

Przegląd Religioznawczy 1 (287)/2023

The Religious Studies Review

ISSN: 1230-4379

e-ISSN: 2658-1531

www.journal.ptr.edu.pl

ZBIGNIEW DROZDOWICZ

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Pracownia Religioznawstwa i Badań Porównawczych

e-mail: drozd@amu.edu.pl

<https://orcid.org/0000-0001-9409-9029>

DOI: 10.34813/ptr1.2023.1

Zegary czasu starożytnego judaizmu według Aureliusza Augustyna i Maxa Webera

Time clocks of ancient Judaism
according to Aurelius Augustine and Max Weber

Abstract. In these remarks, I will attempt to present the issue of clocks of time used by Aurelius Augustine and Max Weber in the presentation and evaluation of ancient Judaism. These two clocks differ in several ways. The most important differences between them are that Augustine was guided by confessional considerations and Weber by scientific ones during their construction. In the first case, the confessional approach is visible in treating Judaism as a preparation phase for the emergence and popularization of Christianity. In the second case, the development of Judaism is seen as a process that contributed to the fact that Jews became a pariah nation. Both clocks were the subject of polemics and critical commentaries. Nevertheless, it is unquestionable that measuring time might be conducted with clocks constructed differently. The most interesting are those clocks that are able to point out the important aspects of the changing reality. The more varied this reality is, and it is highly varied in the case of religious beliefs and practices, the more difficult it is to construct such clocks of time. Ancient Judaism is a good example of this fact.

Keywords: ancient Judaism, clocks of time, confessionalism, science

Potoczne przekonanie, że czas po prostu upływa i można go stosunkowo łatwo zmierzyć na jakimś zegarze, ma wprawdzie uzasadnienie, jednak komplikuje się ono wówczas, gdy stawiamy pytanie o stosowanie tych, a nie innych zegarów oraz o trafność ich wskazań. Okazuje się to szczególnie skomplikowane w przypadku mierzenia czasu zmian świata ludzkich wierzeń i praktyk religijnych. Były tutaj stosowane istotnie różniące się zegary, a ich wskazania różniły się pod niejednym względem – mimo że dotyczyły tych samych wierzeń i praktyk religijnych. W tych rozważaniach przywołam jedynie dwa przykłady takich różniących się zegarów i ich wskazań, tj. zegarów stosowanych przez Aureliusza Augustyna i zegarów stosowanych przez Maxa Webera. O pierwszych z nich można generalnie powiedzieć, że opierają się na przesłankach wyznaniowych i służą celom wyznaniowym. Natomiast o drugich, że opierają się na przesłankach naukowych i przynajmniej z założenia mają służyć celom naukowym. Rzecz jasna, ani Augustyn, ani Max Weber nie ograniczali się do mierzenia czasu zmian starożytnego judaizmu. W tych rozważaniach przyjmuję jednak takie ograniczenie, bowiem ułatwia ono pokazanie, jak wiele zależy nie tylko od konstrukcji takich zegarów, ale także od stawianych im zadań. Przy tych zegarach przyjmowane jest generalne założenie, że upływ czasu został włączony. Jednak różnią się one zarówno w kwestii przekonania, przez kogo został włączony, jak i przekonania, w jakim kierunku płynie, oraz tego, czy może on być wyłączony i przez kogo może być wyłączony. Augustyn zarówno na jego początku, jak i na końcu dostrzega Boga. Natomiast Weber w jego najbardziej istotnych miejscach umieszcza dążącego do coraz większej racjonalności człowieka.

Augustyńskie zegary czasu starożytnego judaizmu

Poglądy teologiczne i filozoficzne Aureliusza Augustyna (św., 354–430) zmierzają do jednego generalnego celu – stanowi go próba pokazania i wykazania innowiercom i niedowiarkom, że religia chrześcijańska jest jedyną prawdziwą religią, jej pojawienie się stanowiło przełom w dziejach ludzkości, natomiast jej zaakceptowanie i praktykowanie stanowi obowiązek każdego człowieka. Zadanie to starał się realizować we wszystkich swoich dziełach. W *Państwie Bożym* dokonał swoistego zestawienia tych prób, które podejmowane były przez pogan, oraz starał się pokazać, z czego się brała i na czym polegała zakończona powodzeniem próba chrześcijańska. Podobnie jak w innych swoich pracach, przyjmował generalne założenie, iż prawdziwy Bóg istnieje poza czasem („w wiecznej teraźniejszości”), a czas jest jego dziełem. Czymś innym jest

jednak istnienie czasu, a czymś innym jego mierzenie i wiara, że ten pomiar jest miarodajny. W tym zakresie istotne role przypadają ludziom żyjącym w różnym miejscu i w różnym czasie. Temu m.in. ma służyć przyjęty przez niego podział na zegary czasu państwa świata i zegar czasu Państwa Bożego. Dołączone jest do niego obszernie i zróżnicowane problemowo uzasadnienie. Jego częścią jest odwołanie do starożytnego judaizmu oraz próba wykazania, że pojawienie się Królestwa Żydów najpierw stanowiło zapowiedź lepszych czasów dla ludzkości, a później – poprzez wiele dramatycznych wydarzeń – doszło do epokowego wydarzenia, jakim było pojawienie się chrześcijaństwa. „Progu” tego jednak nie przekroczyło, bowiem zabrakło mu wiary w takiego jedyne go i prawdziwego Boga.

W tytule rozdziału XXXIV Księgi IV *Państwa Bożego* Augustyn stwierdza, że „Królestwo Żydów przez jednego i prawdziwego Boga założone i zachowane było, dopóki Żydzi w prawdziwej religii trwali. [...] Bóg ten jedyny rozmnożył z maleńkiej gromadki lud swój w Egipcie i cudownie go stamtąd wywiódł”. Dramatyczne karty historii tego ludu zapisywali wprawdzie nie tylko sami Żydzi, ale także ci, którzy ich ciemnieżyli (począwszy od władców Egiptu, a skończywszy na władcach Rzymu), jednak potrafiliby stawić im czoło, „gdyby przeciw temu Bogu nie zgrzeszyli, skłaniając się przez złą ciekawość do bogów cudzych i bałwanów jakby sztuczka mi czarnoksiężskimi zwiedzeni, a w końcu i Chrystusa zabijając, pozostaliby w tym królestwie swoim, choć nie tyle obszernym, ale szczęśliwym. A to jest dziełem Opatrzności tegoż Boga jedyne go i prawdziwego, że dziś są Żydzi po wszystkich prawie krajach i narodach rozproszeni: aby z ich ksiąg świętych dowieść można, że od tak dawna było przez proroków przepowiadane, iż ich posągi bogów fałszywych, ich ołtarze, gaje święte, przybytki wszędzie zburzone będą, a ofiary zabronione...”. Zanim do tego doszło, miało miejsce wiele takich wydarzeń, które sprawiły, że Żydzi stopniowo oddalali się od prawdziwej wiary i kierowali ku „bogom cudzym i bałwanom”. Opiswane są one z wieloma szczegółami przez Augustyna w *Państwie Bożym* – począwszy od Księgi XI do ostatniej.

W Księdze XI Augustyn wskazuje m.in. na takie źródło prawdziwej wiary, jakim jest Pismo Święte. Z niego wyprowadza swoje „rozprawianie o zaczątkach i kresach dwóch państw, mianowicie: niebieskiego i ziemskiego”; dodając przy tym, że „w tym tu świecie są one tymczasowo poplątane niejako ze sobą i pomieszane”. W rozdziale II tej Księgi wskazuje najpierw na takie poplątanie, jakim jest połączenie tego, co cielesne, z tym, co niecielesne, a następnie na wyższość duszy ludzkiej nad ciałem i dochodzi do wskazania na Jezusa Chrystusa, Syna Bożego, jako „pośrednika między Bogiem i człowiekiem”. Powołuje się przy tym na autorytet „ksiąg kanonicznych z natchnienia Bożego spisanych”. Księgi te składają się z części starotestamentowej i nowotestamen-

towej. W przekonaniu autora *Państwa Bożego* w najistotniejszych kwestiach są one jednak zgodne, w tym co do tego, że „Bóg stworzył niebo i ziemię [...] i była tam mądrość Boża, przez którą wszystko się stało...”

W rozdziale VII tej Księgi podejmuje on próbę odpowiedzi na pytanie: „jak to być mogło, że owe pierwsze dni (stworzenia), choć słońce jeszcze stworzone nie było, miały już swoje wieczory i poranki?”. Zdaniem Augustyna „opowiada nam wprawdzie pismo, iż na samym początku światłość słowem Bożym uczyniona została, i że Bóg oddzielił światłość od ciemności i światłość ową nazwał dniem, a ciemność nocą”, jednak „jest to dla nas niezbadane i choć wierzyć w to bez wahania musimy – zrozumieć tego nie możemy”. Natomiast w kolejnym rozdziale tej Księgi stawia pytanie: „Jak rozumieć ów odpoczynek Boga, kiedy to po sześciu dniach działania Bóg siódmego dnia odpoczął?”. W odpowiedzi stwierdza, że „nie można bynajmniej brać tego po dziecinnemu, jakoby Bóg napracował się działaniem swoim, bo on przecież »rzekł i stało się«, rzekł słowem duchowym i wiekuistym, nie dźwięczącym a doczesnym. Odpoczynek Boży oznacza tych, co w Bogu odpoczywają. [...] To samo też i ludziom obiecuje prorocтво, bo do ludzi mówi i dla ludzi napisane jest. Obiecuje mianowicie, że i ludzie za uczynki dobre, które w nich i przez nich Bóg sprawia, jeśli w tym tu życiu przyłgną niejako do niego przez wiarę, w nim mieć będą odpocznienie wieczne”. Z tych i innych jeszcze prawd wyłania się stopniowo taki obraz Państwa Bożego, w którym „żaden byt nie jest w przeciwieństwie z Bogiem” i który „godzien jest chwały Stwórcy we wszech rodzajach i wszelkiej mierze tworów swoich”.

W rozdziale X Księgi XII św. Augustyn polemizuje z tymi, którzy „utrzymują, że rodzaj ludzki, tak jak i cały świat, zawsze istniał. [...] My na zasadzie Pisma Świętego liczymy niecałe sześć tysięcy lat od stworzenia człowieka”. Natomiast w rozdziale XVII tej Księgi przyznaje, że nie wie, „jakie wieki upłynęły, zanim stworzony został rodzaj ludzki”. Jednak nie wątpi, że „nic nie było współweczne ze Stwórcą”. Z kolei w rozdziale XXII tej Księgi stwierdza, że „Bóg z jednego człowieka, nasamprzód stworzonego, rozmnożył rodzaj ludzki”, a „jeśli Pana Boga swego, zuchwale i nieposłusznie nadużywając wolnej swej woli, obraził miał, wtedy zwierzęce miał życie prowadzić, jako sługa żądz cielesnych i na wieczną po śmierci karę miał być skazany. Stworzył go Bóg jednak i jedyne, ale oczywiście nie iżby miał samotnikiem zostać bez towarzystwa ludzkiego, lecz iżby w ten sposób ocenić mógł silniej jedność pożycia towarzyskiego i węzeł zgody, iżby ludzi łączyło między sobą nie tylko podobieństwo natury, lecz także miłość rodzinna. Dlatego też podobało się Bogu nawet (pierwszą) niewiastę mającą się z mężem połączyć nie tak stworzyć jak męża, lecz z męża, iżby się wyłącznie z jednego tylko męża owego rodzaju ludzkiego rozmnożył”. W kończącym tę Księgę rozdziale XXVIII dodaje, że

„w tym człowieku pierwszym, nasamprzód uczynionym, powstały wśród rodzaju ludzkiego dwie społeczności, niby dwa państwa: jakkolwiek jeszcze nie według oczywistości, lecz według wiedzy Bożej. Z pierwszego bowiem człowieka powstać mieli ludzie, jedni należący do społeczności złych aniołów wśród kary, inni – do społeczności dobrych wśród nagrody – a to na mocy, chociaż ukrytego, ale sprawiedliwego sądu Bożego”.

Księga XIII tego dzieła zawiera rozważania „o upadku pierwszych ludzi, który prowadził do śmierci”. W jej rozdziale I wskazuje się na taką przyczynę tego upadku, jakim był ich grzech pierworodny, wyrażający się w nieposłuszeństwie wobec Boga („gdyby ludzie spełnili obowiązek posłuszeństwa, otrzymaliby, bez przechodzenia przez śmierć, anielską nieśmiertelność i szczęśliwą wieczność”). Znajduje się w niej również wskazanie „źródła śmierci i jej szerzenia się wśród ludzi”. Nie jest nim wprawdzie wskazany ten czas, w którym ów grzech miał miejsce, jednak jeśli trzymać się wcześniejszego twierdzenia Augustyna, że ludzie pojawiali się około 6 tysięcy lat przed napisaniem tego dzieła, to można go zlokalizować historycznie, posługując się zaproponowanym przez niego zegarem czasu. W rozdziale II tej Księgi starał się wykazać, że miał on fatalne skutki dla całej ludzkości, bowiem „śmierć, która przez grzech pierwszych ludzi przeszła na wszystkich ludzi”, „nie zostaje zniesiona dla tych, co przez łaskę odrodzenia odpuszczenie grzechów otrzymują”. Tak czy inaczej, „śmierć jest powszechnym złem, bo rozrywa zjednoczenie duszy i ciała”. Inna jest jednak sytuacja tych, którzy otrzymali „łaskę odpuszczenia grzechów”, oraz tych, którzy jej nie otrzymali. Augustyn przywołuje w tej kwestii słowa Ewangelii Jana: „Jeśli kto nie odrodzi się z wody i Ducha, nie wejdzie do królestwa niebieskiego” oraz Ewangelii Marka: „Kto mnie wyzna przed ludźmi, wyznam go i ja przed ojcem moim, który jest w niebiosach”. Dołączył do nich swój komentarz, wskazując w nim najpierw na tych, którzy „wyrzekli się Chrystusa z bojaźni przed śmiercią”, a następnie na tych, którzy wybrali „drogę świętych męczenników” i „nie wahali się również śmierć ponieść”. Dodaje przy tym, że jednak „nie własną mocą, lecz z Bożej Opatrzności” znaleźli się w gronie tych wybrańców, którzy „weszli do królestwa niebieskiego”.

W rozdziale I Księgi XIV tego dzieła najpierw Augustyn powtarza tezę, że „Bóg z jednego tylko człowieka chciał ludzkość całą wywieść dlatego, iżby nie tylko podobieństwo natury jednoczyło rodzaj ludzki”, a w następnym tezę, że ludzkość „popełniła grzech tak wielce szkodliwy, iż przezeń skażona została natura ludzka i na potomstwo pierwszych ludzi przeniosła się skaza grzechu i niechybna śmierć”. W kolejnych rozdziałach tej Księgi wzmacnia je, powołując się na te fragmenty Pisma Świętego, w których potępiane jest życie według potrzeb ciała i chwalone według potrzeb duszy, przy czym argumen-

tacja w zdecydowanej większości brana jest z jego części nowotestamentowej. W tytule rozdziału XIII stwierdza, że „w przestępstwie Adamowym zła wola poprzedziła czyn zły”. Konkretyzuje ten zły czyn, powołując się zarówno na słowa ewangelistów, jak i na słowa z Księgi Rodzaju (takie jak: „Będziecie jako bogowie”).

W jej rozdziale XIV pojawia się wzmianka o Kainie, który „nie zaprzeczał przestępstwu swemu”. Ten wątek zostaje rozwinięty w Księdze XV do generalizującej odpowiedzi na „pytanie wielkie i trudne: o początku świata, duszy i całego rodzaju ludzkiego, któryśmy na dwie gromady podzielili: tych, co żyją wedle człowieka, i tych, co wedle Boga; tedy dwie gromady nazwaliśmy przez tajemnicę dwoma państwami, czyli dwoma społecznościami ludzi, z których jedno przeznaczone jest na wiekiiste z Bogiem królowanie, drugie ma ponieść wraz z diabłem karę [...] czas jest przystąpić do opowiedzenia o pochodzie tych dwóch miast od chwili, gdy pierwszych dwoje ludzi potomstwo rodzic zaczęło, aż do chwili, gdy już ludzie przestaną rodzić. Cały bowiem ten czas, czyli doczesność, w której ustępują umierający, a następują rodzący się, jest pochodem tych dwóch miast, o których właśnie rozprawiam”.

Od tego fragmentu *Państwa Bożego* Augustyn podejmuje wielką batalię intelektualną o przekonanie czytelnika tego dzieła, że starotestamentowy i nowotestamentowy zegar czasu są generalnie zgodne w najistotniejszych kwestiach dla dochodzenia do prawdziwej wiary. Punktem wyjścia jest w niej wskazanie na Kaina, należącego do państwa świata, oraz Abla – należącego do Państwa Bożego. „Napisane jest o Kainie (w Księdze Rodzaju), że założył miasto, Abel zaś nie założył, jako pielgrzymujący. Bo świętym miastem jest miasto górne, choć tutaj swych obywateli rodzi i w nich pielgrzymuje, dopóki nie nadejdzie czas jego królowania, kiedy zgromadzi się wszystkich zmartwychwstałych w ich ciałach i wtedy dane im będzie królestwo obiecane, gdzie razem ze swym panującym, z królem wieków, bez żadnego końca czasu królować będą”. Po udzieleniu wskazówek, „w jaki sposób mamy przyjmować pisma dwóch testamentów, Starego i Nowego”, w rozdziale V tej Księgi Augustyn przechodzi do sformułowania tezy, że „pierwszy założyciel państwa ziemskiego (Kain) był bratobójcą, gdyż zazdrością wiedziony zabił brata swego, pielgrzymującego na tej ziemi obywateli państwa wiecznego”.

Przekaz starotestamentowy Augustyn traktuje jako mocną podstawę do dalszego „opowiadania o pochodzie tych dwóch państw”, tak że w rozdziale VIII Księgi XV podaje takie szczegóły, „jak to stać się mogło, że Kain w samych początkach istnienia rodzaju ludzkiego już miasto założył”, że swojego syna Enocha „więcej od innych kochał”, że od imienia jego syna Judy „Judea i Judaicycy nazwę wzięli”, a nawet na tej podstawie może powiedzieć, że „życie ówczesnych ludzi tak długie było, że spośród wymienionych w Piśmie

Świątym, których lata też są wymienione, ten, co żył przed potopem najkrócej, doszedł jednak do siedmuset pięćdziesięciu trzech lat. Niektórzy nawet żyli ponad dziewięćset lat, choć do tysiąca lat nie doszedł żaden. Cóż więc w tym dziwnego, że przez ciąg życia jednego człowieka rodzaj ludzki mógł dojść do takiej liczebności, że dla niej można było nie już jedno, ale przemnogie miasta pozakładać”.

W kolejnym rozdziale tej Księgi dodaje, że „jeśli między kodeksami (ksiąg świętych) hebrajskimi naszymi jest pewna odmienność, która nie wiem skąd się wzięła, to nie sięga ona tak daleko, aby kodeksy te nie zgadzały się co do długowieczności owych ludzi dawnych. [...] Bo naprzód nasze kodeksy mówią, że pierwszy człowiek Adam, zanim zrodził syna zwanego Setem, żył lat dwieście trzydzieści, hebrajskie zaś podają sto trzydzieści, ale za to po urodzeniu Seta, podług naszych, żył lat siedemset, a podług ich – osiemset; co do ogólnej zatem ilości lat jedne z drugimi są zgodne”. Podobnie to wygląda w przypadku lat życia syna Enocha Matuzala, „którego życie ciągnąć by się jeszcze miało do czternastego roku po potopie, chociaż Pismo Święte wymienia tylko ośmioro ludzi, którzy uszli zagłady potopowej i pozostali na ziemi, a między nimi Matuzala wcale nie ma”. Takich wyliczeń długości życia pojawia się na kartach *Państwa Bożego* więcej, a w kończącym tę Księgę rozdziale XXVII znajduje się stwierdzenie, że „nie wolno nikomu przypuszczać, że jest to albo bajka bez znaczenia, albo jest to tylko opis prawdziwych zdarzeń bez żadnej ukrytej przerośni [...] albo wreszcie – że czymkolwiek to jest, nic wspólnego nie ma z prorocstwem o Kościele. Tylko człowiek umysłu przeciętnego twierdzić może, że księgi przechowywane przez lat tysiące z taką nadzwyczajną czcią i troskliwością, przez szereg następujących po sobie pokoleń, bezmyślnie napisane zostały; albo – że w nich samych tylko zdarzeń dziejowych dopatrywać się należy”.

W przekonaniu Augustyna niejedno z nich stanowi zarówno „prawdę dziejową” (opis tego, co faktycznie miało miejsce), jak i „obrazy prorocze”, zawierające „prawdy przerośne”. Tak się m.in. rzecz ma z biblijnym przekazem o korabiu Noego i potopie, wydarzeniu „wpisującym się” w „pochód obydwóch państw”. Wydarzenie to stanowi – poza wszystkim innym – proroczy obraz Boga w synach Noego – Semie, Jafecie i Chamie – oraz ich licznym potomstwie, które dało początek istnieniu różnych narodów i królestw, oraz używanych w nich różnych języków, w tym języka hebrajskiego, którego nazwa wywodzi się „od imienia potomka Sema Hebera”. To liczenie czasu według pojawiania się kolejnych pokoleń potomków Sema prowadzi Augustyna do wskazania na pojawienie się syna Tary, patriarchy Abrama, „któremu Bóg później zmienił imię na Abraham. Tak więc od potopu aż do Abrahama wypada lat tysiąc siedemset dwa, podług wydania Wulgaty, to jest podług siedemdziesięciu tłu-

maczy [Starego Testamentu na język grecki – Z.D.]. W kodeksach hebrajskich o wiele ponoć mniej czasu na ten okres wypada”.

Narodzenie się Abrahama Augustyn uznaje nie tylko za epokowe wydarzenie, ale także za początek podążania „innym torem dziejów dziedzictwa świętego”, torem, który prowadził potomstwo Abrahama przez wiele nieszczęść, które doświadczały w swoich dziejach, do zanegowania boskości Chrystusa i ukrzyżowania Jezusa z Nazaretu – mimo że był przepowiadany w prorocत्वach psalmowych. W rozdziałach od XVII do XIX Księgi XVII Augustyn wskazuje na te psalmy, „w których się ukazuje niedowiarstwo i upór Żydów”. Kończy to wyliczeniem tych proroków, którzy „albo ostatnimi byli u Żydów, albo wedle podania historii ewangelicznej żyli mniej więcej w czasie narodzenia Chrystusowego”. Ostatnim z nich miał być Jan; „ten jako młodzieniec, młodocianego Chrystusa nie to, żeby przepowiadał, lecz nie znając go, wiedzą proroczną ukazywał. [...] spotykamy nadto, prorokującą jeszcze przed Janem, samąż Dziewicę, Matkę Pańską. Ale prorocत्व osób tu wskazanych Żydzi źli nie uznają. Uznali je tylko ci liczni z nich, co uwierzyli w Ewangelię”.

W rozdziałach Księgi XVIII *Państwa Bożego* znajdują się m.in. przywołania tych żydowskich proroków, którzy przepowiadali „o Chrystusie i o Kościele”, takich jak: Ozeasz („Tenże prorok zapewnia, że ci cielesni Żydzi, co teraz w Chrystusa wierzyć nie chcą, później wierzą”, oraz „przepowiedział, że zmartwychwstanie Chrystusa będzie dnia trzeciego”), Izajasz („znacznie więcej niż inni prorocy przepowiedział o Chrystusie i Kościele, czyli o królu i o tym państwie...”), Micheasz („prorok przedstawiający Chrystusa w postaci jakiejś wielkiej góry”) oraz Jonasz („prorok, nie tyle słowami przepowiedział Chrystusa, ile niejako męką swoją”). Podsumowujący to wyliczenie żydowskich proroków i zestawienie ich prorocत्व wniosek jest jednoznaczny: pisma kanoniczne są zgodne w przekazach o Chrystusie i Kościele, a wskazywanie na występujące niezgodności między Starym i Nowym Testamentem ma źródło m.in. w błędnym ich tłumaczeniu „siedemdziesięciu” z języka hebrajskiego na język grecki.

W księgach kończących te rozważania nad państwem świata i Państwem Bożym pojawiają się wskazania dotyczące czasu przyszłego, w tym ostatecznego. Krótkie wyjaśnienie tej kwestii zawarte jest w tytule rozdziału LIII Księgi XVIII, w stwierdzeniu, że „żadnemu człowiekowi nie objawiono czasu ostatecznego prześladowania”. W tym przypadku jednak chodzi o to „ostatnie prześladowanie Żydów, które będzie za Antychrysta i stłumione zostanie przez samo przyjście Jezusa. [...] Tu zwykle zapytają: »Kiedyż to będzie?«. Wcale niewczesne pytanie. Gdyby nam ta wiadomość potrzebna była, to któż by nam lepszą dał odpowiedź, jeśli nie sam Mistrz Boski, kiedy Go o to uczniowie pytali: »Panie, zali w tym czasie okażesz się i kiedy królestwo Izraela?«. A On

na to: »Nie wasza rzecz wiedzieć czasy, które Ojciec w swej władzy położył« [...] Na darmo przeto usiłujemy wyliczyć i określić lata trwania na przyszłość tego świata, skoro z ust Prawdy Bożej słyszymy, że to nie nasza jest rzecz». Dalej pojawiają się przykłady takich daremnych prób wyliczania i określania lat „trwania na przyszłość tego świata”, w tym „bardzo głupiego kłamstwa pogan, którzy zmyślili sobie, że religia chrześcijańska dłużej trwać nie będzie nad trzysta sześćdziesiąt pięć lat”.

W rozdziale XI Księgi XIX pojawia się jednak wyraźne wskazanie, po czym będzie można rozpoznać nadejście czasu ostatecznego. Stanowić go ma „szczęśliwość pokoju wiecznego, który dla świętych jest końcem, czyli prawdziwą doskonałością”. W tytule rozdziału XXVII tej Księgi Augustyn dodaje, że „całkowity tego pokoju majestat nie może być osiągnięty w tym życiu”. Natomiast w następnym rozdziale odpowiada na pytanie: „jaki będzie ostateczny los bezbożnych po ich śmierci?” – będzie to „nieszczęście wiekuiste, które się też drugą śmiercią nazywa”. Szereg wskazań na temat czasu ostatecznego występuje w Księdze XX. W jej rozdziale I mowa jest o „dniu ostatecznego sądu Bożego” oraz „o nauczaniu całego Kościoła Boga prawdziwego, że Chrystus przyjdzie z nieba sądzić żywych i umarłych”, jednak „przez ile dni ciągnąć się będzie ten sąd – nie wiadomo”. Wiadomo natomiast, że „Pan i Zbawiciel nasz ogłasza sąd Boży przy końcu świata”, że „Jezus wraz ze swymi uczniami sądzić będzie”, a także iż czas jego nadejścia łączyć trzeba z Jego drugim zmartwychwstaniem oraz z „godziną, gdy umarli usłyszą głos syna Bożego, a którzy usłyszą, ożyją”. To drugie zmartwychwstanie różni się od pierwszego tym, że będzie to ożycie nie tylko dusz, lecz także ciał. Ten czas przyszły powinien być jednak mierzony – podobnie jak przeszły – nie w godzinach czy dniach, lecz w tysiącach lat. Kwestią dyskusyjną ma być tylko to, czy „czas prześladowania antychrystusowego zaliczyć się ma do owego lat tysiąca”. Zdaniem Augustyna „ów krótki okres prześladowania nie wlicza się do tysiąca lat, ale raczej go trzeba dodać do skończonego owego tysiąclecia” królowania świeckich i szatana, „który im przeszkadzał w przystąpieniu do wiary”; „dzieje się ono i teraz, a trwać będzie aż do końca świata, kiedy to szatan znajdzie się w więzieniu” – jedno i drugie liczone ma być w tysiącu lat. W rozdziale XVII tej Księgi mowa jest „o uwielbieniu bez końca Kościoła po skończeniu świata”. Natomiast w jej rozdziale XXII o tym, „jakie będzie wyjście świętych ku oglądaniu kary złych?”. Z kolei w rozdziale XXVI mowa jest o „ofiarach, które święci składać będą i które tak się Bogu podobać mają, jak się podobały ofiary »we dni dawne i w lata pierwsze«”. Szczegóły związane z czasem ostatecznym wskazane są również w Księdze XXI. Augustyn dodaje przy tym, że jest wśród nich wiele takich rzeczy, których „choć ich nie rozumiemy, jednakże nie wątpliwie są one prawdziwe”.

W kończącej te rozważania Księdze XXII Augustyn nie tylko polemizuje z żydowskim pojmowaniem dnia świętego, „największego dnia odpoczynku świętego (*sabbatum*)”, ale także wskazuje na chrześcijańskie pojmowanie go jako dnia, w którym przez prawdziwego Boga „pokrzepieni i wielką łaską jego uświęceni, odpoczywać będziemy na wieki, widząc, że on jest Bogiem i Nim napełnieni będziemy, skoro On będzie wszystkim we wszystkich”. Dodaje przy tym, że „jeśli też liczbę epok, niby dni po sobie następujących, wymierzymy podług takich określeń przestrzeni czasu, jakie w Piśmie Świętym są ukazane i wyrażone, to ten sabbatyzm jeszcze jawniej nam się przedstawi, bo wypadnie właśnie na siódmym miejscu. Pierwsza mianowicie epoka, niby pierwszy dzień, jest od Adama do potopu, drugi od potopu do Abrahama. Nie są one podobne jednaką przestrzenią czasu, lecz liczbą pokoleń: jedna i druga z tych epok zawierają po dziesięć pokoleń. Odtąd już, jak Mateusz Ewangelista wypomina, następują aż do przyjścia Chrystusowego trzy okresy, z których każdy zawiera po czterdzieści pokoleń, a mianowicie: od Abrahama aż do Dawida jeden; drugi od Dawida do przesiedlania ludu do Babilonu; trzeci od owej chwili aż do narodzenia Chrystusa w ciele ludzkim. Otóż mamy już pięć dni. Szósty dzień jest teraz: nie mierzymy już liczbą pokoleń przeto, że powiedziane jest: »Nie wasza rzecz jest znać czasy, które ojciec w swej władzy położył«. Po obecnym okresie, już jakoby w siódmym dniu, odpocznie Bóg, sprawiwszy to, że sam ten dzień siódmy, którym my będziemy, odpocznie w nim, w Bogu. O tych wreszcie okresach czasu nie pora jest teraz długo i szczegółowo rozprawiać: dosyć, że ten siódmy dzień pański (niedziela), niby ósmy wieczny dzień, uświęcony zmartwychwstaniem Chrystusowym – niedziela, która jest proroczym obrazem (*praefigurans*) odpoczynku nie tylko ducha, lecz i ciała”. Stanowi to swoiste podsumowanie próby wykazania tego, że księgi kanoniczne mają jeden wspólny zegar czasu oraz tego, że jest to jedyny zegar godny uznania.

Weberowskie zegary czasu starożytnego judaizmu

Rozważania Maxa Webera (1864–1920) nad starożytnym judaizmem stanowią część składową większej całości, jaką jest analiza ludzkiego dążenia do coraz większej racjonalności. Dążenie to jest „wpisywane” przez niego nie tylko w różne miejsca, ale także w różne czasy (Schluchter, 1985). We wczesnym okresie pracy badawczej Weber próbował odpowiedzieć na pytanie, jak ono przebiegało w kulturze zachodniej, zwłaszcza od momentu pojawienia się w niej protestantyzmu. Z tego okresu pochodzi jego *Etyka protestancka a duch*

kapitalizmu (Weber, 1996). W późniejszych latach prowadził on analizy nad całą gospodarką światową, w tym nad wpływem na nią różnych religijnych wierzeń i praktyk. Ich wyniki przedstawił w *Gospodarce i społeczeństwie* (Weber, 2002). Kategorią bazową jest w niej pojęcie takiego „działania społecznego (w tym zaniechanie i znoszenie), które może orientować się na przeszłe, obecne lub oczekiwane w przyszłości zachowanie innych ludzi...” (Weber, 2002, s. 17 i n.). Kategoria czasu jest „wpisywana” w szeroko rozumiane i przekładane na konkretne formy wyrazu pojęcie działania społecznego. Podobnie jest z pojęciem racjonalności. Pojawia się ono m.in. w stwierdzeniu, że „każde działanie, także działanie społeczne, może być określane 1) celowo-racjonalnie: przez oczekiwanie dotyczące zachowania przedmiotów świata zewnętrznego i innych ludzi, gdy ujmowane jest one jako »warunki« lub »środki« w racjonalnym dążeniu do szczegółowo rozważanych własnych celów (skutków); 2) wartościowo-racjonalnie: przez świadomą wiarę w bezwarunkową samotną wartość (etyczną, estetyczną, religijną lub jakoś inaczej interpretowaną) pewnego zachowania się jako takiego, bez względu na jego skutki; 3) afektywnie, w szczególności emocjonalnie: przez oddziaływanie afektów i stanów uczuciowych; 4) tradycyjnie: przez utarte przyzwyczajenie”. Do każdej z wyróżnionych tu kategorii Weber dołącza bardziej szczegółowe objaśnienia, stwierdzając na koniec, że „absolutna racjonalność celowa działania jest w istocie tylko konstruktem – przypadkiem granicznym”, a wskazane przez niego formy racjonalnego działania „w żadnym razie nie wyczerpują klasyfikacji rodzajów orientacji działania”.

Religię Weber traktuje – od momentu jej pojawienia się do czasów obecnych – jako jedną z form albo dążenia do uzyskania panowania społecznego, albo też – po jego uzyskaniu – dążenia do jego utrwalania i utrzymania. Zarówno to pierwsze, jak i to drugie traktuje jako siłę „napędową” przechodzenia do coraz większej racjonalności. Tak więc najpierw mamy takie „religijne lub magicznie motywowane działanie w swej pierwotnej postaci zorientowane na ten świat. [...] Religijnie lub magicznie motywowane działanie jest ponadto, właśnie w swej pierwotnej postaci, przynajmniej relatywnie racjonalne: jeśli nawet nie jest z konieczności działaniem wedle środków i celów, to jednak wedle reguł doświadczenia. [...] Dlatego religijnego czy »magicznego« działania lub myślenia nie należy wyłączać z kręgu powszedniego działania celowego, zwłaszcza że jego cele mają głównie ekonomiczny charakter. Jedynie my, z punktu widzenia naszej współczesnej wiedzy przyrodniczej, bylibyśmy skłonni wyróżniać obiektywnie »właściwe« i »niewłaściwe« przypisanie przyczyn i uznać to ostatnie za irracjonalne, a odpowiadające mu działanie za czary”. Wynika z tego, że swój czas miały i mają takie społeczne działania, które uznawane były za racjonalne i po jego upływie dołączane do listy tych, które

uznawane były za irracjonalne. Ważne jest nie tylko określenie ich ram czasowych, ale także wskazanie, co sprawia, że następują takie historyczne zmiany.

Weber podjął się realizacji obu zadań, a jego częścią składową są rozważania nad starożytnym judaizmem. Za jego swoisty wyróżnik uznaje on nie tyle poprzedzanie i przygotowywanie wierzeniowego „gruntu” dla chrześcijaństwa, ile działalność i poglądy tych żydowskich charyzmatyków, którzy doprowadzili do tego, że Żydzi stali się narodem pariasów. Byli oni jednak tylko współtwórcami tych historycznych procesów, które do tego prowadziły. Uwagi na ten temat pojawiają się w różnych miejscach części V *Gospodarki i społeczeństwa*, którą zatytułował: „Socjologia religii”. W kończących ją rozważaniach pojawiają się wyróżnienia poszczególnych typów intelektualizmu. Jednym z nich jest intelektualizm pariasów. Weber zalicza do nich m.in. „pobożnych Żydów (faryzeuszy, chasydów i masę pobożnych czytających Prawo Żydów)”. Już na podstawie tego krótkiego zestawienia można się zorientować, że stanowią oni grupę religijną wewnątrznie zróżnicowaną i zróżnicowanie to różnie się wyrażało w różnym czasie. W świetle tej prezentacji Webera „w okresie państwa Machabeuszy pobożność – w gruncie rzeczy zupełnie trzeźwa mądrość życiowa, jak chociażby ksenofilia – tożsama jest z »wyształceniem«. [...] Natomiast szkoły uczonych w Piśmie czasów Heroda, cechujących się rosnącym wewnętrznym uciskiem i napięciem spowodowanym oczywiście nieuchronnością obcego panowania, wyprodukowały proletaroidalną warstwę interpretatorów Prawa, którzy jako duszpasterscy doradcy, kaznodzieje i nauczyciele w synagogach [...] kształtowali ludową pobożność ściśle prawowiernych Żydów z gmin (*chaberim*) w duchu *peruszim* (*pharsaioi*); ten rodzaj działalności kontynuują rabini jako urzędnicy gminy w epoce talmudycznej. W przeciwieństwie do owych pobożnych intelektualistów, szkoły uczonych w Piśmie doprowadziły do niesłychanego rozpowszechnienia się drobno-mieszczkańskiego intelektualizmu i intelektualizmu pariasów, niespotykanego wśród żadnego innego ludu...”

W *Starożytnym judaizmie* znajduje się szereg istotnych dopowiedzeń w tej kwestii. Już w jego części wstępnej Weber określił jego specyfikę wyznaniową w kilku punktach: 1. „Żydzi byli (albo raczej stali się) ludem pariasów w środowisku pozbawionym kast; 2. obietnice zbawienia, w których zakotwiczona była rytualna odrębność judaizmu, były zupełnie inne niż u kast indyjskich”. W porządku kastowym świata chodzi bowiem o „utrzymanie go w niezmienionej formie, i to nie tylko przez pozostawienie jednostki w kacie, lecz także przez utrzymanie nie zmienionego położenia kasty jako takiej w stosunku do innych kast: to wybitnie konserwatywne społecznie zachowanie było warunkiem wstępnym wszelkiego zbawienia; albowiem świat był wieczny i nie miał »historii«. Dla Żydów obietnica ta miała dokładnie przeciwny cha-

rakter: porządek społeczny świata obrócił się był w przeciwieństwo tego, co obiecano na przyszłość, i w przyszłości miał zostać odwrócony, tak że narodowi żydowskiemu przypadłaby znowu przypisana mu pozycja narodu panującego nad ziemią. Świat nie był ani wieczny, ani niezmienny, lecz stworzony, a jego współczesny porządek był produktem działania ludzi, a przede wszystkim – Żydów, i reakcji ich boga na to działanie: a więc wytworem historycznym, którego przeznaczeniem było ustąpić ponownie miejsca (światu) naprawdę pożądanemu przez Boga. Cały stosunek starożytnych Żydów do życia wyznaczony był przez to wyobrażenie prowadzonej pod boskim przywództwem przyszłej rewolucji politycznej i społecznej. I to – 3. zmierzającej w bardzo określonym kierunku. Poprawność rytualna i uwarunkowana przez nią izolacja od środowiska społecznego stanowiły bowiem tylko jedną stronę narzuconych im nakazów. Drugą stronę przedstawiała sobą wysoce racjonalna, to znaczy wolna od magii, jak i od wszystkich irracjonalnych form poszukiwania zbawienia, religijna etyka wewnątrzświatowego działania, w swojej istocie o całe światy oddalona od wszystkich dróg zbawienia oferowanych przez religie azjatyckie. Etyka ta w dużej mierze wyznacza podstawy także współczesnej europejskiej i przednioazjatyckiej etyki religijnej” (Weber, 2006, s. 537 i n.). Krótko mówiąc, starożytny judaizm nie tylko posługiwał się odmiennymi od azjatyckich religii zegarami czasu, ale także były to zegary pod jednymi względami się dopełniające, lecz pod wieloma innymi chodzące według własnych zasad i posługujące się różnymi miarami.

Weber podjął próbę wyjaśnienia, dlaczego się one pojawiały i w czym wyrażały się ich historyczne formy. W jego przekonaniu pozwala to poza wszystkim innym odpowiedzieć na pytanie: „w jaki sposób Żydzi stali się narodem pariasów o tak bardzo swoistych cechach?”. Pierwszy historyczny okres rozwoju religii żydowskiej „wyjaśnia przede wszystkim ustanowienie Starego Testamentu”. Istotnymi wyznacznikami na tym zegarze czasu są takie wydarzenia (w kolejności historycznej), jak: 1. przemieszczenie się Żydów z terenów pustynnych na tereny rolnicze oraz ich przejście od pasterskiego do osiadłego trybu życia; 2. pojawienie się żydowskich ośrodków miejskich, w których „zamieszkują »ludzie wybitni«”; 3. pojawienie się takich charyzmatyków jak starożytni prorocy żydowscy i psalmiści. „Przemiany te mają doniosłe konsekwencje dla organizacji politycznej, także militarnej. [...] Najistotniejszą dla nas konsekwencją stanowi przy tym demilitaryzacja pasterzy. Odtąd ich rozproszone rody były zbyt słabe i tylko z trudem tolerowane zarówno przez osiadłych rolników, jak i zbrojny patrycjat miejski. Ta forma organizacji politycznej uznaje Abrahama za pozbawionego praw politycznych metojka Hetytów w Hebronie i w innych miastach, w których przebywa, a w Salemie za zobowiązanego do płacenia dziesięciny tamtejszemu królowi-kapłanowi.

[...] Fakty te są w pierwszym rzędzie istotne dla rozjaśnienia kwestii, jakie kategorie ekonomiczne mają na myśli źródła prawne, prorocy i psalmiści, kiedy mówią o »ubogich« (*ebionim*), co zdarza się niesłychanie często. Dopiero w epoce po wygnaniu określenie to może odnosić się do (albo: również do) miejskiego demosu: drobnych handlarzy, rzemieślników, wolnych robotników kontraktowych».

Ten zegar czasu starożytnego judaizmu Weber łączy m.in. z działalnością żydowskich patriarchów. Jednak „w świadomości Izraelitów patriarchowie bynajmniej nie zawsze zajmowali tę pozycję, którą sugeruje dzisiejsza redakcja Tory. Szczególnie Abraham i Izaak jako osoby nie występujące w starszych pismach profetycznych poprzedzających wygnanie. Amos zna patriarchów Izaaka, Jakuba i Józefa tylko jako imiona. Abraham, który wraz z Jakubem pojawia się u Micheasza jako odbiorca obietnic Jahwe, dopiero u Ezechiela występuje jako pierwszy rodzimy prawowity właściciel ziemi Kanaan. [...]. W starej hierarchii plemion, znajdującej wyraz w kolejności starszeństwa praojców, wysoką rangę mają Ruben, Symeon, Lewi i Juda”, przywódcy „w istocie rzeczy koczowniczych, lecz jednocześnie wojowniczych i uchodzących za niezwykle agresywne plemion [...]. Także i Jakub jest w pierwotnej tradycji mocarnym bohaterem, który pokonuje boga w nocnych zapasach. Tereny, które zgodnie z błogosławieństwem udzielonym przez niego Józefowi zdobył on »łukiem i strzałą«. Oznacza to nie tylko, że kalendarz judaizmu mierzony jest według okresów życia i działalności tych patriarchów, ale też że jego wersje późniejsze różnią się istotnie od pierwotnych i w wielu szczegółach, i w tych generaliach, o których jest m.in. mowa w „Księdze Przymierza, zbiorze o nieznanym, lecz na pewno wykraczającym poza pierwszą epokę królewską datowaniu, stanowiącym głównie systematyczną prezentację treści prawnych oraz zawierającym dodatki o przeważająco paraetyczno-obyczajowym charakterze. [...] Świadczenie wyraźnej zmiany panujących stosunków stanowi pochodząca z czasów, gdy Królestwo Judy było w istocie już prawie identyczne z polis Jerozolimy wraz z zależnymi od niej politycznie miasteczkami i wsiami, nowa redakcja Księgi Przymierza, znana jako Kodeks Deuteronomiczny. [...] Etyczny nakaz braterskiej solidarności, który w Księdze Przymierza i w załączonych do niej paraetycznych napomnieniach wielokrotnie omawiany jest w ustępach o bardziej ogólnym charakterze [...], rozwinął się w zaawansowane przepisy społeczne, służące ochronie wdów, sierot, parobków, robotników, metożków i chorych [...]. Obecne normy prawne Deuteronomium pochodzą, co prawda, najprawdopodobniej z epoki przed wygnaniem, lecz z pewnością zostały przerobione przez teologów w diasporze. Sytuacja przedstawia się zapewne podobnie, choć wkład teologów jest tutaj znacznie większy, w wypadku tzw. »Prawa Świętości«”.

Problem nie tylko w tym, że w różnym czasie różnie te prawa stosowano, ale także w tym, że łączono je z takimi istotnie różniącymi się kwestiami, jak z jednej strony „przymierze zawierane z samym Bogiem, który mszcząc się za złamanie danego słowa, broni swoich własnych interesów”, a z drugiej – przymierze zawierane przez „naród Izraela” z „plemionami obcych przybyszy: wędrownymi pasterzami i cudzoziemskimi rzemieślnikami, kupcami i kapłanami” w obronie jego materialnych interesów. „Jednak, jeśli chodzi o samo stowarzyszenie izraelskie, to było ono, zgodnie z jednoznacznymi przekazami, przymierzem militarnym zawartym w obliczu Jahwe i przymierzem z Jahwe jako związkowym bogiem wojny, gwarantem jego porządku społecznego i twórcą materialnej pomyślności sprzymierzonych, szczególnie dawcą niezbędnego dla tego powodzenia deszczu. Wyraża to sama nazwa »Izrael«, czy będziemy ją rozumieć bezpośrednio jako »naród walczącego Boga«, czy też, jeśli wymiana była pierwotnie »Jesorel« (co mniej prawdopodobne), oznaczała Boga, do którego »ma się zaufanie«. W każdym razie »Izrael« nie był nazwą plemienia, lecz związku, i to związku kultowego. [...] Owa labilna w składzie federacja izraelska aż po czasy królestwa nie posiadała [...] żadnych trwałych organów politycznych”. Miała jednak wodzów związkowych („Za właściwego wodza wojny związkowej uchodził sam Jahwe”) oraz takich przywódców, którzy nie tylko prowadzili ją do zwycięskich konfrontacji z wrogami, ale także decydowali o podziale wojennych łupów. Z tymi militarnymi aspektami starożytnego judaizmu powiązane są m.in. takie religijne praktyki jak obrzezanie (tradycja ta „wiąże się z przygotowaniem ataku na Kanaan za panowania Jozuego”).

Przepowiednie zbawienia całego Izraela pojawiały się już w czasach jego pierwszych królów. „Głębiej w przeszłość prowadzą nas niektóre błogosławieństwa poprzedzające to proroctwo [...] przede wszystkim błogosławieństwo Jakuba dla plemienia Józefa” oraz „niewątpliwie późniejsza przypowieść Mojżesza o Judzie”. W późniejszym okresie występują one w inspirowanych snami zapowiedziach izraelskich wizjonerów, takich jak Eliasz i Elizeusz. Epokowe zmiany w tym profetyzmie nastąpiły po zdobyciu Jerozolimy przez króla Persów Nabuchodonozora i wygnaniu Żydów do Babilonu. Dotyczyły one m.in. pozycji społecznej żydowskich proroków. „Prorocy epoki poprzedzającej wygnanie, od Amosa do Jeremiasza i Ezechiela, byli uznawani przez współczesnych im obserwatorów z zewnątrz głównie za politycznych demagogów i niekiedy za pamflicistów”, natomiast prorocy epoki zaczynający się od wygnania – za nauczycieli i moralistów. „W jednym z listów Jeremiasza, skierowanym do uprowadzonych do Babilonu, zarzuca on konkurencyjnemu prorokowi złe prowadzenie się. Na swojego przeciwnika, proroka Chanamiasza, Jeremiasz nakłada klątwę, przepowiadając mu śmierć. Kiedy Jahwe mimo

wszystkich występków nie spełnia grózb wobec swego ludu, które ogłosił wszak ustami Jeremiasza, prorok popada we wściekłość i w obliczu szyderstw wrogów domaga się od swojego boga, by ten wreszcie pozwolił nadejść zapowiedzianemu dniu nieszczęścia, żeby powziął pomstę na jego prześladowcach i żeby dopuścił do odpokutowania przez przeciwników ich win wobec niego – po to, żeby bóg w przyszłości mógł ich za nie tym straszliwiej ukarać. [...] Jeremiasz wprawdzie nawoływał nieustannie do podporządkowania się władzy Nabuchodonozora, zajmąwszy postawę, którą dziś określilibyśmy mianem zdrady stanu”, to „ten sam Jeremiasz, który jeszcze w swej ostatniej wyroczni (z Egiptu) nazywał Nabuchodonozora niekiedy »sługą bożym«, który obdarował przedstawicieli króla po zajęciu Jerozolimy i zaprosił ich do Babilonu, wręczył marszałkowi podróżnemu króla Sedecjasza na drogę do Babilonu pismo z profetyczną klątwą na to miasto, wraz z zaleceniem, by ten na miejscu głośno je przeczytał i wrzucił do Eufratu, co miało w magiczny sposób skazać znieenawidzone miasto na zagładę. Wszystko to dowodzi, że pod względem działania społecznego prorocy byli wprawdzie obiektywnie demagogami politycznymi (i to głównie w odniesieniu do polityki zewnętrznej) i publicystami, lecz subiektywnie nie należeli do stronnictw politycznych”.

Cechą charakterystyczną proroków epoki po wygnaniu Żydów z Jerozolimy było również to, że „udzielali oni wyroczni nieodpłatnie. Odróżniało ich to od proroków królewskich, których przeklinali jako deprawatorów ludu, a przede wszystkim od uprawiających działalność zarobkową dawnych wizjonerów i interpretatorów snów, którymi pogardzali i których potępiali. [...] Prorokowali oni głównie nieszczęścia, i nikt ze zwracających się do nich z pytaniem nie mógł wiedzieć, czy nie otrzyma, jak król Sedecjusz, przepowiedni nieszczęścia, a co za tym idzie złego omenu. Za coś takiego się nie płaci, a z kimś takim nie wchodzi się także w konflikt. Dlatego prorocy oferowali słuchaczom swoje często złowrogie wyrocznie głównie nieproszeni i z własnej inicjatywy, a rzadko na zamówienie”. W swojej moralistyce występowali „przeciw możnym, przede wszystkim *sarim* i *gibborim*. Potępiają oni przy tym, obok niesprawiedliwości ich sądów, głównie ich niepobożny styl życia i obżarstwo”. Natomiast „proroctwa skierowane przeciwko Świątyni stanowiły rzadkość” i „każde proroctwo uznawało upadek Świątyni za nieszczęście samo w sobie, które tylko w ograniczonej mierze było prezentowane jako kara za grzechy, czekająca lud, jeśli się nie nawróci. [...] Jeremiasz na początku wyraźnie przychylnie powitał Deuteronomium, a więc centralizację kultu w świątyni jerozolimskiej, by jednak potem uznać je za produkt »kłamliwego pióra pisarzy«, gdyż jego twórcy trwali przy fałszywej religii i odrzucali słowa proroków. [...] Tak więc w sposób typowy dla przedstawiciela charyzmy osobistej prorok nie uznaje charyzmy urzędowej za kwalifikację do nauczania, jeśli

kapłan jest osobiście niegodny. Zgodnie z naturą rzeczy dla nie uczestniczących w kulcie proroków nauczanie słowa bożego (*dabar*) w postaci, w jakiej usłyszeli, było z religijnego punktu widzenia rzeczą najważniejszą [...], a nie kult, nawet w Jerozolimie”.

Ci prorocy od proroków epoki przed wygnaniem różnili się również tym, że ani nie korzystali ze środków ekstatycznych, ani też nie „przemawiali bezpośrednio w ekstazie”, a „swoją autorytet opierali na permanentnym posiadaniu świadomego, jasnego i poddającego się werbalizacji zrozumieniu zamiarów Jahwe. [...] Lecz jeśli prorocka charyzma oznacza przede wszystkim zdolność do racjonalnego rozumienia Jahwe, to zawiera ona jednak także całkowicie odmienne, irracjonalne jakości”, takie jak „posiadanie władzy zabijania słowem” (wypowiedzianym lub napisanym). Jednak nawet w tym przypadku „przepowiednie proroków nie spełniają się w efekcie ich własnej woli, lecz decyzji Jahwe, jego »słowa«, objawione im jego własnym głosem. [...] Ponadto prorok nie dopuszcza nigdy nawet możliwości przymuszenia Jahwe czarami. Stanowiłoby to wręcz śmiertelny grzech wobec straszliwego boga. Podobnie nigdy prorok nie jawi się, nawet we własnych oczach, jako zbawca czy chociażby wzorcowy wirtuoz religijny. Nigdy nie żywi on pretensji do oddawania mu hagiolatrycznej czci. Nigdy nie uznaje się za bezgrzesznego. Wymagania etyczne, które stawia sam sobie, nie różnią się od tych, które obowiązują wszystkich innych. [...] problemy, na których koncentrowały się ich nauki, także wywodziły się z ich otoczenia. Żywiony przez lud lęk przed wojną odbijał się echem w pytaniu o przyczyny boskiego gniewu, o sposoby zdobycia łaski, i o w ogóle nadziei na przyszłość narodu. [...] Odpowiedź na pytanie o przyczynę nieszczęść brzmiała od początku następująco: taka była wola Jahwe, naszego boga. [...] Z drugiej jednak strony Jahwe był bogiem, który spośród wszystkich narodów ziemi wybrał jedynie Izrael. [...] Wszak tylko Izrael był z nim związany *berith*, której złamanie Ozeasz, być może jako pierwszy konstatujący krańcową odmienność ludu bożego od nieczystych »narodów«, porównywał ze zdradą małżeńską”. W tej kwestii prorocy epoki po wygnaniu nie różnili się od proroków epoki przed wygnaniem.

Podobnie było z przekonaniem, że Jahwe był bogiem, który „stworzył niebo i ziemię i wskazał miejsce gwiazdozbioru, jak mówił Amos, co nie przeszkadzało temu, że według tego samego proroka »ryczał z Syjonu«. Izajasza wizja chwały bożej była wizją świątyni. Po upadku Świątyni ta lokalizacja musiała zaszkodzić prestiżowi Jahwe. Przyglądano się, jak najeźdźcy niszczyli niezliczone sanktuaria i wywozili z nich idole, a bogowie nie potrafili się przed tym obronić. Czy taki sam los miał spotkać Jahwe? Prorocy różnili się tu w opiniach. W niektórych późnych wyroczniach, po wycofaniu Sanheryba, Izajasz był absolutnie przekonany (w przeciwieństwie do swych wcześniejszych gróźb),

iż Jerozolima jako siedziba Jahwe nie mogła nigdy upaść. Lecz po tym, jak Amos i Ozeasz przepowiedzieli upadek Królestwa Północy jako zamierzony przez samego Jahwe, od czasów Micheasza, a ostatecznie Jeremiasza, także upadek Jerozolimy został uznany [...] za zaplanowany przez Jahwe”.

Tym, co obejmuje wszystkie konteksty profetyzmu proroków i „spaja wewnątrznie cały świat ich wyobrażeń „nadchodzących klęsk militarnych i częściowo kosmicznych okropności”, jest „marzenie o przyszłym królestwie pokoju. [...] Kiedy to się dokona, znikną konie, wozy i cały aparat monarchii, jej przepych i pałace urzędników, a do Jerozolimy wjedzie na białym osie zbawczy przywódca w typie dawnego księcia lokalnego. Wtedy aparat militarny stanie się zbędny, i miecze zostaną przekute na lemiesz”. W generalizującej konkluzji do tych i innych jeszcze przepowiedni proroków Weber stwierdza, że „cały nacisk spoczywa w nich na nawróconej reszcie ludu jako takiej [...]. Rozpoczął się już bowiem proces owych głębokich przekształceń, które z »narodu Izraela« uczyniły wspólnotę »Żydów«. Nieco dalej dodaje jednak, że „prorocy nie dostarczyli żadnych podstaw do stworzenia nowej wspólnoty religijnej, że bezpośrednio praktyczno-etyczna sublimacja zastanej religii, umożliwiła sytuację, w której nowy związek wyznaniowy, zamykając się rytualnie, uznawał się za bezpośrednią kontynuację dawnej rytualnej wspólnoty narodowej [...]. Decydującą rolę odegrał tu ekskluzywny charakter izraelskiej etyki, który nadała mu ewolucja kapłańskiej Tory”.

Owa ewolucja przebiegała od istniejącego przed wygnaniem „stopniowego dopuszczania metoków (*gerim*) do rytuałów wspólnoty (w pierwszym rządzie Egipcjan i Edomitów) do ich stopniowego wykluczania z nich, aż w końcu do wyznaniowej separacji od środowiska. [...] Ostateczną konsekwencją z rygorystycznej monolatrii, uwarunkowanej przez *berith*, wyciągnięto dopiero w okresie konfesjonalizacji”, tj. wówczas, gdy „Jahwe przyjął charakter boskiego suwerena nieba, ziemi i wszystkich ludów, a Izrael stał się ludem przez niego »wybranym«. „W obszarze ekonomii dualizm ten był najbardziej widoczny i wyraźny w zakazie lichwy, a następnie w społecznych przepisach ochronnych i nakazach braterstwa charytatywnej parenezy”. Z jednej strony znajdowali się „pełnoprawni Izraelici” (i jedynie w stosunku do nich zakazywana była lichwa oraz nakazywane było „braterstwo”), z drugiej – „obcy wyznaniowo” (i nie tylko tu zakaz ten nie obowiązywał, ale nawet „ten rodzaj lichwy Jahwe błogosławił sukcesem”). „Odnosi się to także do przekonaniowo etycznej parenezy: wobec członka własnego narodu nie należy nosić w sercu nienawiści, lecz trzeba go »kochać jak siebie samego« [...]. Życzliwe i sprawiedliwe zachowanie Izraelity wobec obcego może wprawdzie pomnożyć dobrą sławę Izraela, i dlatego podobać się Jahwe. Lecz nakazy obyczajowe parenezy ograniczają się tylko do »braci«”.

Zarówno te, jak i inne zakazy i nakazy judaizmu sprawiły, że Żydzi „stali się rytualnie odseparowaną gminą wyznaniową, która rekrutowała członków na podstawie kryterium urodzenia i przez przyjmowanie prozelitów”. Natomiast ich współczesna pozycja społeczna jest następstwem nie tylko „zamieszkiwania wśród obcych ludów”, ale także tego, że „punkt ciężkości judaizmu” zaczął się przesuwać „z rytualnie poprawnego życia na wsi coraz bardziej w stronę miast, co doprowadziło do tego, że Żydzi stali się osiadłym w miastach ludem pariasów. Jednak coraz bardziej »mieszczkańska« wspólnota religijna nie weszłaby dobrowolnie w to położenie pariasów, i nie zyskałaby na całym świecie tak wielu prozelitów, gdyby nie obietnice proroków”. W ten sposób powracamy do tego wskazania zegara czasu judaizmu, na którym początek działania społecznego wyznacza działalność proroków, a wszystko inne jest traktowane jako spełnienie się lub spełnianie ich proroctw.

Polemiki i komentarze

Poglądy Augustyna spotkały się zarówno z uznaniem, jak i miały takich oponentów, którzy również przeszli do historii. Należał do nich Pelagiusz (ok. 355–420). Zastrzeżenia miał on m.in. do takiego wskaźnika na Augustyńskim zegarze czasu jakim był grzech pierworodny. Według niego został on wprawdzie popełniony przez Adama, jednak nie jest dziedziczony przez wszystkie późniejsze pokolenia, bowiem ich los może być zmieniony przez akt chrztu i życie prawe na ziemi. To ostatnie łączył z praktykowaniem ascezy (Pelagiusz, 1993). Taka wykładnia chrześcijańskiej wiary spotkała się początkowo z uznaniem Augustyna (Beck, 2007, s. 681 i n.). Wystąpił przeciwko niej jednak Hieronim (w 415 r. ogłosił swoje *Dialogi przeciwko Pelagianom*) oraz galijscy biskupi – Heros z Arles i Łazarz z Aix, którzy oskarżyli Pelagiusza o herezję. Po rozpatrzeniu stawianych Pelagiuszowi zarzutów na kilku synodach w 417 r. papież Innocenty I uznał jego poglądy za herezję. Augustyn nie tylko „podpisał się” pod tym orzeczeniem, ale także zaangażował się w jego upowszechnienie, pisząc *Dzieje procesu Pelagiusza*. Andrzej Nawrocki, charakteryzując język tego dzieła, stwierdza, że jest on „ostry, bo Augustyn chciał »otworzyć wrzód« tej »błędnej nauki«, w szczególności przeciwko tezie, że „Bóg obdarza wszystkimi łaskami tego, który okaże się godnym, by je przyjąć, jak obdarował nimi apostoła Pawła” (Nawrocki, 2006, s. 37 i n.). W tym sporze chodziło jednak nie tylko o łaskę „zmywającą” grzech pierworodny, ale także o łaskę oświecającą ludzkie umysły oraz usprawiedliwiającą ewentualne błędy popełnione w myśleniu, mówieniu i działaniu tych, którzy głęboko wierzą w Boga i potępiają tych, których wiara budzi ich zastrzeżenia. Za obdarzonych tymi wszystkimi

łaskami uznawali się nie tylko teolodzy, którzy potępiali Pelagiusza, ale także ci, którzy w późniejszych wiekach wydawali wyroki na innych heretyków.

W gronie tych potępionych przez Kościół katolicki heretyków w XVI wieku znalazł się Marcin Luter (Brecht, 1985). Problem nie tylko w tym, że nie uznał on zasadności tego potępienia, ale także w tym, że uznał się za obdarzonego taką bożą łaską, która daje mu prawo do kwestionowania uprawnień tego Kościoła do orzekania, co jest, a co nie jest zgodne z doktryną chrześcijańską. Dotyczy to m.in. kwestii łaski oraz wiary w jej otrzymanie i uprawnienia do jej manifestowania. Analiza Pisma Świętego skłoniła go do sformułowania generalnej zasady, wyrażającej się w formule: „Tylko wiara” (*Sola fide*). Dołączył do niej swoją doktrynę o „usprawiedliwieniu bożym” przez tę łaskę, którą Bóg obdarza grzesznika wierzącego w Jezusa jako Mesjasza. Jest to taka wiara chrześcijańska i taka łaska „usprawiedliwiająca”, które najpierw składają wierzącego w Boga do „zwątpienia w jego siły [...]”. Z tego też powodu nazywają się one Starym Testamentem. [...] Wtedy pojawia się druga część Pisma – obietnice boże, które zwiastują chwałę bożą i mówią: Jeżeli chcesz wypełniać zakon, nie pożądać, jak tego zakon wymaga, oto sposób i rada dla ciebie: Wierz w Chrystusa, w którym masz obietnicę łaski, sprawiedliwości, pokoju i wolności, i wszystko to mieć będziesz, jeżeli uwierzysz. Jeśli zaś nie uwierzysz, nic mieć nie będziesz. Albowiem co niemożliwe jest dla ciebie przez wszelkie uczynki zakonu, które są rozliczne, a jednak nieużyteczne, to małym nakładem dopełnisz przez wiarę. Bóg Ojciec bowiem jako fundament wszystkich rzeczy ustanowił wiarę, aby każdy, kto ją ma, miał wszystko, a kto jej nie ma, nie miał nic. [...] On sam – i to wyłącznie on sam – nakazuje, on sam także wypełnia. Dlatego obietnice boże należą do Nowego Testamentu, a nawet są nim” (Luter, 1972, s. 29 i n.).

Luter przyjmuje i stosuje w praktyce istotnie różniący się zegar czasu od tych, które przyjmował i stosował Augustyn. Wprawdzie u obu teologów wskazują one na starożytny judaizm jako historycznego „przodka” chrześcijaństwa, jednak u Lutera ten „przodek” pozbawiony jest mocy, które posiadał Jezus Chrystus, takich jak moc uzdrawiania „samym dotknięciem” czy „napełniania wszelkim dobrem”. W jakiejś mierze takie moce posiadać mogą ci, którzy podążają za jego wskazaniem. Rzecz jasna, Luter uznawał się za takiego teologa, który za nimi podąża i jest uprawniony do eksponowania na swoim zegarze czasu błędów tych Żydów, którzy nie chcieli i nie potrafili uznać boskości Jezusa Chrystusa oraz z uporem obstają przy swoich „pospolitych ceremoniach” i „zalecają je władczo jako środki usprawiedliwiające, pozostawiając wiarę na uboczu i w zaniedbanie. [...] Takim ludziom należy się przeciwstawić, czynić odwrotnie niż oni i traktować ich postępowanie stanowczo jako gorszące, aby ten bezbożny pogląd nie zmylił wielu”.

Autorami krytycznych komentarzy do poglądów Augustyna są też zwolennicy różnych wersji współczesnego tomizmu. Jednym z nich jest Étienne Gilson. Jego *Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna* (Gilson, 1953) w dwóch pierwszych częściach zawiera m.in. próbę rekonstrukcji tych zegarów czasu, którymi posługiwał się Augustyn w prezentowaniu i ocenianiu różnych religijnych wierzeń, w tym judaizmu. Natomiast w części trzeciej, zatytułowanej „Kontemplacja Boga w jego dziele”, zawiera prezentację tego czasu, który w przekonaniu Augustyna został stworzony przez Boga i istnieje dopóty, dopóki Bóg go podtrzymuje w istnieniu. Zdaniem Gilsona nie wszystkie związane z tym aktem problemy udało się Augustynowi trafnie rozwiązać. Stało się tak dlatego, że „Augustyn i tu usiłuje tłumaczyć ontologią Platona dane Pisma świętego o istnieniu”, a także dlatego, że „nawrócony na chrześcijaństwo”, „czyta parę rozpraw Plotyna i odkrywa w nich chrześcijańskiego Boga wraz ze wszystkimi jego własnościami. Jedność plotyńska staje się natychmiast dla niego Bogiem Ojcem, pierwszą Osobą Trójcy Świętej. [...] Fakt ten byłby niezrozumiały u tak wielkiego Ojca Kościoła, gdyby sama bezgrzeszność jego teologii nie upoważniała go do próbowania tego przedsięwzięcia bez obaw o integralność dogmatu. Teologia o Trójcy Świętej, tak samo jak teologia stworzenia, jest niepokalana. [...] Trudność jednak wyłania się wtedy, gdy Augustyn jako filozof stara się zrozumieć swą wiarę. [...] Krótko mówiąc: Augustyn dziedziczy tu trudności tkwiące w platońskim pojęciu materii pojętej jako niby niebyt, ale dodaje do nich tę trudność, która wynika z koncepcji chrześcijańskiej, a która je jeszcze w większym stopniu potęguje...”. Odpowiadając na pytanie, co Augustyn powinien uczynić, Gilson stwierdza, że powinien on „uczynić dla Platona to, co później miał uczynić święty Tomasz dla Arystotelesa”, tj. „podać umysłowej rewizji w świetle wiary wielkie filozoficzne pojmowanie wszechświata”. Nieco dalej dodaje, że „święty Augustyn nie wyklucza świętego Tomasza w tym ośrodku całej filozofii chrześcijańskiej, przeciwnie, raczej przygotowuje jego filozofię i wzywa ją. Trudno jednak, naszym zdaniem, utrzymywać, że płaszczyzny obu tych wykładów są te same. Święty Augustyn historię świata sprowadza do historii grzechu i łaski, dlatego, że o kosmicznym dramacie sądzi według dramatu, jaki się rozegrał w jego duszy”. Można to rozumieć jako stwierdzenie, że Augustyńskie zegary czasu państwa świata i Państwa Bożego są w gruncie rzeczy „projekcją” jego osobistego dramatu, a ów „dramat” polegał na tym, że podjął on wielką próbę przypisania ich autorstwa Bogu. Rzecz jasna, nie był on ani pierwszym, ani też ostatnim takim teologiem.

Na to, że takie zegary są w każdym przypadku swoistą „projekcją” tych, którzy je konstruują i nimi się posługują, wskazywał Max Weber, odpowiadając na zarzuty stawiane zarówno jego wczesnym rozprawom, jak i tym, które napisał w ostatnim okresie swojego życia. Krytyczne komentarze do jego *Etyki*

protestanckiej formułował m.in. Hans K. Fischer. Jego zdaniem ani „duch kapitalizmu” nie miał zasadniczego wpływu na religijne wierzenia i praktyki, ani te ostatnie nie miały tak dużego wpływu na tego „ducha”. Miały go natomiast wydarzenia polityczne, a religijni reformatorzy starali się jedynie dostosować do nich swoje idee i postulaty (Fischer, 1968, s. 11 i n.). W odpowiedzi na te i podobne im zarzuty Weber stwierdził, że jego oponentci hołdują w różnym stopniu „naiwnemu obiektywizmowi”, tj. takiemu stanowisku, w którym zakłada się, że historyczny obraz zdarzeń może być czymś w rodzaju lustrzanego odbicia tego, co się faktycznie zdarzyło w konkretnym miejscu i czasie. W artykule pt. *Metoda historyczna Roschera* stwierdza, że „życie w swojej nieracjonalnej rzeczywistości posiada tak bogate treści, że można im przypisać wiele różnorodnych możliwych znaczeń”. Zadaniem badającego to życie uczonego nie jest zebranie i opisanie możliwie jak największej liczby zdarzeń, lecz „próba takiego uporządkowania zjawisk w uniwersalny system konkretnych przyczyn i skutków, które są intuicyjnie zrozumiałe [...] W konsekwencji wyniki tych nauk stają się coraz bardziej odległe od empirycznej rzeczywistości [...], ich produktem jest komplet całkowicie nie jakościowych – i dlatego całkowicie wymaginowanych – istot pojęciowych, które przechodzą zmiany i które mogą być opisane tylko ilościowo. [...] Definitywnym, logicznym narzędziem tych dyscyplin jest użycie pojęć o wzrastającej uniwersalności” (Weber, 1949, s. 53 i n.). Dzisiaj taką procedurę poznawczą przyjęło się nazywać idealizacją. Problem nie w tym, aby w takiej idealizacji nic nie zostało pominięte, lecz w tym, aby jasno zostały określone zasady artykułowania owych „istot pojęciowych” i przechodzenia zarówno od tych, które znajdują się na niższym stopniu uniwersalności, do tych, które znajdują się na jej stopniu wyższym, jak i od tych, które znajdują się na jej stopniu wyższym, do tych, które znajdują się na stopniu niższym, aż do odwołania się do konkretnych osób i zdarzeń. Według Webera generalną zasadą w tym postępowaniu jest „rozróżnianie podstawowych własności konkretnego zjawiska poddanego analizie i pomijanie przypadkowych lub nic nie znaczących własności”. Dotyczy to również konstruowania zegarów czasu oraz ich stosowania w opisywaniu i objaśnianiu wierzeń i praktyk religijnych.

Odpowiedź na pytanie, jak sobie Weber radził w praktyce z tym konstruowaniem i stosowaniem, nie może być jednoznaczna. Różnie to bowiem wygląda w różnych jego rozprawach. Nie ulega jednak wątpliwości, że posługiwał się w nich różnymi zegarami czasu, a co za tym idzie – dawały one różne wskazania. Lecz w każdej z nich wskazywał na to, że proces racjonalizacji działania społecznego nie przebiega bezkonfliktowo oraz że towarzyszą mu różnego rodzaju napięcia społeczne. Lista tych konfliktów i napięć jest długa i zróżnicowana. Tylko jednym z nich jest konflikt między chrześcijaństwem i judaizmem. Ma

on nie tylko długie tradycje, ale także miał wpływ na negatywne dla Żydów skutki społeczne, takie jak ich izolacjonizm w społeczeństwach zachodnich oraz uzyskanie statusu pariasów. Weber wskazuje przy tym na historyczne zdarzenia, które do tego doprowadziły, takie jak „doniosłe w swoich konsekwencjach narodzenie Chrystusa” i „straszliwa nienawiść właśnie Żydów z diaspory wobec tego jednego człowieka, wahania i zakłopotanie chrześcijańskiej pragminy, próby Jakuba i »apostołów-filarów« skonstruowania, w nawiązaniu do praw samego Jezusa odnoszących się do świeckich, powszechnie wiążącego »etycznego minimum« obowiązującego prawa, w końcu otwarta wrogość Żydów-chrześcijan”. Były to jednak „zjawiska towarzyszące temu zerwaniu” i „utwierdzające status Żydów jako pariasów”. Na te, które je poprzedziły i w istotnym stopniu przyczyniły się do tego, że we współczesnym świecie Żydzi stali się pariasami, wskazuje on w *Starożytnym judaizmie*.

John Love w komentarzu do tego dzieła Webera stwierdza, że stanowi ono nie tylko świadectwo „pogłębnego zrozumienia żydowskiego dziedzictwa”, ale także „poszerzenia badania pochodzenia zachodniej racjonalności”, „zwłaszcza gdy weźmie się pod uwagę, że Weber podzielał nietzscheańskie zainteresowanie wyjątkowym charakterem religijnych impulsów samych w sobie, jako silnych wewnętrznie sił wyzwających się w kierunkach, które prowadzą do rozmaitych »nienaturalnych« i abnegackich praktyk” (Love, 2000, s. 200 i n.). W *Starożytnym judaizmie* Weber wskazuje jednak na „wiele kluczowych idei judaizmu sformułowanych w czasie istnienia sojuszu [plemion żydowskich – Z.D.), zanim uległy one dalszym przekształceniom w następstwie poważnych trudności, które w efekcie dotknęły społeczeństwo żydowskie. Przywoływany tutaj autor komentarza do *Starożytnego judaizmu* Webera należy do tych uczonych, którzy są pełni podziwu dla autora tego dzieła. Natomiast Arnaldo Momigliano należy do tych, którzy mają do niego istotne zastrzeżenia. W swoim krytycznym komentarzu wskazuje on nie tylko na występujące w nim istotne uproszczenia (takie jak założenie, iż jego rytualne zamknięcie zaczęło się w czasach Deuteronomii), jak i przeszacowanie przez niego znaczenia „etyki rozgoryczenia jako charakterystycznej dla Żydów” (Momigliano, 1982, s. 314 i n.). Jego zastrzeżenia budzi również Weberowskie wyprowadzanie żydowskiego statusu pariasów „z dobrowolnie przyjętej w okresie wygnania segregacji rytualnej” oraz przedstawianie dzisiejszych Żydów jako grupy społecznej akceptującej swoją społeczną niższość. Love podziela wprawdzie opinię, że „stosunek Webera do judaizmu pod tym względem jest przestarzały i z pewnością bezlitosny w odniesieniu do żydowskiej wrażliwości. Jednak na jego obronę należy jeszcze raz powiedzieć, że Weber w żadnym razie nie był antysemitą i w podobnym tonie, obiektywnym i pozbawionym sentymentów, wypowiadał się także na temat innych religii”.

Jeśli oceniać opinię Webera o Żydach jako grupie pariasów z perspektywy pozycji zajmowanej dzisiaj przez mniejszość żydowską chociażby w nauce czy sztuce, to nie tylko trzeba ją uznać za mocno przestarzałą, ale także za zasadniczo nietrafną. Elaine H. Ecklund podaje, że Żydzi stanowią dzisiaj 2% amerykańskiej populacji, ale w nauce posiadają oni 16% reprezentację (Ecklund, 2010, s. 15 i n.). Inna sprawa, że spora część z nich nie utożsamia się ani z judaizmem, ani z żadną inną tradycyjną religią. Stanowi to również argument przemawiający za tym, że do mierzenia czasu współczesnego judaizmu potrzebne są bardziej nowoczesne zegary. Mocno „przestarzałe”, a nawet całkowicie nietrafne są jednak też wskazania tych zegarów czasu, jakimi posługiwał się Augustyn – takie chociażby jak datowanie pojawienia się pierwszego człowieka na Ziemi (*homo sapiens*) około 6 tysięcy lat przed powstaniem chrześcijaństwa czy traktowanie Pisma Świętego tak, jakby było ono jedynym wiarygodnym przekazem o starożytnym judaizmie i początkach chrześcijaństwa. Wyniki dzisiejszych badań nie pozostawiają wątpliwości, że pierwsi ludzie pojawili się dużo wcześniej, niż wskazywał Augustyn (Wood i Collard, 1999, s. 65 i n.). Natomiast na to, że chrześcijańskie pisma kanoniczne mają wybiórczy charakter i nie tylko są w niejednym istotnym punkcie rozbieżne, ale także pomijają te przekazy, które ukazują występowanie w czasach biblijnych odmiennych wierzeń i praktyk niż te, o których jest mowa w tych pismach, wskazują badacze, którzy nie kierują się „kluczem” wyznaniowym (Brandt, 1986, s. 297 i n.).

Jeśli na koniec tych rozważań miałbym sformułować podsumowującą konkluzję, to powiedziałbym, że wszystkie skonstruowane przez ludzi zegary czasu i sposoby ich używania się starzeją i przychodzi taki moment, że wychodzą z użytku, a ich miejsce zajmują takie, które zdają się bardziej odpowiadać ludzkim potrzebom. Być może jest to stwierdzenie banalne. Istotne jest jednak wskazanie, na czym polegała użyteczność tych pierwszych oraz dlaczego zastępowane one były i są przez te drugie. Rzecz jasna, można, a nawet należy polemizować ze wskazaniami zegarów zarówno Augustyna, jak i Webera. Stanowią one jednak dobrą podstawę do takich dyskusji.

Literatura

- Beck J.H. (2007). The Pelagian Controversy: An Economic Analysis. *American Journal of Economics and Sociology*, 66(4), 681–696.
- Brandt E.J. (1986). *The Book of Jasher and the Latter-day Saints*. W: C. Wilfred Griggs (red.). *Apocryphal Writings and the Latter-day Saints* (s. 297–318). Provo, UT: Religious Studies Center, Brigham Young University.

- Brecht M. (1985). *His Road to Reformation, 1483–1521*. Minneapolis, MN: Fortress Press.
- Ecklund E. H. (2010). *Science vs. Religion. What Scientists Really Think*. Oxford: Oxford University Press.
- Fischer H. K. (1968). Kritische Beiträge zu Professor Max Webers Abhandlung „Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus”. W: M. Weber, *Kritiken und Antikritiken* (s. 11–26), Gütersloh: Mohn Verlag.
- Gilson É. (1953). *Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna*. Warszawa: PAX.
- Love J. (2000). Max Weber’s Ancient Judaism. W: S. Turner (red.). *The Cambridge Companion to Weber* (s. 200–220). Cambridge: Cambridge University Press.
- Luter M. (1972). O wolności chrześcijańskiej. W: L. Szczucki (oprac.). *Mysł filozoficzno-religijna reformacji XVI wieku* (s. 23–71). Warszawa: PWN.
- Momigliano A. (1982). *Essays in Ancient and Modern Historiography*. Middletown, Conn: Wesleyan University Press.
- Nawrocki A. (2006). *O powinności Boga. Pelagiusz, Pascal i fenomenologia donacji*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos, Wydawnictwo Akademii Pedagogiki Specjalnej.
- Pelagiusz (1993). *Pelagius’s Commentary on St Paul’s Epistle to the Romans*. Oxford: Clarendon Press.
- Schluchter W. (1985). *The Rise of Western Rationalism: Max Weber’s Developmental History*. Berkeley: University of California Press.
- Święty Augustyn (1998). *Państwo Boże*. Kęty: Antyk.
- Teselle E. (2014). The Background: Augustine and the Pelagian Controversy. W: A. Y. Hwang, B. J. Matz, A. Casiday (red.). *Grace for Grace: The Debates after Augustine and Pelagius* (s. 1–13). Washington D.C.: Catholic University of America Press.
- Weber M. (1996). *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*. Lublin: Wydawnictwo Test.
- Weber M. (2002). *Gospodarka I społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Weber M. (2006). Starożytny judaizm. W: idem, *Socjologia religii. Dzieła zebrane* (s. 533–862). Kraków: Wydawnictwo Nomos.
- Weber M. (1949). Rocher’s Historical Method. W: idem, *The Methodology of the Social Sciences* (s. 53–91). Glencoe: Free Press.
- Wood B., Collard M. (1999). The Human Genus. *Science*, 284, 65–71.