

Antoni Tronina, *Księga Kapłańska. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament III, Częstochowa: Edycja Św. Pawła 2006, ss. 486.

Komentarz do Księgi Kapłańskiej Pięcioksięgu autorstwa ks. prof. Antoniego Troniny jest pierwszą pozycją w całej serii komentarzy biblijnych do poszczególnych ksiąg Starego i Nowego Testamentu. Autorzy podjętego dzieła stawiają sobie wielce ambitny plan tworzenia opracowań w tej serii, których odbiorcami są nie tylko inni egzegeci, lecz również szeroki krąg osób zainteresowanych Pismem św. i zaangażowanych w przekaz jego treści. Pomimo tak szeroko zdefiniowanego kręgu odbiorców, komentarze te mają być „metodycznie wszechstronne, uwzględniające filologię, analizę literacką, historię powstawania tekstu, tło historyczne i archeologiczne, teksty paralelne biblijne i pozabiblijne” (Wstęp, s. 9). Już samo wymienienie powyższych ambitnych zamierzeń we wstępie do komentarza ks. prof. Troniny, napisanym przez zespół redakcyjny, może spowodować lekki dreszcz niepewności u potencjalnych odbiorców tego rodzaju dzieła. Zespół redakcyjny w dalszej części wywodu słusznie jednakże podkreśla, że główna odpowiedzialność za dostępność i zrozumiałość zawitych niekiedy wywodów egzegetycznych spoczywa właśnie na odpowiedniej prezentacji przez autora komentarza, którego praca powinna drogę do zrozumienia tekstu „wyrównać i uczynić łatwiejszą dla innych” Celem poniższej recenzji jest zobrazowanie jak tego rodzaju zamierzenia zespołu redakcyjnego zostały zrealizowane przez jednego z jego członków.

Komentarz ks. Troniny podzielony jest na trzy części. Pierwszą część stanowi wprowadzenie literacko-historyczne do Księgi Kapłańskiej; dalej następuje główna część komentarza zawierająca tekst tłumaczony z hebrajskiego i komentarz do tegoż tekstu. Ostatnia część ukazuje w zarysie główne tematy teologii kapłańskiej opracowane na podstawie treści samej księgi. Bibliografia obficie przedstawia teksty źródłowe i pomocnicze, komentarze do księgi oraz opracowania ogólne; natomiast bibliografia do poszczególnych sekcji literackich podana jest w tekście komentarza na końcu omawianej perykopy. Dwa indeksy, jeden zawierający skorowidz autorów, drugi z cytowanymi tekstami biblijnymi zamyka całe dzieło.

Struktura literacka Księgi Kapłańskiej przedstawiona jest w kontekście całego Pięcioksięgu z naciskiem położonym na lekturę synchroniczną tekstu świętego (s. 28-36). Struktura linearno-progresywna Pięcioksięgu dotyczy biografii Mojżesza i przedstawienia Izraela w drodze do ziemi obiecanej, natomiast w strukturze koncentrycznej

Księga Kapłańska zajmuje centralne miejsce. Kontekst bliższy Księgi Kapłańskiej (Wj 25-40 oraz Lb 1, 1-10, 10) nie zawiera żadnych praw kultowych, które by dotyczyły stałego rytuału, lecz jedynie wskazania co do budowy świątyni (Wj 25-40) oraz pouczenia odnośnie do wędrówki przez pustynię (E. Blum). Teksty te stanowią więc ramę literacką dla zbioru praw kultowych zawartych w Księdze Kapłańskiej. Z punktu widzenia synchronicznego uzupełnionego o podejście diachroniczne tekst Księgi Kapłańskiej, na który składają się wyłącznie mowy Boga, dzieli się na siedem części zgodnie z założeniem redaktora księgi: 1. Rytuał ofiar (rozdz. 1-5; dodatek: 6-7); 2. Ustanowienie kapłaństwa (rozdz. 8-10); 3. Przepisy o czystości rytualnej (rozdz. 11-15); 4. Krew prześlania (rozdz. 16-17); 5. Prawo świętości (rozdz. 18-20); 6. Świętość kapłańska (rozdz. 21-22); 7. Czasy święte 23-26; dodatek: 27). Podstawą tego podziału synchronicznego jest formuła „Pan rzekł do Mojżesza”, która powraca aż trzydzieści sześć razy w tekście księgi. Podstawą podziału na siedem części są jednak inne elementy formalne, jak podobne streszczenia kończące daną sekcję literacką (7, 37 n.; 15, 32 n.), powtórzone zdania względne z wymienieniem góry Synaj (7, 38; 27, 34), perykopy parenetyczne kończące sekcje (20, 22; 22, 31; 25, 18; 26, 3. 14; 20, 26; 22, 33; 25, 38; 26, 12. 45). Dyskusja na temat diachronicznego podziału księgi przedstawiona jest przez autora komentarza w punkcie trzecim wstępu (nazwa, czas powstania i autorstwo Kpł, s. 37-40) z wyraźną preferencją egzegezy synchronicznej. Ta preferencja pozwala ks. prof. Troninie nadać całemu komentarzowi rys głęboko teologiczny, który wyraża się już w ostatnim rozdziale wstępu, gdzie ukazana jest struktura teologiczna Księgi Kapłańskiej (s. 54-59). Centralną częścią tej struktury są rozdziały 16-17, czwarty, środkowy element podziału literackiego, które zawierają opis pojednania z Bogiem poprzez kult ofiarniczy. Cała trzecia Księga Pięcioksięgu jest odczytana w komentarzu w kontekście kanonu chrześcijańskiego, gdzie teksty Starego Testamentu pozwalają na lepsze zrozumienie teologii Nowego Testamentu. Wspólnym elementem natomiast z egzegezą żydowską jest poważne traktowanie sensu literalnego tekstu świętego oraz twierdzenie, że pełny sens tekstu odczytujemy z kanonicznego kontekstu całości (s. 59).

Synchroniczna więc i kanoniczna lektura Księgi Kapłańskiej jest elementem wiodącym w całości komentarza i prowadzi do kończenia jego poszczególnych sekcji paragrafami zatytułowanymi „Wypełnienie,” w których omawiana problematyka przedstawiana jest w kontekście Nowego Testamentu i jego teologii. Sama natomiast struktura komentarza do poszczególnych perykop dzielona jest tradycyjnie na przedstawienie: a) tłumaczenia tekstu i elementów krytyki tekstualnej; b) kontekstu perykopy i jej struktury; c) egzegezy, czyli przedstawienia rozumienia treści poszczególnych wersów, oraz d) odniesienia treści perykopy to nauki Nowego Testamentu. Komentarz przeplatany jest dziewięcioma ekskursami szerzej omawiającymi zagadnienia teologii kapłańskiej ukazane w kontekście biblijnym i historycznym.

Ponieważ jest rzeczą niemożliwą omówienie tak bogatej treści przedstawionej w samej Księdze Kapłańskiej i w prezentowanym komentarzu, chciałbym się skupić na problematyce ostatniej, siódmej części księgi, mianowicie na kalendarzu liturgicznym. Począwszy od czasów sumeryjskich, w trzecim tysiącleciu przed Chr., cywilizacja babilońska stosowała kalendarz księżycowo-słoneczny oparty na naturalnych okresach wyznaczanych przez ruchy słońca i księżyca. Miesiąc kalendarzowy (*akkad.*

arhu) był rozumiany jako okres pomiędzy kolejnym pojawieniem się nowego księżyca na nocnym niebie. Nowa faza księżycowa, czyli początek nowego miesiąca, liczyła się od momentu gdy po okresie całkowitej nieobecności na nocnym niebie, sierp księżyca pojawiał się krótko na zachodnim horyzoncie tuż po zachodzie słońca. Okres jednej lunacji, czyli jednego miesiąca w precyzyjnych obliczeniach babilońskich, był nie krótszy niż 29 dni i nie dłuższy niż 30 dni. Rok (akkad. *šattu*) w kalendarzu babilońskim rozpoczynał się na wiosnę miesiącem zwanym *Nissanu* i był obliczany w oparciu o cykliczny powrót słońca do tej samej stałej gwiazdy w określonej konstelacji. Oprócz miesiąca i roku, trzecią jednostką czasu był dzień (akkad. *ūmu*) określany jako czas pomiędzy sukcesywnymi zachodami słońca¹. Dokładna analiza systemu kalendarzowego w Babilonii jest możliwa dzięki obfitym materiałom dostępnym na zachowanych tabliczkach glinianych.

Teksty biblijne ST dostarczają niewielu danych dotyczących kalendarza w Izraelu, a większość informacji zawiera się w źródle kapłańskim. Stary Testament nie dostarcza współczesnemu czytelnikowi dokładnych danych pozwalających przeanalizować rodzaj stosowanego kalendarza i sposób jego używania. Z okresu wczesnoizraelskiego przetrwały nazwy miesięcy używanych w Kanaanie (*'ābîb* [Wj 13, 4; 23, 15; 34, 18; Pwt 16, 1]; *ziw* [1 Krl 6, 1. 37]; *'ētānîm* [1 Krl 8, 2]; *bûl* [1 Krl 6, 38]); teksty z okresu powygnaniowego wskazują, że Żydzi przejęli nazwy miesięcy z języka akkadyjskiego (nisan [Ne 2, 1; Est 3, 7, „pierwszy”]; siwan [Est 8, 9, „trzeci”]; elul [Ne 6, 15]; kislew [Ne 1, 1; Za 7, 1, „dziewiąty”]; tebet [Est 2, 16, „dziesiąty”]; szebat [Za 1, 7, „jedenasty”]; adar [Ezd 6. 15; Est 3, 7. 13; 8, 12; 9, 1. 15. 17. 19. 21, „dwunasty”). Natomiast źródło kapłańskie Pięcioksięgu posługuje się numerami jedynie na określenie dni miesiąca i poszczególnych miesięcy w roku. Dane te są ściśle powiązane z kalendarzem liturgicznym i odnoszą się do celebracji poszczególnych świąt liturgicznych. Powiązanie pomiędzy kalendarzem a celebracją liturgiczną jest stałym elementem kultury starożytnej Mezopotamii. Innymi słowy, rachuba czasu była podstawą ustalania dni świątecznych i miała wpływ na kształtowanie pojęć religijnych o strukturze czasu i jego religijnego wymiaru.

Teksty źródła kapłańskiego Pięcioksięgu świadczą o ukształtowanym systemie świąt celebrowanych w cyklu rocznym, rozpoczynającym się na wiosnę, tak jak kalendarz babiloński. Poniższa lista świąt występujących w źródle kapłańskim przedstawiona jest według porządku miesięcy w roku.

a) W pierwszy dzień każdego miesiąca przypada ofiara całopalna i pokarmów (nów księżyca, początek miesiąca): Lb 28, 11-15.

b) W pierwszym miesiącu roku obchodzi się święto Paschy, które według Wj 12, 2 powinno być celebrowane w pierwszym miesiącu nowego roku. Baranek paschalny był wybierany dziesiątego dnia pierwszego miesiąca, a składany w ofierze czternastego dnia pierwszego miesiąca (Wj 12; Kpł 23, 5; Lb 9, 1-5; Lb 28, 16; por. Joz 5, 10).

c) Pierwszego miesiąca roku, przez siedem dni, począwszy od dnia piętnastego, obchodzono święto niekwaszonego chleba, nazywane świętem Przaśników (Wj 12,

¹ Por. F. X. K u g l e r SJ, *Sternkunde und Sterndienst in Babel*, t. II, Münster 1924; O. N e u g e b a u e r, *A History of Ancient Mathematical Astronomy*, t. III, Berlin 1975.

18-19; Kpł 23, 6-8; Lb 28, 17-25). W czasie tego święta kapłan ofiaruje czy też dokonuje gestu kołysania snopem zboża (Kpł 23, 9-14; jęczmień, por. 7, 30), co datowane jest na dzień po szabacie (Kpł 23, 11). Zdanie to jest dosyć ważne, bo od tego dnia należało odliczyć siedem tygodni, po upływie których, „nazajutrz po siódmym szabacie”, celebrowano święto Tygodni (Kpł 23, 15-16).

d) Czternastego dnia drugiego miesiąca drugie święto Paschy było wyznaczone dla tych, którzy stali się nieczyści przez kontakt z martwym ciałem człowieka lub też dla tych, którzy odbywali długą podróż (Lb 9, 6-14; por. 2 Krn 30, 1-22).

e) W dzień przypadający po siódmym szabacie od gestu kołysania snopem zboża w czasie święta niekwaszonego chleba celebrowano święto Tygodni (Kpł 23, 15-16; Lb 28, 26-31). Było to drugie święto po święcie Paschy powiązane z pielgrzymką do świątyni (por. Pwt 16, 9-12). Trwało ono tylko jeden dzień. Ponieważ tekst Księgi Kapłańskiej przy opisie gestu kołysania nie precyzuje od którego szabatu należało rozpocząć liczenie siedmiu szabatów, w późniejszej tradycji rabinackiej dochodziło na tym tle do poważnych sporów. Tradycja biblijna nie wyznacza jednoznacznie miesiąca i dnia tego święta. Od sposobu liczenia dni w celu wyznaczenia tego święta nazywano je w późniejszych tekstach biblijnych Pięćdziesiątnicą (Tb 2, 1; 2 Mch 12, 32; Dz 2, 1).

f) W pierwszy dzień siódmego miesiąca – według Kpł 23, 23-25 – należało proklamować dzień odpoczynku obwieszony dęciem w trąby i połączony ze świętym zgromadzeniem (por. Lb 29, 1-6). Te celebracje są prawdopodobnie dodatkiem do ofiar liturgicznych składanych w pierwszy dzień każdego miesiąca, o których mówi Lb 28, 11-15. Dzień ten nie jest w Biblii nazywany „początkiem nowego roku”, choć przybrał on ostatecznie takie znaczenie.

g) Dziesiątego dnia siódmego miesiąca przypadał dzień Przebłagania (Kpł 16, 29; 23, 27; Lb 29, 7). Pełny opis złożonego rytuału tego dnia, połączonych z odpoczynkiem i postem, przedstawia Kpł 16. W strukturze literackiej Kpł i całego Pięcioksięgu, proponowanej przez ks. prof. Troninę i innych egzegetów, opis tego święta zajmuje centralne miejsce, trudno jednakże tej symetrii dopatrzeć się w umieszczeniu święta w kapłańskim kalendarzu liturgicznym. Naczelną rolę w liturgii dnia Pojednania odgrywa arcykapłan.

h) Piętnastego dnia siódmego miesiąca rozpoczynano Święto Namiotów, które trwało przez siedem dni, pierwszego zaś i ósmego dnia obchodzono uroczysty szabat (Kpł 23, 34-36. 39-43; Lb 29, 12-34). Budowane namioty są pamiątką pobytu Izraela na pustyni.

Powyższy przegląd dni świątecznych w źródle kapłańskim pomaga czytelnikowi zauważyć prostą i podstawową zasadę wyznaczania dni świątecznych przez kalkulację arytmetyczną, której owocem jest liczbowe określanie dni przypadających świąt. Stary Testament nie przekazuje czytelnikowi żadnych wiadomości w jaki sposób były w Izraelu prowadzone astronomiczne kalkulacje arytmetyczne obliczające ruchy słońca i księżyca w celu ustanowienia kalendarza świeckiego i religijnego. Nie wiemy też, wbrew hipotezom niektórych egzegetów, czy Izrael posługiwał się zarówno kalendarzem słonecznym jak i księżycowym w liturgii oraz w życiu codziennym (por. Tronina, s. 407). Babilońskie źródła języka akkadyjskiego przekazały nam obfitą literaturę astronomiczną, gdzie począwszy od siódmego wieku przed Chr.

rozwija się arytmetyczna kalkulacja astronomiczna, która osiąga wysoki stopień precyzji matematycznej w czwartym i trzecim wieku przed Chr. Teksty apokryficzne ST pozwalają nam z całą pewnością ustalić, że proste kalkulacje arytmetyczne w babilońskim systemie sześćdziesiątnym były znane i stosowane w edukacji kapłanów lewickich właśnie na przełomie czwartego i trzeciego wieku przed Chr. Mówi o tym apokryficzna *Księga Wizji Lewiego* zachowana w manuskryptach z Qumran i z innych miejsc basenu Morza Śródziemnego. Ponadto astronomiczna część apokaliptycznej *Księgi Henocha* (1 Hen 72-82) zawiera proste kalkulacje astronomiczne dotyczące słońca i księżyca, inspirowane przez babilońską tradycję astronomiczno-astrologiczną zawartą w dziele nazywanym po sumeryjsku MUL.APIN. Jakkolwiek wpływ kultury babilońskiej na pojęcia kalendarzowe Izraela jest niezaprzeczalny, teksty biblijne nie pozwalają żadną miarą rozstrzygnąć jaką formę kalendarza stosowali Żydzi, opartą na księżycu, tak jak jest to w tradycji rabinackiej po dzień dzisiejszy, czy też opartą na schematycznym kalendarzu słonecznym, złożonym z 364 dni, o którym mówi *Astronomiczna Księga Henocha*.

Kilka słów krytyki komentarza ks. prof. Troniny przedstawione jest poniżej w celu wywołania dyskusji nie po to, by umniejszyć wartość samego dzieła, przygotowanie którego pochłonęło niewątpliwie wiele czasu oraz pracy i wydało wspaniały owoc. Ostatni artykuł w sekcji komentarza poświęconej głównym tematom teologicznym księgi zatytułowany jest „Dzień ósmy – zapowiedź Eucharystii” (s. 434-440). Tytuł ten sugeruje, że w Księdze Kapłańskiej dzień ósmy połączony jest w sposób szczególny z ofiarą dziękczynienia za doznane ocalenie, wyrażaną przez termin hebrajski *tōdāh*, tłumaczony przez Akwilę greckim *eucharistia* (Kpł 7, 12; Ps 26, 7; 42, 5; 50, 14; 69, 31; 100, 1; 107, 22; 147, 7; Am 4, 5; Jr 30, 19). Jednakże termin hebrajski *tōdāh* występuje jedynie trzy razy w Księdze Kapłańskiej (Kpł 7, 12. 13. 15) jako jeden z rodzajów ofiary komunijnej, w żadnym jednak z trzech miejsc nie ma mowy o składaniu tej ofiary w dniu ósmym. Czytając dalej rozdział „Dzień ósmy – zapowiedź Eucharystii” autor, odwołując się do występującego w innych księgach ST terminu *tōdāh*, buduje teologię tego gestu ofiarniczego, ale żaden z wymienionych tekstów nie łączy tej ofiary z dniem ósmym. Jeżeli więc uznamy, że *tōdāh* jest typologiczną zapowiedzią ofiary eucharystycznej NT, to jednak typologia dnia ósme-go jest w tym kontekście nieuzasadniona.

Należy również wydobyć kontrowersyjne stwierdzenie autora komentarza, że „kalendarz liturgiczny Izraela wyrasta jednak niejako poza ramy czasowe poprzez liczne wzmianki o „dniu ósmym” (s. 434). Jeśli liczba dni tygodnia oraz instytucja roku szabatowego i jubileuszowego opierają się na cyfrze siedem, ósmy dzień, według ks. prof. Troniny, jest wyjściem poza tę strukturę, a więc wyjściem poza czas. Uważam to stwierdzenie za raczej trudne do przyjęcia, bo jeśli inne dni święte, jak na przykład dzień Jom Kippur (dziesiąty dzień miesiąca siódmego, Kpł 16, 29; 23, 27), wypadają poza schematem liczby siedem, czy znaczy to, że ich celebrowanie jest również wyjściem poza ramy czasowe? Ponadto dzień ósmy w Księdze Kapłańskiej nie ma wartości symbolicznej. Przykłady cytowane przez ks. prof. Troninę nie są przekonujące: wezwania Aarona przez Mojżesza po siedmiu dniach przygotowania (Kpł 9, 1); „święte zwołanie” dnia ósme-go (Kpł 23, 26. 39); obrzezanie dnia ósme-go (Kpł 12, 3); oczyszczenie z trądu (Kpł 14, 10. 23); oczyszczenie z wszelkiej

nieczystości cielesnej przez złożenie ofiary (Kpł 15, 14. 29) itd. Przykłady te wskazują, że poszczególne czynności liturgiczne odbywały się w dniu ósmym, lecz tekst Księgi Kapłańskiej w żadnym wypadku nie nadaje temu dniowi wartości symbolicznej. Bardziej stosowne przy odwołaniu się do egzegezy typologicznej NT byłoby zwrócenie uwagi na ósmy dzień jako dzień, w którym Chrystus zmartwychwstaje, jednakże teksty ewangeliczne nie nazywają tego dnia dniem ósmym, lecz pierwszym dniem nowego tygodnia (Mt 28, 1; Mk 16, 2; Łk 24, 1; J 20, 1); cyfra „osiem” w NT nie jest więc nawet powiązana z niedzielą jako dniem zmartwychwstania. Należałoby więc chyba z typologii dnia ósmego w stosunku do ofiary eucharystycznej i dnia zmartwychwstania raczej zrezygnować.

Jeśli omawiane dzieło zwrócone jest również do bardziej wymagających egzegetów, byłoby rzeczą pożądaną umieścić indeks literatury akkadyjskiej, apokryficznej oraz rabinackiej, które to są obficie cytowane w tekście komentarza. Dla łatwiejszej orientacji w zakresie stosowanych terminów indeks omawianych terminów hebrajskich ułatwiłby odniesienie do tych miejsc w komentarzu, gdzie terminy te są szerzej omawiane.

Transliteracja terminów hebrajskich stosowana jest z rygiem właściwym wytrawnym egzegetom, do jakich niewątpliwie należy ks. prof. Tronina. Jednakże jest rzeczą wskazaną, aby odróżnić w transliteracji terminów hebrajskich pomiędzy grafem wskazującym w systemie masoreckim na wymawiane *szewa* a grafem oznaczającym ultrakrótką samogłoskę *hatep segol*; w transliteracji komentarza te dwie samogłoski oddawane są przez ten sam grafem (ě).

Przykłady błędów w transliteracji: *szewa quiescens* transliterowana jako *mobile* (30, 34: *wajědabbēr*); opuszczenie spółgłoski w transliteracji (Alef – 35: *Jiśrā ēl*); błędna transliteracja, kilka przykładów: (158, 168: *kōl* zamiast *kol*; 170: *laśē't* zamiast *lāśē't*; 215: *tenupa* zamiast *tēnūpā*; 221: *habbajt* zamiast *habbajit*; 248: *'achat* zamiast *'aḥat*); transliteracja *yod* w funkcji *mater lectionis* jako spółgłoski (183: *běgādājw*, *'al-kappājw*).

Henryk Drawnel SDB
Instytut Nauk Biblijnych KUL