Bożej pomocy albo prosił Jahwe o konkretne wskazówki? W tym kierunku idzie prawie cała literatura rabiniczna interpretując ten passus. A może wiersz 14,15 pierwotnie poprzedzał wiersze 14,13-14, jak podpowiadają niektórzy egzegeci, por. J. I. Durham, *Exodus*, s. 192.

rają też konkretne instrukcje dla ludu (14,15b). Jahwe daje więc Izraelitom rozkaz do wymarszu, a Mojżeszowi poleca, aby wznosił ramię i rozdzielając morze stworzył ludowi możliwość ucieczki. Potem Bóg przypomina Mojżeszowi swój plan wobec Egipcjan: «uczynię upartymi serca Egipcjan [...] pójdą za wami [...] okażą moją potęgę [...] poznają, że ja jestem Pan» (14,17-18, por. 14,4). W literackiej koncepcji narratora nadszedł teraz czas na przygotowywaną od początku opowiadania definitywną konfrontację sił i weryfikację przeciwstawnych sobie planów Jahwe i faraona. Odtąd o zamiarach faraona nie mówi się już więcej jako o niezależnej inicjatywie, ale podporządkowuje się je planowi Jahwe. Narrator skupia swą uwagę wyłącznie na realizacji Bożych zapowiedzi, które stają się rzeczywistością na dwóch płaszczyznach jednocześnie. Z jednej strony wola Jahwe zostaje przekazana Mojżeszowi i sumiennie wykonana przez niego zgodnie z biblijnym schematem: zapowiedź – wypełnienie (14,21-23.26-29). Z drugiej zaś, Jahwe sam podejmuje bezpośrednie działanie w stosunku do Egipcjan bez jakiegokolwiek mediacji Mojżesza (14,19-20.24-25)²⁷. W ten sposób Anioł Jahwe i słup obłoku zmieniają swą pozycję i uniemożliwiają zbliżenie się obydwu wojsk przez całą noc (14,20), a Mojżesz, wypełniając rozkaz Boga, wyciąga swą rękę, by rozdzielić morze (14,21). Pomiedzy te dwa zdarzenia narrator umieszcza jednak jeszcze jedno. Podczas nocy, w czasie której Anioł Jahwe i słup obłoku czuwali nad bezpieczeństwem ludu, sam Bóg sprawił, że wiał potężny wiatr wschodni i osuszył dno morza. W tak przygotowaną drogę ruszyli Izraelici a za nimi podążyły rydwany faraona, które w czasie pościgu Jahwe najpierw spowalnia, a w końcu zatrzymuje i zmusza do ucieczki wzbudzając panikę słupem ognia i dymu (14,22-25). Moment ten jest kulminacyjnym w całej relacji. Narrator bardzo mocno podkreśla pełną trwogi reakcję egipskiego wojska na to, co się dzieje. Teraz to oni, a nie Izrael (14,10-12), drżą ze strachu i uciekają w popłochu potwierdzając swym zachowaniem i słowami, że obietnica, którą Mojżesz złożył ludowi (14,13-14), staje się właśnie faktem: oto Jahwe w imieniu Izraela rzeczywiście walczy z Egipcjanami (14,25b, por. 14,14). Spełnia się więc Boża zapowiedź (14,4.18). Egipcjanie doświadczając na sobie mocy Jahwe nie tylko poznają Jego imię, ale również uznają Jego potęgę. W 14,26 Mojżesz otrzymuje nowy rozkaz od Boga i dopełnia planu zbawienia. Jego wyciągnięte na nowo ramię powoduje powrót fal, ale to nie moc Mojżesza tylko działanie Jahwe jest bezpośrednią przyczyną śmierci Egipcjan w odmě-

²⁷ Ten literacko-teologiczny schemat jest niewątpliwie wynikiem redakcyjnej pracy kapłańskiego edytora, który konstruując swą wersję wydarzeń wykorzystał odpowiednio dostępne sobie źródła.

tach morza. Na nic się zdała ich rozpaczliwa ucieczka, «Pan pogrążył ich w środku morza» (14,27b). Ostatni akt finałowej sceny (14,29) to tylko formalna konkluzja opowiadania. Narrator przypomina sposób, w jaki Izrael przechodził przez morze: «szli po suchym dnie morskim, mając mur [z wód] po prawej i po lewej stronie», aby ostatecznie przeciwstawić ich ocalenie unicestwieniu rydwanów faraona.

Wiersz 14,30 spełnia już tylko funkcję epilogu opowiadania, gdyż odwołuje się do obietnicy z 14,13, aby podsumować całe wydarzenie: «w tym dniu wybawił Jahwe Izraela z rąk Egipcjan». Ale dużo ważniejsza jest ostateczna konkluzja narratora (14,31), która czyniąc aluzję do wątku strachu obecnego w wierszach poprzednich, mówi o konsekwencjach tego, co się stało. Otóż Izraelici widząc martwych Egipcjan uznali to za dzieło Jahwe i odtąd boją się²⁸ już nie rydwanów faraona (por. 14,10), ale Boga Jahwe. A prócz tego pragną być posłuszni Mojżeszowi, którego jeszcze na krótko przedtem tak mocno krytykowali (14,11-12).

Czy użyteczna jest tego rodzaju synchroniczna analiza tekstu 13,17-14,31? Z pewnością łatwiej jest teraz uwierzyć, że biblijny przekaz w swej ostatecznej formie charakteryzuje się niekwestionowaną literacką i tematyczną autonomicznością, a nie chodzi tu jedynie o luźno i wtórnie zespolone ze sobą tradycje i źródła, na co głównie wskazywała analiza diachroniczna. Jest to utwór mający własną strukturę, teologię i precyzyjnie rozprowadzony wątek tematyczny, tak więc w żaden sposób nie może być traktowany tylko jako wypadkowa przypadkowo połączonych epizodów. Poza tym opowiadanie w swym obecnym kształcie jest bardzo dobrze wkomponowane w bliższy i dalszy kontekst księgi, co świadczy o tym, że jego redaktor w oparciu o lekturę różnych tradycji i źródeł chciał stworzyć nie tyle własną wersję wydarzeń, które rozegrały się nad brzegiem morza, co obszerny cykl opowiadań o początkach historii Izraela. Stąd też spontanicznie rodzi się postulat, by interpretować ten przekaz również jako spójną i przemyślaną kompozycję literacką w kontekście całego kapłańskiego cyklu Wj 1,1-15,20, a nie tylko ograniczać się do wniosków poczynionych na podstawie analizy wyodrębnionych z tekstu konkretnych źródeł, czy tradycji. W ten sposób można bowiem dostrzec nie tylko złożony proces redakcji tych opowiadań, ale również przemyślaną koncepcję literacką i teologiczną ich ostatniego redaktora.

²⁸ Użyty w tekście hebrajski czasownik *jārā'* jest w Biblii pojęciem często stosowanym na określenie religijnej postawy wiary człowieka względem Boga, por. H. F. Fuhs, «*jārē'*», w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, t. VI, red. J. Botterweck, H. Ringgren, Grand Rapids 1982, s. 297nn.

Aby zilustrować to na przykładach, wystarczy porównać, jak różnie w analizowanej przez nas relacji interpretowały przejście przez morze wchodzące w jej skład tradycje i jej ostateczny edytor. Najstarsze źródło J widzi w tym wydarzeniu jedynie konsekwencję przyczyn naturalnych (silny wiatr od wschodu, suche dno morza, panika i strach Egipcjan), natomiast młodsze źródło P wskazuje na namacalny dowód nadzwyczajnej interwencji Boga (rozdzielenie morza, mur z wód po prawej i lewej stronie, słup ognia i obłoku). Nie trudno więc zauważyć, że pierwotnie przejście przez morze uważano przede wszystkim jako wypadkową czynników naturalnych, a dopiero później zaczęto opisywanym faktem przypisywać znaczenie teologiczne, widząc je w zupełnie odmiennym świetle świata nadprzyrodzonego. Na tej podstawie bibliści, analizujący teksty w oparciu o metodę diachroniczną, mogli mówić z jednej strony o pełnej mocy interwencji Jahwe dokonanej w celu wyzwolenia ludu z niewoli egipskiej, a jednocześnie, z punktu widzenia historii, uważać ten epizod jako niewiele więcej niż dość szczęśliwą ucieczkę pewnej nielicznej grupy hebrajskich niewolników jakąś bliżej nieokreśloną drogą czy płycizną morską. Tego rodzaju interpretacja jest niemożliwa, jeśli weźmie się pod uwagę biblijny opis w jego ostatecznej redakcji. Jego autor jest świadomy zarówno bogactwa dotychczasowych tradycji i przekonań na ten temat, jak również dwutorowości działania Boga, który w realizacji swej woli ucieka się tak do elementów naturalnych, jak i nadprzyrodzonych. Dlatego też redaktor włącza ten epizod w bardzo ściśle określoną strukturę Bożego planu, który sprzeciwia się zdecydowanie planowi egipskiego faraona. Jednocześnie przydziela Mojżeszowi – narzędziu ponadnaturalnej mocy Boga – misję realizacji wielu nadzwyczajnych aspektów zbawczego projektu Jahwe, z których najbardziej spektakularnym było rozdzielenie i przywrócenie na pierwotne miejsce morskich odmętów. W tym samym czasie narrator wyraża bezpośrednie działanie Boga poprzez środki naturalne, takie jak wschodni wiatr, brodzące w podmokłym podłożu koła ciężkich egipskich rydwanów, czy panika żołnierzy faraona. Widać więc wyraźnie, że preferowane przez długi okres tylko diachroniczne podejście do tekstu jest niewystarczające, gdyż w wielu przypadkach intencja autora ostatecznej wersji biblijnych przekazów jest czymś więcej niż tylko wołą przypisania wartości historycznej jednym, a znaczenia teologicznego innym spośród opisywanych epizodów. Tego rodzaju interpretacja jest nieadekwatna do charakteru biblijnych świadectw. Analiza diachroniczna wielu konkretnych źródeł, z których zbudowana jest większość tekstów Pięcioksięgu, jest metodą właściwą, ale nie można się do niej ograniczać, gdyż grozi to często zbyt powierzchowną, a nawet fałszywą oceną wyodrębnionych tradycji. W studium tych tekstów należy wziąć pod uwagę

również ostateczną wersję opisywanego wydarzenia, gdyż jej autor łącząc poszczególne źródła i tradycje w zamierzony przez siebie i ściśle określony sposób, w wielu przypadkach stworzył opowiadanie, którego charakter i znaczenie daleko odbiegają od tych, jakimi cechują się składające się na niego komponenty.

W świetle tych bardzo istotnych metodologicznych uwag pozostaje nam jeszcze tylko wyodrębnić główne linie teologiczne biblijnego przekazu o wyjściu:

1) Nadzwyczajna interwencja zbawcza, której Bóg dokonał nad brzegiem morza definitywnie wyzwalając Izraelitów z ręki Egipcjan, jest interpretowana jednomyślnie przez wszystkie tradycje jako wydarzenie dające początek narodowi izraelskiemu. Izraelici opuszczali Egipt i przybyli nad brzeg morza jako zbiedzy i niewolnicy, natomiast wychodzili stamtąd już jako wolny naród, jako żywy dowód wielkiej mocy Jahwe. Biblijny przekaz nie pozostawia żadnej wątpliwości, co do tego, iż ratunek przyszedł od Boga i tylko Jemu Izrael zawdzięcza swoje ocalenie. On otworzył drogę ucieczki w chwili, kiedy nie było już żadnej możliwości, by zachować życie.

2) Ocalenie ludu nad brzegiem morza jest w przekazach biblijnych pojmowane jako wypadkowa działania dwu pierwiastków: naturalnego i nadprzyrodzonego. Wody morza zostały rozdzielone łaską Mojżesza, ale całą noc wiał silny wiatr wschodni, który osuszył w pewnym miejscu dno morskie. Wody wzniosły się tworząc potężny mur po prawej i lewej stronie przechodzącego środkiem ludu, ale goniący go Egipcjanie zatopili dopiero wtedy, gdy morze wróciło do swej pierwotnej i naturalnej postaci. Jahwe wzbudził w szeregach wojska popłoch i zamęt tak charakterystycznym dla swych teofanii ogniem i dymem, ale tym, co uniemożliwiło sprawne poruszanie się ciężkim rydwanom faraona było podmokłe podłoże krótkotrwale osuszonego morza. Tak więc, jak to często zdarza się w przekazach biblijnych, nadzwyczajność łączy się z normalnością i tak wspólnie realizują Boży zamiar. Nad brzegiem morza nie było inaczej. Nie ma w opowiadaniu ani jednego takiego momentu, w którym element nadprzyrodzony zupełnie zakwestionowałby ustanowione przez Boga prawa natury, nie ma też chwili, w której wszystko toczyłoby się w sposób zupełnie naturalny. Narrator widzi w obydwu tych aspektach dokonujących się zdarzeń potężne ramię Jahwe i w swej relacji z tego ważnego w historii Izraela epizodu nie pomniejsza wartości żadnego z nich.

3) Biblijna narracja o wyzwoleniu Izraela jest bardzo ściśle związana ze swym kontekstem, który pragnie podkreślić wiarę narodu jako odpowiedź na Boże dzieło zbawienia. Dlatego też opowiadanie nie tylko kończy się

krótką profesją wiary Izraela (14,31), ale bardzo podniosłym hymnem uwielbienia zbawczej mocy Jahwe wzniesionym przez ocalony lud (15,1-21). Takiej manifestacji wiary i wdzięczności niejako domagała się sama wielkość i wspaniałość Bożego dzieła, ale z opisu wynika niezbicie, że interwencja Jahwe w żaden sposób nie była uzależniona, czy uzasadniona od pobożności Izraela. Uciekinierzy z Egiptu nie zostali wybawieni z rąk swoich prześladowców dzięki wierze, gdyż tej wiary aż do samego momentu ocalenia po prostu nie okazywali. Pojawiła się ona dopiero w momencie, w którym lud osobiście zobaczył i doświadczył Bożej pomocy. Wtedy to spontanicznie pojawił się na ustach wyzwolonych z niewoli hymn uwielbienia i dziękczynienia.

4) Z tą ideą wiąże się, choć nie widać tego bezpośrednio w omawianym tekście, jeszcze jedna prawda teologiczna, która powraca prawie we wszystkich starotestamentalnych tekstach, które odwołują się do wyjścia z Egiptu. Chodzi o niewierność Izraela, o to, że lud bardzo szybko zapomniał o miłosierdziu Jahwe okazanym im tak nad brzegiem morza, jak też podczas zawierania przymierza na Synaju, czy wędrówki przez pustynię do ziemi obiecanej. Wiara Izraela podczas całej jego biblijnej historii nie była zbyt ugruntowana, dlatego Bóg «musiał» wciąż przebaczać, ciągle odnawiać przymierze i szukać nowych dróg zbawienia dla wybranego przez siebie na szczególną własność narodu. Izrael nie chciał pamiętać o Bożej potędze, ani o dniu, w którym Jahwe uwolnił go od nieprzyjaciela (Ps 18,17; 78,42; 106,43). Było to powodem, dla którego naród często popadał w nieszczęścia i wołał do Jahwe o kolejne ocalenie. Nie ma bowiem trwałego wyprowadzenia z niewoli, jeśli nie towarzyszy mu prawdziwe wyzwolenie z niewoli niewiary, zła, grzechu i śmierci. Dlatego też wiele tekstów biblijnych odwołujących się do wyjścia z Egiptu charakteryzuje ufność i nadzieja w nadejście ostatecznego wybawienia z niewoli zła. W teologicznym kontekście całego Starego Testamentu wyjście z Egiptu to figura i zapowiedź ostatecznej realizacji Bożego planu zbawienia, który dotyczy już nie tylko Izraela, ale całej ludzkości i zapewni definitywne zwycięstwo nad wszelkim wrogiem i ostateczne wejście do ziemi obiecanej.

Konkluzja – waga i rozwój tradycji o wyjściu w teologii Starego Testamentu

Niewątpliwie faktem stojącym u progu historycznej i religijnej egzystencji narodu żydowskiego jest, według Biblii, Boże wybranie²⁹ i konkret-

²⁹ Por. H. D. Preuss, *Old Testament Theology*, t. I, Louisville 1995, s. 40nn.

na zbawcza ingerencja Jahwe w losy Izraela w czasie jego niewoli w Egipcie. Te wydarzenia służą teologom pism starotestamentalnych jako punkt odniesienia w opisie historii swego narodu (Wj 12,40-42; 16,1; 19,1; Lb 1,1; itd). I choć można się spierać o stopień historyczności opisywanych w Biblii wydarzeń, to jednak dla judaizmu będą one zawsze wyznaczać początek więzi Izraela z Jahwe oraz źródło jego religijnych doświadczeń³⁰. Nawet samo biblijne imię Boga odwołuje się do wyprowadzenia ludu z Egiptu. Od początku bowiem swego istnienia Izrael czci i widzi w Jahwe Tego, który wyzwolił go z mocy faraona i towarzyszy mu nieustannie w drodze do ziemi obiecanej. W ten sposób określają Boga prawie wszystkie rodzaje tekstów biblijnych niezależnie od gatunku literackiego, środowisk i epok, z których pochodzą. Zawołanie: «Jam jest Pan, Bóg twój, który cię wywiódł z ziemi egipskiej, z domu niewoli», to nie tylko uroczysta prezentacja Jahwe z preambuły do Dekalogu (Wj 20,2; Pwt 5,6), ale też ważny element teologii Pięcioksięgu (Wj 29,46; 32,11; Kpł 11,45; 26,13; Lb 15,41; Pwt 5,15; 6,12; 8,14), ksiąg historycznych (Joz 24,17; Sdz 2,12; 1 Sm 10,18; 1 Krl 9,9; 2 Krl 17,7), psalmów (78,12; 105,37-38) oraz wyroczni prorockich (Jer 7,15; 11,4,7; Oz 12,10; 13,4; Am 3,1; Mi 6,4; Za 10,10). Teologia Starego Testamentu bardzo często wiąże swą wiarę w Boga z wyjściem z Egiptu i z pokonaniem faraona nad Morzem Słonecznym, uznając to Boże dzieło jako decydujące dla ukonstytuowania się Izraela i jego ścisłej więzi z Jahwe. W tej konkretnej interwencji Bożej Izrael odnajduje zarówno korzenie, jak też istotę swej narodowej tożsamości (Pwt 6,21-23; 26,5-9). Najbardziej przekonująco mówi o tym wspomniana już definicja imienia Bożego. Jego treść wskazuje na ścisłą więź pomiędzy Jahwe i Izraelem: «Ja jestem Jahwe, twój Bóg» oraz dokonany Boży akt zbawienia, który dał początek istnieniu nowego narodu: «który cię wyprowadził z ziemi egipskiej, z domu niewoli». Ta druga część Bożego imienia nie jest czymś podrzędnym, rodzajem teologicznego dopełnienia lub interpretacji dodanej przez późniejszego redaktora, lecz jego oryginalnym i istotnym komponentem podkreślającym, iż relacja między Jahwe i Izraelem nie rozpoczęła się w jakimś bliżej nieokreślonym momencie odległej prehistorii, ani też wskutek przypadkowego, czy naturalnego splotu wydarzeń. Początek dziejów Izraela wyznacza ściśle określone wydarzenie historyczne, które Biblia interpretuje jako pełną mocy i łaski interwencję Boga. On to wyzwalał przez Mojżesza Izraela spod władzy o wiele silniejszego Egiptu nieodwracalnie wszedł w jego historię, by działać w jego imieniu i dla jego dobra. To wyzwolenie stało się

³⁰ Por. G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, Vol I, München 1969, s. 145nn.

dla Izraela dowodem szczególnego Bożego wybrania i zapoczątkowało nie-spotykany dotąd rodzaj religijnej i narodowej tożsamości, opartej na przekonaniu, iż jest się wspólnotą będącą wyłączną własnością jedyne Boga.

Oczywiście teologiczna interpretacja tych wydarzeń rozwijała się dość długo, zmieniając się w zależności od epoki i uwarunkowań historycznych, w jakie kolejno wchodził Izrael. Prawdopodobnie najstarszą biblijną oceną tych faktów jest pieśń Miriam (Wj 15,21)³¹, która świadczy o tym, że koniec niewoli był manifestacją mocy Jahwe i znakiem wyboru Izraela. Tekst pieśni widzi w tych wydarzeniach przede wszystkim militarne działanie Boga i Jego zwycięstwo nad potęgą faraona odniesione w imieniu narodu żydowskiego. Późniejsze źródła biblijne nadal oceniają te fakty w kategorii zwycięstwa militarnego Jahwe, ale używają już precyzyjnego teologicznego klucza i tworzą w tym względzie nawet pewne stereotypy. Tradycje starsze uciekają się w tym względzie najczęściej do hebrajskiego pojęcia *ʾlh* (hiphil) i widzą w Jahwe Tego, który «wyprowadził w górę» Izraela z położonego w dole Egiptu³² w kierunku zlokalizowanego znacznie wyżej Kanaanu (1 Krl 12,28)³³. Wyjście i zwycięstwo nad faraonem są rozumiane w tych przekazach jednak nie tylko jako kolejne fakty z okresu wędrówki Izraela przez pustynię, ale jako etapy prowadzonej przez Boga walki z wrogami Izraela, która została zapoczątkowana nad Morzem Sitowia, była kontynuowana podczas drogi do Kanaanu, a zakończyła się dopiero po triumfalnym jego podboju (Pwt 20,1; 1 Sm 10,18)³⁴. W źródłach młodszych (deuteronomicznych i deuteronomistycznych) początki historii Izraela ukazywane są przy pomocy terminu *ysʾ* (hiphil). Biblijne formuły zawierające to pojęcie widzą w wyjściu z Egiptu przede wszystkim pełen mocy akt wyzwolenia

³¹ Por. F. M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic. Essays in the History of the Religion of Israel*, Cambridge 1973, s. 121-125; J. I. Durham, *Exodus*, s. 202-205.

³² Zgodnie z biblijnym przekonaniem (termin techniczny) do Egiptu się «zstępowało, schodziło w dół» (Rdz 12,10; 26,2; Lb 20,15; Pwt 10,22; Joz 24,4).

³³ W opinii wielu egzegetów tekst 1 Krl 12,28 zachował najstarszą biblijną formułę, która stosuje tego rodzaju wyrażenie, i która w tekstach późniejszych będzie często powielana jako tzw. «formuła darowania ziemi Kanaan», por. P. Humbert, *Dieu fait sortir. Hiphil de yasa*, ThZ 18 (1962), s. 357-361; J. Wijngaards, *hwʾyʾ and hʾlh, a twofold approach to the Exodus*, VT 15 (1965), s. 99-102; W. Gross, *Die Herausführungsformel. Zum Verhältnis von Formel und Syntax*, ZAW 86 (1974), s. 425-453.

³⁴ Z czasem ta bardzo konkretna teologiczna interpretacja wydarzeń przybrała postać bardziej ogólną i symboliczną i była stosowana nie tylko na określenie wszelkich wydarzeń zbawczych związanych z wędrówką Izraela do Kanaanu (Sdz 6,13), ale wiązano ją też z duchowym znaczeniem pielgrzymki do Bożej Góry Syjon (Wj 34,24; Jer 31,6; Ps 122,4), a nawet z ideą Bożego wybawienia z mocy śmierci (Ez 37,12-13).

z niewoli, poprzez który Jahwe, jako wyzwalający, stał się automatycznie nowym Panem wyzwolonych. Wydarzenia w Egipcie były uważane w tym nurcie teologii biblijnej jako przejście Izraela ze stanu niewolniczego poddaństwa faraonowi do wolnej służby Jahwe³⁵. Dowodem tej zmiany było wyjście Izraela z «domu niewoli», ale przede wszystkim zawarcie przymierza z Bogiem i nadanie Dekalogu (Pwt 5,6.9; Wj 20,2.5). Te dwa fakty, według deuteronomisty, były ostatecznym dowodem władzy Jahwe nad Izraelem, który został wybrany na szczególną własność Boga, mimo że był wspólnotą wyzwolonych z poddaństwa niewolników (Pwt 26,17-19). Ta zrodzona w okresie niewoli babilońskiej koncepcja teologiczna, interpretująca na zasadzie retrospekcji ustanowienie Izraela jako gest królewskiej władzy Jahwe, znajduje się nie tylko w Pięcioksięgu, ale też w wielu tekstach prorockich. Niektóre redagowane w okresie niewoli babilońskiej księgi prorockie, obiecują bowiem Izraelowi kolejne wyzwolenie z mocy obcych mocarstw właśnie w oparciu o formuły zawierające termin *yš'*, manifestujący nieograniczoną królewską władzę Jahwe nad wszystkimi narodami, a przede wszystkim nad Izraelem (Ez 20,33-34.37-38; Iz 21,1nn)³⁶. Według tej koncepcji, Jahwe, jako jedyny prawowity król Izraela, może uwolnić go swą potężną prawicą z rąk wszystkich jego militarnych wrogów. W tym samym nurcie pozostają również inne formuły teologiczne, które, interpretując status Izraela w oparciu o dzieła Jahwe dokonane w Egipcie, posługują się hebrajskimi terminami: *nšl* (hiphil) i *yš'* (hiphil). Obydwa te pojęcia ukazują Boga jako wybawcę Izraela z mocy nieprzyjaciół, choć czynią to w odmiennych kontekstach politycznych. Terminy te zazwyczaj określają w Biblii decydującą o wyzwoleniu jakiegoś szczepu czy narodu, interwencję jego militarnego przywódcy (Joz 10,6; Sdz 12,2; 1 Sm 11,3). Funkcje wyrażone tymi pojęciami przypisywano również Jahwe, jak widać to wyraźnie np. w słowach Samuela podczas inauguracji monarchii w Izraelu (1 Sm 10,18-19)³⁷. W ten sposób wyjście z Egiptu, jako wyzwolenicza wojna prowadzona przez Jahwe w imieniu swego ludu (Pwt 7,18), stała się z biegiem czasu teologicznym modelem dla całej biblijnej historii Izraela.

³⁵ Por. G. Braulik, *Deuteronomium 1-16,17* (NEB 15), Würzburg 1986, s. 61.

³⁶ Najstarszym tekstem zawierającym tego rodzaju treści teologiczne jest wyrocznia Balaama (Lb 23,22; 24,8). Prócz tego, ideę Boga – króla Izraela, występującego w obronie swego ludu przeciw obcym mocarstwom można znaleźć w wielu późniejszych źródłach i tradycjach (2 Sm 22,49), por. P. Weimar, E. Zenger, *Exodus. Geschichten und Geschichte der Befreiung Israels* (SBS 75), Stuttgart 1979, s. 146-155.

³⁷ Por. W. Dietrich, *Prophezie und Geschichte. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zum deuteronomistischen Geschichtswerk* (FRLANT 108), Göttingen 1972, s. 132.

Po tej samej linii oceny przekazów o uwolnieniu z Egiptu poszła w zasadzie również szkoła redakcji kapłańskiej. Używając bardzo podobnej terminologii teologicznej, odchodzi ona jeszcze bardziej od rozumienia tych faktów w kluczu militarnego zwycięstwa Jahwe nad wrogami Izraela, a skupia swą uwagę na podkreśleniu radykalnej zmiany statusu narodu, który z niewolników staje się wspólnotą ludzi wolnych pod wodzą idealnego i potężnego Króla (Ps 68,5-7; Kpł 23,43).

Niezależnie od wskazanej wyżej linii interpretacji tradycji o wyjściu, w tekstach biblijnych znajduje się jeszcze jeden nurt teologiczny, który ujmuje to wydarzenie w kategoriach aktu prawnego. Również i ten sposób interpretacji powstawał dość długo, krystalizując się w nurcie teologii okresu niewoli i po niewoli, w oparciu o nowo wypracowaną terminologię. Zasadniczo mówi się o trzech etapach jego powstania. Prawdopodobnie już w okresie poprzedzającym niewolę, w szkole deuteronomicznej, zaczęto interpretować Boży akt wyzwolenia Izraela z niewoli jako akt prawnego uwolnienia i określać go czasownikiem *pdh*, zaczerpniętym z terminologii prawa handlu. Na mocy tego aktu, Jahwe prawomocnie «wykupił» Izraela z rąk Egiptu, choć bez uiszczenia jakiegokolwiek zapłaty³⁸, której w normalnych warunkach domagałaby się tego rodzaju transakcja handlowa, i dzięki temu naród izraelski stał się Jego «własnością» i «dobrem dziedzicznym» (Pwt 7,8; 9,26; 13,6). Oryginalny kontekst, z którego wywodzi się ta koncepcja «wykupu», zakłada brak jakiegokolwiek zależności między «wykupującym» i «wykupionym» przed zaistnieniem «transakcji» i brak jakiegokolwiek przymusu «wykupującego», by dokonać tego rodzaju aktu. Jedyną przyczyną «prawnego wykupu» Izraela w Egipcie była łaskawa miłość Jahwe (Pwt 7,7-8). Innym pojęciem zaadoptowanym do interpretacji początków historii Izraela jest wywodzący się z kręgu prawa rodzinnego termin *g'l*. Jego pierwotne znaczenie to: «uwolnić», i określało «zachowanie» lub «przywrócenie» utraconych przez jednostkę praw i wolności w obrębie ple-mienia, czy szczepu. Tę pełnię praw przywracało się np. przez wykup popadłego w niewolę członka klanu (Kpł 25,47-49), wykup utraconej ziemi (Kpł 25,25-28), czy też przez prawo zemsty za niesprawiedliwie przelaną krew (Kpł 25,19-27). «Uwolnienie» w tym kluczu oznaczało pełen hojności (*hesed*) akt prawny, poprzez który jeden z członków wspólnoty przychodził z pomocą drugiemu znajdującemu się w skrajnej potrzebie, na mocy swej wierności i lojalności wobec własnego plemienia. W odróżnieniu do cytowanej wyżej koncepcji wykupu bazującej na pojęciu *pdh*, ten rodzaj prawnego «wyzwolenia» wynika z więzi pokrewieństwa między «wykupują-

³⁸ Por. H. Cazelles, *pādā*, w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, t. XI, red. J. Botterweck, H. Ringgren, Grand Rapids 2001, s. 483nn.

cym» i «wykupowanym» i charakteryzuje teksty pochodzące z okresu niewoli babilońskiej (Iz 51,10; 63,9; Ps 74,2; 77,16; 78,35; 106,10). Według tych tradycji, Jahwe «wykupił» Izraela z niewoli, gdyż łączyły Go z nim więzy pokrewieństwa, dlatego też z punktu widzenia prawa rodzinnego nie mógł pozwolić, aby Jego «krewni» pozostawali w stanie upokorzenia i niedoli. To, co dokonało się w Egipcie jest, według tej tradycji, zapowiedzią kolejnego «wykupu», który, na mocy tych samych zobowiązań prawnych Boga wobec Izraela, dokona się, by położyć kres niewoli babilońskiej (Iz 63,9.16)³⁹. Z tego samego kręgu prawa rodzinnego pochodzi też wyrażenie: *lqh l^e*⁴⁰, użyte w niektórych tekstach w kontekście wyjścia z Egiptu (Pwt 4,20; Ez 36,24; 37,21) dla wyrażenia powrotu Izraela do «pokoleniowej wspólnoty» (rodziny, szczepu) Jahwe. Bóg wyzwolił Izraela z Egiptu, gdyż «lud jest jego własnością», i uczynił go przez ten akt prawny swym spadkobiercą cieszącym się pełnią przywilejów związanych z przynależnością do narodu Boga.

Można by przytoczyć jeszcze wiele innych teologicznych formuł i interpretacji dotyczących wyjścia z Egiptu, ale i te zaprezentowane są wystarczającym dowodem na to, iż tematyka ta należy do centralnych w teologii Starożytności. Jak widać wyraźnie, refleksja teologiczna na temat historii Izraela, którą spotykamy w wielu biblijnych księgach, często odwołuje się do zdarzeń związanych z końcem niewoli w Egipcie. Podsumujmy więc naszą analizę nakreśleniem zasadniczych konturów tej biblijnej wizji powstania narodu izraelskiego. Początków tego rodzaju tradycji należałoby upatrywać już w teologii okresu przed niewolą babilońską, o czym świadczy choćby księga proroka Ozeasza (12,10)⁴¹, czy najstarsze warstwy orędzia deuteronomicznego (Pwt 6-26). To ostatnie kładzie w usta Mojżesza (6,20-23; 26,5-9) nawet pewien rodzaj teologicznego stereotypu, czy programowego wyznania wiary, z którego jasno wynika, że wyzwolenie z niewoli, dar Dekalogu i obietnice dane ojcom łączą się w jeden Boży plan zbawienia zmierzający do powołania Izraela jako narodu⁴². W tym samym duchu interpre-

³⁹ Por. P. Weimar, *Untersuchungen zur priesterschriftlichen Exodusgeschichte*, Würzburg 1973, s. 121nn.

⁴⁰ Wyrażenie *lqh l^e* (*l^e*) w prawie rodzinnym używane jest na określenie prawnego przyjęcia do rodziny, klanu, szczepu kogoś, kto uprzednio nie należał do «domu». Tego rodzaju przyłączenie dokonywało się na ogół wskutek małżeństwa (Rdz 4,9; 6,2), adopcji (Est 2,7.15), czy też przyjęcia na służbę (Rdz 43,18; Hi 40,28).

⁴¹ Por. H. D. Neef, *Die Heilstraditionen Israels in der Verkündigung des Propheten Hosea* (BZAW 169), Berlin 1987, s. 15-27.

⁴² Por. N. Lohfink, *Zum "kleinen geschichtlichen Credo" Dtn 26,5-9*, *TheoPhil* 46 (1971), s. 19-39.

tuje historię Izraela Ezechiel, który przedstawia ją jako sumę zbawczych dzieł Jahwe właśnie od chwili wyjścia z Egiptu. Prorok, snując refleksje nad początkami swego narodu, korzysta jednak prawdopodobnie już z gotowego schematu, który dzieli ten okres na trzy podstawowe etapy: wyjście, nadanie prawa i wejście do ziemi obiecanej. W sposób definitywny wyjście z Egiptu zyskuje miano początku dziejów narodu izraelskiego w okresie niewoli, co widać szczególnie w chronologii (1 Krl 6,1) i teologicznych formułach deuteronomicznych: «od dnia, kiedyś wyszedł z ziemi egipskiej, aż do dzisiaj» (Pwt 9,7). Problematyka ta staje się przedmiotem szczególnie pogłębionej refleksji teologicznej najpierw wewnątrz nurtu deuteronomistycznej (Sdz 19,30; 1 Sm 8,8; 1 Krl 8,16; Jer 7,25), a potem kapłańskiej redakcji Biblii, które zadecydowały o ostatecznej formie wielu ksiąg natchnionych. Z tego też względu wiek VI i V przed Chr. określa się czasem jako okres narodzin «dogmatu wyjścia» w biblijnej teologii historii Izraela. Odtąd nikt nie ma już żadnych wątpliwości, że historia narodu wybranego zaczyna się od momentu wyjścia z Egiptu.

SOMMARIO

Le tradizioni teologiche sulle origini d'Israele biblico

La storia di Israele solo a prima vista assomiglia a quelle delle altre nazioni. In realtà è molto diversa e del tutto particolare. La sua caratteristica principale è la stretta relazione con Dio Jahvé. Essa non solo è legata alla nazione israelitica sin dall'inizio della sua storia, ma anche decide da sempre dell'aspetto religioso, sociale e politico di questa popolazione. Si può tranquillamente dire che è stata proprio la religione monoteistica basata sugli eventi dell'esodo e sulla stipulazione dell'alleanza con Dio ad incidere sulla identità nazionale di Israele. Tutte le fonti bibliche ed extrabibliche testimoniano questo straordinario legame con Jahvé. Nasce dunque una domanda sulle cause e sulle caratteristiche della così stretta relazione degli Israeliti con Dio e con la loro religione. Per capire meglio questa problematica ci fermeremo sugli avvenimenti accaduti alla fine dell'esilio, sull'intervento salvifico di Jahvé e sulle circostanze della fondazione della nazione di Israele descritti nel libro dell'Esodo 13,17-14,31.