

# Ruch Biblijny i Liturgiczny

---

NR 2

ROK LI

1998

---

A R T Y K U Ł Y

---

Ks. Mieczysław Mikołajczak

## SAMOOFIAROWANIE ELIASZA (1 KRL 17, 21)

W odpowiedzi na pełne goryczy wyzwanie wdowy z Sarepty Eliasz wstawił się za nią i jej zmarłym synem słowem, jak i za pomocą rytualnego gestu.

Potem wzywając Pana, rzekł: *O Panie, Boże mój! Czy nawet na wdowę, u której zamieszkałem, sprowadzasz nieszczęście, dopuszczając śmierć jej syna? Później trzykrotnie rozciągnął się nad dzieckiem i znów wzywając Pana rzekł: O Panie, Boże mój! Błagam Cię, niech dusza tego dziecka wróci do niego!* (1 Krl 17, 20–21).

Cel modlitwy jest oczywisty – uzdrowienie chłopca. Ale jaki był cel gestu Eliasza – rozciągnięcia się nad dzieckiem?<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Wyjątkowy gest podobny do tego został w NT wykonany przez św. Pawła w Dz 20, 9–12. Por. F. F. Bruce, *The Acts of the Apostols* (Grand Rapids 1986) 313. Ze względu na krótki okres między upadkiem Eutychusa z trzeciego piętra i gestu Pawła, można by przypuszczać, że Eutychus nie był martwy. Jednakże, jak wyraźnie to stwierdza lekarz Łukasz w Dz 20, 9 „podniesiono go martwego” (patrz także w. 12), autor uważa, że należy przyjąć, iż jest to wzmianka o wzbudzeniu z martwych (zob. nr 7 poniżej). Jest to

Egzegeci wysuwają różnorodne wy tłumaczenia: ciało dziecka zostało przez ten gest rozgrzane<sup>2</sup>; był to rodzaj sztucznego oddychania<sup>3</sup>; sprowadza na boską moc, wzmacniając tym samym skuteczność modlitwy Eliasza<sup>4</sup>. Większość współczesnych badaczy opowiada się za poglądem, że jest to starożytny rytuał utożsamienia się i przekazania mocy<sup>5</sup>.

Cechą wspólną wszystkich poglądów jest rozpoznanie, że gest Eliasza miał coś wspólnego z mocą. W rzeczy samej, bez względu na dokładne znaczenie gestu, wydaje się, że jego prośba o wzbudzenie dziecka z martwych została wysłuchana właśnie z powodu jego gestu albo, bardziej dokładnie, z powodu gestu i modlitwy. Tak więc nawet jeżeli znaczenie gestu jest jedynie symboliczne, to nie był to pusty symbol. Wyrażał on raczej jasne poselstwo, które przekazywało prawdziwą moc. Jednak z drugiej strony, w. 22 (*Pan zaś wysłuchał wołania Eliasza, gdyż dusza dziecka powróciła do niego, a ono ożyło*) wydaje się dowodzić, że w ostatecznym rozrachunku ożywienie dziecka zależało całkowicie od miłosierdzia Pana, choć nie zawsze jest to należyście podkreślane przez egzegetów. A zatem zarówno w słowach, jak i w działaniu Eliasza wydaje się być całkowicie bezsilny w obliczu nieuchronnego faktu śmierci<sup>6</sup>. Dlatego wydaje się, że gest miał moc

---

także wysoce prawdopodobne, że pomimo rzadkiego występowania w Piśmie Świętym gest ten miał to samo symboliczne znaczenie dla Eliasza i Pawła. Należy żałować, że gest z 1 Krl 17, 21 nie został przeanalizowany przez M. I. G e r b e r a w jego intrygującej monografii, *Aspects of Nonverbal Communication in the Ancient Near East* (Rome 1980). Zob. str. 144, tamże.

<sup>2</sup> Rabin David Qimchi (Radak). *Miqra'ot Gedolot* (Rabbinic Bible) (Jerusalem, przedruk wersji Eshkol 1976) 242, na temat w. 21, choć to nie wszystko, co pisze o tym geście. Myśl taka może znajdować się pod wpływem fragmentu dotyczącego Elizeusza (2 Krl 4, 34), gdzie bliski kontakt (oko, oczy, na oczach, twarz, na twarży, itp.) prowadzi do rozgrzania ciała dziecka. Por. także Rabin Levy ben Gershon (Ralbag), *Miqra'ot Gedolot*, 242.

<sup>3</sup> W LXX czytamy (tchną nań). Por. A. S c h m i t t, „*Die Totenerweckung in 1 Kon XVII 17–24*”, VT27 (1977) 454–474, tutaj 459, nr 9.

<sup>4</sup> C. F. K e i l, *The Books of The Kings*, tłum. J. Martin (Commentary on the Old Testament 3; Grand Rapids 1978) 240.

<sup>5</sup> Pogląd Landersdorfera cytowany w J. A. M o n t g o m e r y, *The Books of Kings* (ICC; Edinburgh 1951) 296; J. G r a y, *I & II Kings* (OTL; Philadelphia 1970) 382; H.-J. F a b r y, „*Madad*”, TWAT IV, 707; G. H. J o n e s, *1 and 2 Kings* (The New Century Bible Commentary; London 1984) II, 308; W. B. B a r r i c k, „*Elisha and the magic bow: a note on 2 Kings XIII 15–17*”, VT35 (1985) 355–363, szczególnie 356.

<sup>6</sup> Wśród komentatorów daje się zauważyć niejaką niepewność dotyczącą kwestii, czy dziecko rzeczywiście umarło. Niektórzy uczeni utrzymują, że opis przedstawia jakiś rodzaj omdlenia lub paralizu, zwracając uwagę na to, że słowa hebrajskie, takie jak żyć i tchnienie używane są czasem w opisach pewnych stanów nie będących prawdziwą śmiercią (np. Lb 21, 8–9; Pwt 10,

nie jako znak magiczny lub *ex opere operato*, poruszył jedynie Boga, by wzbudził dziecko<sup>7</sup>.

Jednak mimo że ogólny cel gestu jest zrozumiały, to konkretne znaczenie symboliczne pozostaje niejasne. Różnorodność poglądów na jego znaczenie symboliczne można częściowo wyjaśnić faktem, że komentatorzy często nie zwracają uwagi na szerszy kontekst.

Analiza szerszego kontekstu historii rzuca więcej światła na zrozumienie relacji Eliasza ze śmiercią. 1 Krl 17 ukazuje trzy epizody, w których Eliaz doświadczają stopniowego kontaktu ze zmarłymi<sup>8</sup>. W epizodzie pierwszym (1 Krl 17, 1–7) Eliaz karmiony jest przez kruki przynoszące każdego ranka i wieczora chleb i mięso. Według Prawa kruki były zwierzętami nieczystymi (Kpł 11, 15; Pwt 14, 14), a to oznacza, że były stworzeniami kojarzonymi ze śmiercią<sup>9</sup>, prawdopodobnie dlatego, że kruki oraz inne wymienione ptaki kar-

---

17). Patrz G r a y, *Kings*, 382–383; A. R o f e, *The Prophetical Stories* (in Hebrew) (Jerusalem 1982) 113–114. Jednak zrozumienie autora było inne. Ww. 17b.22 ukazują jasno, że uważał on dziecko za prawdziwie umarłe. Wzmacniają to także, jak zauważa Schmitt, gorzkie słowa wdowy (w. 18), modlitwa Eliasza do Boga (ww. 20.21) i jej zaskoczenie widokiem dziecka (w. 24). S c h m i t t, *Totenerweckung*, 459, n. 16. Patrz także A. J. H a u s e r - G r e g o r y, *From Carmel to Horeb* (JSOTSS 85; Sheffield 1990) 19–20. Jak wykażemy to poniżej, fakt, że motyw śmierci stanowi punkt kulminacyjny tej części rozdziału, także wydaje się potwierdzać, że w oczach autora chłopiec nie żył. Por. M o n t g o m e r y, *Kings*, 296. Inne podejście znajdziesz w R o f e, *The Prophetical Stories*, 113–114. A zatem jasne jest, że autor wierzył, iż opisuje cudowne wzbudzenie z martwych dziecka.

<sup>7</sup> Por. Y. K a u f m a n n, *The Religion of Israel* przetłumaczona i skrócona przez M. Greenberga (New York 1970) 80–85; M. G r e e n b e r g, *Encyclopedia Biblica* (in Hebrew) (wyd. B. M a z a r, H. T a d m o r e t A l.) Jerusalem 1984) VIII, 896–922, tutaj 920.

<sup>8</sup> Patrz wyczerpująca argumentacja U. Simona na temat spójności rozdziału. U. S i m o n, *Elijah's War on BaalWorship: unity and structure of the story* (*I K 17–18*), (in Hebrew) *Studies in Bible and Exegesis* (wyd. U. S i m o n - M. G o s h e n - G o t t s t e i n) (Ramat-Gan 1980) 51–113. Patrz także H a u s e r - G r e g o r y, *From Carmel to Horeb*, 19–22.

<sup>9</sup> Właściwie pojęcie nieczystości jest wyjaśniane na kilka sposobów, jednak pogląd, że nieczystość oznacza zróżnicowane stopnie aury śmierci, wydaje się najbardziej godny przyjęcia. Przegląd i ocenę różnych poglądów znajdziesz w G. J. W e n h a m, *Christ's Healing Ministry and His Attitude to the Law, Christ the Lord*. Badania przedstawione D. Guthrie'emu (wyd. H. H. R o w d o n) (Leicester 1982) 115–126. Nawiasem mówiąc, z jakichś powodów kontakt Eliasza z krukami wydaje się być niewygodnym faktem dla niektórych ze starożytnych i średniowiecznych komentatorów żydowskich. Patrz R a l b a g, *Miqra'ot Gedolot*, 241 (na temat w.3) i S i m o n s, *Elijah's War*, 67, n. 37. Nie znalazłem jednak żadnego egzegety w tradycji żydowskiej, który komentowałby fakt dotykania przez Eliasza zmarłego w w. 21 w odniesieniu do tradycji Pięcioksięgu.

miły się padliną. Stąd chociaż Eliasz nie jadł kruków, to przetrwał dzięki temu, że był karmiony przez nieczyste ptaki. W epizodzie drugim (1 Krl 17, 8–16) wdowa z Sarepty, bliska śmierci, została w cudowny sposób uratowana dzięki pouczeniu Eliasza, którego los z kolei uzależniony był od rozwiązania jej kłopotliwego położenia. Epizod trzeci (1 Krl 17, 17–24) rozpoczyna się od śmierci dziecka. W rzeczy samej rozciągając się nad martwym dzieckiem Eliasz nie tylko identyfikuje się z chłopcem, ale także zanieczyszcza się nieczystością śmierci. I to jest, naszym zdaniem, klucz do zrozumienia jego gestu i jego skuteczności. Musimy to jednak ustalić na podstawie dokładniejszego badania jego modlitwy i dialogu z wdową.

1. Po pierwsze Eliasz utożsamia się z ciężkim położeniem wdowy. Jak to już zauważono<sup>10</sup>, gorzkie słowa wdowy: *przyprawić o śmierć mego syna* w w. 18 zostają podjęte w modlitwie Eliasza w formie: *dopuszczając śmierć jej syna*. Jest to wyraźna wskazówka, że Eliasz utożsamia się z losem kobiety i głęboko jej współczuje w jej sytuacji, choć nie wydaje się podzielać jej prawdopodobnie błędnego przekonania, iż przyszedł do niej, by przypomnieć jej winy i doprowadzić do śmierci syna.

Postawę Eliasza daje się także zauważyć w różnych określeniach kobiety i dziecka w jego modlitwie. W jego słowach kobieta nazwana jest *wdową* (patrz także ww. 9.10). Wydaje się, że poza spełnieniem funkcji informacyjnej określenie to jest także pełne wyrazu, zważywszy inne określenia kobiety znajdujące się w tym rozdziale. W w. 17 jest ona nazwana *głową rodziny*, prawdopodobnie dla podkreślenia faktu, że jest właścicielką domu, w którym zatrzymywał się Eliasz. W świetle dalszej historii takie określenie narratora może sugerować, że śmierci jej dziecka nie należy rozpatrywać jako wydarzenia oddzielnego od pobytu Eliasza jako przechodnia, a pogląd ten wyraźnie podziela Eliasz w swojej modlitwie w w. 20. Jednakże w w. 23 gdy dziecko zostało przywrócone do życia i Eliasz oddaje go z powrotem kobiecie, narrator, z punktu widzenia dziecka, w naturalny sposób nazywa ją *matką*. A w. 24 gdy wyszła już ze swoich tarapatów, przed Eliaszem i jego Bogiem nie stoi już wdowa, lecz *kobieta*.

Podobnie dziecko w modlitwie wstawienniczej Eliasza nazwane jest jej *synem*. To również wydaje się znaczące, szczególnie w porównaniu z innymi określeniami dziecka w tej perykopie. Dziecko nazwane jest *synem* w ww. 17.18.19.23b, natomiast w ww. 21–23a, gdzie Eliasz zмага się z Bogiem o dziecko, dziecko nazywane jest obiektywnie *dzieckiem*. Wygląda na to, że nazywając dziecko jej synem, a także kobietę *wdową*, Eliasz w pełnym tego słowa znaczeniu wstawia się za kobietą.

<sup>10</sup> Schmitt, *Totenerweckung*, 457.

Co więcej warto także zauważyć, że Eliazsz uważa się za przechodnia, używając hebrajskiego terminu *mitgorer* który oznacza *przebywać jako przechodzień*. Ponieważ zarówno wdowy, jak i cudzoziemcy należą do kategorii ludzi, których Bóg nakazał chronić (np. Pwt 10, 18), można wywnioskować, że Eliazsz odwołuje się tutaj do atrybutu Boga jako chroniącego słabych takich jak wdowy, sieroty i przechodniów. Co więcej, przez wymienienie *wdowy* i podporządkowanie się *wdowie* (*u której zamieszkałem*), Eliazsz może aluzyjnie odnosić się do wyjątkowej surowości i irracjonalności dzieła Pana: *Czy nawet na wdowę, u której zamieszkałem, sprowadzasz nieszczęście, dopuszczając śmierć jej syna?*

2. Jeżeli w modlitwie Eliazsz utożsamia się z wdową, to w geście utożsamia się ze śmiercią dziecka. Zauważmy, jak najpierw położył syna wdowy na swoim łóżku (w. 19). A teraz przez rozciągnięcie się nad dzieckiem, nie tylko przez dotknięcie go, Eliazsz wydaje się utożsamiać fizycznie i duchowo z dzieckiem. W rzeczy samej gest ten może oznaczać, że Eliazsz celowo staje się przeklętym dla Pana, po to by, jeśli Bóg nie ożywi dziecka, życzyć sobie śmierci. W ten sposób Eliazsz ukazuje swoje oddanie i miłość do rodziny wdowy.

Taka interpretacja gestu Eliazsza wydaje się pozostawać w zgodzie w dalszą modlitwą Eliazsza w w. 21b, która może być celem całej modlitwy wstawienniczej. Bóg ze swojej strony wysłuchał jego modlitwy wstawienniczej. Powtórzenie frazy w w. 21b i w. 22b ukazane poniżej sugeruje, że Bóg był głęboko poruszony intensywnością modlitwy Eliazsza.

w. 21b: *O Panie, Boże mój! Błagam cię, niech dusza tego dziecka wróci do niego!*

w. 22b: *dusza dziecka powróciła do niego, a ono ożyło.*

Jeśli takie odczytanie tekstu jest uzasadnione, to jakie znaczenie ma rozciągnięcie się Eliazsza nad dzieckiem? Wydaje się, że modlitwa wstawiennicza Eliazsza dowodzi, że jego oddanie i miłość do domu wdowy przewyciężyło nawet moc śmierci.

3. W tym momencie pomocnym będzie porównanie modlitwy wstawienniczej Eliazsza z modlitwą Mojżesza w chwili, gdy Izraelici wywołali gniew Boży wznosząc złotego cielca<sup>11</sup>. Tak jak czyni to tutaj Eliazsz, Mojżesz obłożył klątwą swoje życie mówiąc: *Przebacz jednak im ten grzech! A jeśli nie, to wymaż mię natychmiast z Twej księgi, którą napisałeś* (Wj 32, 32). Jednakże choć zarówno Mojżesz jak i Eliazsz obłożyli siebie klątwą w swoich modlitwach wstawienniczych, pierwszy na lud, a drugi za wdowę, to wstawiennictwo Eliazsza

<sup>11</sup> Fakt że Eliazsz jest typem Mojżesza, zostało wykazane przez Simona w jego egzegezie 1 Krl 17–18. S i m o n, *Elijah's War*, 72–74, 107–108. Por. S c h m i t t, *Totenerweckung*, 466–470.

w przeciwieństwie do Mojżesza obejmuje także gest fizycznego dotknięcia zmarłego.

Taki bezpośredni kontakt ze zwłokami wprowadza do historii Eliasza wymiar, który jest nieobecny w opisie modlitwy wstawienniczej Mojżesza. Zakładając świadomość narratora zasad dotyczących śmierci i nieczystości, którą ona sprowadza, możemy przyrzeć się prawom określającym nieczystość i ofiary w Pięcioksięgu szukając tam wskazówek do zrozumienia gestu położenia się na zmarłym.

Prawo surowo zabrania osobie świętej dotykania zmarłego (Kpł 21, 1–3; Lb 6, 6–8 por. Pwt 21, 22–23) i zaleca rytuał oczyszczenia się każdemu, kto znajdzie się w kontakcie ze zmarłym (Lb 19). A oto tutaj, w kontekście modlitwy, gdy człowiek powinien być jak najczystszy, ponieważ zbliża się do Boga, Eliaz rozmyślnie zanieczyszcza się kładąc się na zmarłym<sup>12</sup>. Jak należy rozumieć to pozornie świadome łamanie praw czystości? Jak można wyjaśnić pozytywną odpowiedź Boga na modlitwę Eliasza w świetle jego lekceważenia podstawowych zasad izraelskiego prawa kultowego?

Chcemy tu zasugerować, że gotowość Eliasza, podobnie jak Mojżesza, poddania się klątwie za tego, o kogo się modlił, może wyjaśnić ten paradoks. Jeżeli Eliaz uważał, że w jakimś sensie składa siebie w ofierze za chłopca, to pozorna sprzeczność znika. Tak jak martwe zwierzę ofiarne złożone na ołtarzu (które w innym otoczeniu zanieczyszczałyby tych, którzy go dotykają) staje się zadośćuczynieniem albo oczyszczeniem wiernego, tak tutaj Eliaz funkcjonuje jako czynnik zadośćuczynienia lub oczyszczenia zmarłego dziecka. W ramach myślenia ofiarnego Eliaz nie naruszył praw nieczystości. Regulują one świadomy lub nieświadomy kontakt ze zmarłym w normalnych okolicznościach, a nie w sferze ofiarniczej, gdzie święci mężowie (kapłani) regularnie mają do czynienia z martwymi zwierzętami. Prawa nieczystości nie przewidują też takiej możliwości, że człowiek staje się ofiarą w sensie duchowym. Ujmując to inaczej, zasadę oddawania życia na śmierć, która stanowi istotę zadośćuczynienia w ofiarowaniu zwierząt (Kpł 17, 11)<sup>13</sup>, można także rozpatrywać w wymiarze duchowym, takim jak modlitwa wstawiennicza.

<sup>12</sup> W tym sensie gest Eliasza jest podobny do dotknięcia trędowatego i nieczystego przez Jezusa w czasie uzdrowienia (np. Mt 8, 1–4; Mk 5, 21–43). Autorowi wydaje się, że biblijno-teologiczna perspektywa tego gestu Eliasza i jego znaczenie nie zostało znacząco połączone z dyskusją na temat stosunku Jezusa do Prawa, szczególnie w jego służbie uzdrowienia. Por. W e n h a m, *Christ's Healing Ministry*, 125–126; id., *Leviticus* (Grand Rapids 1978) 224–225.

<sup>13</sup> L. M o r r i s, *Apostolic Preaching of the Cross* (Grand Rapids 1965) 114–117.

Dlatego zasadniczo gest Eliasza nie stanowi nowej zasady ani prawa dotyczącego oczyszczenia odmiennego od praw ustanowionych przez ustawodawstwo kapłańskie. Gest Eliasza pokazuje, że taka sama zasada może działać w wymiarze międzyludzkim i żadna ofiara ze zwierzęcia jej nie dorówna.

Tak więc pozorne naruszenie przez Eliasza Prawa (dotknięcie zwłok) nakłoniło do głębszego rozważenia jego modlitwy wstawienniczej i samoofiarowania się. W rzeczy samej oddanie Eliasza domowi wdowy i jego wstawiennictwo umieszczają jego gest w sferze innej niż ta, w której działają normalne prawa czystości-nieczystości. A zatem można wyciągnąć wniosek, że Eliasz biorąc na siebie rolę ofiary – a wynika to z jego utożsamieniem się z ostateczną nieczystością śmierci – przyniósł życie dziecku wdowy.

*Gorzów Wlkp.*

*Ks. MIECZYŚLAW MIKOŁAJCZAK*

## **Ks. Marian Machinek MSF**

### **KAZANIE NA GÓRZE. PROFETYCZNA PROWOKACJA CZY PROGRAM ŻYCIOWY?<sup>1</sup>**

Istnieją w historii ludzkości teksty, które wywierały ogromny wpływ na losy pojedynczych ludzi i całych narodów. Chrześcijaństwo zna również taki tekst, tekst, który od prawie dwudziestu wieków pobudzał całe generacje uczniów Jezusa do podejmowania radykalnych życiowych wyborów. Chodzi o tzw. Kazanie na Górze, które określane jest jako „Magna Charta” nauki chrześcijańskiej, jako „prawo Królestwa Bożego”. Te określenia pozwalają przeczuć, jakie znaczenie przypisywano temu tekstowi i jak ogromny potencjał kryją w sobie te trzy rozdziały mateuszowej Ewangelii. Zajmowanie się Kazaniem na Górze nie należy do zadań łatwych. Historia chrześcijaństwa wypracowała całe mnóstwo interpretacji Kazania na Górze, zarówno bardzo radykalnych, jak również bardzo redukcjonistycznych. Nie sposób jednak oprzeć się fascynacji, jaką ten tekst wywiera na

<sup>1</sup> Artykuł niniejszy jest przepracowanym tekstem wykładu inauguracyjnego, wygłoszonego przez autora na uroczystości inauguracji roku akademickiego 1997/1998 w Wyższym Seminarium Duchownym Misjonarzy Świętej Rodziny w Kazimierzu Biskupim k/Konina.