

CZASY ŚWIĘTE

Ks. HENRYK WITCZYK

W Izraelu istniało wiele świąt, podczas których przeżywano pamiątkę wielkich wydarzeń zbawczych, w których Bóg działał dla dobra swego ludu. Równocześnie obchodzono święta bądź uroczystości związane z opieką Boga nad życiem rodzinnym i społecznym. Pamięć o Bogu, który nie przestaje działać w dziejach Izraela, ożywiała również codziennie sprawowany kult i przenikała obchodzone regularnie święte dni i czasy. W niniejszym szkicu zostanie przedstawiony najpierw rytuał codziennej służby Bożej, którą sprawowano w świątyni w Jerozolimie. Następnie omówione zostaną dni święte: szabat i nów księżyca, oraz czasy święte: rok szabatowy i rok jubileuszowy.

1. ZWYCZAJNA SŁUŻBA W ŚWIĄTYNI. RYTUAŁ CODZIENNY

Rytuał codziennej służby Bożej w świątyni jerozolimskiej, o którym mówią teksty Biblii, pochodzi z czasów po powrocie z wygnania w Babilonii. Kronikarz wprawdzie wiąże go z epoką monarchii (1 Krn 16, 40; 2 Krn 13, 11; 31, 3), ale wiadomo, że jego opisy kultu są wiernym odbiciem życia kultowego drugiej świątyni¹.

Rytuał ten obejmował w pierwszej kolejności „ofiary całopalną”, na którą składano dwa roczne jagnięta bez skazy (Lb 28, 3). Według praw zawartych w Wj 29, 38-42 oraz Lb 28, 28 jedno składano na całopalenie rano, a drugie „pomiędzy wieczorami” (*ben hâ'arbâjim* – Lb 22, 4. 8), czyli o zmierzchu. Podobnie

¹ Por. T. Brzegowy, *Teologia kultu Bożego u Kronikarza*, AK 99, 1(1982) 429-442.

tekst Kpł 6, 26 zakłada, że ofiara ta składana jest rano i o zmierzchu, a ogień na ołtarzu całopalenia nie wygasa (Syr 45, 14). Ezechiel, prorokując o nowej świątyni, przewidywał tylko całopalenie poranne (46, 13-15). Zapewne odwoływał się do praktyki z czasów monarchii. W 2 Krl 16, 15 rozróżnia się bowiem między całopaleniem porannym i ofiarą wieczorną z pokarmów, nazywaną *minchah*². Jednak w Ezd 9, 45 i Dn 9, 21 termin ten zastosowany jest na oznaczenie czasu. Według 1 Krl 18, 29. 36 ofiara z pokarmów składana jest po południu, znacznie wcześniej niż o zmierzchu³. Jakkolwiek rytuał codziennej służby Bożej w drugiej świątyni przewidywał składanie ofiary wieczornej o zmierzchu, to w czasach Nowego Testamentu, według Józefa Flawiusza i Miszny, składano ją w połowie czasu popołudniowego, czyli około godziny trzeciej. Na uwagę zasługuje fakt, że o tej godzinie Jezus umarł na krzyżu (Mt 27, 46-50 i par.)⁴.

Oprócz porannego i wieczornego całopalenia, składano ofiarę z pokarmów i z płynów. Ofiarą z pokarmów była dziesiąta część efy, najczystszej mąki zaprawionej oliwą z oliwek. Jako ofiarę z płynów wylewano w obrębie świątyni wino w ilości jednej czwartej hinu na każde jagnię. Oprócz tego Wj 30, 78 mówi, że każdego ranka winno być na ołtarzu kadzenia spalane wonne kadzidło. W Księdze Judyty wspomina się o wieczornej ofierze kadzielnej (9, 1)⁵.

Tak ukształtowana codzienna służba Boża nazywana jest ofiarą „wieczną” lub „nieustanną” (*tamid* – Wj 29, 42; Lb 28; 29; Ezd 3, 5; Ne 10, 34). Jej składanie nie miało być nigdy zawieszono⁶. Nieszczęścia związane z prześladowaniami ze strony wojsk Antiocha IV Epifanesa osiągają swe apogeum wtedy, gdy została zbezczeszczona świątynia i wstrzymana została ofiara (Dn 8, 11. 13; 11, 31; 12, 11). Będzie ona przywrócona przez Judę Machabeusza.

² Por. R. Rendtorff, *Studien zur Geschichte des Opfers im Alten Israel* (WMANT 24), Neukirchen 1967, s. 74n.

³ W 1 Krl 18, 40-46 opowiada się o wielu czynnościach, które następują po czasie złożenia ofiary z pokarmów, a mają miejsce jeszcze przed zmierzchem.

⁴ Por. R. de Vaux, *Le Istituzioni dell'Antico Testamento*, Genova 1977³, s. 453.

⁵ Szerzej na temat ofiary kadzielnej zob. M. Löhr, *Das Rauchopfer*, Halle 1927; G. Sauer, *Räucherwerk*, BHH, s. 1555nn.; N. Glueck, *Incense Altars*, w: *Translating and Understanding the Old Testament*, ed. H. T. Frank, Nashville 1970, s. 325-329.

⁶ Wizja codziennej służby Bożej w świątyni jako czynności stałej odpowiada dopiero czasom powrocie z niewoli (Ne 10, 34; 1 Krn 16, 40; Syr 45, 14; por. także Ps 50, 8). Szerzej na temat zastosowania terminu *tamid* w terminologii kultowej zob. K. M. Beysse, *tamid*, TWAT VIII, s. 681.

2. DNI ŚWIĘTE

W codzienny rytm służby Bożej wpisują się regularnie obchodzone dni święte. Pierwszym z nich jest każdy siódmy dzień tygodnia, zwany szabatem. Drugi natomiast to powtarzający się w cyklu miesiąca księżycowego dzień nowiu.

a) Szabat

Szabat jest jednym ze znaków, w których Izrael wyraża oryginalność swej wiary i tożsamości narodowej. Od najdawniejszych czasów siódmy dzień tygodnia był bowiem w Izraelu dniem wyjątkowym, poświęconym wypełnieniu odpowiednich czynności rytualnych. Jego nazwa pochodzi od rdzenia *šbt* „(za)prześcić”, „zatrzymać się”, „powstrzymać się od czegoś”, „odpocząć”⁷. Szabat w sensie najbardziej podstawowym to tyle, co „dzień wolny od pracy”⁸.

Trudno dziś powiedzieć z całą dokładnością, kiedy rozpoczyna się praktyka świętowania szabatu. Dokumenty prawnicze łączą ją z najstarszym okresem historii Izraela. Wiadomo jednak, że ich autorzy w okresie tym zwykli lokować początki wielu instytucji znanych dopiero w późniejszym etapie historii zbawienia. Przyпуска się, że początki świętowania szabatu, nazywanego również „siódmym dniem” (Wj 20, 8-11; Pwt 5, 12-15), sięgają czasów osiedlenia się Izraelitów w Kanaanie i łączą się z tradycją Święta Przaśników. Było ono obchodzone tak dla przypomnienia wyjścia z Egiptu, jak i faktu spożywania z płodów ziemi obiecanej, będącego znakiem wypełnienia się obietnicy Jahwe dotyczącej wyzwolenia z domu niewoli (Wj 34, 18). Miało ono być obchodzone przez siedem dni w miesiącu Abib. Taki czas trwania święta prawdopodobnie wywodzi się z kultury kananejskiej. Zgodnie z ogólną na starożytnym Bliskim Wschodzie tradycją cyfra siedem była cyfrą świętą i była synonimem doskonałości. Siedmiodniowy czas przeżywania Święta Przaśników miał przypominać, że wyjście Izraelitów z Egiptu

⁷ Por. HALAT IV, s. 1308

⁸ Por. G. Bettenzoli, *Lessemi ebraici di radice „šbt”*, „Henoch”, 4 (1982) 129-62; F. Mathys, *Sabbatruhe und Sabbatfest*, ThZ 28/4 (1972) 241-262. Za tym, że w podstawowym znaczeniu termin „szabat” odnosi się do dnia wolnego wskazuje pochodząca od niego forma *abbaton* (Kpł 23, 3; 31, 15; 35, 2; Wj 16, 23), którą określa się dzień szabatu jako „bezwarunkowo wolny od pracy”, „dzień wyjątkowo święteczny”. Por. E. Haag, *šabbāt*, TWAT VII, s. 1049. Są jednak uczeni, którzy nie przyjmują, że pierwotnie istniał związek między formami czasownikowymi od rdzenia *šbt* i rzeczownikiem *šabbāt*. Zob. W. H. Schmidt, *Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift*, (WMANT 17), Neukirchen 1967², s. 156; G. Robinson, *The Idea of Rest in the Old Testament and the Search for the Basic Character of Sabbath*, ZAW 92 (1980) 32-42.

miało szczęśliwy finał. O historycznym wymiarze tego święta i opiekuńczej roli Jahwe w dziejach Izraela przypominała też data. Miesiąc Abib był bowiem starożytnym terminem sprawowania rytu paschalnego. Prawdopodobnie siedmiodniowe Święto Przaśników w miarę coraz mocniejszego zakorzeniania się plemion izraelskich w Kanaanie stanowiło wzorzec dla nowej jednostki odliczania czasu, a mianowicie tygodnia. Podstawą dla takiego rozumowania jest fakt, że w Wj 34, 18. 21 staroizraelski nakaz odpoczynku siódmego dnia jest zaskakująco podobny do regulacji dotyczącej Święta Przaśników. W obydwu tekstach dostrzec można to samo tło historyczno-religijne. Tak bowiem Święto Przaśników ze swoim rytuałem, jak i siódmy dzień jako wolny od pracy wykonywanej przez sześć dni są świadectwem wyzwolenia Izraela z niewoli w Egipcie i obdarzenia go ziemią obiecaną. Obydwa wydarzenia są dziełem Jahwe. Przyczyną, dla której siódmy dzień tygodnia przejmował cechy Święta Przaśników i zaczął upamiętniać wyjście z Egiptu i dar ziemi obiecanej, było nieustanne zagrożenie plemion izraelskich przebywających coraz dłuższy czas w Kanaanie religią Baala jako boga urodzajów. Miała ona bowiem własny mit, uobecniany w cyklu rocznym, oraz odpowiednio widoczne potwierdzenie w regularnych zmianach pór roku i w odpowiadających im procesach wegetacji. Temu stałemu wyzwaniu, którym był kult Baala, Izrael przeciwstawił swoją wiarę w Jahwe. Treść Święta Przaśników, które upamiętniało działanie Boga w dziejach, Jego wszechmocną opiekę, postanowił przeżywać nie tylko w miesiącu Abib, ale w ciągu całego roku każdego „siódmego dnia tygodnia”⁹. Nazwa ta jest określeniem pierwotnym i występuje w tekstach prawniczych. W okresie przed niewolą babilońską pojawia się natomiast nazwa „szabat” i ma swoje zakorzenienie w tradycji precyzyjnie określającej praktykę wyznawania wiary. W tradycji tej akcentuje się fakt, że siódmy dzień tygodnia jest dniem wolnym od pracy; znajduje to swe odzwierciedlenie w jego nazwie „szabat”.

Szabat w okresie monarchii wzmiankowany jest w kilku tekstach, które pochodzą z tego okresu. Prorok Amos przypomina, że w szabat nie wolno handlować (8, 5), ale można udawać się z wizytą do „męża Bożego” (2 Krl 4, 23). W dniu szabatu należy powstrzymać się od wszelkiej pracy (Wj 23, 12; 34, 12). Nawet liczba strażników podejmujących służbę w pałacu królewskim w dzień szabatu jest znacznie zredukowana (2 Krl 11, 59)¹⁰. Izajasz krytykuje formalistyczne zachowywanie prawa szabatu (Iz 1, 13)¹¹.

⁹ Por. J. Halbe, *Das Privilegi der Jahwes Ex 34, 1026*, (FRLANT 114), Göttingen 1975; tenże, *Erwägungen zu Ursprung und Wesen des Massotfestes*, ZAW 87 (1975) 324-345.

¹⁰ Szerzej na temat pierwotnej formy świętowania i rozumienia szabatu zob. B. Halevy, *Towards the Ancient Image of the Sabbath*, BethM 24 (1978/79) 50-72; A. Lemaire, *Le sabbat à l'époque royale Israélite*, RB 80(1973) 161-185.

¹¹ Por. R. de Vaux, *Le Istituzioni*, s. 462-464.

W okresie monarchii szabat postrzegany jest już jako wielkie święto. Mówi się o nim w kontekście święta nowiu księżyca (Iz 1, 13; Oz 2, 13). W szabat może być zwoływane „uroczyste zebranie”. Zestawienie szabatów ze świętami nowiu (2 Krl 4, 23; Am 8, 5; Oz 2, 13) w żadnym z tekstów nie implikuje związku między nimi ani nie prowadzi do wniosku, że przed niewolą szabat obchodzono raz w miesiącu jako szabat pełni księżyca¹². Raczej świadczy o tym, że szabaty postrzegano jako święto regularne i częste. Gdyby bowiem przyjąć, że w okresie monarchii szabat świętowano raz w miesiącu i to jako święto pełni księżyca, nie sposób byłoby zrozumieć, dlaczego na wygnaniu w Babilonii Żydzi obchodzą go co tydzień¹³.

W tekście Pwt 5, 12-15, odzwierciedlającym motywację świętowania szabatu z czasu tuż przed niewolą, a ostatecznie zredagowanym na wygnaniu, podkreśla się konieczność zaprzestania pracy i zwolnienia od niej również wszystkich niewolników. W ten sposób przypomina się niewolniczą służbę przodków w Egipcie oraz cudowne wyzwolenie z niej, które było dziełem mocy Jahwe¹⁴. Szabat jest tu nazywany świętem ku czci Jahwe, który wyprowadził Izraela z Egiptu „mocną ręką i podniesionym ramieniem”. Tym samym szkoła deuteronomiczna działająca w czasach Jozjasza na tle upadku Asyrii ukazuje wyjście z Egiptu jako wydarzenie, w którym objawiła się potęga Jahwe przed obliczem wszystkich narodów i królestw. Szabat jako upamiętnienie tego wydarzenia ma równocześnie budzić w tych, którzy ocaleli w Judei, nadzieję na zwycięskie działanie Jahwe w stosunku do Jego ludu (Pwt 4, 34; 7, 19; 11, 2; 26, 8). W ten sposób świętowanie szabatu jest nie tylko wspomnianiem przeszłości, ale także oczekiwaniem na dokończenie Bożego dzieła w historii i w świecie. Z takiej koncepcji szabatu wyciągnie wnioski szkoła deuteronomistyczna, działająca na wygnaniu. Nada ona przykazaniu o szabacie nadzwyczajną wręcz rangę. Nie tylko zajmie ono najwięcej miejsca w porównaniu z innymi przykazaniami, ale otrzyma centralne miejsce w strukturze dekalogu (Pwt 5, 6-21). Tym samym świętowanie szabatu nabierze szczególnego znaczenia dla Izraelitów, którym przyszło żyć na wygnaniu w Babilonii.

Motywacja świętowania szabatu, którą podaje Wj 20, 8-11, jest nawiązaniem do naszkicowanej powyżej historii „siódmego dnia” jako dnia odpoczynku od pracy. Przytacza się wzór Boga, który inaczej niż w Rdz 2, 2 „odpoczął” (*nuach*). Izrael ma jednak nie tylko powstrzymać się od pracy, co zakładał już

¹² Za pierwotnym związkiem szabatu ze świętem pełni księżyca na wzór babilońskiego *šab pattu*, opowiada się G. Robinson, *The Origin and Development of the Old Testament Sabbath*, BET 21 (1988) 167; tenże, *The Idea of Rest in the Old Testament and the Search for the Basic Character of Sabbath*, s. 32-42.

¹³ Por. E. Haag, *šabbāt*, 1051n.

¹⁴ Por. J. Guillén Torralba, *Motivación deuteronomica del precepto del Sabat*, EstB 29 (1970) 73-99; P. D. Miller, *The Human Sabbath. A Study of Deuteronomic Theology*, „The Princeton Seminary Bulletin”, 6 (1985) 81-97.

dekalog deuteronomiczny (Pwt 5, 14), ale ma „pamiętać” (*zakar*), aby na wzór Boga uświęcić dzień szabat (Wj 20, 8. 11). Chodzi tu o przeżywanie tego dnia jako uroczystości o charakterze wspólnotowym i kultowym (Kpł 23, 13).

Wizja szabat jako dnia, który należy „uświęcić”, w pełni odsłania się w tradycji kapłańskiej. W przekazanych przez nią tekstach szabat nazywany jest dniem „świętym”, oddzielnym od pozostałych dni tygodnia. Winien być całkiem inaczej przeżywany, czyli „uświęcony” (Wj 31, 13-16; por. Iz 56, 26). Jest bowiem znakiem uświęcającego działania Jahwe w stosunku do Izraela. Przekroczyć prawa regulujące sposób świętowania szabat, to „zbezczcić” go (Ez 20, 16-26; 22, 8. 26). Zakazana jest wszelka działalność handlowa (Ne 13, 15-22); nie można przenosić żadnych ciężarów (Jr 17, 21-27). Kto nie zachowuje szabat, winien być ukarany śmiercią (Wj 31, 13-17), ponieważ przeszkadza Bogu w dziele uświęcania Izraela. Tego dnia nie wolno zapalać ognia (Wj 35, 13) ani zbierać drwa (Lb 15, 32-36). Pierwotnie zakazy te skierowane były przeciw sprawowaniu kultów bałwochwalczych, w czasie których zapalano ogień ku czci obcych bogów (Kpł 10, 1; Lb 3, 4; 26, 61)¹⁵.

Sam Jahwe daje przykład powstrzymywania się od wszelkiej działalności w tym dniu, w szabat bowiem nie zsyła manny dla ludu (Wj 16; 23; 30). We wcześniejszej narracji o stworzeniu świata zostało powiedziane, że „Bóg pobłogosławił ów siódmy dzień i uczynił go *świętym*; w tym dniu bowiem odpoczął po całej swej pracy, którą wykonał stwarzając” (Rdz 2, 3). Motyw uświęcającego oddziaływania Jahwe na Izraela w święty dzień szabat dominuje także w Kodeksie Świętości (Kpł 19, 3n. 30). Znakiem tego jest m.in. praktyka zmieniania chlebów pokładnych (Kpł 24, 8n) oraz składanie odpowiednich ofiar (Lb 28, 9n.)¹⁶.

W przedstawionych powyżej tekstach pochodzących z tradycji kapłańskiej teologia szabat osiągnęła swe apogeum. Kapłańska wizja szabat stała się regułą wiary. Wywarła ona duży wpływ na sposób wyznawania wiary w Jahwe w następujących wiekach. W tekstach Trito-Izajasza (56, 2. 6; 58, 13; 66, 23) oraz w redakcyjnych wstawkach w Księdze Jeremiasza (17, 21n. 24. 27) i Ezechiela (20, 12n. 16. 20n. 24; 22, 8. 26; 23, 38; 44, 24; 45, 17; 46, 1. 3n. 12) podkreśla się eschatologiczny wymiar „święcenia szabat”. Równocześnie zgodnie z intencją szkoły kapłańskiej szabat ukazany jest w nich jako wyznanie wiary Izraela w historiozbowcze działanie Jahwe w przeszłości, w Jego opiekę nad Izraelem (Wj 16, 23. 25-27. 29). Podobnie Księgi Kronik (1 Krn 9, 32; 23, 31; 2 Krn 2, 3; 8, 13; 31, 3; 36, 21), Księga Nehemiasza (9, 14; 10, 32. 34; 13, 15. 19. 21n.), Judyty (8, 6; 10, 2) oraz obydwie Księgi Machabejskie (1 Mch 1, 39. 43. 45; 2, 32.

¹⁵ Por. G. Robinson, *The Prohibition of Strange Fire in Ancient Israel*, VT 28 (1978) 301-317.

¹⁶ Por. Y. Knohl, *The Sabbath and the Festivals in the Priestly Code and the Laws of the Holiness School*, „Shnaton” 7/8 (1983/84) 109-146; A. Toeg, *Genesis I and the Sabbath*, BethM 3 (1972/73) 288-296.

34. 38. 41; 9, 43; 10, 34; 2 Mch 5, 25; 6, 6; 8, 26-28; 12, 38; 15, 15) ukazują, jak Izrael w okresie po niewoli babilońskiej i w zetknięciu z kulturą grecką „święcił szabat”, wyznając w ten sposób swą wiarę w Jahwe i Jego działanie w historii i w świecie. Wielu mieszkańców Judei w rygorystyczny sposób traktuje przepisy dotyczące świętowania szabat. Inni jednak czynią pewne wyjątki w tej kwestii (1 Mch 2, 31-41; 2 Mch 15, 24).

W nauczaniu na temat szabat Jezus wyraźnie różni się od współczesnych sobie uczonych w Piśmie i faryzeuszów. Wprawdzie On sam uczestniczył w nabożeństwach, odprawianych w szabat w synagodze (Mk 6, 2; Łk 4, 16-31), ale nie przywiązuje do szabat tego znaczenia, jakie oni z nim łączą. Przywołuje cały szereg argumentów, aby pokazać, że szabat ma wartość względną: „to szabat został ustanowiony dla człowieka, a nie człowiek dla szabat” (Mk 2, 27). Najpierw powołuje się na autorytet samego Pisma (Mk 2, 25-26). Następnie wskazuje na sposób postępowania tych, którzy rygorystycznie zachowując prawo szabat, potrafią dla własnego dobra odstąpić od bezwzględnego przestrzegania go (Łk 13, 15; 14, 5). Podejmowanie zbawczego działania w szabat usprawiedliwia motyw walki z Szatanem (Łk 13, 16) i dobro człowieka, zagrożonego przez głód lub chorobę (Mk 2, 25-27; 3, 15)¹⁷. Wreszcie Jezus ogłasza, że wraz z Jego przyjściem na świat rozpoczyna się czas wolności w odniesieniu do prawa szabat: „Syn Człowieczy jest Panem szabat” (Mk 2, 28 i par.)¹⁸. Nie jest to proklamacja autonomii człowieka, lecz radosna wiadomość o tym, że zbawienie człowieka, do którego Bóg prowadził dotychczas między innymi drogą prawa szabatowego, obecnie dostępne jest w Jezusie. Bóg nie jest zainteresowany przepisami i ich rygorystycznym przestrzeganiem przez człowieka. Jego największym pragnieniem jest zbawienie człowieka, które dokonuje się w spotkaniu z Jezusem. Prawo dotyczące szabat nie może tego spotkania ani utrudniać, ani uniemożliwiać¹⁹.

Kościół pierwotny, odkrywając coraz głębiej prawdę objawioną w nauczaniu i przykładzie Jezusa, odchodzi stopniowo od żydowskiej praktyki świętowania szabat. W Kol 2, 16 podany jest wyraźny zakaz czynienia komukolwiek spośród

¹⁷ Por. C. Dietzfelbinger, *Vom Sinn der Sabbathheilungen Jesu*, EvTh 38 (1978) 281-298.

¹⁸ J. Gnilka (*Marco*, Assisi 1991², s. 160) podkreśla w swoim komentarzu do Mk 2, 28, że wyrażenie „Syn Człowieczy” oznacza tu Jezusa ziemskiego, działającego jednak z autorytetem właściwym Bogu (por. 2, 10). Również w odniesieniu do szabat Jezus występuje jako Syn Człowieczy, pełen majestatu Bożego. Według Kpł 23, 3 Jahwe jest panem szabat. Dla wspólnoty chrześcijańskiej Jezus Syn Człowieczy zajmuje miejsce Jahwe. W. Beilner (greckie albo: *sabbaton* – *Sabbat*, *Woche*, EWNT III, s. 526) zauważa jednak, że jakkolwiek wyrażenie „Syn Człowieczy” w Mk 2, 28 odnosi się przede wszystkim do Jezusa, to w świetle Dn 7, 21n. 27 należy przypuszczać, że odnosi się ono również do powołanego przez Jezusa nowego ludu świętych Boga.

¹⁹ Por. C. Hinz, *Jesus und der Sabbat*, KeDog 19 (1973) 91-108; F. Neirynck, *Jesus and the Sabbath. Some Observations on Mark II, 27*, w: *Jesus aux origines de la christologie*, (BibEThLov 40), Louvain 1974, s. 141-168; R. Pesch, *Il Vangelo di Marco*, Brescia 1980, s. 304-306.

chrześcijan wyrzutów z powodu niezachowywania żydowskiego szabatu. Uczniowie Jezusa za dzień upamiętniający wyzwolenie człowieka z niewoli grzechu i śmierci oraz fakt nowego, stwórczego działania Boga uważają pierwszy dzień po szabacie. Tego dnia bowiem Chrystus zmartwychwstał. Nazywają go nawet „Dniem Pana” (Ap 1, 10). W miejsce szabatu jest on dla nich dniem świętym i wolnym od pracy.

b) Nów księżyc

Hebrajski termin *chodeš* oznaczał najpierw pierwszy dzień miesiąca, kiedy to na niebie pojawiał się na nowo księżyc (Lb 28, 11; 1 Sm 20, 5. 18. 24; 2 Krl 4, 23)²⁰. Następnie określano nim cały miesiąc księżycowy (Rdz 29, 14; 1 Krl 6, 1. 38; 8, 2; Iz 66, 23). Na starożytnym Wschodzie obliczano miesiące i lata według ruchu księżycy (Rdz 1, 14; Ps 104, 19).

Wśród Semitów panowało powszechne przekonanie, że księżyc ma wyjątkowy wpływ na życie i szczęście ludzi²¹. Wiara ludowa dostrzegała związek między zmianami księżycy (jego ubywaniem i przybywaniem) a płodnością, narodzinami i śmiercią. Miało to duży wpływ na powstanie kultu księżycy, który rozwijał się zwłaszcza wśród ludów koczowniczych. Dzień nowiu księżycy jako moment, w którym rozpoczyna się jego ożywcze działanie, przeżywano w klimacie radości²².

W Izraelu nie przypisywano księżycowi jakiejś nadzwyczajnej możliwości oddziaływania na życie ludzi i przyrody. Prawo stanowczo zabraniało „oddawać pokłon i służyć księżycowi oraz słońcu i gwiazdom” (Pwt 4, 19). Jahwe bowiem wyznaczył im rolę służebną wobec wszystkich narodów. Jeśli ktoś uległ wpływom obcych kultów i jak poganie oddawał boską cześć księżycowi, słońcu lub gwiazdom, winien być ukarany śmiercią (Pwt 17, 3). Taka surowość w karaniu była podyktowana wielkością pokusy, która płynęła ze strony kultu księżycy, praktykowanego w całym otoczeniu Izraela (Sdz 8, 21. 26). Przedmioty związane z tym kultem w okresie największego odstępstwa Izraela od przymierza z Jahwe znalazły się w świątyni w Jerozolimie, a w miastach Judy i w okolicach Jerozolimy pogańscy kapłani „składali ofiary kadzielne Baalowi, słońcu, księżycowi, gwiazdozbiorom i całemu wojsku niebieskiemu” (2 Krl 23, 5). Król Jozjasz rozkazał je spalić na zewnątrz Jerozolimy; poza tym „zniósł kapłanów pogańskich, których ustanowili królowie judzcy” (w. 4n.). Jeremiasz natomiast wypowiada groźbę, że

²⁰ A. Caquot, *Remarques sur la fete de la „néoménie” dans l’Ancien Israel*, RHR 158 (1960) 118; HALAT I, 282; DBHS, 234.

²¹ Por. R. North, *chodeš*, TWAT II, s. 763.

²² Por. G. Dellling, *μην – νεομηνία*, TDNT IV, s. 638.

kości królów judzkich oraz mieszkańców Jerozolimy zostaną wyrzucone z ich grobów i rozrzucone „przed słońcem, księżycem oraz całym wojskiem niebieskim, których oni kochali, którym służyli, za którymi chodzili, których szukali, którym oddawali pokłony” (Jr 8, 12). Ten sam prorok oskarża kobiety izraelskie o przygotowywanie pieczywa ofiarnego dla „królowej nieba” (7, 18; 44, 19). Ma on na myśli prawdopodobnie posąg Asztarte fenickiej, która miała umieszczony na głowie półksiężyc i była popularną boginią płodności²³. Nawet człowiek sprawiedliwy i wierny czciciel Jahwe, który odrzucał ten kult, odczuwał piękno i przyciągającą siłę słońca oraz księżycy (Hi 31, 26n.). Nigdy jednak księżyc nie stawał się jego bogiem, lecz ciałem niebieskim, stworzonym przez Jahwe, aby wskazywało czas (Ps 104, 19). Również inna funkcja księżycy w odniesieniu do ziemi i jej mieszkańców, opisana jako „rządzenie nocą”, wyznaczona mu została przez Jahwe (Ps 136, 9; Rdz 1, 16).

Mimo wielkich zagrożeń ze strony pogańskiego kultu księżycy, istniało w Izraelu święto „nowiu księżycy”. Było ono jednak obchodzone w całości ku czci Jahwe. W Lb 10, 10 zaliczane jest do rzędu ważniejszych świąt. Jego znaczenie podkreśla się przez grę na trąbach. Ich dźwięk ma przypominać Bogu Jahwe o świętujących. Z kolei Lb 28, 11-15 podaje listę ofiar, które winny być składane „każdego pierwszego dnia miesiąca”. Wylicza się w niej najpierw ofiarę całopalną z dwóch cielców, barana i siedmiu jednorocznych jagniąt bez skazy. Każdemu z tych całopaleń towarzyszy ofiara z pokarmów, czyli z odpowiedniej ilości mąki zaprawionej oliwą, oraz ofiara z płynów, na którą przeznaczona jest określona ilość wina. Poza ofiarą całopalną i związaną z nią ofiarą z pokarmów i z płynów winien być złożony Panu w ofierze kozioł jako ofiara przebłagalna.

Święto nowiu księżycy znane było już w okresie monarchii. Otoczenie Saula uważa za rzecz oczywistą, że nikt nie może dyspensować się od świętowania nowiu księżycy (1 Sm 20, 5. 18. 24). W tym dniu można odwiedzać proroka (2 Krl 4, 23). Uważa się bowiem, że jest to dzień święty. Stawia się go na równi z dniem szabatu (Oz 2, 13; Am 8, 5; Iz 1, 13)²⁴. Tekst Rdz 1, 16, nawiązujący bez wątplenia do wcześniejszych tradycji, świadczy pośrednio o tym, że już w czasach królów wskazywano na błogosławione dla człowieka skutki świętowania nowiu księżycy. Księżyc nie jest w nim postrzegany jako samodzielne bóstwo, lecz jako znak stwórczej mocy Jahwe i Jego panowania (por. Ps 136, 9; Ba 6, 59)²⁵. Podobnie o święcie nowiu księżycy mówią teksty pochodzące z okresu po niewoli

²³ Por. H. Lesêtre, *Lune*, DB IV, 421n. Rycina przedstawiająca posąg Asztarte z półksiężycem na głowie znajduje się w DB I, s. 1185.

²⁴ Por. A. Caquot, *Remarques sur la fete de la „néoménie” dans l’Ancien Israel*, RHR 158 (1960), s. 118.

²⁵ Por. R. North, *chodeš*, TWAT II, s. 764.

babilońskiej (1 Krn 23, 31; 2 Krn 2, 3; 31, 3; Ne 10, 34; Ezd 3, 5). Tak liczne wzmianki o nim w pismach sprzed i po niewoli babilońskiej świadczą o tym, że był to dzień ważny dla życia religijnego Izraela. W Ps 81, 4 nazwany jest emfaticznie „dniem uroczystym”, „dniem naszego święta” (*jm chaggen*). Podobnie postrzega go Ezechiel. W prorocztwie o odbudowanej po niewoli świątyni mówi bowiem, że brama jej dziedzińca wewnętrznego, zwrócona ku wschodowi, winna być zamknięta przez sześć dni tygodnia, natomiast w dniu szabatów i w dniu nowiu winna być otwarta. W te dni mają być złożone przepisane prawem ofiary, a zgromadzona na sprawowanie kultu ludność kraju winna u przedsionka tej bramy oddać pokłon Jahwe w dniu szabatów i w czasie nowiu (46, 1. 3. 6n.).

3. CZASY ŚWIĘTE

Swą wyjątkową więź z Bogiem Izraelici mieli wyrażać nie tylko w formie radośnie przeżywanych dni szabatów lub nowiu, ale także w postaci konkretnych działań o charakterze gospodarczo-społecznym. Istniały dwie instytucje, rok szabatowy i rok jubileuszowy, skłaniające synów Izraela do praktykowania zasady równości społecznej w obrębie własnego narodu. Zasada ta wyrastała ze wspólnego i podstawowego doświadczenia dobroci i sprawiedliwości Boga względem potomstwa Abrahama.

a) Rok szabatowy

W świetle tekstów prawniczych Starego Testamentu każdy siódmy rok winien być obchodzony jako rok szabatowy²⁶. Wyrażenie „uroczysty szabat dla ziemi” (*šabbat šabbâtôn lâ' âres*) albo inaczej „szabat dla Jahwe” (*šabbât laJhwh*), odnoszące się do każdego siódmego roku jako czasu, w którym ziemia nie będzie uprawiana, występuje ściśle rzecz biorąc jedynie w Kpł 25, 2-7. Tekst ten jest jednak jedynie rozwinięciem o wiele prostszego i starszego prawa, które regulowało sposób przeżywania każdego siódmego roku i znajduje się w Wj 23, 10n. Zgodnie z nim Izraelici, po osiedleniu się w Kanaanie, przez sześć lat mieli obsiewać ziemię i zbierać jej plody, a siódmego winni pozwolić jej leżeć odłogiem i nie zbierać

²⁶ Szerzej na temat roku szabatowego zob. H. Wildberger, *Israel und sein Land*, EvTh 16 (1956) 404-422; E. Kutsch, *Erlassjahr*, RGG³ II, s. 568n.; tenże, *Erwägungen zur Geschichte der Passafest und des Massofestes*, ZThK 55 (1958) 25-28; E. Lohse, *sabbaton*, TDNT VII, s. 5n.

żadnych plodów, „aby mogli jeść ubodzy z twego ludu”. To samo prawo dotyczy winnic i ogrodów oliwnych. Tekst ten prawdopodobnie odzwierciedla starożytną, przedizraelską praktykę. Nie zawiera on bowiem żadnej, wyraźnie sformułowanej motywacji religijnej. Ponieważ jednak umieszczony został w Księdze Przymierza, prawo roku szabatowego, które przekazuje, musiało być pojmowane jako jeden z obowiązków Izraela względem Jahwe. O wiele bardziej widoczna jest w nim troska o ubogich. Biorąc pod uwagę ten fakt, powstaje pytanie: czy rok szabatowy jako środek zaradczy na skrajne ubóstwo mieszkańców ziemi obiecanej był pierwotnie obchodzony w całym kraju równocześnie co siedem lat, czy raczej każdy właściciel samodzielnie obliczał jego datę, w zależności od czasu rozpoczęcia uprawy swoich gruntów, winnic i ogrodów oliwnych? Ta druga praktyka w większym stopniu wychodziłaby naprzeciw potrzebom ubogich. Możliwe, że za takim rozumieniem sposobu obliczania daty roku szabatowego przemawia również prawo, w myśl którego ubodzy mogli każdego roku zbierać to, co pozostało na polach, w winnicach i ogrodach oliwnych (Kpł 19, 9n.; 23, 22; Pwt 24, 19-22), oraz prawo o dziesięcinie z plonu trzeciego roku, którą należało ofiarować lewicie, obcemu, sierocie i wdowie (Pwt 14, 28n.)²⁷.

W tekście Kpł 25, 27 rok szabatowy jest ukazany jako uniwersalna reguła dotycząca całej ziemi Izraela. Wyrażenie „twoja ziemia” z Wj 23, 10 powtarza się tu w formie „ziemia”. Rok szabatowy łączy się w nim wyraźnie z teologią ziemi jako takiej. O wiele bardziej stanowczo podana jest również motywacja religijna. Sens roku szabatowego wyjaśniany jest tak, jak znaczenie siódmego dnia tygodnia – jest to „szabat ku czci Jahwe, Boga twego” (Wj 20, 10). A ponieważ szabat był znakiem przymierza między Jahwe i Izraelem, to również rok szabatowy, będąc trwałą instytucją życia społeczno-gospodarczego ludu Bożego, ma pełnić podobną funkcję.

Z kolei, według innego jeszcze starożytnego zapisu prawnego, Izraelita zobowiązany był „pod koniec siódmego roku przeprowadzić darowanie długów” (Pwt 15, 1). W przepisie tym pierwotnie chodziło o darowanie (*šmittâ*) Hebrajczykowi dzierzawiacemu ziemię wszelkich długów wynikających z obowiązku dostarczenia określonej ilości produktów rolno-spożywczych. Zapis ten rozbudowany w formie zachęty w ww. 2-11 miał na celu wyrównanie różnic społecznych, które na przestrzeni minionych sześciu lat powstały w braterskiej społeczności synów Izraela, żyjącej w ziemi danej im przez Jahwe. W ziemi, którą Bóg dał wszystkim Izraelitom bez wyjątku, nie powinno być ludzi, którzy cierpieliby z powodu ubóstwa: „u ciebie nie powinno być ubogiego” (w. 4). Prawo dotyczące darowania długów

²⁷ Por. J. Mason, *Biblical teaching and Assisting the Poor*, „Transformation”, 4(1987), z. 2, s. 1-14.

w roku szabatowym wydaje się być późniejsze od wcześniej omawianych. Poszerza ono jednak w znacznym stopniu społeczne znaczenie tej instytucji.

Trudno odpowiedzieć z całą pewnością na pytanie, co było przedmiotem darowania w późniejszym okresie dziejów Izraela. Wielu egzegetów twierdzi, że chodziło o zwrócenie dłużnikowi tego, co dał w zastaw, biorąc pożyczkę²⁸. Mogła to być jakaś wartościowa posesja, kawałek pola, a nawet dziecko lub sługa, oddani do dyspozycji wierzyciela. Zastaw ten nie gwarantował zwrotu pożyczki. Chodziło prawdopodobnie o to, że owoce uzyskane z takiego pola lub wartość pracy wykonanej przez zastawioną osobę były formą spłaty kredytu. Prawo Pwt 15, 13 nakazuje zatem wierzycielowi zwrócenie dłużnikowi zastawionego przez niego pola lub osób. A ponieważ według Kpł 25, 25nn. oraz Ne 5, 35 dawanie w zastaw osób uważano za ostateczność, należy sądzić, że prawo darowania dotyczyło przede wszystkim zwracania zastawionych pól, winnic bądź ogrodów. Trudno jednak powiedzieć, czy w roku szabatowym chodziło również o darowanie zaciągniętego długu, jak to wynika z dosłownej lektury tekstu Pwt 15, 13. Praktyka taka nie wydaje się całkiem niemożliwa w społeczności dawnego Izraela, pod wieloma względami odbiegającej od praw powszechnie przyjmowanych w świecie starożytnego Bliskiego Wschodu. Wiele przemawia za tym, że pierwotnie prawo darowania długów w roku szabatowym oznaczało raczej zawieszenie obowiązku spłacania ich przez ten okres, a nie całkowite ich skreślenie. Szczegółowa analiza drugiej połowy w. 2 prowadzi bowiem do wniosku, że prawodawca chce, aby wierzyciel nie domagał się zwrotu części pożyczki przypadającej na rok szabatowy oraz oddał dłużnikowi na ten rok przyjęty wcześniej zastaw. Takie rozumienie prawa roku szabatowego w kwestii długów lepiej harmonizuje z zasadami roku jubileuszowego, czyli roku całkowitego uwolnienia od wszelkich długów. Pozwala też dostrzec pewną logikę w prawodawstwie dotyczącym roku szabatowego: prawo odpoczynku ziemi wspierało ubogich, pozbawionych ziemi; prawo dotyczące długów miało na celu pomoc właścicielom ziemi, którzy z różnych przyczyn popadli w biedę i musieli się zadłużyć.

Natomiast teksty powstałe po niewoli babilońskiej mówią tak o zrzeczeniu się korzyści od udzielonej pożyczki, jak i o umorzeniu całego długu (Ne 10, 32; 2 Krn 36, 21).

Z kolei prawo zapisane w Wj 21, 16 oraz Pwt 15, 12-18 nakazuje, że niewolnik „Hebrajczyk winien być uwolniony po sześciu latach służby, czyli siódmego roku”. Ściśle rzecz biorąc, prawo to nie łączy się z uniwersalnym rokiem szabatowym.

²⁸ Por. R. North, *Yād in the Shemitta-law*, VT 14 (1954) 196-199; H. W. Weil, *Gage et cautionnement dans la Bible*, „Archives d'histoire du droit oriental”, 2 (1938) 171-241; C. J. H. Wright, *What Happened Every Seven Years in Israel? Old Testament Sabbatical Institutions for Land, Debt and Slaves*, EvQ 56 (1984) 129-138, 193-201.

Niektórzy uczeni próbują dowodzić, że uwolnienie niewolników miało miejsce jednak w roku szabatowym. Twierdzą, że niewolnicy winni być uwolnieni w tym właśnie roku, aby mogli jako ludzie wolni słuchać Prawa, które miało być wówczas czytane całej społeczności Izraela (Pwt 31, 10-13). Trudno jednak zgodzić się z tym rozumowaniem, ponieważ tak tekst z Księgi Wyjścia, jak i z Księgi Powtórzonego Prawa są zgodne co do tego, że niewolnik winien otrzymać wolność po sześciu latach pracy, bez względu na to, jaki to będzie rok.

Współcześnie wielu egzegetów jest zdania, że użyty w Wj 21, 2 termin „Hebrajczyk”, należy rozumieć przez pryzmat słowa *‘apiru*, które w licznych tekstach starożytnego Bliskiego Wschodu odnosi się do różnego rodzaju grup ludzi nie mających ziemi, nie przynależących do żadnego królestwa, a utrzymujących się ze świadczonych przez siebie usług w zakresie służby wojskowej lub pracy na polu i w domu. Jest rzeczą wielce prawdopodobną, że rzeczownik „Hebrajczyk” z Wj 21, 2 to nie tyle nazwa określająca narodowość, co raczej status społeczny. Odnosiłaby się ona do określonej grupy osób wewnątrz starożytnej społeczności Izraela. Byłaby to warstwa robotników najemnych, niejednokrotnie niebezpiecznych, jak to wynika z tekstów pozabiblijnych, ale równocześnie słaba, wystawiona na wyzysk ze strony bogaczy. Prawo nakazywało zwolnienie ich po sześciu latach pracy, aby mogli stać się „wolnymi” (Wj 21, 2b; Pwt 15, 12b). Użyty tu termin *chopšim* ma liczne paralele w tekstach starożytnego Bliskiego Wschodu, gdzie oznacza ludzi cieszących się osobistą i formalną wolnością, ale ciągle bez własnej ziemi. Biorąc to wszystko pod uwagę, można przypuszczać, że starotestamentalne prawo dotyczące niewolników, oparte na schemacie „szabatowym”, dawało im możliwość szukania po sześciu latach nowego miejsca pracy lub służby. Tekst znajdujący się obecnie w Pwt 15, 12-18 wzywa Izraelitę, aby ochotczo uwalniał niewolnika, a odchodzącego od siebie wsparł i pomógł mu stać się człowiekiem wolnym i samodzielnym gospodarzem²⁹.

Biorąc pod uwagę wskazane wyżej teksty, należy powiedzieć, że sposób przeżywania roku szabatowego regulowały trzy prawa: prawo dotyczące ziemi, długów oraz niewolników. Tym samym jawi się on przede wszystkim jako instytucja społeczno-gospodarcza. Równocześnie ma ona wielkie znaczenie w sferze życia religijnego Izraela. Wiara Izraela nie była bowiem doktryną, oderwaną od realiów życia społecznego i gospodarczego. Instytucja roku szabatowego nie jest tworem gminy powygnaniowej. Wydaje się, że prawa roku szabatowego były już znane i przestrzegane w czasach monarchii, a może nawet wcześniej³⁰.

²⁹ Por. H. L. Ellison, *The Hebrew Slave. A Study in Early Israelite Society*, EvQ 45 (1973), s. 30-35.

³⁰ C. J. H. Wright, *Sabbatical Year*, AnBD V, s. 860. Istnieje szereg świadectw dokumentujących praktykę roku szabatowego w ostatnim okresie Starego Testamentu oraz we wczesnym okresie

Problem pozabiblijnych paralel izraelskiego cyklu szabatowego (tygodniowego i rocznego) jest wciąż otwarty. Próby znalezienia mezopotamskich odpowiedników obydwu tych instytucji nie przyniosły zadowalających rezultatów. Jedyne rok szabatowy mógł mieć pewien wzorzec w postaci siedmioletniego cyklu natury, znanego dziś z tekstów ugaryckich. Cykl ten związany był z mitem o zwycięstwie Baala nad Motem³¹. Celem rytuału uobecniającego co siedem lat to zwycięstwo było zapewnienie pomyślnych zbiorów. Rzecz jasna, Izraelici, jeżeli inspirowali się tą ugarycką instytucją, proklamując prawo roku szabatowego, złączyli go z zupełnie inną wizją Boga jako stwórcy i „właściciela czasu” oraz z własną historią, w której doświadczyli dobroci Boga, wyrażającej się w wyzwoleniu ich z Egiptu i obdarzeniu ziemią obiecaną³². Praktyka roku szabatowego miała im również nieustannie przypominać, że prawdziwym właścicielem ich ziemi jest Bóg. Jeżeli chcą na niej mieszkać i z niej żyć, winni sprostać postawionym im wymogom natury społeczno-moralnej. Jahwe bowiem nie poprzestaje na wymogach dotyczących kultu, lecz jest Bogiem, który nakazuje swoim wybranym troszczyć się wzajemnie o siebie, aby w Jego ludzie ubodzy mieli jak największe wsparcie ze strony swych braci. Jako idealna uznana jest taka wspólnota, w której w ogóle nie będzie ubogich (Pwt 15).

b) Rok jubileuszowy

O roku jubileuszowym, zwanym również jubileuszem, mówi Kpł 25, 8-17. 23-55. Nazwa pochodzi od rzeczownika *jôbel* (hebr.: baran, róg barani, trąba), ponieważ początek jubileuszu obwieszczał dźwięk rogu, rozlegający się na całym obszarze Izraela (w. 9). Każdy pięćdziesiąty rok ma być obchodzony jako jubileusz, czyli czas „wyzwolenia” (*d'rôr*) wszystkich mieszkańców kraju (w. 10). Wyzwolenie to oznacza uwolnienie od wszelkich zobowiązań i mogących z nich wynikać zależności. Chodzi zatem najpierw o odzyskanie prawa własności do zastawionych posiadłości dziedzicznych (w. 28), domów wiejskich (w. 31) oraz domów lewitów w miastach (w. 33). Następnie prawo jubileuszu przewiduje powrót wydziedziczonego Izraelity do swej własności rodzinnej i do rodu, od którego został odłączony: „Będzie to dla was jubileusz – każdy z was powróci

istnienia chrześcijaństwa. W czasach machabejskich rok szabatowy przypadał na lata 163/2. Następnie, wiadomo, że był obchodzony w r. 135/4, w r. 41/2, oraz w drugim roku rządów Nerona – lata 55/6. Dalsze szczegóły na temat datacji roku szabatowego zob. B. Z. Wacholder, *The Calendar of Sabbatical Cycles during the Second Temple and Early Rabbinic Period*, HUCA 44 (1973), 153-196.

³¹ Por. C. H. Gordon, *Sabbatical Cycle or Seasonal Pattern*, Or 22 (1953) 79-81; A. Tronina, *Bóg przybywa ze Synaju*, Lublin 1989, s. 23.

³² C. J. H. Wright, *Sabbatical Year*, s. 857.

do swej własności i każdy powróci do swego rodu” (w. 10; por. w. 13). W ten sposób Izraelita otrzymuje na nowo możliwość dalszego życia w posiadłości rodzinnej i w obrębie własnego rodu. Prawo roku jubileuszowego dotyczy również Izraelity, który z powodu ubóstwa sprzedał się swemu bratu jako niewolnik (ww. 39-41. 54). Poza tym rok jubileuszowy winien być czasem odpoczynku od pracy na roli (w. 11). Wolno w nim spożywać tylko to, co samo urośnie na polu (w. 12)³³.

Rok jubileuszowy ma bogate tło socjologiczno-kulturowe. Instytucja ta ściśle łączyła się z opartym na rodzinie modelem społeczności izraelskiej oraz z przyjętym jako niezmienny systemem podziału ziemi. Izraelskie społeczeństwo składało się z 12 plemion, które dzieliły się na rody, a te na rodziny (por. Sdz 6, 15). Rodzina, zwana inaczej „domem ojca” (*bet'ab*), złożona z wielu osób, była najważniejszym środowiskiem życia każdego Izraelity (por. Sdz 6, 27; 8, 20); gwarantowała mu bezpieczeństwo i wszelkiego rodzaju wsparcie (por. Sdz 6, 30-32). Kilka lub kilkanaście rodzin tworzyło ród (*mišpachah*), który niejednokrotnie przyjmował imię od nazwy geograficznej obszaru lub miejscowości, gdzie zamieszkiwał. Na rodzie spoczywała wyjątkowa odpowiedzialność za ziemię, która przypadała w udziale tworzącym go rodzinom. Prawo roku jubileuszowego broniło przede wszystkim te najmniejsze podmioty izraelskiego życia społecznego, jakimi były rodziny. Gwarantowało bowiem utrzymanie przez wieki pierwotnej zasady sprawiedliwego podziału ziemi pomiędzy plemionami, „według liczby ich rodów” (czyli według ich rzeczywistych potrzeb; por. Joz 13-21), z których każdy rozdzielał ją wchodzącym w jego skład rodzinom jako ich „dziedzictwo” (por. Sdz 21, 24). Utrzymanie tego ideału dodatkowo ułatwiał prawo zakazujące pozbywania się posiadłości dziedzicznej, choćby za wielką cenę (por. 1 Krl 21 z uwagi na to prawo Nabot nie chce sprzedać swej posiadłości królowi Achabowi). Tak ukształtowany ustrój społeczno-gospodarczy starożytnego Izraela diametralnie różnił się od feudalnego ustroju miast-państw Kanaanu. Prawo roku jubileuszowego miało chronić ten pierwotny ustrój, oparty na zasadach równości i sprawiedliwości, przed degeneracją. Zwracanie nabytych posiadłości dziedzicznych skutecznie mogło hamować nieunikniony w pewnej mierze proces podziału społeczności na dwie warstwy: nieliczną grupkę bogaczy i ciągle wzrastające rzesze nędzarzy i niewolników³⁴.

Teksty Starego Testamentu podają dwie, religijne przyczyny świętowania roku jubileuszowego, zakładającego powrót każdego Izraelity do utraconej posiadłości

³³ Por. N. P. Lemche, *The Manumission of Slaves the Fallow Year the Sabbatical Year the Jubel year*, VT 26 (1976), 38-59; H. L. Ellison, *The Hebrew Slave. A Study in Early Israelite Society*, s. 275-302; S. B. Hoenig, *Sabbath Years and the Year of Jubilee*, JQR 59 (1969) 222-236; A. Jirku, *Das israelitische Jubeljahr*, Leipzig 1929.

³⁴ Szerzej na temat społeczno-ekonomicznego tła roku jubileuszowego zob. E. Neufeld, *Socio-Economic Background of „yôbel” and „š' mittâ”*, RSO 33 (1958) 53-124.

dziedzicznej oraz uwolnienie tego, który stał się niewolnikiem swego brata. Pierwsza wypływa z teologii ziemi obiecanej. Ziemia ta, zanim Bóg dał ją Izraelowi, należała do Niego (por. Wj 15, 13.17). On też pozostaje jej jedynym właścicielem. Ofiarowana Izraelowi jako „dziedzictwo” nie może być przez nikogo sprzedawana lub nabywana „na zawsze”. Oznaczałoby to możliwość przekreślenia Bożego prawa do ziemi. Tymczasem dział gruntu dziedzicznego jest takim darem, który Bóg każdego dnia na nowo ofiarowuje danej rodzinie, wypełniając w ten sposób swe obietnice złożone patriarchom oraz realizując cel wyprowadzenia Izraela z Egiptu. Jednocześnie otrzymywanie tego daru przez poszczególne rodziny warunkowane jest zachowywaniem przez nie praw przymierza (por. Kpł 26). Możliwość życia w posiadłości, będącej własnością Boga, a zarazem danej przez Niego całemu Izraelowi, jest znakiem przynależności rodziny do ludu Boga. Każda rodzina izraelska ma prawo do udziału w darze, który Bóg składa całemu Izraelowi (a nie tylko niektórym) i nigdy go nie utracić. Syntetycznie wyraża tę prawdę w. 23: „Nie wolno sprzedawać ziemi na zawsze, bo ziemia należy do Mnie, a wy jesteście u Mnie przybyszami i osadnikami”. Wszyscy Izraelici mają prawo czuć się bezpieczni w ziemi obiecanej oraz cieszyć się opieką jej właściwego gospodarza i doświadczać Jego sprawiedliwości chroniącej przed degradacją.

Drugi motyw prawa jubileuszu wynika z teologii dziejów Izraela. W Kpł 25 aż trzy razy (por. także 26, 13. 45) wspomina się uwolnienie Izraelitów z niewoli w Egipcie. Jeśli „brat z powodu ubóstwa sprzeda się tobie [...] będzie służyć tobie tylko do roku jubileuszowego. Wtedy wyjdzie od ciebie razem ze swymi dziećmi i wróci do swojej rodziny, do posiadłości swoich przodków. Bo oni są moimi niewolnikami, których wyprowadziłem z ziemi egipskiej [...]” (25, 39-42). Wyzwolenie z Egiptu rozumiane jest jako akt „wykupienia” Izraela przez Boga. Wszyscy Izraelici uwolnieni od niewoli w Egipcie stali się niewolnikami samego Boga. Nikt zatem nie może rościć sobie prawa do „nabycia” kogokolwiek spośród tych, którzy są własnością Boga. Nikogo bowiem nie stać na „odkupienie” Izraelity od Boga i na zapłacenie ceny, która przewyższyłaby wartość Bożej interwencji wyzwalającej z niewoli w Egipcie.

Mając taką motywację, rok jubileuszowy był czymś więcej niż tylko instytucją życia społeczno-gospodarczego. Chronił rodzinę jako podstawowy podmiot uczestniczący w relacji przymierza między Bogiem i Izraelem. Prawodawca biblijny bronił każdą rodzinę przed ubóstwem i rozbiciem, aby umocnić więź przymierza między Bogiem i Izraelem. Zdawał sobie bowiem dobrze sprawę z tego, że naprawę istnieje ona tylko wtedy, gdy w płynących z przymierza dobrodziejstwach (dar ziemi i dar wolności) może uczestniczyć każda rodzina izraelska. W przeciwnym razie staje się ono w mniejszym lub większym stopniu materialno-duchową pustką. Nawet wystawny i sprawowany w atmosferze braterstwa kult nie potrafi jej wy-

pełnić. Zaniedbanie prawa jubileuszu, opłakiwane w Kpł 26, miało doprowadzić nie tylko do upadku gospodarczego, ale także do złamania więzi przymierza z Bogiem, a ostatecznie do niewoli. Przed takimi konsekwencjami odstąpienia od pierwotnych zasad sprawiedliwości i równości w życiu społeczno-gospodarczym przestrzegali prorocy³⁵.

Wśród historyków i egzegetów istnieje różnica poglądów na temat praktyki roku jubileuszowego. Najpierw nie ma zgody co do tego, czy jubileusz był kiedykolwiek w Izraelu rzeczywiście świętowany i to w obrębie całego narodu. Kolejne rozbieżności dotyczą okresu, w którym prawa roku jubileuszowego były rzeczywiście zachowywane. Jedni uważają instytucję jubileuszu za późny, idealistyczny twór pochodzący z czasu powygnaniowej działalności szkoły kapłańskiej. Drudzy uznają prawo jubileuszu za część pierwotnego, przedmonarchicznego ustawodawstwa izraelskiego, które jednak dosyć wcześnie przestało być stosowane. Teksty biblijnych narracji nie wspominają o fakcie świętowania roku jubileuszowego. To milczenie nie może być jednak dowodem nieprzezwyciężenia prawa jubileuszu. Nie można też powiedzieć, że było ono niewykonalne z racji czysto ekonomicznych, skoro podobna praktyka ogólnonarodowego darowania wzajemnych długów z okazji wyboru nowego króla jest znana w innych o wiele jednak wcześniejszych kulturach starożytnego Bliskiego Wschodu. Za pochodzeniem prawa jubileuszu z pierwotnego, przedmonarchicznego okresu dziejów Izraela przemawia przede wszystkim fakt, że to właśnie w tamtym okresie religijna tożsamość Izraela jako ludu wybawionego z niewoli i jego więź z Bogiem, właścicielem ziemi obiecanej, były ściśle łączone z ideałem równości i sprawiedliwości społecznej. W ostatnim okresie niewoli babilońskiej i po powrocie z niej zaczął pojawiać się nowy model ludu Izraela. Zgodnie z nim do ludu Boga mają zostać włączeni również cudzoziemcy (por. Iz 54, 1; 56, 3-7). Formułowanie wtedy prawa jubileuszu, które z istoty swej chroni prawo rodziny izraelskiej do swej ziemi, nie miałoby większego sensu. Natomiast można przyjąć, że poczynając od czasów Salomona, kiedy społeczność izraelska na skutek nadmiernych obciążeń, konfiskat królewskich i długów zamienianych na niewolniczą pracę przestała być sprawiedliwą, a stała się społecznością zdominowaną przez żądzę bogacenia się, prawo jubileuszu zostało porzucone. Wiele rodzin było całkowicie wydziedziczonych i zepchniętych na margines życia społecznego. Po upływie pięćdziesięciu lat nie miały one w zasadzie do czego wracać (por. Mi 2, 2. 9; Iz 5, 8). Fakt ten pozwala zrozumieć, dlaczego do prawa jubileuszu nie odwołuje się już żaden z proroków³⁶.

³⁵ Por. C. J. H. Wright, *Year of Jubilee*, AnBD III, s. 1025-1027.

³⁶ Prawo jubileuszu jako część przedmonarchicznego prawodawstwa izraelskiego, mającą pewne paralele w tekstach akadyjskich, uznają m. in. następujący uczeni: S. Stein, *The Laws on Interest in the Old Testament*, JTS 4 (1953) 161-170; H. Wildberger, *Israel und sein Land*, s. 404-422; C. H.

W obrębie pism Starego i Nowego Testamentu można zauważyć wielki rozwój idei jubileuszu. Podstawowe zasady jubileuszu (darowanie długów/wolność oraz powrót/odbudowa) przenikają dzieło Drugiego Izajasza. Jednym z ważniejszych celów posłannictwa Sługi Jahwe jest odbudowa sprawiedliwości i równości w życiu społecznym (por. Iz 42, 1-7; por. 58, 6n.). Najsilniej jednak do terminologii oraz starożytnej idei jubileuszu nawiązuje Iz 61. Prorok przedstawia się jako herold Jahwe, który w imieniu Boga ma „głosić dobrą nowinę ubogim [...], wolność (*d'rôr*) jeńcom i więźniom swobodę, obwieszczać rok łaski Pańskiej” (w. 1). Z kolei jubileuszowy ideał odkupienia i odbudowy społeczności izraelskiej dominuje w Izajaszowej wizji przyszłości (rozd. 35). W ten sposób instytucja dawnego Izraela, chociaż przestała istnieć, dostarczyła obrazów dobrze ukazujących istotę przyszłej ery mesjańskiej: wyzwolenie oraz odnowę życia jednostki i wspólnoty. Wspominanie przez proroków czasu powrotu z niewoli i odbudowy Izraela służyło również jako przykład i wyzwanie natury moralnej do praktykowania sprawiedliwości w czasie teraźniejszym, poprzedzającym przyjście Mesjasza.

W swym programowym wystąpieniu w synagodze w Nazarecie Jezus nawiązuje do prorocstwa Iz 61 i zawartych w nim jubileuszowych obrazów. Posługuje się nimi w tym celu, aby uświadomić wszystkim, że w dziejach człowieka zaczęło się już królowanie Boga. Rok jubileuszowy ze swymi ideałami równości i sprawiedliwości społecznej zapowiadał jego nadejście. Dlatego też w opowiadaniach ewangelicznych i w nauczaniu Jezusa znaleźć można jeszcze cały szereg innych odniesień do jubileuszowych obrazów i pojęć. Dla przykładu można wyliczyć: błogosławieństwa, odpowiedź udzieloną przez Jezusa Janowi Chrzcicielowi (Mt 11, 2-6), przypowieść o uczcie (Łk 14, 12-24). Używany często przez Jezusa termin *aphesis* nawiązuje bez wątpienia do jubileuszowego *d'rôr* i odnosi się tak do duchowego odpuszczenia grzechów (Mt 26, 28; Łk 24, 47), jak i do darowania konkretnych długów i zobowiązań materialnych (Łk 3, 3-6; Mt 18, 21-35).

Idea jubileuszu tak w swym wymiarze eschatologicznym, jak i moralnym, w wieloraki sposób przybliżana uczniom przez Jezusa, przenikała życie pierwotnego Kościoła. Eschatologiczna idea jubileuszu widoczna jest w myśleniu Apostołów, którzy wstępującemu do nieba Jezusowi stawiają pytanie dotyczące „odbudowy/odnowienia” (grec.: *apokatastasis*) „królestwa Izraela” (Dz 1, 6). W odpowiedzi usłyszeli, że dopełni się ona w czasie ustalonym przez Boga, a rozpocznie już w momencie, kiedy otrzymają Ducha Świętego (ww. 7-8). Ci sami apostołowie, głosząc ewangelię o Jezusie ukrzyżowanym i zmartwychwstałym, zapowiadają

Gordon, *Sabbatical Cycle*, s. 79-81; L. Lewy, *The Biblical Institution of d'rôr in the Light of Akkadian Documents*, EI 5 (1958) 21-31; J. J. Finkelstein, *Ammisaduqas Edict and the Babylonian „Law Codes”*, JCS 15 (1961) 91-104; J. Van der Ploeg, *Slavery in the Old Testament*, VTSup 22 (1972) 72-87; A. van Selms, *Year of Jubilee*, IDBSup, 497n.; C. J. H. Wright, *Year of Jubilee*, s. 10-28.

nadejście dni ochłody od Pana, kiedy to powtórnie przyjdzie Mesjasz w czasie „odnowienia” (*apokatastasis*) wszystkich rzeczy (3, 21). Idea moralna roku jubileuszowego wyraziła się natomiast w codziennym życiu wspólnoty chrześcijańskiej, w którym dominowała zasada wzajemnej pomocy i równości, także w sferze dóbr materialnych (4, 32-36). Związane z rokiem szabatowym i w konsekwencji z jubileuszem Boże polecenie: „Nie będzie pośród ciebie ubogiego” z Pwt 15, 4 zostaje spełnione w doskonałej wspólnotcie Kościoła pierwotnego: „Nikt z nich nie cierpiał niedostatku” (Dz 4, 34).

BIBLIOGRAFIA

- Guillén Torralba J., Motivación deuteronomica del precepto del Sabat, EstB 29 (1970), s. 73-99.
- Halbe J., Das Privilegrecht Jahwes Ex 34,1026, (FRLANT 114), Göttingen 1975.
- Hallevy B., Towards the Ancient Image of the Sabbath, BethM 24 (1978/79) 50-72.
- Hoening S. B., Sabbath Years and the Year of Jubilee, JQR 59 (1969) 222-236.
- Knohl Y., The Sabbath and the Festivals in the Priestly Code and the Laws of the Holiness School, „Shnaton”, 7/8 (1983/84) 109-146.
- Lemaire A., Le sabbat l'époque royale Israélite, RB 80(1973), s. 161-185.
- Lemche N. P., The Manumission of Slaves the Fallow Year the Sabbatical Year the Jubel year, VT 26 (1976) 38-59.
- Lewy J., The Biblical Institution of derr in the Light of Akkadian Documents, EI 5 (1958) 21-31.
- Mathys F., Sabbatruhe und Sabbatfest, ThZ 28/4 (1972). 241-262.
- Miller P. D., The Human Sabbath. A Study of Deuteronomic Theology, „The Princeton Seminary Bulletin”, 6 (1985) 81-97.
- Neufeld E., Socio-Economic Background of „yobel” and „miththa”, RSO 33 (1958) 53-124.
- North R., Sociology of the Biblical Jubilee, Rome 1954.
- Ringe S. H., Jesus, Liberation, and the Biblical Jubilee: Images for Ethics and Christology, Philadelphia 1985.
- Robinson G., The Idea of Rest in the Old Testament and the Search for the Basic Character of Sabbath, ZAW 92 (1980) 32-42.
- Selms A. van, Year of Jubilee, IDBSup, s. 496-498.

Sloan R. B., *The Favorable Year of the Lord*, Austin 1977.

Toeg A., *Genesis I and the Sabbath*, *BethM* 3 (1972/73) 288-296.

Westbrook R., *Jubilee Laws*, „*Israel Law Review*” 6 (1971) 209-226.

Wright Ch. J. H., *Year of Jubilee*, *AnBD* III, s. 1025-1030.