

KRZYSZTOF MIELCAREK

CHRYSOLOGICZNA ORYGINALNOŚĆ TESTAMENTU ZABULONA (9, 8)

Chrystologia tekstów biblijnych i literatury apokryficznej należy do tematów stale eksploatowanych w biblistyce. Co roku ukazuje się wiele artykułów poświęconych obrazowi Jezusa Chrystusa w Nowym Testamencie lub szerzej w całości spuścizny literackiej pierwotnego Kościoła. Do najbardziej rozpowszechnionych i znanych obrazów przedstawiających zbawcze funkcje Chrystusa należą między innymi Janowe alegorie Pasterza, Baranka, Światłości, Drogi, Prawdy, Życia i Świątyni¹, czy przedstawiony w Liście do Hebrajczyków obraz Jezusa Chrystusa – Arcykapłana Nowego Przymierza². Egzegeci wielokrotnie przedstawiali już zakorzenione w pismach chrześcijańskich idee o Jezusie – Ofierze, Jezusie – Grzechu, Jezusie – Nowym Mojżeszu³

Dr KRZYSZTOF MIELCAREK – adiunkt Katedry Teologii Biblijnej NT w INB KUL; adres do korespondencji: Kolegium Jana Pawła II C-825, Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin; e-mail: krzysztof.mielcarek@kul.lublin.pl

¹ Zob. J. H. Ulrichsen, *Jesus – der neue Tempel? ein kritischer Blick auf die Auslegung von Joh 2, 13-22*, w: *Neotestamentica et Philonica: Studies in Honor of Peder Borgen*, red. T. Seland, D. E. Aune, J. H. Ulrichsen, Leiden–Boston 2003, s. 202-214; P. De Benedetti, „Io sono la via” (Gv 14, 6): la ‘via’ nella tradizione ebraica, „Studi ecumenici” 18(2000), nr 3, s. 273-278; F. Sievert, *Zerstört diesen Tempel ...! Jesus als ‘Tempel’ in den Passionsüberlieferungen*, w: *Zerstörungen des Jerusalemer Tempels*, red. J. Hahn, Tübingen 2002, s. 108-139.

² D. J. MacLeod, *Christ, the Believer’s High Priest: an Exposition of Hebrews 7, 26-28*, „Bibliotheca sacra” 162(2005), nr 647, s. 331-343; F. Varo, *Santidad y sacerdocio: del Antiguo al Nuevo Testamento*, „Scripta Theologica” 34(2002), nr 1, s. 13-43; A. Vanhooye, *La „teleiôsis” du Christ: Point capital de la Christologie sacerdotale d’Hébreux*, NTS 42(1996), s. 321-338.

³ Panoramę chrystologicznych interpretacji ostatnich sześćdziesięciu lat ukazuje w swojej książce M. Bock: *Ihr aber, wer sagt ihr, dass ich sei? (Mk 8, 29): Christologische Fragestellungen im christlich-jüdischen Gespräch nach 1945*, Frankfurt–Berlin–Bern 1998. Specyficzne

Rzadziej wspomiana i mniej obecna w świadomości współczesnych chrześcijan jest judeochrześcijańska koncepcja Jezusa – Nowej Tory⁴. Niniejszy artykuł poświęcony będzie obrazowi chrystologicznemu, który nie był rozważany w kontekście nauki ojców Kościoła, a który z racji pewnych przeobrażeń w ramach fragmentu apokryfu zwanego *Testamentami dwunastu Patriarchów*, a dokładniej jego części zatytułowanej *Testament Zabulona*, nabral zupełnie nowego znaczenia. Badany problem determinuje metodę i stąd artykuł składać się będzie z dwóch zasadniczych części: analizy *TestZab 9, 8* wraz z kontekstem (I) oraz przeglądu wątków chrystologicznych w dziełach ojców Kościoła, którzy wiązali postać Jezusa Chrystusa z Świętym Miastem (II). Całość rozważań zamkną wnioski wyciągnięte na podstawie przedstawionych badań (III).

I. ANALIZA TESTZAB 9, 8 WRAZ Z KONTEKSTEM

Wśród wielu teologicznych wątków, które przedstawia autor *Testamentu Zabulona*, pojawia się także zapowiedź ostatecznego zwycięstwa ludu Izraela. Zwycięstwo to dokona się za sprawą Bożej interwencji, ponieważ tylko Bóg może zapewnić, by korzystna przemiana miała charakter trwały. Cytowana poniżej perykopa, należąca do apokryfu datowanego zwykle na II w. przed Chr. (*TestZab 9, 8-9*)⁵, jest przynajmniej w części chrześcijańską interpolacją. Wskazuje na to wyraźna aluzja do Pawłowego hymnu o kenozie Chrystusa (zob. *Flp 2, 7*).

spojrzenie na chrystologię pierwotnego chrześcijaństwa przedstawia F. W. Marquardt: *Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden: Eine Christologie*, Bd. I-II, München 1990-1991. Z nowszych pozycji zawierających szereg ciekawych artykułów o tematyce chrystologicznej godne polecenia są: *Who Do You Say that I am? Essays on Christology*, red. M. A. Powell, D. R. Bauer, Louisville, Ky. 1999; *Christology, Controversy and Community: New Testament Essays in Honour of David R. Catchpole*, red. D. G. Horrell, C. M. Tuckett, Leiden-Boston-Cologne 2000; *Testimony and Interpretation: Early Christology in its Judeo-Hellenistic Milieu: Studies in Honour of Petr Pokorny* [JSNT Sup. 272], J. Mrázek, J. Roskovec, New York 2004.

⁴ Zob. S. J. Casselli, *Jesus as Eschatological Torah*, „Trinity Journal” 18(1997), nr 1, s. 15-41; Marquardt, *Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden*, s. 103-119.

⁵ Zob. *Apokryfy Starego Testamentu*, red. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999, s. 44 n.

<p>καὶ μετὰ ταῦτα ἀνατελεῖ ὑμῖν αὐτὸς ὁ κύριος, φῶς δικαιοσύνης, καὶ ἰασις καὶ εὐσπλαγχνία ἐπὶ⁶ ταῖς πτέρυξιν αὐτοῦ. Αὐτὸς λυτρώσεται πᾶσαν αἰχμαλοσίαν υἰῶν ἀνθρώπων ἐκ τοῦ Βελιάρ, καὶ πᾶν πνεῦμα πλάνης πατηθήσεται, καὶ ἐπιστρέψει πάντα τὰ ἔθνη εἰς παραζήλωσιν αὐτοῦ, καὶ ὄψεσθε θεὸν ἐν σχήματι ἀνθρώπου⁷, ὃ ἂν ἐκλέξηται κύριος, Ἰερουσαλὴμ ὄνομα αὐτῷ. καὶ πάλιν ἐν πονηρίᾳ λόγων ὑμῶν παροργίσετε αὐτόν, καὶ ἀπορριφήσεσθε ἕως καιροῦ συντελείας.</p>	<p>A po tym wszystkim, sam Pan powstanie dla was, światło sprawiedliwości, uzdrowienie i zmiłowanie w Jego skrzydłach. On oddali wszelką niewolę synów ludzkich spod władzy Beliara i każdy duch błędu zostanie zdeptyany. On skłoni wszystkie narody do gorliwej służby Jemu i zobaczycie Boga w postaci człowieka, którego wybierze Pan. Jeruzalem jest jego imię. I znowu rozgniewacie go złym postępowaniem waszym i odrzuceni będziecie aż do wypełnienia się czasu.</p>
---	---

Wyrażenie, rozpoczynające badany tekst (μετὰ ταῦτα), odsyła czytelnika do epoki powygnaniowej, ponieważ wcześniejsze fragmenty opisują tragiczne wydarzenia niewoli. Wyzwolenie będzie możliwe dzięki interwencji Pana (zob. TestSym 7, 1⁸; por. Lb 24, 17 [LXX]; Za 6, 12; Hbr 7, 14; por. Łk 2, 30-32 i 3, 6). Sam Bóg sprawi, że wybawieni doświadczą ściśle mesjańskich okoliczności – dla nich wszędzie *światło sprawiedliwości*, Bóg ich *uzdrowi i zmiłuje się* nad nimi. Identyczne frazy spotkać można w greckiej wersji Księgi Malachiasza 4, 2 [3, 20 LXX]. Podobne nawiązania występują w TestLew 18, 4; TestJud 24, 1, chociaż w tekstach tych, podobnie jak w TestZab 9, 8, termin φῶς zastąpił ἥλιος; por. MdrSal 5, 6; Iz 62, 1.

Myśl o odkupieniu, przez które Mesjasz uwolni swoich wybranych spod władzy szatana, została wspomniana już w TestDan 5, 11. Podobne refleksje spotkać można w rozważaniach św. Justyna⁹ na temat Ef 4, 8 i Ps 68[69],

⁶ Istnieje także alternatywny wariant tekstowy, który w miejsce ἐπὶ, proponuje ἐν, ale jest on próbą uzgodnienia tekstu TestZab 9, 8 z Ml 1, 3 (LXX); zob. H. W. Hollander, M. de Jonge, *The Testaments of Twelve Patriarchs. A Commentary* (SVTP 8), Leiden 1985, s. 271, przyp. 30.

⁷ W swoim komentarzu do *Testamentów dwunastu Patriarchów* H. W. Hollander i M. de Jonge (tamże, s. 271, przyp. 31) uzupełniają aktualnie istniejący tekst apokryfu wyrażeniem ἐν ναῶ. Ich zdaniem skażenie oryginału nastąpiło w wyniku błędu wzrokowego kopisty. Decyzja komentatorów nie jest pozbawiona podstaw, ale nie wolno zapominać, że raz powstałe skażenie przyczynia się do powstania nowego sensu tekstu, który zaczyna żyć własnym życiem i może stać się źródłem inspiracji dla jego czytelników.

⁸ Szerzej na ten temat zob. tamże, s. 125 n.

⁹ *Dialogus cum Tryphone* 39, 4, por. 87, 6.

19 oraz u Orygenes¹⁰ interpretującego w ten sposób myśli autorów staro- i nowotestamentalnych (Iz 61, 1 = Łk 4, 18). W TestDan 5, 11 wspomina się również o dziele Mesjasza, które będzie polegać na nakłonieniu ludów do gorliwej postawy. I ta idea nie jest obca tradycji biblijnej, por. 2 Krn 15, 4; 19, 4; Ne 9, 26; Łk 1, 16. Natomiast sama postać wcielonego Boga została ukazana w TestSym 6, 6. 7 i 7, 2 z wyraźnym nawiązaniem do Flp 2, 7 (zob. też Hippolit, *De Antichristo* 6. 14 n.; Klemens Aleksandryjski, *Paedagogus* I. 2. 4, 1).

Idea wybrania świętego miasta jest bardzo dobrze znana zarówno omawianym już fragmentom *Testamentów dwunastu Patriarchów* (zob. TestLew 10, 5), jak i wcześniejszym tradycjom biblijnym (por. Iz 40, 2. 5; 62, 1 n.; Ps 84[83], 8; 102[101], 17; Za 8, 3; Ml 3, 1; Tb 13, 11-13). Do tego samego tematu nawiązuje również Justyn (*Dialogus* 40, 4; por. 80, 1), który zapowiada Żydom, że zobaczą Jezusa w Jerozolimie w czasie Paruzji. Przyjęcie tekstu TestZab 9, 8 bez poprawek tekstowych każe jednak sięgnąć do szerszej tradycji i zapytać o zupełnie inny kierunek interpretacji. Tekst w. 8 zawiera bowiem wyobrażenia na temat działań Mesjasza, znane już z tradycji Biblii hebrajskiej, ale ostatnia jego część jest wyjątkowa, gdyż sam Mesjasz nazwany został Ἰεροουσαλήμ. To niezwykle powiązanie postaci Mesjasza i Jerozolem pojawia się w kontekście powszechnego nawrócenia ludu, któremu będzie towarzyszyło objawienie się Boga w postaci (ἐν σχήματι) człowieka. Imię przypisywane Mesjaszowi musi dziwić, bo ani w tradycji biblijnej, ani w żadnym innym miejscu *Testamentów dwunastu Patriarchów* tego rodzaju idea się nie pojawia. Niestety, w badanym fragmencie wątek ten nie został dalej rozwinięty, ponieważ autor natychmiast przechodzi do zapowiedzi ponownego odrzucenia ludu.

Brak jakichkolwiek wzmianek o podobnym charakterze w innych częściach żydowskiego apokryfu może sugerować, że koniektura edytorów *Testamentów dwunastu Patriarchów* jest uzasadniona. Argument *ex silentio* nie jest jednak wystarczający. Nawet jeśli przyjmie się ingerencję chrześcijańskiego interpolatora, fraza powstała w wyniku późniejszej redakcji wymaga zbadania i zapytania o intencje tego rodzaju korekty tekstowej. Brak możliwości odwołania się do tekstów apokryficznych, które nie powielają tego rodzaju schematu, każe sięgnąć do późniejszej literatury chrześcijańskiej, gdzie Jerozolima kojarzona jest z Osobą Chrystusa. Istnieje kilka przykładów takiej interpretacji.

¹⁰ *Commentarius in Psalmi Ps 67, 19 i Fragmenta in Lamentationes* 2. Zob. także innych autorów wczesnochrześcijańskich wymienionych przez H. W. Hollander, M. de Jonge (*The Testaments of Twelve Patriarchs*, s. 273).

II. WĄTKI CHRYSTOLOGICZNE W DZIEŁACH OJCÓW KOŚCIOŁA ZWIĄZANE Z OBRAZEM JEROZOLIMY

Jerozolima często koncentrowała uwagę ojców Kościoła. Do autorów, którzy najwcześniej nawiązywali do świętego miasta w kontekstach chrystologicznych, należy Orygenes. W swoim dziele *Contra Celsum* 7. 29¹¹ zawarł on rozważania o duchowym Jeruzalem, które ma swój pierwowzór w ziemskiej Jerozolimie. Aleksandryjczyk, korzystając z neoplatońskiego dychotomicznego pojmowania rzeczywistości, postrzega święte miasto na podobieństwo sakramentu, który posiada swoją płaszczyznę duchową i materialną. Interpretując Mt 27, 53 na sposób duchowy, Orygenes odnosi go do duchowego zmartwychwstania i niebiańskiej Jerozolimy. Według niego zmartwychwstali święci wchodzi do „prawdziwie świętego miasta, nie zaś do tego, po którym stąpał Jezus”¹². Zgodnie z obrazem zawartym w *Corpus Paulinum* (Ef 6, 12) duchowa Jerozolima wystawiona jest na niebezpieczeństwa mocy ciemności, których symbolem w alegorycznej interpretacji biblijnej są starotestamentalne narody. One to miały się przyczynić do zbezczeszczenia świątyni, ale Jezus dokonał dzieła oczyszczenia kultowego centrum narodu żydowskiego¹³

Przeciwstawiając się zarówno poglądom gnostyków, którzy ograniczali się do duchowego wymiaru miasta, jak i millenarystów akcentujących przede wszystkim materialne wyobrażenia na temat Jerozolimy nowego wieku, Ory-

¹¹ καθ' ὅσον συμβολικῶς σκιὰ εἶναι ἀποδεικνύηται ἡ Ἰουδαία καὶ ἡ Ἱερουσαλὴμ τῆς καθαρᾶς ἐν καθαρῷ κειμένης οὐρανῷ γῆς ἀγαθῆς καὶ πολλῆς, ἐν ἧ ἔστιν ἡ ἐπουράνιος Ἱερουσαλὴμ· περὶ ἧς διαλαβὼν ὁ ἀπόστολος, [...] ἐπιστησάτω πᾶσι μὲν τοῖς προφήταις, διδάσκουσι τὴν εἰς Ἱερουσαλὴμ ἐπάνοδον τῶν πεπλανημένων καὶ ἀποπεπτωκότων ἀπ' αὐτῆς καὶ ἀπαξᾶπλῶς ἀποκαθισταμένων εἰς τὸν καλούμενον τόπον καὶ πόλιν τοῦ Θεοῦ παρὰ τῷ εἰπόντι ὅτι Ἐν εἰρήνῃ ἀγία ὁ τόπος αὐτοῦ. Na temat obrazu Jerozolimy u Orygenesisa pisał w Polsce przede wszystkim M. C. Paczkowski: *Jerozolima według Orygenesisa*, QSR 4(1997), nr 6, s. 25-50; zob. t e n ż e, *Rzeczywistość, symbol i tajemnica – Jerozolima w starożytnej literaturze chrześcijańskiej okresu przedchalcedońskiego*, Wrocław 2003, zwł. s. 89-123. W Belgii również ukazało się ciekawe, chociaż nie tak obszerne opracowanie: Y.-M. D u v a l, *Vers le Commentaire sur Sophonie d'Origène l'annonce de la disparition finale du mal et le retour dans la Jérusalem Céleste*, w: *Origeniana octava: Origen and the Alexandrian Tradition Origene e la tradizione Alessandrina. Papers of the 8th International Congress. Pisa 27-31 August 2001* (BETL 164 A), t. I, red. A. Perrone, P. Bernardino, D. Marchini, Leuven 2003, s. 625-639.

¹² *Commentarium in Mattheum*. Podobnie interpretują ten tekst Euzebiusz (*In Psalmos* 87, 11-13) oraz Hieronim (*Epistulae* 60, 3).

¹³ Zob. A. O r b e, *Cristología gnóstica: introducción a la soteriología de los siglos II y III*, t. II, Madrid 1976, s. 71.

genes stara się bronić zarówno realności historycznej Jerozolimy, jak i jej duchowego wymiaru w czasach chrześcijańskich. Jego stanowisko wobec ziemskiego miasta nie jest do końca jasne. Z jednej strony bowiem tekst Ez 16, 5. 6 głosi, że wyjątkowy charakter Jerozolimy nie zostanie całkowicie zniesiony. Kara miasta nie będzie trwać wiecznie, a Bóg „nie wzgardził nią tak bardzo, by na zawsze miała pozostać w tym stanie. Nie wydał jej na pastwę zła do tego stopnia, aby o niej zupełnie zapomnieć i nigdy jej nie podźwignąć z ziemi”¹⁴. Jednocześnie podkreśla jednak w innym miejscu, że odbudowa „ziemskiego Jeruzalem” zgodnie z oczekiwaniami żydowskich wygnańców nie jest możliwa, ponieważ takie rozwiązanie oddaliłoby realizację duchowej i eschatologicznej pełni. Podobnie komentuje Księgę Jozuego¹⁵ zachęcając wierzących do poszukiwania *Hierusalem coelestem* (por. Ga 4, 26)¹⁶.

Korzystając najwyraźniej z przedchrześcijańskich rozważań Filona Aleksandryjskiego¹⁷ Orygenes jest przekonany, iż w duchowy sposób należy rozumieć samą relację pomiędzy świątynią i świętym miastem. Wyraża ona ścisłą więź między duszą ludzką z zamieszkującym w niej Chrystusem a wspólnotą Kościoła. Chrystus – Świątynia staje się w ten sposób zasadą jedności całego Kościoła i pełni funkcję podobną do żydowskiego miejsca kultu. Tak jak świątynia była gwarantem obecności Boga pośród swojego ludu, tak samo Kościół, będąc ciałem Zmartwychwstałego Pana, cieszy się Jego obecnością w poszczególnych swoich członkach na wzór relacji miasta do sanktuarium.

Z punktu widzenia treści włączonych przez chrześcijańskiego interpolatora do TestZab 9, 8 najbardziej godny uwagi jest fragment *Komentarza do Pieśni nad pieśniami* (2, 118, 27; 2, 119, 13. 21¹⁸).

¹⁴ *Hom. in Ezechielem VI, 7*

¹⁵ *Hom in Josuem XVII, 1.*

¹⁶ Tego rodzaju interpretacja nie dziwi w kontekście życiowych uwarunkowań wielkiego teologa z Aleksandrii. Mieszkając przez wiele lat w Cezarei Nadmorskiej Orygenes zdawał sobie doskonale sprawę, że wielkość i znaczenie tej nadmorskiej metropolii można zbudować tylko relatywizując doczesną funkcję Jerozolimy. Było to tym łatwiejsze, że współczesne mu miasto – kolonia rzymska Aelia Capitolina – z wielkim trudem mogło pretendować do teologicznej i religijnej funkcji, jakie pełniło wcześniej.

¹⁷ *De Somnis 2, 250.*

¹⁸ Według tłumaczenia Rufina; por. *CLCLT-3: CETEDOC Library of Christian Latin Texts*, Louvain-la-Neuve 1996 (wyd. elektroniczne).

'Venit' ergo 'in Hierusalem', ad visionem scilicet pacis, cum multitudine et 'virtute multa'; [...]

Cum hoc ergo apparatu 'intrat' ad pacificum regem Christum et ipsi aperit cor suum, in confessione scilicet et paenitentia praecedentium delictorum, 'et locuta est ei omnia, quae erant in corde suo' propter quod et Christus, qui 'est pax nostra' 'enuntiavit ei omnia verba eius, [...]

Sic ergo impletur, quod dixit, quia 'non fuit verbum, quod non enuntiaverit' pacificus Dominus 'reginae Saba' ecclesiae 'ex gentibus' congregatae.

Przybył więc do Jerozolimy, to jest do „widzenia pokoju” z bardzo licznym orszakiem; [...]

Z takim więc przepychem przyszedł do Dawcy pokoju, króla Chrystusa, i otworzył przed Nim swoje serce – oczywiście w wyznaniu popełnionych grzechów i żalu za nie, i „powiedział Mu wszystko, co go nurtowało”, dlatego też Chrystus, który jest naszym pokojem, wyjawiał mu wszystkie słowa swoje, [...]

W ten sposób spełnia się zdanie: „Nie było słowa, którego by nie ujawnił: Pan, Dawca pokoju, „królowej Saby” – Kościołowi zebranemu z pogan.

W powyższych cytatach uderza brak tak typowego dla ojców Kościoła porównania Jeruzalem do Kościoła. Komentator z Aleksandrii ukazuje w nim bowiem Kościół – oblubienicę, która stoi wobec Jerozolimy – cudownego „widzenia pokoju”. Kościół przybył do świętego miasta, czyli do „wizji pokoju” Jerozolima zaś określona tym mianem skojarzona jest poprzez atrybut pokoju z Chrystusem. To on jest pokojem wierzących (Ef 2, 14), Dawcą pokoju. On jest miastem, do którego wchodzi i które podziwiają członkowie Kościoła. W tej alegorycznej interpretacji Chrystus – Pokój jest zatem świętym miastem, które mieszka w sercach wierzących¹⁹ Autor komentarza nie określa wprawdzie Jezusa Chrystusa wprost nazwą własną miasta, ale paralelizm koncepcji wydaje się więcej niż możliwy.

Rozważania te nie przeszkadzają Orygenesowi w podjęciu innej interpretacji, która przynajmniej na pierwszy rzut oka wydaje się stać w sprzeczności z przedstawioną powyżej. Korzystając z idei miasta pokoju aleksandryjski teolog zwraca się ku ogólnie akceptowanej metaforze Kościół – Jeruzalem. W niej chrześcijanie, jako dzieci pokoju, zamieszkują w mieście pokoju – Kościele, a Jezus Chrystus staje się „drogą pokoju”²⁰ Najprostszym wyjaśnieniem takiego przejścia jest powszechne przekonanie o tożsamości Chry-

¹⁹ Ten sam temat został rozwinięty także przy okazji komentarza do *Księgi Jeremiasza* 9, 2.

²⁰ Por. interpretację Rz 3, 17 w *In Josue hom.* 21, 2.

tusa i Kościoła, które jest już mocno ugruntowane w samej tradycji biblijnej Nowego Testamentu (Dz 9, 4 n.; 1 Kor 1, 13; 12, 27).

Drugim przykładem nawiązania do Jerozolimy w kontekście chrystologicznym jest nauka Dydyma Ślepego²¹, kontynuatora aleksandryjskiej szkoły alegorycznego interpretowania Pisma Świętego. Ideę Syjonu i świętego miasta ukazuje on łącznie w kategoriach eklezjologicznych. Kościół jest – według niego – Syjonem, który otrzymał dar oglądania wszelkich dóbr²². Podobnie wyjaśnia także inne teksty podkładając w miejsce nazwy własnej Ἱερουσαλήμ, ἐκκλησία²³ „Na Syjonie zamieszkają ci, którzy zgodnie wyznawali naukę Kościoła. Nikt ich nigdy nie usunie z owej siedziby, ponieważ pobożnie rozumują i żyją”²⁴.

Dydym doskonale zdaje sobie sprawę z wielości interpretacji na temat świętego miasta²⁵. Postępując śladami swego wielkiego poprzednika z Aleksandrii – Orygenesesa, opowiada się za trzema podstawowymi ścieżkami interpretacji. Według nich Jerozolima jest duszą chrześcijańską ugruntowaną w cnotach, Kościołem chwalebny nie mającym skazy czy zmarszczki z powodu pełni swej świętości (por. Ef 5, 27)²⁶ oraz miastem niebiańskim Boga żywego (por. Hbr 12, 22)²⁷. Eklezjologiczno-allegoryczne rozważania nad tekstami z Księgi Zachariasza prowadzą Dydyma do stwierdzenia, iż najznakomitszymi mieszkańcami niebiańskiego miasta – Kościoła są apostołowie i ich uczniowie²⁸. W podobnym duchu Dydym rozwija alegorię budowli w Jerozolimie²⁹, chociaż przytacza również interpretację, według której domem zbudowanym w Jerozolimie jest Jezus, który został ustanowiony przez mądrość Bożą (por. Prz 9, 1)³⁰.

W rozważaniach aleksandryjskiego teologa z IV w. brak jest jednak chrystologicznych odniesień do miasta. Przeciwnie – nawet tak oczywiste, wyda-

²¹ Szerzej o chrystologii Dydyma zob.: P. B o u t e n e f f, *Placing the Christology of Didymus the Blind*, *Studia patristica XXXVII, Cappadocian writers, other Greek writers*, Louvain 2001, s. 389-395.

²² *Commentarii in Psalmos* 124, 1.

²³ Tamże.

²⁴ *Commentarii in Zachariam* 4, 209.

²⁵ Tamże, 3, 48.

²⁶ Dydym wyraża przekonanie, iż nazwa własna „Jerozolima” oznacza święty i nieskalany Kościół Chrystusowy; por. tamże, 1, 48.

²⁷ Tamże, 1, 110.

²⁸ Tamże, 4, 209.

²⁹ Tamże, 1, 70. 109; 1, 229; por. *Commentarii in Psalmos* 47, 13; 124, 2.

³⁰ *Commentarii in Zachariam* 1, 72-73. Na temat chrystologii Orygenesesa w kontekście mądrości Bożej zob.: M. S z r a m, *Chrystus – Mądrość Boża według Orygenesesa*, Lublin 1997.

wałoby się, teksty jak wizja świątyni z Ez 47, 2 woli on wyjaśniać eklezjologicznie niż chrystologicznie. W typowy dla siebie sposób łączy obraz wód wypływających z Jerozolimy z sakramentem chrztu świętego. Jest przekonany, iż woda wypływająca z niebiańskiego Jeruzalem, która uzdrowia wszystko i rodzi do życia, winna być odniesiona do błogosławionych skutków duchowych, jakie może otrzymać świat poddany sakramentowi chrztu³¹

W przeciwieństwie do Dydyma chrystologiczne wątki na temat Jerozolimy podejmuje i rozwija Hilary z Poitiers. Wspomina o Jeruzalem przede wszystkim w komentarzach do Psalmów, gdzie w znaczący sposób opierał się na dziele Orygenesesa. Przy okazji omawiania kwestii związanych z historyczną Jerozolimą Hilary stwierdza, że miasto od czasu zniszczenia go przez wojska rzymskie straciło swoje dawne znaczenie³². Tym samym czuje się usprawiedliwiony skupiając swoją uwagę na niebiańskim Jeruzalem, którego ziemskie miasto było tylko zapowiedzią.

Wracając do koncepcji „wizji pokoju”, podejmowanej już przez Orygenesesa, osadza ją w tajemnicy Wcielenia. Takie ujęcie doprowadza go ostatecznie do stwierdzenia, że skoro przyjście na świat Słowa stało się spełnieniem przepowiedni o wizji pokoju dla wierzących, to właśnie sam Jezus Zbawiciel winien być uznany za nową duchową Jerozolimę. W *Traktacie o Psalmach* wypowiada bardzo istotne słowa:

*Hoc verbum Domini caro factum est. Haec caro et Sion et Jerusalem est, civitas novae pacis, et speculatorium nostrum. Hinc salutaris, hinc Jesus. Jesus enim, ut saepe diximus, ipso nomine salutaris est. Lex autem ex Sion non fuit salutaris, opere quidem vivificans, sed non justificans ex fide*³³

Owo Słowo Pańskie stało się ciałem. Tym ciałem jest Syjon i Jeruzalem, miasto nowego pokoju i nasz punkt obserwacyjny. Stąd zbawienie, stąd Jezus, którego imię oznacza „Zbawienie” Bo wiem „Prawo, które wyszło z Syjonu”, nie przynosiło zbawienia, choć ożywiało uczynki, jednak nie dawało usprawiedliwienia przez samą wiarę.

Kontekst chrystologiczny jest tu wyraźnie powiązany z eklezjologicznym, ale biskupowi z Poitiers wyraźnie zależało na tym pierwszym. Niezależnie od tego, że stwierdzeniom tym przyznaje się przede wszystkim sens ascetyczny³⁴,

³¹ *Commentarii in Psalmos* 23, 2.

³² *In Ps.* 58, 12.

³³ *Tractatus super Psalmos* 18.

³⁴ Zob. P a c z k o w s k i, *Rzeczywistość, symbol i tajemnica*, s. 270.

dostrzec tu można pewne podobieństwo teologiczne do frazy w TestZab 9, 8. Przede wszystkim w porównaniu Jezusa Chrystusa do świętego miasta pojawia się wyraźnie sama nazwa, co stawia wypowiedź Hilarego najbliższej chrześcijańskiej interpolacji z TestZab spośród wszystkich dotychczas omówionych.

Ostatnim z przedstawicieli wczesnego chrześcijaństwa, u którego można dopatrzeć się wymiaru chrystologicznego w kontekście Jerozolimy, jest św. Hieronim. Jak zaznaczono już wcześniej w odniesieniu do innych pisarzy wczesnochrześcijańskich, także autor Wulgaty znał i często nawiązywał do potrójnego rozumienia Jerozolimy. Stosuje on jednak inną od Dydyma kolejność. Wychodząc od Jerozolimy niebiańskiej, utożsamia ją z Kościołem i duszą wierzącego człowieka. W rozważaniach nad Ps 86, 1 n. proponuje interpretację eschatologiczno-eklezjologiczną, w której Jeruzalem jawi się jako cel pielgrzymki dla wszystkich, którzy pragną połączyć się z Chrystusem³⁵ Ta sama rzeczywistość omawiana jest także w kontekście Mt 5, 14 wspominającym o „mieście położonym na górze” Natomiast w komentarzu do Księgi Izajasza 8, 26, 1 myśl Hieronima ulega pewnemu przeobrażeniu. Wielki twórca Wulgaty deklaruje tam bowiem, że „miastem naszej mocy” jest sam Zbawiciel.

<p>In die illa cantabitur canticum istud in terra Iuda: urbs fortitudinis nostrae, salvator ponetur in ea murus et antemurale. [...]</p> <p>Erit autem canticum hoc quod sequitur: urbs fortitudinis nostrae salvator. De qua et in alio loco scriptum est: fluminis impetus laetificat civitatem dei; et rursum: gloriosa dicta sunt de te, civitas dei. Huius urbis ille conditor est, de quo loquitur pater: iste aedificavit civitatem meam. Immo urbs fortitudinis nostrae salvator est, id est Iesus.</p>	<p>W dniu tym śpiewać się będzie ową pieśń w ziemi Judy: miasto naszej mocy, Zbawiciel ustanowił w nim mury i przedmury (Iz 26, 1) [...]</p> <p>Pieśń ta w ten sposób biegła: Zbawiciel jest miastem naszej mocy. W innym zaś miejscu napisane jest: „rzeki rozweselają miasto Boże” (Ps 46, 5); i dalej: „wspaniałe rzeczy głoszą o tobie, miasto Boże” (Ps 87, 3). Założycielem tego miasta jest ten, o którym Ojciec rzekł: „On wybudował moje miasto” Tak więc Zbawca, czyli Jezus, jest miastem naszej mocy.</p>
---	---

Nie jest do końca jasne czy i tutaj nie utożsamia się miasta i świątyni, a tym samym Kościoła, z Chrystusem. Na takie asocjacje może wskazywać odwołanie się do Ps 46, 5, gdzie w paralelnym semikolonie mówi się o *przybytku Najwyższego* (Ps 46, 5b). Mimo wszystko jednak, przynajmniej w as-

³⁵ *Epistula* 108, 9.

peckie zewnętrznej formy, obserwować można pewne podobieństwa do idei teologicznych z TestZab 9, 8.

III. PODSUMOWANIE

Wyłowienie wątków teologicznych, które potwierdzałyby świadomą interpolację dotyczącą Jezusa Chrystusa – Jeruzalem, okazało się zadaniem niełatwym. Nie jest pewne czy chrześcijański redaktor chciał dokonać tego rodzaju przeróbki w TestZab 9, 8, czy też jest ona wynikiem późniejszego błędu kopyisty. Rozważania ojców Kościoła pierwszych czterech wieków chrześcijaństwa nie pozwalają na zbyt daleko idące rozstrzygnięcia. Jednoznaczną ocenę materiału utrudnia dodatkowo fakt, iż większość rozważań odnoszących się do teologicznego znaczenia Jeruzolimy w kontekście Mesjasza przeniesiona została na płaszczyznę duchową i poddana interpretacjom alegorycznym. W wielości metafor i duchowych przykładów niełatwo o wyraziste opinie.

Spośród przedstawicieli Kościoła pierwszych wieków tylko Orygenes, Hilary z Poitiers oraz Hieronim pozostawili po sobie teksty nawiązujące w pewien sposób do teologicznej koncepcji łączącej święte miasto z Jezusem Chrystusem. Są to jednak teksty, które trudno byłoby uznać za główny nurt ich nauczania. Wiele wskazuje również na to, że rozważania wspomnianych ojców Kościoła mogły narodzić się w wyniku ich samodzielnej refleksji w oparciu o treści biblijne i szeroko rozumianą Tradycję Kościoła. Punktem wyjścia dla chrześcijańskich myślicieli pierwszych wieków jest bowiem raczej idea świętego miasta jako „wizji pokoju”, przejęta od Filona, nie zaś wątek chrystologiczny. Pewnym punktem stycznym może być jedynie fakt, iż TestZab 9, 8 i jego najbliższy kontekst cały przeniknięty jest tematyką eschatologiczną, co dobrze pasuje do rozważań ojców o niebiańskim Jeruzalem. Tekst apokryfu nie wspomina jednak o mieście (poza końcem w. 8), a w przypadku badanego wersetu nazwa Ἱεροσολῶν jest punktem dojścia refleksji teologicznej, nie zaś punktem wyjścia.

Co więcej, ten interesujący wątek chrystologiczny nie został szerzej rozwinięty ani w samym apokryfie, ani w późniejszej tradycji chrześcijańskiej. W tym drugim przypadku przyczyną może być para metafor o wiele nośniejsza i powszechnie wykorzystywana w pierwotnym Kościele: Chrystus – Świątynia i Kościół – Jeruzalem. Obrazy, które podkreślały dodatkowo głęboką więź pomiędzy Chrystusem i Kościołem, a także pomagały zrozumieć wzajemną więź Chrystusa i Kościoła, zdominowały rozważania wielkich teologów początków chrześcijaństwa.

BIBLIOGRAFIA

- Apokryfy Starego Testamentu, red. R. Rubinkiewicz, Warszawa: Vocatio 1999.
- B o c k M., Ihr aber, wer sagt ihr, dass ich sei? (Mk 8, 29): Christologische Fragestellungen im christlich-jüdischen Gespräch nach 1945, Frankfurt–Berlin–Bern: Lang 1998.
- B o u t e n e f f P., Placing the Christology of Didymus the Blind, *Studia patristica* XXXVII, Cappadocian Writers, other Greek Writers, Louvain: Peeters 2001.
- C a s s e l l i S. J., Jesus as Eschatological Torah, „Trinity Journal” 18(1997), nr 1, s. 15-41.
- D u v a l Y.-M., Vers le Commentaire sur Sophonie d’Origène l’annonce de la disparition finale du mal et le retour dans la Jérusalem Céleste, w: *Origeniana octava: Origen and the Alexandrian Tradition Origene e la tradizione Alessandrina. Papers of the 8th International Congress. Pisa 27-31 August 2001 (BETL 164 A)*, t. I, red. A. Perrone, P. Bernardino, D. Marchini, Leuven: Leuven University Press 2003, s. 625-639.
- H o l l a n d e r H. W., J o n g e M. de, *The Testaments of Twelve Patriarchs. A Commentary (SVTP 8)*, Leiden: Brill 1985.
- M a c L e o d D. J., Christ, the Believer’s High Priest: an Exposition of Hebrews 7:26-28, „Bibliotheca sacra” 162(2005), nr 647, s. 331-343.
- M a r q u a r d t F. W., *Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden: Eine Christologie*, Bd. I-II, München 1990-1991.
- P a c z k o w s k i M. C., Jerozolima według Orygenes, *QSR* 4(1997), nr 6, s. 25-50.
- P a c z k o w s k i M. C., Rzeczywistość, symbol i tajemnica – Jerozolima w starożytnej literaturze chrześcijańskiej okresu przedchalcedońskiego, Wrocław: Fundacja Komisariatu Ziemi Świętej 2003.
- S i e g e r t F., Zerstört diesen Tempel ...! Jesus als „Tempel” in den Passionsüberlieferungen, w: *Zerstörungen des Jerusalemer Tempels*, red. J. Hahn, Tübingen: Mohr Siebeck 2002, s. 108-139.
- U l r i c h s e n J. H., Jesus – der neue Tempel? ein kritischer Blick auf die Auslegung von Joh 2, 13-22, w: *Neotestamentica et Philonica: Studies in Honor of Peder Borgen*, red. T. Seland, D. E. Aune, J. H. Ulrichsen, Leiden–Boston: Brill 2003, s. 202-214.
- V a n h o y e A., La „teleiôsis” du Christ: Point capital de la Christologie sacerdotale d’Hébreux, *NTS* 42(1996), s. 321-338.

CHRISTOLOGICAL UNIQUENESS OF *TESTAMENT OF ZEBULUN* (9, 8)

S u m m a r y

The article deals with a problematic phrase in TestZab 9, 8 in which mysterious Messiah is portrayed as the holy city – Jerusalem. This obvious Christian interpolation needed some explanation, for neither the person responsible for the final shape of the apocryphon, nor any early Christian writer had commented on it. Up till now this expression was usually interpreted as a copist error (Hollander, de Jonge) or simply left with no comment what so ever. The author decided to do a quick research on early Christian literature in order to compare the phrase from TestZab 9, 8 with some christological ideas connected to the holy city in the works of the Church fathers. Few of them: Origen, Hilary of Poitiers and Jerome did write some about Jesus Christ picturing him as New Jerusalem. However, one can hardly prove any impact of TestZab 9, 8 on the thoughts of these three Church thinkers. It is much more

probable that some biblical traditions and early Church teaching together with some ideas of Philo of Alexandria paved way to their christology in the context of Jerusalem. In this context the phrase about Messiah-Jerusalem is rather an isolated one and thus proves to be either a copist error or a deliberate action of one Christian interpolator which has found no understanding in the later Christian thought.

Summarized by Krzysztof Mielcarek

Słowa kluczowe: Testament Zabulona, chrystologia apokryfów i ojców Kościoła, teologia Jeruzalem.

Key words: Testament of Zebulun, christology of apocrypha and of Church fathers, theology of Jerusalem.