

# Ruch Biblijny i Liturgiczny

---

NR 2

ROK LV

2002

---

A R T Y K U Ł Y

---

Maciej Münnich

## AZAZELU, KIM JESTEŚ?

Kim jest Azazel, postać od dwóch tysięcy lat wprawiająca w zakłopotanie ludzi zajmujących się Biblią? A może to nie żadna osoba, lecz rzecz, bądź tylko pusta nazwa? Tak wiele już pojawiło się propozycji, a jednak wciąż nowe próby interpretacji są przedstawiane przez kolejne pokolenia naukowców. Ostatnio znowu zainteresowanie Azazelem oraz całym biblijnym rytuałem wypędzenia kozła na pustynię wzmożło się, czego świadectwem są liczne prace publikowane w ciągu ostatniej dekady, a szczególnie dwa artykuły, które właśnie ukazały się w czasopismach biblistycznych<sup>1</sup>. Wydaje się, że warto przedstawić ich propozycje oraz określić własne stanowisko.

C. Carmichel w swym artykule stawia tezę, że wszystkie rytuały biblijne mają źródło w zdarzeniach z historii Izraela. Twórca D miał w szukać w dziejach swego narodu okoliczności, które mogłyby się powtórzyć w przyszłości i na podstawie tego, co było, układał reguły postępowania. Owe reguły przybierały postać prawa bądź rytuałów.

---

<sup>1</sup> C. CARMICHAEL, *The Origin of the Scapegoat Ritual*, „Vetus Testamentum” 50 (2000), 167-182; J. C. R. DE ROO, *Was the Goat for Azazel Destined for the Wrath of God?*, „Biblica” 81 (2000), 233-241.

Jako przykład takiej sytuacji C. Carmichel podaje opis choroby Miriam (Lb 12, 9-15), który miał być pierwowzorem dla zasad rozpoznawania i rytualnego oczyszczenia z trądu (Pwt 24, 8-9; por. Kpł 13, 1-14, 57)<sup>1</sup>. Podobnie rzecz się miała z rytuałem sprawowanym podczas Dnia Przebłagania. C. Carmichel przychyła się do twierdzenia zawartego w Księdze Jubileuszów (34, 18-19), iż źródłem tego święta miała być historia Józefa i jego braci. Twierdzi bowiem, że jest to pierwszy moment w historii Izraela, gdy pojawia się problem przebaczenia<sup>2</sup>. Pierwotnie kozioł miał być znakiem upamiętniającym przestępstwo braci. Argumentem potwierdzającym tę tezę ma być miejsce, gdzie wypędzano zwierzę, czyli pustynia, na której to bracia dopuścili się niegodziwości wobec Józefa. Również sam wybór zwierzęcia ma świadczyć za tezę C. Carmichela, bowiem bracia poświęcając koziołka starali się zrzucić swą winę na dzikie zwierzęta. Wreszcie samo imię „Azazel” według autora ma bez żadnych wątpliwości pochodzić od wyrazu „kozył”<sup>3</sup>. Zatem cały rytuał to po prostu wspomnienie dawnego wydarzenia, a Azazel to nic innego, jak sam kozioł.

Taka interpretacja budzi jednak wiele zastrzeżeń. Przede wszystkim wychodzi ona z założenia, iż dopiero Deuteronomista w VII w. wprowadza Dzień Przebłagania i rytuał wygnania kozła, posługując się jako wzorem starą opowieścią o patriarchach. Jeśli jednak przyjrzeć się opisowi święta widać, że jest ono zakorzenione w starej tradycji pasterskiej. Samo wypędzenie kozła na pustynię musiało sprawiać społeczności miejskiej, jaką byli mieszkańcy Jerozolimy, znaczną trudność. Realnym zagrożeniem był powrót wygnanego zwierzęcia do domu, a co za tym idzie, powrót oddalonych grzechów. Dla półkowców wędrujących po obrzeżach pustyni taki problem z pewnością nie istniał choćby z racji ogromu obszaru, po którym się poruszali. Kłopotliwość przestrzegania rytuału doskonale potwierdzają opisy sięgające do święta z czasów Drugiej Świątyni. Misznaicki traktat Yoma (ok. 200 A. D.) wspomina, że kozioł był wyprowadzany poza

---

<sup>1</sup> Zob. C. CARMICHEL, *Law, Legend and Incest in the Bible: Leviticus 18-20*, Ithaca 1997, 9-10.

<sup>2</sup> C. CARMICHEL, *The Origin*, 169-170.

<sup>3</sup> Tamże, 177.

miasto na skraj głębokiego wąwozu, po czym spychany w czeluść<sup>1</sup>. Trudno sobie wyobrazić, żeby tworząc zupełnie nowy rytuał Deuteronomista wymyślił na tyle niepraktyczną jego formę, że w rzeczywistości trzeba było od razu wprowadzać zmiany. Raczej, o ile w ogóle opis święta jest jego dziełem, korzystał ze starych tradycji święta nomadów. Zatem święto to istniało od bardzo dawna i nie sposób twierdzić, że jest wyłącznie dziełem autora D. Ponadto w żaden sposób nie można udowodnić, że rytuał wygnania kozła ma cokolwiek wspólnego z Józefem i jego braćmi. Powoływanie się na przykład Miriam jest tutaj nietrafne choćby z tego względu, że Pwt 24, 8-9 wprost wspomina chorobę Miriam opisaną w Lb 12, 9-15, natomiast w całym opisie Dnia Prześlania ani jedno słowo nie nawiązuje do uwięzienia i sprzedaży Józefa przez braci. Fakt, że w zarówno w opowiadaniu, jak i w rytuale występuje pustynia, nie jest żadnym argumentem, ponieważ dla półkoczowników było to miejsce bytowania i praktycznie całe ich życie przebiegało na skraju pustyni. Ponadto nietrafną wydaje się etymologia wywodząca imię Azazel (אָזָזֵל 'āzā'zēl) od hebrajskich słów 'ēz (עֵז „kozył”) i 'ōzēl (אָזֵל part. qal czasownika אָזַל 'āzal „odejść”), co dawałoby znaczenie „odchodzący kozioł”. Opiera się ona na tłumaczeniu LXX (ὄσποπομπάιος) i Vg (caper emisarius), ma jednak podstawową wadę, bowiem według niej jeden kozioł przeznaczony jest dla Jahwe, drugi zaś dla... samego siebie. Takie tłumaczenie niczego nie wyjaśnia, a pokazuje jedynie, że greccy translatorzy, a za nimi św. Hieronim, sami nie rozumieli już, kim lub czym był Azazel. Jednak obok takiej etymologii istnieją jeszcze inne, o których autor przezornie nawet nie wspomina, a które będą przedstawione niżej. Wreszcie powoływanie się tylko na Księgę Jubileuszów wydaje się być wyborem co najmniej zastanawiającym, ponieważ spośród licznych wspomnień o Dniu Prześlania w apokryfach jedynie to źródło wiąże rytuał wygnania kozła z Józefem i jego braćmi.

<sup>1</sup> Tak opisuje święto zarówno cały szósty rozdział Yomy w Talmudzie Babilońskim: *Yoma*, ed. I. EPSTEIN, (Hebrew-English Edition of the Babylonian Talmud), London 1974, 62a-68a; jak i wers 6, 5 Yomy z Talmudu Jerozolimskiego: *Yoma – Versöhnungstag*, ed. F. AVEMARIE (Übersetzung des Talmud Yerushalmi 2/4), Tübingen 1995, 172-173. Podobnie pisze o święcie późniejszy Targum Pseudo-Jonata (Kpł 16, 21-22), z tą jedynie różnicą, że to sam Bóg spycha kozła gwałtownym podmuchem wiatru: *Targum Jonathan ben Uziel on Pentateuch*, ed. D. RIEDER, Jerusalem 1974, 170.

Wszystkie wymienione wątpliwości wykluczają tezę C. Carmichela o stworzeniu święta Dnia Przebłagania przez Deuteronomistę w oparciu o opowiadanie o Józefie i złych braciach. Zresztą cała koncepcja sztucznego tworzenia praw i rytuałów w oparciu o zdarzenia z historii Izraela wydaje się nieprawdopodobna. Prawa, a szczególnie rytuały, powstają na ogół w wyniku długotrwałej ewolucji, nie zaś jednorazowej decyzji. Co najwyżej spotkać można akty, które sankcjonują bądź też uwspółcześniają dawne zwyczaje. Zupełnie zresztą zaskakujące byłoby stworzenie święta w kilkaset lat po domniemanym wydarzeniu, do którego miałyby się ono odwoływać. Należy zatem uznać tezę C. Carmichela za nieuzasadnioną i pozbawioną podstaw źródłowych.

Inaczej na problem wypędzenia kozła ofiarnego patrzy J. de Roo. Dla niej kluczem do rozwiązania zagadki jest etymologia imienia Azazel. Uważa ona, że imię to w tekście masoreckim zostało błędnie zapisane, a poprawna forma brzmi  $\text{עזזאל}$ . Taki właśnie zapis pojawia się jeden raz w Pięcioksięgu samarytańskim. Ta sama forma jest również jeden raz poświędzona na Zwoju Świątynnym z Qumran (11Q19 26, 13)<sup>1</sup>, a także dwakroć w tzw. Peszerze na okresy (4Q180 1, 7-8)<sup>2</sup>. J. de Roo twierdzi, że taki był oryginalny kształt imienia Azazel<sup>3</sup>, a forma masorecka jest wynikiem metatezy<sup>4</sup>. Autorka wyjaśnia, iż imię  $\text{עזזאל}$  jest zbudowane z dwóch członów:  $\text{אל}$  i  $\text{עזז}$ . Pierwszy z nich to oczywiście wyraz „Bóg” ( $\text{אל}$  'ēl), zaś drugi miałby być rzeczownikiem pochodzącym od czasownika  $\text{עזז}$  'āzaz „być silnym”. Rzeczownik ów byłby podobny do istniejących wyrazów  $\text{עז}$  'ōz /  $\text{עזז}$

---

<sup>1</sup> Inny spotykany skrót: 11QTemple a 26, 13.

<sup>2</sup> Inny spotykany skrót: 4QAgasCreat 1, 7-8. Do tego przykładu podanego przez autorkę należałoby jeszcze dodać 4Q181 2, 1 (4QAgasCreat 2, 1).

<sup>3</sup> Podobnie, choć wyciągając z tego diametralnie różne wnioski, twierdzi również H. TAWIL, *Azazel the Prince of the Steepe* [sic!]: *A Compartive Study*, „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft” 92 (1980), 58-59; D. P. WRIGHT, *Azazel*, [w:] *ABD*, vol. 1, 536. Również B. JANOWSKI, G. WILHELM, *Der Bock, der die Sünden hinausträgt. Zur Religionsgeschichte des Azazel – Ritus Lev 16, 10. 21f*, [w:] *Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament*, ed. B. JANOWSKI, K. KOCH, G. WILHELM, (Orbis Biblicus et Orientalis 129), Fribourg-Göttingen 1993, 126 i przyp. 98 oraz B. JANOWSKI, *Azazel*, [w:] *DDD*, 240-241 uznają taką formę za prawdopodobną, jednak zaznaczają, iż jest to tylko hipoteza i nie decydują się na kategorię stwierdzenia.

<sup>4</sup> J. DE ROO, *Was the Goat for Azazel*, 235

‘ôz bądź אַזַּז ‘êzûz, które na ogół tłumaczy się jako „siła, moc”. Niekiedy mają one jednak znaczenie „dzikość, srogość” (np.: Pwt 28, 50; Ps 59, 4; 66, 3; 90, 11; Koh 8, 1; Iz 19, 4; 42, 25; Dn 8, 23; Ezd 8, 22), co ważne również w odniesieniu do Jahwe. J. de Roo sugeruje ponadto znaczenie „wściekła moc”, „gwałtowna złość”<sup>1</sup> i stąd wyprowadza znaczenie imienia Azazel: „potężny gniew Boga”<sup>2</sup>. Zatem kozioł dla Azazela (אֲזַזֵּל la‘ăzâ‘zêl) to po prostu kozioł dla przebłagania „potężnego gniewu Jahwe”<sup>3</sup>. Według autorki takie tłumaczenie świetnie pasuje do kontekstu, ponieważ całe Święto Przebłagania ma na celu uśmierzanie gniewu Boga wywołanego grzechami Izraela. Kolejnymi argumentami, jakie przytacza J. de Roo dla poparcia swej tezy są przykłady z literatury apokryficznej. W etiopskiej Księdze Henocha (8, 1-2; 9, 6; 10, 4. 8; 13, 1; 54, 5-6; 55, 4; 69, 2) zbuntowany anioł Azazel<sup>4</sup> zostaje obarczony odpowiedzialnością za wszystkie grzechy ludzkości, podobnie jak kozioł z Kpł 16 niesie wszystkie winy Izraela. Ponieważ kozioł ofiarny jest przeznaczony „dla gniewu” (= dla Azazela), więc również samo imię anioła (Azazel) oznacza, że ten, kto je nosi, spotyka się z gniewem i karą ze strony Boga. A zatem imię opisuje tragiczny los, jaki ma dotknąć osobę tak nazwaną – gniew Jahwe<sup>5</sup>. Z przedstawionych powyżej wywodów autorki należy wnioskować, że Azazel w rzeczywistości nie jest ani osobą, ani miejscem, lecz jedynie cechą Jahwe – Jego gniewem. W omawianym artykule brak jest rozważań, czy cecha ta nosi ślady personifikacji. Cały Dzień Przebłagania i wszelkie rytuały wówczas sprawowane mają ów gniew ułagodzić.

Ta misterna interpretacja ma jednak swoje słabe punkty. Przede wszystkim zakłada błąd tekstu masoreckiego i istnienie rzeczownika אַזַּז. Nie jest on jednak nigdzie poświadczony. Oczywiście można uważać, iż jest to *scriptio defectiva* wyrazu אַזַּז ‘êzûz, bądź błąd w zapisie

<sup>1</sup> „Furious power, violent anger”, tamże 236.

<sup>2</sup> „The powerful wrath of God”, tamże 237.

<sup>3</sup> Autorka wzoruje się tutaj na wcześniejszej pracy B. JANOWSKI, G. WILHELM, *Der Bock*, 162, gdzie naukowcy ci oddają wyrażenie „dla Azazela” przez „dla (usuńnięcia) boskiego gniewu” („für [die Beseitigung von] Gotteszorn”).

<sup>4</sup> Jeden raz w tekście etiopskim (6, 7) oraz regularnie w zachowanych fragmentach przekładu greckiego znaleźć można formę Asael = hebrajski Azazel; zob. L. L. GRABBE, *The Scapegoat Tradition: A Study in Early Jewish Interpretation*, „Journal for the Study of Judaism” 18 (1987), 153-4.

<sup>5</sup> J. DE ROO, *Was the Goat for Azazel*, 238-9.

עוּז, jednak ciągle zostajemy w sferze nie potwierdzonych domysłów. Proponowane przez autorkę przykłady użycia formy עוּזאל w innych tekstach nie wydają się w decydujący sposób rozwiązywać problemu, jasno bowiem widać, że imię Azazel było zapisywane w różny sposób, często w tekstach nader blisko ze sobą spokrewnionych, o ile nie wprost w tych samych. Na przykład we wspomnianym przez J. de Roo Pięcioksięgu samarytańskim obok jednego przykładu zapisu עוּזאל kilka wersów dalej dwukrotnie spotkać można znaną z TM formę עוּזאל. W tekstach qumrańskich również brak zdecydowania. Obok przytoczonych powyżej przykładów występowania imienia עוּזאל znaleźć można w 4Q203 7, I, 6<sup>1</sup> formę עוּזאל[א]. Etiopska Księga Henocha jeden raz przekształca imię na Asael ('*asa'el*, 6, 7). Z taką formą spotkać się można również w 4Q201 3, 23<sup>2</sup> oraz 4Q204 2, 26<sup>3</sup>. Nie pomaga także słowiańska Apokalipsa Abrahama, w której imię Azazel pojawia się w dwóch formach: Азазиль i Азъзиль (13, 6; 14, 5; 20, 5. 7; 22, 5; 23, 10; 29, 6-7; 31, 6), co również niczego nie wyjaśnia. Wobec takiej wielości form zapisu jednego imienia opieranie daleko idących wniosków tylko na niepewnej etymologii wydaje się być zabiegiem ryzykownym. Należy to podkreślić niezależnie od faktu, że proponowana przez J. de Roo wersja jest spośród możliwych jedną z najbardziej prawdopodobnych i autor niniejszego artykułu również ku niej się skłania. Taka etymologia może jednak być używana jako potwierdzenie tezy wynikającej z innych przesłanek, nie zaś jako podstawa do budowania nowych koncepcji. Jeśli jednak zgodzić się z autorką co do pierwotnego wyglądu imienia Azazel oraz co do jego etymologii (עוּז + אל), to nie sposób pominąć milczeniem pytania, kim lub czym jest ów „potężny gniew Boga”? J. de Roo bez najmniejszych wątpliwości wskazuje, że jest to cecha Jahwe. Stąd wynika, że praktycznie oba kożły z rytuału Święta Przebłagania są przeznaczone dla Boga Izraela: pierwszy jako ofiara składana na ołtarzu, drugi zaś jako swego rodzaju ofiara na pustyni, wprawdzie nie zabijana, lecz bez wątpienia skazana

<sup>1</sup> Inny spotykany skrót: 4QEnGiants a 7, I, 6; tekst blisko związany z aramejską Księgą Henocha.

<sup>2</sup> Inny spotykany skrót: 4QEn a 3, 23, lub rzadziej 4QEn 8, 1; jest to fragment aramejskiej Księgi Henocha.

<sup>3</sup> Inny spotykany skrót: 4QEn c 2, 26, lub rzadziej 4QEn 6, 7; jest to fragment aramejskiej Księgi Henocha.

na śmierć. Skąd taka dziwna forma ofiary, autorka nie próbuje dociekać. Nie zastanawia się także nad problemem personifikacji „gniewu Boga”, traktując go jako pojęcie abstrakcyjne. Nie wydaje się to zgodne ze schematami myślenia Semitów. Nawet pod wpływem greckim, wyodrębniając jakąś cechę Jahwe, Żydzi nadawali jej kształt osobnego bytu. Wystarczy tu wspomnieć bodaj najbardziej znany biblijny przykład Mądrości (Mdr 6-9). Można więc przypuszczać, że tym bardziej w czasach, gdy myśl grecka nie była znana na Bliskim Wschodzie, hebrajski sposób postrzegania świata domagał się konkretów, co w tym wypadku musiało prowadzić do personifikacji. W ten sposób myśląc należałoby widzieć w Azazelu uosobiony gniew Jahwe, któremu jako osobnemu bytowi składano również osobną ofiarę. Jak silny byłby taki hipotetyczny związek pomiędzy „właścicielem” upersonifikowanej cechy a nią samą trudno powiedzieć, jednak wydaje się, że zmierzałby on raczej do rozluźnienia i samodzielnego funkcjonowania obu bytów. Takie przynajmniej wnioski można wyciągnąć obserwując mitologie, gdzie poszczególne cechy bóstwa otrzymały własną osobowość. Najlepszym przykładem jest mitologia irańska<sup>1</sup>, choć można również wymieniać bóstwa tego typu z panteonu greckiego lub rzymskiego<sup>2</sup>, czy wreszcie chrześcijańską Zofię. Osobowość takich upersonifikowanych cech była oczywiście wzorowana na innych bóstwach, w praktyce więc rozbudowywano panteon o kolejne postacie. Nie można się więc zgodzić z tezą autorki mówiącą, że Azazel to tylko abstrakcyjna cecha Jahwe, bowiem taka interpretacja sprzeczna jest z całym bliskowschodnim postrzeganiem świata. Kluczem do zrozumienia poglądów J. de Roo jest stwierdzenie, iż „izraelska religia jaką widzimy w tekście biblijnym jest czysto monoteistyczna”<sup>3</sup>. To idealistyczne założenie uniemożliwia jej spojrzenie na Azazela jako na osobny byt, to bowiem burzyłoby domniemany „czysty monoteizm”. Co ciekawe, jeśli przyjrzeć się argumentacji autorki można zauważyć, że niekoniecznie musi ona prowadzić do tłumaczenia imienia Azazel jako „potężne-

---

<sup>1</sup> Dobre Amszaspandy Ormuzda: Bahman (Dobra Myśl), Ardibeheszt (Ład Należyty), Szahirwar (Królewskość Zwycięska), Spandarmat (Święta Cierpliwość), Chordad (Zdrowie), Mordad (Nieśmiertelność) oraz złe Dewy Arymana: Akoman (Zła Myśl), Andar (Zły Obyczaj), Sowar (Bezprawie), Nakaheh (Zniechęcenie), Tairew (Choroba), Zairik (Zgnilizna).

<sup>2</sup> Eris – Niezgoda; Plutos – Bogactwo.

<sup>3</sup> J. DE ROO, *Was the Goat for Azazel*, 236.

go gniewu Boga = Jahwe”. Pozostając nawet przy proponowanej dyskusyjnej etymologii tego imienia wyraz  $\text{אֵל}$  'ēl wcale nie musi się odnosić do Boga Izraela. Jest to nazwa stosowana w Biblii nie tylko do Jahwe, jak chciałaby autorka<sup>1</sup>, ale także do innych osób: ważnych ludzi (Wj 15, 15; 2 Krl 24, 15; Hi 41, 17; Ez 17, 13; 31, 11), zmarłych (Ez 32, 21), bytów nadludzkich z otoczenia Jahwe (Ps 29, 1; 89, 7), bogów innych narodów (Wj 15, 11; 34, 14; Pwt 3, 24; 32, 12; Ps 44, 21; 81, 10; Iz 43, 10; 44, 10. 15. 17; 46, 6; Dn 11, 36; Ml 2, 11), czy wreszcie do syro-kananejskiego boga Ela (Sdz 9, 46)<sup>2</sup>. Ponieważ wygnanie kozła na pustynię z pewnością jest obrzędem kultowym, zatem podmiotem, ku któremu ów rytuał jest skierowany musi być osoba nadludzka, boska. W tym kontekście trzy ostatnie możliwości są szczególnie istotne, ponieważ wskazują, że możliwa jest inna interpretacja imienia Azazel aniżeli „potężny gniew Boga = Jahwe”. Może to bowiem być gniew jakiegokolwiek innego bóstwa, który Izraelici starali się załagodzić. Zatem możliwe jest również tłumaczenie: „potężny gniew bóstwa”, bądź „potężny gniew Ela”, a nawet „potężny gniew istoty nadludzkiej = demona”. Taką możliwość dopuszcza znaczenie ogólnosemickiego rdzenia  $\text{עז}$  'zz, który w języku akadyjskim stosuje się zarówno do bogów, jak i do demonów<sup>3</sup>. Oczywiście J. de Roo nie mogła sugerować takich wniosków zakładając apriorycznie, że tekst biblijny jest konsekwentnie monoteistyczny. Nie wydaje się jednak niczym nadzwyczajnym dostrzegać w tym rytuale korzenie politeistyczne. Oczywiście mogło to przy dawnym podejściu do Biblii wzbudzać problemy natury religijnej, stąd rabini chcąc uniknąć wrażenia, że starożytni Izraelici oddawali cześć komukolwiek innemu niż Jahwe, widzieli w Azazelu tylko nazwę miejsca<sup>4</sup>. Jednak przenoszenie tego typu

<sup>1</sup> Tamże, 235.

<sup>2</sup> Pominięto tu imiona teoforyczne z członem  $\text{אֵל}$ .

<sup>3</sup> CAD E, czasownik *ezēzu* w odniesieniu do bogów: 427, do demonów: 428; przymiotnik *ezzu* w odniesieniu do bogów: 433, do demonów: 433. Podobnie AHw, Bd. 3, 269-270.

<sup>4</sup> Tak babilońska *Yoma*, 67b, która w Azazelu widzi miejsce w górach. Zgadza się z tym G. R. DRIVER, *Three Technical Terms in the Pentateuch*, „Journal of Semitic Studies” 1 (1956), 97-98, według którego imię Azazel jest pokrewne z arabskim *'azāzu(n)* z dodanym formatywnym lamed. Również M. H. SEGAL, *The Religion of Israel before Sinai*, „The Jewish Quarterly Review” 53 (1963), 249-251 opowiada



myślenia na współczesne badania biblistyczne jest zabiegiem chybiącym.

W tym miejscu należy wspomnieć o innym artykule, z którego bez wątpienia korzystała J. de Roo. Mowa tu o pracy B. Janowskiego i G. Wilhelma. Obaj ci autorzy również uważali, że wyrażenie „dla Azazela” pierwotnie oznaczało „dla (usunięcia) boskiego gniewu”<sup>1</sup>, jednak wnioski takie wyciągali z nieco innych przesłanek. Przede wszystkim twierdzili oni, że imię Azazel wywodzi się z hurycyckiego wyrazu spotykanego w tekstach z Alalach *aza/ushi*, który był nazwą ofiary sprawowanej dla uspokojenia gniewu bóstwa<sup>2</sup>. Ten rodzaj ofiary miał być popularny w północnej Syrii i południowej Anatolii, a następnie za pośrednictwem ugaryckim przeniknąć do Palestyny. Jednak w oczach redaktorów Księgi Kapłańskiej Azazel stał się już nie rodzajem ofiary czy też pojęciem, ale osobą, co B. Janowski i G. Wilhelm tłumaczą zaskakująco wpływem monoteizmu Hebrajczyków<sup>3</sup>. Wydaje się jednak, że zwolennicy monoteizmu raczej staraliby się eliminować inne osoby o ponadludzkiem charakterze poza Jahwe, nie zaś personifikować typ ofiar i w ten sposób nadawać tekstowi cechy politeistyczne. Zresztą samo przejście od *aza/ushi* do אֲזָזֵל *‘āzā’zēl* jest nader kontrowersyjne. Ponadto B. Janowski i G. Wilhelm podając przykłady, które mają uprawdopodobniać ich tezę posługują się głównie rytuałami znalezienia substytutu, które jak to niżej zostanie wyjaśnione, zewnętrznie mogą być wprawdzie podobne do biblijnego obrzędu wypędzenia kozła, jednak w swej istocie są od niego różne. Wreszcie wobec założenia tychże autorów, że kozioł dla Azazela miał służyć pierwotnie uspokojeniu gniewu Jahwe, a dopiero redakcja kapłańska widziała w nim osobę, postawić należy pytanie podobne do zadawanego podczas omawiania artykułu J. de Roo: Dlaczego pierwotnie Azazel miałby być tylko czystą abstrakcją, ideą gniewu Jahwe, a później zaczął być postrzegany jako postać mająca nadludzkie cechy? Jest to tym dziwniejsze, że B. Janowski i G. Wilhelm uważają, iż Azazel należał do

---

się za rozumieniem imienia Azazel jako nazwy miejsca. Naukowcy ci są jednak w swych poglądach osamotnieni.

<sup>1</sup> Zob. przypis 12.

<sup>2</sup> D. J. WISEMAN, *Alalah Texts*, London 1953, 126:17. 24. 28; B. JANOWSKI, G. WILHELM, *Der Bock*, 152-158.

<sup>3</sup> B. JANOWSKI, G. WILHELM, *Der Bock*, 161-162; B. JANOWSKI, *Azazel*, 245.

najwcześniejszej warstwy Księgi Kapłańskiej, mającej wspólne cechy z religijno-magicznym światem Syro-Kanaanu<sup>1</sup>. Jest to konieczne założenie, by twierdzić, że Azazel wywodzi się od starych hurycyckich rytuałów *aza/ushī*. Prowadzi to jednak do zaskakującego wniosku, iż Hebrajczycy z okresu monarchii o ile nie jeszcze wcześniejsi, z pewnością dalecy jeszcze od konsekwentnego monoteizmu, posługiwali się czystym, nieosobowym pojęciem gniewu Jahwe, któremu składali ofiarę, obok ofiary dla samego Jahwe, zaś ortodoksyjnie monoteistyczne koła kapłańskie z okresu powygnaniowego widziały w Azazelu osobę o cechach demonicznych. Na dodatek załagodzenie owego bezosobowego gniewu Jahwe miałoby być wzorowane na hurycyckich rytuałach, które wprowadzie mają na celu uciszenie gniewu bóstwa, jednak nigdy nie występują obok, czy niezależnie od ofiary dla owego boga. Zatem interpretacja B. Janowskiego i G. Wilhelma musi budzić wiele wątpliwości. Oczywiście można hipotetycznie założyć, że rytuał ukojenia gniewu bóstwa, popularny w północnej Syrii i południowej Anatolii przez kilka stuleci wędrował do Palestyny, tam następnie został zaadoptowany dla potrzeb kultu Jahwe, by wreszcie po kolejnych kilku wiekach jego zmieniona nazwa zaczęła oznaczać samodzielne bóstwo. Jednak słabości tej tezy, to jest wątpliwe przejście *aza/ushī* – Azazel, odmienny typ przytaczanych jako przykłady rytuałów oraz brak wyjaśnienia dla osobnej ofiary dla gniewu Jahwe równocześnie z ofiarą dla samego Boga powodują, że taka teoretyczna konstrukcja staje się nader mało prawdopodobna.

Powracając do artykułu J. de Roo należy podkreślić, że autorka ta całą swą argumentację zbudowała na prawdopodobnej, dalekiej jednak od pewności etymologii imienia Azazel. Nie jest to solidna podstawa do snucia rozbudowanych refleksji. Jeśli jednak nawet przyjąć proponowaną przez autorkę etymologię, to bynajmniej nie musi ona prowadzić do prezentowanych przez nią wniosków, bowiem abstrakcyjne i bezosobowe pojmowanie gniewu Jahwe w kontekście składania temuż właśnie gniewowi ofiary z kozła nazbyt kłóci się z semickim, realistycznym postrzeganiem świata. Ponadto, jak wykazano, wyraz ʾēl wcale nie musi odnosić się do Jahwe, lecz może dotyczyć innych bogów, bądź nawet demonów. Tak więc, choć propozycje J. de Roo,

---

<sup>1</sup> Tamże.

stanowiące nieco uproszczoną wersję poglądów B. Janowskiego i G. Wilhelma, są teoretycznie możliwe do zaakceptowania, jednak ich prawdopodobieństwo wraz z kolejną tezą maleje, by wreszcie osiągnąć poziom na tyle niski, że zasadnym jest poszukiwanie innych dróg rozwiązania problemu Azazela i rytuału opisanego w szesnastym rozdziale Księgi Kapłańskiej.

Jakie zatem są owe inne drogi? Podstawowy słownik BDB proponuje, aby imię Azazel rozumieć jako abstrakt: „całkowite usunięcie”<sup>1</sup>. Takie znaczenie buduje na etymologii opartej na rdzeniu \*זל ‘zl, który miałyby się łączyć z arabskim czasownikiem ‘azala, czyli „odsunąć, odłożyć na bok”. Imię Azazel powstało według tej hipotezy przez intensyfikującą reduplikację זל זל, a następnie kontrakcję \*זלזל ‘z’zl<sup>2</sup>. Zatem kozioł przeznaczony dla Azazela to kozioł, który ma być „całkowicie usunięty”, podobnie jak grzechy Izraela. Obok niepewnej etymologii najczęściej podnoszonym przeciw tej koncepcji zarzutem jest brak przekonującego wyjaśnienia dla paraleli kozioł dla Jahwe – kozioł dla Azazela, która sugeruje widzenie w Azazelu osoby. Ponadto brak jakichkolwiek podstaw do takiej interpretacji w późniejszych źródłach talmudycznych. Wreszcie fakt wygnania kozła na pustynię, nie zaś jego złożenie w ofierze wskazuje na wyjątkowość rytuału i każe szukać podobieństw w sąsiednich kulturach, w których jednak brak jest źródeł, które wskazywałyby na poprawność tezy proponowanej przez BDB<sup>3</sup>.

Ostatecznie należy więc zwrócić się ku pogładowi najczęściej spotykanemu w apokryfach, mówiącemu że Azazel to rodzaj demona lub upadłego anioła. Tak przedstawiają Azazela wspomniane już powyżej etiopska Księga Henocha oraz Apokalipsa Abrahama. Z przyjęcia takiej koncepcji wynika, że rytuał wygnania kozła dla Azazela miał w jakiś sposób zabezpieczyć Izraelitów przed ewentualnym wrogim działaniem demona. Oczywiście nie do utrzymania w tym kontekście

---

<sup>1</sup> „Entire removal”; BDB 736.

<sup>2</sup> Tak już D. HOFFMAN, *Das Buch Leviticus*, Bd. 2, Berlin 1906, 444; CH. L. FEINBERG, *The Scapegoat of Leviticus Sixteen*, „Bibliotheca Sacra” 115 (1958), 331; por. : T. H. GASTER, *Azazel*, [w:] *IDB*, vol. 1, 325-326.

<sup>3</sup> Zbiór zarzutów przeciw takiej hipotezie podaje D. P. WRIGHT, *The Disposal of Impurity: Elimination Rites in the Bible and in Hittite and Mesopotamian Literature*, (Society of Biblical Literature. Dissertation Series 101), Atlanta 1987, 21-22.

jest teza J. de Roo mówiąca o czystym monoteizmie Księgi Kapłańskiej. Natomiast ewentualna akceptacja etymologii wyprowadzającej imię Azazel od zbitki אַז and אַזּ wpasowywałaby się w hipotezę widzącą w Azazelu demona. Niezależnie od znaczenia rdzenia אַזּ w tym imieniu („siła” bądź „gniew”) otrzymujemy: „gniew / siła – Boga / bóstwa / Ela / istoty nadludzkiej”. Tego typu imię nie powinno być żadnym zaskoczeniem, bowiem na całym starożytnym Bliskim Wschodzie nieszczęścia, których bezpośrednimi sprawcami były zwykle demony, wynikały z gniewu boga i zarazem były przejawem jego siły. Postrzeżenie Azazela jako demona daje również dobrą paralełę dla występowania imienia Jahwe w Kpł 16, 8. Wszak oba kozły są przeznaczone dla istot ponadludzkich. Wreszcie niespotykana w Biblii forma rytuału, jakim jest wypędzenie zwierzęcia na pustynię (pomijając Kpł 14, 7. 53, o czym niżej) zyskuje w takiej hipotezie swe uzasadnienie, bowiem to właśnie pustynia jest naturalnym miejscem przebywania demonów i to zarówno w tradycji biblijnej<sup>1</sup>, jak i innych ludów Bliskiego Wschodu<sup>2</sup>. Problemem pozostaje jednak rodzaj demona czy też bóstwa, jakim mógłby być biblijny Azazel.

H. Tawil widział w nim zredukowanego przez monoteizm do rzędu demona syro-kananejskiego boga śmierci Mota<sup>3</sup>. Autor ten uważał, że decydującym argumentem za taką właśnie identyfikacją jest dzikość i zawziętość boga podziemi, co wiązało się z proponowaną przez niego etymologią imienia Azazel: אַזּ + אַז, czyli „gwałtowny bóg”. Imię to miało być pierwotnie tylko jednym z epitetów czy też tytułów Mota. Wedle H. Tawila biblijny Azazel (= Mot) „personifikuje wszelkie zło, zniszczenie i opuszczenie, wojny i rozlew krwi, zarazy i choroby”<sup>4</sup>.

Taka identyfikacja wzbudza jednak kontrowersje. Pomijając przedstawione wyżej problemy z etymologią imienia Azazel, należy zwrócić uwagę na fałszywy obraz Mota ukazany przez H. Tawila. Wedle niego Mot jest aktywnym roznościelem wszelkich nieszczęść,

---

<sup>1</sup> Iz 13, 21-22; 34, 11-15; Tb 8, 3; prawdopodobnie także Kpł 17, 7; por. Mt 12, 43.

<sup>2</sup> Szerzej zob. A. HALDER, *The Notion of the Desert in Sumero-Accadian and West-Semitic Religions*, Uppsala-Leipzig 1950; N. WYATT, *Sea and Desert: Symbolic Geography in West Semitic Religious Thought*, „Ugarit-Forschungen” 19 (1987), 375-389.

<sup>3</sup> H. TAWIL, *Azazel*, 59.

<sup>4</sup> Tamże.

pełnym dzikości i nieokiełznania. Teksty ugaryckie, które najwięcej mówią o Mocie, nie pokazują go jednak jako aktywnego władcy podziemia, raczej widzą w nim potwora z ogromną paszczą i przerażającym apetytem, który jedynie leży i czeka na zmarłych, którzy i tak wpadną w jego gardziel. Nie wykazuje żadnej aktywności, nie jest sprawcą śmierci, ani przez wojnę, ani przez chorobę. Jedynie raz stanął do walki, by pokonać Baala. Jest „personifikacją śmierci w jej stałej (to jest statycznej) formie”<sup>1</sup>. Jeśliby szukać w ugaryckim panteonie postaci, która bardziej odpowiadałaby obrazowi „gwałtownego boga” proponowanemu przez H. Tawila, należałoby zwrócić się ku Reszeфовi, łączonemu z mezopotamskim bogiem podziemia Nergalem. Jednak cała koncepcja sugerująca degradację boga do rzędu demona wydaje się być zbyt prosta, ponieważ prostszym i bardziej prawdopodobnym rozwiązaniem jest postrzeżenie Azazela jako demona od samego początku, bez proponowanej przez H. Tawila pierwotnej boskości.

Pozostaje zatem pytanie, jakiego rodzaju demonem mógł być Azazel? Czy w ogóle można coś na ten temat powiedzieć?<sup>2</sup> Aby odpowiedzieć na to pytanie najpierw należy sięgnąć do tekstów najbliższych opisowi rytuału z Kpł 16, a więc do biblijnego źródła P. Niestety poza krótką wzmianką w Kpł 17, 7 brak tam jakichkolwiek wątków demonicznych. Ponieważ Kpł 17, 7 wspomina o *še'irîm*, czyli o demonach, których nazwę można przetłumaczyć jako „kosmacze, satyry”, domyślać się należy, że owe istoty wyobrażano sobie jako kozłopodobne stwory. Być może tu tkwi przyczyna wyboru akurat kozła dla Azazela. *Še'irîm* pojawiają się jeszcze w Iz 13, 21; 34, 14; 2 Krn 11, 15; prawdopodobnie również w 2 Krl 23, 8. Dysponujemy także materiałem ikonograficznym z terenów Palestyny, przedstawiającym demona w kształcie kozła. Jest to plakietka z kości słoniowej znaleziona w Megiddo<sup>3</sup>. Oczywiście nawet zakładając, że starożytni Hebrajczycy często wyobrażali sobie demony jako istoty zbliżone wyglądem do kozłów, nie mamy

---

<sup>1</sup> M. C. ASTOUR, *The Nether World and its Denizens at Ugarit*, [w:] *Death in Mesopotamia. Papers read at the XXVI<sup>e</sup> Rencontre assyriologique internationale*, (Mesopotamia 8), ed. BENDT ALSTER, Copenhagen 1980, 231.

<sup>2</sup> Np. D. P. WRIGHT, *The Disposal of Impurity*, 24, postrzega Azazela jako postać nieaktywną, w związku z czym uważa, że nic na jego temat nie można powiedzieć.

<sup>3</sup> Jej pierwsza publikacja w G. LOUD, *The Megiddo Ivories*, (Oriental Institute Publications 52), Chicago 1939, pl. 5, 4. 5. Nie wszyscy zgadzają się jednak na taką interpretację plakietki, zob. B. JANOWSKI, G. WILHELM, *Der Bock*, 119-123.

żadnej pewności, że również Azazel miał taką postać. Taką rekonstrukcję można traktować jedynie jako hipotezę. Ponadto w dalszym ciągu nie jesteśmy w stanie bliżej określić charakteru Azazela. Ponieważ Biblia nie może nam pomóc, należy zwrócić się do źródeł pochodzących z innych kultur starożytnego Bliskiego Wschodu i spróbować określić ku jakiemu bóstwu/demonowi skierowane są rytuały przypominające wygnanie kozła na pustynię z Księgi Kapłańskiej.

Najczęściej przytacza się paralele zaczerpnięte z rytuałów hetyckich, syryjskich i mezopotamskich<sup>1</sup>. W przypadku tekstów hetyckich są to rytuały nazywane od imion osób je sprawujących: Rytuał Pulisy, Aszelli, Uhamuwy, Ambazzi i Huwarlu<sup>2</sup>. Pierwszy z nich opisuje rytuał wypędzenia mężczyzny, kobiety, byka i owcy, co ma odsunąć od hetyckiego wojska zarazę spowodowaną przez nieznaną bliżej bóstwo pochodzące z wrogiego kraju. W związku z tym miejscem wypędzenia jest właśnie ów wrogi kraj. Drugi rytuał ma ten sam cel, choć użyte są w nim barany obwiązane kolorowymi strzępkami wełny i kobieta oraz wspomniana jest ofiara z piwa, mleka dla bóstwa, które mogło zarazę spowodować. Wodzowie armii podczas tego rytuału kładą swe ręce na baranach i oznajmiając, że są one tłuste i dorodne przeznaczają je dla bóstwa, po czym razem z kobietą wypędzają z obozu. Rytuał Uhamuwy również dotyczy odsunięcia zarazy. Tym razem dla bóstwa wypędzany jest tylko baran ozdobiony „koroną” z kolorowej wełny. Kolejny tekst opisuje rytuał polegający na położeniu owiniętej cynową blaszką cięciwy na pacjencie, a następnie na myszy. Zwierzątko zostaje później wypędzone, a bóstwu (tu wymienionemu z imienia: Alawaimi) dodatkowo zapowiada się ofiarowanie kozła „do jedzenia”. Ostatni z rytuałów mówi o odsunięciu od pary królewskiej i całego pałacu „magiczne- go słowa”, które jest oczywiście złym zaklęciem rzuconym na władcę i jego małżonkę. Dokonuje się to poprzez kołysanie małego psa ponad głowami monarszymi i w komnatach pałacu. Następnie podczas wypowiedzenia prośby, aby pies odniósł zło właściwemu bogu, zwierzę jest

---

<sup>1</sup> Pomijam tu koncepcję łączącą Azazela z rytuałami egipskimi, jako nie znajdującą uznania wśród naukowców. Jej zwolennikiem jest M. GÖRG, *Beobachtungen zum sogenannten Azazel-Ritus*, „Biblische Notizen” 33 (1986), 10-16. Zob. krytykę tej tezy: B. JANOWSKI, G. WILHELM, *Der Bock*, 123-129.

<sup>2</sup> D. P. WRIGHT, *The Disposal of Impurity*, 45-60; M. POPKO, *Magia i wróżbiarstwo u Hetytów*, Warszawa 1982, 65-69.

wypędzane. Wszystkie te rytuały mają wspólny cel: odsunięcie zła od konkretnej osoby bądź społeczności. Zło również jest nader konkretne – choroba. Ewentualnie wyjątkiem może być rytuał Huwarlu, choć najprawdopodobniej „magiczne słowo” również powoduje chorobę. Zatem bóstwa, którym obrzędy są poświęcone, jawią się jako władcy choroby. Wymienione rytuały są najbliższe opisowi wypędzenia kozła dla Azazela ze względu na brak zabicia zwierzęcia. Nie jest to zatem typowa ofiara dla bóstwa, ale ryt przekazania nieszczęścia, które spotyka ludzi, bogu, który jest „gospodarzem”, czy lepiej „włodarzem” owego nieszczęścia. Środkiem transportu jest tu zwierzę, bądź rzadziej człowiek wypędzany ze społeczności pragnącej uwolnić się od zła. Jeden raz pojawia się gest położenia rąk znany z Kpł 16, oznaczający przekazanie nieczystości na zwierzę.

Istotne znaczenie ma tutaj odróżnienie hetyckich rytuałów, mających na celu oddanie nieszczęścia jego boskiemu władcy za pośrednictwem zwierzęcia bądź człowieka, od rytuałów polegających na znalezieniu substytutu. W tym drugim przypadku choroba lub nieczystość zostaje magicznie zaklęta i zmuszona do przejścia w zwierzę bądź rzecz. Bóstwo nie jest wówczas proszone o przyjęcie z powrotem zesłanego nieszczęścia, ale jest ono mu podstępnie odsyłane w postaci zwierzęcia, figurki czy innego przedmiotu. Najczęściej zwierzę jest zabijane, zwykle w odludnym miejscu, aby demon w nim zaklęty nie mógł szkodzić innym. Z rzadka jednak bywa ono wypędzane do kraju zamieszkiwanego przez nieprzyjaciela, oczywiście po to, by w ten sposób sprowadzić nań zarazę. Jest to więc swego rodzaju praprzodek broni biologicznej. Taki rytuał znalezienia substytutu może być myląco podobny do rytu oddania nieszczęścia bogu<sup>1</sup>. Zwykle jednak zwierzę lub przedmiot wprost są określone jako elementy zastępcze wobec osoby, dla której obrzęd jest sprawowany, a przede wszystkim brak jest zwrócenia się do bóstwa o przyjęcie nieszczęścia z powrotem. Zatem mimo podobieństwa zewnętrznego istota rytuałów oddania nieszczęścia bogu i znalezienia substytutu jest zasadniczo różna. W pierwszym zwierzę służy tyl-

---

<sup>1</sup> Na przykład hetycki rytuał cytowany przez B. JANOWSKIEGO, G. WILHELMA, *Der Bock*, 144: „Zdobi się byka jako substytut (*puḫugari-*) i władca kładzie na nim rękę. [Następnie] jest on wypędzany do kraju Kumanni”. Zob. także inne ryty tego typu tamże cytowane, 137-142 oraz liczne rytuały znalezienia substytutu opisane w M. POPKO, *Magia*, 62-65.

ko jako środek transportu i nie jest zabijane przez ludzi, w drugim zaś zwierzę lub rzecz mają zastąpić człowieka jako ofiara demona lub bóstwa i z reguły są zabijane bądź niszczone. Ponadto w pierwszym obrzędzie bóstwo zsyłające nieszczęście jest proszone o przyjęcie go z powrotem, w drugim zostaje ono przechytrzone przez człowieka i zmuszone do zadowolenia się substytutem. Zatem w pierwszym rytuale znaleźć można odwołanie się głównie do mocy bogów, w drugim zaś przede wszystkim do mocy magicznych<sup>1</sup>. Oczywiście biblijny obrzęd wygnania kozła na pustynię jest bliższy rytuałowi oddania nieszczęścia bogu<sup>2</sup>. Nie wydaje się więc, aby ryty znalezienia substytutu mogły być używane jako ważny argument w dyskusji nad Kpł 16, jak to na przykład zrobili B. Janowski i G. Wilhelm.

Mezopotamskie obrzędy podawane jako paralele dla biblijnego wygnania kozła należą właśnie do grupy rytuałów znalezienia substytutu. Jest ich wiele i są dość obszerne<sup>3</sup>, może więc warto przytoczyć tylko jeden, bodaj najczęściej cytowany ze względu na wykorzystanie koziołka. Przy wezłowiui pacjenta, który nie mógł jeść ani pić, przywiązywano koziołka. Obok kładziono patyk obwinięty wełną, kubek wody i gałązkę migdałowca. Następnego ranka koziołek wraz z wspomnianymi przedmiotami był prowadzony na pustynię. W jednym miejscu pozostawiano patyk i kubek, w drugim gałązkę i koziołka, którego zarzynano. Odcinano głowę, zdzierano skórę nie rozłączając od niej nóg, zaś mięso gotowano. Następnie przynoszono brązowe misy z miodem i olejem. Skórę rozkładano wokół gałązki migdałowca, przy czym przednie nogi krępowano sznurami. Kopano dół, do którego wlewano miód i olej, a następnie odcinano przednie nogi i jedną z nich wkładano do dołu. Na nią kładziono gałązkę migdałowca i wreszcie drugą nogę. W tym miejscu tekst jest uszkodzony, z ostatnich czytelnych linii można wnioskować, że pacjent został uzdrowiony<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> M. Popko podkreśla różnice pomiędzy tymi dwoma typami rytuałów sugerując, że ryty znalezienia substytutu sprawowane przez Hetytów wzorują się na podobnych zabiegach mezopotamskich i są od nich zależne. Tegoż, *Magia*, 65, 68-69.

<sup>2</sup> Wbrew S. H. HOOKE, *The Theory and Practice of Substitution*, „Vetus Testamentum” 2 (1952), 8-9, który widział w wypędzeniu kozła rytuał substytucji.

<sup>3</sup> D. P. WRIGHT, *The Disposal of Impurity*, 60-72, gdzie autor cytuje rytuały należące do grup zaklęć *Utukki Lemnūti*, *Asakkī Maršūti*, *Šurpu*, *Namburbi*, przeciwko atakom *Lamaštu* oraz fragment liturgii z piątego dnia święta *Akitu*.

<sup>4</sup> KAR 33.



Jest to typowy rytuał znalezienia substytutu, w którym wykorzystano całonocną bliskość chorego człowieka i koziołka, co dzięki magii przenośnej<sup>1</sup> miało spowodować przejście demona choroby z pacjenta na zwierzę. Pomagać w tym miały wymienione wyżej przedmioty. Nie jest to więc rytuał identyczny z opisanym w Kpł 16, lecz jedynie do niego podobny.

Spośród rytuałów syryjskich wymieniany jest ugarycki tekst KTU 1. 127:29-31, jednak jego odczytanie i interpretacja jest na tyle niepewna, że trudno wyciągać jakiegokolwiek wnioski na jego podstawie. Nie wiadomo, czy jest to opis wróżby z wnętrzości (cały tekst jest napisany na glinianym modelu płuca), podczas której należy złożyć ofiarę z kozła, czy też mowa jest o posłaniu kozła na pustynię, by oddalić atak bądź plagę<sup>2</sup>. Najlepszym przykładem problemów wynikających z tekstu jest sprzeczne wyjaśnienie etymologii imienia Azazel. O. Loretz i M. Dietrich widzą w nim po prostu „mniejsze bóstwo” w oparciu o formę ‘zb’l z KTU 1. 102:27<sup>3</sup>, na co nie zgadzają się B. Janowski i G. Wilhelm, bowiem burzyłoby to ich hipotezę wywodzącą Azazela z nazwy hurycyckiego rytuału *aza/ushī*<sup>4</sup>.

Ostatnio jako paralełę dla biblijnego obrzędu wypędzenia kozła na pustynię zaproponowano dwa krótkie teksty z Ebla<sup>5</sup>. Mówią one o oczyszczeniu świątyni poprzez złożenie nieczystości na kozła, którego następnie wypędzano na pustynię. Bez wątplenia są to obrzędy bliższe Kpł 16 aniżeli rytuały znalezienia substytutu, jednak brak jest w nich istotnego elementu – imienia, czy choćby określenia bóstwa, ku któremu kozioł został wypędzony. Ponadto ich niewielkie rozmiary (oba teksty mają zaledwie po osiem krótkich wersów) nie pozwalają na dalej idące porównania.

Spośród wymienionych rytuałów najbliższymi opisowi z Księgi Kapłańskiej są bez wątpienia hetyckie rytę oddania nieszczęścia bóstwu i właśnie w oparciu o nie należy, wobec braku materiału porów-

---

<sup>1</sup> Posługując się tu frazerowskim pojęciem „contagious magic”.

<sup>2</sup> Zob. np. J. M. DE TARRAGON, *Le culte é Ugarit*, Paris 1980, 40-42.

<sup>3</sup> M. DIETRICH, O. LORETZ, *Mantik in Ugarit: Keilalphabetische Texte der Opferschau, Omensammlungen, Nekromantie*, (Abhandlungen zur Literatur Alt-Syrien-Palästinas 3), Münster 1990, 22.

<sup>4</sup> B. JANOWSKI, G. WILHELM, *Der Bock*, 131-133.

<sup>5</sup> I. ZATELLI, *The Origin of the Biblical Scapegoat Ritual: The Evidence of Two Eblaite Texts*, „Vetus Testamentum” 48 (1998), 254-255.

nawczego w samej Biblii, wyjaśniać cały obrzęd wygnania kozła na pustynię i szukać odpowiedzi na pytanie, kim jest Azazel? Ponieważ rytuały hetyckie zawsze zwracają się do różnych bóstw i ku nim wypędzane są zwierzęta, względnie ludzie, należy również w Azazelu widzieć osobę o cechach przekraczających kondycję ludzką. Potwierdza to zresztą paralela kozioł dla Jahwe – kozioł dla Azazela. Wszystkie rytuały hetyckie wiążą się z uleczeniem choroby, zatem bóstwa muszą być traktowane jako osoby mogące zesłać niemoc, a przede wszystkim z niej uzdrowić. Miejsce dokąd wysyła się zwierzę lub człowieka, któremu wyznaczono misję „odniesienia” choroby wskazuje z pewnością na teren, który pozostaje pod szczególną kontrolą bóstwa. Tak jest na przykład w rytuale Pulisy, gdzie osoby i zwierzęta przenoszące zarazę wysyłane są do obcego kraju, z którego pochodzi bóg odpowiedzialny za nieszczęście. W rytuale Aszelli jest to bliżej nieokreślony otwarty teren, step lub pustynia, przy czym ostatecznie niosące chorobę zwierzę i kobieta muszą przekroczyć granicę. Podobnie jest w obrzędzie Uhhamuwy, natomiast Ambazzi nakazuje, aby mysz wygonić w „wysokie góry, głębokie doliny (i) odległe strony”. W rytuale Huwarlu brak jest zakończenia, stąd nie sposób powiedzieć, dokąd wypędzany jest szczeniak. W pierwszych trzech wypadkach kraj wroga jako miejsce wypędzenia jest oczywisty, ponieważ mamy do czynienia z rytuałami odprawianymi w armii hetyckiej podczas wyprawy przeciwko nieprzyjacielowi. Jasnym zatem było, że to bogowie przeciwnika stanęli w jego obronie i ich właśnie trzeba udobruchać specjalnym obrzędem.

Odnosząc informacje zawarte w rytuałach hetyckich do biblijnego wygnania kozła należy wnioskować, że Azazel, dla którego kozioł był przeznaczony, miał możliwość zesłać na Izraelitów jakieś nieszczęście, najpewniej chorobę, miejscem zaś jego przebywania była pustynia. Przypuszczenie, że rytuał opisany w Kpł 16 może mieć coś wspólnego z oddaleniem choroby znajduje potwierdzenie w jedynym biblijnym obrzędzie zbliżonym w swej formie do wypędzenia kozła na pustynię, to jest w wypuszczeniu ptaka podczas obrzędu oczyszczenia z trądu (Kpł 14, 7. 53). W ten sposób wracamy do jednej z najstarszych hipotez odnoszących się do Azazela, która widzi w nim demona pustyni

mogącego szkodzić Hebrajczykom<sup>1</sup>. Rytuwał opisany w szesnastym rozdziale jest już przetworzoną wersją kananejskiego odpowiednika rytu obserwowanego u Hetytów. Zamiast prośby o oddalenie zarazy znajdujemy w nim prośbę o przyjęcie grzechów popełnionych przez Izrael. Są one dla wierzących niczym choroba w ich ciele. Być może rację mają również ci, którzy uważają, że cały rytuał jest bliżej związany z oczyszczeniem wspólnoty i Namiotu Spotkania<sup>2</sup>, jednak należy pamiętać, że każda choroba jako zachwianie naturalnego stanu człowieka powoduje swego rodzaju nieczystość<sup>3</sup>. Zatem postrzeganie rytuału wygnania kozła na pustynię jako oczyszczenia nie wyklucza hipotezy o pierwotnym „uzdrawiającym” celu obrzędu, raczej go tylko uzupełnia. Możliwe jest wszak połączenie obu tych celów w jednym rytuale. Obecny tekst biblijny otrzymał jednak nowe znaczenie poprzez podkreślenie wartości etycznych obrzędu, a wyeliminowanie pierwotnego znaczenia terapeutycznego. Podstawową innowacją jest wyznanie win podczas rytuału, nie zaś jak proponowano gest położenia rąk<sup>4</sup>, ten bowiem znany jest także z obrzędów hetyckich. Ze względu na zmianę celu rytu również i Azazel musiał zmienić swą funkcję i z pierwotnego demona, najpewniej powodującego choroby, stał się swego rodzaju przeciwieństwem Jahwe, osobą, ku której można odesłać wszelki grzech, zło i nieczystość.

Należy więc przypuszczać, że pierwotny, stary obrzęd dotyczył odesłania nieszczęścia, najprawdopodobniej choroby, do władającego nim bóstwa – Azazela. Terenem szczególnie mu podlegającym była pustynia, co nie jest niczym szczególnym, wobec częstego umieszczania siedzib demonów w miejscach odludnych. Zatem Azazel to demoniczna postać władająca nieszczęściem, zamieszkująca tereny pustynne, być może wyglądem zbliżona do kozła. Niewykluczone, że samo imię Azazel wiąże się z gniewem, bądź siłą bóstwa. Hipoteza ta znajduje potwierdzenie w rytuałach hetyckich, które są zdecydowanie naj-

---

<sup>1</sup> Tak już H. DUHM, *Die böse Geister im Alten Testament*, Tübingen-Leipzig 1904, 56. Teza ta jest często spotykana w różnych komentarzach biblijnych.

<sup>2</sup> Taka jest główna teza D. P. WRIGHT, *The Disposal of Impurity*; podobnie uważa I. ZATELLI, *The Origin*, 261-262.

<sup>3</sup> Zob. ogólne rozważania nad problemem czystości i choroby: M. DOUGLAS, *Purity and Danger: An analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, London 1966.

<sup>4</sup> I. ZATELLI, *The Origin*, 262; ale odmiennego zdania był już M. NOTH, *Das dritte Buch Mose. Leviticus*, Göttingen 1962, 107.

bliższe biblijnemu obrzędowi wypędzenia kozła na pustynię. Błędne natomiast, jak się wydaje, jest opieranie się w badaniach porównawczych na rytuałach znalezienia substytutu. Zupełnie nie przekonują również próby znalezienia hurycyckich początków Azazela, ani postrzeżenie go jako „gniewu Jahwe”, choć teoretycznie są one możliwe. Z pewnością należy odrzucić wiązanie Dnia Przebłagania z opowieścią o Józefie i jego braciach. W ten sposób jedna z najstarszych i najprostszych prób interpretacji szesnastego rozdziału Księgi Kapłańskiej jawi się jako zdecydowanie prawdopodobniejsza od współcześnie podawanych rozwiązań.

*Lublin*

*MACIEJ MÜNNICH*

## **o. Augustyn Jankowski OSB**

### **Z PEDAGOGII JEZUSA WOBEC APOSTOŁÓW: PIERWSZYM WYMAGANIEM – PEŁNA WIARA W NIEGO**

„Ja wszystkich, których kocham, karzę i ćwiczę” (Ap 3, 19)

Nowy Testament ukazuje nam całą Trójcę Bożą zajęta zbawieniem wszystkich ludzi. I tak przede wszystkim Nowy Testament pada od Boga Ojca Dobrą Nowinę, że są powołani do tego, aby byli „święci i nieskalani przed Jego obliczem” (Ef 1, 4). Najobszerniej przedstawiają księgi Nowego Testamentu ziemskie życie Syna Bożego, nie tylko nauczanie i dzieło zbawienia, ale również bogaty materiał o tym, jak Syn Boży powoli wychowywał wybranych przez siebie pośredników tego dzieła – apostołów. Wreszcie przedstawia nam, jak Duch Paraklet w Kościele kontynuuje dzieło Chrystusa natchnieniami, prowadząc ich dalej.

Z tych trzech działów obecnie rozważymy drugi – wychowawcze działanie Jezusa Chrystusa wobec apostołów. Przyjrzymy się mu jako dziś aktualnemu, a więc praktycznemu, programowi życia dla osób konsekrowanych, a więc tych stuprocentowych uczniów Pańskich spod „znaku Jonasza”, których zadaniem w Kościele i wobec wszystkich ludzi jest nadal składać świadectwo Panu (por. Dz 1, 8).

Odczytamy teraz kilka tekstów z Nowego Testamentu, zgodnie z metodami teologii biblijnej, na „piętrze” syntezy, która uwzględni ówczesną sytuację uczniów Pańskich na tle całokształtu zbawczego planu Boga, o ile ona pozostaje dla nas dziś aktualna jako wzór i zachęta.

Niezbędnych jest kilka zasad prawidłowego odczytania rozwoju w czasie Bożej „ekonomii” zbawienia. Najwięcej w tym zakresie zawdzięczamy nauce św. Pawła. Ten wykształcony rabin dwukrotnie posłużył się typowo biblijnym zwrotem „**pełnia czasu**” lub „**pełnia czasów**” (Ga 4, 4; Ef 1, 10) na oznaczenie zamierzonego przez Boga punktu decydującego w dziejach zbawienia. Czas w myśli filozoficznej starożytnych Greków płynął jak niekończąca się rzeka (Heraklit), natomiast w ich mitologii nawracał cyklami czterech wieków ludzkości, które po sobie następowały: złoty, srebrny, miedziany i żelazny, potem *da capo*. Dla Hebrajczyków, którzy mieli dzięki Objawieniu koncepcję linearną czasu, wpływał czas jakby do naczynia aż do „pełni” wyznaczonej przez Boga. Stąd jej pojęcie było znane już późnym księgom Starego Testamentu (por. Tb 14, 5) oraz rabinom, choć nieco inaczej formułowane. Pierwszym punktem decydującym dla apostoła Pawła było życie ziemskie Syna Bożego, od którego zaczął się obecny eon, grecki (ai)w/n, który potrwa aż do ostatecznej paruzji Chrystusa, a bywa określany często w Nowym Testamencie słowami „ten wiek, obecny” oraz „teraz” lub „dziś”.

W rozpoczętej wtedy „pełni czasu” tak wówczas, jak dzisiaj, występuje niezbywalny element – potrzeba zdecydowanej odpowiedzi na apel Boży. Jezus rozpoczął swoją działalność publiczną od stwierdzenia: „Czas się **wypełnił** i bliskie jest królestwo Boże. Nawracajcie się i wierzcie w Ewangelię” (Mk 1, 15 par. ) Najgłębszą i tajemniczą treścią królestwa Bożego w teraźniejszej jego fazie zobrazowanej w Ewangeliach jest sam Jezus Chrystus według trafnego określenia Origenesa – au)tobasilei/a<sup>1</sup>.

A zatem „Jezus Chrystus – wczoraj i dziś, ten sam także na wieki” (Hbr 13, 8) staje przed każdym z nas, jak w wiekach poprzednich tak samo w naszym wieku, na odcinku naszego doczesnego, niepowta-

---

<sup>1</sup> Por. *In Matth. comm.* 14, 7 PG 13, 1197<sup>B</sup> GCS 10, 289. Wyrażenia tego nie da się przetłumaczyć jednym polskim wyrazem, bo musiałyby to być dziwoląg językowy – „samokrólestwo”.

rzalnego życia (nie ma reinkarnacji!<sup>1</sup>). Oto Bóg w odwiecznym dialogu z każdym człowiekiem, teraz przez pośrednictwo Jezusa Chrystusa, który jest Jego ostatecznym „Słowem”<sup>2</sup>, czeka na to, by człowiek podjął ową niezbędną decyzję tylko teraz w tym życiu do zrealizowania. Każdy ma się opowiedzieć za Chrystusem przynoszącym nową erę królestwa Bożego lub przeciw Niemu. „Jezus to wielka zagadka świata”<sup>3</sup>. A nie jest to zagadka teoretyczna, obojętna dla naszego losu w wieczności, lecz o nim decydująca. On sam bowiem orzekł: „Do każdego, kto się przyzna do Mnie przed ludźmi, przyznam się i Ja przed moim Ojcem, który jest w niebie. Lecz kto się Mnie zaprze przed ludźmi, tego zaprę się i Ja przed moim Ojcem, który jest w niebie” (Mt 10, 32n par.).

Jezusa wyznać może tylko ten, kto Go pozna. Dlatego tajemnicę swojej Istoty – Kim jest – Jezus długo na różny sposób wyjaśniał uczniom, zanim w mowie pożegnalnej, wielkoczwartkowej, sformułował trudny nakaz dla każdego Żyda jako monoteisty: „Wierzycie w Boga? I we Mnie wierzcie” (J 14, 1). Trudne było to żądanie, dwa razy bowiem każdego dnia w modlitwie Żyd wierzący powtarza: „Słuchaj, Izraelu, Pan<sup>4</sup> jest naszym Bogiem – Pan jedynie” (Pwt 6, 4). Długa więc i mozolna droga prowadziła od pytania uczniów o tajemnicę Jezusa na widok uciszonej burzy: „Kim On jest właściwie, że nawet wichry i jezioro są Mu posłuszne?” (Mk 4, 41 par.) do entuzjastycznego wobec Zmartwychwstałego Chrystusa wyznania przez Tomasza, dotąd niewiernego: „Pan mój i Bóg mój!” (J 20, 28). Cudami i nauką ułatwiał Jezus uczniom to najtrudniejsze dla nich przejście od starotestamentowego monoteizmu do wiary w Syna Bożego, i to wcielonego. Ale z wymagania takiej wiary bynajmniej On nie rezygnował, podobnie jak nie złagodził tego, co w sprawie Eucharystii odebrali niektórzy uczniowie spoza grona Dwunastu jako „trudną mowę” (J 6, 60).

Niech za wymowny przykład takiego wymagania posłuży nam to, że aż cztery razy w Ewangelii Mateuszowej występuje pod adresem

---

<sup>1</sup> Por. Hbr 9, 27.

<sup>2</sup> J 1, 1. 12. 17; por. Hbr 1, 2.

<sup>3</sup> Słowa hymnu paschalnego śpiewanego w Tyńcu w Niedzielę Zmartwychwstania podczas procesji, na środku kościoła.

<sup>4</sup> Imię własne Boga JAHWE (יהוה) zastępują wierzący Żydzi zawsze do dziś nazwą ADONAJ (= Pan).

uczniów czy słuchaczy Pana zarzut zamknięty w jednym greckim słowie o)ligo/pistoi, które po polsku trzeba oddać kilkoma: „ludzie (lub: człowieku) małej wiary”. Kolejność omawiania tekstów pierwszej Ewangelii, w których termin ten występuje, pójdzie po linii rosnącej w nich doniosłości egzystencjalnej dla nas.

„Przeprowadzając się na drugi brzeg, uczniowie zapomnieli wziąć z sobą chleba. Jezus rzekł do nich: «Uważajcie i strzeżcie się kwasu faryzeuszów i saduceuszów!» Oni zaś rozprawiali między sobą i mówili: «Nie zabraliśmy chleba». Jezus, poznawszy to, rzekł: «**Ludzie małej wiary**, czemu rozprawiacie między sobą o tym, że nie zabraliście chleba? Czy jeszcze nie rozumiecie i nie pamiętacie owych pięciu chlebów na pięć tysięcy, i ile zebraliście koszów? Ani owych siedmiu chlebów na cztery tysiące, i ileście koszów zebrali? Jak to, nie rozumiecie, że nie o chlebie mówiłem wam, lecz: strzeżcie się kwasu faryzeuszów i saduceuszów?» Wówczas pojęli, że mówił o wystrzeganiu się nie kwasu chlebowego, lecz nauki faryzeuszów i saduceuszów” (Mt 16, 5-12).

My zapewne postawilibyśmy uczniom inny zarzut, że się nie znają na języku przenośnym. A Jezus wyrzuca im brak pamięci o tym, że skoro zachodziła dwukrotnie potrzeba ratowania głodnych rzesz, sam cudownie się zatroszczył o ich nakarmienie, podczas gdy uczniowie byli bezradni. Błąd ich polegał na tym, że zamknięci w troskach przyziemnych zapomnieli, Kogo mają przy sobie – dlatego otrzymali ten epitet.

W ramach Kazania na Górze znajduje się po kategoriycznym stwierdzeniu napomnienie:

„Nie możecie służyć Bogu i Mamonie! Dlatego powiadam wam: Nie martwcie się o swoje życie, o to, co macie jeść i pić, ani o swoje ciało, czym się macie przyodziać. Czyż życie nie znaczy więcej niż pokarm, a ciało więcej niż odzienie? Przypatrzcie się ptakom podniebnym: nie sieją ani żną i nie zbierają do spichlerzy, a Ojciec wasz niebieski je żywi. Czyż wy nie jesteście ważniejsi niż one? Kto z was martwiąc się może choćby jedną chwilę dołożyć do wieku swego życia? A o odzienie czemu się martwicie? Przypatrzcie się liliom polnym, jak rosną: nie pracują ani przędą. powiadam wam: nawet Salomon w całym swym przepychu nie był tak ubrany jak jedna z nich. Jeśli więc ziele polne, które dziś jest, a jutro do pieca będzie wrzucone, Bóg tak przyodziewa, to czyż nie tym bardziej was, **ludzie małej wiary**? Nie martwcie się zatem i nie mówcie: co będziemy jedli? co bę-

dziemy pili? czym będziemy się przyodziewali? Bo o to wszystko poganie zabiegają. Przecież Ojciec wasz niebieski wie, że tego wszystkiego potrzebujecie. Starajcie się naprzód o królestwo <Boga> i o Jego sprawiedliwość, a to wszystko będzie wam dodane” (Mt 6, 25-33).

Tutaj „mała wiara” jest cechą nie samych uczniów, lecz w ogóle słuchaczy Kazania na Górze, a odnosi się ten zarzut do tych ludzi, którzy zapominają, że wszystkim rządzi Boża Opatrzność. Ci ludzie oceniają życie według błędnej skali wartości. Wreszcie w sprawach bytowych przeceniają wkład swojej osobistej pracy, zaniedbując nakazy moralne, płynące jako wniosek z faktu królowania Boga w ich duszach i na świecie.

Uczniowie otrzymują ten sam zarzut „małej wiary” w sytuacji, która w naszych oczach mogłaby usprawiedliwić ich niespokojny apel pod adresem śpiącego Jezusa:

„Gdy wszedł do łodzi, poszli z Nim Jego uczniowie. A oto zerwała się wielka burza na jeziorze, tak że fale zalewały łódź; On zaś spał. Wtedy przystąpili do Niego i obudzili Go mówiąc: «Panie, ratuj, ginimy!» A On im rzekł: «Czemu bojaźliwi jesteście, **ludzie małej wiary?**» Potem powstawszy zgromił wichry i jezioro, i nastąpiła głęboka cisza. A ludzie pytali zdumieni: «Kimże On jest, że nawet wichry i jezioro są Mu posłuszne?»” (Mt 8, 23-27).

My byśmy ocenili, że chyba wówczas mieli wiarę uczniowie, skoro zawołali do Pana: „Ratuj!”. Mieli – to prawda – ale zbyt małą jak na Jego wymagania. Takie to znamienne, co zauważyli już komentując tę scenę Ojcowie Kościoła, iż wpierw Jezus napomina bojaźliwych uczniów, a dopiero potem ucisza burzę. Bardziej Mu zależy na usunięciu ich niepokoju niż na oddaleniu wspólnego niebezpieczeństwa. Z Jego pytania, które tu jest wyrzutem, wynika, że Jezus zawsze jest Ten sam, czy czuwa czy śpi. Zrozumiała tę naukę Mała święta Teresa, gdy wyznała w *Dziejach duszy*: „Jezus śpi w mojej łódce, ale Ja Go nie będę szarpała za ramię...”.

Pierwszemu z apostołów, temu, który miał w przyszłości usłyszeć nakaz wraz z zapewnieniem: „utwierdź” twoich „braci” (Łk 22, 32), postawił Pan ten sam zarzut za jedną krótką chwilę wahania po ludzku zrozumiałego u doświadczonego rybaka. O tym świadczy barwny opis:

„Zaraz też [Jezus] przynaglił uczniów, żeby wsiedli do łodzi i wyprzedzili Go na drugi brzeg, zanim odprawi tłumy. Gdy to uczynił, wyszedł sam jeden na górę, aby się modlić. Wieczór zapadł, a On sam



tam przebywał. Łódź zaś była już o wiele stadiów oddalona od brzegu, miotana falami, bo wiatr był przeciwny. Lecz o czwartej straży nocnej przyszedł do nich, krocząc po jeziorze. Uczniowie, zobaczywszy Go krocącego po jeziorze, zlekli się myśląc, że to zjawa, i ze strachu krzyknęli. Jezus zaraz przemówił do nich: «Odwagi! To Ja jestem, nie bójcie się!» Na to odezwał się Piotr: «Panie, jeśli to Ty jesteś, każ mi przyjść do siebie po wodzie!» A On rzekł: «Przyjdź!» Piotr wyszedł z łodzi i krocząc po wodzie, podszedł do Jezusa. Lecz na widok silnego wiatru uląkł się i gdy zaczął tonąć, krzyknął: «Panie, ratuj mnie!» Jezus natychmiast wyciągnął rękę i chwycił go, mówiąc: «Czemu zwątpiłeś, **człowiecze małej wiary?**» Gdy wsiedli do łodzi, wiatr się uciszył. Ci zaś, którzy byli w łodzi, upadli przed Nim, mówiąc: «Prawdziwie jesteś Synem Bożym»” (Mt 14, 22-33).

Zapamiętajmy: Piotr idzie po wodzie, jak długo wierzy Panu. A z chwilą, gdy oparł się na tylko ludzkim doświadczeniu, ludzkim lękiem opanowany, zaraz tonie, ale na tyle ma on jeszcze wiary, by wołać o pomoc. Uzyskuje ją, ale po napomnieniu, które jest zarazem zachętą.

Sumując wypowiedzi z zarzutem „małej wiary” pod adresem uczniów wszędzie dostrzegamy ich wspólny mianownik – niedostateczne pojęcie o Jezusie Chrystusie.

Skąd się bierze właściwa wiara w to, Kim jest Jezus, poucza swoisty „egzamin z teologii” (bp K. Romaniuk), jaki miał złożyć Szymon Piotr w imieniu grona apostołskiego. Na swoją prawidłową odpowiedź: „Ty jesteś Mesjasz, Syn Boga żywego” otrzymał od Pana oświadczenie: „Błogosławiony jesteś, Szymonie, synu Jony. Albowiem nie objawiły ci tego ciało i krew, lecz Ojciec mój, który jest w niebie” (Mt 16, 16n). Według biblijnego sposobu wyrażania się zwrot „ciało i krew” oznacza zakres samej ludzkiej natury<sup>1</sup>, tutaj – zasięg poznania tylko naturalnym rozumem. Tymczasem w Jezusie człowieku poznać Syna Bożego można tylko dzięki łasce.

A jak dalece jeszcze wtedy, gdy to wyznał, Szymon Piotr ulegał naturalizmowi w ocenach, świadczy scena, która potem zaraz następuje w tejże Ewangelii. Za próbę odciążania Jezusa od Jego misji zrealizowania typu Sługi Jahwe otrzymuje Piotr od Jezusa naganę nie mającą równej sobie: „Zejdź mi z oczu, szatanie! Jesteś mi zawadą, bo nie

---

<sup>1</sup> Por. hasło „CIAŁO” w Skorowidzu doktrynalnym w NT (BT<sup>9</sup>).

myślisz po Bożemu, lecz po ludzku” (Mt 16, 23). Stąd widać, jak łatwo człowiek, w swoim mniemaniu oddany Bogu, gdy tylko ulegnie naturalizmowi w ocenach, może przejść do obozu wroga Boga. Naturalizm zaś wciąż nam dzisiaj zagraża, dlatego iż konkret codziennych postrzeżeń i wniosków z nich wypływających narzuca się mocniej naszej świadomości niż prawdy wiary. Nadto łatwo ulegamy takiej nieco pelagiańskiej dążności do przeceniania swego nie tylko zdania, ale i wkładu w pracę dla królestwa Bożego.

Do nagan udzielonych przez Jezusa uczniom i słuchaczom, zawsze Żydom, cennym kontrastem są dwie Jego pochwały udzielone dwojgu pogan proszących Go o cud uzdrowienia: setnikowi z Kafarnaum i bezimiennej Syrofenicjance, nazwanej u Mateusza symbolicznie Kananejką. W obu scenach Jezus wyraża radosne zdziwienie.

Pierwszą scenę najdłużej opisaną przeczytamy według Łukasza:

„Gdy Jezus dokończył wszystkich tych mów do słuchającego [Go] ludu, wszedł do Kafarnaum. Sługa pewnego setnika, szczególnie przez niego ceniony, chorował i bliski był śmierci. Skoro setnik posłyszał o Jezusie, wysłał do Niego starszyznę żydowską z prośbą, żeby przyszedł i uzdrowił mu sługę. Ci zjawili się u Jezusa i prosili Go usilnie: «Godzien jest, żebyś mu to wyświadczył – mówili – miłuje bowiem nasz naród i sam zbudował nam synagogę». Jezus przeto zdązał z nimi. A gdy był już niedaleko domu, setnik wysłał do Niego przyjaciół ze słowami: «Panie, nie trudź się, bo nie jestem godzien, abys wszedł pod dach mój. I dlatego ja sam nie uważałem się za godnego przyjść do Ciebie. Lecz powiedz tylko słowo, a mój sługa odzyska zdrowie. Bo i ja, choć podlegam władzy, mam pod sobą żołnierzy. Mówię temu: „Idź!” – a idzie; drugiemu: „Przyjdź!” – a przychodzi; a mojemu słudze: „Zrób to!” – a robi». Gdy Jezus to usłyszał, **zadziwił się** nad nim, i zwróciwszy się tłumowi, który szedł za Nim, rzekł: «Powiadam wam: Tak wielkiej wiary nie znalazłem nawet w Izraelu». A gdy wysłańcy wrócili do domu, zastali sługę zdrowego” (Łk 7, 1-10).

Dla tego oficera Jezus jest po prostu Rozkazodawcą, działającym z mocą i cudownie nawet na odległość.

Drugą scenę pełniej od Marka (7, 24-30) opisał Mateusz:

„Potem Jezus odszedł stamtąd i podążył w okolice Tyru i Sydonu. A oto kobieta kananejska wyszedłszy z tamtych stron, wołała: «Ulituj się nade mną, Panie, Synu Dawida! Moja córka jest ciężko nękana przez złego ducha». Lecz On nie odezwał się do niej ani słowem. Na

to podeszli Jego uczniowie i prosili Go: «Odpraw ją, bo krzyczy za nami». Lecz On odpowiedział: «Jestem posłany tylko do owiec, które poginęły z domu Izraela». A ona przyszła, padła Mu do nóg i prosiła: «Panie, dopomóż mi». On jednak odparł: «Niedobrze jest zabierać chleb dzieciom, a rzucać szczeniętom». A ona odrzekła: «Tak, Panie, lecz i szczenięta jedzą okruchy, które spadają ze stołu ich panów». Wtedy Jezus jej odpowiedział: «O niewiasto, wielka jest twoja wiara; niech ci się stanie, jak pragniesz!» Od tej chwili jej córka była zdrowa” (Mt 15, 22-28).

Kobieta owa, poganka, która tylko słyszała o cudach Jezusa, obdarza Go od razu tytułem mesjańskim: „Synu Dawida!”. W obu więc tych scenach podziw Jezusa odnosi się do wiary w Jego Osobę, wiary ponad oczekiwanie pełnej, jakiej Mu odmawiali tylokrotnie ci, którzy znali Prawo i Proroków. Ten stan rzeczy stwierdza smutna refleksja Jezusa u Mateusza w sprawie kary, jaką poniosą niewierni „synowie królestwa” (Mt 8, 12).

Pełnej „rewolucji Pięćdziesiąticy” (D. M. Stanley) dokonał w apostołach ostatecznie Duch Święty, odkąd na nich w owym dniu zstąpił. Przedtem byli oni bojaźliwi, a po tym fakcie nawet skarceni na ciele przez Sanhedryn „cieszyli się, że stali się godni cierpieć dla Imienia <Jezusa>” (Dz 5, 41).

A w nas – kiedy tak będzie? Prośmy, by Duch Paraklet, Kontynuator w Kościele Jezusowej pedagogii wobec apostołów, był w tym zakresie także wobec nas – Dokonawcą.

*Kraków-Tyniec*

*O. AUGUSTYN JANKOWSKI OSB*

## ALKIMOS HISTORII I AUTOR 1QH X-XVII\*

W Księgach Machabejskich (1 Mch 7; 2 Mch 14) Alkimos jawi się jako postać równie tajemnicza jak Nauczyciel Sprawiedliwości w tekstach qumrańskich. Studia dotyczące założeń historiograficznych, jak również sposobu korzystania ze źródeł w tych księgach wskazują, że pomijają one istotne informacje dotyczące Alkimos<sup>1</sup>, a dobierają takie, które służyły do polemiki z przeciwnikami dynastii hasmonejskiej i do usankcjonowania jej zdobyczy.

J. Goldstein<sup>2</sup>, badając źródła wykorzystane w Księgach Machabejskich i legendy rabiniczne dotyczące Alkimos<sup>3</sup> doszedł do wniosku, że należał on do pietystycznego ruchu reprezentowanego przez autorów Księgi Daniela, 1 Henocha i Testamentu Mojżesza. Porównując obraz Alkimos<sup>3</sup> wyłaniający się w wykorzystanych przez propagandę hasmonejską źródłach z wyznaniem autora 1QH X-XVII (według dawnej numeracji kol. 2-9), którym był najprawdopodobniej Nauczyciel Sprawiedliwości<sup>3</sup>, jest podstawa do wysunięcia hipotezy o tożsamości tych dwóch

---

\* Artykuł stanowi nieco poszerzoną wersję odczytu wygłoszonego w dniu 5 sierpnia 2001 r. na IV Spotkaniu Międzynarodowej Organizacji do Studiów Qumrańskich w Bazylei (*Fourth Meeting of the International Organization for Qumran Studies. Basel 5-7 August 2001*).

<sup>1</sup> Por. TH. FISCHER, *Seleukiden und Makkabäer. Beiträge zur Seleukidengeschichte und zu den politischen Ereignissen im Judäa während des 1. Hälfte des 2. Jahrhunderts v. Chr.*, Bochum 1980, s. 100 i 104.

<sup>2</sup> Por. J. A. GOLDSTEIN, *I Maccabees. A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Bible 41), Garden City, NY 1979, ss. 55-61. 332-336; TEN-ŽE, *II Maccabees. A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Bible 42), Garden City, NY 1984, ss. 28-54.

<sup>3</sup> W dokumentach qumrańskich należy odróżnić wyznania Nauczyciela Sprawiedliwości od jego wyidealizowanego obrazu przekazanego zwłaszcza w peszerach. Stosunkowo pełny obraz Nauczyciela Sprawiedliwości ukazany w pismach qumrańskich przedstawia F. M. SCHWEITZER, *The Teacher of Righteousness*, [w:] *Mogilany 1979*, Part II, Kraków 1991, ss. 53-97. Uzasadnienie pochodzenia 1QH X-XVII od Nauczyciela Sprawiedliwości podaje M. C. DOUGLAS, *The Teacher Hymn Hypothesis Revisited: New Data from an Old Cruc*, *Dead Sea Discoveries* 6 (1999) 239-266.

postaci<sup>1</sup>. Na poparcie tej hipotezy zwrócimy uwagę na pierwotny kontekst i charakter instalacji Alkimososa na arcykapłana, następnie porównamy teologię Ps 79 przypisywanego Alkimosowi z teologią Nauczyciela Sprawiedliwości oraz uwydatnimy funkcję tej samej metafory „jadu żmijowego” zastosowaną do doktryny przeciwników zarówno Alkimososa, jak i Nauczyciela Sprawiedliwości. Jako formę ilustracji tożsamości wspomnianych dwóch postaci proponujemy zwrócenie uwagi na wydobywane cechy przy ich ośmieszaniu przez oponentów.

## PIERWOTNY KONTEKST I CHARAKTER INSTALACJI ALKIMOSA NA ARCYKAPŁANA

Zdaniem większości komentatorów głównym źródłem informacji o Alkimosie wykorzystanym zarówno przez autora 1 Mch, jak również przez Jazona z Cyreny i jego epitomatora, czyli autora 2 Mch, była *Historia Judy* (lub *Dzieje Judy*). Została ona przerobiona i zmodyfikowana stosownie do założeń poszczególnych autorów, tj. autora 1 Mch, Jazona z Cyreny i jego epitomatora, czyli autora 2 Mch<sup>2</sup>, aby ukazać Alkimososa jako intruza zdobywającego godność arcykapłańską przy pomocy Demetriusza I i jego wodza Bakchidesa. Tymczasem – według W. Möllekena<sup>3</sup> – pierwotnym kontekstem opisu instalacji Alkimososa w 1 Mch 7, 12-14 były wydarzenia związane z oblężeniem Jerozolimy przez Lizjasa (1 Mch 6, 55-63), a kontekstem reinstalacji przy pomocy Bakchidesa (1 Mch 7, 8-11. 19) wydarzenia opisane w 1 Mch 9, 1-4. W oparciu o analizę literacką tych przekazów doszedł on do wniosku, że tekst

---

<sup>1</sup> Taką hipotezę wysunął autor niniejszego opracowania już w 1993 r. przy omawianiu 4QMMT. Por. *Próby ustalenia charakteru i okoliczności powstania dokumentu qumrańskiego o wypełnianiu Tory (4QMMT)*, [w:] *Studia orientalia Thaddaeo Lewicki oblata*. Materiały sesji naukowej poświęconej pamięci profesora Tadeusza Lewickiego, Kraków 17-18 listopada 1993, Kraków 1994, s. 143-165; *List do arcykapłana z czwartej groty w Qumran (4QMMT)*, „Szczyńskie Studia Kościelne” 4 (1993) 29-45; *The Character and Historical Setting of 4QMMT*, „The Qumran Chronicle” 4 (1994) no 1-2, s. 1-27; *List do arcykapłana z Qumran (4QMMT) a „jad żmijowy” faryzeuszów*, „Collectanea Theologica” 64 (1994) fasc. 3, s. 47-72; *Alkimos Nauczycielem Sprawiedliwości?*, *Filomata* nr 423-430 (1995) 74-92.

<sup>2</sup> Znakomite studium gatunku literackiego i założeń historiograficznych 2 Mch opublikował S. GADECKI, *Historiografia w 2 Księdze Machabejskiej*, RBL 47 (1994) 1-17.

<sup>3</sup> W. MÖLLEKEN, *Geschichtsklitterung im I. Makkabäerbuch (Wann wurde Alkimos Hohenpriester?)*, ZAW 65 (1953) 205-228.

1 Mch dotyczący Alkimososa należy czytać w ścisłej łączności z 2 Mch w następującej kolejności: 1 Mch 6, 55-59; 6, 60-63 (2 Mch 11, 22-26); 1 Mch 7, (12) 13-18. 20 (2 Mch 13, 23-26); 1 Mch 7, 21-24; 7, 1-4 (2 Mch 14, 1-2); 1 Mch 7, 5-7 (lub 7, 25; 2 Mch 14, 3-10); 2 Mch 7, 26nn (2 Mch 14, 12nn); 1 Mch 9, 1-4; 7, 8-11. 19; 9, 5nn.

Tłem wprowadzenia Alkimososa do tekstu w *Życiu Judy* była wyprawa Lyzjasza do Judei. Oblęga on Jerozolimę i dowiaduje się o powrocie armii wschodniej pod dowództwem Filipa do Antiochii (1 Mch 6, 55-60; 2 Mch 13, 23 początek). Doradza królowi (małoletniemu synowi Antiocha IV) Antiochowi V Eupatorowi, który stacjonuje w Bet-Sur, zakończenie wojny i zezwolenie Żydom żyć zgodnie z Torą (1 Mch 6, 57-59). Eupator wyraża pisemną zgodę (1 Mch 6, 60a; 2 Mch 11, 22-26). Lyzjasz wysłała do Judejczyków, którym przewodzili asydejczycy, poselstwo w sprawie zawarcia pokoju (6, 60-63; 7, 13). Asydejczycy przyjęli delegację (6, 60c – *kai epedeksanto*). Ustalono synod, aby omówić warunki w związku z przyszłym objęciem arcykapłaństwa przez Alkimososa. Król zjawił się w Jerozolimie, rozmawiał z nimi pokojowo (1 Mch 7, 12. 15; 2 Mch 13, 23). „Król i dowódcy złożyli im zaprzysiężenie” (6, 61). Zapewniali ich, że nie zrobią im ani ich przyjacielom żadnej krzywdy. Wtedy przywódcy żydowscy im uwierzyli (7, 15n) i zawarto pakt: Judejczycy uznali autorytet Alkimososa, arcykapłana z rodu Aarona (7, 14), który złożył także przysięgę. Wtedy powstańcy wyszli z twierdzy. Król udał się na górę Syjon, kazał zburzyć mur i złożył ofiarę w świątyni (2 Mch 13, 23). Ale złamał przysięgę (6, 62), gdyż rozkazał pochwycić i zamordować 60 spomiedzy przywódców powstania. Na lud padł strach (7, 18). Wielu z tych, którzy złożyli przysięgę przestrzegania pokoju przyłączyło się z powrotem do Judy (2 Mch 16, 6), który znajdował się poza Jerozolimą i zaczął organizować nowe potyczki (por. Józef Flawiusz, *Bell.* I, 45). Wtedy król Eupator (względnie Lyzjasz) oddał kraj Alkimosowi (7, 20a), a dowództwo nad wojskiem przekazał Hegemonidesowi (2 Mch 13, 24). Lyzjasz z Eupatorem przez Ptolemaidę wracając do Antiochii i pokonują Filipa (2 Mch 6, 63; 2 Mch 13, 25n).

Tymczasem Juda utrudnia panowanie Alkimosowi (1 Mch 7, 21-24). Alkimos zmuszony jest do ucieczki, by w Antiochii szukać u króla pomocy. W tym czasie na tron wstępuje Demetriusz (1 Mch 7, 1-4; 2 Mch 14, 1-2). Alkimos otrzymuje poparcie nowego króla (1 Mch 7, 5-7

względnie 7, 25; 2 Mch 14, 3-10)<sup>1</sup>. Demetriusz wysłał Nikanora (1 Mch 7, 26nn; 2 Mch 14, 12nn).

Uczeni zgodnie stwierdzają, że *Historia Judy* ma wyjątkową wartość historyczną, gdyż powstała w niedługim czasie (ok. 150 r. przed Chr.) po śmierci Judy (160 r. przed Chr.). Naświetlając wydarzenia z punktu widzenia promachabejskiego, Alkimosa przedstawia jako naiwnie zawierającego wiarołomnym Seleucydom. Postrzegany jest on jako główny przeciwnik politycznego programu Judy. Wysuwa się przypuszczenie, że *Historia Judy* została napisana przez Eupolemosa<sup>2</sup>, który brał udział w poselstwie wysłanym przez Judę do Rzymu (1 Mch 8, 17n) i miał napisać (ok. 157 r.) propagandowe dzieło *O królach Judei*<sup>3</sup>. Nie zna ona jeszcze śmierci Alkimosa ani nie interesuje się sporami w interpretacji Tory. Mówi o asydejczykach jako przedstawicielach narodu żydowskiego. Według Möllekena są oni „pierwszymi” (*prōtoi*) nie w znaczeniu czasowym, lecz jakościowym, czyli przewodzącymi wspólnocie żydowskiej w Jerozolimie i do pewnego stopnia utożsamiają się z „uczonymi w Piśmie”. Synonimiczne traktowanie asydejczyków i uczonych w Piśmie zostało zinterpretowane przez autorów 1 i 2 Mch w świetle istniejących wówczas stronnictw religijno-politycznych. Autor 1 Mch, przypuszczalnie saduceusz, widzi swoich przeciwników – faryzeuszy – jako naiwnych asydejczyków przechodzących od Judy do Alkimosa, a esseńczyków jako pacyfistów czasów machabejskich, którzy – jego zdaniem – na próżno ponosili ofiary w pasywnym znoszeniu prześladowań. Natomiast autor 2 Mch, broniący autorytetu świątyni jerozolimskiej (por. 2 Mch 14, 13) i faryzeuszów, wszystkich asydejczyków traktuje jako zwolenników Judy<sup>4</sup>. U podłoża tekstów dotyczących Alkimosa znajdują się także poglądy na temat reprezentanta narodu. Zgodnie z ideałem rzymskim, reprezentantem narodu powinien być człowiek uznany przez radę, a nie uzurpujący sobie niezależną od starszyzny władzę nad narodem (por. 1 Mch 8, 13-16).

---

<sup>1</sup> Por. także TH. FISCHER, dz. cyt., s. 101 i przypis 246.

<sup>2</sup> Por. K.-D. SCHUNK, *Die Quellen des I. und II. Makkabäerbuches*, Greifswald 1954, ss. 72-74.

<sup>3</sup> Por. S. MĘDALA, *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej*, Kraków 1993, s. 259-260. Szerzej na ten temat zob. J. GIBLET, *Eupolème et l'historiographie du judaïsme hellénistique*, EphTheolLov 39 (1963) 539-554.

<sup>4</sup> Por. np. F.-M. ABEL, *Les livres des Maccabées*, Paris 1949, s. 459.

Z rekonstrukcji biegu wydarzeń w *Historii Judy* wynika, że Alkimos był arcykapłanem dlatego popieranym przez Seleucydów, iż był znany jako przywódca pokojowo nastawionych do nich Żydów. Starszyzna żydowska w czasach Antiocha III otrzymała władzę rządu w wydzielonej z Samarii eparchią Judei według własnych praw. Tę władzę, zniesioną przez Antiocha IV Epifanesa przywrócił Antioch V Eupator<sup>1</sup>. Po złamaniu przysięgi przez Seleucydów wśród starszyzny żydowskiej następuje rozłam. Część z nich opowiada się za kontynuacją zbrojnej walki z Seleucydami, co z punktu widzenia politycznego było dalekosiężne na tle chylącego się ku upadkowi imperium Seleucydów i ekspansji Rzymu na Wschód<sup>2</sup>. Alkimos jako zwolennik zachowania pokoju i dotrzymywania złożonej przysięgi okazał się krótkowzroczny. Konflikt starszyzny żydowskiej z Alkimosem nastąpił widocznie wówczas, gdy Antioch V Eupator, mimo zawartych układów, faktycznie odebrał władzę rządu Judeą starszyźnie, a oddał ją w ręce arcykapłana. Do otwartego konfliktu między Alkimosem a starszyzną dochodzi w 162 r. w związku ze zmianą tronu syryjskiego.

Dotatkowe informacje dotyczące Alkimosza zostały przekazane w 5 Księdze Machabejskiej. Podobnie jak 1-2 Mch również 5 Mch jest napisana przez zwolennika dynastii hasmonejskiej. Doszła ona do nas tylko w przekładzie arabskim jako 2 Mch<sup>3</sup>. Pierwsza część 5 Mch jest paralelna do 2 Mch i stanowi przekład z języka hebrajskiego, stąd można suponować jej bezpośredni kontakt z wiarygodnymi źródłami historycznymi.

Najpierw w 5 Mch 16 Alkimos jest nazwany *princeps illorum imperium* – „naczelnik owych bezbożnych”, tj. Jazona i Menelaosa. Nazwanie Alkimosza „naczelnikiem” (*princeps*) poprzednich arcykapłanów może wskazywać na jego godność dziedziczną, na którą, według 2 Mch 14, 7, sam się powołuje przed Demetriuszem. Zwracając uwagę na różne funkcje wśród arcykapłanów przed Hasmoneuszami, D. J. Kaufman<sup>4</sup> w studium sukcesji Oniadów i braku Szymona (2 Mch 3, 4)

---

<sup>1</sup> Por. S. GADECKI, *Wstęp do ksiąg historycznych Starego Testamentu*, Gniezno 1992, s. 173-175.

<sup>2</sup> Por. J. WOLSKI, *Dzieje i upadek imperium Seleucydów*, Kraków 2001, s. 97-102.

<sup>3</sup> *Biblia polyglotta*, ed. B. WALTON, Londini 1657, 112-159.

<sup>4</sup> D. J. KAUFMAN, *From Tennes to Leontopolis: A Political and Literary Study of the High Priesthood in Hellenistic Palestine (350-159 BCE)*, The Qumran Chronicle



między Oniaszem III a Oniaszem IV<sup>1</sup> doszedł do wniosku, że Alkimos to przemianowany Szymon z 2 Mch 3, 4 („przełożony świątyni”), którego nawet utożsamia z Szymonem Sprawiedliwym, członkiem Wielkiej Rady, opiewanym w Syr 50, 1nn.

Alkimos, który w 5 Mch 16 dwukrotnie (podobnie jak w 1 Mch 7, 5. 25) udaje się ze swoimi zwolennikami o pomoc do Demetriusza, po raz pierwszy zjawia się u króla w związku z nękaniami i zabijaniem jego ludzi przez Judę, a drugi raz w związku z objęciem funkcji arcykapłańskiej przez Judę i wprowadzeniem Nikanora do świątyni, gdzie złożyli ofiarę. Ostatni fakt jest przemilczany przez inne przekazy. Józef Flawiusz znał tradycję o pełnieniu funkcji arcykapłańskiej przez Judę, ale to wydarzenie umieszcza po śmierci Alkimososa. Natomiast w 2 Mch jest mowa o konflikcie Alkimososa z Judą Machabeuszem na tle stosunku do Nikanora. Jednak autor 2 Mch 14, 26 utrzymuje, że Alkimos przeszkodził tylko utrzymywaniu przyjaznych stosunków Judy z Nikanorem w obawie o pozbawienie go urzędu i objęcia po nim godności arcykapłańskiej przez Judę. Niewątpliwie tłem konfliktu między Alkimosem i jego ludźmi a Judą z jego zwolennikami była władza nad świątynią i narodem. Takie tło konfliktu suponują wyznania Nauczyciela Sprawiedliwości. Nauczyciel Sprawiedliwości nie uznaje jednak ich roszczeń, gdyż „są obłudnikami i w skrytości podejmują zamiary Beliala” (XII 13)<sup>2</sup>, szukają Boga nieszczerze i nie utwierdzają się w Jego prawdzie (XII 14), okłamują lud (XII 16); „w ich zamiarach tkwi owoc trujący i gorzki” (XII 14).

Przy opisie pierwszego zjawienia się przed Demetriuszem autor 5 Mch podkreśla prostracę i wylewanie łez przez Alkimososa (*flevit vehementissimo fletu*) jako wydarzenie podkreślające doznane krzywdy. W swych wyznaniach Nauczyciel Sprawiedliwości kilkakrotnie mówi

---

7 (1997) 117-122 (artykuł stanowi streszczenie pracy dyplomowej na Duke University w 1996 roku).

<sup>1</sup> Istnieje jednak problem istnienia Onasza IV, gdyż świątynię w Leontopolis założył Oniasz III. Por. J. E. TAYLOR, *A Second Temple in Egypt. The Evidence for the Zadokite Temple of Onias*, *JournStudJud* 23 (1998) 297-321. Opowiadanie w 2 Mch 4, 30-35 o śmierci Oniasza III w Dafne (170 r. przed Chr.) V. Keil (*Onias III – Märtyrer oder Tempelgründer?*, *ZAW* 97, 1985, 221-233) uznaje za legendę stworzoną dla celów ideologicznych.

<sup>2</sup> Cytaty w języku polskim przytaczamy z tłumaczenia W. Tylocha (*Rękopisy z Qumran nad Morzem Martwym*, Warszawa 1997).

o wylewaniu łez ze względu doznane od przeciwników krzywdy (por. np. XIII 33b-34a: „Spożywałem chleb mój wśród jęków, a napój mój z niepowstrzymanymi łzami”).

Oprócz tak charakterystycznego zachowania się Alkimosa<sup>1</sup> analogicznego do zachowania się Nauczyciela Sprawiedliwości, przy czytaniu wyznań autora IQH X-XVII spotykamy w nich fakty do tego stopnia zbieżne z faktami z życia Alkimosa, iż – naszym zdaniem – słusznie można w nich dopatrywać się odniesienia do tych samych wydarzeń. Na uwagę zasługują: Nauczyciel Sprawiedliwości jest ośrodkiem konfliktu w łonie judaizmu, konflikt ma miejsce z ugrupowaniem żydowskim, wysiłki przeciwników w celu odsunięcia go od władzy i jego trwanie na stanowisku, wygnanie do obcego kraju, postępowanie na granicy nieprawości, do którego Nauczyciela Sprawiedliwości doprowadzili przeciwnicy, zniesławianie.

Podobnie jak Alkimos, Nauczyciel Sprawiedliwości jest ośrodkiem konfliktu w związku ze sprawowaniem władzy nad ludem – ma zwolenników i zagorzałych przeciwników. Autor kieruje do Boga m.in. takie słowa: „Dla grzeszników stałem się sidłem, uleczeniem dla wszystkich odwracających się od grzechu” (X 8c-9a); „Ty postawiłeś mnie jako sztandar dla wybranych sprawiedliwości” (X 13b) „i stałem się duchem pomsty dla wszystkich szukających rzeczy zwo[dnicznych]” (X 15c).

Jako przeciwników Alkimosa Księgi Machabejskie ukazują ugrupowanie asydejczyków, widzianych przez pryzmat współczesnych im faryzeuszów. W wyznaniach Nauczyciela Sprawiedliwości często jest mowa o przeciwnikach, którzy stanowią ciało zbiorowe, zgromadzenie. Są oni nazywani rzecznikami kłamstwa, szukającymi pochlebstw (X 31-32), radą fałszu i zgromadzeniem Beliala (X 22), prorokami fałszu oraz knującymi przeciw niemu spisek z Belialem (XII 10), gwałtownikami szukającymi jego duszy (X 21). Wśród przeciwników poety znaleźli się nawet ludzie z jego otoczenia (XIII 24). Ten motyw podejmują inne pisma qumrańskie, w których jest mowa o konflikcie między Nauczycielem Sprawiedliwości a ugrupowaniem oznaczonym kryptonimem Efraim. Uczeni są zgodni, że pod nazwą Efraim w pismach qumrańskich kryją się faryzeusze.

---

<sup>1</sup> W Starym Testamencie trudno doszukać się tekstów mówiących o wylewaniu łez za doznane krzywdy. Zazwyczaj prorok wylewa łzy jako wyraz zatroskania o los narodu wybranego (por. Jr 8, 23; 13, 17; 24, 16; La 1, 2; 2, 4).

Mimo trudności i oporu poeta trwał na stanowisku (XIII 21-29). Uważa, że jego przeciwnicy „uwikłali się nierozumnie, kiedy [postępowali] w szaleństwie swoich czynów” (XII 7), nie zważali na niego, gdy Bóg okazał swą moc przez niego (XII 8), „obmyślali nieszczęścia w swoim sercu” (XIII 26), „jak węże jadowite miotali jad żmijowej [trucizny]” (XIII 27), by zachwiać jego ducha i „osłabić jego siły, aby nie utrzymywał się na swoim stanowisku” (XIII 29). Poeta wyznaje, że nie poddał się tym naciskom: „i (nie dozwoliłeś), abym opuścił służbę Twoją ze strachu przed okrucieństwami niegodziwych” (X 36); „duch mój trwał mocno na swoim miejscu pomimo ciosów” (XI 36).

Dalej autor skarży się na wygnanie: „Wypędzili mnie bowiem z mojej ziemi, jak ptaka z gniazda swojego, a wszystkich moich przyjaciół i bliskich ode mnie odsunęli” (XII 9). O wygnaniu autor hymnów wspomina w także XIII 5. 7-9: „Dziękuję ci Panie, że nie opuściłeś mnie, gdy byłem na wygnaniu u ludu [obcego]... Umieściłeś mnie w obcym miejscu z wielu rybakami, którzy zastawiają sieć na powierzchni wody i są jak myśliwi dla synów przewrotności. Tam postawiłeś mnie na sąd, a w sercu moim utwierdziłeś tajemnicę Prawdy”. W związku z tym poeta dziękuje Bogu, że nie opuścił go w bezwstydnym zamysłach jego wyobraźni (XIII 6), gdy postawił jego „kroki na obszarze niegodziwości” (X 8; XI 24).

1 Mch 7, 18 cytuje formułę zniesławiającą Alkimosą: „Nie ma w nim prawdy ani sprawiedliwości”. Nauczyciel Sprawiedliwości często mówi o zniesławianiu go, oczernianiu i pogardzie przez przeciwników (X 10-11. 34; XIII 23. 30; XV 22). Mówi także o ciosach i ranach (np. X 26). W niektórych wypadkach chodzi przypuszczalnie o zdrowie fizyczne (XIII 28; XVII 6-7. 25), ale w większości wypadków chodzi raczej o udrękę duchową ze względu na akcje podejmowane przeciw niemu przez najbliższe otoczenie (np. X 5; XIII 29; XVII 27) lub o całość doświadczeń, które spotkały autora ze strony przeciwników (np. XII 36; XVII 10-12)<sup>1</sup>.

Nawet 1 Mch nie ukrywa, że Alkimos brał udział w reformowaniu judaizmu po prześladowaniach spowodowanych przez Antiocha Epifanasa, gdyż uczeni w Piśmie zebrali się u niego, by „naradzać się nad

---

<sup>1</sup> Por. J. CARMIGNAC, *Les éléments historiques des „Hymnes” de Qumran*, Revue de Qumran 2 (1959-60) 205-222, zwł. s. 212.

tym, co jest słuszne” (1 Mch 7, 12). Również asydejczyzy szukali z Alkimosem porozumienia.

Wśród tekstów qumrańskich znajduje się kilka utworów o charakterze prawno-doktrynalnym. Pewne fragmenty w tych dokumentach (zwłaszcza w *Regule Zrzeszenia*) przypisuje się samemu Nauczycielowi Sprawiedliwości. Inne, jak *Zwój Świątyni* czy *Niektóre z nakazów Prawa* (4QMMT), pochodzą od protoesceńczyków. Mimo iż odbiegają one duchem i sposobem ujęcia od prawodawstwa Nauczyciela Sprawiedliwości, były przekazywane jako dziedzictwo esceńczyków. Okoliczność powstania tego rodzaju tekstów prawnych dobrze wyjaśnia synod (w interpretacji Möllekena) z udziałem Alkimososa i starszyzny żydowskiej za Antiocha V Eupatora oraz potwierdzenie powziętych decyzji przysięgą.

Autor I Księgi Machabejskiej przytacza listy Demetriusza wysłane rzekomo do Jonatana (1 Mch 10, 25-45), które mówią o dobrach dla świątyni i poddaniu ich arcykapłanowi, którym zapewne jest ktoś inny niż Jonatan<sup>1</sup>. Mimo iż aktualny tekst stanowi kompozycję literacką autora, to zdaniem J. Murphy-O’Connora<sup>2</sup> tekst opiera się na dwóch autentycznych dokumentach Demetriusza I: pisemnej obietnicy i dekrete zawierającym koncesje. Koncesje dotyczyły statusu Jerozolimy (w. 31), egzempcji dla pielgrzymów (w. 34), powoływania Żydów do wojska (w. 36) z ich własnymi prawami (w. 37), aneksji trzech okręgów (w. 38) oraz prawa świątyni do podatków (w. 43). Najważniejszą koncesję, według J. Murphy-O’Connora, stanowiło uznanie władzy arcykapłana w autonomicznym okręgu świątynnym. Zdaniem Murphy-O’Connora wzmiankowanym w 10, 38 arcykapłanem mógł być tylko Nauczyciel Sprawiedliwości. Jednak źródła historyczne znają tylko jednego arcykapłana mianowanego przez Demetriusza I. Krytyczna analiza tych dokumentów wskazuje, że wspomniany w nich arcykapłan to niewątpliwie Alkimos.

---

<sup>1</sup> Por. J. A. GOLDSTEIN, *I Maccabees*, s. 405.

<sup>2</sup> J. MURPHY-O’CONNOR, *Demetrius I and the Teacher of Righteousness*, RB 83 (1976) 400-420.

## TEOLOGIA ALKIMOSA JAKO AUTORA PS 79 I TEOLOGIA NAUCZYCIELA SPRAWIEDLIWOŚCI

Bardzo ważnym dla autora 1 Mch źródłem w jego argumentacji retorycznej był profetyczny psalm Alkimosa. Analizując lekcje zamienne formuły wprowadzającej w 1 Mch 7, 16 J. A. Goldstein<sup>1</sup> doszedł do wniosku, że oryginalną lekcją jest wyrażenie – *hon egrapsen autos* („który go napisał”) – stanowiące równoważnik hebrajskiego *šer hū katab*, które jednoznacznie wskazuje na Alkimosa jako autora cytowanych słów w 1 Mch 7, 17. Słowa te pochodzą z Ps 79, 2n. Ps 79 należy do tzw. „Psalmów machabejskich” (Ps 73, 74, 79, 82, 83), które zdaniem niektórych uczonych powstały w związku z zbezczeszczeniem świątyni przez Antiocha IV Epifanesa w 167 przed Chr. i należały do repertuaru liturgicznego prześladowanej wspólnoty żydowskiej. Mówią one o losie świątyni i świętego miasta.

Nie wdając się w dyskusje na temat czasu powstania tych psalmów oraz redakcji kolekcji machabejskiej<sup>2</sup> można stwierdzić, że Ps 79 jest z nich najpóźniejszy<sup>3</sup>. Ma formę lamentacji zbiorowej napisanej w stylu antologicznym, wykorzystującym wiele wcześniejszych psalmów. Uderzające podobieństwo zachodzi między Ps 79 a Ps 74. Dotyczy ono trzech spraw: obydwie mówią o profanacji świątyni jako ostatnim akcie zniszczenia Jerozolimy (Ps 74, 2-9 i 79, 1-4), podkreślają objaw gniewu Boga w stosunku do swego ludu (Ps 74, 1, 10 i 79, 5), sugerują zainteresowanie samego Boga, żeby odwrócić aktualną sytuację (Ps 74, 10-23 i 79, 6, 11-12).

Ps 79 zapożycza idee i całe formuły także z innych pism biblijnych: w. 4 stanowi reprodukcję Ps 44, 14; w. 5 z Ps 89, 46, a w. 12 z tego samego ww. 51 i 52; w. 6 i 7 przytaczają dokładnie Jer 10, 25; w. 8 nawiązuje do Ps 142, 7; w. 9 korzysta z Ps 23, 5; w. 10 z Ps 115, 2; w. 11 z Ps 102, 21; w. 13a z Ps 100, 3, a w. 13c posługuje się stereotypową formułą, która występuje np. w Ps 89, 2 i 145, 4. Posługując

---

<sup>1</sup> J. A. GOLDSTEIN, *I Maccabees*, s. 333n.

<sup>2</sup> Na ogół komentatorzy sytuację opisaną w Ps 74 i 79 łączą ze zburzeniem Jerozolimy przez Nabuchodonozora w 586 r. przed Chr. Racje przemawiające za łączeniem tych psalmów z najazdem Antiocha IV Epifanesa na Jerozolimę przedstawia m.in. M. E. TATE, *Psalms 51-100* (Word Biblical Commentary, 20), Dallas 1990, ss. 246-247 oraz 298-299.

<sup>3</sup> Por. L. JACQUET, *Les Psaumes et le coeur de l'Homme*, t. 2, Namur 1977, 554.

się stereotypowymi formułami biblijnymi autor nawiązuje do aktualnej sytuacji egzystencjalnej swojej wspólnoty, aby szukać teologicznego wyjaśnienia tego stanu rzeczy.

Chociaż utwory w 1QH X-XVII należą do innego gatunku literackiego niż Ps 79, to jednak da się w nich zauważyć taki sam styl. Co więcej, jak wynika z uwydatnionych przez J. Carmignaca<sup>1</sup> cytatów biblijnych, *hōdajôt* Nauczyciela Sprawiedliwości stosunkowo często sięgają do tych samych tekstów, do których nawiązuje Ps 79, aby wyjaśnić własne doświadczenia i doświadczenia związanej z nim wspólnoty. Najpierw J. Carmignac zauważa możliwy wpływ Ps 79, 10 na sformułowanie tekstu X, 33<sup>2</sup>. Formułą z Ps 44, 14, podobnie jak Ps 79, 4, posługuje się autor w X 10. 33-34 i XI 6; z Ps 145, 4-5 korzysta w XIV 11; nadto z Ps 145, 5 w XVII 7; 145, 12 w XII 29; elementy z Ps 89 występują w XI 23; z Ps 102 w XIII 34; z Ps 142 w XIII 29.

Wyjątkowym źródłem dla autora Ps 79 była Księga Jeremiasza. J. Carmignac notuje w hymnach wyjątkowo dużo zapożyczeń z Księgi Jeremiasza: z 4, 19 w XV 5; z 5, 24 w XVI 6; z 13, 21 w XI 7; z 15, 10 w XIII 23; z 16, 16 w XIII 8; z 16, 19 w XVII 29; z 15, 16 w XVII 24; z 17, 6 w XVI 24; z 17, 8 w XVI 7 i 10; z 20, 13 w X 32, XI 25 i XIII 18; z 31, 11 w X 35; z 38, 22 w XV 2; z 49, 11 w XIII 20; z 51, 55 w X 27.

Charakterystycznym rysem Ps 79, w odróżnieniu np. od Ps 74, jest troska o swój lud i chwałę Bożą oraz o sprawy moralne<sup>3</sup>. Najpierw dla autora Ps 79 katastrofa połączona ze zniszczeniem miasta i narodu ma związek z przymierzem i chwałą Bożą. Podczas gdy autor Ps 74 skupia uwagę na zniknięciu świątyni, które w oczach narodów stanowi cios wymierzony przeciw Jahwe, autor Ps 79 na pierwszym miejscu myśli o Narodzie Wybranym, a nie o świątyni jako świadku chwały Jahwe na ziemi. Podczas gdy Ps 74 nie wspomina o sprawach moralnych, które spowodowały katastrofę, autor Ps 79 z głęboką troską prosi Boga o przebaczenie win narodu (ww. 8-9), zakładając, że zniszczenie Izraela nastąpiło jako słuszna kara za dawne niewierności.

Te same rysy zawierają hymny Nauczyciela Sprawiedliwości. Ilustracją troski o swój lud i chwałę Bożą mogą być słowa z XV 24:

---

<sup>1</sup> J. CARMIGNAC, P. GUILBERT, *Les textes de Qumran traduits et annotés*, t. 1, Paris 1961, ss. 184-235.

<sup>2</sup> Dz. cyt., s. 191.

<sup>3</sup> Por. L. JACQUET, dz. cyt., ss. 554n.

„Wspomogłeś duszę moja i róg mój podniosłeś wysoko, [...] ustanowiłeś na Swoją chwałę (*likbodekāh*)”. Jako przykład troski o sprawy moralne mogą służyć dwie wypowiedzi. W XI 21n autor wyznaje: „Przewrotnego ducha oczyściłeś z wielkiego grzechu, aby stanął na stanowisku razem z wojskiem świętych i zjednoczył się ze zrzeczeniem synów niebios”. W XII 26-27 czytamy: „Ty złożysz ich strach na Twój lud i rozbijesz wszystkie ludy ziemi, dokonując na sądzie zagłady wszystkich, którzy przekraczają Twoje słowo”.

Autor Ps 79, 11 czuje się jako więzień: „Niech jęk pojmanych dojdzie do Ciebie, mocą Twojego ramienia oszczędź na śmierć skazanych”. O przebywaniu w więzieniu Nauczyciel Sprawiedliwości pisze w XIII 32-38. Czytamy m.in.: „Zamknęli mnie w ciemnościach [...], byłem związany powrozami, których zerwać nie można, i kajdanami, których się nie rozkuje”.

#### FUNKCJA METAFORY „JADU ŻMIJOWEGO” W PRZEKAZACH O ALKIMOSIE I W WYZNANIACH NAUCZYCIELA SPRAWIEDLIWOŚCI

Już w 1857 A. Geiger<sup>1</sup> zauważył, że w pismach rabinicznych nie ma żadnego tekstu mówiącego imiennie o którymś z Hasmonejczyków, natomiast są teksty mówiące o Jakimie względnie Jaqumie, którego uczeni na ogół identyfikują z Alkimosem. Z tych przekazów wynika, że faryzeusze pielęgnowali tradycje o pochodzeniu Alkimosy z Seredy i jego związkach z rodziną Josi ben Jo‘ezera, zaliczanego do drugiego pokolenia rabinów, który miał być przedstawicielem najrygorystyczniejszej orientacji faryzejskiej, jaki stanowili *hasidim rišonim* – „chasydejscy wcześniejsi”. Godna uwagi jest rabiniczna legenda o śmierci Jose ben Joezra i o śmierci Jaqima-Alkimosy (*Ber. Rabba* 65, 26; *Midr. Haggadol* do Rdz 27, 27; *Midr. Tehillim* do Ps 11, 7 oraz *Jalqut Makiri* do Ps 11, par. 18). Legenda mówi, że wtedy, gdy Jose był prowadzony na śmierć krzyżową, Jaqim był na konnej przejażdżce. Przy spotkaniu dyskutowali oni o nagrodzie za uczynki; Jaqim zwraca uwagę na aktualną nagrodę, Jose na przyszłą. Legenda podaje dalej, że słowa Josego o uczynkach i surowym sądzie Bożym wsączyły się w Jakima niczym „jad żmijowy”.

---

<sup>1</sup> A. GEIGER, *Urschrift und Übersetzung der Bibel in ihrer Abhängigkeit von den innern Entwicklung des Judentums*, Berlin 1857, s. 63-67.

Jaqim miał tak być wstrząśnięty wypowiedzią Josego, że sam dobrowolnie przyjął równocześnie cztery rodzaje śmierci: kamienowanie, spalenie, przebicie mieczem i powieszenie. Dlatego w legendzie Jose ogłąda duszę Jaqima wstępującą do raju.

Z tej legendy wynika, że Alkimos był ściśle związany z ruchem profaryzejskim. Początkowo różnił się od tego ruchu poglądami reprezentowanymi później przez saduceuszów, ale pod wpływem radykalnego kierunku faryzejskiego zmienił je całkowicie. Warto zauważyć, że Josi przyrównuje skuteczność swojej argumentacji do jadu żmijowego. W hymnach żmija jest obrazem ogólnego nastawienia przeciwników do Nauczyciela Sprawiedliwości oraz ich ataków na niego (X 27-28; XI 12. 17-18; XIII 10. 27-28), a jad żmijowy występuje w nich na oznaczenie nauki przeciwników (por. XIII 27). Co więcej, legenda rabiniczna uwydatnia konflikt między Alkimosem a faryzeuszami, których reprezentuje Jose ben Joezer, na tle stosunku do władz greckich w Syrii i na tle nauki o zasłudze przed Bogiem oraz pokutę Alkimosa za dawniejsze grzechy. W hymnach są też wyraźne ślady głębokiego poczucia winy na tle konfliktu z przeciwnikami i procesu nawrócenia (por. 1 QH X 33-35).

Informacja o paraliżu Alkimosa w 1 Mch 9, 55 ma ściśle odpowiednik w wyznaniach Nauczyciela Sprawiedliwości, który pisze m.in.: „Roztopiło się jak wosk moje ciało, a siła moich bioder nagle zniknęła. Moje ramię zostało złamane u nasady swojej, tak że nie mogę podnieść ręki, [moja noga] uwikłała się w pętach, i nie mogłem zrobić żadnego kroku [...], język [...] nie mógł wydać głosu” (XVI 33-35). Z przekazów historycznych nie ma jednak żadnego wiarygodnego świadectwa na temat czasu i rodzaju śmierci Alkimosa. Źródła nie znają zwłaszcza daty jego śmierci. Natomiast zarówno talmudyczna legenda o śmierci Alkimosa, jak również legenda w 1 Mch 9, 56 zdają się być zabiegiem retorycznym. W kontekście walk Bakchidesa z Judą autor umieszcza datowany na rok 159 opis paraliżu Alkimosa w związku ze zburzeniem wewnętrznego muru świątyni i jakby mimochodem wspomina o haniebnej jego śmierci. Jeśli data została zaczerpnięta ze źródła i może mieć charakter historyczny, to nie dotyczyła ona śmierci, tylko „zburzenia muru” przez Alkimosa<sup>1</sup>. Ale ta informacja zakłada, że Alkimos peł-

---

<sup>1</sup> Por. J. A. GOLDSTEIN, *I Maccabees*, s. 391-393.



nił w świątyni funkcję arcykapłana po jego zatwierdzeniu go na stanowisku arcykapłana przez Demetriusza I. Ta informacja jest sprzeczna ze stwierdzeniem zawartym w 2 Mch 14, 3. 7, że Alkimos został pozbawiony dziedzicznej godności arcykapłana i nie mógł być dopuszczony do sprawowania kultu w świątyni mimo poparcia ze strony Demetriusza I<sup>1</sup>. Widocznie autor 1 Mch przestawił „zburzenie muru” z innego kontekstu, żeby podać informacje o śmierci, albo autor 2 Mch antycypował wydarzenia późniejsze.

Poza tym autor 1 Mch podaje informację z legendy nie po to, aby ustalić datę śmierci Alkimosa, lecz aby wyjaśnić jego tajemnicze zniknięcie i podkreślić, że Alkimos nie zostawił po sobie żadnego testamentu (por. 1 Mch 9, 55: „Nie mógł już nic powiedzieć ani nawet wydać ostatnich rozporządzeń co do swego domu”). Ta informacja ma wyraźny cel apologetyczny. Chodzi przypuszczalnie o usprawiedliwienie grabieży dóbr należących do Alkimosa i jego zwolenników przez Hasmoneuszów. Natomiast autor 2 Mch przemilczał wszystko, co dotyczyło zarówno wcześniejszej działalności Alkimosa, jak i legendę o jego śmierci. Albo nie wiedział jeszcze o śmierci Alkimosa (księga powstała w latach 124-63), albo w zastanej w źródle legendzie opis nie był taki, jak go ujmuje autor 1 Mch, gdyż byłby go niechybnie wykorzystał<sup>2</sup>. Przypuszczalnie po opisie grzechu Alkimosa legenda mówiła o jego nawróceniu, jak to ma miejsce w wypadku Antiocha Epifanasa<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Autor 2 Mch insynuuje czytelnikowi jakiś czyn Alkimosa, przez który sam się wykluczył z pełnienia godności arcykapłana „największej świątyni” (2 Mch 14, 13). Według Goldsteina tym czynem było popieranie Seleucydów po straceniu przez Bakchidesa 60 asydejczyków.

<sup>2</sup> Por. S. GADECKI, *La liberazione e la zalvezza nel secondo libro dei Maccabei*, Romae 1982, s. 61 n. 34: „Per l’epitomatore, Giasone che «aveva mandato molti esuli della patria, peri esule» (2 Mac 5, 9), Menelao che «ha compiuto molti peccati contro l’altare, il cui fuoco è puro a pari della cenere, nella cenere trovò la morte» (2 Mac 13, 8). Un’osservazione del genere manca invece nella descrizione sulla morte di Alcimo in 1 Mac 9, 54-66. Se l’epitomatore avesse elaborato questo brano egli avrebbe senz’altro aggiunto p. es. un’osservazione che Alcino è morto paralizzato, senza poter dare gli ordini riguardo alla propria casa, poichè a comandato contro gli ordini dei profeti”.

<sup>3</sup> Być może, iż z tej legendy pochodzenia esseńskiego autor 2 Mch stworzył opis śmierci Razisa. Wprawdzie imię Razis w historii egzegezy nastroczało kopiistom i egzegetom wiele trudności, ale najtrafniejsza wydaje się hipoteza, że jest to imię symboliczne. J. A. Golstein (*II Maccabees*, s. 492) uważa, że pierwotny autor opowiadania opisywał samobójstwo Razisa jako wypełnienie proroctwa. Rasis przy-

W związku z przyjęciem za autorem 1 Mch roku 159 jako daty śmierci Alkimosa, Józef Flawiusz, reprezentujący również propagandę hasmonejską<sup>1</sup>, wprowadził tzw. *intersacerdotium*. Józef Flawiusz korzystał z informacji o Alkimosie zawierających pewne daty, które jednak różniły się w zastanych opracowaniach. Od Mikołaja z Damaszku ma informację o czterech latach sprawowania funkcji arcykapłańskiej przez Alkimosa i o powierzeniu tej godności po jego śmierci Judzie (*Ant.* XII 10, 6) a z anonimowego opracowania mówi o trzech latach arcykapłaństwa Alkimosa i siedmioletnim *intersacerdotium* (*Ant.* XX 10, 3).

G. Hölscher<sup>2</sup>, badając listę arcykapłanów wykorzystaną z archiwum świątynnego przez anonimowego pisarza stwierdził, że na tej liście znajdowała się tylko kolejność arcykapłanów, natomiast daty były wprowadzane na podstawie tradycji lub intuicji autora opracowania. Lista zawierała daty dotyczące sprawowania urzędu, a nie życia danego arcykapłana. W tym świetle wiarygodniejszą informacją jest trzyletni okres sprawowania władzy przez Alkimosa, tzn. od mianowania go za zgodą starszyny żydowskiej przez Antiocha V Eupatora do pozbawienia go godności przez starszyny żydowską. Alkimos nie zrezygnował jednak ze swej godności arcykapłana i jako taki był traktowany przez Demetriusza I (por. 1 Mch 10, 38), ale widocznie nie miał wraz ze swoimi ludźmi dostępu do świątyni. Zakładając tożsamość Alkimosa z Nauczycielem Sprawiedliwości taka sytuacja wyjaśniałaby separację ruchu esseńskiego od świątyni.

---

brał takie imię lub autor nazwał go takim symbolicznym imieniem oznaczającym „moja tajemnica” (*rāzī*) w nawiązaniu do tajemniczego słowa *rāzī* w Is 24, 16. O ile ta interpretacja jest trafna, to symboliczne imię Razis ma związek z Nauczycielem Sprawiedliwości, który w pismach qumrańskich jest widziany jako ten, któremu Bóg dał poznać swą tajemnicę (*rāz*).

<sup>1</sup> Por. J. A. GOLDSTEIN, *I Maccabees*, s. 55-61. Autor nazywa go „Super-Hasmonean” (s. 89).

<sup>2</sup> G. HÖLSCHER, *Hohenpriesterliste bei Josephus und die evangelische Chronologie*, [w:] *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse*, Jahrgang 1939/40. 3. Abhandlung, Heidelberg 1940, ss. 1-33, zwł. s. 7-9.

## WYDOBYWANIE PODOBNYCH CECH PRZY OŚMIESZANIU ALKIMOSA I NAUCZYCIELA SPRAWIEDLIWOŚCI PRZEZ OPONENTÓW

Ilustracją hipotetycznej tożsamości Alkimosa i Nauczyciela Sprawiedliwości może być przysłowie o „królu Alkumie” brane na tle wyznań Nauczyciela Sprawiedliwości. Przysłowie o „królu Alkumie” (*melek 'Alkûm*) znajduje się na końcu małego zbioru dziewięciu *m'šālîm* (Pr 30, 15-33), z których sześć ułożonych jest na zasadzie numerycznej. Przypuszcza się, że tego rodzaju sentencje krążyły po kraju od niepamiętnych czasów, ale do Księgi Przysłów zostały włączone dość późno (w LXX zbiór ten został umieszczony po Prz 24, 23-34). Struktura takiego przysłowia składa się z dwóch nieproporcjonalnych części: pierwsza zawiera stwierdzenie istnienia określonej liczby rzeczy o podobnych właściwościach, która w następnym jego członie zostaje powiększona o jeszcze jedną rzecz; natomiast druga podaje ich dokładny wykaz, dostosowany do liczby powiększonej. „Przysłowie numeryczne” równocześnie ma charakter maksymy, zagadki i porównania<sup>1</sup>.

Przysłowie o *melek 'Alkûm* (Pr 30, 29-31) wymienia cztery istoty o wspaniałym chodzie (lew, kogut, kozioł, król Alqum) i dwuznacznie, ironicznie charakteryzuje króla *melek 'Alkûm 'immô*. Wśród egzegetów trwają dyskusje na temat sensu tego wyrażenia w Biblii Hebrajskiej<sup>2</sup>. Współcześni komentatorzy nie cytują jednak A. Geigera<sup>3</sup>, który utrzymuje, że chodzi tu o arcykapłana Alkimosa (tłumaczy: „Und König Alkimos ihm entsprehend”), ale w znaczeniu ironicznym<sup>4</sup>. Dla uzasadnienia takiej interpretacji przytacza on jeszcze inne teksty z tradycji talmudycznej ośmieszające Alkimosa.

Przysłowie uwydatnia dwie cechy Alkimosa: wspaniały krok i wyniosły chód. Te właśnie cechy można zauważyć u Nauczyciela Spra-

---

<sup>1</sup> P. Auvray w Biblii Jerozolimskiej (Paris 1956), s. 844.

<sup>2</sup> Por. np. R. B. Y. SCOTT, *Proverbs. Ecclesiastes. Introduction, Translation, and Notes* (AB 18), Garden City 1965, p. 182 notuje: „Possibly the forth of those which stride proudly (vs. 29) is another animal whose name is unknown or unrecognizable in the text as it stands”.

<sup>3</sup> A. GEIGER, dz. cyt., s. 62-63.

<sup>4</sup> „Der Titel König, dessen sich nach Innen alle die kleinen Machthaber bedienen, wenn sie ihn auch gegenüber den Lebenherren nicht führen dürften, wird hier mit Ironie besonders hervorgehoben”.

wiedliwości z analizy jego słownictwa. W słownictwie autora 1QH X-XVII szczególnie miejsce zajmuje motyw „kroku”. Autor używa rzeczownika *pa‘am* na oznaczenie swoich kroków, który w tym znaczeniu rzadko występuje w Biblii Hebrajskiej. Tak np. w 1QH X 8 autor wyznaje: „Postawiłeś moje kroki (*p<sup>e</sup>‘āmaj*) na obszarze niegodziwości”; w XII 3 czytamy: „Ty postawiłeś moją nogę (*ragli*) na skale i pokierowałeś moje kroki (*p<sup>e</sup>‘āmē*)<sup>1</sup>; w XV 4 mamy słowa: „Serce moje umieściłeś wśród Twoich uczniów i w Prawdzie Twojej, prowadząc moje kroki (*p<sup>e</sup>‘āmaj*) po ścieżkach prawości, aby chodził przed Tobą”; w XVI 34 pisze: „[moja noga] uwikłała się w pętlach, a kolana moje stały się jak woda i nie mogłem zrobić żadnego kroku (*pa‘am*), i nie było żadnego odgłosu przy stąpieniu moich nóg”.

Ale autor hymnów qumrańskich nie ukrywa, że był przedmiotem szyderstwa. W 1QH X, 11 poeta wyraźnie wskazuje na jakąś formę publicznego ośmieszania przez przeciwników w szyderczej pieśni (*n<sup>e</sup>gînāh lappos<sup>e</sup>‘im*). Powodem tego było zapewne jego poczucie szczególnej misji w nawiązaniu do zapowiedzi prorockich oraz szukanie popularności wśród ludu. O szukaniu popularności Alkimos wśród ludu wspomina w wyraźną ironią nieprzychylny mu Józef Flawiusz: „Alkimos, myśląc nad sposobami umocnienia swej władzy, doszedł do wniosku, że bezpieczniej będzie rządził, jeśli zjedna sobie życzliwość ludu” (*Ant.* 12, 10, 3).

W recytacji przysłowia powtarzano niektóre słowa i nadawano im różne znaczenia. Przymuszczalnie *‘mw* wymawiano raz *‘immô* dla podkreślenia podobieństwa do wymienionych zwierząt, w innym wypadku *‘im ‘ammô*, dla podkreślenia relacji Alkimos do swoich poddanych. W tym ostatnim znaczeniu rozumie ostatni element *Septuaginta* tłumacząc: *kai basileus dēmēgorōn en ethnei* – „i król przemawiający demagogicznie wśród ludu”. Czasownik *dēmēgoreô* oznacza: 1) przemawiać na zgromadzeniu ludowym; 2) przemawiać demagogicznie, używać tanich efektów. *Septuaginta* w tym wypadku jest nośnikiem tradycji o królu demagogu. Alkimos jako demagog został przedstawiony przez Józefa Flawiusza. Pisze on: Alkimos „począł uwodzić wszystkich łaskawymi słowami. Przemawiając do każdego

---

<sup>1</sup> Rekonstrukcja tekstu dokonana przez J. Carmignaca, dz. cyt., s. 204.

miło i przyjaźnie, rzeczywiście pozyskał sobie bardzo rychło silny zastęp zwolenników” (*Ant.*, XII 10, 3).

Alkimos jako profetyczny poeta, posługujący się słowem jako narzędziem zdobywania popularności wśród ludu, ośrodek konfliktu w łonie judaizmu, broniący swej godności wobec ataków przeciwników, dobrze odpowiada obrazowi autora 1QH X-XVII, który układa pieśni, by wyznawać umiłowanie ludu, wyjaśniać źródło konfliktów wokół swojej osoby, podkreślać swoją niewinność oraz uzasadniać trwanie na stanowisku mimo ataku przeciwników.

Warszawa

KS. STANISŁAW MĘDALA CM

## **KOMENTARZE – REFLEKSJE – MATERIAŁY DUSZPASTERSKIE**

---

ks. Antoni Paciorek

### **„ZOBACZCIE LILIE NA POLU...” (MT 6, 28 par.) JEZUSOWY ZAKAZ TROSZCZENIA SIĘ O POKARM I ODZIENIE W TRADYCYJ SYNOPTYCZNEJ**

Z lektury Pisma Świętego wiadomo, że Ewangelie w ogólności, w szczególności zaś Jezusowe Kazanie na Górze, zawiera również i takie wypowiedzi, których bez wyrzutów sumienia słuchać można jedynie za cenę nieuwagi. Gdy bowiem słuchamy uważnie, rozumiemy, że zawarte w nich wezwanie jest słuszne, ale też z góry wiemy, jak będzie z jego realizacją. I dlatego wyrzuty.

Fragment Mt 6, 28-34, który hasłowo przywołany został w temacie niniejszego referatu, zdaje się należeć do rzędu tego rodzaju zdań<sup>1</sup>. Bo kto z nas, dobrze znających wypowiedź o ptakach niebieskich, które nie sieją i nie zbierają do spichlerzy, nie zatroszczył się jednak o to, co będzie jadł jeszcze dzisiaj lub jutro? I kto z nas dobrze pamiętających wypowiedź o liliach, które nie pracują ani nie przędą, nie podjął wobec nadchodzących jednak chłódów odpowiednich działań w obszarze szaf

---

<sup>1</sup> Artykuł jest referatem wygłoszonym w Tygodniu Biblijnym w KUL 2000.

z garderobą? Jak zatem rozumieć słowa Jezusa? Jak rozumieli je pierwsi uczniowie Jezusa? Spróbujemy odpowiedzieć na te pytania.

Zarysowawszy przedmiot niniejszego referatu wypada powiedzieć, w jaki sposób i w jakich etapach zamierzamy zrealizować postawione zadanie. Ale do tego koniecznych będzie kilka wstępnych uwag. Otóż interesujący nas tekst występuje nie tylko w Mateuszowym Kazaniu na Górze (Mt 6, 25-33) ale także w kazaniu Jezusa przekazanym przez Łukasza (Łk 12, 22-31). Mamy więc do czynienia z dwiema redakcjami słów Jezusa. Nie na tym koniec. Daleko posunięta zbieżność redakcji Mateuszowej i Łukaszej wskazuje, że zarówno jeden, jak i drugi ewangelista miał przed sobą starochrześcijański dokument zawierający słowa Jezusa.

Ten starochrześcijański dokument to w języku egzegetów tzw. *Logia Jezusa*, albo inaczej *Źródło Q*. Źródło to można z dużym powodzeniem rekonstruować w oparciu o Ewangelie Mateusza i Łukasza. W konsekwencji mamy już trzy wersje Jezusowej wypowiedzi. Najwcześniejszą, którą przekazały tzw. Logia (Słowa) Jezusa, wersję przekazaną przez Mateusza i wersję Łukasza. Oczywiście, skoro istnieje wersja przedewangelijnego źródła Q, wersja ewangelisty Mateusza i wersja Łukasza, to nie sposób uniknąć pytania, czy można dotrzeć i zrekonstruować pierwotną wypowiedź, oryginalną wersję Jezusa?

I tak oto zarysował się nam sposób przedstawienia, a nawet struktura niniejszego artykułu. W punkcie pierwszym postaram się przedstawić zrekonstruowaną wypowiedź najbardziej zbliżoną do Jezusowych słów, w punkcie drugim ukazać, w jaki sposób rozumieli i przekazywali ją autorzy przedewangelijnego źródła Q, w trzecim, w jaki sposób odczytał i zastosował słowa Jezusa do aktualnej sytuacji Kościoła Mateusz, wreszcie w jaki sposób uczynił to samo Łukasz. Reszta to już podsumowanie.

## NAJBARDZIEJ PRAWDOPODOBNA, ORYGINALNA JEZUSOWA WYPOWIEDŹ

Skoro, jak powiedzieliśmy, posiadamy trzy wersje słów Jezusa na temat troszczenia się o pokarm i odzienie (Mateuszową, Łukaszejową i źródła Q), to oczywiście pojawia się pytanie, czy jest możliwe dotarcie do tej, którą w konkretnej sytuacji wygłosił Jezus. Zdaniem uczonych możliwość taka istnieje. W ramach niniejszego referatu przeprowadza-

nie szczegółowych analiz literackich nie jest możliwe ani potrzebne. Oszczędzę ich moim słuchaczom, a tylko podam rezultaty<sup>1</sup>. Otóż najstarsza warstwa tradycji sięgająca najprawdopodobniej samego Jezusa, najstarszy trzon wypowiedzi obejmuje następujące wersety: (12, 22c. d. 24. 27n. 29. 30b; Mt 6, 25bc. 26. 28b-30. 31. 32b): „Nie troszczcie się wyłącznie o życie, co będziecie jeść, ani o ciało, czym będziecie się przyodziewać. Przypatrzcie się krukowi: nie siewa, ani żną i nie zbierają do spichlerzy. A Bóg je żywi. O ileż ważniejsi jesteście wy niż ptaki? Przypatrzcie się liliom, jak rosną: nie pracują i nie przędą, a powiadam wam: Nawet Salomon w całym swym przepychu nie był tak ubrany jak jedna z nich. Jeśli więc ziele na polu, które dziś jest, a jutro do pieca będzie wrzucone Bóg tak przyodziewa, o ileż bardziej was, małej wiary! Przystańcie się więc zadreć i mówić: Co będziemy jeść? albo: Co będziemy pić? albo: Czym będziemy się przyodziewać? Wszak Ojciec wasz wie, że tego wszystkiego potrzebujecie”.

Pierwsze nasuwające się tutaj pytanie brzmi: Do kogo zwraca się Jezus? Ponieważ mowa jest o podstawowych potrzebach, jak pokarm i odzienie, i ponieważ wymienione są typowo rolnicze, wiejskie, zawody: sianie, koszenie, zbieranie do spichlerzy, przędzenie, wynika stąd, że odbiorcami są ludzie ubodzy, prości, zwykli mieszkańcy palestyńskich wiosek. Są to ludzie, którzy zmagają się z uciążliwymi warunkami życia, ludzie, którzy w wyniku zabiegów lichwiarzy oraz niezrządkich w Palestynie okresów suszy, walczą o przetrwanie, często już na granicy egzystencji. Ci ludzie tak bardzo zajęci są walką o przeżycie, że na nic innego nie starczą im sił.

Do takich ludzi Jezus mówi: μήμεριμνᾶτε. BT czasownik μεριμνᾶν przełożyła: „troszczyć się zbyttnio”. Znaczenie czasownika jest zbliżone, ale nieco inne, oznacza: być w nieustannym lęku, obawie, udręczeniu, koncentrować całą uwagę na czymś jednym, żyć nieustannie wobec pytań (tutaj konkretnie: Co będziemy jeść? Czym będziemy się przyodziewać?). Wezwanie: μήμεριμνᾶτε nie oznacza więc po prostu: „nie troszczcie się” w sensie zachęty do lenistwa. W starotestamentalnej Księdze Przysłów czytamy:

---

<sup>1</sup> Szczegółowe analizy zob. np. P. HOFFMANN, *Die Sprüche vom Sorgen in der vorsynoptischen Überlieferung*, [w:] TENZE, *Tradition und Situation. Studien zur Jesusüberlieferung in der Logienquelle und den synoptischen Evangelien*, NtAbh NF 28, Münster 1995, 88-106.

„Do mrówki się udaj, leniwcze,  
patrz na jej drogi i nabierz rozumu:  
nie znajdziesz u niej zwierchnika,  
ni stróża żadnego, ni pana,  
w lecie gromadzi swą żywność  
i zbiera swój pokarm we żniwa.  
Jak długo, leniwcze, chcesz leżeć?  
A kiedyż ze snu powstaniesz?  
Trochę snu i trochę drzemania,  
Trochę założenia rąk, aby zasnąć,  
A przyjdzie na ciebie nędza jak włóczęga  
I niedostatek – jak biedak żebrzący”.

Jezus znał z pewnością powyższe słowa Księgi Przysłów (6, 6-9) i znali je być może także niektórzy z Jego słuchaczy. Słowa: μήμεριμνῶτε nie są wezwaniem do lekkomyślności; są natomiast przestrożą przed całkowitym zanurzeniem się i zagubieniem w lękach i niepokojach dotyczących materialnej strony ludzkiej egzystencji. Słowa te przełożyłbym: „Nie troszczcie się wyłącznie...”, albo nawet: „Nie zadრęczajcie się...”. Tłumaczenie BT: „Nie troszczcie się zbyt...” jest – jak mi się wydaje – bardzo nieostre. Co to znaczy: „zbyt”? (Czy np. siostra zakonna, która ma dwa habity, a chodzi zawsze w czystym, troszczy się zbyt o odzienie czy nie?) A zatem: „Nie troszczcie się wyłącznie...”, „Nie zadрęczajcie się tym jednym...” – taki jest ogólny sens Jezusowych słów skierowanych do palestyńskich słuchaczy, słów: μήμεριμνῶτε.

Ale jak to zrobić? Jak wyzwolić się od tego dławiącego wewnętrzne lęku, skoro niepewność jutra nie daje po prostu odetchnąć? – mogliby zapytać i pytali zapewne palestyńscy słuchacze. Jezus odpowiada wskazując na Boga Stwórcę. Właśnie ci pełni niepokoju o przyszłość ludzie – dzisiaj powiedzielibyśmy: zestresowani materialnymi potrzebami ludzie – powinni w Bogu Stwórcy rozpoznać Ojca i zdobyć się na pełne względem Niego zaufanie<sup>1</sup>. Przywołane przez Jezusa lilie i ptaki nie są, oczywiście, przykładem do naśladowania. Ptaki nie są przykładem do naśladowania dla żniwiarzy, a lilie dla za-

---

<sup>1</sup> Analogię do powyższej wypowiedzi i argumentacji odnaleźć można w innych wypowiedziach Jezusa zapisanych w Ewangeliach (por. Mt 7, 7-11; Łk 11, 9-13).



kładów krawieckich. W wypowiedzi Jezusa ptaki i lilie pełnią funkcję świadków Bożej Opatrzności<sup>1</sup>.

Powołanie się na Stworzyciela i Ojca nie jest jednak przejawem naiwnego optymizmu<sup>2</sup>. Jezus wie, że wszelka egzystencja ziemska ma swe bolesne ograniczenia. Lilie, które dzisiaj tak pięknie kwitną, jutro uschną i zostaną wrzucone w ogień. Twarda rzeczywistość nie jest więc w Jezusowej wypowiedzi zignorowana, ale poprzez wskazanie na Bożą Opatrzność odpowiednio ustawiona. W niej właśnie, w twardej rzeczywistości, powinny być odkrywane ślady działającego aktualnie Boga.

Fundamentem całej wypowiedzi jest więc wezwanie do ufności wobec Boga Stworzyciela i Ojca. Każda bowiem beznadzieja jest gorsza od materialnej biedy, bo właśnie owa beznadziejność, a nie materialna bieda, zamyka wszelkie drogi wyjścia i możliwości ratunku. Istotą wypowiedzi jest więc wezwanie do niepoddawania się paraliżującym lękom o materialną egzystencję: „Nie troszczcie się wyłącznie..., Nie zadręczajcie się...”. Otóż jest to o tyle możliwe, o ile obudzimy w sobie ufność do Boga Stwórcy i Ojca. Bardzo możliwe, że praktykowane przez Jezusa i uczniów życie ludzi pozbawionych dachu nad głową i utrzymania było dla palestyńskich słuchaczy wymownym znakiem głoszonego orędzia. Taka bowiem wędrowna egzystencja wskazywała, że bez materialnego zabezpieczenia, ale z zaufaniem Bogu naprawdę da się żyć.

Krótko mówiąc, Jezusowe słowa kierowane były do szerokiej rzeszy zatroskanych o swe utrzymanie mieszkańców Palestyny, przypominały prawdę o Bogu, Stwórcy i Ojcu, wzywały do uspokojenia swego wnętrza, do odnalezienia swej godności poprzez obudzenie większej ufności względem Boga. Powstaje teraz pytanie, w jaki sposób rozumieli te słowa i przekazywali je pierwsi uczniowie Chrystusa po Zmartwychwstaniu. Ale w ten sposób przechodzimy do drugiego punktu naszego przedłożenia.

## RECEPCJA JEZUSOWEJ WYPOWIEDZI PRZEZ ŹRÓDŁO Q

Jak już wspomniano, jednym z podstawowych źródeł, z którego korzystali Mateusz i Łukasz przy pisaniu swoich Ewangelii, był staro-

---

<sup>1</sup> Por. K. BERGER, *Formgeschichte des Neuen Testaments*, Heidelberg 1984, 29.

<sup>2</sup> Por. J. SCHMID, *Das Evangelium nach Matthäus* (RNT 3), Regensburg 1960<sup>4</sup>, 141.

chrześcijański dokument znany i oznaczany od dawna przez egzegetów literą Q. Dokument ten zawdzięcza swe istnienie charyzmatycznym wędrownym misjonarzom, którzy w latach czterdziestych i pięćdziesiątych po Chr. przemierzali wzdłuż i wszerz Palestynę głosząc Jezusa. Głoszenie owych pierwszych uczniów, wśród których byli zapewne i apostołowie, zostało następnie spisane w latach sześćdziesiątych i jako spisany dokument posłużyło ewangelistom Mateuszowi i Łukaszowi w napisaniu pierwszej i trzeciej Ewangelii. Wykorzystanie dokumentu przez ewangelistów, tj. wprowadzenie dokumentu w Ewangelię Mt i Łk, spowodowało z biegiem czasu mniejsze zainteresowanie nim samym. Ponieważ prawie w całości zawierał się w Ewangeliach, przestano go przepisywać i w rezultacie pismo to jako samodzielny dokument zaginęło. Poprzez bardzo skrupulatne zestawianie i analizy jest dzisiaj możliwa jego rekonstrukcja, jeśli nie w całości, to z pewnością w znacznej części. Otóż pytamy teraz: W jaki sposób zrozumieli interesującą nas wypowiedź charyzmatyczni wędrowni misjonarze, i w jakim kształcie wypowiedź tę przekazali?

Okazuje się, że charyzmatyczni wędrowni misjonarze wprowadzili w Jezusową wypowiedź pewną nową ideę – zgodną zresztą całkowicie z nauczaniem Jezusa na wielu innych miejscach – ideę przeciwstawienia troski o królestwo Boże troskom o pokarm i odzienie. W jaki sposób to uczynili?

Przede wszystkim redaktorzy Q poprzedzili Jezusową wypowiedź o nie troszczeniu się następującymi słowami Jezusa: „Gromadźcie sobie skarby nie na ziemi, gdzie mól i rdza niszczy, i gdzie złodzieje włamują się i kradną. Gromadźcie sobie raczej skarby w niebie, gdzie mól i rdza nie niszczy i gdzie złodzieje nie włamują się i nie kradną” (Łk 12, 33-34). Wprowadzając jako następujące bezpośrednio Jezusowe słowa: „Dlatego powiadam wam, nie troszczcie się o życie wasze...” redaktorzy Q przeciwstawili w ten sposób skarby w niebie skarbowi na ziemi.

Co jest tym skarbem w niebie? Redaktorzy Q odpowiedzieli na to pytanie dodając werset 31, który brzmi: „Starajcie się o królestwo Boże, a to wszystko będzie wam dodane”. „Troskom o pokarm i odzienie” przeciwstawione zostało „szukanie królestwa Bożego”. Tak więc w wersji Q nie idzie już o to, aby w codzienności życia nie dać się zawładnąć udręczającym troskom o pokarm i odzienie, ale troski takie powinno się w ogóle zarzucić, a to ze względu na królestwo Boże.

Skąd jednak doszło do tego rodzaju przesunięcia akcentu znaczeniowego w Jezusowej wypowiedzi na temat troszczenia się o pokarm i odzienie? Odpowiedź jest prosta. Wędrowni charyzmatyczni misjonarze zrozumieli wypowiedź Jezusa o nie troszczeniu się o pokarm i odzienie jako odnoszącą się nade wszystko do nich samych. Pierwsi misjonarze, którzy do siebie odnosili słowa: „Nie noście ze sobą trzosa ani torby; [...] Jeśli do jakiego miasta wejdziecie, i przyjmą was, jedzcie, co wam podadzą, uzdrawiajcie chorych i mówcie: przybliżyło się królestwo Boże...”, do siebie także odnieśli słowa Jezusa o nie poddawaniu się troskom materialnym. Podjęli Jezusowe orędzie o Bogu Ojcu troszczącym się o swoje stworzenia, i odnieśli je do specyficznej formy własnej egzystencji, do egzystencji wysłanników orędzia o królestwie, wysłanników nie kłopotujących się o jedzenie i odzienie ze względu na królestwo Boże. Krótko mówiąc, charyzmatyczni misjonarze w swoim życiu dostrzegli i doświadczyli dylematu: służba królestwu Chrystusowemu – albo troska o normalną egzystencję. Słowa Jezusa zrozumieli jako wezwanie do wyłącznej służby królestwu Bożemu.

Można by jeszcze zapytać, czy owi charyzmatyczni misjonarze, a zarazem tradenci Q, w swym przekazie wypowiedzi Jezusa mieli na uwadze wyłącznie siebie, radykalnych naśladowców Jezusa w Jego głoszeniu królestwa, czy też odnosili wypowiedź także do osiadłych uczniów Jezusa, takich jak Szczepan lub Jakub brat Pański. Otóż wydaje się, że tradenci Q, kiedy odnoszą wypowiedź do osiadłych uczniów Jezusa, starają się jedynie pomniejszyć znaczenie pokarmu i odzienia w ludzkim życiu, a także zrelatywizować i pomniejszyć znaczenie troszczenia się o potrzeby materialne. Czynią to przy pomocy dwóch dodanych wersetów. Są to Łk 12, 23 i 24. Pierwszy z nich: „Czy życie nie znaczy więcej niż pokarm, a ciało niż odzienie” zakłada, że jednak słuchacze troszczą się o pokarm i odzienie, rzecz jednak w tym, aby troska ta nie stała się celem samym w sobie, ponieważ istnieją rzeczy ważniejsze od odzienia i pokarmu. W tym samym kierunku relatywizującym znaczenie zabiegania o pokarm i odzienie zmierza drugi werset dodany przez tradentów Q: „Któż z was przy całej swej trosce, może choćby trochę dodać do swego życia?”. Skuteczność troszczenia się ma swoje granice. Skoro więc istnieją granice troski, znaczy to, że nie można jej przeceniać.

Podsumowując: Wypowiedź Jezusa o troszczeniu się o pokarm i odzienie w źródle Q nabiera nowego znaczenia. Wędrowni chary-

zmatycy w wypowiedzi Jezusa rozpoznają siebie i swoją sytuację. Zarazem nie zapominają o tych chrześcijanach, którzy nie wyruszyli „bez łaski i bez trzosa”. Im przekazują wskazania o tym, że troska o sprawy materialne nie może być najważniejszą troską człowieka.

## RECEPCJA WYPOWIEDZI W EWANGELII MATEUSZA

Ewangelista Mateusz – jak wiemy – adresuje swe dzieło do chrześcijan – mieszkańców ważnych ośrodków rzymskiego imperium, takich jak Antiochia czy Aleksandria. Opowiada o wydarzeniach, które rozgrywały się głównie wśród ubogich mieszkańców Palestyny, ale zwraca się do ludzi niekoniecznie ubogich, a czasem może nawet bogatych. To, że Ewangelista zwraca się do chrześcijan zamieszkujących ówczesne centra cywilizacyjne, do ludzi bogatych, bogacących się i marzących o bogactwie, rzutuje na rozmieszczenie akcentów. W szczególności Ewangelista daje wielokrotnie do zrozumienia, że postawa chrześcijanina wobec posiadania, wobec dóbr materialnych dotyka samej istoty życia moralnego chrześcijanina, dotyka samej egzystencji chrześcijańskiej. W obszarze posiadania ujawnia się relacja człowieka do Boga. Kiedy zatem Mateusz przejmuje z tradycji Jezusową wypowiedź na temat troszczenia się o pokarm i odzienie, wprowadza do niej nową ideę (zresztą należącą do skarbca pouczeń Jezusowych), która sprowadza się do stwierdzenia: chrześcijanin nie może służyć Bogu i mamonie. Zobaczmy teraz, w jaki sposób to czyni.

W przekazie wypowiedzi Jezusa o troszczeniu Mt zależy od wspomnianego źródła Q, tzn. powtarza je. Od siebie dodał trzy lub cztery wersety (6, 22n. 24 oraz 6, 34). W ten sposób osiągnął nową strukturę całości. W konsekwencji całość kompozycyjna, do której należą interesujące nas wypowiedzi Jezusa, rozpoczyna się wezwaniem do gromadzenia skarbów niebieskich: „Nie gromadźcie sobie skarbów na ziemi... Gromadźcie sobie skarby w niebie”. Tak właśnie było w Q i tak przepisuje Mateusz. Następujące potem stwierdzenie: „Gdzie jest twój skarb, tam będzie i serce twoje” stanowi punkt docelowy kompozycji. Mt podkreśla: w obszarze posiadania rozgrywa się batalia o człowieczeństwo.

Po powyższych słowach o skarbach ziemskich i niebieskich pochodzących z Q Mt wprowadza obraz o oku jako świetle dla całego ciała: „Światłem ciała twego jest oko. Jeśli więc twoje oko jest szcze-

re, całe ciało twoje będzie w świetle”. Tym okiem Mateusz nazywa wewnętrzne nastawienie człowieka<sup>1</sup>. Kiedy serce człowieka ulega ziemskim dążeniom, wtedy to, co w nim powinno być światłem, czyli jego wewnętrzne ukierunkowanie, staje się ciemnością. Dla Mt nastawienie człowieka do posiadania nie jest czymś zewnętrznym, ono dotyka istoty jego egzystencji, ono określa jego istotę<sup>2</sup>.

W. 24 prowadzi dalej zaznaczoną wcześniej (ww. 19. 20) alternatywę skarbów ziemskich i niebieskich. Teraz staje się już jasne, że te dwie postawy wykluczają się nawzajem: „Nikt nie może dwom panom służyć...”. O jakich panów tu idzie, dowiadujemy się na końcu: „Nie możecie służyć Bogu i mamonie”. Człowiek służy albo Bogu, albo mamonie. Jeśli człowiek przywiązuje serce do ziemskich skarbów, wówczas posiadanie podnosi do rangi Boga i w ten sposób popada w bałwochwalstwo<sup>3</sup>. Kiedy człowiek uwolni się od budowania swej egzystencji na posiadaniu, wtedy dopiero może naprawdę służyć Bogu. Opowiedzenie się za Bogiem, gromadzenie „niebieskich skarbów”, wyzwala człowieka od poddania się mamonie.

Interesujące nas wypowiedzi o troszczeniu się wyprowadzają z takiego stanu rzeczy jedynie konsekwencje. Mt upatruje związek pomiędzy gromadzeniem ziemskich skarbów, służbą mamonie i troszczeniu się o pokarm i odzienie. W zjawisku troski o dobra materialne (początkowo jest to troska o pokarm i odzienie) dochodzi do głosu i wyraża się to, co skłania człowieka do gromadzenia ziemskich skarbów w ogóle i zagubienia się w mamonie. Wszelka służba mamonie swoją podstawę i początek znajduje w ludzkim troszczeniu się o ziemską egzystencję. Dopiero kiedy człowiek uwolni się od skłonności do troszczenia się, zabiegania o dobra ziemskie, nie ulegnie już więcej bałwochwalstwu posiadania. Taką wolność człowiek osiąga w wierze w Ojca niebieskiego, który opiekuńczo zwraca się do wszystkich swoich stworzeń.

---

<sup>1</sup> HOFFMANN, *Verbot des Sorgens*, 120.

<sup>2</sup> Dla etycznych pouczeń Mateusza znamienne jest to, że bardzo wyraźnie uwypukla w czynach ludzkich wewnętrzne nastawienie. Widać to wielokrotnie w Kazaniu na Górze (5, 3. 8. 22. 28; 6, 1-4. 5n. 16-18) albo w polemice z faryzeuszami (12, 35; 15, 7n. 23, 27n. ).

<sup>3</sup> Por. M. N. EBERTZ, *Das Charisma des gekreuzigten. Zur Soziologie der Jesusbewegung*, Tübingen 1987, 168-178.

Wiara w ojcowską Bożą Opatrzność pozwala przewyciężyć egzystencję naznaczoną zabieganiem o dobra ziemskie. Zarazem wskazana jest alternatywa: „Szukajcie najpierw królestwa Bożego”. Owo „najpierw” pochodzi najprawdopodobniej od Mateusza. Ale też podobnie jak w „Ojczyźnie”, Mateusz nie pozostaje wyłącznie w perspektywie eschatologicznej, ale dodaje „i sprawiedliwości jego” tzn. szukajcie królestwa Bożego oraz jego moralnego programu. W ten sposób Mt uściśla, na czym polega szukanie królestwa Bożego. Otóż polega na pełnieniu sprawiedliwości, większej niż sprawiedliwość uczonych i faryzeuszów.

W obietnicy: „a wszystko inne będzie wam dodane”, dorzucając od siebie słowo „wszystko”, podkreśla Mt powszechny charakter opieki Bożej. Chrześcijanin może i powinien pozostawić troskę o wszystkie sprawy Bogu. Mt nie jest, oczywiście, naiwny. Dodając od siebie zdanie: „Dostyc ma dzień swojej biedy” (w. 34c), zdaje sobie sprawę z tego, że każdy dzień ma swe utrapienia i – pomimo obietnicy – utrapienia te zachowa<sup>1</sup>. W ten sposób w. 34 wprowadza ważną korekturę w zbyt łatwy optymizm, który mógłby sądzić, że dzięki Bożej opiece trudy ludzkiej egzystencji zostaną usunięte. Ufność w Bożą opiekę uwalnia ucznia od troski o przyszłość i właśnie dlatego zobowiązuje go w trzeźwym realizmie skierować się ku obecnemu dniowi i opierać się jego biedzie.

## RECEPCJA WYPOWIEDZI PRZEZ ŁUKASZA

Ewangelista Łukasz bardziej niż którykolwiek z ewangelistów pozuwał się do obowiązku przekazania orędzia chrześcijańskiego hellenistycznie wychowanemu i wykształconemu światu. Musiał też – podobnie jak Mateusz – brać pod uwagę odbiorców, którymi byli mieszkańcy hellenistycznych miast, należący w znacznej mierze do ludzi zamożniejszych. Z tego też powodu tematyka bogactwa oraz relacji pomiędzy bogatymi a biednymi w różnorodny sposób wpływa na przedłożenie Jezusowej wypowiedzi<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Warto tu podkreślić odpowiedniość w stosunku do modlitwy z „Ojczyźnie”, o ile ἐπιούσιος rozumieć należy: „dzień dzisiejszy”. Por. G. STRECKER, *Die Bergpredigt. Ein Exegetischer Kommentar*, Göttingen 1984, 122.

<sup>2</sup> Zob. m.in. L. SCHOTTROFF/W. STEGEMANN, *Jesus von Nazareth. Hoffnung der Armen*, Stuttgart 1978, 89-153; R. J. CASSIDY, *Jesus, Politics and Society. A Study of*

Bezpośrednim kontekstem dla interesujących nas wypowiedzi jest u Łukasza opowiedziana scena sporu o majątek pomiędzy dziedziczącymi (12, 13nn) Ktoś z tłumu zwraca się do Jezusa, aby pomógł rozstrzygnąć spór z bratem w sprawie dziedziczenia majątku. Jezus odmawia. Wydarzenie daje okazję do ostrzeżenia przed chciwością oraz pouczenia na temat właściwej relacji człowieka do bogactwa, a kończy się wezwaniem do sprzedania majątności i dania ubogim (w. 33n). Za pośrednictwem zastosowanej odpowiedniej terminologii sformułowań (m. in. słowa *πλεουεξία* – chciwość) Łukasz włącza się w ówczesną paranezę popularnej filozofii, dla której chciwość – *πλεουεξία* była jedną z bardziej potępianych wad<sup>1</sup>. W ten sposób wskazuje na znaczenie chrześcijańskiego orędzia dla moralnego kształtowania postawy szerokich kręgów społeczeństwa. Sposób argumentacji jest jednak biblijny, nie zaś ten, który można było spotkać u filozofów. Odwołując się mianowicie do starotestamentalnych poglądów mądrościowych (Syr 11, 18n) stwierdza, że nawet rozporządzając nadmiarem dóbr, nie jest się w pełni bezpiecznym w swoim życiu. Gromadzenie bogactw, a zwłaszcza dewiza: „wypoczywaj, jedz i pij, ciesz się” – jest wyrazem egoistycznego nastawienia, którego całą słabość unaocznia nieustannie zagrażająca człowiekowi śmierć<sup>2</sup>.

Po tym wprowadzeniu poprzez Jezusową wypowiedź o troszczeniu się zaczerpniętą – jak wiemy – z Q, Łukasz wprowadza praktyczno-etyczne konsekwencje z przedstawionego stanu rzeczy. Zakaz troszczenia się o pokarm i odzienie kieruje się przeciwko jednostronnemu nastawieniu się człowieka na ziemskie dobra, temu nastawieniu, którego wyrazem jest typowe dla pogan pragnienie używania (w. 30a – „o to wszystko zabiegają poganie...”). Troszczenie się o picie, je-

---

Luke's Gospel, Maryknoll 1978; W. SCHRAGE, *Ethik des Neuen Testaments*, Göttingen 1982; 152-154; D. P. SECCOMBE, *Possessions and the Poor in Luke-Acts*, Linz 1982 i in.

<sup>1</sup> Por. G. DELLING, ThWNT VI 266-270; F. HAUCK/K. KASCH, tamże, 318-321; K. S. FRANK, RAC XIII 226-238.

<sup>2</sup> Wyrażenie „jeść i pić” jest typowym wyrażeniem na określenie używania życia także 12, 45; 17, 27n. Por. Iz 22, 13; Mdr 2, 6-9. Motyw rozpowszechniony w starożytności, por. EURYPIDES, *Alkestis*, 780-802. *Anthologia Graeca* w pieśniach biesiadnych dostarcza bogatego materiału poglądowego, np. XI 3. 25. 28. 38. 43. 56. Krytyka takiego nastawienia w filozofii popularnej zob. A. VÖGTLE, *Tugend- und Lasterkataloge im Neuen Testament*, Münster 1956.

dzenie i ubranie jest tylko przykładem spośród wielu innych (w. 26) egzystencji zakotwiczonej w rzeczywistości ziemskiej. W mowie eschatologicznej Jezusa znajduje się przestroga przed zatwardziałością serca, która jest owocem „pijaństwa i trosk życia codziennego” (21, 34-36). Z tego też powodu w spotkaniu z Marią i Martą Jezus poddaje krytyce „troszczenie się i niepokojenie o wiele”, podczas kiedy jednego tylko potrzeba. (10, 41n). Eschatologiczne wezwanie do czujności zobowiązuje właśnie do przewyciężenia takiego właśnie uwikłanego w sprawy ziemskie nastawienia.

Łukaszowy zamiar przybliżenia chrześcijańskiego ideału słuchaczom zaznajomionym z hellenistyczną etyką popularną pozwala zrozumieć jego ingerencje w wersecie 29. Tam właśnie zamiast czasownika *μημεριμνήσητε* (= nie troszczcie się) Łukasz wprowadza czasowniki: *μηζετείτε καιμημετεωρίζεσθε*. Czasownik ostatni ma znaczenie: odczuwać niepokój, pozostawać zawieszonym pomiędzy lękiem a nadzieją. Co jednak spowodowało wybranie takiego słowa, które oznacza stan duszy pomiędzy lękiem a nadzieją lub nawet arogancją? Otóż słowem: *μετέωρος* określano w hellenizmie zawieszenie i niepokój ducha. Taki niepokój był przeciwieństwem tego, co starożytność wysławiała, a mianowicie *εὐθυμία* – niezmacony pokój<sup>1</sup>.

W jaki sposób ideał ten, tj. *εὐθυμία* – jest do osiągnięcia, podawały różne szkoły różne odpowiedzi. „Szczęśliwy jest ten, kto prowadzi życie nieporuszony [...] trwa w pokoju i ciszy morskiej” – twierdzili epikurejczycy<sup>2</sup>. Podobnie wypowiadał się Cicero sławiąc *tranquillitatem animi*<sup>3</sup>. Także Seneca poświęca jedno ze swych pism *tranquillitati animi*. Nazywa je wolnością od trosk i niepokojów<sup>4</sup>.

Wydaje się, że Łukasz świadomie nawiązując do tematyki etycznej ukazuje znaczenie chrześcijańskiego orędzia dla starożytnego kierownictwa duchowego. Łukaszowi idzie o to, aby człowiek przewyciężył stan niepokojów i osiągnął stały mocny grunt dla swej egzystencji. Tego rodzaju dostosowanie do ówczesnego myślenia jest dla jego teologii najwyraźniej czymś zewnętrznym. Zgodność pojawia się jedynie w negatywnym ocenianiu stanu niepokojów i gorączkowości.

---

<sup>1</sup> Por. R. HIRZEL, *Demokrits Schrift περι εὐθυμίας*, Hermes 14 (1897) 354-407.

<sup>2</sup> Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos* XI, 141.

<sup>3</sup> CICERO, *Tusc.* 3, 9; 4, 10.

<sup>4</sup> *De tranquillitate*, 2, 3.



Przewyciężenie tego niepokoju nie dokonuje się jednak (jak u pogan) poprzez skierowanie się ku sobie i swemu wnętrzu, ale poprzez skierowanie całej swej egzystencji ku królestwu (βασιλεία), które staje chrześcijaninowi otworem dzięki wierze w Boga troskliwego Ojca.

## PODSUMOWANIE

Rozmiary i okoliczności niniejszego artykułu nie pozwalają na dogłębną prezentację tematu. Ale i w powyższym przedłożeniu zauważyć można istotę wypowiedzi Jezusa oraz główne kierunki jej recepcji u synoptyków.

Oryginalny Jezusowy zakaz wyłącznego troszczenia się o pokarm i odzienie (czyli o sprawy materialnej egzystencji) zakorzeniony jest w Jego pojmowaniu Boga. Jedynie Bóg daje człowiekowi możliwość wyzwolenia się od skrępowań ziemskiej egzystencji, zarówno biednemu, który w codziennej walce o przeżycie traci wszelką inną perspektywę, jak i – w interpretacji Łukasza – bogatemu, który w swym gorączkowym pragnieniu używania gubi szczęście nawet na ziemi. Bez tego teocentryzmu wszelkie programy społecznego i ekonomicznego rozwoju pozostają zawsze ułomne.

Jezusowe słowa o troszczeniu się najbardziej radykalnie zinterpretowali wędrowni charyzmatyczni misjonarze pierwszych lat Kościoła: albo troska o królestwo Boże, albo troska o pokarm i odzienie. Bez wątplenia, orędzie Chrystusa wymaga także takiej jego realizacji, radykalnej realizacji, która staje się znakiem dla świata. Chrześcijaństwo potrzebuje – jak na to wskazują jego dzieje – również tak radykalnego odczytywania orędzia Jezusowego. Ale jest to sprawa łaski. Dlatego wyłącznie taka interpretacja wypowiedzi Jezusa rozmijałaby się z rzeczywistością do tego stopnia, że dla większości uczniów Jezusa orędzie to stałoby się martwe.

Dla Mateuszowej interpretacji istotną jest wskazówka, że posiadanie dotyka samej istoty egzystencji człowieka oraz jego odniesienia do Boga. Troszczenie się o pokarm i odzienie jest oznaką egzystencji w tym świecie. Wyłączne troszczenie się o dobra materialne prowadzi do nierozumnej próby zapewnienia sobie bezpieczeństwa w życiu. Ta droga jest drogą bałwochwalstwa. „Nie możecie służyć Bogu i mamoni!”

Łukasz podejmuje się eksplikacji wypowiedzi Jezusa w nowej sytuacji konsolidujących się wielkomijskich wspólnot chrześcijańskich.

Pytanie, na ile Jezusowy zakaz odnosi się do ludzi, którzy – nawet jeśli w ograniczonym zasięgu – należą do zamożnych, staje się wówczas ważnym pytaniem. Łukasz odpowiada: dobra materialne nie powinny wprowadzać niepokoju i gorączkowości w życie chrześcijanina. Ewangelista odpowiada odwołując się do popularnej w środowisku hellenistycznym etyki i psychogiki. Jest to droga, po której chyba i dzisiaj należałoby iść przedkładając współczesnemu światu wagę orędzia Chrystusowego człowiekowi.

Tarnów

KS. ANTONI PACIOREK

ks. Tomasz Hergesel, ks. Mariusz Rosik

## **„POŚLANY, ABY ZAŚWIADCZYĆ O ŚWIATŁOŚCI” (J 1, 8) POSTAĆ JANA CHRZCICIELA WE WSPÓŁCZESNEJ LITERATURZE EGZEGETYCZNEJ**

Zainteresowanie postacią Jana Chrzciciela było żywe w I wieku nie tylko wśród chrześcijan. Józef Flawiusz pisał o nim: „Niektórzy Żydzi utrzymują, że ruinę oddziałów Heroda należałoby przypisać karze boskiej, jako sprawiedliwą zemstę za śmierć, którą zgotował [Herod] Janowi zwanemu Chrzcicielem” (*Ant. Jud.* 18, 7, 2; tł. własne). Zainteresowanie to wcale nie spadło z biegiem czasu. Prowadziło do tworzenia się mniej lub bardziej wiarygodnych tradycji i legend związanych z postacią prekursora Jezusa, funkcjonujących w mentalności chrześcijan, a niekiedy zapisywanych w apokryfach<sup>1</sup> lub pismach wyrastających z pobożności ludowej. W ostatnich latach postać Chrzciciela powraca częściej niż kilkanaście lat temu w literaturze egzegetycznej. Niniejszy

---

<sup>1</sup> Oprócz powszechnie cytowanych pism apokryficznych o Janie Chrzcicielu, żywe zainteresowanie budzi odkryty na nowo apokryf *Vita Johannis Baptistae*, przypisywany Serapionowi, biskupowi jednej z diecezji w Egipcie, za czasów aleksandryjskiego patriarchy Teofila (385-412 r.). Tekst powstał w garshuni (język arabski pisany syryjskimi charakterami); por. A. MINGANA, *A New Life of John the Baptist*, Woodbrooke Studies I (1927), 234-260 (translatio), 261-287 (textus) = *Bulletin of the J. Rylands Library* XI (1927), 446-270 (translatio), 471-297 (textus).

szkic prezentuje kilka sposobów spojrzenia na tradycję związaną z Chrzcicielem, obecnych we współczesnej literaturze biblijnej.

### „JAN HISTORII” A „CHRZCICIEL WIARY”

Znana jest w historii egzegezy kwestia rzekomego rozejścia się wizerunku Jezusa historii i Chrystusa wiary. Dziś już przewyciężona, skłoniła wielu badaczy do rzetelnej analizy egzegetycznej pism Nowego Testamentu i dokumentów pozabiblijnych pod kątem ich wiarygodności historycznej. Podobne zadanie stawia przed sobą E. Lupieri, próbując przez postać „Chrzciciela wiary” dotrzeć do „Jana historii”. Naczelną tezę autora jest twierdzenie, że głównym motywem pojawienia się Chrzciciela było dokończenie dzieła rozpoczętego przez Eliasza i otwarcie drogi przed rozpoczynającym działalność Synem Człowieczym. Eliaz, który uszedł przed dawną królową Izabel, teraz zostaje zabity w Janie Chrzcicielu, a jego głowa przekazana nowej Izabel, Herodiadzie<sup>1</sup>.

Autor prezentuje, w jaki sposób ewangelista przystosował materiał przejęty z tradycji do własnych celów teologicznych. W tej perspektywie powraca naczelne pytanie pierwszej Ewangelii: kim jest Jezus? Narracje o Janie Chrzcicielu rzucają nowe światło na Jego (Jezusa) tożsamość i posłannictwo. Autor zwraca uwagę na pewną zależność, mało dyskutowaną w dotychczasowej egzegezie, a mianowicie tę, że los Jana Chrzciciela, choć przecież dopełnił się przed śmiercią Jezusa, może być właściwie odczytany dopiero po wydarzeniach paschalnych i w ich świetle. Uczniowie Jezusa mogli więc w pełni zobaczyć w Janie poprzednika Pańskiego dopiero po zmartwychwstaniu<sup>2</sup>. Niezwykle interesująca jest zaproponowana przez autora hipoteza o Łukaszej „dejudaizacji” postaci Jana Chrzciciela. O ile Marek i Mateusz dużą uwagę zwracają na identyfikację Jana z Eliaszem, o tyle Łukasz praktycznie pomija ten aspekt, i tak prezentuje postać poprzednika Chrystusa, aby ukazać, że właśnie jego działalność rozpoczęła proces „rozchodzenia się” judaizmu i chrześcijaństwa. Według Lupieriego nowe światło na studium postaci Chrzciciela rzuca wyśiętek redakcyjny Ma-

---

<sup>1</sup> E. LUPIERI, *Giovanni Battista nelle tradizioni sinottiche*, Studi Biblici 82, Paideia Editrice, Brescia 1988, 21-44.

<sup>2</sup> E. LUPIERI, *Giovanni Battista nelle tradizioni sinottiche*, 45-52.

teusza, który zmierza do ukazania „teologicznej chronologii sukcesji” (*cronologia teologica della successione*) pomiędzy Janem a Jezusem. Cel ten osiąga ewangelista poprzez zaakcentowanie odrzucenia, jakie spotyka Jezusa ze strony duchowych przywódców Izraela, poprzez podkreślenie utożsamienia (przejętego ze źródeł) postaci Jana i Elia-sza, oraz poprzez uwypuklenie paralelizmu pomiędzy osobami Jana i Jezusa. Przebadanie materiału synoptycznego doprowadziło go do konkluzji, że cała tradycja o Janie Chrzcicielu została poddana chrześcijańskiej refleksji, a wydarzenia paschalne w znacznym stopniu wpłynęły na sposób przedstawienia postaci przez ewangelistów.

### JAN CHRZCICIEL – MIĘDZY HISTORIAŁ A LEGENDĄ

W innej swej pracy E. Lupieri stara się prześledzić poszczególne stadia tworzenia się legend o postaci Jana Chrzciciela<sup>1</sup>. Stopniowe odchodzenie od danych historycznych i narastanie materiału ahistorycznego lub antyhistorycznego doprowadziło do wytworzenia legendarnych opowiadań o poprzedniku Jezusa. Tak rozumiana legenda – jako transpozycja narracyjna faktu historycznego, z dołączeniem elementów fantastycznych, które wpływają na zmianę realnych cech osobowościowych postaci<sup>2</sup> – sytuuje się pomiędzy historią a mitem. Autor postawił sobie za cel dotarcie do warstwy historycznej najstarszych, bo sięgających I wieku, opowiadań o Chrzcicielu. Naczelne miejsce wśród nich zajmują oczywiście ewangelie synoptyczne. Lupieri pokazuje, na czym polegała praca redakcyjna ewangelistów nad materiałem przejętym z tradycji. W przypadku Marka praca ta miała na celu połączenie różnych, niekiedy wręcz przeciwstawnych, tradycji Janowych. Jan bowiem chrzczył „w rzece Jordan”, ale również „przebywał na pustyni”, aby wypełnić prorocstwo Izajasza. Działal na terytorium „króla Heroda” (Antypasa), gdyż to on kazał go aresztować i ściąć, ale także zyskał sobie rozgłos wśród mieszkańców Jerozolimy, a więc w Judei, gdzie nawet po jego śmierci autorytety świątynne obawiały się prze-

---

<sup>1</sup> Chodzi o książkę wydaną przez „Paideia Editrice”, zatytułowaną *Giovanni Battista fra storia e leggenda* (Brescia 1988). Książka ukazała się w serii „Biblioteca di cultura religiosa”, 53.

<sup>2</sup> A. M. DI NOLA, *Mito*, [w:] *Enciclopedia delle Religioni I*, Firenze 1970, 487.

ciwstawić powszechnemu szacunkowi wobec osoby proroka<sup>1</sup>. Łukasz modyfikuje i przystosowuje do swych własnych celów teologicznych materiał przejęty od Marka, niekiedy redukując go, innym zaś razem rozszerzając o elementy, których brak u Marka. Lupieri odrzuca tezę przyjmowaną przez niektórych egzegetów, iż Łukasz miał do dyspozycji jakieś zaginione źródło opowiadające o Chrzcicielu; jego zdaniem materiał wspólny Mateuszowi i Łukaszowi można wyjaśnić źródłem logiów (Q) i form przejętych z tradycji i funkcjonujących w pierwszych gminach, lecz niekoniecznie zebranych razem w jednym konkretnie źródle. Łukasz, zdaniem autora, czyni z Jana Chrzciciela przedstawiciela chrześcijan pochodzenia żydowskiego, którym trudno zaakceptować nieskończone miłosierdzie Boże okazywane także poganom. Nieświadomi, że dary pentakostalne zostały udzielone także poganom, oczekują przyjścia Chrystusa sędziego, który „chrzcić będzie Duchem Świętym”. Chrzciciel miałby więc reprezentować model wczesnego chrześcijaństwa, mocno związanego z judaizmem<sup>2</sup>. Przewyciężenie tego modelu znajduje czytelnik na kartach dzieła Mateusza. Dzieje się tak dzięki życiu sakramentalnemu Kościoła, co znakomicie widać w opowiadaniu o ustanowieniu Eucharystii (Mt 26, 26-29). Jezus deklaruje, że Jego krew jest przelana „na odpuszczenie grzechów”; tego samego wyrażenia używał Marek przy określaniu celowości chrztu Janowego (Mk 1, 14). Mateusz widzi więc w chrzcie udzielanym przez Jana jedną z wielu praktyk pokutnych, która nie ma jednak mocy gładzenia grzechów. Odpuszczenie grzechów dokonuje się z woli Ojca przez rytury sakramentalne<sup>3</sup>.

## JAN CHRZCICIEL – PROROK I EWANGELISTA

Carl R. Kazmierski proponuje przyjęcie kilku schematów interpretujących życie i działalność Chrzciciela. Najstarszy z nich inspirowany jest Iz 40, 3 (wykorzystanym również przez członków gminy qumrańskiej i tłumaczącym ich obecność nad brzegiem Morza Martwego)<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> E. LUPIERI, *Giovanni Battista fra storia e leggenda*, 50.

<sup>2</sup> E. LUPIERI, *Giovanni Battista fra storia e leggenda*, 86-87.

<sup>3</sup> E. LUPIERI, *Giovanni Battista fra storia e leggenda*, 116-117.

<sup>4</sup> Zdaniem Marshalla nawet jeśli istniały wcześniejsze koneksje Jana Chrzciciela ze wspólnotą qumrańską czy grupą esseńską, rozpoczęcie publicznej działalności

i prezentuje postać Jana jako głosiciela obecności Boga pośród ludu. Kolejny ukazuje Chrzciciela jako głosiciela sądu apokaliptycznego; według niektórych egzegetów ten model nosi najwięcej znamion historyczności, zdaniem Kazmierskiego natomiast jest on wynikiem kryzysu wśród chrześcijan hellenizujących, którzy przepowiadać chcieli sąd nad niewiernymi. Kolejny model opiewa Chrzciciela jako Eliasza; bazuje on na obrazie użytym przez samego Jezusa, a rozszerzonym przez pierwszych chrześcijan o fragment z Księgi Malachiasza. Jan był także prekursorem Mesjasza; ten model powstał w kręgach pierwszych chrześcijan i dziś jest jednym z najczęściej wykorzystywanych w literaturze egzegetycznej. Jan jako świadek Mesjasza – to rys dominujący w prezentacji postaci u Jana ewangelisty. Już pierwsze zdania tej Ewangelii rysują taki właśnie obraz Chrzciciela (por. J 1, 6-8). Kazmierski stanowczo sprzeciwia się tezie, jakoby Jan Chrzciciel był twórcą sekty judaizmu. Jego rolą nie było oddzielenie jego uczniów od społeczności, w której żyli, lecz nakłonienie całego Izraela do posłuszeństwa Bogu. Istotą jego orędzia było wezwanie do świętości, do życia według sprawiedliwych praw Bożych<sup>1</sup>.

#### JAN CHRZCICIEL – MIĘDZY „DYSKURSEM” A „NARRACJĄ”

W ostatnich latach studiów nad zagadnieniami literackimi dzieła Mateusza podjął się G. Yamasaki. Jego zdaniem naczelnym motywem wprowadzenia przez redaktora Mateusza postaci Jana Chrzciciela w tok narracji jest czynnik retoryczny: ewangelista bowiem nie tylko opowiada wydarzenia historyczne związane z poprzednikiem Chrystusa, ale odnosi się do jego postaci także wtedy, gdy nie wnosi ona nic (lub prawie nic) nowego w nić opowiadania, a więc w czasie, gdy Jan jest aresztowany, uwięziony, a nawet zabity. Na pierwszy rzut oka Jan Chrzciciel odgrywa znaczącą rolę w rozwoju wątku narracyjnego jako poprzednik Jezusa z Nazaretu. Dzieje się tak jednak tylko do momentu chrztu Jezusa w Jordanie. Zaraz potem Jan usuwa się w cień narracji, praktycznie znikając z historycznego wątku fabuły dzieła. Cezura ta

---

z pewnością je zerwało; por. I. H. MARSHALL, *John the Baptist*, [w:] *The Illustrated Bible Dictionary*, II, Leicester 1998, 796.

<sup>1</sup> C. R. KAZMIERSKI, *Giovanni il Battista, profeta ed evangelista*, Milano 1999, 119-123.

została wprowadzona w Mt 4, 12: „Gdy [Jezus] posłyszał, że Jan został uwięziony, usunął się do Galilei”. Tym stwierdzeniem ewangelista obwieszcza zakończenie działalności Jana; gdy ustąpił poprzednik, swą działalność może zainaugurować zapowiadany Następca (Mt 4, 17)<sup>1</sup>. Ponieważ Jezus rozpoczyna swą działalność, czytelnik nie może oczekiwać, że na scenie znów pojawi się Chrzciciel. Jego rola, jako tego, który „przygotowuje drogę Panu”, została zamknięta i nie pojawi się już jako czynnik rozwoju toku narracji<sup>2</sup>. Późniejsze odnośniki do postaci Chrzciciela mają jednak duże znaczenie na poziomie dyskursywnym. Innymi słowy, nawet jeśli redaktor Mateusza nie nawiązuje do Jana celem rozwoju opowiadanej historii czy posuwania naprzód akcji narracji, przywoływanie postaci Chrzciciela ma znaczenie retoryczne, gdyż wpływa na sposób odczytania całego przesłania Ewangelii przez czytelnika. Przy opisie pierwszego wystąpienia Jana na pustyni narrator podaje informacje, które przy pobieżnym spojrzeniu nie wnoszą nic w historyczny poziom narracji dzieła. Chodzi tu np. o opis sposobu ubierania się czy odżywiania Jana (Mt 3, 4). Motyw wprowadzenia tych detali do perykopy wyjaśnia się dopiero wówczas, gdy narrator ujawnia swój zamiysł identyfikacji Jana z Eliaszem (por. opis ubioru Eliasza w 2 Krl 1, 8)<sup>3</sup>.

## KONKLUZJA

Zaprezentowane powyżej sposoby interpretacji życia i działalności Jana Chrzciciela, obecne we współczesnej literaturze egzegetycznej, nie wyczerpują wszystkich spojrzeń na prekursora Pańskiego, wskazują jednak na główne kierunki studium jego postaci. Warto zauważyć, że oprócz zapisu ewangelicznego coraz większe znaczenie przywiązuje się do świadectwa Józefa Flawiusza oraz do narracji o Janie w Dziejach Apostolskich, które najczęściej rozważa się we wzajemnych korelacjach z Ewangelią Łukaszową<sup>4</sup>. Egzegeci ukazują postać

---

<sup>1</sup> I. H. MARSHALL, *John the Baptist*, 796.

<sup>2</sup> G. YAMASAKI, *John the Baptist in Life and Death. Audience-Oriented Criticism of Matthew's Narrative*, JSNTSS 167, Sheffield 1998, 101.

<sup>3</sup> G. YAMASAKI, *John the Baptist in Life and Death*, 143.

<sup>4</sup> P. W. HOLLENBACH, *John the Baptist*, ABD III, red. D. N. FREEDMAN, New York-London-Toronto-Sydney-Auckland 1992, 889-890.

Chrzcziciela jako reprezentanta określonych grup chrześcijan pierwszych gmin, nie zaciemniając przy tym personalnych cech osobowościowych prekursora Pańskiego. Wydobyta na światło dzienne praca redakcyjna poszczególnych ewangelistów pozwala oczyścić orędzie Janowe z narzutu interpretacyjnego. Coraz częściej też podkreśla się znaczenie cezury, jaką stanowi chrzest Jana (bądź jego uwięzienie przez Heroda). To historiozbowcze ujęcie uwypukla nową jakość nauczania Jezusa.

Wrocław

KS. TOMASZ HERGESEL, KS. MARIUSZ ROSIK

**ks. Waldemar Rakocy CM**

## **PYTANIE O OFIARNOŚĆ FILIPIAN (INTERPRETACJA FEMINISTYCZNA)**

Podtytuł artykułu może wywołać pewne zdziwienie i wątpliwości. Feminizm kojarzy się bowiem znacznej części ludzi negatywnie. Przyczyną takich skojarzeń jest ruch feministyczny lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych, dążący do radykalnego wyzwolenia kobiet ze męskulinizowanej kultury, proponując im formę kultury przeciwstawnej<sup>1</sup>. Ruch ten objął również teologię i egzegezę biblijną, wypracowując nową hermeneutykę<sup>2</sup>. Pomimo odrzucenia w Kościele zasad interpretacji tekstów biblijnych przez nurt feministyczny, trzeba uznać, że Biblia została zredagowana z patriarchalnego punktu widzenia, gdzie rola kobiety, zgodnie z duchem ówczesnej kultury, nie została wystarczająco doceniona. Niniejszy artykuł pragnie wydobyć na światło wkład kobiet w rozwój ewangelizacji na przykładzie wspólnoty w Filipinach. Takie podejście do Biblii jest w zgodzie z dokumentem PKB: odkrywa i docenia bowiem rolę kobiety w historii zbawienia.

---

<sup>1</sup> Zob. szerzej w: R. BARTNICKI, *Ewangelie synoptyczne. Geneza i interpretacja*, Warszawa 1996, s. 337-338.

<sup>2</sup> Na temat jej oceny, zob. dokument Papieskiej Komisji Biblijnej *Interpretacja Biblii w Kościele* (tłum. R. Rubinkiewicz), opublikowany w RSB 4, Warszawa 1999, s. 52-54.



## FAKT OFIARNOŚCI FILIPIAN

W porównaniu z innymi Listami Pawła jedną z pierwszych rzeczy, jakie uderzają w Flp – to bardzo ciepły ton, przepojony wdzięcznością. Apostoł dziękuje Bogu za wiarę Filipian, ale również za ich pomoc materialną, jakiej od nich doświadczył w przeszłości i doświadcza obecnie. Poza Flp (4, 10-19) nie znajdziemy w Listach Pawła informacji o zatroskaniu jakiegś innej wspólnoty o jego potrzeby materialne. Ofiarność Filipian wyróżnia ich na tle innych wspólnot: po opuszczeniu przez apostoła Filippi troszczyli się o jego potrzeby, posyłając pomoc do Tesaloniki (w. 16) i Koryntu (2 Kor 11, 9)<sup>1</sup>. Teraz kiedy Paweł znajduje się w więzieniu (Flp 1, 13nn), Filipianie wychodzą z nową inicjatywą: posyłają mu nie tylko pomoc finansową, lecz również jednego ze swych rodaków, Epafrodyta, aby był przy nim (2, 25nn; 4, 18). Zatroskanie Filipian o Pawła nie jest wymuszone (sami podejmują się pomocy) ani udawane (czynią wszystko, co możliwe), lecz szczerze i głębokie, gotowe do poświęceń. Mamy prawo sądzić, że jak wspierali go na samym początku, po założeniu wspólnot w Macedonii (4, 16) i Achai (2 Kor 11, 9), a teraz w więzieniu, że podobnie wyglądała sytuacja przez cały ten czas. Przemawia za tym Flp 4, 10, gdzie apostoł wyraża radość z ponownego starania o niego po pewnej przerwie, która nie nastąpiła z ich winy, lecz z braku możliwości; jest zdumiony ich inicjatywą<sup>2</sup>.

Kiedy przyjrzymy się organizowanej przez Pawła zbiórce na rzecz ubogich braci w Judei, znajdziemy potwierdzenie gotowości Filipian w świadczeniu pomocy. W 2 Kor 8, 1-5 apostoł pisze Koryntianom o zbiórce w kościołach Macedonii. Informuje ich, że tamtejsze wspólnoty zebrały pieniądze pomimo ucisku i skrajnego ubóstwa; uczyniły więcej niż mogły, nalegając nawet i prosząc o to, aby było im dane pomóc. Co więcej, nie ograniczyły się do samej pomocy materialnej, ale ofiarowały również samych siebie. Paweł pisze to Koryntianom o wspólnotach Macedonii, spośród których największe – to Tesalonika i Filippi. W składce uczestniczyli chrześcijanie z obydwu ośrodków,

---

<sup>1</sup> W świetle wcześniejszego stwierdzenia o wsparciu apostoła w Tesalonice, informację w 2 Kor mówiącą o Macedonii należy rozumieć jako odnoszącą się do Filipian.

<sup>2</sup> G. F. HAWTHORNE, *Philippians*, WBC 43, Waco 1983, s. 197. Niestety nie wiemy, co uniemożliwiło w ostatnim okresie pomoc Filipian.

i zapewne z jeszcze innych. Mimo to opis ich zatroskania i hojności w 8, 1-5: wyjście z inicjatywą pomocy finansowej i ofiarowanie ponadto samych siebie, przywołuje postawę Filipian względem Pawła w więzieniu i odpowiada najbardziej tej wspólnotcie. Na podstawie Flp 4, 16 i 1 Tes 2, 9 mamy prawo uważać, że to Filipianie, nie Tesaloniczanie, odegrali wiodącą rolę w sprawie i wnieśli główny wkład w organizowaną przez apostoła pomoc dla braci w Judei.

Podczas gdy zbiórka we wspólnotach Macedonii jest już faktem, Koryntianie nie są jeszcze gotowi (2 Kor 8, 6nn). Cechuje ich znaczna opieszałość: w 1 Kor 16, 1nn apostoł odpowiada na ich zapytanie w związku ze zbiórką, pisząc z kolei 2 Kor, ponad pół roku później<sup>1</sup>, sprawa nie postąpiła znacznie do przodu. Dlatego posyła do nich Tytusa i zachęca do dokończenia tego, czego podjęli się jeszcze zeszłego kalendarzowego roku (8, 10). Nieco lepiej przedstawia się organizowanie składki w prowincji Koryntu, Achai (2 Kor 9). Jednak również tam zbiórka nie została zakończona, co wzbudza niepokój apostoła. Dlatego posyła on, podobnie jak do Koryntu, braci, których zadaniem będzie doprowadzenie jej do końca, żeby w momencie przybycia z przedstawicielami Macedonii nie musiał się za nich wstydzić (ww. 3-5). Jednocześnie przypomina im, żeby ich darowizna nie okazała się sknerstwem.

Rz 15, 25nn informuje, że pomoc okazali tylko chrześcijanie Macedonii i Achai. Trudności z zebraniem pieniędzy dla braci w Judei pojawiły się nie tylko w Achai, lecz również w innych prowincjach. Z 1 Kor 16, 1-3 dowiadujemy się, że składka została zarządzona we wspólnotach Galacji. Nic jednak nie wiadomo na temat jej zakończenia. Skoro Paweł nie mówi o wkładzie Galatów w Rz 15, oznacza to zdaniem niektórych autorów, że zbiórka nie doszła do skutku<sup>2</sup>. Podobnie nic nie wiadomo o pomocy Efezjan, gdzie apostoł spędził trzechletni okres. Można stwierdzić, że jedynie Macedonia wykazała pełną gotowość, angażując się całym sercem w Pawłową inicjatywę (2 Kor 8, 4-5); wśród Macedończyków z kolei, jak wcześniej wykazaliśmy, główny ciężar przedsięwzięcia spoczął najprawdopodobniej na barkach Filipian.

---

<sup>1</sup> W opracowaniach naukowych przyjmuje się najczęściej okres od sześciu (ośmiu) miesięcy do półtora roku.

<sup>2</sup> Tak np. G. LÜDEMANN, *Paul Apostle to the Gentiles. Studies in Chronology*, London 1984, s. 86.

## RACJE OFIARNOŚCI FILIPIAN

Przedstawiony stan rzeczy nasuwa pytanie o to, jaka była przyczyna odmiennej postawy Filipian (a na pewno wyróżniającej się wśród pozostałych wspólnot) względem Pawła. Żeby odpowiedzieć na to pytanie, przyjrzyjmy się najpierw tej wspólnotcie, aby ustalić, czym różniła się ona od innych. Źródłem informacji będzie Flp (i inne Listy), w drugiej kolejności – Dz.

Jedną z podstawowych różnic między wspólnotą w Filippi a pozostałymi, na ile znamy je z Listów Pawłowych, to duża rola, jaką odgrywały w niej kobiety. Dotyczy to okresu od chwili jej powstania do momentu pisania Flp. W Flp 4, 2-3 apostoł pisze, że Ewodia i Syntycha razem z nim "trudziły się dla Ewangelii"; stwierdza on, że obie kobiety pomagały mu w ewangelizacji Filippi, tzn. w momencie, kiedy znajdował się w mieście. Wiemy, że do Filippi przybył po raz pierwszy podczas tzw. drugiej podróży misyjnej (por. 1 Tes 2, 2), kolejny raz – w zakończeniu trzeciej podróży (2 Kor 2, 12-13; 7, 5nn), tj. krótko przed udaniem się do Jerozolimy, gdzie został pojmany. Druga wizyta w Filippi nie trwała długo, jej celem było odwiedzenie wspólnoty. Apostoł stwierdza to wyraźnie w 1 Kor 16, 5-6, że przez Macedonię zamierza tylko przejść, w Koryncie natomiast zatrzymać się lub nawet przezimować (tj. ok. trzech miesięcy). Czas spędzony we wspólnotach Macedonii miał być zatem znacznie krótszy nie tylko od przezimowania, ale nawet od zatrzymania się w Koryncie. W drodze powrotnej, o czym informują Dz (20, 3b-6), Paweł spędził w Filippi jedynie święta Paschy. Wkład Ewodii i Syntychy, razem z Pawłem, w ewangelizację Filippi może odnosić się tylko do momentu założenia tam wspólnoty, czyli do pierwszej wizyty apostoła w mieście<sup>1</sup>. W Filippi Pawła wspomagali jeszcze w głoszeniu Ewangelii – oprócz obydwu kobiet – Klemens i inni współpracownicy<sup>2</sup>.

Znaczący wkład kobiet w ewangelizację Filippi potwierdzają Dz 16. W ww. 12-14 Łukasz informuje, że w mieście nie było synagogi,

---

<sup>1</sup> Do takiego wniosku dochodzimy nie zakładając jeszcze przyjmowanej przez autorów hipotezy, że Flp powstał podczas więzienia w Efezie. Gdyby było to prawdą, w grę mogą wchodzić tylko pierwsze odwiedziny apostoła w mieście, ponieważ Flp pisałby przed drugą wizytą.

<sup>2</sup> Wśród nich Sylwan i Tymoteusz, obecni podczas tzw. drugiej podróży misyjnej (por. 1 Tes 1, 1; 2 Tes 1, 1; 2 Kor 1, 19).

a na miejsce modlitwy przyszły w szabat kobiety – nie wspomina się mężczyzn<sup>1</sup>. Jedną z kobiet była Lidia z Tiatyry zajmująca się handlem purpurą. Łukasz wymienia tylko ją z imienia. Pozwala to sądzić, że ta bogata kobieta w znacznym stopniu przyczyniła się do ewangelizacji Filipi. Jej charakter i zaangażowanie oddają Dz 16, 15: po nawróceniu udostępniła swój dom Pawłowi i jego współpracownikom; wobec ich niezdecydowania czy oporów wymogła to na nich. Informację należy uznać za wiarygodną historycznie. Nie widać racji, dla której Łukasz miałby stworzyć ten fakt; raczej skoro umieścił go w swym dziele, świadczy to o tym, że gościnność Lidii i jej wsparcie wywarły wielkie wrażenie na Pawle i jego współpracownikach. Nasuwa się pytanie: czy jednorazowa gościnność, nie poparta w późniejszym czasie ofiarnością i oddaniem ewangelizacji, skłoniłaby Łukasza do zamieszczenia wzmianki o niej w swym dziele? Raczej nie.

Fakt, że Tiatyra leżała na terenie Lidii pozwala sądzić, że imię Lidia – to przydomek, oprócz którego miała ona jeszcze inne imię. Niektórzy autorzy, jak np. Hawthorne<sup>2</sup>, utrzymują, że jej właściwe imię to Ewodia lub Syntycha. J. Gnilka<sup>3</sup> uznaje to za czystą spekulację. Nie można wykluczyć zbieżności w fakcie, że tak te dwie ostatnie, jak i Lidia zostały pozyskane u początków ewangelizacji Filipi oraz że wniosły w nią duży wkład (Flp 4, 3; Dz 16, 15).

Za możliwością utożsamienia Lidii z Ewodią lub Syntychą przemawia jeszcze znaczenie, jakie Paweł przypisuje dwom kobietom z Flp oraz Łukasz Lidii w Dz. Konflikt między Ewodią i Syntychą, na który reaguje apostoł w liście pisanym do wspólnoty, dowodzi, że obie odgrywały w niej ważną rolę. Mogły być diakonisami<sup>4</sup>, a na pewno w ich domach gromadzili się chrześcijanie. Hawthorne przypuszcza, że spór dotyczył przywództwa we wspólnocie i tego, która z nich odgrywała w niej większą rolę. Do jakiegoś stopnia potwierdza to upomnienie apostoła, który napomina każdą z nich z osobna (w. 2) oraz wezwanie do jednomysłności w Panu. Użyty czasownik *phronein* domaga się od nich nie tylko podobnego myślenia, ale również podobnych uczuć i stosunku względem siebie. Spór dotyczył różnicy zdań, z których żadne nie mu-

---

<sup>1</sup> Zob. W. RAKOCY, *Paweł – apostoł Żydów i pogan*, Kraków 1997, s. 93.

<sup>2</sup> *Philippians*, s. 179.

<sup>3</sup> *Der Philipperbrief*, HTKNT 10/1, Freiburg 1968.

<sup>4</sup> HAWTHORNE, *Philippians*, s. 179.

siało być błędne. Mimo to był on bardzo głęboki, z poważnymi konsekwencjami dla wspólnoty, skoro apostoł prosi Syzyga<sup>1</sup>, aby razem z Klemensem i innymi pomógł im rozwiązać ten problem (4, 3). Choć trudno jest bliżej określić naturę konfliktu, z faktu przedstawienia go Pawłowi i znaczenia, jakie apostoł przywiązuje do rozwiązania sporu wynika znaczna pozycja Ewodii i Syntychy we wspólnocie. Podobnie wyszczególnienie przez Łukasza Lidii spośród innych kobiet – kilka dziesięcioleci później, kiedy pisze Dz – dowodzi, że ta w całej pełni zasłużyła na takie uwiecznienie. Lidia nie tylko ugościła Pawła i jego towarzyszy w momencie nawrócenia, ale także później musiała odgrywać ważną rolę w życiu wspólnoty. Ta zbieżność między rolą Lidii oraz Ewodii i Syntychy nie dowodzi jeszcze, że Lidia to jedna z dwóch kobiet w Flp, ale pozwala dopuścić taką ewentualność.

Nieprzyjęcie, że Lidia to Ewodia lub Syntycha oznacza, że w Filipi były przynajmniej trzy kobiety oddane dziełu ewangelizacji. Lidia zajmując się handlem purpurą należała do kręgu najbardziej zamożnych członków wspólnoty chrześcijańskiej. Znaczenie we wspólnocie Ewodii i Syntychy każe przyjąć ich odpowiednią pozycję społeczną, być może również zamożność. Na podstawie Flp nie stwierdzamy, że te dwie ostatnie stały na czele wspólnoty (brak dowodów za i przeciw), jedynie że odgrywały w niej ważną rolę (por. Flm 2). Udział kobiet w ówczesnym życiu społecznym nie był czymś dziwnym, ale jednocześnie należał do rzadkości<sup>2</sup>.

Stwierdziliśmy wcześniej, że Filipianie po raz pierwszy wsparli Pawła finansowo zaraz po udaniu się od nich, gdzie założył wspólnotę chrześcijańską, do Tesaloniki. Pomoc, o której mowa w Flp 4, 15-16, nie miała miejsca, kiedy odwiedzał później wspólnoty Macedonii (w zakończeniu trzeciej podróży misyjnej), ponieważ trudno jest od-

---

<sup>1</sup> Nieznana postać, utożsamiana przez Ojców np. z żoną Pawła (Klemens Aleksandryjski), mężem lub bratem Ewodii lub Syntychy (Chryzostom); autorzy nowożytni i współcześni widzą w nim Epafrodyta, Tymoteusza, Sylwana czy cały kościół w Filipi (zob. w: M. R. VINCENT, *The Epistles to the Philippians and to Philemon*, ICC, Edingurgh 1985 [ost. wyd.], s. 131; HAWTHORNE, dz. cyt., s. 179-180).

<sup>2</sup> Zob. P. TREBILCO, *Jewish Communities in Asia Minor*, SNTSMS 69, Cambridge 1991, s. 104-126.

nosić ten moment do początków ewangelizacji (w. 15)<sup>1</sup>. Ofiarność Filipian sięga samych początków. Jak wykazaliśmy, od zarania wspólnoty znaczącą rolę odgrywały w niej kobiety, jak Ewodia, Syntycha czy Lidia. Poza nimi znamy jeszcze z początków ewangelizacji Filippi tylko Klemensa<sup>2</sup>. Uwiecznienie w Dz przez Łukasza Lidii jako bogatej i niezwykle gościnnej osoby każe przyjąć, że Lidia oraz dwie pozostałe kobiety z Flp odegrały znaczącą rolę w pomocy finansowej, jakiej Filipianie udzielili Pawłowi podczas drugiej podróży misyjnej w Tesalonice (Flp 4, 16) i Koryncie (2 Kor 11, 9).

Teraz kiedy Paweł znajduje się w więzieniu, wspólnota przysłała mu pomoc razem z jednym z ich rodaków, który ma mu służyć. Chociaż to wydarzenie ma miejsce kilka lat później<sup>3</sup>, Ewodia i Syntycha, podobnie jak u początków, pełnią nadal we wspólnocie ważną rolę. Jeżeli Lidia nie jest jedną z nich, mamy prawo przypuszczać, że jej pozycja – przynajmniej materialna – nie uległa zmianie i nadal wspierała Pawła.

Sama zamożność i ofiarność Filipian nie były wystarczającą racją do tego, aby Paweł korzystał z ich pomocy. Wśród Koryntian byli również zamożni chrześcijanie (1 Kor 1, 26). Racją przyjmowania przez apostoła wsparcia od Filipian było zaufanie, jakie cechowało obustronne relacje. Paweł wzbrania się w przypadku innych wspólnot przed korzystaniem z ich dóbr materialnych (1 Tes 2, 9; 2 Kor 11, 7-9; 12, 13; por. też 8, 20). Ten stan rzeczy potwierdzają Dz 20, 34. Celem takiego zachowania było uwierzytelnienie swej misji, tj. szczerych intencji względem nowo nawróconych chrześcijan. Wędrowni nauczyciele, z jakimi się wówczas dosyć często spotykano, głosząc różne nauki korzystali z gościnności swych słuchaczy, a nawet wykorzystywali

---

<sup>1</sup> Jest on różnie rozumiany przez autorów, ale najbliższe prawdy wydaje się: 1) że odnosi się do początków misji w Macedonii lub 2) do momentu niezależnej działalności Pawła.

<sup>2</sup> Syzyg raczej nie należy do nich, ponieważ Paweł tłumaczy mu (przypomina?) rolę Ewodii i Syntychy (4, 3). Co do współpracowników (w. 3), byli to raczej ci, którzy przyszli razem z apostołem ewangelizować Filippi, wśród nich Sylwan i Tymoteusz.

<sup>3</sup> Przyjmujemy w tym miejscu, że Flp mógł zostać napisany przez apostoła podczas więzienia w Efezie.

ich finansowo, po czym znikali<sup>1</sup>. Paweł świadomy możliwości posądzenia go o podobne intencje pracuje na swe utrzymanie. Najlepszym przykładem oskarżania apostoła o różne nieszczerze intencje jest 2 Kor. Z jego Listów wynika, że nie korzysta z dóbr materialnych swych wspólnot, ponieważ nie jest przekonany o tym, że nie pojawią się zarzuty<sup>2</sup>. Zwłaszcza Koryntianie byli gotowi wykorzystać każdą sposobność do tego, aby go krytykować. Jeżeli zatem apostoł korzysta ze wsparcia Filipian<sup>3</sup>, znaczy to, że jego relacje ze wspólnotą cechowało ogromne zaufanie; z kolei inicjatywa Filipian i ich poświęcenie dla Pawła, czy dla jego sprawy, świadczą o głębokiej więzi, jaka łączyła ich z apostołem. Na te relacje należy patrzeć do jakiegoś stopnia przez pryzmat roli kobiet w tamtejszej wspólnocie.

Dochodzimy do końcowego wniosku, że podstawowym wyróżnikiem kościoła w Filippi i jednocześnie jedną z racji (nie stwierdzamy, że jedyną) ogromnej troski Filipian o Pawła i ich ofiarności jest znacząca rola, jaką we wspólnocie odgrywały kobiety. Razem z tą rolą szła w parze znaczna pozycja materialna – przynajmniej niektórych z nich, jak Lidii. Wkład chrześcijanek z Filippi w pomoc Pawłowi przyczynił się w dużym stopniu do rozwoju ewangelizacji w ówczesnym świecie. Niżej przyczynę pragnie wydobyć ten fakt na światło dzienne i być względem nich skromnym wyrazem wdzięczności.

Lublin

KS. WALDEMAR RAKOCY CM

## **SŁOWO TOWARZYSTWA BIBLIJNEGO W POLSCE NA ŚWIĘTO BIBLI 2002**

„Ten, kto ma uszy niech usłyszy, co Duch mówi do Kościołów” (Ap 2, 7a).

W trudnej chwili swego życia nasz Pan dał nam wspaniały przykład postępowania. Poddany próbie, odwołuje się do Pisma Świętego, mówiąc: „Nie samym chlebem żyje człowiek, lecz każdym słowem,

---

<sup>1</sup> L. MORRIS, *The First and the Second Epistles to the Thessalonians*, NICNT, Grand Rapids 1991, s. 8-9.

<sup>2</sup> Z tej racji być może nie chciał skorzystać z gościnności Lidii, której zaraz po jej nawróceniu nie znał dobrze, aby nie zostać posądzonym o nieszczerze intencje.

<sup>3</sup> W jakimś stopniu również innych wspólnot (por. 2 Kor 11, 8).

które pochodzi z ust Boga” (Mt 4, 4). Jakże dziś w obliczu tyłu prób i trudności potrzebujemy Bożej pomocy, Bożej rady, Bożego Słowa! I oto wspaniała wiadomość! Bóg nie zamilkł! „Żywe jest bowiem Słowo Boga i skuteczne, ostrzejsze niż wszelki miecz obosieczny” (Hbr 4, 12a). Jego Słowo nie przemija tak, jak nasze ludzkie sprawy i słowa, gdyż „Słowo Pana trwa na wieki” (1 P 2, 25a).

To Słowo Boże jest stale gotowe do nas przemawiać! Jak trafnie wyraził to znany kaznodzieja C. H. Spurgeon: „Nikt nie może powiedzieć, że mu brak źródła, z którego mógłby czerpać, jeżeli Biblia znajduje się w zasięgu jego ręki”. Czy możemy zatem powiedzieć, że nie mamy dostępu do Bożego Słowa? To niemożliwe! Przecież Pismo Święte jest najbardziej rozpowszechnioną i najpoczytniejszą księgą świata. To jest światowy bestseller! Dzięki Bożej łaskawości mamy w Polsce kolejne nowe tłumaczenia Pisma Świętego, co pozwala każdemu z nas korzystać z mądrości Bożego Słowa. Ze szczególną radością należy przyjąć przekład ekumeniczny Nowego Testamentu i Psalmów. To nowe tłumaczenie pozwala nam, chrześcijanom różnych denominacji kościelnych, spotykać się przy jednym tekście Pisma Świętego.

Wykorzystajmy ten błogosławiony czas na wsłuchiwanie się w proce wezwanie Bożego Słowa: „Ten, kto ma uszy niech usłyszy, co Duch mówi do Kościołów” (Ap 2, 7a). Oto wezwanie Pana Chwały do Jego umiłowanego ludu – Kościoła. Ten jeden Kościół Jezusa Chrystusa opisany jest w Księdze Apokalipsy przez symboliczną liczbę siedmiu lokalnych kościołów. Kościół w swej istocie jest jeden, ponieważ jest jeden Pan, który nim kieruje i jeden Duch, który go ożywia i jednoczy w jedno Ciało (1 Kor 12, 13). To jedno Ciało Chrystusa uobecnia się na świecie przez lokalne społeczności, wspólnoty, zbory, parafie. Dlatego przeciwieństwem jednego Kościoła nie jest wielość i różnorodność wspólnot kościelnych, lecz Kościół błędzący, Kościół niewierny swemu Panu.

Pan Kościoła jak dobry pasterz nigdy nie pozostawi swojego Kościoła osamotnionego, lecz posyła swoje Słowo – chwali, karci, udziela nagany ale i składa obietnice. Czy mamy uszy gotowe, by wsłuchiwać się w słowa naszego Pana? On wzywa nas: „Obys był zimny albo gorący” (Ap 3, 15b). *Letnie* chrześcijaństwo budzi odrazę w oczach Chrystusa: „Bądź gorliwy i nawróć się” (Ap 3, 19b). Dlatego na przykładzie kościoła w Filadelfii, Chrystus Pan poucza nas i wskazuje właściwą postawę chrześcijańską: „Znam twoje czyny. Oto sprawiam, że przed tobą są otwarte drzwi, których nikt nie może zamknąć, bo choć masz nie-



wielką moc, to jednak zachowałeś Moje Słowo i nie wyparłeś się Mojego imienia” (Ap 3, 8). Kościół w Filadelfii *zachował*, ale nie *schował* Słowa Pana. Trwał przy prawdzie Jego Słowa i nie poszedł na kompromis, nawet za cenę odrzucenia i prześladowań.

Żyjemy w okresie wielkich przemian społecznych i kulturowych. Pluralizm i relatywizm stają się cechą otaczającego nas świata. Uwidacznia się to także w dziedzinie duchowego życia człowieka. Jak bardzo potrzebujemy dzisiaj pewnego i obiektywnego autorytetu w naszym życiu? A takim jest Słowo Boże! Jest dla wszystkich ludzi, a przy tym nie podlega jakimkolwiek ludzkim autorytetom. „Żadne stworzenie nie ukryje się przed Nim” (Hbr 4, 13a). Słowo przenika każdego, wszystkie Kościoły, gdyż nie jest zależne od naszych tradycji kościelnych. Oto w zmieniającym się świecie mamy pewny fundament – Słowa Bożego, które może dać każdemu z nas odpowiedź na zasadnicze i ostateczne pytania dotyczące sensu naszego życia.

Nie zamykajmy Księgi Pisma Świętego! W niej mówi do nas sam Bóg. *Ten, kto ma uszy niech usłyszy co Duch mówi do Kościołów!*

TOWARZYSTWO BIBLIJNE W POLSCE

## **S P R A W O Z D A N I A   I   W I A D O M O Ś C I**

---

**ks. Antoni Tronina**

### **KATOLICKI KOMENTARZ DO STAREGO TESTAMENTU UWAGI METODOLOGICZNE**

Na spotkaniu zespołu biblistów w Warszawie 20 stycznia 2002 r. zapadła decyzja o potrzebie wydania nowego komentarza biblijnego o profilu naukowym. Prac nad redakcją tego dzieła, zakrojonego na wiele lat, podjął się komitet w składzie: R. Bartnicki (UKSW), T. Brzegowy (PAT), A. Paciorek (KUL), A. Tronina (KUL) oraz J. Warzecha (UKSW). Ks. prof. A. Paciorek – odpowiedzialny wspólnie z ks. rektorem Bartnickim za redakcję serii nowotestamentowej, przedstawił wówczas ogólne wytyczne dotyczące struktury komentarzy. Ponieważ jednak specyfika komentarzy do Starego i Nowego Testamentu

jest odmienna, zaproponowano również bliższe zreferowanie redakcyjnej wizji komentarzy do ST. W tym celu przedstawimy tu, po wstępie historycznym, pewne sugestie dla autorów części starotestamentowej planowanego dzieła.

1. Początki komentarza znajdujemy już w samej Biblii Hebrajskiej (egzegeza wewnątrzbiblijna), gdzie *traditum* i *traditio* wzajemnie się przenikają. Świadczy to o ciągłości pomiędzy dawnymi twierdzeniami wiary a koniecznością przekształcania tradycji przez komentarz i aktualizację. Dobrym przykładem rozwoju tradycji jest Księga Daniela: „70 lat” (Jr 25, 12; 29, 10) zamienia się dla komentatora w „70 tygodni lat” (Dn 9, 2. 24-27). Komentarz ten zawiera program przyszłości ludu i świętego miasta. Nowe ramy hermeneutyczne zmieniają sens i znaczenie tekstów. Komentarz staje się konieczny dla ukazania tej zmiany znaczeniowej. Najstarsze znane nam komentarze biblijne to peszery z Qumran, aktualizujące tekst natchniony. Podobny proces obserwujemy w NT: zmiana perspektywy hermeneutycznej nadaje nowy sens Pismu. Już wcześniej aramejskie targumy, a potem komentarze rabinackie służą wyjaśnieniu i aktualizacji tekstu biblijnego. Rozkwit komentarzy we wczesnym chrześcijaństwie trzeba rozważać w kontekście rozwoju literatury klasycznej (Hilary, *Komentarz do Daniela*). Greckie i łacińskie komentarze do tekstu LXX i Vlg stanowią kontynuację żydowskich sposobów interpretacji tekstu świętego. Chrześcijananie stworzyli jednak nowy styl komentarza, używając innych zasad hermeneutycznych (J 5, 39: „Pisma dają o Mnie świadectwo”). Alegoreza, znana wcześniej Filonowi jako filozoficzne podejście do Biblii, rozwija się szczególnie owocnie w Kościele wschodnim. Sięga ona poza sens dosłowny Tory i pozwala czytać ją jako księgę chrześcijańską. Rozwój żydowskiej i chrześcijańskiej wspólnoty wiary ukazuje im natchniony charakter własnych pism; w ich świetle odkrywają głębszy sens Pisma (cztery etapy refleksji hermeneutycznej tradycja żydowska ujmuje w skrócie *pardes*). Komentarz staje się wręcz konieczny jako ustne bądź pisemne wyjaśnienie tekstu natchnionego i wydobywanie jego ukrytego znaczenia. Alegoria i typologia pomagają odsłonić prawdy ukryte w Biblii. Specyficzna hermeneutyka obu wspólnot religijnych (Synagoga i Kościół) dostarcza klucza do rozumienia Pisma. Z czasem nieznanostwo tekstu oryginalnego zmusza do korzystania z komentarza. Konieczność interpretacji wynika także z niejasności sensu literalnego („litera zabija, Duch ożywia”). Słowo

Boże, głoszone przez proroków i wcielone w Chrystusie, domaga się ciągłej interpretacji. Jej świadectwem jest tradycja komentarzy spisanych. Synagoga i Kościół posługiwały się zawsze tą formą interpretacji żywego słowa Bożego. Czasy nowożytne wypracowały nadto naukowe (historyczno-krytyczne) metody podejścia do tekstu świętego. Tak z czasem powstał nowy, świecki sposób interpretacji Biblii, niezależny od tradycji religijnej. Reformacja protestancka w XVI w. rozwinęła ten nowy styl pisania komentarzy, wykorzystując go do walki z *magisterium Ecclesiae*. Michel Montaigne zauważa ironicznie: „Więcej jest zamieszania w interpretowaniu interpretacji niż w interpretowaniu samych spraw; więcej jest ksiąg o Księdze niż o czymkolwiek innym. Świat pełen jest komentarzy, ale brakuje autorów” (*O doświadczeniu. Essais* III 13).

Współczesne serie komentarzy stawiają sobie za cel uprzystępnić każdą księgę Biblii na różnych poziomach (np. naukowym, filologicznym, literackim, teologicznym, kościelnym czy sekciarskim). Przykładowo, *International Critical Commentary* jest serią ściśle teologiczną, podczas gdy *Old Testament Library* bardziej teologiczną; *New Century Bible* komentuje wers po wersie i frazę po frazie.

Wielość serii komentarzy pozwala na wybór podejścia zależnie od zapotrzebowań odbiorcy. Stąd mówi się o kryzysie komentarza biblijnego jako gatunku (Froehlich). Powstają więc pytania: czym winien być komentarz, do kogo ma być adresowany, jaką winien mieć formę i jaką przyjąć metodę? Niewątpliwie, ma to być głównie podręcznik akademicki; zarazem jednak musi uwzględniać nauczanie Kościoła (czy Synagogi). Trudno pogodzić te elementy w przypadku, gdy seria komentarzy (np. *The Anchor Bible*) powierzona jest do opracowania członkom różnych wspólnot religijnych czy nawet agnostykom. Coraz bardziej widać potrzebę dialogu pomiędzy egzegetami a odpowiedzialnymi za wspólnoty religijne, dla których Biblia stanowi punkt odniesienia w sprawach wiary i moralności. Najnowszy dokument Papieskiej Komisji Biblijnej (*Naród żydowski i jego Święte Pismo w Biblii chrześcijańskiej*, przekład polski Verbum Kielce 2002) wychodzi naprzeciw tym oczekiwaniom. Chrześcijanin winien czytać Stary Testament w podwójnej perspektywie. Najpierw powinien dostrzec w nim Biblię Izraela, pierwszego dziedzica obietnic danych Abrahamowi. Następnie, z perspektywy Nowego Testamentu, odnajduje w nim potwierdzenie swojej wiary i nadziei. Takiej postawy nauczył Chrystus swoich uczniów, gdy „zaczyna-

jąc od Mojżesza, poprzez wszystkich Proroków, wykladał im, co we wszystkich Pismach odnosiło się do Niego” (Łk 24, 27).

2. Dokument PKB stanowi dobry punkt wyjścia w dyskusji nad kształtem polskiego komentarza biblijnego. Nie może to być z różnych racji komentarz typu *The Anchor Bible* (AB). Jej wydawcy piszą we wprowadzeniu, że ich „projekt oznacza początek nowej ery współpracy między biblistami”, a ich zespołowa praca daje wszystkim dostęp do wiedzy. Projekt AB powstał przed 40 laty i przewidywał pierwotnie 44 tomy (w tym 25 Biblii Hebrajskiej i 6 tomów tekstów „apokryficznych”, czyli dodatków Biblii Greckiej). W rzeczywistości dzieło rozrosło się do blisko 60 tomów i nadal nie jest zamknięte. W międzyczasie starsze opracowania zastąpiono innymi, nie ograniczając autorów żadnymi limitami. Ważniejszy jednak problem metodologiczny wynika z innego założenia wstępnego: „*The Anchor Bible* to przedsięwzięcie międzynarodowe i międzywyznaniowe. Uczeni protestanccy, katolicy i żydowscy z różnych krajów przygotowują poszczególne tomy. Projekt nie jest sponsorowany przez żadną organizację kościelną i nie zamierza odzwierciedlać żadnej szczególnej doktryny teologicznej”. W konsekwencji każdy z autorów ma całkowitą swobodę w wyrażaniu swych prywatnych poglądów, cała seria staje się niespójna.

Inne zasady przyjęła redakcja *Word Biblical Commentary* (WBC). Na spotkaniu redakcyjnym w r. 1977 ustalono pewne reguły, informujące zarówno autorów, jak i przyszłych czytelników o charakterze projektu. Po pierwsze, autorów wybrano spośród wykładowców uniwersyteckich i seminaryjnych, reprezentujących różne wyznania chrześcijańskie. Ich wspólną cechą jest wiara „w boskie objawienie Biblii oraz w prawdziwość i moc ewangelii chrześcijańskiej”. Po drugie, komentarze tej serii pisane są specjalnie dla WBC (a nie tłumaczone z innych języków). Autorzy komentarzy przygotowują własny przekład tekstu biblijnego z oryginału i na bazie oryginału opracowują egzegezę. W ten sposób umożliwiają „naukowe podejście do teologicznego rozumienia Biblii” zarówno studentom, duszpasterzom, jak też egzegetom i nauczycielom. Jednolita jest wreszcie zewnętrzna forma całej serii. Tekst komentarza „dzieli się na jasno określone sekcje, aby towarzyszyć czytelnikom na różnych etapach lektury. Ci, którzy chcą dowiedzieć się o świadkach tekstu, na których oparty jest przekład, mogą skorzystać z sekcji zatytułowanej *Uwagi*. Jeśli czytelnika interesuje stan badań nad jakimś fragmentem Pisma, to może zasięgnąć informacji w sekcjach *Bibliografia*

oraz *Forma/Struktura/Kontekst*. Wyjaśnieniu sensu danej perykopy oraz jej znaczenia dla rozwoju objawienia biblijnego służy *Komentarz* i końcowe *Objaśnienie*. Tak więc każdy może tu znaleźć coś dla siebie”. Pierwsze tomy tej serii ukazały się w druku w pięć lat po spotkaniu redakcyjnym i ukazują się w regularnych odstępach czasu (w ciągu 20 lat wyszło ok. 60 tomów, czyli po trzy rocznie). Wydaje się, że podobna częstotliwość jest możliwa i w naszym przedsięwzięciu. Nie brak bowiem w Polsce przygotowanych fachowców, wykładających w wyższych uczelniach teologicznych. Również forma zewnętrzna zaproponowana w serii WBC jest najbliższa naszemu projektowi. Podobną formę przyjął nowy niemiecki komentarz, *Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament* (HThKAT). We wstępie zwraca się uwagę na strukturę treściową i literacką księgi, jej miejsce w kanonie żydowskim i chrześcijańskim, wreszcie na teologię i znaczenie dla życia wspólnoty chrześcijańskiej. Na początku każdej większej jednostki omawia się jej budowę i kontekst, a następnie w ramach poszczególnych perykop kolejność jest następująca: *Text* (przekład z niezbędnym aparatem krytycznym), *Analyse und Auslegung*, czyli egzegeza z elementami aktualizacji (por. *Comment and Explanation* w WBC). Ks. Paciorek stosuje do tych dwu końcowych elementów nieco inne określenia: co tekst „znaczy” (historycznie) i co „oznacza” (dla dzisiejszego czytelnika). Wreszcie niezbędne ekskursy we współczesnych komentarzach włączone są do tekstu po danej perykopie biblijnej (a nie na końcu książki) i opatrzone ważniejszą bibliografią.

3. Korzystając z doświadczeń najnowszych komentarzy zagranicznych (zwł. WBC i HThKAT), proponujemy więc następujący układ każdego tomu: Bibliografia – Wprowadzenie – Przekład i komentarz. *Bibliografia* podana na początku tomu winna obejmować nowsze komentarze i monografie dotyczące danej księgi. Nie ma potrzeby przepisywania spisów bibliograficznych ze starszej serii komentarzy „KUL-owskich” (PSST); natomiast pożądanym jest uwzględnienie literatury w j. polskim (P. Ostański, *Elenchus bibliographicus polonus*). Artykuły specjalistyczne zamieszczamy przed każdą perykopą biblijną i przed ekskursami. *Wprowadzenie* ogólne do księgi winno omówić kolejno: świadków tekstu księgi, jej strukturę, historię jej powstawania i wykładu (zwł. rabinackiego i patrystycznego), wreszcie jej teologiczne znaczenie w judaizmie i chrześcijaństwie. *Komentarz* do poszczególnych perykop zawiera następujące elementy: bibliografia szczegółowa (nie uwzględ-

niona w zestawie na początku tomu); przekład tekstu biblijnego, opatrzone zwięzłymi uwagami krytycznymi; wyodrębniony paragraf dotyczący literackiej formy, struktury danej jednostki i jej miejsca w kontekście; wyczerpujący „komentarz wyrazowy” (wiersz po wierszu); „teologiczne przesłanie” tekstu w świetle NT.

Jeśli mamy na koniec określić specyfikę naszych komentarzy, podkreśliłbym trzy elementy, których brak w PSST. Po pierwsze, dysponujemy dziś znacznie bogatszym materiałem źródłowym (BHS i rękopisy znad Morza Martwego, jeszcze nie uwzględnione w wydaniach krytycznych, ale dostępne w serii *Discoveries in the Judean Desert*). Potwierdzają one wielokrotnie wyższość tekstu typu LXX nad TM, typowym dla tradycji ortodoksyjnego judaizmu. Nie można dziś lekceważyć nowych świadków tekstu ani też najstarszych dzieł egzegetycznych z Qumran.

Po drugie, potrzeba uwzględnienia współczesnych badań nad strukturą treściową i literacką tekstów biblijnych. Badania ta rozwinęły się ostatnio również w Polsce i należy z nimi zapoznać studentów. Ułatwiają one bardzo „wprowadzenie w myśl i orędzie ksiąg biblijnych”. Nawiązuję tu świadomie do serii podręczników akademickich redagowanych przez ks. prof. Janusza Frankowskiego; będą one przydatne również przy pisaniu komentarzy.

Trzecia wreszcie nowość potwierdzona została zaleceniami ostatnich dokumentów Papieskiej Komisji Biblijnej (z roku 1993 i 2002). Chodzi nam zwłaszcza o podejście kanoniczne do danej księgi, a także uwzględnienie tradycji żydowskiej w egzegezie. Nie przekreśla to bynajmniej katolickiego charakteru naszych komentarzy. Wręcz przeciwnie, lepsza znajomość korzeni chrześcijańskiej hermeneutyki pozwoli na nowo odkryć duchowy sens Biblii.

Redakcja części starotestamentowej nowego komentarza podzieliła umownie zakres prac redakcyjnych w tradycyjny sposób: za opracowania ksiąg historycznych odpowiada ks. J. Warzecha; za księgi prorockie – ks. T. Brzegowy; za pozostałe – ks. A. Tronina. Dotychczas gotowość współpracy w zespole przygotowującym komentarz do ST zgłosiło 15 osób: ks. K. Bardski (Syr), ks. T. Brzegowy (1-2 Krl), ks. W. Chrostowski (Ez), bp. S. Gądecki (1-2 Mch), p. A. Kuśmirek (Est), ks. M. Parchem (Dn), ks. B. Poniży (Mdr), ks. R. Rubinkiewicz (Rdz), p. E. Sujecka (Jdt), p. U. Szwarc (Pwt), ks. A. Tronina (Kpł), ks. J. Warzecha (1-2 Sm), ks. G. Witaszek (Am), ks. H. Witczyk (Ps),

p. M. Wojciechowski (Tb). Mamy nadzieję, że ten zespół powiększy się wkrótce o dalszych nauczycieli akademickich i na progu nowego tysiąclecia dostarczy polskiemu czytelnikowi kompletu naukowych komentarzy do Starego Testamentu.

*Częstochowa*

*KS. ANTONI TRONINA*

## **KRONIKA BIBLIJNA**

### **STATYSTYKA PRZEKŁADÓW BIBLIJNYCH W ROKU 2001**

Według komunikatu United Bible Societies, wobec istniejących na świecie ok. 6500 języków, aktualnie tekst biblijny jest dostępny w 2287 językach. W samym roku 2001 przybyło tłumaczeń na 24 języki. Całość Pisma Świętego została przetłumaczona na 392 języki. Całość Nowego Testamentu na 1012 języków. W ilości tłumaczeń Biblii przoduje kontynent afrykański – na 641 języków.

Charakterystyczne są przekłady na języki małych grup etnicznych. W roku 2001 przetłumaczony teksty biblijne dla grup mniejszościowych w Norwegii i Szwecji, na język Indian Chamula oraz na języku regionalny Majów Tzotzil, którym mówi 130 tys. Meksykańczyków.

W United Bible Societies współpracuje 137 narodowych towarzystw biblijnych. Obecnie pracuje się nad 672 projektami przekładów. W najbliższej przyszłości Biblia ma być przetłumaczona po raz pierwszy na 462 języki.

## **Z KRONIKI ŻAŁOBNEJ**

10 lutego 2002 roku zmarł w wieku lat 80. Jean-Dominique Barthelemy OP (ur. 1922), emerytowany profesor biblistyki na Uniwersytecie we Fryburgu Szwajcarskim, którego specjalnością było badanie historii tekstu Starego Testamentu. Był jednym z pierwszych tłumaczy tekstów z Qumran, jednym z tłumaczy TOB (ekumenicznego przekładu Biblii na język francuski) i wieloletnim członkiem Papieskiej Komisji Biblijnej.

*Kraków*

*KS. JERZY CHMIEL*

## KRONIKA ARCHEOLOGICZNA

### W KTÓREJ KANIE GALILEJSKIEJ ODBYŁO SIĘ WESELE (J 2, 1-11)<sup>1</sup>?

Turystom dzisiaj pokazuje się od r. 1566 albo grecko-prawosławny kościół, albo od r. 1639 franciszkański kościół w Kfar Kenna („Kaff” Kana) w pobliżu Nazaretu. Także dwie inne miejscowości w Galilei roszczą sobie prawo do tego zdarzenia. Jedna z nich, Chirbet Kana, leży nieco dalej od Nazaretu na wzgórzu, tzw. „wzgórzu ruin Kana” na północnym zboczu Doliny Battouf (Nizina Asochis), na zachód od Jeziora Genezaret. Większość naukowców przypuszcza, że to jest ta prawdziwa Kana, ale dotychczas brakowało argumentów. Od r. 1998 pracuje tutaj amerykańska ekipa z uniwersytetu Puget Sound w Tacoma (WA). Dotychczas znaleziono tutaj groty strzał z neolitu, skorupy z garnków glinianych i pieczęć cylindryczną z okresu żelaza. Naczynie kamienne, które niedawno odkryto, odpowiada żydowskiemu, kulturowemu naczyniom z I w. po Chr. Znaleźiska architektoniczne z I do IV w. przemawiają za tym, że żyła tutaj w tym okresie ludność żydowska. Na przykład spróbowano zrekonstruować baseny dla oczyszczania rytualnych i Miqwe używane przez Żydów. W V i VI w. przyszedli tutaj chrześcijanie i wybudowali klasztor, którego resztki znaleziono na wzgórzu. Pielgrzym z Piacenzy (ok. 570 r.) opisuje dokładny przebieg uroczystości w tejże miejscowości i wymienia w pierwszym rzędzie salę weselną. Liczne monety i importowana ceramika świadczą o tym, że ludność tutaj była bogata, ze względu na liczne pielgrzymki albo na skutek subwencji państwowych. Na południu tejże miejscowości znaleziono groty z otynkowanymi ścianami i greckimi napisami. Przypuszcza się, że owa grotka pochodzi z tego samego okresu (V i VI w.). W niej znajdują się pomieszczenia dla sześciu stągwi kamiennych (por. J 2, 6). Jedno ze średniowiecznych źródeł wymienia Architriklinium = salę biesiadną, in-

---

<sup>1</sup> Zob. DOUGLAS R. EDWARDS, *Auf der Hochzeit in Kana...*, Welt und Umwelt der Bibel. Archäologie – Kunst – Geschichte, Nr. 22, 2001, 73 i [www.nex-find.com/cana/index.html](http://www.nex-find.com/cana/index.html).



ne znowu mówi o grocie, jako miejscu przyjęć świątecznych, która pomieści 50 osób. Znowu w innej grocie znajdują się uchwyty na stągwie kamienne z uroczystości weselnej. Według wszelkiego prawdopodobieństwa chodzi tutaj o naszą nowo odkrytą grootę.

### CZY ZNALEZIONO GŁOWĘ JANA CHRZCICIELA?

Grupa archeologów pod przewodnictwem M. Waheeb prowadzi wykopaliska w Betanii nad Jordanem<sup>1</sup>. Na początku r. 2001 znaleziono czaszkę pod mozaikową podłogą kaplicy klasztornej opata Rhotorios (V w. po Chr.) na wzgórzu Eliasza. Prasa zrobiła wielką sensację, jakoby chodziło tutaj o głowę Jana Chrzciciela. M. Waheeb zaprzeczył takiej interpretacji. Po pierwsze, głowa Jana Chrzciciela jako relikwie znajduje się w meczecie Omajadów w Damaszku. Po drugie, inne znaleziska pochodzą z późniejszego okresu aniżeli I w. po Chr.

Latem r. 2001 odkopano na 1,5 m szerokie schody z czarnego bitumu, które zaczynają się od płyty 4 × 4 m przy nowym kościele Trójcy Przenajświętszej na wschodnim brzegu Jordanu i prowadzi aż do samego Jordanu. Schody miały wysokie kamienne belki policzkowe, które ochraniały kandydatów do chrztu schodzących do Jordanu albo do Wadi el-Charrar, według tego jak przebiegały one w okresie bizantyńskim. Owe schody są starsze od kościoła Trójcy Przenajświętszej. Może powstały one razem z kościołem św. Jana Chrzciciela, który ufundował cesarz Anastasios ok. r. 500 po Chr.?

*Wiedeń*

*KS. NORBERT MENDECKI*

---

<sup>1</sup> Zob. „Jordan Antiquity” nr 173, 177, R. G. KHOURI, Betanien – neue Ergebnisse der Ausgrabungen der Taufstelle, Welt und Umwelt der Bibel. „Archeologie – Kunst - Geschichte, Nr. 22, 2001, 76.

**WITULSKI T., Die Adressaten des Galaterbriefes. Untersuchungen zur Gemeinde von Antiochia ad Pisidiam, (FRLANT 139), Göttingen 2000**

Jednym z otwartych problemów Listu do Galatów jest określenie jego adresatów. Temat ten ma wzięcie w niemieckim obszarze językowym, bo po stosunkowo niedawno opublikowanym obszernym opracowaniu C. Breytenbacha (*Paulus und Barnabas in der Provinz Galatien. Studien zu Apostelgeschichte 13f.; 16, ; 18, 3 und den Adressaten des Galaterbriefes*, Leiden-New York-Köln 1996) pojawia się kolejna monografia. Jej autor, T. Witulski, przedstawia w niej tezy zawarte w swojej pracy doktorskiej, obronionej w roku 1998 na Wydziale Teologicznym Ernst-Moritz-Arnt Universität Greifswald.

Jak na niemiecką monografię przystało, obszerny I rozdział zawiera omówienie stanu badań na temat adresatów Listu do Galatów. Przywołuje on powszechnie uznane stanowisko, iż zarówno tzw. hipoteza Galacji północnej, albo właściwej, jak i Galacji południowej, czyli tzw. prowincji Galacji, mają status hipotezy (s. 36. 44-45).

T. Witulski przyjmuje jako pierwszorzędne źródło dla określenia adresatów Listu do Galatów samo pismo w tej postaci, w jakiej zachowało się w ramach kanonu. W analizie dokonuje selekcji na fragmenty, które zawierają bezpośrednie oraz pośrednie informacje dotyczące adresatów. Do pierwszych zalicza on: Ga 1, 6-9; 5, 7-12; 6, 12-13; 4, 8-20. Pośrednie dane natomiast zawierać mają teksty: Ga 1, 10-21; 3, 1 – 4, 7; 4, 21-31; 5, 1-6. 13-15. Analiza tak przyporządkowanych fragmentów stanowi rozdział II.

Rezultatem analiz dokonywanych ze względu na domniemanych adresatów jest stwierdzenie, iż tekst Ga 4, 8-20 odnosi się do innych odbiorców niż pozostałe badanego Listu (s. 58). Autor monografii falsyfikuje następnie cztery przyjmowane dotąd rozwiązania problemu braku spójności tekstu Ga 4, 8-20 z całością Listu do Galatów, określając je jako: *Parallelisierungshypothese*, *Additionshypothese*, *Zwei-Fronten-Hypothese* oraz *Interpolationshypothese* (s. 59-71). Konsekwentne stosowanie przez niego metody historyczno-krytycznej wskazuje na korzyść hipotezy o istnieniu tzw. Listu „A”, który został uzupełniony później o fragment Ga 4, 8-20. O ile istniejący uprzednio List

„A” miał zapobiec nawrotom do judaizmu, o tyle dołączony później fragment Ga 4, 8-20 odnosi się do możliwego powrotu adresatów do wcześniejszego pogańskiego stylu życia (s. 72. 80-81).

Rozdział III pracy zawiera dokładną analizę problematycznego fragmentu Ga 4, 8-20, ze szczególnym uwzględnieniem kluczowych zwrotów takich jak *ta stoicheia hoi physei me ontes theoi* (Ga 4, 8) oraz *hemera i kai menes kai kairoi eniautoi* (Ga 4, 10). Rezultaty analizy problematycznego fragmentu autor zestawia z danymi pozabiblijnymi odnośnie do boskiego kultu cesarza (s. 171-174). T. Witulski odrzuca przy tym dotychczasowe interpretacje (duchowe, materialne i etyczne) odnośnie do identyfikacji „elementów”, przyjmując zaś „ateistyczne” – w sensie „postchrześcijańskie” (s. 97-98. 114. 127). W pierwszym rzędzie idzie o kult boskiego Augusta (s. 141-152), bo też ganione przez Pawła zachowywanie przez adresatów kalendarza (Ga 4, 10) odnosi się do oficjalnego kultu rzymskiego cesarza (s. 158-168). Wers Ga 4, 17 zaś miałby traktować o „reprezentantach kultu cesarza” (s. 175).

Dla potwierdzenia takiej interpretacji analizowanego tekstu Ga 4, 8-10 autor sięga w rozdziale IV po dane archeologiczne, które wskazują na szczególny rozwój kultu cesarskiego w południowej części prowincji Galacji (s. 177-193). Szczegółowo zajmuje się kultem cesarskim w Antiochii Pizydyjskiej, przyjmując iż po poświęceniu świątynnego kompleksu ok. ½ roku po Chr. publiczny kult, mający rezonans społeczny nie tylko w samej Antiochii, trzeba datować na około 50 rok po Chr. (s. 214-215). Autor monografii zakłada wczesną datację misji Pawła w Galacji (35-40 po Chr.) i następującą sekwencję wydarzeń: pozyskanie pogańskich mieszkańców dla wiary, rozpowszechnienie kultu cesarza oraz reakcja Pawła, której ślad zawiera Ga 4, 8-20 (s. 215-216). To – zdaniem autora monografii – na pewno sytuuje adresatów fragmentu Ga 4, 8-20 w południowej części prowincji Galacji, a dla trzech racji – wręcz w samej Antiochii Pizydyjskiej (s. 217). Także tzw. List „A” jest adresowany do chrześcijan zamieszkujących tę samą część prowincji Galacji (s. 219), najprawdopodobniej rychło po ustaleniach w Jerozolimie i tzw. incydencie w Antiochii (Ga 2, 1-14). W podsumowaniu autor wysuwa przypuszczenie, że znalezione dwa listy (List „A” oraz Ga 4, 8-20) w „Archiven von Gemeinden im Süden der Provinz Galatia” jakiś redaktor złączył w obecny kształt Listu do Galatów (s. 224).

Można powiedzieć, że recenzowana pozycja stanowi kolejną hipotezę, która bynajmniej nie jest ani lepiej udokumentowana, ani bardziej przekonująco przedstawiona niż inne. O ile uzgodnienie danych Listu do Galatów i Dziejów Apostolskich pozostaje nadal dyskutowane, to tym bardziej problematyczna jest korelacja danych archeologicznych i krótkiego bądź co bądź fragmentu Ga 4, 8-20.

Kraków

KS. ROMAN PINDEL

**IMBACH J., Lust auf die Bibel. Praxisorientierte Zugänge zur Heiligen Schrift, Würzburg 2000 (Echter Verlag), ss. 282.**

Josef Imbach wyklada teologię fundamentalną na Wydziale Teologicznym San Bonaventura w Rzymie, interesując się szczególnie zagadnieniami z pogranicza teologii i literatury. We wstępie do omawianej pozycji zapowiada, że wypracowane przez specjalistów od Biblii metody interpretacji pragnie przybliżyć szerokiemu kręgowi odbiorców (s. 10). Spis treści wskazuje, że autor z jednej strony inspirowany jest tekstem Papieskiej Komisji Biblijnej *Interpretacja Biblii w Kościele*, z drugiej zaś – zgodnie z podtytułem – koncentruje się na praktycznym zastosowaniu warsztatu egzegezy (*Praxisorientierte Zugänge...*).

Książka zawiera omówienie oraz konkretne przykłady różnych metod i podejść do tekstu biblijnego. Ich przedstawienie dokonane zostało w nieco innym porządku niż czyni to dokument *Interpretacja Biblii w Kościele*. Na początku znalazły się bowiem metody i ujęcia bardziej przystępne i atrakcyjne, jakby autor pisał „Lust auf die Bibel” dla „Lustgesellschaft” (to ostatnie to jedno z określeń społeczeństw dobrobytu). Rozdział I ukazuje, jak Pismo Święte może stanowić rodzaj lustra dla naszych osobistych przeżyć. Przywołane więc zostały przykłady swoistej identyfikacji z postaciami i wydarzeniami z Biblii z literatury światowej i niedawnych wydarzeń w Kościele. W tym kontekście zostaje ukazana bibliodrama jako metoda, która pomaga w głoszeniu ewangelii współczesnemu człowiekowi.

Rozdział II omawia zastosowanie psychologii głębi w interpretacji tekstów biblijnych, odwołując się przede wszystkim do metodologicznej rozprawy E. Drewermanna *Tiefenpsychologie und Exegese* (Olten 1984-85). Wskazuje na praktykę podobnego potraktowania innych tekstów literackich (Homer, Grimm, Goethe). Obszernie i przekonująco został przywołany przykład interpretacji tekstu J 5, 1-16 w interpretacji psychologii głębi (w oparciu o monografię: J. Sanford, *Das*

*Johannesevangelium. Eine tiefenpsychologische Auslegung*, Bd. 1, München 1997). W tej części książki autor, referując stanowisko Papieskiej Komisji Biblijnej wobec psychologii głębi, podkreśla, że tego typu podejście pomaga w interpretacji obrazów i symboli, co nie jest bynajmniej zdogmatyzowane (s. 74). Nie dopowiada jednak, że jest to tylko jeden ze sposobów wykorzystania psychologii do interpretacji Biblii, a co szerzej ukazał np. J. Suchy w swoim artykule *Podejście psychologiczne i psychoanalityczne w zrozumieniu Biblii* (w: *Interpretacja Biblii w Kościele*, Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich, przekład i redakcja R. RUBINKIEWICZ, Warszawa 1999, 147-157).

Rozdział III i IV poświęcony jest dwu ujęciom, które dokument Papieskiej Komisji Biblijnej określa jako kontekstualne. Idzie o egzegezę związaną teologią feministyczną i teologią wyzwolenia. Szczególnie interesująco wypada ilustracja ujęcia feministycznego przy odwołaniu się do postaci Miriam, siostry Mojżesza, Marii Magdaleny oraz grzesznej kobiety z perykopy Łk 7, 36-50. W rozdziale V zwraca uwagę omówienie praktyki czytania duchowego (*lectio divina*) oraz zasygnalizowanie *novum* w określeniu sensu Pisma Świętego według *Interpretacji Biblii w Kościele*.

Wyjątkowo poważnie autor potraktował problem lektury fundamentalistycznej (rozdział VI), trafnie określając tego typu odczytanie poprzez sam tytuł: *Faszination des Buchstabens*. Gdy z punktu widzenia hermeneutyki istotnym elementem takiego odczytania jest brak interakcji między tekstem a czytelnikiem, to dla autora szczególnie ważne jest szerokie tło psychologiczne i ideologiczne fundamentalizmu jako zjawiska społeczno-religijnego. W tym kontekście autor z całą surowością wymienia błędne odredakcyjne śródtytuły dla perykopy Mk 9, 14-29 w różnych tłumaczeniach przyjętych przez odpowiednie Konferencje Episkopatu, które jednoznacznie narzucają interpretację, iż idzie w tym przypadku o egzorcyzm wobec opętanego. Cieszy polskiego czytelnika, gdy wśród poprawnych sformułowań przywołanych przez autora znajduje tłumaczenie Biblii Tysiąclecia: „Uzdrowienie epileptyka” (s. 188, przyp. 17).

Rozdział VII traktuje o metodach, które od dziesiątków lat stanowią „specjalność” egzegezy niemieckojęzycznej. Omawia więc krytykę tekstu, krytykę literacką, tradycji i redakcji – a wszystko w sposób radykalnie odbiegający od suchych i mało przejrzystych prezentacji tychże me-

tod w klasycznych podręcznikach. W omawianej pozycji autor koryguje własne wcześniejsze ujęcie funkcji cudu, a które wyraził w monografii *Wunder. Eine existentielle Auslegung* (Würzburg 1995).

Jeżeli rozdział IX omawia skrótkowo analizę semantyczną tekstu, to ostatni (X) ukazuje autora jako specjalistę od teologii fundamentalnej. Traktuje on bowiem ze znanstwem o klasycznych zagadnieniach tej dyscypliny. Omawia więc natchnienie, nieomylność słowa Bożego, uwarunkowanie historyczno-kulturowe zapisu słowa Bożego, czy szeroko pojęte antylogia.

Omawiana książka została napisana w sposób kompetentny i przystępny zarazem. Można ją spokojnie polecić zarówno osobom rozpoczynającym studia teologiczne, jak i wszystkim zainteresowanym lekturą Biblii. Na sukces książki składa się klarowne przedstawienie zagadnień (niekiedy w sposób prowokacyjny) oraz świeży język, wolny od żargonu teologicznego. Nie bez znaczenia jest także trafny dobór tytułów kolejnych rozdziałów (*Zwierciadło życia, Język duszy, Protest kobiet* i inne). Autor zajmujący się zagadnieniami z pogranicza teologii i literatury z wielkim znanstwem i smakiem osadził Biblię w szerokim kontekście kultury i nauki.

Kraków

KS. ROMAN PINDEL

## PRZEGLĄD BIBLIOGRAFICZNY

### PAN MOIM ŚWIATŁEM

Księga pamiątkowa dla ks. prof. Jerzego Chmiela, Warszawa 2000

BANASZEK A. ks., *Rozwój opowiadania o błogosławieniu dzieci w świetle teologicznych koncepcji synoptyków (Mk 10,13-16; Mt 19,13-15; Łk 18, 15-17)*, 48-78; *Bibliografia prac ks. prof. Jerzego Chmiela*, 13-40; BIELECKI St. ks., *Chrześcijaństwo jako to kairo duoleuontes (Rz 12,11)?* 79-99; CHROSTOWSKI W. ks., *Ks. prof. Jerzy Chmiel*, 9-12; TENŻE, *Geneza i oddziaływanie Biblii ks. Jakuba Wujka*, 100-125; CIECIELĄG J., *Walka o sukcesję po śmierci Heroda Wielkiego*, 126-147; DĄBEK T. OSB, „*Dopóki niebo i ziemia nie przeminą, ani jedna jota, ani jedna kreska nie zmieni się w Prawie, aż się wszystko spełni*” (Mt 5, 18), 148-158; GIENIUSZ A. CR, *Ten aparchen ton pneumatos hechontes – Sens i funkcja metafory w Rz 8, 23-25*, 159-178; KASIEŁOWSKI P. SJ, *Za co dziękować? (1 Tes 1-3)*, 179-204; KUDASIEWICZ J. ks., „*I od tej godziny uczeń wziął Ją*

do siebie” (*J 19, 27 b*), 205-214; LANGKAMMER H. OFM, *Kwestia źródeł w 1 i 2 księdze Kronik i technika ich opracowania*, 214-218; ŁACH J. ks., „Okazał się Synem Bożym w mocy według Ducha uświęcenia przez zmartwychwstanie” (*Rz 1, 4*), 219-231; MAŁECKI Zdz. ks., *Wezwanie do szukania Jahwe (Iz 55, 6-11)*, 323-250; MIKOŁAJCZAK M. ks., *Jezus nauczający w świątyni jerozolimskiej (Łk 19, 47 – 21, 38)*, 251-273; MUCHOWSKI P. ks., *Nowe dane w kwestii misznaickiego w II wieku n.e.*, 274-285; PILARCZYK K., *Rabinizacja judaizmu we wczesnym okresie pobiblijnym*, 286-304; PONIŻY B. ks., *Jeszcze o mądrościowej interpretacji Wjścia. Hermeneutyczne aspekty Mdr 11, 1-14; 16, 1-19. 22*; 305-339; WARZECHA J. SAC, *Początek odbudowy po wygnaniu babilońskim*, 340-356; WIELOWIEJSKI P., *Wiedza starożytnych Rzymian o bursztynie bałtyckim*, 357-369; WITCZYK H. ks., „Miłość Jahwe napęlnia ziemię” (*Ps 33,5*). *Świat dziełem miłości Boga*, 370-379; WOJCIECHOWSKI M., *Wykorzystanie cytatów z Pisma Świętego w „Przeciw poganom” i „O wcieleniu Słowa” św. Atanazego z Aleksandrii*, 380-393

## STUDIA PARADYSKIE

### 1994, t. IV

TOMCZAK R. ks., *Historia interpretacji pytania uczniów Jana Chrzciciela (Mt 11, 2-6 i Łk 7, 18-23)*, 203-215; TENŻE, *Św. Jan Chrzciciel – herold Jezusa Chrystusa*, 217-239

### 1995, t. V

TOMCZAK R. ks., *Godność mesjańska Jezusa na podstawie poselstwa Jana Chrzciciela (Mt 11, 2 –6 i Łk 7,18-23). Analiza historyczno-literacka*, 151-180; TENŻE, *Biblijna terminologia pojęcia cudu*, 181-188

### 1996-1997, t. VI-VII

STYŚ W., *Tradycja Janowa w Apokalipsie św. Jana*, 243-259; TOMCZAK R. ks., *Królestwo Boże w nauczaniu Jezusa*, 261-273

### 1998, t. VIII

MIKOŁAJCZAK M. ks., *Świątynia jerozolimska a nowina o Janie Chrzcicielu (Łk 1, 5-25)*, 109-116; TOMCZAK R. ks., *Boskie posłannictwo Jezusa w kontekście jego proklamacji ewangelii ubogich*, 169-177

## 1999, t. IX

IZYDORCZYK Zb. ks., „*Dzieje Piotra apostoła i Szymona*”, 101-140; MIKOŁAJCZAK M. ks., „*Proroctwo o Szezbnie i Eliakiani (Iz 22, 15-25)*”, 161-169; OCZACHOWSKI A. ks., „*Biblijne ujęcie ojcostwa*”, 53-58; TENŻE, „*Tysiąc lat*” w *Apokalipsie św. Jana*, 59-75; TOMCZAK R. ks., „*Mesjańska funkcja tekstów Izajaszowych zawartych u Mt 11, 5-6 i Łk 7, 22-23*”; 211-218

## 2000, t. X

MIKOŁAJCZAK M. ks., „*Obietnica zbawienia dana Piotrowi (Łk 23, 40-43)*”, 103-116; OCZACHOWSKI A. ks., „*Popaschalna zapowiedź paruzji Chrystusa w czwartej Ewangelii na tle eschatologicznych koncepcji jej autora*”, 133-144; TENŻE, „*Zaparcie się siebie*” jako zasadnicze przykazanie w *Ewangelii Marka według Jean Guittou’a. Ocena hermeutyczna*, 145-156; SOBIERAJ A., „*Teologiczne podstawy soteriologiczno-eschatologicznej nadziei Izraela*”, 183-208

## STUDIA THEOLOGICA VARSAVIENSIS

### 1997, z. 1

KOWALIK K. ks., „*Sens istnienia człowieka według księgi Koheleta (Analiza wybranych fragmentów tekstu)*”, 245-263; WODECKI B. SVD, „*Szczyty uniwersalizmu religijnego w Iz 19,16 –25; 7-32*”; ZAŁĘSKI J. ks., „*Modlitwa wstawiennicza za grzeszników (1 J 5,16n)*”, 33-48

### 1997, z. 2

KULISZ J. SJ – MOSTOWSKA-BALISZEWSKA A., „*Badania aspektów zmartwychwstania Jezusa Chrystusa*”, 57-69; ŁACH J. ks., „*Patrzymy na Jezusa (Hbr 12,2)*”, 49-55

### 1998, z. 1

DORMEYER D., „*Ewangelia Marka jako starożytna hagiografia (przekł. J. Warzecha)*”, 11-30; FRANKOWSKI J. ks., „*Jerozolima w chrześcijańskiej myśli doktrynalnej i chrześcijańskiej pobożności*”, 5-10; KOWALCZYK A. ks., „*Cykle typologiczne epizodów Ewangelii św. Mateusza*”, 31-49



## 1998, z. 2

RUMIANEK R. ks., „Gog z krainy Magog” (*Ez 38,2*), 19-24; WIDŁA B., *Ludzie Apokalipsy*, 43-49; WOJCIECHOWSKI M., *Metodologia studiów biblijnych. Podstawowe wiadomości bibliograficzne*, 99-112

## 1999, z. 1

MATRAS T. ks., *Bibliografia publikowanych prac ks. prof. dra hab. Stanisława Grzybka*, 183-196; MĘDAŁA St. CM, *Ks. prof. dr hab. Stanisław Grzybek*, 6-9; MISIARCZYK L. ks., *Uwielbienie Ojca przez Syna w J 12*, 27- 33; 21-40; WOJCIECHOWSKI M., „*Tajemna Ewangelia Marka*” z *Listu Klemensa z Aleksandrii do Teodora*, 41-51

## 1999, z. 2

DĄBROWSKI W. OSJ, *Analiza tekstu Mi 6-8 według św. Tomasza z Akwinu*, 85-101; HENTSCHEL G. ks., *Grzech świata i nasze pojednanie*, 27-35; MICHNIEWICZ W. ks., *Sefforis, Nazaret i nauczanie Jezusa*, 37-58; PRZEPIERSKI St. OP, *Analiza semiotyczna symbolicznych funkcji krzyża*, 59-83

## STUDIA WŁOCŁAWSKIE

### 1998, t. I

JANKOWSKI St. SDB, *Ks. Franciszek Józwiak jako biblista*, 259-265; MICHALSKI T. ks., „*Nowy człowiek*” na podstawie *Listu do Koloosan (3, 10-11)*, 94-104; PAWŁOWSKI Zdz. ks., *Teoria opowiadania P. Ricoeura i jej zastosowanie w instrukcji „O interpretacji Pisma Świętego w Kościele”*, 129-141

### 1999, t. II

MAŁECKI R. ks., *Ku wspólnemu przepowiadaniu Słowa Bożego. Apostolstwo biblijne w kontekście ekumenicznym*, 160-168; MICHALSKI T. ks., *Asceza negatywna na podstawie katalogów wad zamieszczonych w listach św. Pawła*, 169-177; PAWŁOWSKI Zdz. ks., *Bóg, Izrael i Przy mierze w księdze Wjścia 19, 3-6; 191-200; SŁAWIŃSKI H. ks., Naśladowanie Chrystusa ukrzyżowanego według synoptyków*, 253-265

## WARMIŃSKIE STUDIA TEOLOGICZNE

**1999, t. 30**

MATYSIAK B. ks., *Geografia krajów „Żyźnego Półksiężycy”*, 57-69; MIKOŁAJCZAK M. ks., *Dar synostwa Dawidowego Jezusa*, 71-77

W DRODZE

**1996, z. 8**

QUILICIA A., OP, „*Wy jesteście solą ziemi*”, 47-53

**1996, z. 9**

FLORES J., *Bartymeusz*, 52-59; WŁODEK T., *Masada*, 87-91

**1997, z. 2**

EPSTEIN B., *Jakub – Izrael tożsamość konfliktowa*, 37-47; WŁODEK T., *Poszukiwacze zaginionej Arki*, 89-91

**1997, z. 3**

WŁODEK T., *Grób*, 89-91

**1997, z. 9**

MIEŃ A., o, *Apokalipsa*, 18-27

**1997, z. 10**

JARUZELSKA I., *Skojarzenia biblijne z kraju Izraela*, 87-95

**1997, z. 12**

CZAJKOWSKI M. ks., *Przypowieść o marnotrawnym ojcu?* 48-54  
Kraków zestawił KS. TADEUSZ MATRAS