

## ŹRÓDŁA I PODSTAWY IDEI ZMARTWYCHWSTANIA W DRUGIEJ KSIĘDZE MACHABEJSKIEJ (2 MCH 7)

Wiara w zmartwychwstanie po śmierci najpełniej i najwyraźniej zostaje zaprezentowana w 2 Mch. W najbardziej systematyczny sposób wykład tej doktryny pojawia się w opowiadaniu o matce i siedmiu braciach męczennikach w rozdz. 7. Wyraźne aluzje jednak do tej wiary można znaleźć również w historii Eleazara (6,18-31) i Razisa (14,37-46). W dyskusję nad problemem zmartwychwstania wpisują się także dwa inne teksty obecne w tej Księdze: modlitwa i ofiara za zmarłych, którzy zginęli za wiarę, jednak popełnili za życia grzech (12,38-45) oraz wstawiennictwo zmarłych za żywych (15,12-16). Celem artykułu jest jednak określenie przyczyn pojawienia się idei zmartwychwstania i samo jej rozumienie tak, jak znajdujemy ją wyrażoną w rozdziale siódmym Drugiej Księgi Machabejskiej. Ponieważ doktryna ta wyeksponowana jest jedynie w wypowiedziach poszczególnych męczenników, analiza egzegetyczna ograniczy się do tej części opowiadania, w której pojawia się dialog. Najpierw jednak zostanie ustalona data powstania Księgi oraz kontekst historyczno-teologiczny i literacki dla tej wypowiedzi.

### 1. Data powstania Księgi

Generalnie powstanie 2 Mch umiejscowić można w drugiej połowie II wieku przed Chr. Bazą dla obecnej Księgi było pięciotomowe dzieło niejakiego Jazona z Cyreny (2 Mch 2,23), opowiadające dzieje prześladowań z czasów Antiocha IV Epifanesa i jego syna Antiocha V Eupatora, które w późniejszym czasie skrócił (2 Mch 2,19-32) i, jak się wydaje, uzupełnił własnymi uwagami bezimienny epitomator<sup>1</sup> Jazon mógł być współczesny Judzie Machabeuszowi i napisał swą historię po jego śmierci około 160 roku. Epitomator ukrywa się za tym dziełem. Jako historyk, w stosunku do autora 1 Mch, niewątpliwie jest znacznie mniej zainteresowany dokładnym odtworzeniem historii (por. 2 Mch

---

<sup>1</sup> Gr. *epitomē* – skrót z obszerniejszego dzieła. Por. Th. Fischer, „Maccabees, Book of”, w: *ABD* IV, s. 439–450 zwł. 442; R. Weber, „Makkabäerbücher”, w: *NBL* II, s. 690–696 zwł. 693–694.

2,19-32) i skupia się bardziej na jej teologicznej reinterpretacji<sup>2</sup> Należał prawdopodobnie do drugiej generacji. Dolną datę jego opracowania wyznacza rok 63 przed narodzeniem Chrystusa, kiedy to Jerozolima została zajęta przez Rzymian dowodzonych przez Pompejusza. 2 Mch 15,37 stwierdza bowiem, że miasto pozostaje jeszcze w rękach Żydów. Górną datę wyznacza natomiast rok 124 przed Chr. Z tego roku pochodzi bowiem najstarsza część Księgi, czyli pierwszy list zamieszczony na jej początku (1,1-9)<sup>3</sup>

## 2. Kontekst historyczno-teologiczny

Do czasów wojen machabejskich oficjalne przekonanie teologiczne stanowiła wiara w to, że po śmierci ludzie schodzą do Szeolu, skąd nie ma już dla nich powrotu. Pierwsze niejasne opinie podważające ten dogmat pojawiają się u Iz 26,19, choć nie ma pewności czy tekst ten stanowi integralną część oryginalnej wypowiedzi, czy też jest późniejszą głosem stanowiącą reakcję na pesymistyczną opinię z Iz 26,14. Ponadto nie rozwiązany definitywnie pozostaje problem czy przekonanie tu wyrażone rozumieć jako myśl o indywidualnym i realnym zmartwychwstaniu, czy raczej metaforycznie i kolektywnie w odniesieniu do narodu i jego powrotu z niewoli (por. Ez 37,1-14)<sup>4</sup> Wyrażna myśl o zmartwychwstaniu sprawiedliwych zawarta jest dopiero w Dn 12,1-3, pochodzącym z czasów prześladowań ze strony Antiocha IV Pamiętać jednak należy, że zarówno w popularnej wierze Izraela, jak i oficjalnych Księgach przechowały się wierzenia i tradycje o tym, iż Jahwe ma moc wyprowadzić z Szeolu swoich wiernych także w sensie ścisłym tego słowa znaczeniu (por. cykl o Eliaszu i Elizeuszu). Także sceptyczne, wobec możliwości życia po śmierci, wypowiedzi Koheleta (Koh 3,19n; 12,7; III w. przed Chr.) czy Syracha (Syr 41,3n; II w. przed Chr.) świadczą, że autorzy ci polemizują z opinią, która w ich czasach musiała już być silnie obecna w popularnych przekonaniach<sup>5</sup>

<sup>2</sup> Por. D. Arenhoevel, *Die Eschatologie der Makkabärbücher*, TThZ 72/1973, s. 257–269 zwł. 264.

<sup>3</sup> Por. S. Gądecki, *Grecko-lacińsko-polska synopsa do 1 i 2 Księgi Machabejskiej*, Warszawa 2002, s. XXXIV Por. ponadto K.D. Schunck, „Makkabäer/ Makkabäerbücher“, w: *TRE XXI*, Berlin–New York 1991, s. 739–740; H. Engel, *Die Bücher der Makkabäer*, w: E. Zenger i in. (red.), *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart – Berlin – Köln<sup>3</sup>1998, s. 275–290; S. Von Dobbeler, *Die Bücher 1/2 Makkabäer* (NSK.AT 11), Stuttgart 1997, s. 161.

<sup>4</sup> Por. G.F. Hasel, *Resurrection in the Theology of Old Testament Apocalyptic*, ZAW 92/1980, s. 267–284.

<sup>5</sup> Por. B. Lang, *Life after Death in the Prophetic Promise*, w: J.A. Emerton (red.), *Congress Volume Jerusalem 1986* (VT.S 40), Leiden – New York – København – Köln 1988, s. 144–156 zwł. 145 twierdzi wręcz, że klasyczna saducejska doktryna odrzucająca wiarę w życie po śmierci jawi się jako odejście od tradycyjnych wierzeń semickich.

Niewątpliwie na wzmocnienie wiary w możliwości zmartwychwstania sprawiedliwych wpłynęły wydarzenia historyczne z pierwszej połowy II wieku: prześladowania religijne ze strony obcego tyrana, męczeńska śmierć w obronie wiary, zwłaszcza za wierność Prawu zawartemu w Torze<sup>6</sup>. Wiara w zmartwychwstanie stanowi reakcję na te wydarzenia i rodzące się wraz z nimi dylematy teologiczne. Swoje podstawy znajduje w dotychczasowym, rodzimym dorobku teologicznym, który wykorzystuje, łącząc go z modelami literackimi zaczerpniętymi ze świata myśli hellenistycznej. Chodzi tu przede wszystkim o akta męczeńskie słynnych filozofów greckich, którzy oddają swe życie w obronie prawdy i własnych przekonań (Zenon, Anaksarchos, Sokrates)<sup>7</sup>. Kiedy męczeństwo w obronie Prawa staje się faktem (1 Mch 2,29-38), tradycyjne pojmowanie nagrody lub kary Bożej doświadczanej w życiu doczesnym bez wiary w możliwość przezwyciężenia śmierci traci swoją przekonywającą moc. W ten sposób konieczną staje się wiara w możliwość zmartwychwstania. 2 Księga Machabejska, pisana wiele lat później niż miały miejsce przedstawiane w niej wydarzenia, stanowi logiczną i systematyczną odpowiedź na powstały dylemat. Jej autor (epitomator) chce poprzez opowiedaną przez siebie historię „zainstalować” w kręgach odbiorców swojego dzieła tę nową ideę<sup>8</sup>. Widać to wyraźnie w porównaniu z 1 Mch, która reprezentuje, jak się wydaje, saducejski sposób myślenia pozbawiony wiary w możliwość życia po śmierci. Ta Księga bowiem nie interesuje się jeszcze kwestią pośmiertnych losów człowieka, tak w wymiarze indywidualnym jak i kolektywnym, lecz jedynie ziemską historią narodu wybranego.

Trzeba więc założyć, że na treść teologiczną wypowiedzi o zmartwychwstaniu wpływ miały także późniejsze idee religijne<sup>9</sup>. Antioch IV wpisał się w historię Żydów jako prześladowca religijny, który karał krwawo wszelkie przejawy niesubordynacji. Wierność Torze pojmowana była przez niego jako bunt wobec ustanowionego przez siebie prawa, stąd stanowiła jedną z ważnych przyczyn prześladowania. Wielu zhellenizowanych przedstawicieli narodu poddało się wymaganiom tyrana. Ta sytuacja stanowiła dla sporej grupy pobożnych Żydów swoisty dylemat, który wymagał kilku pouczeń o tym, jaką postawę i dlaczego przyjąć wobec prześladowców, pośród których nie brakowało także ich pobratymców. Wyjaśnienia wymagały szczególnie trzy kwestie<sup>10</sup>:

---

<sup>6</sup> Por. P. Bauer, *Der Tod von Märtyrern und die Hoffnung auf die Auferstehung*, BiKi 57/2002, s. 82–86 zwł. 84.

<sup>7</sup> Por. P. Bauer, *Der Tod*, s. 84.

<sup>8</sup> Por. S.P. Raphael, *Jewish Views of the Afterlife*, London 1994, s. 1–6 zwł. s. 2: „The fact alone may suggest that the martyrs’ declarations, although not necessarily the events themselves, are often the product of the authors’ creativity”

<sup>9</sup> Por. analizę G.W.E. Nickelsburg, *Resurrection, Immortality and Eternal Life in Intertestamental Judaism* (HTS 26), Cambridge – London 1972, s. 11–111.

<sup>10</sup> Por. J.A. Goldstein, *II Maccabees* (AB 41A), New York 1983, s. 292–293.

- dlaczego spadły na nich te nieszczęścia?
- co zrobić w tej sytuacji?
- co zyskają w zamian za ofiarę ze swego życia?

Poszukując odpowiedzi na te pytania w dotychczasowej tradycji, znaleźć mogli różne odpowiedzi. Myśl prorocka i teologia deuteronomistyczna znały wszak motyw obcych narodów, jako narzędzia kary Bożej wobec Izraela. W kontekście tej teologii kary pojawiały się jednak motywy miłosierdzia Bożego wobec narodu wybranego i działania obcych narodów ponad słuszną miarę wyznaczoną przez Boga, za co również i je czekał sąd oraz kara ze strony Jahwe. To nie wystarczało jednak, aby rozwiązać dylemat praktyczny z tych czasów: ulec żądaniom tyrana, łamiąc tym samym Prawo Boże, czy stracić życie zachowując wierność Torze? Jeśli Szeol stanowił ostateczne miejsce dla zmarłych, to odpowiedź na to pytanie nie była taka łatwa. Pobożni Izraelici znali, co prawda, przykłady tych, którzy podjęli męczeństwo w imię wierności ojczystym prawom i zostali ocaleni przez Boga (Dn 3,6; 1 Krl 19; 2 Krl 18,9-19,39; 2 Krn 20,1-30), ale znali również przykłady tych, którzy zaakceptowali śmierć i zginęli, choć zawsze z obietnicą zemsty i nagrody (Jr 26,12-15; 26,20-23; 1 Krl 19,14-18; 2 Krl 24,20-22; Iz 52,13), to jednak bez nadziei na dalsze życie po śmierci. Szukali oni zatem w Piśmie Świętym przykładów na podobną sytuację, którą sami musieli przeżywać, próbując znaleźć odpowiedź na dręczące ich dylematy. A wzorów było bardzo wiele: Pwt 32; Iz 32; 52-53; 55-56; Jr 14,19-15,9; 1 Sm 2,2-11 itp.

Sześć razy w BH mówi się o wyborze śmierci zamiast pohańbienia, za które uznawano przede wszystkim klęskę i dostanie się w ręce przeciwnika: Abimelek (Sdz 9,54); Samson (Sdz 16,30); Saul i jego giermek (1 Sm 31,4-5 = 1 Krn 10,1-7); Achitofel (2 Sm 17,23); Zimri (1 Krl 16,18-19). Idea wyboru śmierci motywowana względami religijnymi pojawia się jednak znacznie później. Wymienić tu należy głównie teksty o Słudze Jahwe w Księdze Deutero-Izajasza (Iz 40-55) oraz czasy prześladowań Anticha IV, o których wspomina m.in. Dn 11,21.29-32<sup>11</sup> Ta myśl jednak nie była też obca teologii wcześniejszej, czego dowodzą losy proroków (Eliasz, Jeremiasz)<sup>12</sup>

2 Mch została napisana po grecku i na pierwszy rzut oka, poza 2 Mch 1,1-2,18, nie ma w niej wyraźnych śladów wpływu języka semickiego. Wielu autorów zwraca jednak uwagę, że pomimo zewnętrznej, hellenistycznej szaty dzieło to ma więcej wspólnego z teologią popularnego judaizmu palestyńskiego (kręgi tzw. *chasideim*) niż hellenistyczną wiarą w nieśmiertelność duszy<sup>13</sup> Dla ich spo-

<sup>11</sup> Por. J.D. Tabor, „Martyr, Martyrdom“, w: *ABD IV*, s. 574–579.

<sup>12</sup> Por. D. Dormeyer, „Martyrium“, w: *NBL II*, s. 725–726.

<sup>13</sup> Por. G. Stemberger, *Der Leib der Auferstehung. Studien zur Anthropologie und Eschatologie des palästinischen Judentums im neutestamentlichen Zeitalter (ca. 170 v. Chr – 100 n. Chr.)* (AnBib 56), Rome 1972, s. 6–7.

sobu myślenia, zakorzenionego w tradycji ST, nie było zasadniczej różnicy pomiędzy dwoma fundamentalnymi formami egzystencji: cielesną i duchową. To, co Grecy nazywali duszą, było, co prawda, dla Żydów czymś innym niż ciało, ale jednocześnie ciało stanowiło doskonałą manifestację tego, co wyrażało pojęcie duszy. Oba elementy były ze sobą tak dalece zjednoczone, że jeden nie mógł istnieć bez drugiego. Ciało stanowiło duszę w jej zewnętrznej formie. To naturalna konsekwencja zastosowania greckiego słownictwa do wyrażenia tradycyjnej koncepcji stworzenia człowieka pojętego jako ciało obdarzone ożywczym tchnieniem Boga (por. Rdz 2,7)<sup>14</sup>

### 3. Kontekst literacki

Po wstępnych rozdziałach (2 Mch 1-2) autor opisuje sytuację w Jerozolimie za czasów pobożnego arcykapłana Oniasza (2 Mch 3). Ta sytuacja ulega jednak zmianie (2 Mch 4,1-10,9). Zaczyna szerzyć się nieprawość, Oniasz zostaje zamordowany, a godność arcykapłana jest kupowana za pieniądze od obcego władcy (Jazon, Menelaos) (2 Mch 4). Prowadzi to do wojny domowej w samej Jerozolimie (2 Mch 5). Szczyt tych niepomyślnych wydarzeń stanowi zbezczeszczenie świątyni poprzez wprowadzenie do niej obcego kultu (2 Mch 6,1-11). Protest przeciwko tej sytuacji pociąga za sobą konieczność męczeństwa ze względu na wierność prawom ojców. Epitomator czyni w tym miejscu aluzję teologiczną, przerywając tok opowiadania (2 Mch 6,12-17), aby zachęcić swoich czytelników do odwagi. Tuż po niej przytacza dwa przykłady męczeństwa (Eleazar: 2 Mch 6,18-31; siedmiu braci i ich matka: 7,1-41). Po tym przerywniku powraca ponownie do dalszego biegu historii, opisując pierwsze sukcesy Judy nad Nikanorem, śmierć Antiocha IV i ponowne poświęcenie świątyni (2 Mch 8,1-10,9). W ten sposób kończy się pierwsza część Księgi. Część druga opowiada o obronie świątyni (2 Mch 10,10-11,15; cztery listy 2 Mch 11,16-38) i sukcesach w rozszerzaniu jahwizmu także poza granicami Judei (2 Mch 12-13) zakończonych podpisaniem pokoju w Bert-Zur. Ostatni akt opowiedzianej w Księdze historii to działania bezbożnego kapłana Alkimososa, który z pomocą wojsk syryjskich chciał zdobyć urząd arcykapłana. Jego plany zostały jednak zniweczone przez Judę. Na tle tych wydarzeń autor opowiada o początkowej przyjaźni pomiędzy Judą i Nikanorem, która została zerwana i ten ostatni opowiedział się po stronie Alkimososa. Jego groźby wobec Jerozolimy nie doczekały się jednak realizacji. Został ostatecznie pokonany przez Judę, który ustanowił specjalne święto na pamiątkę odniesionego zwycięstwa (2 Mch 14-15). Cała historia przeniknięta jest głęboką teologiczną podbudową ukazującą bieg wydarzeń jako część historii zbawienia, a walczących Żydów stylizuje się na postaci bohaterów z dawnych wieków, którzy kontynuują dzieło ojców.

<sup>14</sup> Por. G. Stemberger, *Der Leib der Auferstehung*, dz. cyt., s. 8–11.

#### 4. Męczeństwo siedmiu braci: 2 Mch 7,1-42

Opowiadanie o siedmiu braciach i ich matce stanowi połączenie żydowskiej tradycji o męczennikach z pouczeniem mądrościowym. Styl opowiadania ma jednak również cechy typowe dla literatury hellenistycznej<sup>15</sup>. To pokrewieństwo z greckimi formami literackimi pozwala sądzić, iż autor 2 Mch 7 zapożyczył formę piśmiennictwa obecną w pogańskich aktach męczenników, w których prezentowano ostatnie chwile życia słynnych ludzi (*exitus illustrium virorum*); np.: filozof ukazywany był jako męczennik przeciwstawiający wierność prawdzie woli jakiegoś tyrana. Opowiadania te bardzo często podkreślały stałą gotowość bohatera na śmierć, wyniosłość prześladowcy, groźbę wobec niego odwołującą się do kary Bożej oraz nadzieję na przewyciężenie skutków obecnej sytuacji na drugim świecie.

##### a. Problem pochodzenia opowiadania o siedmiu braciach męczennikach i ich matce

W obecnym kontekście raport o śmierci siedmiu braci jest kontynuacją opowiadania o męczennikach rozpoczętego historią Eleazara i stanowi jakby jego drugą odsłonę. Z jednej strony bowiem starzec Eleazar umiera z wolą dania dobrego przykładu młodzieży, a z drugiej rozdz. 7 ilustruje, że młodzież rzeczywiście idzie w jego ślady. Motywacja podjęcia męczeństwa jest również podobna w obu opowiadaniach: chęć dochowania wierności przepisom Tory. Jednakże warto zauważyć także kilka formalnych różnic. W pierwszym opowiadaniu męczennik ma imię Eleazar, a jego prześladowcami są zhellenizowani żydzi; w drugiej historii postaci bohaterów są bezimienne a prześladowcą jest sam Antioch IV. To jednak, co szczególnie różni oba opowiadania, to rozwój nauki o zmartwychwstaniu, która w historii o Eleazarze jest obecna zaledwie domyślnie, zaś w rozdz. 7 zamienia się w systematyczny traktat.

Goldstein<sup>16</sup> sugeruje, że opowiadanie z 2 Mch 7 mogło stanowić odpowiedź Żydów z diaspory egipskiej, związanej z sanktuarium w Leontopolis<sup>17</sup>, na ofi-

<sup>15</sup> S. Von Dobbeler, *Die Bücher*, s. 201: „2 Makk ist somit eine Mischform, bestehend aus jüdischer Märtyrer – und Lehrerzählung, durchsetzt mit literarischen Elementen heidnisch-hellenistischen Märtyrerberichte“

<sup>16</sup> JA. Goldstein, *II Maccabees*, s. 299 nn.

<sup>17</sup> Miejscowość położona około 35 km na północ od Kairu, w której za pozwoleniem Ptolemeusza VI Filomatera, syn zamordowanego w Jerozolimie arcykapłana Oniasza III, Oniasz IV zbudował świątynię żydowską por. B. Lang, „Leontopolis”, w: *NBL* II, s. 621. Ośrodek ten niewątpliwie stanowił atut polityczny w ręku Ptolemeusza, walczących o odzyskanie wpływów w utraconej niedawno Palestynie, jednak przesadne wydają się tezy o tym, że przeznaczony był do konkurencji ze świątynią Jerozolimską. Na ten temat por. S. Von Dobbeler, *Die Bücher*, s. 158–160; J. Méléze-Modrzejewski, *Żydzi nad Nilem. Od Ramzesa II do Hadriana*, Kraków 2000, s. 161–167.

cialną propagandę dynastii hasmonejskiej. Aby udowodnić swoją tezę, próbuje odtworzyć historię siedmiu synów Matatiasza (1 i 2 Mch oficjalnie wymieniają jedynie pięciu). Wspomnieć tu trzeba również *Testament Mojżesza*, którego przynajmniej jakaś część mogła pochodzić z czasów Antiocha IV<sup>18</sup>. Interesująca jest w nim zwłaszcza postać Taxo, człowieka z pokolenia Lewiego, który upomina swoich siedmiu synów, że lepiej umrzeć niż przekroczyć przykazania Boga (por. *Test. Mojż.* 9,1-7).

Możliwe, że ta i podobne jej historie posłużyły autorowi 2 Mch 7 jako forma literacka do zredagowania własnej wersji opowiadania. Rolę bohaterskiego ojca zastąpiła tu jednak postać matki. Nickelsburg<sup>19</sup> wykazuje, że stanowi ona wtórny dodatek do opowiadania. Świadczy o tym, według niego, zarówno fakt, iż młodzieńcy określani są jako *adelfoi* (bracia; 7,1.4.24) nigdy zaś jako *hyioi* (synowie), jak i to, że na pięć wzmianek o matce, cztery pierwsze wyraźnie są dodatkiem do tekstu i można je usunąć bez szkody dla logiki opowiadania. Dopiero jej piąta, rozbudowana, wypowiedź w scenie męki ostatniego z braci (ww. 20-29) wnosi do deklaracji wiary w zmartwychwstanie nowe elementy teologiczno-filozoficzne. Postać ojca, być może oryginalnie związana z tą historią, zostaje przesunięta na opowiadanie o Eleazarze (2 Mch 6). Wspomniany autor zauważa, że wymienione zmiany mogły dokonać się pod wpływem wypowiedzi zawartych w Księdze Barucha, gdzie Jeruzalem przedstawione jest jako wdowa (Bar 4,12.16) posiadająca dzieci (Bar 4,9.10.14.15.18.27.29). Jak tam, tak i w 2 Mch 7,29 wzywa ona swoje dzieci do przyjęcia śmierci w obronie wiary. Poemat z Księgi Barucha wyraźnie stylizuje wypowiedzi Deutero- i Trito- Izajasza, u których czas niewoli opisany jest jako rozproszenie dzieci matki Syjonu. Tam też obiecuje się, że zostaną one ponownie jej przywrócone (Iz 49,14-23; 54,1nn; 60,4-9). Jedyna różnica polega na tym, że według Barucha to matka przemawia do swoich dzieci, zaś u Izajasza mówiącym jest sam Bóg. Autor 2 Mch 7 idzie więc śladem Bar 4. Zmartwychwstanie przy takiej interpretacji jest dla Nickelsburga<sup>20</sup> nie tyle odpłatą indywidualną, ile sposobem na zwrócenie ich matce i tym samym przywróceniem ich wspólnoty rodzinnej. Metaforyczna matka – Syjon – zostaje teraz ukazana jako konkretna matka, aby zilustrować jak się dokona restauracja narodu.

## b. Strategia retoryczna

Opowiadanie jest bardzo schematyczne, zwłaszcza jeśli spojrzeć na nie od strony słownictwa. Łatwo zauważyć, że w początkowej fazie autor bardziej roz-

<sup>18</sup> Por. R. Rubinkiewicz, *Wprowadzenie do Apokryfów Starego Testamentu*, Lublin 1987, s. 61–62 optuje za późniejszą datą całego pisma.

<sup>19</sup> Por. *Resurrection*, s. 106–108; por. też streszczenie tych poglądów w: tenże, „Resurrection (Early Judaism and Christianity)”, w: *ABD V*, s. 685–686.

<sup>20</sup> Por. tamże, s. 107: „there is a restoration of community”

budowuje narrację, skupiając się zwłaszcza na opisie zadawanych mąk. Mowy pierwszych braci są natomiast bardzo oszczędne. Jednakże to właśnie w nich znajduje się wszystko to, co wyraża wiarę w zmartwychwstanie. Te proporcje ulegają zmianie wraz z każdą kolejną odsłoną dramatu i swoje apogeum znajdują w męce siódmego z braci, gdzie pojawia się swoisty dialog syna z matką, który stanowi najpełniejszy wykład nauki o zmartwychwstaniu<sup>21</sup>

Zwróćmy więc uwagę na elementy konstytutywne całego opowiadania:

a) wszystkich siedmiu braci wybiera męczeństwo, aby zachować wierność Prawu (ww. 2.7-8.11.13.15.18.30);

b) przy drugim, trzecim i czwartym z nich nadzieja na zmartwychwstanie stanowi odpowiedź na zbliżającą się śmierć z ręki prześladowcy; wywody czwartego, piątego i szóstego syna dodają do nich groźbę kary dla Antiocha IV (ww. 14b.17.19). Postać czwartego syna stanowi więc miejsce przecięcia się tych dwóch myśli;

c) w obliczu śmierci, bracia wyrażają gotowość męczeństwa w obronie ojczystego Prawa (w. 2), a słowa nadziei czerpią z pieśni Mojżesza (w. 6 por. Pwt 32,36), która wspomina Boże miłosierdzie okazane wobec Izraela dotkniętego wcześniej karą za swoje grzechy. To sformułowanie wyznacza ramy interpretacyjne dla całego opowiadania. Istotnie, wypowiedź piątego syna dotyczy przyszłości narodu żydowskiego (w. 16b), zaś słowa szóstego z młodzieńców akcentują przekonanie, iż ponoszone męki stanowią karę za ich własne grzechy (w. 18);

d) matka i siódmy syn są centralnymi postaciami opowiadania, o czym świadczą szczególnie rozbudowane monologi. Niewiasta jawi się jako wielka nauczycielka swoich synów, podając argumentację natury filozoficzno-teologicznej dla ich świadectwa wiary (ww. 20-29). Jej śmierć jest już jednak wspomniana bardzo krótko (w. 41). W monologu siódmego z braci kumulują się natomiast wszystkie dotychczasowe wypowiedzi poprzednich braci:

— zapowiedź kary dla prześladowcy (ww. 31.34.35.36b.37b);

— męczeństwo jako kara za własne winy (ww. 32.33)<sup>22</sup>;

— nadzieja na zmartwychwstanie (w. 36);

— troska o cały lud Izraela (młodzieniec prosi o łaskę dla Izraela: w. 37).

Nowe elementy w nauce o zmartwychwstaniu pojawiają się dopiero w ww. 37-38. Reasumując zatem poszczególne elementy, możemy odtworzyć następujący schemat teologiczny, który przenika całe opowiadanie:

<sup>21</sup> Por. Analizę elementów strukturalnych opowiadania podaje S. Von Dobbeler, *Die Bücher*, s. 204–206.

<sup>22</sup> Wiersz 33 podkreśla także wychowawcze znaczenie ich świadectwa, podobnie jak w 2 Mch 6,12-17, który to fragment uznaje się za głosę epitomatora. Możliwe zatem, że i w. 33 stanowi jego własną uwagę.



- męczeństwo jest nieodzownym wymogiem, aby dotrzymać wierności Prawu;
- stanowi ono karę za własne grzechy;
- dla wiernych Prawu jest nadzieja na wskrzeszenie do życia wiecznego;
- bezbożnych czeka sąd Boży.

Analiza egzegetyczna zatem bez wątpienia musi skupić się teraz na poszczególnych wypowiedziach siedmiu synów i ich matki, w nich bowiem zawarta jest cała nauka o wierze w zmartwychwstanie<sup>23</sup> Tu możemy wyróżnić wyeksponowanie przyczyny męczeństwa (ww. 2.6), motywację dla podjęcia tego wyzwania (w. 9), wiarę w funkcjonowanie zasady odpłaty, także po śmierci (w. 11), rozbudowany motyw nagrody i kary (ww. 14.16-17.18-19), teologiczno-filozoficzne uzasadnienie wiary w zmartwychwstanie (ww. 22-23.27-29) oraz podsumowanie poprzednich wypowiedzi z nowym elementem podkreślającym ekspiacyjny charakter męczeństwa (ww. 30-38).

Tekst wypowiedzi poszczególnych męczenników występujących w opowiadaniu przedstawia się w następujący sposób:

Pierwszy brat w. 2:

Jeden z nich w imieniu pozostałych to powiedział:

*O co masz zamiar pytać i dowiedzieć się od nas? My bowiem gotowi jesteśmy zginąć niż przekroczyć prawa ojców.*

Matka i pozostali bracia w. 6:

*Pan Bóg widzi i naprawdę ma litość nad nami, zgodnie z tym, co Mojżesz jasno zapowiedział wobec wszystkich w pieśni, która o tym świadczy w słowach: litość okażę swym sługom.*

Drugi brat w. 9:

W chwili, gdy wydawał ostatnie tchnienie rzekł: *Ty zbrodniarzu, obecne nasze życie odbierasz, lecz Król Świata nas, umierających za Jego prawa ożywi do wiecznego życia i wskrzesi.*

Trzeci brat w. 11:

I mężnie powiedział: *z nieba je otrzymałem i dla jego praw gardzę nimi, a przez Niego ponownie mam nadzieję je otrzymać.*

Czwarty brat w. 14:

A gdy się to dopełniło tak powiedział: *Lepiej jest tym, którzy giną od ludzi, (gdyż) w Bogu pokładają nadzieję, że znowu będą wskrzeszeni przez Niego. Dla ciebie natomiast zmartwychwstania do życia nie będzie.*

Piąty brat ww. 16-17:

On zaś wpatrując się w niego (króla) powiedział: *Choć władzę masz nad ludźmi, śmiertelnikiem będąc, czynisz co zechcesz. Nie myśl jednak, że naród nasz przez Boga jest opuszczony.*

---

<sup>23</sup> Por. U. Kellermann, *Auferstanden in den Himmel. 2 Makkabär 7 und die Auferstehung der Märtyrer* (SBS 95), Stuttgart 1979, s. 40: „Die Erzählung von Martyrium der sieben Brüder stellt nur den Rahmen für die Entfaltung einer frühjüdischen Auferstehungslehre“.

*Ty jednak poczekał a zobaczysz wielką Jego moc, jak ciebie i potomstwo twoje podda cierpieniom.*

Szósty brat ww. 18-19:

*Po tym wszystkim wprowadzono szóstego, ten umierając powiedział: Nie ludź się na próżno, my bowiem z naszego powodu (z własnej winy) te rzeczy cierpimy grzesząc przeciwko własnemu Bogu. Dlatego wydarzyły się te dziwne rzeczy.*

*Ty jednak nie myśl, że pozostaniesz bez kary, (gdyż) walczyć przeciwko Bogu się odważyłeś.*

Matka ww. 22-23.27b-29:

*Nie wiem w jaki sposób znaleźliście się w moim łonie. Nie ja wam dałam tchnienie i życie, a elementy (członki) każdego z was, nie ja ułożyłam.*

*Stwórca świata bowiem, który uformował człowieka i wszystkie rzeczy wymyślił, i ducha i życie wam ponownie zwróci z litości, dlatego, że teraz gardzicie sobą z powodu jego praw.*

*Synu, zlituj się nade mną. W łonie nosiłam cię przez dziewięć miesięcy, karmiłam cię mlekiem przez trzy lata, żywiłam cię i wychowałam i doprowadziłam cię aż do tych lat.*

*Proszę cię synu, spojrzuj w niebo i na ziemię i wszystko na nich. Wiedz, że z nie istniejących rzeczy uczynił je Bóg, a rodzaj ludzki w ten sam sposób powstał.*

*Nie bój się tego oprawcy, lecz braci stając się godnym, przyjmij śmierć, abym (w czasie) miłosierdzia z braćmi twoimi cię odzyskała.*

Siódmy brat ww. 30-38:

*Zaledwie ona skończyła mówić, młodzieniec powiedział: Na co czekacie, nie jestem posłuszny nakazowi króla lecz nakazu słucham Prawa, które dane było naszym ojcom przez Mojżesza.*

*Ty zaś przyczyniło nieszczęść wszelkich przeciwko Hebrajczykom nie uciekniesz z rąk Boga.*

*My bowiem za nasze własne grzechy cierpimy.*

*Jeżeli bowiem z łaski dla kary i poprawy żyjący Król nasz na krótki czas się rozgniewał, to i znowu pojedna się ze swymi sługami.*

*Ty zaś bezbożny (bez prawa) i spośród wszystkich ludzi najbardziej nikczemny, nie wynoś się na próżno, napawając się niepewnymi nadziejami, na dzieci niebios podnosząc ręce.*

*Jeszcze bowiem przed wszechmogącego, wszechwiedzącego Boga sądem nie uciekłeś.*

*Ci bowiem nasi bracia, którzy teraz krótkie ponieśli cierpienia, życia wiecznego, ze względu na przymierze Boga, stali się uczestnikami. Ty zaś na sądzie Bożym sprawiedliwą karę za swą pychę poniesiesz.*

*Ja bowiem, podobnie, jak bracia moi, i ciało, i duszę oddaję za ojczyście prawa, prosząc Boga, aby wnet zmiłował się nad narodem, a ciebie doświadczeniami i karami zmusił do wyznania, że On jedynie jest Bogiem.*

*Na mnie jednak i na braciach moich niech zatrzyma się gniew Wszechmogącego, który na cały nasz naród spadł sprawiedliwie.*

### c. Analiza egzegetyczna

#### Przyczyny męczeństwa: ww. 2.6

Oba wiersze stanowią teologiczne wprowadzenie do dalszych wypowiedzi. Jeden z braci w imieniu pozostałych najpierw podaje motywację dla ich postawy: „Jesteśmy raczej gotowi zginąć, aniżeli przekroczyć ojczyście prawa” (w. 2c). To odpowiedź na królewski nakaz spożywania mięsa wieprzowego, zakazanego przez Prawo (por. w. 1). Jednym z pewników tradycji mądrościowej Izraela było przekonanie, że wierność Torze daje życie (Prz 10,27; por. też Prz 4,4; 6,23; 8,35-36; Ps 1; legendy z Dn 3; 6). Przedwczesna śmierć męczenników musi jednak naruszyć to pryncypium związane z klasycznie pojmowaną teorią retribucji. Po śmierci pierwszego z nich, bracia pocieszają się słowami Pieśni Mojżesza z Pwt 32,36, nazywając ją „Pieśnią, która świadczy” (por. Pwt 31,21). Jej treścią jest motyw kary, jaką Jahwe nakłada na swój naród za jego grzechy, posługując się obcymi narodami. Ostatecznie jednak zwycięża miłosierdzie Boga, a poganie zostaną ukarani za nadużycie w stosowaniu przemocy wobec Izraela. Cytat w obecnym miejscu nie całkiem pokrywa się jednak z tym, co wyraża w swoim pierwotnym kontekście. Istotne jest jednak, iż ilustruje zaufanie męczenników w to, że Bóg okaże swoją litość. Na tym etapie rozważania trudno jednak zdecydować czy mówca myśli o narodzie jako takim, czy o samych męczennikach.

#### Motywacja: w. 9

Również i drugi z braci odmawia spożywania mięsa zakazanego przez Torę (w. 8a). W swoich ostatnich słowach nie nazywa Antiocha IV królem, lecz zbrodniarzem (*alastōr*), zaś dla kontrastu Boga określa mianem „Król Świata”. Pierwszy ma władzę jedynie nad doczesnym życiem swoich ofiar, drugi zaś ma moc wskrzesić swoich wyznawców, zachowujących wiernie Jego prawa do życia wiecznego (*eis aiōnion anabiōsin zōēs hemas anastēsei*). Autor stosuje tu neologizm<sup>24</sup> *anabiōsin*, który daje w efekcie wrażenie stałości tego powrotu do życia (dosł. do wiecznego zmartwychwstania życia nas wskrzesi). Jak się wydaje chodzi o reminiscencję wypowiedzi z Dn 12,2 (LXX): *anastēsontai...eis*

---

<sup>24</sup> Por. J. Lust, E. Eynikel, K. Hauspie, *A Greek – English Lexicon of the Septuagint I*, Stuttgart 1992, s. 26. Por. też dyskusję w U. Kellermann, *Auferstanden in den Himmel*, s. 64.

*zōēn aiōnion* („będą wskrzeszeni do wiecznego życia”)<sup>25</sup> Litość Boga, która stanowiła przedmiot nadziei w poprzednich wierszach, teraz wyraźnie rozciąga się na sferę *post mortem*. Antytetyczna budowa wiersza pozwala ukazać dysproporcje pomiędzy tym, co ziemski tyran może odebrać, a tym, co Król Świata może przywrócić<sup>26</sup> Kellermann<sup>27</sup> sądzi jednak, że antyteza podkreśla również wiarę w transcendentny charakter nowego życia po zmartwychwstaniu. Przymiotnik „wieczny”, zwraca uwagę ten sam autor, określa zwykle transcendentny i niebiański wymiar egzystencji Boga (2 Mch 1,25; 3 Mch 6,12; Syr 36,17; Tb 13,6.10), a ziemskiemu życiu przeciwstawione jest teraz przyszłe życie w niebie.

### Zasada odpłaty: w. 11

Niebo w ustach trzeciego z młodzieńców może stanowić określenie Boga<sup>28</sup> Dla autora ziemia leży pod niebem, a wszystko pochodzi i zależy od Boga Stwórcy. Do jego ulubionych określeń Boga należą: *Pantokratōr* (11 razy), *Dynastēs* (9 razy), *Despotēs* (5 razy)<sup>29</sup> Ten, który jest Władcą w niebie (2 Mch 15,4), ma absolutna moc, zdolną unicestwić cały świat (2 Mch 8,18). Jednak epitomator nie interesuje się całą ziemią, a jedynie jej małym skrawkiem: świętym miastem (2 Mch 3,1), jego mieszkańcami (2 Mch 4,5) i całą Judeą. Reszta świata stanowi zaledwie tło. Jednakże sztywne granice pomiędzy niebem i ziemią wydają się teraz rozplątać. Żydzi są już teraz dziećmi niebios (por. 2 Mch 7,35), a epifania Boga Izraela dokonuje się na oczach pogan (por. 2 Mch 3,34-36: Heliodor; 8,36: Nikanor; 9,11-17: Epifanes; 11,13: Lizjasz)<sup>30</sup>

Trzykrotne użycie zaimka wskazującego *tauta* („te”), w odniesieniu przede wszystkim do rąk, które mają być obcięte i przywrócone przez Boga, wskazuje na wiarę w cielesne zmartwychwstanie. Forma wypowiedzi nie pozwala jeszcze na stwierdzenie, że dokładnie te same ręce i język będą zwrócone męczennikowi<sup>31</sup> Taka wiara, bliska idei *lex talionis*, przenika całą Księgę: mordercy będą sami zamordowani (3,38); łupiący świątynie zginą przy skarbcu świątynnym (3,42); kto odmówi grobu innym, sam go nie będzie miał (5,10); kto zechce

<sup>25</sup> Por. J.A. Goldstein, *II Maccabees*, s. 305.

<sup>26</sup> Por. G. Stemberger, *Der Leib der Auferstehung*, s. 16.

<sup>27</sup> Por. U. Kellermann, *Auferstanden in den Himmel*, s. 63: „Die antithetische Struktur von V. 9 lässt das durch die Auferweckung wiederergebene Leben nur als tranzendenthimmlisches in der Nähe Gottes bestimmten“.

<sup>28</sup> Por. J.A. Goldstein, *II Maccabees*, s. 306.

<sup>29</sup> Por. E. Hatch, H.A. Redpath, *A Concordance to the Septuagint*, Grand Rapids 1998.

<sup>30</sup> Por. D. Arenhoevel, *Die Eschatologie*, s. 265–266.

<sup>31</sup> Por. U. Kellermann, *Auferstanden in den Himmel*, s. 66, uważa jednak, że zaimek pozwala myśleć o identyczności ciała przed i po zmartwychwstaniu.

uczynić z Żydów niewolników, sam stanie się niewolnikiem (8,34-35); kto sprofanuje święty popiół, sam zginie w prochu (13,8). W tę logikę wpisuje się również idea nagrody: kto odda życie za Boga i jego Prawo, odzyska je od Niego z powrotem. Konsekwentnie również, kto odda swe ręce, aby dochować wierności Prawu, w taki sam sposób je odzyska. Akcent położony jest zatem na odpłacającą sprawiedliwość Boga<sup>32</sup>

### Nagroda i kara: 14.16-17.18-19

Czwarty z męczenników (w. 14) ponownie odwołuje się do myśli zawartej w Dn 12,2, która stanowi z kolei refleksję nad Iz 26,14.19; 66,24<sup>33</sup> Tu już wyraźnie jednak zmartwychwstanie jest nagrodą dla wiernych wyznawców Boga, zaś prześladowca skazany jest na wieczną anihilację (*soi men gar anastasis eis zōēn ouk estai* – dla ciebie zaś zmartwychwstania do życia nie będzie) (por. Iz 14,20-21; Mdr 3,3-4). Zmartwychwstanie więc nie ma charakteru powszechnego i dotyczy jedynie sprawiedliwych. Rodzi się jednak pytanie, czy również i tu autor nie myśli, jak w Dn 12,2, o zmartwychwstaniu na sąd? Być może jak sugerują słowa Eleazara z 2 Mch 6,26, i ta idea jest obecna w zamyśle autora, ale nie wykluczone, że karą dla tyrana będzie pozostanie w Szeolu bez nadziei na zmartwychwstanie<sup>34</sup>

Piąty z braci (ww. 16-17) czyni aluzję do Dn 8,24-25<sup>35</sup> Wyrażna jest tu zapowiedź śmierci Antiocha IV (por. 2 Mch 9,5-28) i jego syna Antiocha V Eupatora, który został zamordowany w 162 roku przed Chr. (2 Mch 14,2; por. 1 Mch 7,2-4). Być może autor ma na myśli także uzurpatora Aleksandra Balasa zamordowanego w 145 roku przed Chr. (1 Mch 11,17), którego mógł uważać za potomka Antiocha IV. Cierpienie potomstwa za winy ojców to nawiązanie do tradycji z Pwt 5,9. Kara dla króla, jak i jego potomstwa, jest tym razem rozumiana w czysto ziemskim wymiarze<sup>36</sup>

Szósty brat (ww. 18-19) być może czyni aluzję do Pwt 28,59, choć takie odniesienie jego słów nie jest pewne. Wyjaśnia on przyczynę nieszczęść, jakie dotknęły naród: grzechy przeciw Bogu (por. 6,12-17). Jednak i prześladowcę spotka zasłużona kara. Choć był jedynie narzędziem w rękach Boga, to jego pycha sprawiła, że posunął się za daleko<sup>37</sup> Jego walka przeciwko wiernym Prawu Bożemu stała się w ten sposób walką przeciwko samemu Bogu. Motyw kary, jaka spotka tyrana, nie jest rozwinięty, ale brzmi podobnie jak ten z 7,14.

<sup>32</sup> Por. G. Stemberger, *Der Leib der Auferstehung*, s. 16–17.

<sup>33</sup> Por. G.W.E. Nickelsburg, *Resurrection*, s. 17–21.

<sup>34</sup> Por. G. Stemberger, *Der Leib der Auferstehung*, s. 18.

<sup>35</sup> Por. J.A. Goldstein, *II Maccabees*, s. 306.

<sup>36</sup> Por. G. Stemberger, *Der Leib der Auferstehung*, s. 18.

<sup>37</sup> Por. F. Gryglewicz, *Księgi Machabejskie* (PŚw.ST VI.4), Poznań 1961, s. 306–307.

### Podstawy teologiczno-filozoficzne idei zmartwychwstania: ww. 22-23.27-29

Teraz głos zabiera matka, która przemawia w ojcystym języku (w. 21.27; por. w. 8). Jako pierwszy argument za zmartwychwstaniem podaje ona tajemnicę powstania życia i jego wzrostu w łonie matki (por. Jr 1,5; Talmud Babiloński: *Sanhedryn* 92a). Podkreślony zostaje brak udziału rodzicielki w tym akcie: *ouk oid'...ouk egō...ouk egō* (w. 22). Przyczyną powstania życia w jej łonie jest Bóg (w. 23a). Niewiasta używa przy tym dziwnego zwrotu *to pneuma kai tēn zōēn* – „duch i życie” (w. 23b; por. odwrotną kolejność w 14,46). Choć konstrukcja wydaje się nietypowa, to jednak nawiązuje do tradycyjnej żydowskiej koncepcji z Rdz 2,7. Użyty tam zwrot *pnoēn zōēs* – „tchnienie (duch) życia” zastępuje jednak poprzez *to pneuma kai tēn zōēn*. Hebrajskie *rûāḥ* – „duch” (greckie *pneuma*) zastąpiło więc oryginalne *něšāmā<sup>h</sup>* – „oddech” (greckie *pnoē*). Oba hebrajskie terminy są synonimiczne (Rdz 2,7 - 6,17; 7,15.22), a sama zmiana w ich użyciu, gdy czyni się aluzje do Rdz 2,7, jest widoczna już w wielu wcześniejszych tekstach (Ez 37,1-14; Koh 12,7). Trudno natomiast znaleźć wyjaśnienie dla koniunkcji „i”. Być może autor chce w ten sposób wyróżnić biologiczną egzystencję (życie) i wyższą manifestację osobowości (racjonalna dusza)<sup>38</sup>, jednak ani w BH, ani w LXX nie ma przykładów na takie rozróżnienie obu terminów<sup>39</sup>. O wyższej i niższej manifestacji życia mówią jednak zarówno Arystoteles, jak i stoicy<sup>40</sup>. Trzeba również zauważyć, że w późniejszej czasowo Księdze Mądrości 15,11-12; 16,13-14 „duch” i „życie” stanowią synonimy.

Nienaturalnie brzmi natomiast zwrot *ho plasas anthrōpou*, który odpowiadałby, z założenia, wyrażeniu użytemu w Rdz 2,7.8.15, gdzie mówi się, iż Bóg ukształtował człowieka (hebrajskie *yśr*; greckie *plasein*). Tu dodatkowo pojawia się argument, iż także „wszystkie rzeczy stworzył” (*pantōn exeurōn genesin*). Możliwe, że autor posługuje się językiem Koheleta, który w 8,17 na określenie dzieła stworzenia używa tego samego pojęcia (hebrajskie *mš<sup>2</sup>*; greckie *ex/heurein*). Zmartwychwstanie jest więc zilustrowane powstaniem życia w łonie matki i opisane terminologią aktu stworzenia (Rdz 2,7; Hi 10,8-12). Stwórca, który ukształtował człowieka i ułożył jego członki (*stoicheiōsin... dierrythmisa*; por. w. 22b)<sup>41</sup>, tchnął w niego również swoje ożywcze tchnienie (*pneuma*), obdarzając go w ten sposób życiem (*zōē*). Teraz słowa matki sugerują, iż Bóg uczyni to ponownie. Rozczłonkowane torturami ciało odzyska znowu

<sup>38</sup> Por. J.A. Goldstein, *II Maccabees*, s. 312.

<sup>39</sup> Por. F. Baumgärtel, W. Bieder, „pneuma, pneumatikos“, I.B.C, w: *ThWNT VI*, s. 357–378.

<sup>40</sup> Por. H. Kleinknecht, „pneuma, pneumatikos“, I.A, w: *ThWNT VI*, s. 342–357.

<sup>41</sup> Przez użycie słowa *stoicheion* (por. Mdr 7,17; 19,18) autor nawiązuje do greckiej nauki o elementach por. G. Dellling, „stoicheion” A.1-6, w: *ThWNT VII*, s. 670–682 i U. Kellermann, *Auferstanden in den Himmel*, s. 70–71.

ożywcze tchnienie od swego Stwórcy. Kontekst wskazuje jednak, że nie chodzi tu o powrót duszy do ciała, ale o ponowne stworzenie z niczego, od nowa. Wyrażenie *met'eleous* – „z litości” (por. Iz 54,7 LXX) stanowi prawdopodobnie wyraz wiary autora, który oczekuje, że ten akt zmartwychwstania będzie integralną częścią wieku miłosierdzia Bożego, które objawi się po dniach ucisku, pojętych, jak pokażą dalsze wypowiedzi, jako kara za grzechy własne i całego ludu (zwłaszcza tych, którzy poddali się woli tyrana, łamiąc w ten sposób wierność prawom ojczystym).

O ile w poprzednim wywodzie dominującą rolę odgrywało stworzenie człowieka i temu autor podporządkował mowę o stworzenie świata, o tyle teraz (ww. 27-29) to punktem wyjścia jest stworzenie świata, w kontekście którego patrzy się na stworzenie człowieka. Perspektywa więc rozciąga się od mikrokosmosu w łonie matki (w. 23) po makrokosmos (w. 27).

W słowach matki pojawia się po raz pierwszy doktryna o *creatio ex nihilo* – *ouk ex ontōn*. W dyskusji nad tym zwrotem odnotowano jego dwuznaczność<sup>42</sup> W takiej konstrukcji może on mieć sens następujący: „nie z rzeczy, które istniały (wcześniej)” Myśl grecka wypowiedziała się w tej kwestii jednoznacznie: wszystkie rzeczy powstają z istniejącej już pierwotnie materii. Parmenides twierdził: „Byt nie ma początku, bo z czegoż miał powstać? Tylko z niebytu, a niebytu nie ma”<sup>43</sup> Tę myśl Parmenidesa przyjął potem za pewnik także Empedokles: „nie może nic powstać z tego, czego nie ma, jest niemożliwe i niesłychane, by to, co jest, zaginęło”<sup>44</sup> Pogląd ten stał się na tyle powszechny wśród greckich myślicieli, że Arystoteles mógł w swoich rozważaniach tego problemu napisać: „To, że nic nie powstaje z niebytu, lecz wszystko powstaje z bytu, jest przekonaniem wszystkich niemal filozofów przyrody” (*De generatione et corruptione*, 1062b)<sup>45</sup> Przekonanie to stanowiło zatem swoisty dogmat filozofów greckich. Jednakże formułowali oni swój wywód w liczbie pojedynczej: *mē on*, tymczasem autor 2 Mch 7,28 używa liczby mnogiej *ouk ex ontōn* (podobnie jednak czyni i Parmenides)<sup>46</sup> Można założyć, że autor w. 28 zna wywody Arystotelesa w tej materii. Wyjaśniał on paradoks filozofii Parmenidesa pomieszaniem „tego, co istnieje”, z bytem abstrakcyjnym. W czasach Arystotelesa filo-

<sup>42</sup> Por. G. Schmuttermayr, *Schöpfung aus dem Nichts in 2 Makk 7,28?*, BZ 17/1973, s. 203–228; G. May, *Schöpfung aus dem Nichts: Die Entstehung der Lehre von der creatio ex nihilo* (AzK 48), Berlin – New York 1978, s. 6–8; U. Kellermann, *Auferstanden in den Himmel*, s. 73–78; J.A. Goldstein, *II Maccabees*, s. 307–310.

<sup>43</sup> Por. W. Tatarkiewicz, *Historia Filozofii I*, Warszawa 1988, s. 34–35.

<sup>44</sup> Por. tamże, s. 41.

<sup>45</sup> Por. Arystoteles, *O powstawaniu i ginięciu*, Warszawa 1981, s. 279.

<sup>46</sup> „Nigdy nie da się udowodnić, że niebyt (*mē eonta*) istnieje”, por. J. Legowicz (red.), *Filozofia starożytna Grecji i Rzymu. Wybrane teksty z historii filozofii*, Warszawa 1970, s. 82.

zofowie greccy odróżniali bowiem już oba pojęcia, stosując na określenie bytu abstrakcyjnego liczbę pojedynczą, a na określenie „tego, co istnieje”, liczbę mnogą (Arystotele, *Metafizyka* III 1001a; XI 1059b; XIV 1089a-b)<sup>47</sup> Może więc chodzić tu o zamierzoną polemikę z myślą grecką, jak również sceptykami żydowskimi (Kohélet, Saduceusze). Autor w. 28 nie zakłada bowiem istnienia u podstaw stworzenia tego, co Arystoteles (*Physica* I 192a6-7)<sup>48</sup> nazywał materią pierwszą, lecz jest przekonany o wyprowadzeniu wszystkiego z niczego. Gdyby Bóg stworzył wszystko tylko z preegzystującej materii pierwszej, wierzący nie mieliby sposobu, aby wyjaśnić swoją wiarę w zmartwychwstanie ciał. Autor 2 Mch 7 był na tyle biegły w filozofii greckiej, aby zdawać sobie sprawę zarówno z trudności formalnych, jak i praktycznych swojej wiary w zmartwychwstanie. Dzięki subtelnej polemice z tezami platońsko-arystotelesowskimi daje wyraz swemu przekonaniu o możliwości *creatio ex nihilo* i tym samym daje zarazem polemiczną odpowiedź na sceptycyzm tych spośród Żydów, którzy, jak Kohélet (Koh 3,19-21; 9,2-6; 12,7), wyrażali wątpliwości w możliwość powrotu do życia po śmierci. Jeżeli Bóg mógł raz stworzyć człowieka w ten sposób, to nic nie stoi na przeszkodzie, aby dokonał tego ponownie. Pisarz więc nie odwołuje się w swojej wierze w zmartwychwstanie do idei platońskiej o czymś, co jest nieśmiertelne w człowieku<sup>49</sup>, lecz swoje argumenty w tej materii wyprowadza poprzez odwołanie się do Boga Stwórcy. Dwa założenia, które pojawiają się tu i w całej Księdze, są szczególnie ważne w jego wywodzie<sup>50</sup>: a) moc Boga jest tak wielka, że nie tylko jest On w stanie pokonać jakiegokolwiek króla ziemskiego, ale także jest to moc stwórcza (ww. 23.28) również w odniesieniu do pojedynczego człowieka (ww. 22.28). Śmierć nie stanowi więc dla Boga żadnej przeszkody ograniczającej Jego działanie<sup>51</sup>; b) Bóg jest miłosierny (ww. 23.29 por. 6,16) wobec swoich sług (w. 6: Pwt 32,36). Te dwa motywy wydają się osiągać swój punkt kulminacyjny w ostatnich słowach matki i siódmego z braci.

Konsekwentnie Antioch IV nie jest więc określany jako król, lecz tym razem jako *dēmios*. To ktoś, kto sprawuje urząd publiczny<sup>52</sup> Żaden autorytet na ziemi

<sup>47</sup> Por. Arystoteles, *Metafizyka*, Warszawa 1984. Szczególnie XIV 1089a, s. 370–371.

<sup>48</sup> Por. Arystoteles, *Fizyka*, Warszawa 1968.

<sup>49</sup> Por. J.J. Collins, *Apocalyptic Eschatology as the Transcendence of Death*, CBQ 36/1974, s. 21–43 zwł. 38–39 sugeruje, że idea zmartwychwstania w judaizmie powygnaniowym wyrosła z platońskiej idei nieśmiertelnej duszy, aczkolwiek zauważa także istotne różnice w pojmowaniu idei nieśmiertelności pomiędzy myślą grecką i judaistyczną.

<sup>50</sup> Por. D. Arenhoevel, *Die Hoffnung auf die Auferstehung. Eine Auslegung von 2 Makk 7*, BiLe 5/1964, s. 40–41.

<sup>51</sup> Por. W. Dietrich, *Grenzen göttlicher Macht nach dem Alten Testament*, ZThK 96/1999, s. 439–457 zwł. 443–447.

<sup>52</sup> Por. J. Lust, E. Eynikel, K. Hauspie, *A Greek – English Lexicon* I, s. 100: *public executioner*.



nie może równać się Bogu, który jest prawdziwym Panem życia i śmierci (por. Iz 51,13). W konsekwencji więc matka przypomina swemu najmłodszemu dziecku, aby miał wzgląd na tego, który sprawuje najwyższą władzę nad człowiekiem, i co za tym idzie, okazał się godzien jego nagrody w czasie, który określa mianem „zmiłowania” (*en tō eleei*; por. Iz 54,8.10; 56,1; 64,3 LXX).

### Podsumowanie nauki o zmartwychwstaniu i ekspiacyjny charakter męczeństwa: ww. 30-38

Ostatni z synów podejmuje pouczenie matki. Idea, która dominuje w tle jego wypowiedzi pochodzi z Pwt 32,36 (por. w. 6), gdzie Bóg widząc bezsilność swego ludu, chce okazać mu miłosierdzie, zwłaszcza że ci, którzy stanowić mieli narzędzie kary, posunęli się za daleko i przelali zbyt dużo krwi (Pwt 32,43; por 2 Mch 8,3-5). Słowa ostatniego z młodzieńców stanowią więc podsumowanie całego rozdziału. Uwydatnia się raz jeszcze ich wierność Prawu (w. 30; por. ww. 2.9 i 6,29); przekonanie, że Antioch nie ujdzie kary (w. 31; por. w. 19 i 6,26) oraz że bracia cierpią za ich własne grzechy (w. 32; por. w. 18). Powraca także nadzieja, że kara Boża nie potrwa długo i ma charakter pouczający, aby pojednać Go ze swymi sługami (w. 33; por. ww. 6.16 i 6,12.16). Użyte tu określenie *Zōn Kyrion* – „Pan Żyjący” (w. 33) stanowić może echo słów Dawida z 1 Sm 17,26.36. Antioch, podobnie jak Goliat, w swojej pysze pokazuje brak respektu wobec Boga Izraela. Podobne stwierdzenie pojawia się jednak także u Jr 10,10 w kontekście gniewu Boga nad narodami, do którego czyni aluzję ostatni z braci (*orgē*; w. 33.38; por. 8,5)<sup>53</sup>

Wyrażenie *paidēs ouranioi* (w. 34) można przetłumaczyć jako *bēnē šāmaīm*, określenie, które jest nazwą aniołów. Tu jednak oznacza Żydów zachowujących Prawo. Zwrot „pojednać się ze swymi sługami” jest być może świadomą aluzją do 1 Krl 8,34.36 lub do postaci Sługi Jahwe (Iz 52,13-53,12) zwłaszcza, że w ww. 37-38 pojawia się nowa kategoria wyjaśniająca, dodająca do świadomości własnych grzechów (por. ww. 18.32) kwestię ekspiacji za grzechy całego narodu. Nie ma tu jednak terminologii ofiarniczej, a jedynie modlitwa wstawiennicza za swój naród (por. Iz 53,12bB). Tym niemniej wiele detali z opowiadania o siedmiu braciach przypomina te, znane z pieśni o Słudze Jahwe<sup>54</sup>

Głębszej uwagi wymaga natomiast analiza w. 36, który zawiera istotne informacje dla tematu nagrody po śmierci<sup>55</sup> Przez długi czas spornym było czy zwrot *aenaou zōēs* należy łączyć z poprzedzającym go *ponon*, czy występującym za nim *hypo diathēkēs*? Druga możliwość pozwalałaby sądzić, że bracia już cieszą się życiem wiecznym. To jednak nie pasuje do teologii męczeństwa

<sup>53</sup> Por. J.A. Goldstein, *II Maccabees*, s. 316.

<sup>54</sup> Szczegółową analizę tych podobieństw por. G.W. E. Nickelsburg, *Resurrection*, s. 103.

<sup>55</sup> Por. H. Bückers, *Das „Ewige Leben“ in Makk 7,36*, Bib 21/1940, s. 406–412; G. Stemberger, *Der Leib der Auferstehung*, s. 21–22; U. Kellermann, *Auferstanden in den Himmel*, s. 79–80.

zawartej w rozdz. 7, bo w tym wypadku życie wieczne byłoby niezależne od ciała. Przyjmując pierwszą możliwość łączymy życie wieczne z cierpieniem. Taka lektura dobrze wpisuje się w teologię 2 Mch. Bracia poprzez poniesione cierpienie dla Prawa Bożego już teraz są w kręgu oddziaływania przymierza (por. początkowe *nyn*) i w związku z tym już teraz mają nadzieję na zmartwychwstanie<sup>56</sup>

Groźby wobec Antiocha (ww. 34-36) łączą się z opisem jego choroby (9,5-21). Nowa natomiast, w stosunku do dotychczasowych wypowiedzi, jest formuła z w. 37, podkreślająca, że bracia oddają *sōma* i *psychē* w obronie praw ojców. Brak tu jednak aluzji do zmartwychwstania. Nadzieja skupia się teraz jedynie na tym, że na ich męczeństwie zatrzyma się gniew Wszechmocnego (w. 38). Centralne miejsce zajmuje więc motyw modlitwy wstawienniczej za naród ze strony męczenników<sup>57</sup>

## 5. Wnioski

Analiza rozdziału siódmego z 2 Księgi Machabejskiej pozwala stwierdzić, że stanowił on pierwotnie samodzielny element tradycji, a jego obecna forma literacka stanowi efekt pracy ostatniego redaktora dzieła. Wiara w zmartwychwstanie, która cechuje jego poglądy teologiczne, związana jest z ideą męczeństwa w obronie Prawa Bożego. Prześladowania religijne z czasów Antiocha IV przyczyniły się w sposób definitywny do kryzysu tradycyjnie rozumianej teorii odpłaty w życiu ziemskich i wymogły na teologach potrzebę nowego przemyślenia kwestii związanej z pośmiertnym losem wiernych wyznawców Boga Izraela. Autor wyraźnie podziela wciąż tę teorię, ale jej skutki rozciąga także na sferę *post mortem*. Tło tworzy tu motyw sądu Bożego, w ramach którego idea zmartwychwstania stanowi odpowiedź na dylemat teologiczny z czasów prześladowań: jak Bóg wynagrodzi tych, którzy oddali życie w obronie Jego Prawa i zeszli do Szeolu, miejsca pobytu wszystkich zmarłych? Odpowiedź, jakiej udziela autor tekstu, jest jednoznaczna: sprawiedliwi zmartwychwstaną, a grzesznicy zostaną ukarani. Do rozwiązania pozostał jednak także problem języka i idei, za pomocą których można by było wyrazić ten nowy pogląd teologiczny. Wcześniejszy czasowo tekst z Dn 12,2 nie rozwinął tej kwestii. Autor opowiadania o siedmiu braciach męczennikach i ich matce podejmuje już to wyzwanie.

<sup>56</sup> Por. G. Stemberger, *Der Leib der Auferstehung*, s. 22, po analizie różnych możliwości tłumaczenia proponuje następujący sens: „Nachdem unsere Brüder für das ewige Leben kurze Pein erduldet haben, sind sie des Bundes Gottes teilhaftig geworden“ Podobnie BT (wyd. V): „Teraz bowiem nasi bracia, którzy przetrwali krótkie cierpienie ze względu na życie wieczne, stali się uczestnikami (obietnic) przymierza Bożego”

<sup>57</sup> Por. U. Kellermann, *Zum Traditionsgeschichtlichen Problem des stellvertretenden Sühnetodes in 2 Makk 7,37f.*, BN 13/1980, s. 63–83.

Sam akt przywrócenia do życia oparty jest dla niego przede wszystkim na przekonaniu, że Bóg, który stworzył świat i człowieka z niczego, jest w stanie uczynić to ponownie. Ten akt odczytywany jest z jednej strony jako przejaw miłosierdzia Bożego, a z drugiej jako tryumf jego sprawiedliwości. Doświadczą tego jedynie ci, którzy wytrwali w wierności Torze. Grzeszników czeka natomiast kara (śmierć). Teologia zawarta w 2 Mch nie precyzuje jednak jednoznacznie, czy kara ta będzie miała tylko wymiar doczesny (śmierć), czy również pośmiertny (pozostanie w Szeolu na wieczne potępienie bez możliwości zmartwychwstania). Równie niejasne jest, gdzie dokona się zmartwychwstanie: na ziemi czy w niebie? Sam proces przywrócenia ciała i jego poszczególnych członków wskazuje na przekonanie, że ciało po zmartwychwstaniu będzie *takie* samo jak przed śmiercią, co niekoniecznie musi oznaczać, iż będzie *to* samo. Akcent kładzie się w tym wypadku raczej na kwestię precyzyjnej rekompensaty niż identyczności.