

I. Problematyka biblijno-patrystyczna

Ks. Tadeusz Brzegowy

Wydział Teologiczny PAT, Tarnów

ZBIORY PRAWNE PIĘCIOKSIĘGU I ICH ROLA W KOMPOZYCJI DZIEŁA

Dokument Komisji Biblijnej z r. 1993 o interpretacji Pisma świętego zaleca „lekturę kanoniczną” Biblii czy jej poszczególnych ksiąg.² Takie podejście do tekstu biblijnego znalazło już wcześniej spore uznanie wśród krytyków.³ Lektura kanoniczna polega na ogarnianiu tekstu biblijnego w jego aktualnej, ostatecznej, a więc kanonicznej postaci, by dopiero potem próbować odkrywać źródła, redakcje, czyli etapy przedliterackie tekstu.⁴ Obowiązuje ona również w odniesieniu do Pięcioksięgu, którego proces powstania i redakcji ma bodajże najbogatszą historię na przestrzeni całej Biblii. Takie podejście obserwujemy też w najnowszych wprowadzeniach do Pięcioksięgu, choćby w dziele Jeana L. Ska, profesora Papieskiego Instytutu Biblijnego w Rzymie.⁵ Otóż taka lektura Pięcioksięgu pokazuje nam szybko, że dzieło zawiera opowiadania (narracje) i sekcje prawnicze, położone obok siebie, niekiedy się wzajemnie przenikające. I choć te dwa rodzaje materii literackiej jest łatwo rozróżnić, to problemem bardzo trudnym jest ukazanie związków między tymi sekcjami, prawideł jakie legły u podstaw takiej a nie innej ich kompozycji. Z historii krytyki literackiej wiadomo, że główne teorie źródeł (Jahwista, Elohista) były opracowywane

² P a p i e s k a K o m i s j a B i b l i j n a, *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele*, Pallottinum 1994, I, C, 1, s. 40-43.

³ Za jednego z ojców tej metody uważa się Brevarda S. Childsa (*Old Testament Theology in a Canonical Context*, Philadelphia: Fortress Press 1985, szczeg. s. 6-17.

⁴ R. S m e n d, *Die Entstehung des Alten Testaments* (TW 1), Stuttgart 1978, s. 11; H. J. K r a u s, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments*, Neukirchener Verlag, 3 1982, s. 537; R. R e n d t o r f f, *Die 'Bundesformel': Eine exegetisch-theologische Untersuchung* (SBS 160), Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1995, s. 15.

⁵ J. L. S k a, *Introduzione alla lettura del Pentateuco. Chiavi per l'interpretazione dei primi cinque libri della Bibbia*, Bolonia: Edizioni Dehoniane 2001.

głównie na bazie materiałów narracyjnych Pięcioksięgu (początkowo Księgi Rodzaju). Zetknięcie z sekcjami prawniczymi raczej burzyło obraz ciągłych źródeł i skłaniało do przyjęcia tzw. hipotezy fragmentów. Te zaś sekcje zawierające pouczenia i prawa zajmują w Pięcioksięgu około jednej trzeciej całej objętości dzieła i pełnią w nim niezmiernie doniosłą rolę (czego nie ma zupełnie w dziełach historyków greckich, na których Pięcioksiąg miał być, zdaniem niektórych krytyków, wzorowany). Jest więc jasne, że tych zbiorów prawnych nie można pomijać czy niedoceniać przy wszelkich dyskusjach o powstaniu Pięcioksięgu. Zadaniem, jakie podejmujemy w niniejszym artykule, jest pytanie, w jakiej mierze sekcje prawnicze są w stanie nas pouczyć o kompozycji Pięcioksięgu. Jest to pytanie bardzo aktualne, gdyż od lat sześćdziesiątych XX wieku nastąpiło gwałtowne zachwianie wszelkich ustalonych przez krytykę pewników, pojawiły się poglądy negujące istnienie wszelkich źródeł pisanych czy wszelkich źródeł przedwygnańczych. Pięcioksiąg zdaniem tych krytyków miałby być w całości dziełem okresu wygnania lub epoki perskiej, a za jego stworzenie byłyby odpowiedzialne jakieś dwie redakcje z czasu wygnania i okresu perskiego (deuteronomiczna i kapłańska, czy późnojahwistyczna i kapłańska).⁶

I. STAROŻYTNE PRAWA BLISKOWSCHODNIE

Przed początkiem w. XX nie wysuwano specjalnych hipotez na temat praw izraelskich, gdyż w tamtym czasie prawa zawarte w Biblii były jedynymi prawami z regionu starożytnego Bliskiego Wschodu, jakie znano. Sytuacja zaczęła się zmieniać jak na przełomie lat 1901-1902 archeolog francuski Jacques de Morgan wydobyl na światło dzienne stelę z prawem babilońskim Hammurabiego w mieście Suzie (Shushan), starożytnej stolicy Elamitów. Stela przedstawia króla, odbierającego prawa od boga Szamasza (Słońca), który prawdopodobnie sam je wypisał. Choć owe prawa wypisane zostały za rządów Hammurabiego,⁷ to niewątpliwie pochodzą z bardzo starożytnej tradycji legislacyjnej.⁸

⁶ Zob. R. R u b i n k i e w i c z, *Powstanie Pięcioksięgu w świetle najnowszych badań*, RT 46 (1999) s. 111-123; T. B r z e g o w y, *Kompozycja Pięcioksięgu według Johna van Setersa*, AnCrac 2002; t e n ż e, *Najnowsze teorie na temat powstania Pięcioksięgu – próba oceny*, CT 2002; t e n ż e, *Recenzja: John van Seters, The Pentateuch. A Social-Science Commentary*, Sheffield Academic Press 1999, RBL 54 (2001) s. 329-336.

⁷ Hammurabi panował w Babilonie przez 43 lata. Pierwszy rok jego panowania jest astronomicznie wyznaczany na 1848 lub 1792 lub 1736 rok przed Chr. Por. S.A. M e i e r, *Hammurapi*, w: *Anchor Bible Dictionary*, ed. D.N. Freedman, Garden City, New York: Doubleday & Company 1992, vol.III, s. 39-42.

⁸ Czarna diorytowa stela Hammurabiego została odkryta w piwnicy pewnego budynku w Suzie w zimie 1901-1902. Obelisk był rozbity na trzy kawałki. Po złożeniu całość stanowi blok wysoki na 2,25 m o obwodzie 190 cm u podstawy i 165 cm przy wierzchołku. Dziś kolumna

Z biegiem czasu archeologia umożliwiła nam znajomość przynajmniej siedmiu zbiorów prawnych starożytnego Bliskiego Wschodu, które trochę umownie nazywamy kodeksami. Oto ich lista w chronologicznym porządku:⁹

1. *Kodeks króla Ur-Nammu*, założyciela III dynastii z Ur (ok. 2112-2095 r. przed Chr.), zawiera prolog i 22 prawa spisane w języku sumeryjskim, zachowane fragmentarycznie. Prawodawca bierze w obronę sieroty i ubogich przeciw bogatym, przewiduje odszkodowanie pieniężne za zranienie drugiego człowieka, nie stosuje zatem starożytnego prawa odwetu.¹⁰

2. *Kodeks Bilalamy*, króla akkadyjskiego Esznunna (1930 przed Chr.), zawiera prolog i 59 praw. Kodeks stanowi m. in. kary za uszkodzenia cielesne, cudzołóstwo kobiety zamężnej jest karane śmiercią.¹¹

3. *Kodeks Lipit-Isztara*, króla sumeryjskiego Isin (ok. 1864-1854 przed Chr.), zawiera prolog i 38 częściowo zachowanych praw oraz epilog o ustawieniu steli zawierającej tekst prawa.¹²

4. *Kodeks Hammurabiego*, szóstego z kolei władcy I dynastii babilońskiej, zawiera prolog i 282 prawa oraz napominający epilog. Jest to kodeks najobszerniejszy, ale oczywiście bazujący na wcześniejszych prawodawstwach. Hammurabi, jak sam mówi, stworzył ten kodeks, „aby w kraju zapanowała sprawiedliwość, żeby zniszczyć niegodziwych i złych, by silni nie krzywdzili słabych”. W prologu Hammurabi wymienia wspierających go bogów i ich miasta, m. in. Mari, Aszszur, Niniwę i Ur. Zbiór zawiera prawo handlowe, prawo własności, regulacje dotyczące niewolników, ceny i zarobki oraz prawo rodzinne. Zauważono, że kodeks respektuje prawo odwetu. Przeciw zarzutom o jego okrucieństwie stwierdzono, że prawo odwetu (*ius talionis*) służy umocnieniu poczucia równości obywateli wobec prawa, gdyż człowiek bogaty mógłby łatwo zadość-

znajduje się w Muzeum w Luwrze; P. L e m a i r e, D. B a l d i, *Atlas biblique. Histoire et géographie de la Bible*, Turin – Rome: Marietti 1960, s. 65, nr 87; Foto w: *The Ancient Near East in Pictures Relatnig to the Old Testament*, ed. J. B. P r i t c h a r d, Princeton ²1969 (skrót ANEP), nr 246.

⁹ Por. N. K. G o t t w a l d, *The Law Codes of Israel*, w: *The Interpreter's One-Volume Commentary on the Bible*, red. Ch.M. Laymon [i in.], New York, Nashville 1971, s. 1090; C. K u n d e r o w i c z, *Najstarsze prawa świata*, Łódź 1972; J. K l i m a, *Prawa Hammurabiego*, Warszawa 1957 (tłum. z czeskiego C. Kunderowicz); M. P e t e r, *Prawodawstwo Starego Testamentu*, PoznST 4 (1983) s. 13-19.

¹⁰ *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, ed. J. B. P r i t c h a r d, Princeton ³1969, s. {523} - {525}. Poszczególne kodeksy są opisane i przytoczone w tłumaczeniu angielskim. Dalej dzieło to cytujemy pod skrótem ANET.

¹¹ ANET 161-163.

¹² ANET 159-161.

uczynić prawu przez uiszczenie odpowiedniej sumy pieniężnej. Tu zostaje on zrównany z ubogim ponosząc taką samą surową karę: oko za oko, ząb za ząb.¹³

5. *Prawa hetyckie* z Chattusza (Boghazköi) z okresu nowohetyckiego (1400-1200 przed Chr.), ale sięgające korzeniami okresu Starego Państwa (wv. XVI-XV), zawiera 200 praw bez prologu, epilogu czy imienia króla prawodawcy. Prawa te przewidują m. in. odszkodowanie pieniężne za nieumyślne zabicie człowieka. Ciężkie kary są przewidziane za kradzież dużego zwierzęcia. Bezlitosne też są kary dla niewolników za ograbienie domu swego pana. Występek gwałtu karany jest śmiercią i podobnie cudzołóstwo kobiety we własnym domu.¹⁴

6. *Prawa Średniego państwa asyryjskiego* z miasta Aszszur z czasów Tiglat-Pilesera I (ok. 1114-1076 przed Chr.), choć ich powstanie należy cofnąć na wieki XV i XIV przed Chr., zawierają 116 sentencji, bez prologu i epilogu. W stosunku do prawa Hammurabiego to prawo odznacza się większą surowością kar czy surowszym traktowaniem niewolników.¹⁵

7. *Prawa neobabilońskie* (625-539 przed Chr.), pochodzą z Babilonu; zachowało się 9 praw z oryginalnych 13, bez prologu i epilogu.¹⁶

Cztery pierwsze zbiory mogą być uważane za właściwe kodeksy w tym sensie, że ich prologi i epilogi wymieniają króla odpowiedzialnego za ich promulgację. W pozostałych brak tych informacji, ale może to być wynikiem fragmentarycznego zachowania dokumentów.

Odkrycie w latach 1929-1931 starożytnego Nuzi w północnej Mezopotamii udostępniło nam ok. 3500 tabliczek klinowych, z których wiele dotyczy dziedziny sądowniczej, własności, niewolnictwa i zwłaszcza rodziny.¹⁷ Dowiadujemy się o praktyce spadkowej i adopcji prawnej (także niewolnika czy przyszłej synowej). Zaciekawia zwyczaj odsprzedawania przywileju pierworództwa za bydło, jak i zdobywanie żony w zamian za pracę fizyczną u przyszłego teścia. Wędrowni kupcy są zarazem wojownikami chroniącymi swój dobytek.

Wszystkie te prawa wykazują wiele zbieżności z prawnymi uregulowaniami izraelskimi i rzucają sporo światła na życie patriarchów izraelskich.¹⁸ W świetle tych odkryć zmianie musiały ulec poglądy na pochodzenie prawa

¹³ ANET 163-180; por. M. R o a f, *Wielkie kultury świata. Mezopotamia*, Świat Książki – Diogenes 1998, s.121.

¹⁴ ANET 188-197.

¹⁵ ANET 180-188.

¹⁶ ANET 197-198.

¹⁷ Por. M. M. M o r r i s o n, *Nuzi*, w: *Anchor Bible Dictionary*, vol. IV, s. 1156-1162. Teksty w: ANET 219-220.

¹⁸ Długą listę podobieństw tych praw z biblijnymi podaje S. G r e e n g u s, *Law in the OT*, w: *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, ed. G. A. Buttrick, *Supplementary Volume*, Nashville ¹⁸1991 (IDBSup), s. 533-534.

izraelskiego, które J. Wellhausen i jego szkoła uważali za późniejsze od proroków. Porównania przemawiają za tym, że prawa cywilne czy karne Izraela są współczesne tamtym zbiorom prawnym starożytnego Wschodu i wyprzedzają znacznie ruch prorocki.¹⁹

II. MATERIAŁY PRAWNE PIĘCIOKSIĘGU

Prawa zawarte w Pięcioksięgu odznaczają się tym, że wszystkie są pokazane jako zakomunikowane całemu ludowi przez Boga w związku z zawieraniem Przymierza, przeważnie za pośrednictwem Mojżesza, który powtarzał ludowi słowa otrzymane od Boga.²⁰ Jednakże ich uważna analiza pokazuje, że mają one za sobą długą historię. Niektóre z nich musiały istnieć i funkcjonować już na poziomie życia szczepowego, inne pochodzą z okresu po upadku państwa izraelskiego. Świadczą o tym choćby różnice czy nawet sprzeczności pomiędzy poszczególnymi uregulowaniami w tych samych kwestiach. Oto kilka z nich:

Rozporządzenia dotyczące świąt²¹ występują w Pięcioksięgu pięć razy:

1. Wj 23,14-17: święta Przaśników, Żniw i Zbiorów;
2. Wj 34,18-23: święta Przaśników, szabat, Tygodni (Szawuot, Pentekoste), Zbiorów;
3. Kpł 23: szabat, Pascha, Przaśniki, święto pierwszych snopów, święto Tygodni, Rosz Haszana (Nowy Rok), Jom Kippur (dzień Przełagania), Sukkot (Namioty), ze zwołaniem w dniu ósmym, procesja z gałązkami;
4. Lb 28-29: szabat, pierwszy dzień miesiąca, Pascha, Przaśniki, Tygodnie, Rosz Haszana, Jom Kippur, Sukkot i zwołanie dnia ósmego;
5. Pwt 16,1-17: Pascha i Przaśniki, Szawuot, Sukkot przez siedem dni.

Zestawienie tych wykazów wyraźnie pokazuje, że ich pochodzenie jest różne, co jeszcze wyraźniej widać, gdy się zobaczy wewnętrzne rozbieżności między nimi. Jedynie w Kpł 23 i Lb 28 – 29 zostają podane dokładne daty świąt i tylko tutaj mówi się o zwołaniu świętym dnia ósmego po święcie Sukkot, podczas gdy Pwt 16 dwukrotnie postanawia, że święto trwa „przez siedem dni”. Znamienne jest dalej, że Rosz Haszana i Jom Kippur są wspomniane tylko w Kpł 23 i Lb 28, a nie ma ich w innych listach. Dalej warto zaznaczyć, że pielgrzymka do jedyne go miejsca, które Jahwe sobie wybierze, pojawia się tylko w Pwt 16 (ww. 2.6.11.15.16). We wszystkich innych wykazach, nawet tam gdzie się wspomina pielgrzymkę „w celu pokazania się przed obliczem Jahwe”

¹⁹ H. C a z e l l e s, *La Torah ou Pentateuque*, w: *Introduction critique à l'A.T.*, ed. H. C a z e l l e s, Paris 1973, s. 129.

²⁰ R. N. W h y b r a y, *Introduction to the Pentateuch*, Grand Rapids, Michigan 1995, s.109.

²¹ Por. T. B r z e g o w y, *Doroczne święta pielgrzymkowe Izraela*, RBL 36 (1983) s. 98-115.

nie ma żadnej świadomości (jedyne) wybranego miejsca. Są to zatem dość poważne rozbieżności.²²

Bardzo wyraźne niespójności wyłaniają się w rozporządzeniach dotyczących ministrów kultu. Prawa i opisy rytualne zamieszczone w bloku Wj 25 do końca Lb rozróżniają dwa ważne urzędy kultowe: kapłanów i lewitów. Kapłanów reprezentuje tylko Aaron i jego synowie. Oni służą Jahwe składając Mu ofiary, dary i libacje na ołtarzu, paląc kadzidło, rozkładając chleby pokładne. Na wyraźnie niższym poziomie znajdują się lewici, którzy nie służą Jahwe, lecz Aaronowi i jego synom. Oni mają zleconą troskę o Namiot Spotkania, gdzie wykonują różne ciężkie prace, ale zabroniono im zbliżać się do świętych przedmiotów i ołtarza (Lb 18,3). Inny obraz przedstawia Deuteronomium (Pwt 10,8-9; 18,1-8) gdzie wszyscy lewici, „całe pokolenie Lewiego”, są kapłanami *de iure*, chociaż nie zawsze *de facto*, są uznawani za godnych służyć Jahwe w świątyni.²³

Inna różnica jest widoczna w prawie o pierwородnych ze zwierząt czystych, które mogą być złożone na ofiarę. Według Lb 18,15-18 mięso z tych zwierząt jest spożywane przez kapłanów, gdy Pwt 15,19-23 stanowi, że takie mięso może być spożywane przez samego ofiarującego.

Również wielka różnica się pojawia w sprawie uwolnienia niewolników. Według Wj 21,1-6 i Pwt 15,12-18 niewolnik Hebrajczyk ma być puszczony wolno siódmego roku od jego sprzedania. Dwa rozporządzenia jednak się różnią między sobą, bo Deuteronomium stosuje do niewolnicy te same prawa co do niewolnika, ale Księga Wyjścia nie czyni tego. Jeszcze większa rozbieżność występuje między tymi prawami a uregulowaniami Kpł 25,39-43, według których niewolnik zostaje uwolniony jedynie w pięćdziesiątym roku czyli jubileuszowym. Nic nie wskazuje, że uregulowanie Kapłańskie zakłada i uzupełnia tamte z Wj i Pwt (np. jeżeli rok jubileuszowy nastąpi przed siódmym rokiem od daty nabycia niewolnika), ono nie czyni do nich żadnych aluzji.²⁴

Innej ilustracji dostarczają uregulowania w kwestii pożyczek. W Wj 22,24 prawodawca formułuje myśl jasno i prosto: chodzi jedynie o pożyczkę w pieniądzu i zabrania się pożyczek na procent w łonie narodu izraelskiego, a szczególnie w odniesieniu do ubogich. W Pwt 23,20-21 prawodawca jest bardziej szczegółowy, gdyż wyklucza wszelki rodzaj procentu (lichwy), czyni rozróżnienie między Izraelitą (bratem) i obcym, w końcu wprowadza motywację religijną („*aby Jahwe, twój Bóg, ci błogosławił*”). W Kpł 25,35-36 istotna różnica polega na tym, że nie tylko pożyczka na procent jest niedozwolona, ale pojawia się obowiązek

²² Por. A. R o f é, *La Composizione del Pentateuco. Un'introduzione*, Bologna: EDB 1999, s. 24-28.

²³ Por. T. B r z e g o w y, *Obraz kultu Bożego w podstawowym dziele deuteronomistycznym*, CT 67 (1997) s. 29-50.

²⁴ Por. R. d e V a u x, *Les Institutions de l'Ancien Testament*, Paris 1997, vol. 1, s. 136-138

pomocy bliźniemu, który jest w trudnej sytuacji. Wzmianka o „przybyszu i osadniku” zdaje się rozciągać zakaz również na nie-Izraelitów. Nie tylko pożyczki pieniężne na procent są zakazane, ale wszelkie pożyczki, zwłaszcza żywności. I tu również zamieszczono motywację teologiczną, choć inną niż poprzednio: uwolnienie z Egiptu i nadanie ziemi Kanaan.

Wszystkie prawa zgadzają się co do istotnej rzeczy, zabraniając pożyczki na procent, ale różnią się w wielu szczegółach, i stosować takie prawa w życiu na pewno nie było łatwo.

Najbardziej bodaj znanym przykładem powtórzenia zbioru praw z pewnymi różnicami jest Dekalog. Dekalog w Wj 20 jest umieszczony w najważniejszym momencie synajskiej perykopy: w samym akcie zawierania Przymierza. Jest on pokazany nie jako przykazanie dane Mojżeszowi i następnie przyniesione przez niego ludowi, ale zostaje wypowiedziane przez samego Boga do ludu pośród grzmotów, błyskawic i grania trąb dobywającego się z dymiącej góry (Wj 20,18-19). Dekalog w Pwt 5,6-21 jest przypomnieniem przez Mojżesza tego, co Bóg powiedział Izraelowi na Horebie. Choć jest to ten sam Dekalog, to jednak są pewne różnice sformułowań i dodatki zwłaszcza gdy chodzi o motywację.²⁵

Te powtórzenia, napięcia i sprzeczności stwarzają dla egzegety poważne trudności. Z punktu widzenia literackiego bardzo trudno jest wszystkie te teksty uznać za dzieło jednej ręki. Jeden autor starałby się zapewne usunąć owe rozbieżności. Te różnice pokazują, że Pięcioksiąg nie jest kompozycją jednolitą. Dalej możemy powiedzieć, że skoro na przestrzeni owych sekcji prawniczych nie ma żadnych prób ujednoczenia różnych uregulowań, trzeba przyjąć, że te uregulowania miały już formę dokumentów pisanych, a nie ustnych tradycji, gdyż tacy tradenci na pewno spostrzegliby sprzeczności i próbowali je usunąć w trakcie przekazywania czy przynajmniej w trakcie utrwalania na piśmie. Trzeba przyjąć istnienie dokumentów pisanych i to pochodzących z różnych epok historii Izraela i odzwierciedlających różne sytuacje społeczne i różne nastawienia. Jak bowiem słusznie stwierdził J. Wellhausen, prawo nie wisi w powietrzu, lecz jest zakorzenione w życiu społecznym (i kultowym) narodu.²⁶

²⁵ R.N. Whybray, *Introduction to the Pentateuch*, Grand Rapids, Michigan 1995, s.117.

²⁶ J. Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlin 1883,⁶1905, s. 28.

III. CHARAKTERYSTYKA GŁÓWNYCH ZBIORÓW PRAWNYCH PIĘCIOKSIĘGU

1. Kodeks Przymierza (KP)

Nazwa „Kodeks Przymierza” wywodzi się z tekstu Wj 24,7, gdzie jest powiedziane, że Mojżesz wziął Księgę Przymierza (*sēfer habbērît*) i głośno odczytał ludowi. Według dzisiejszego kontekstu Księgą Przymierza może być tylko zbiór Wj 20,22-23,33. Bieg opowiadania Wj 20 – 24 jest następujący: Bóg ogłasza ludowi dziesięć słów (20,2-17). Wtedy przerażony lud mówi, że nie chce, by Bóg mówił do niego bezpośrednio i prosi, by Mojżesz był pośrednikiem między ludem a Bogiem, to znaczy, by sam odbierał słowo Boże, a następnie przekazywał je ludowi (ww. 18-19). Wtedy Mojżesz wstępuje sam do Boga (ww. 20-21) i odbiera od Niego pouczenia Wj 20,22 – 23,33. Potem w 24,1-2 otrzymuje nowy rozkaz wstąpienia na Górę, ale zanim go wykonał, przekazuje ludowi „wszystkie słowa Jahwe i wszystkie jego Prawa”, a gdy lud się zobowiązał je zachować, Mojżesz spisuje „wszystkie słowa Jahwe” (w. 4), następnie w trakcie ceremonii Przymierza głośno odczytuje ludowi Księgę Przymierza (ww. 5-7), i po ponownym zapewnieniu ludu o posłuszeństwie dla tych słów, kropiąc lud krwią Przymierza, objaśnił: „*Oto krew Przymierza, które Pan zawarł z wami na podstawie wszystkich tych słów*”. Jest więc jasne, że „wszystkie słowa i wszystkie prawa Jahwe”, które według 24,3 Mojżesz przekazuje ludowi, obejmują tylko przykazania zawarte w Wj 20,22 – 23,33. Chociaż to usprawiedliwia nazwę „Księga Przymierza” w odniesieniu do wskazanego kompleksu, to jednak w rzeczywistości zgodnie z Wj 24,7 do Księgi Przymierza należy także Dekalog 20,2-17. Albowiem jest jasne, że takie wyrażenia jak „wszystkie te słowa” (24,8), „wszystkie słowa Jahwe” (24,3.4), „wszystkie słowa, które Jahwe powiedział” (24,3) i „wszystko, co Jahwe powiedział” w 24,7 wyrażają to samo, co zwrot w 20,1: „wszystkie te słowa”, a mianowicie Dekalog z 20,2-17. Tak więc Dekalog jest tym, na podstawie czego Przymierze zostaje zawarte w 24,3-8. To zaś pokazuje, że kompleks 20,22 – 23,33 wtórnie został włączony do perykopy synajskiej, spychając Dekalog do roli wstępu, do którego zresztą potem nie czyni się żadnego odniesienia.²⁷

Zakaz sporządzania wyobrażeń bóstw (20,23) łączy się z Dekalogiem (20,3) i antycypuje epizod ze złotym cielcem i nowe zawarcie przymierza (32; 34,17). Ten zakaz różni się od następujących potem pouczeń przez użycie formy

²⁷ O. E i s s f e l d t, *Einleitung in das Alte Testament*, Tübingen: J.C.B. Mohr¹1964, s. 283.

zaprzeczonego imperatywu liczby mnogiej. Ponieważ wersety poprzedzające są w stylu D, można tu widzieć wprowadzenie deuteronomiczne do całego zbioru.²⁸

KP zaczyna się i kończy przepisami natury kultowej (20,23-26; 23,13-19), które tworzą dlań obramowanie i jednocześnie obrazują technikę strukturalną stosowaną w całości. Dokładniej, końcowe ostrzeżenie przed kultem bogów innych niż Jahwe (23,13) tworzy inkluzję z 20,23-26, które zabrania tworzenia i rozumie się oddawania czci wyobrażeniom bóstw. Ta generalna struktura uwypukla przesłanie, że relacje socjalne mają być regulowane w kontekście, w którym jest przede wszystkim określona poprawna relacja z Bogiem. Sekcja finalna (23,14-19), która jest ściśle powiązana z tzw. dekalogiem kultowym (Wj 34,17-26), została dodana jako apendyks.

Korpus tego kodeksu, zaznaczony nagłówkiem w 21,1 (*we'elleh mišpatîm*) składa się z 41 praw: 20 wykroczeń przeciw osobom i własności; 13 uregulowań związanych z praktykami kultowymi; po dwa o niewolnictwie, postępowaniach sądowych i przybyszach rezydujących; i po jednym o lichwie i pomocy dla nieprzyjaciela. Ten korpus można podzielić na dwie sekcje: 21,1 – 22,17 i 22,18 – 23,19. Pierwsza sekcja jest tematycznie bardziej zwarta i traktuje o niewolnictwie i przestępstwach przeciw osobom i własności w takim właśnie porządku. Reszta kodeksu jest mniej jednorodna, gdyż prawa natury kultowej są wzajem poprzepłatanane z prawami innego typu w dość przypadkowy sposób. Mówiąc najogólniej możemy stwierdzić, że pierwsza sekcja stanowi prawa cywilne, a druga kultowe, ale jest to tylko generalne rozróżnienie.

Od strony formalnej możemy w zbiorze wyróżnić prawa warunkowe (*mišpātîm*) i prawa apodyktyczne („słowa” – *dēbārîm*), por. 24,3.²⁹ Jest dalej interesujące, że prawa warunkowe dominują w sekcji cywilnej (18 praw do czterech), podczas gdy forma absolutna (apodyktyczna) przeważa w sekcji kultowej (17 do 2). Jest więc pewna podstawa do przypuszczenia, że dwie sekcje stanowiły pierwotnie zbiory niezależne. Można się nawet zgodzić, jak przypuszczają niektórzy autorzy, że pierwsza sekcja praw warunkowych stanowi kanański kodeks cywilny przejęty przez Izraela tuż po jego wejściu do Kanaanu,³⁰ a kategoryczne prawa 21,12-17 i wszystkie pozostałe prawa drugiej sekcji stanowią prawa izraelskie dodane do poprzednich, gdy tamte zostały wpisane w obecny kontekst narracyjny. Podobnie można uważać, że narracyjna

²⁸ J. B l e n k i n s o p p, *Il Pentateuco. Introduzione ai primi cinque libri della Bibbia*, Brescia 1996, s. 229.

²⁹ Podział praw izraelskich na kazuistyczne i apodyktyczne wprowadził A. A l t, *Die Ursprünge des israelitischen Rechts*, Leipzig 1934 = *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel. Auswahl in einem Band*, Berlin 1962, s. 146-190; por. W. H. S c h m i d t, *Wprowadzenie do Starego Testamentu*, Augustana 1997, s. 97-100.

³⁰ A. A l t, jw. s. 161-165; A. W e i s e r, *The Old Testament: its Formation and Development*, New York 1968, s. 55.

zszywka w 20,21-22a posłużyła do włączenia praw kultowych zawartych w 20,22b-26. Te prawa kultowe postawione na czele kodeksu i pod jego koniec stanowią religijne obramowanie prawa, dostarczając dlań religijnej motywacji.

Wprowadzona nagłówkiem w 21,1 kolekcja praw kazuistycznych zawiera materie tak różne jak niewolnictwo, przymusową służbę, nieuczciwość, zranienia dokonane przy użyciu kija, zastawy, kradzież bydła, szkody na majątku łącznie ze stratą poniesioną przez uwiedzenie dziewczycy nie poślubionej. Te normy oczywiście nie pretendują do bycia zbiorem wyczerpującym i konsekwentnie nie stanowią w żadnej mierze jakiegoś kodeksu w naszym pojmowaniu tego terminu. Zbiór zawiera tylko jakiś wybór rozstrzygnięć, które zmierzają do rozwiązania konkretnych przypadków problematycznych, jakie pojawiają się w życiu. To co stanowiło jakąś część prawa zwyczajowego rodzinnego i nie problematycznego, to co podpadało pod jurysdykcję pater familias, zostało domyślnie pominięte.

Druga część dokumentu (poczynając od 22,20) wyróżnia się mieszanymi formami i tym, że zawiera motywacje za zachowaniem praw. Te zdania motywujące mają oczywiście duże znaczenie dla uchwycenia zasadniczych intencji prawodawców. Dwa rozporządzenia prawne o cudzoziemcach (*ger*) zdają się być w sposób zamierzony postawione na początku i na końcu sekcji, która dotyczy zasadniczo sprawiedliwości społecznej (22,20; 23,9). Tylko tutaj odwołuje się prawodawca do pamięci zbiorowej wspólnoty: „*Nie będziesz gnębił i nie będziesz uciskał cudzoziemca, bo sami byliście cudzoziemcami w ziemi egipskiej*”; „*Nie będziesz uciskał cudzoziemców, gdyż znacie życie cudzoziemców, bo sami byliście cudzoziemcami w ziemi egipskiej*” Ta inkluzja stylistyczna nadaje ton innym prawom, zmierzającym do osłonięcia tego, który jest w słabszej kondycji społecznej, obejmując wdowy i sieroty i współobywateli izraelskich zdegradowanych do rzędu niewolników za długi i z powodu ubóstwa, dłużnika, który jest zmuszony zastawić swój płaszcz (rzecz, do której aluzje mamy w Am 2,8) i w końcu wyczerpane zwierzę jakiegoś nieprzyjaciela. Prawa są zatem środkami zmierzającymi do realizacji jakiegoś ideału sprawiedliwości zgodnej ze świadomością historyczną Izraela. Element charakterystyczny prawa izraelskiego nie tkwi w samych statutach humanitarnych, gdyż ich większość może być odnaleziona w zbiorach prawnych starożytnego Bliskiego Wschodu, lecz w tym, jak one formują ideał społeczności o specyficznej historii.³¹

Niektóre sentencje apodyktyczne w tej drugiej sekcji okazują się związane bardziej bezpośrednio z rzeczywistymi procedurami sądowymi, które angażują aktywność sędziów, oskarżycieli, świadków. Wysunięto nawet hipotezę, że prawa zawarte w 23,1-3.6-8 tworzą jakiś dekalog, który odzwier-

³¹ J. B l e n k i n s o p p, *Pentateuco*, s. 231.

cięła usus jakiegoś hebrajskiego trybunału sprawiedliwości, może nawet służący za formułę przysięgi dla sędziów.³² Oryginalna forma tego dekalogu mogła się przedstawiać następująco:

1. Nie będziesz rozpowszechniał fałszywych wieści.
2. Nie będziesz konspirował z tym, który jest winny, aby być fałszywym świadkiem.
3. Nie pójdziesz za głosem większości w czynieniu zła.
4. Kiedy składasz świadectwo, nie pójdziesz za większością fałszując sprawiedliwość.
5. Nie będziesz stronniczy na rzecz jakiejś osoby.
6. Nie sprzeniewierzysz sprawiedliwości w procesie jakiejś osoby biednej.
7. Strzeż się fałszywego oskarżenia.
8. Nie wydasz wyroku uniewinniającego na korzyść tego, kto jest winny.
10. Nie będziesz przyjmował udziału w zyskach.

Można zauważyć, że tutaj, jak w najbardziej znanym Dekalogu, większa część jeżeli nie wszystkie rozporządzenia, mają formę negatywną. Jeśli hipoteza dekalogu, opracowana z pewnymi poprawkami tekstu, może być słuszna, to nie oznacza jeszcze wcale, że prawo było przeznaczone wyłącznie do sędziów, którzy zresztą nie mogli występować jako świadkowie. Wydaje się bardziej słuszne, że był on skierowany do całej społeczności z zamierzeniem ustrzeżenia postępowania sądowego od wszelkiego przeniewierstwa i korupcji.³³

Uważa się dość powszechnie, że KP poza jakimiś retuszami redakcyjnymi, istniał niezależnie i pierwaj, nim został włączony do historii o Synaju/Horebie.³⁴ Analiza tego kodeksu dostarcza dość dobrego przykładu prawa hebrajskiego w jakimś starożytnym stadium rozwoju. Prawa *mišpātîm* zakładają jakąś społeczność obywatelską mieszkającą w miastach i wioskach: mają domy, tereny pastwiskowe, winnice, hodują woły etc.), a więc sytuację osiągniętą po zasiedleniu Kanaanu. Dokument więc nie powstał przedtem, zanim Izrael zamieszkał w bliskim sąsiedztwie z ludnością Kanaanu. Kompilacja nie nastąpiła też wcześniej, niż przyjęcie jahwizmu przez Izraelitów. Prawie całkowity brak aluzji do instytucji politycznych (monarchia), rzucające się w oczy różnice w stosunku do Prawa Deuteronomicznego – nie zakładają koniecznie okresu przedpaństwowego. Jest bowiem możliwe, że kompilator świadomie zawęził pole swoich

³² J. W. M c K a y, *Exodus XXIII 1-3.6-8: A Decalogue for the Administration of Justice in the City Gate*, „Vetus Testamentum” 21 (1971) s. 311-325.

³³ J. B l e n k i n s o p p, *Il Pentateuco. Introduzione ai primi cinque libri della Bibbia*, Brescia 1996, s. 231.

³⁴ A. W e i s e r, *The Old Testament: its Formation and Development*, New York 1968, s.121-124.

zainteresowań, jak również, że zechciał ukazać jakąś społeczność tradycyjną, wyidealizowaną, wbrew roszczeniom monarchii i aparatu państwowego.³⁵

Prawo kazuistyczne, które formuje jakiś fakt prawny w poprzedniku („jeśli ktoś uczynił to a to”), a następstwa prawne w następniku („wtedy następuje taka a taka kara”), jest wynikiem tradycji legislacyjnej, która stopniowo gromadzi i kwalifikuje coraz to nowe przejawy życia społecznego jednostki. Jak inne społeczności starożytne Izrael w najstarszym okresie był zorganizowany według związków pokrewieństwa. Jądrzem tej społeczności jest dom lub familia w sensie szerokim (*bajit*), więcej rodzin stanowiło klan lub pokrewieństwo (*mišpāhāh*); więcej klanów stanowiło pokolenie (*šebet*). W takim społeczeństwie władza legislacyjna spoczywała w klanie i w starszych pokolenia (*zēqēnîm*), którzy zwyczajnie wymierzali sprawiedliwość „w bramie”, to znaczy w przejściu bramy miejskiej czy na placu tuż przed nią, który był teatrem wszelkiego życia publicznego społeczności miejskiej.³⁶ Ich wyroki opierały się na rozstrzygnięciach prawa cywilnego tradycyjnego, przekazywanego najpierw w tradycji ustnej, potem spisane. Pewne sprawy zastrzegano dla kapłanów różnych sanktuariów lokalnych, którzy rozstrzygali za pomocą urim i tummim albo uciekali się do „sądu Bożego” (Lb 5,11-31; por. Wj 21,6; 22,7.8.10). Wewnątrz społeczności pokrewieństwa osiągnięcie i przekazanie starszym jakiegoś konsensu etycznego było czymś tak naturalnym jak utrzymanie i przestrzeganie podstawowych norm etycznych przez społeczność klanu.

Z rozwojem urbanistycznym ten system musiał ulec pewnym modyfikacjom, które będą głównie polegać na ograniczeniu władzy starszych. W okresie przedmonarchicznym wielka rola w administrowaniu sprawiedliwości przypadła „sędziom Izraela”. Być może, że do nich się odwoływano od wyroków sądów powszechnych jako do najwyższej instancji. Ale jest bardziej prawdopodobne, że ci sędziowie zajmowali się prawem ogólnym, dotyczącym całego Izraela, to znaczy prawem Bożym, któremu cały Izrael był poddany, i które miało być regularnie proklamowane wobec całego Izraela zgromadzonego w sanktuarium centralnym. Jak pisze Martin Noth, „sędzia Izraela był tym, który musiał znać to prawo, wyjaśniać je, udzielać na jego temat pouczeń, czuwać nad jego przestrzeganiem i być może je proklamować; do niego też należało aplikować to prawo z całą odpowiedzialnością w nowych sytuacjach, modyfikować je, wyklądać pokoleniom sens owej aplikacji i nauczyć szczegółowych przepisów... Istnienie takiego urzędu prawnego dowodzi fundamentalnej

³⁵ H. C a z e l l e s, *Études sur le Code de l'alliance*, Paris 1946; J. H a l b e, *Das Privilegrecht Jahwes. Ex 34.10-26; Gestalt und Wesen, Herkunft und Wirken in vordeuteronomischer Zeit*, Göttingen 1975; R. N. W h y b r a y, *The Making of the Pentateuch*, Sheffield 1987, s.118 n.

³⁶ Dobry przykład takiej procedury sprawowanej przez starszych „w bramie” przedstawia Księga Rut 4,1-12.

ważności, jaką w Izraelu przypisywano prawu Bożemu”.³⁷ W późniejszych czasach te prerogatywy przeszły na rzecz trybunałów państwowych. Państwowy system sądowniczy miał być stworzony przez króla Jozafata w IX w. (2 Krn 19,5-11; por. Pwt 17,8-13).³⁸ Z czasem wykształciła się specjalna klasa pisarzy prawa, „ekspertów prawa”, o których po raz pierwszy mamy wzmiankę w Jr 2,8 i 8,8, i rozsądną rzeczą będzie przyjąć, że stworzenie zbiorów praw kazuistycznych jest dziełem właśnie tych ekspertów.³⁹

Po stwierdzeniu niepodważalnej starożytności praw tradycyjnych w KP nasuwa się pytanie o datę ich skodyfikowania na piśmie. Najnowsi krytycy podkreślają nieraz, że Pięcioksiąg zawdzięcza swój kształt dwóm redakcjom: deuteronomicznej i kapłańskiej (jest to okres wygnania i powygnañczy). Wydaje się faktem bezspornym, że definitywna redakcja KP poprzedza Deuteronomium, które wyraźnie od poprzedniego zależy.⁴⁰ Wydaje się rzeczą nieprawdopodobną, zauważają inni krytycy, by Izrael we wcześniejszych okresach swej historii nie zdobył się na jakieś pisemne opracowanie swej przeszłości. Wydawcy najnowszej Biblii Jerozolimskiej⁴¹ utrzymują, że historiografia izraelska sięga przynajmniej VIII w. przed Chr. Niebawo rozwój materialny i kulturalny, jaki nastąpił w obu królestwach pod rządami Jeroboama II (783-743) w Izraelu i Ozjasza (781-740) w Judzie, a z drugiej strony narastające zagrożenie asyryjskie, musiały doprowadzić do użycia sztuki pisania szerzej niż dla celów czysto utylitarnych. Tradycja biblijna przekazała nam wzmiankę o „pisarzach” Ezechiasza (Prz 25,1) i o jakiejś „szkole” współczesnego proroka Izajasza, która musiała się zajmować przynajmniej ustnym procesem przekazywania tradycji (Iz 8,16). Można więc spokojnie przypuszczać, że był to okres utrwalenia na piśmie pewnych zbiorów prawnych i tradycji historycznych w obu królestwach. Po upadku Samarii (722) zbiory Izraela zostały przyniesione do Jerozolimy i tutaj dalej dokonywał się proces ich obróbki. W końcu połączono je w jedno dzieło, które klasyczna teoria nazywała redakcją Jehowistyczną. Nie ulega wątpliwości, że w reformatorskich poczynaniach Ezechiasza, jak wcześniej Jozafata i później Jozjasza, zasadniczą rolę miało starożytne prawo boskie nadane Izraelowi przez pośrednictwo Mojżesza. Przepowiadający w połowie VIII w. przed Chr. Amos ganił swoich współczesnych za to, że nie oddają płaszcza wziętego jako zastaw z zapadnięciem zmroku (Am 2,8), co sugeruje, że przepis czy nawet cała kolekcja była

³⁷ M. N o t h, *Histoire d'Israël*, Paris: Payot 1970, s. 114.

³⁸ Por. R. d e V a u x, *Les Institutions de l'Ancien Testament*, Paris 1997, vol. 1, s. 235-239.

³⁹ J. B l e n k i n s o p p j w. s. 237.

⁴⁰ Por. N. L o h f i n k, *Gibt es eine deuteronomistische Bearbeitung im Bundesbuch?*, w: C. B r e k e l m a n s, J. L u s t (eds.), *Pentateuchal and Deuteronomistic Studies, Congress Leuven 1989* (BETHL 94), Leuven 1990. (XIII Congres IOSOT Leuven 1989), s. 91-113.

⁴¹ *La Bible de Jérusalem. La Sainte Bible traduite en français sous la direction de l'Ecole Biblique de Jérusalem, Nouvelle édition revue et corrigée*, Paris 1998, s. 29.

znana w VIII wieku przed Chr. Można więc spokojnie przyjąć, że najpóźniej w czasach Ezechiasza Kodeks Przymierza miał formę dokumentu pisanego. Samo zaś spisanie mogło się dokonać w okresie dwóch wieków poprzedzających upadek Królestwa Samarii w 720 r.⁴²

Czytając teraz KP na tle starożytnych zbiorów praw klinowych, widzimy że były podobne prawa były w obszernych kodeksach starożytnego Bliskiego Wschodu, ale ani jedno prawo nie występuje dokładnie w takiej samej postaci w Biblii i tamtych kodeksach.⁴³ Próbuje się też sobie wyrobić sobie sąd, jak Izrael przyswoił sobie tę tradycję prawną starożytną i szeroko rozpowszechnioną. Byłoby rzeczą naturalną przypuścić, że Izrael przyswoił sobie tę spuściznę za pośrednictwem Kanaanu, ale niestety żaden zbiór prawny z terenu Kanaanu nie dotarł do naszych rąk. Wydaje się to szczególnie prawdopodobne odniesieniu do sekcji *mispatim*, gdzie jest bardzo mało elementów wyłącznie hebrajskich. Druga sekcja przeciwnie, ze swymi odwołaniami do pamięci historycznej, wykazuje charakter zdecydowanie izraelski, co podkreślono jeszcze bardziej umieszczając zakaz kultów niejahwistycznych w samym środku kompilacji (22,19). A więc pierwszorzędnie jeśli nie wyłącznie w prawach kazuistycznych znajdujemy punkty styczności z tradycją prawną Bliskiego Wschodu, z rozporządzeniami lokalnymi miast państw sumeryjskich III tysiąclecia przed Chr.

Gdybyśmy chcieli porównać ducha jednych i drugich praw, to możemy spokojnie powiedzieć, że prawa hebrajskie odznaczają się pewnym złagodzeniem sankcji i naznaczeniem prawa teologią hebrajską. Przykładem klasycznym jest casus wołu który bodzie rogami, i sankcji za zranienia wyrządzone osobom czy zwierzętom (Wj 21,28-32.35-36). Znajdujemy paralele dość bliskie w prawach sumeryjskich (ANET 163, 526) i w kodeksie Hammurabiego (ANET 176, §§ 250-252). Dla prawa izraelskiego charakterystyczne jest to, że wół, który spowodował śmierć, podlega egzekucji sądowej i zabronione jest spożywać jego mięso z powodu winy krwi. U podstaw tego uregulowania leży typowo hebrajskie założenie religijne: „*Od was zażądam rachunku za krew waszą, czyli życie; będę żądał rachunku za każdą istotę żyjącą*” (Rdz 9,5). Ponadto zauważamy, że sentencja śmierci za zawinioną niedbałość właściciela zwierzęcia może być zamieniona na grzywnę sądownie wymierzoną.

Inny przykład stanowią dekryty o poturbowaniu kobiety ciężarnej ze skutkiem utraty płodu. Gdy prawa asyryjskie przewidywały, jako rekompensatę utraty płodu, karę śmierci dla tego, kto pobił ciężarną, a w pewnych przypadkach dla jego żony czy córki (ANET 175, §§ 209-210; ANET 184-185, §§ 50-52), to w prawie hebrajskim kara grzywny dosięga tylko samego winowajcy (Wj

⁴² J. B l e n k i n s o p p, jw. s. 232.

⁴³ R.N. W h y b r a y, *Introduction to the Pentateuch*, s.119.

21,22-23). Cytowane prawo biblijne kończy się *lex talionis* („oko za oko, ząb za ząb etc.”) (21,24-25), aksjomatem często cytowanym przez ludzi mało obeznanych, jako egzemplifikacja etyki Starego Testamentu, której przeciwstawia się etykę nowotestamentową (por. Mt 5,38-42). Wystarczy zaznaczyć, że aksjomat ten nie jest wyłączną własnością prawa hebrajskiego. Występuje on i jest stosowany literalnie w Kodeksie Hammurabiego (§§ 196-197) i prawie rzymskim, i jest bardzo prawdopodobne, że w praktyce sądowniczej izraelskiej, gdzie okaleczenia występują niezmiernie rzadko (Kpł 24,19-20 i Pwt 25,11-12 są jedynymi przypadkami i nie mamy żadnego dowodu, że były egzekwowane), *lex talionis* zostało zastąpione rekompensatą czy pieniężnym odszkodowaniem. Nawet wtedy, gdy była rozumiana literalnie, jak w Kodeksie Hammurabiego, jej intencja było nie tylko odwetowa ale zapobiegająca.⁴⁴

2. Dekalog

Albrecht Alt jako pierwszy zidentyfikował różne typy sentencji, które wyrażały generalne imperatywy moralne i uniwersalnie obowiązujące zakazy jako wyraz woli Bożej i nazwał te zdania „prawami apodyktycznymi”. Doszedł on do wniosku, że te sentencje prawne są własnością szczególną Izraela, że rodziły się w najstarszych fazach jego historii i że były proklamowane podczas święta odnowienia Przymierza amfiktionii izraelskiej, zanim pojawiło się państwo.⁴⁵

W następnych dziesięcioleciach poczęto podważać tezę, że sformułowania apodyktyczne były wyłączną własnością Izraela. Liczni uczeni zauważyli duże podobieństwa z bliskowschodnimi traktatami wasalskimi, inni szukali paraleli w instrukcjach egipskich i mezopotamskich, specjalnie w pouczeniach kierowanych do „syna” (to znaczy ucznia), i robiono porównania nawet z egipskimi księgami umarłych, które zawierają wykazy czynów zakazanych (np. kradzież, cudzołóstwo, pederastia) i z asyryjskimi listami grzechów. Odrzucone też zostaje środowisko kultowe tych praw (celebracja odnowienia Przymierza według Alta), na korzyść nauczania mądrościowego przez starszych pokoleń.⁴⁶ Obok jednak tych wszelkich porównań, które mają niezaprzeczalny walor, trzeba pamiętać, że są różne typy sformułowań zgrupowanych w prawie apodyktycznym i każdy z nich mógł mieć inną genezę i zakotwiczenie socjalne.⁴⁷

⁴⁴ Por. R. de Vaux, *Les Institutions de l'Ancien Testament*, Paris 1997, vol. I, s. 245 n.

⁴⁵ A. Alt, jw. s. 182-188.

⁴⁶ E. Gerstenberger, *Wesen und Herkunft des „Apodiktischen Rechts“* (WMANT 20), Neukirchen 1965.

⁴⁷ Por. R. Sosisno, *Forms of Biblical Law*, w: *Anchor Bible Dictionary*, ed. D. N. Freedman, Garden City 1992, vol. IV, s. 252-254; tenże, *Motive Clauses in Hebrew Law* (SBLDS 45), Chicago 1980.

Prawa apodyktyczne odznaczają się tym, że są łączone w serie.⁴⁸ W KP nie widać tego tak wyraźnie, ale jest to skutkiem redakcyjnego włączenia owych praw w szerszy kontekst zbioru praw kazuistycznych. W tych seriach widzimy predylekcję do liczby dziesięć. Jakiś dekalog wyróżniono w Wj 34,13-26, chociaż w swej formie aktualnej przymierze obejmuje jedenaście albo dwanaście klauzul (jeżeli włączymy w. 13). W liturgii istniały podobne wykazy grzechów, które uniemożliwiały wejście do sanktuarium (Ps 15 i 24; por. Ez 18). Natomiast Pwt 27,15-26 podaje zestawienie 12 przekleństw za konkretne grzechy, które mają być ogłoszone przez lewitów, a lud ma na nie uroczyście odpowiedzieć: „Amen”. Są to sławne „przekleństwa z Sychem”. Nie jest to tekst ściśle prawny, ale ukazuje on dobitnie wymagania moralne Boga Izraela. H. Cazelles uważa, że zbiór ten tkwi bardzo dobrze w ramach dokumentu Elohisty, jako zobowiązujący Izraela już na stepach Moabu, jeszcze przed przymierzem w Sychem.⁴⁹

Kpł 18 i 19 przedstawiają prawa bardzo podobne do poprzednich zbiorów. Ale w obecnym kształcie oba rozdziały zawierają więcej niż 10 lub 12 praw, a różnorodność stylu i długości poszczególnych przepisów zbliża je bardziej do Wj 34,12-26 aniżeli do 12 przykazań i przekleństw z Pwt 27,15-26.⁵⁰ Tak więc próba znalezienia jakiegoś stałego schematu 10 czy 12 przykazań nie daje jednoznacznego rezultatu. Prawdopodobnie zbiory podlegały modyfikacjom czy uzupełnieniom, a redaktor nie przywiązywał większej wagi do tego schematu, który przypuszczalnie miał znaczenie mnemotechniczne.⁵¹

Na głębszą uwagę zasługuje zbiór „dziesięciu przykazań”, który od św. Ireneusza nazywamy „Dekalogiem”. Zbiór ten w hebrajskim występuje pod nazwą „dziesięć słów” (*‘ašeret hăddēbārîm* – Wj 34,28 i Pwt 4,13; 10,4). Komentatorzy zauważyli od dawna, że ten korpus prawny zajmuje centralne miejsce w Księdze Wyjścia, że jest przedstawiony jako słowo samego Jahwe wypowiedziane z ognia i obłoku do zgromadzenia Izraela bez pośrednictwa Mojżesza. Tekstowi temu, który został pokazany jako słowa napisane przez samego Boga na Horebie (Wj 24,12), przypisano specjalny status czegoś ostatecznego: „i nie dodał niczego” (Pwt 5,(19)22). Dekalog ten występuje w dwóch wersjach w Wj 20,2-17 i Pwt 5,6-21. Fragment Pwt podaje, że przykazania zostały napisane przez Jahwe „na dwóch kamiennych tablicach” (w. 22). Księga Wyjścia nadanie Dekalogu opisuje tak: „Był tam [Mojżesz] u Jahwe 40

⁴⁸ G. F o h r e r – E. S e l l i n, *Einleitung in das Alte Testament*, Heidelberg: Quelle et Meyer ¹¹1969, s. 72-75.

⁴⁹ H. C a z e l l e s, *La Torah ou Pentateuque*, s. 217.

⁵⁰ Wykaz 12 grzechów (dodekalog) Kpł 18 K. E l l i g e r, *Das Gesetz Leviticus 18*, „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft” 67 NF 26 (1955) s. 1-25, przekształcił w dekalog, eliminując dwie klauzule ww. 17-18 jako „wtórne”.

⁵¹ N. K. G o t t w a l d, *The Law Codes of Israel*, w: *The Interpreter's One-Volume Commentary on the Bible*, red. C h. M. L a y m o n i i n., New York, Nashville 1971, s. 1091 n.

dni i 40 nocy [...] i napisał na tablicach słowa Przymierza – Dziesięć słów” (34,28) i formuła ta mogłaby się odnosić do przykazań zawartych w Wj 34,14-26, ale miejsce wierszy 27-28 jest problematyczne i nie można z całą pewnością powiedzieć, do jakich przykazań się one odnoszą. Tradycyjnie owa formuła jest stosowana do przykazań znajdujących się w Wj 20,3-17. Ten tekst został odnaleziony jako niezależny dokument na papirusie Nash, na filakteriach i tekstach z Qumran.⁵²

Dwie wersje Dekalogu wykazują sporo różnic, będących wynikiem pracy kopistów i redaktorów. Interesująco też wygląda porównanie tych wersji z niepełnymi zestawami czy sumariami Dekalogu w różnych miejscach Biblii, np. Kpł 19,3-4. 11-13; Oz 4,2; Jr 7,9; Ps 15,2-5; Ps 24,4. Oto kilka różnic tekstualnych między dwiema wersjami: (a) Pwt 5,10 ma „*Jego przykazania*” (*kethibh*) – Wj 20,6 „*moje przykazania*”; (b) Pwt 5,12 mówi „*przestrzegajcie dnia szabatu*”, dodając „*jak ci nakazał Jahwe, twój Bóg*”; Wj 20,8: „*pamiętaj o dniu szabatu*” bez zdania motywującego; (c) Do listy tych, co nie powinni pracować w dzień szabatu, Pwt 5,14-15 dodaje: „*twój wół, twój osioł*” i dodaje długie uzasadnienie święcenia szabatu, odwołujące się do niewoli egipskiej; (d) Wj 20,11 ma inne uzasadnienie święcenia szabatu, przywołujące stwórcze dzieło Boga; (e) Do przykazania czci rodziców Pwt 5,16 dodaje: „*Jak ci nakazał Jahwe, twój Bóg,*”; także do obietnicy długiego życia dodaje: „*aby ci się dobrze powodziło*”; (f) Pwt 5,20 mówi o „*próżności*” (hebr. *šāwē*’); Wj 20,16 mówi o „*falszu*” (hebr. *šeqer*). W obu fragmentach ostatnie przykazanie składa się z dwóch zdań; Wj 20,17 używa w obu zdaniach tego samego orzeczenia *hāmad*, natomiast Pwt 5,21b wprowadza jako drugie orzeczenie *hit’awweh* (oba słowa znaczą „*pragnąć, pożądać*”) i przestawia wyrazy „*żona*” i „*dom*”. Inne rozbieżności są bez znaczenia egzegetycznego i polegają głównie na opuszczeniu bądź dodaniu spójnika *waw*.

Dyskusje się toczą między uczonymi o to, która wersja jest bardziej oryginalna i nie brak uczonych, którzy sądzą, że tradycja o Dekalogu nadanym przez Boga była najpierw włączona do Deuteronomium, a stąd przeniesiono ją później do Księgi Przymierza w Wj.⁵³ Liczne próby zrekonstruowania pierwotnych krótkich „*dziesięciu słów*” nie dały jednoznacznych rezultatów.⁵⁴ Obecne miejsce Dekalogu w Wj 20 nie jest oryginalne, co widać choćby z niespójności między wierszem 19,25, który zapowiada słowa Mojżesza, i 20,1, który wprowadza słowa Boga. Na obecne miejsce Dekalogu wpłynęło wtórne włączenie w kontekst Kodeksu Przymierza. Wtedy to wiersze 20,18-21 zostały

⁵² H. C a z e l l e s, *Ten Commandments*, IDBSup s. 876.

⁵³ E. W. N i c h o l s o n, *The Decalogue as the Direct Adress of God*, „*Vetus Testamentum*” 27 (1977) s. 422-4 33.

⁵⁴ Por. S. Ł a c h, *Rekonstrukcja Dekalogu pierwotnego*, RBL 5 (1952) s. 296-311.

przesunięte sprzed Dekalogu na obecne miejsce, aby stworzyć wprowadzenie do Kodeksu Przymierza.⁵⁵

Oba teksty Dekalogów składają się z trzech rodzajów materiałów: serii zakazów, redakcyjnych uzasadnień czy wyliczeń i stwierdzenia generalnego: „*Ja jestem Jahwe, twój Bóg*”. Jeśli pominiemy materiał redakcyjny, to pozostaje seria jedenastu zakazów, z których ostatni zdaje się być dubletem dziesiątego, gdyż Wj 20,17 powtarza to samo słowo *hāmad* (pożądać).

Ten „Dekalog etyczny” postanawia co następuje:⁵⁶

1. Nie będziesz miał bogów innych oprócz mnie.
2. Nie zrobisz sobie jakiegoś wyobrażenia rzeźbionego.
3. Nie będziesz wymawiał imienia Jahwe nadaremno.
4. Przestrzegaj dnia szabatu, aby go święcić.
5. Czcij ojca swego i matkę swoją.
6. Nie zabijaj.
7. Nie cudzołóż.
8. Nie kradnij.
9. Nie składaj fałszywego świadectwa przeciw swemu bliźniemu.
10. Nie pożądaj domu swego bliźniego.

Ta tradycyjna seria nie jest wolna od rozbieżności. Już Orygenes i Klemens Aleksandryjski, za którymi poszedł Augustyn, Kościół katolicki i luterański, rozdzielają na dwa przykazania ostatni rozbudowany zakaz pożądania (cudzej żony i cudzych rzeczy). Natomiast dwa pierwsze zakazy czci obcych bogów i robienia wyobrażeń bóstw łączą w jedno przykazanie. Jednakże Talmud, Filon, kościoły wschodnie i reformowane traktują pierwsze zakazy jako dwa przykazania, natomiast łączą w jedno zakazy pożądania domu bliźniego i jego żony. Może rozwiązaniu tego problemu posłuży uwaga, że wersja Wj 20 wykazuje deuteronomiczne retusze, jak choćby wyrażenie „*Jahwe, twój Bóg*”. Podwójna forma ostatniego przykazania może być owocem deuteronomicznej recenzji.⁵⁷

Tylko przykazanie trzecie i czwarte są sformułowane w formie pozytywnej. Często przypuszczano, że i one jak inne miały formę zakazów, a jeśli tak, to trudno wyjaśnić, dlaczego zostałyby przeredagowane w ten właśnie sposób.

Dekalog, w obydwu rozwiniętych wersjach, mógł być pewnego rodzaju katechizmem moralnym, który wyliczał podstawowe obowiązki wobec Boga i bliźnich. Schemat dziesięciu słów przemawia za tym, że była to formuła do nauczenia się na pamięć. Niektóre nakazy zostały w trakcie przekazu poszerzone (1, 4, 10), inne otrzymały motywacje (2, 3, 4, 5). Aktualny układ ustalił się

⁵⁵ A. W e i s e r, *Introduction to the OT*, s. 119.

⁵⁶ Taką formę uważa J. B l e n k i n s o p p (*Pentateuco*, s. 241) za najbliższą oryginalnej.

⁵⁷ H. C a z e l l e s, *IDBSup* s. 876.

prawdopodobnie w czasach redakcji D, co nie przeszkadzało, że będą one nawet w dużo późniejszych czasach cytowane w innej kolejności (Mt 19,18; Rz 13,9).

Dekalog etyczny wybija się na tle wszystkich innych kolekcji jako zbiór najbardziej fundamentalnych wymogów Jahwe,⁵⁸ które mają być przestrzegane przez całego Izraela, podczas gdy w pozostałych zbiorach są formułowane jakieś drugorzędne prawa kultowej czy cywilnej natury. Zbiór 10 przykazań miał znaczenie programowe i obowiązujące dla innych zbiorów. Jest on czymś w rodzaju „magna charta” Ludu Bożego, gdy inne zbiory tworzą jakieś zespoły praw wykonawczych w poszczególnych dziedzinach. Podkreśla on przedziwnie moralny charakter Boga Izraela i respekt dla bliźniego i jego własności, szacunek dla Boga, który przemawia w sumieniu i nie pozwala uzależniać swej obecności od statui kultowej.

Czy można coś powiedzieć o genezie Dekalogu i jego historii przed redakcją deuteronomiczną? Zdaniem licznych krytyków Dekalog w Wj jest owocem redakcji elohistycznej (E) czy kapłańskiej (P), a wersja z Pwt jest deuteronomiczna. Ale jest bardziej prawdopodobne, że Dekalog nie jest wprost zależny od żadnej z wielkich tradycji Pięcioksięgu.⁵⁹

Zapisany na kamiennych tablicach Dekalog znalazł ostatecznie swe miejsce w Świątyni Salomona (1 Krl 8,9). To zdaniem Cazellesa, tłumaczy wagę, jaką do Dekalogu przywiązuje Deuteronomium, zależne tak od tradycji mądrościowych jak i teologii przymierza. Deuteronomiczna redakcja Dekalogu podkreślała bezpośrednie działanie „Jahwe, twego Boga”, który wyprowadził Izraela z ziemi Egiptu. Podkreślała dalej obowiązek czci rodziców i święcenia szabatu, a nie tylko powstrzymania się od pracy. Ona nadała słowu „*hāmad*” znaczenie „pożądać”,⁶⁰ broniąc nienaruszalności czyjegoś domu i czyjejś żony, stawiając żonę na pierwszym miejscu. Podkreśliła nakaz monoteizmu i zakaz czci bałwanów, rozbudowując pierwszą część tekstu.

Prawo Dekalogu i jego specyficzna forma dobrze harmonizują z życiem religijnym wczesnego Izraela i z formularzami przymierzy hetyckich z II tysiąclecia przed Chr.⁶¹ Jak opisuje Joz 24, Izrael w czasach sędziów gromadził się w Sychem, przynajmniej raz na siedem lat, by celebrować odnowienie Przymierza. Zarówno w starowschodnich przymierzach, tak i w celebracji Joz

⁵⁸ Zob. S. R o s i k, *Dekalog jako norma życia i wolności*, Poznań 1997.

⁵⁹ W. J. H a r r e l s o n, *Ten Commandments, The Interpreter's Dictionary of the Bible*, ed. G. A. B u t t r i c k, *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, ed. G. A. B u t t r i c k, Nashville 1991, vol. IV, s. 570.

⁶⁰ J. H e r r m a n n, *Das Zehnte Gebot*, w: E. Sellin, *Festschrift 1927*, s. 69-82, wykazał, że *hamad* oznaczało oryginalnie czyn, a nie tylko pragnienie. Por. D. J. A. C l i n e s (ed.), *The Dictionary of Classical Hebrew*, Sheffield: Sheffield Academic Press, vol. III 1996, s. 248, podaje jako możliwe znaczenie słowa w Wj 20,17; 34,24: „take, appropriate”.

⁶¹ H. C a z e l l e s, *La Torah*, s. 210.

24 mamy preambułę (w. 2a), historyczny prolog (2b-13), wymagania przymierza (14-25). Formuła przekleństwa, bardzo harmonizująca z Joz 24 i proklamowana w Sychem, znajduje się w Pwt 27. W Dekalogu są następujące elementy schematu przymierzy wasalstwa: (1) Przedstawienie się suwerena: „*Ja jestem Jahwe, twój Bóg*”; (2) Prolog historyczny: „*którym cię wywiódł z ziemi egipskiej, z domu niewoli*”; (3) Zobowiązania Izraela do wierności względem suwerena: „*Nie będziesz miał bogów cudzych przede mną*”, „*Nie będziesz sobie czynił rzeźby ani obrazu, nie będziesz przed nimi upadał na twarz i nie będziesz im oddawał czci*”; (4) Dwa sformułowania motywacji: „*Ja jestem Bogiem zazdrosnym*” i dłuższa motywacja żądająca miłości i zachowania przykazań. Potem następuje cała seria szczegółowych zobowiązań. Brak w Dekalogu świadków przymierza, gdyż Izrael nie uznawał innych bogów, oraz przekleństw i błogosławieństw. Być może, że te elementy zostały odłączone od Dekalogu w trakcie redakcji.⁶² Dlatego A. Alt umieścił recytację Dekalogu w centrum liturgii Przymierza, celebrowanej podczas Święta Namiotów (por. Pwt 31,10-13).⁶³ Również S. Mowinckel podkreślał związek Dekalogu z liturgią. Jego zdaniem Dekalog, podobnie jak listy egipskie, określał wymogi umożliwiające bądź uniemożliwiające udział w czynnościach kultowych. Pielgrzymi przybywający do sanktuarium mieli najpierw uczestniczyć w „liturgii wejścia” do sanktuarium, celebrowanej w bramie przy udziale personelu sanktuarium, przedstawiającego przybyszom wymogi etyczne. Przykładem takiej liturgii mogą być Psalm 15 i 24, gdzie lista wymogów etycznych dziwnie przypomina przykazania drugiej tablicy Dekalogu.⁶⁴ Recytacja Dekalogu mogła całkiem dobrze stanowić część takich ceremonii, ale oczywiście to nie oznacza, że Dekalog wywodzi się z kultu. Jego przytoczenie w Deuteronomium zdaje się świadczyć, że stanowił on istotną część nauczania moralnego lewitów i innych przywódców religijnych w miastach izraelskich na przestrzeni wieków.

W tym momencie nieuniknione staje się pytanie o Mojżeszowe autorstwo Dekalogu. Oczywiście pozytywnie tego udowodnić nie możemy. Ale też nie można powiedzieć o żadnym z zawartych tu nakazów, by nie mógł pochodzić z czasów Mojżesza. H. Cazelles, po porównaniu zakazów Dekalogu ze staro-wschodnimi listami wykroczeń z Babilonii i Egiptu oraz formularzy przymierzy wasalskich, dochodzi do wniosku, że lista zakazów mogła zostać ułożona przez Mojżesza i zachowana przez jego kapłańskich następców. Jego oryginalność polega głównie na formie zakazów, co przywołuje zarówno tradycje mądroś-

⁶² S. Mę d a l a, *Dekalog na tle ówczesnych stosunków społecznych*, w: red. A. Ś w i ę c i - c k i, *Bóg, Dekalog, błogosławieństwa, modlitwa*, Kraków: Wyd. Znak 1977, s. 91.

⁶³ A. A l t, jw. s. 188 n.

⁶⁴ S. M o w i n c k e l, *The Psalms in Israel's Worship*, Oxford 1962, vol. 2, s. 76; por. K. K o c h, *Tempelintlassliturgien und Dekaloge*, w: *Festschrift für G. von Rad*, Neukirchen 1961, s. 45-60; T. B r z e g o w y, «*Miasto Boże*» w *Psalmach*, Kraków 1989, s. 72-78.

ciowe jak i formularze przymierzy.⁶⁵ Można powiedzieć więcej. Postępowanie etyczne, zgodne z prawem naturalnym, mające swoje źródło w powszechnym ludzkim doświadczeniu i zdrowym rozsądku, znane było Hebrajczykom już przed Mojżeszem. Ludzie, aby móc współżyć w społeczeństwie, muszą przestrzegać pewnych norm etycznych. Można zatem wnosić, że poszczególne nakazy i zakazy Dekalogu istniały wśród ludzi od niepamiętnych czasów. Te starodawne normy zostały przejęte przez religię jahwistyczną i włączone w ramy Przymierza jako słowa samego Jahwe. Nie ma wątpliwości, że w ufundowaniu jahwizmu, w ugruntowaniu monoteistycznej i etycznej religii Izraela Mojżesz odegrał zasadniczą rolę. Nie ma więc kogoś lepszego niż Mojżesz na kodyfikatora tych podstawowych praw Ludu Bożego. Jeśli Mojżesz nie napisał Dekalogu, to on nauczył Izraela, na czym polega jego relacja do Boga, z którego to zrozumienia wyrosło owo niezrównane kompendium obowiązków ludu wobec jego boskiego Pana.⁶⁶

Dekalog stał się podstawą wszelkich uregulowań prawnych Izraela. Umieszczony w trakcie wielkiej teofanii synajskiej i w trakcie zawierania Przymierza (Wj 20,24 – 24,12) stanowi samo serce objawienia religii Mojżeszowej. Różne wersje Dekalogu w Wj i Pwt, różna kolejność przykazań w tekście masoreckim i w NT, pojawianie się nowych uzasadnień czy rozwinięć poszczególnych nakazów świadczą, że nie była to jakaś martwa, spetryfikowana litera, ale żywa reguła postępowania, normująca współżycie Ludu Przymierza we wszystkich okresach jego historii.⁶⁷

Na koniec warto powrócić do tego, od czego się Dekalog zaczyna, a więc do prologu. Brzmi on następująco: „*Ja jestem Jahwe, twój Bóg, który cię wywiódł z ziemi egipskiej, z domu niewoli*” (Wj 20,2). Ten prolog stawia jasno sprawę w punkcie wyjścia, że nakazy, które następują, stanowią wolę samego Boga. Ten ukazuje siebie jako kogoś, kto już wcześniej uczynił coś na korzyść Izraela, a mianowicie wyzwolił go z niewoli egipskiej. Bóg Odkupiciel ma niepodważalne prawo objawienia swojej woli wybranemu przez siebie ludowi. Izrael nie staje się Ludem Bożym przez spełnianie przykazań, ale dlatego, że został wybrany i wykupiony, a teraz otrzymuje Boże prawa, by móc właściwie odpowiedzieć na Bożą łaskę.⁶⁸

⁶⁵ H. C a z e l l e s, *Ten Commandments*, IDBSup s. 876 n; t e n ż e, *Les origines du Décalogue*, w: *Albright Volume* (Eretz Izrael 9), Jérusalem 1969, s. 14-19.

⁶⁶ W. J. H a r r e l s o n, *Ten Commandments*, s. 572.

⁶⁷ Por. J. W a r z e c h a, *Dziesięć słów (Dekalog) – niezmiennie czy rozwijające się Prawo Boże?*, *Communio* 13 (1993) nr 1, s. 53-61.

⁶⁸ B. S. C h i l d s, *Old Testament Theology in a Canonical Context*, Philadelphia: Fortress Press 1985, s. 64 n; por. R. K r a w c z y k, *Dekalog*, s. 26-32; A. D e i s l e r, *Jam jest twój Bóg który cię wyzwolił*, Warszawa 1977.

3. Kodeks Deuteronomiczny (KD)

Prawa Deuteronomium wyraźnie się odróżniają od KP czy Kodeksu Hammurabiego składających się z prologu, epilogu i korpusu. Uczeni zgodnie uważają że KD stanowią rozdziały 12-26 Księgi Deuteronomium, a rozdziały pozostałe tworzą jego obramowanie. Ale jest znamienne, że prawa stanowią kontynuację mowy Mojżesza w pierwszej osobie skierowanej do zgromadzenia izraelskiego. Ton zachęcający i upominający mowy Mojżesza, wypowiedzianej w ostatnim dniu jego życia, pozostaje i przenika prawa, gdzie przedkłada się motywy dla ich zachowania, przywołuje się doświadczenia z przeszłości i czasem wskazuje się perspektywy na przyszłość.

Siedemdziesięciu tłumacząc termin *mišneh* (kopia) jako *deuteronomion*, podsuwa nam myśl, że zaprezentowane w księdze prawo i przymierze były traktowane jako suplementarne do prawa i przymierza z Synaju/Horebu. Tak to zresztą jest ukazane w samej księdze Pwt 28,69. To „drugie prawo” nie jest jednak kodeksem w dzisiejszym sensie tego słowa. Jest bardziej jakimś programem niż kodeksem i widać wyraźnie jego utopijny charakter (na przykład: „nie będzie biednego pośród was”). Mamy zatem, do czynienia raczej z jakąś obszerną kompozycją retoryczną aniżeli z kodeksem w sensie ścisłym.⁶⁹

Gdy chodzi obramowanie retoryczne, to jest jasne, że jest ono rezultatem długiego procesu poszerzania redakcyjnego, które można w jakiejś hipotetycznej mierze odtworzyć. Wskazówkami za takim procesem jest najpierw przemienność stylu „ty” i „wy” w zwracaniu się do słuchaczy, ale argumentem jeszcze bardziej czytelnym są różnego rodzaju tytuły i nagłówki powtarzające się w tekście księgi. Pierwszy z nich (1,1-5) kazałby nam się przygotować na prawa czy interpretacje praw, ale zamiast tego w pierwszych trzech rozdziałach nie ma praw, lecz jakieś wspomnienie historyczne. Podobny tytuł w 4,44-49 zapowiada „statuty i rozporządzenia”, ale w rzeczywistości jest to wprowadzenie do wspomnienia o wydarzeniach Horebu, rozpoczynając od teofanii i Dekalogu. W sposób analogiczny 6,1 zapowiada prawa, ale potem następuje homilia. Dopiero tytuł w 12,1 „*Takie są prawa i nakazy*” rzeczywiście wprowadza zbiór praw. Potem pod koniec księgi w 28,69 wprowadza się przymierze w kraju Moabu, które jest kontynuowane aż do 32,47, podczas gdy 33,1 jest tytułem błogosławieństwa nad pokoleniami wypowiedzianego przez Mojżesza.

⁶⁹ G. v o n R a d, *Teologia Starego Testamentu*, Warszawa 1986, s. 67-72; t e n ż e, *Deuteronomiumstudien*, Göttingen ²1948, 11-16; por. O. E i s s f e l d t, *Einleitung in das AT.*, s. 234.

Jak zatem mają się prawa Deuteronomium do Kodeksu Przymierza?⁷⁰ Można by sądzić, że prawa Pwt 12 – 26 zostały pojęte jako ekspozycja, jakieś rozszerzenie i, w niektórych punktach (na przykład prawo o ołtarzu) jako korektura Kodeksu Przymierza przekazanego na Horebie. O. Eissfeldt wyciągnął nawet konkluzję, że prawo deuteronomiczne zostało skomponowane z intencją zastąpienia Kodeksu Przymierza.⁷¹

Nie ma jednak powodów, by sądzić że Kodeks Przymierza i Kodeks Deuteronomiczny były pomyślane jako wzajemnie sprzeczne, żeby nie mogły istnieć w jednym i tym samym całościowym zbiorze prawnym. Są przypadki, gdzie jakaś stara norma zostaje zmodyfikowana albo anulowana przez jakieś późniejsze rozporządzenie, nie domagając się jednak zniesienia poprzedniej. Redaktor prawa o sanktuarium w Pwt 12 na przykład był doskonale świadomy, że dawniejsze rozporządzenie nie było już przydatne w obecnej sytuacji (Pwt 12,8-9). Fakt, że tylko trochę więcej niż jedna trzecia artykułów Kodeksu Przymierza jest obecnych w Deuteronomium, w większości ze znacznymi modyfikacjami i w zmienionej kolejności, nie powinno stanowić przeszkody nie do przekroczenia. Możemy sobie wyobrazić, że redaktor (czy redaktorzy) praw Deuteronomium postawili sobie za zadanie przeformułować i rozszerzyć prawo Synaju aktualizując je odpowiednio do współczesnej bardziej rozwiniętej sytuacji społecznej. W tym założeniu zrozumiałą się staje emfaza kładziona na miasto (np. Pwt 13,12-18; 16,18-20; 22,23-29), na praktyki handlowe (np. 25,13-16) i szczególnie na rolę różnych instytucji łącznie z kultem wewnątrz pewnego scentralizowanego systemu państwowego (np. Pwt 12,17-18).⁷²

Uczyniono wiele prób odkrycia jakiejś podstawowej zasady organizującej porządek praw w Deuteronomium 12 – 26. Ponieważ żadna z prób nie zadowala do końca, może powinniśmy poprzestać na ogólnym stwierdzeniu, że pierwsza część zbioru (rozdz. 12 – 18) traktuje zasadniczo o sprawach kultowych, podczas gdy druga (rozdziały 19 – 25 z wyjątkiem charakterystycznego rozdziału końcowego) zajmuje się w większości problemami sądowymi i bardziej generalnie kwestiami niereligijnymi (wyjątkami w sekcji 12 – 18 są 15,1-18;

⁷⁰ N. Lohfink, *Gibt es eine deuteronomistische Bearbeitung im Bundesbuch?*, w: C. Brekelmans, J. Lust (eds.), *Pentateuchal and Deuteronomistic Studies, Congress Leuven 1989* (BETHL 94), Leuven 1990. (XIII Congres IOSOT Leuven 1989, s. 91-113, opowiada się za zasadniczym pierwszeństwem Kodeksu Przymierza, choć we wcześniejszych stadiach przekazu te strumienie mogły się zlewać..

⁷¹ O. Eissfeldt, *Einleitung in das AT*, s. 221.

⁷² J. Blenkinsopp, jw. s. 243. Całkiem innego zdania w tej kwestii jest J. van Seters (*The Pentateuch. A Social-Science Commentary*, Sheffield Academic Press 1999, s. 29 i *passim*), który uważa Kodeks Przymierza za dzieło późnego Jahwistycznego pisarza doby wygnania. On to ogłaszając prawo o wielości ołtarzy czyli miejsc kultu po prostu obalał prawo Deuteronomium jako już nieużyteczne. Zob. krytykę tego poglądu w: T. Brzegowy, *Kompozycja Pięcioksięgu według Johna van Setersa*, Analecta Cracoviensia 2002.

16,18-20; 17,8-20; 18,15-22. W Pwt 19-25 sfery kultowej bardziej niż innych dotyczą następujące: 22,5.9-12; 23,10-15.18-19.22-24; 24,8-9).

W tym przybliżonym i ogólnym podziale uwagę przykuwa fragment o roli Mojżesza i proroków jako sukcesorów Mojżesza, umieszczony w centrum zbioru (18,15-22). Ponieważ według poglądu D, prorok ma od Boga powierzona misję ogłoszenia prawa, wypowiedź o proroku na wzór Mojżesza służy umocnieniu Prawa Deuteronomicznego i wylegitymowaniu tych, którzy odpowiadają za jego proklamację i wykonanie.⁷³

Jakikolwiek był porządek pierwotny, to trzeba się liczyć, że został on zakłócony przez kolejne dodatki i przetasowania w okresie od pierwszej redakcji prawdopodobnie za panowania Jozjasza (640-609) aż po kanoniczne utrwalenie ostateczne. Niemniej możemy wciąż dostrzec pewne jednostki składowe tego prawa. Postawione na czele prawo o sanktuarium (Pwt 12) i prawo o pierwocinach położone na końcu (Pwt 26,1-15) tworzą punkty graniczne zbioru i podkreślają wewnętrzny związek między Prawem i darem ziemi. Samo prawo o sanktuarium też nie jest jednolite, gdyż jego pierwotne jądro (12,13-19) zostało poszerzone i poprawione (ww. 20-27), oraz poprzedzone jakąś introdukcją parenetyczną charakterystyczną dla D (ww. 1-12). Umieszczenie prawa o sanktuarium na początku zbioru (por. Wj 20,24-26; Kpł 17,1-9) odzwierciedla rolę, jaką Świątynia spełniała w społecznościach starożytnego Bliskiego Wschodu i w szczególności Druga Świątynia we wspólnocie żydowskiej okresu perskiego.

Potem następuje inna odrębna sekcja złożona z trzech praw przeciw idolatrii, sformułowana według wzoru praw kazuistycznych i obramowana jakąś zachętą w stylu deuteronomicznym (12,28; 13,19). Pierwsza z nich, dotycząca proroków apostatów, mogła w jakimś czasie należeć do serii sentencji z karą śmierci, które kończyły się formułą: „*Usuniesz zło spośród siebie*” (17,7.12; 19,13.19; 21,9.21; 22,21.22.24; 24,7).⁷⁴ Prawa o czystości, które następują i również są spięte za pomocą inkluzji: „*Jesteś ludem poświęconym Jahwe, twemu Bogu*” (14,2-21), wyliczają zwierzęta czyste i nieczyste. Także ta sekcja ma swoją historię, gdyż wydaje się ona być wersją alternatywną do wykazu w Kpł 11, powiększoną o listę dziesięciu zwierząt czystych (14,4-5). Jest to jeden z bardzo licznych przykładów jakiejś późnej aktywności redakcyjnej P, być może z okresu kiedy D zostało włączone do historii P.

Następuje seria powinności religijnych, które zawierają dziesięciny coroczne i co trzeci rok, darowanie długów każdego siódmego roku i uwolnienie niewolników, święta pielgrzymkowe i obowiązek trzykrotnego w roku nawiedzania sanktuarium (14,22 – 16,17). Ta sekcja wykazuje pewną jednorodność i przedstawia jakąś uwspółcześnioną wersję Wj 23,10-19 i 34,18-26, ale różni

⁷³ J. B l e n k i n s o p p, jw. s. 244.

⁷⁴ Por. P.-E. D i o n, «*Tu feras disparaître le mal du milieu de toi*», RB 87 (1980) s. 321-349.

się od tych starszych uregulowań swym charakterem wyraźnie edukacyjnym i zachęcającym i gorącym pragnieniem umocnienia poczucia jedności narodowej poprzez liturgię. Sekcja ta odznacza się również jakimś ogromnym poczuciem odpowiedzialności społecznej. Widać to szczególnie w obowiązku dziesięciny co trzeci rok na rzecz najbardziej potrzebujących (14,28-29), w złagodzonych prawach odnośnie do niewolnictwa, w szczególności do niewolników płci żeńskiej (15,12-18 por. 21,2-6).

Następna sekcja Deuteronomium (16,18 – 18,22) jest szczególna, gdyż przedstawia jakąś konstytucję cywilną ludu hebrajskiego. Omawia ona różne aspekty aparatu państwowego, jak system sądowniczy, monarchia, personel kultowy, i co pełne znaczenia, prorocstwo. Po prawie o sędziach, które niesie wyraźny rys prorocki („*sprawiedliwość, tylko sprawiedliwość będziesz czynił*”) następują trzy prawa apodyktyczne o wykroczeniach kultowych, ukazując dobrze związek etyki i kultu (16,21 – 17,1). Ostatnie z nich należy do starożytnych praw o obrzydliwościach (*to'ebah*) dotyczących nadużyć kultowych (18,12; 22,5; 23,18; 24,4; 25,16).

W ostatniej sekcji porządek jest mniej czytelny, choć i tu można widzieć jakieś normy o zabójstwach (19,1-21), o zachowaniach w stanie wojny (20,1 – 21,14). Szczególne znaczenie ma prawo, które wyklucza ze zgromadzenia (*qāhāl*), a przez to z liturgii, pewne kategorie osób. Są to: (1) eunuchowie, co oznacza rozciągnięcie na całe zgromadzenie tych niezdadności, które dotyczyły kapłanów w Kpł 21,17-21; (2) bękarci (*mamzerîm*) w sensie szerokim, wszyscy urodzeni ze związków kazirodczych (23,1); (3) Ammonici i Moabici in perpetuum, chociaż przyjęcie Rut Moabitki i Achiora z Ammonu (Jdt 14,10) świadczy o istnieniu też jakiejś polityki bardziej otwartej; (4) pierwsze i drugie pokolenie Edomitów i Egipcjan. Pochodzenie tego prawa jest niepewne. Wydaje się prawdopodobnym, że do pewnych norm starożytnych inne dołączyli bardziej nieprzejednani członkowie społeczności żydowskiej epoki powygnańczej, dobrze widoczni w Ezd-Ne. Prawo było niewątpliwie wtedy w mocy (Ne 13,1-3) i później (np. w społeczności Qumran). Prawo to jednak było kontestowane, czego wyrazem jest choćby Iz 56,1-8, który w rzeczywistości obala pewien ustęp prawa mocą autorytetu prorockiego, precedens dość znaczący dla przyszłości.

Redakcja D wydaje się być procesem złożonym i trzeba przyjąć przynajmniej dwie warstwy redakcyjne: przedwygnańczą i wygnańczą. Do tej drugiej najlepiej pasuje Pwt 4,1-40 i tekst o przymierzu w Moabie 28,69-32,47, ułożony czy znacznie poszerzony i skierowany do diaspory babilońskiej po zburzeniu Jerozolimy. M. Noth uważał, że rozdziały 1-3 stanowią wprowadzenie do dtr historii.⁷⁵ Ale ponieważ sekcja się przedstawia jako wspomnienie osobiste Mojżesza, i w tym względzie zupełnie różni się od dtr historii, wydaje się bardziej przekonującą

⁷⁵ M. Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, Tübingen ³1967, s.114 n.

rzeczą rozumieć je jako historyczne powiązanie między dwoma przymierzami, poczynając od wyjścia spod Horebu, aby skończyć w dolinie naprzeciw Bet Peor, gdzie zostało promulgowane przymierze Moabskie (3,29 por. 4,46). Redakcja końcowa będzie się wiązała z włączeniem dzieła D do historii P.

Gdy chodzi o genezę Deuteronomium, to większość uczonych podziela opinię ogłoszoną na początku XIX w. przez de Wette, że trzeba ją widzieć w związku z reformą religijną króla Jozjasza w 622 r. przed Chr.⁷⁶ W 2 Krl 22 – 23 historyk opowiada, że w osiemnastym roku rządów Jozjasza, a więc w 622/621 prz. Chr. najwyższy kapłan imieniem Chilkiasz ogłosił znalezienie w trakcie robót renowacyjnych w Świątyni „Księgę Prawa”. Król zareagował na słowa księgi wielkim przejęciem z powodu niezachowania jej nakazów i z powodu przekleństw, jakie w takim wypadku groziły. Owe groźby zostały dramatycznie potwierdzone przez prorokinię Chuldeę, do której król posłał poselstwo po konsultację. Król przystąpił natychmiast do odnowienia Przymierza i do radykalnej reformy kultowej zgodnie z wymaganiami księgi. Ponieważ powzięte przez króla kroki bardzo harmonizują z wymogami kultowymi Deuteronomium, wyciągnięto wniosek że księgą odkrytą i czytana wobec króla było właśnie Deuteronomium.

Wiarygodność relacji Deuteronomisty nie budzi większych wątpliwości. Sam de Wette, który tę historyczność zasadniczą uznawał, głosił, że kapłani ukryli w Świątyni księgę a następnie wydobyli na światło dzienne, by dać impuls do reformy religijnej. Przeciw tej hipotezie zdaje się świadczyć relacja Kronikarza, że król rozpoczął reformę już sześć lat przed odnalezieniem księgi (2 Krn 34,3). Ta informacja Kronikarza wydaje się o tyle godna uwagi, że koresponduje z okolicznościami historycznymi, a konkretnie ze zmianą na tronie w Asyrii, co pozwalało na śmielsze kroki w kierunku niezależności politycznej (Assurbanipal abdykował w 631 a umarł w 627 r.). Dalszy problem tej hipotezy to taki, że Deuteronomium nie odzwierciedla specjalnie nastawień i tendencji kapłanów jerozolimskich. Żadna bowiem z rodziny jerozolimskich kapłanów nie jest uwypuklona w kodeksie D, a dopiero późniejszy kodeks kapłański (P) zajmie się wyraźnie dochodami Świątyni i kapłanów.

Dalej zauważa się, że tradycyjny materiał D o Mojżeszu, wyjściu, podróży po pustyni i podboju kraju jak też kodeks prawny nie zostały stworzone w VII w. i najprawdopodobniej nie zostały napisane w Judzie. Albowiem o sto lat wcześniejszy od Jozjasza prorok Izajasz z Jerozolimy nie robi najmniejszej aluzji do tradycji Synaju i Przymierza. Natomiast wszystkie te treści, w szczególności exodus i tradycje pustyni są bardzo bliskie Ozeaszowi przemawiającemu w Królestwie Północnym w połowie VIII wieku. Po upadku Królestwa Północ-

⁷⁶ W. M. L. D e W e t t e, *Dissertatio critica exegetica, qua Deuteronomium a prioribus Pentateuchi libris diversum, alius cuiusdam recentioris auctoris opus esse monstratur*, Jena 1805.

nego w r. 722/721 sporo ludzi ze społecznych i religijnych elit Izraela, które uniknęły deportacji, schroniło się w Judzie, przynosząc ze sobą zrab prawa deuteronomicznego.⁷⁷ Wydaje się, że teraz określenie „Izrael” nabrało bardziej religijnego znaczenia i objęło również lud Judy.

Nie ma wątpliwości, że Deuteronomium jest pod głębokim wpływem przepowiadania prorockiego. Kwestie społeczne Deuteronomium są bardzo bliskie prorokom judzkim, a zwłaszcza Micheaszowi z Szeferi judzkiej. Warto zauważyć, że przepowiadanie Micheasza wywarło swój wpływ na reformy Ezechiasza (Jr 26,16-29) i zauważa się niezliczone kontakty jego oskarżeń natury społecznej z uregulowaniami Deuteronomium.⁷⁸ Krytyczny stosunek Micheasza do instytucji państwowych, surowe oskarżanie wszystkich którzy zagrażali tradycyjnemu sposobowi życia rolniczego z zawłaszczeniami, wywłaszczeniami, korupcją czynią z niego rzecznika rolników z judzkich prowincji, których historia zna pod mianem „lud ziemi” (*m. ha'ares*). Oni to zaczęli odgrywać poważną rolę w życiu politycznym państwa w połowie IX w., kiedy to poparli zamach stanu przeciw królowej protektorce Baala Atalii i przyczynili się do wyniesienia na tron Joasza, a potem jego wnuka Ozjasza (2 Krl 11,13-20; 14,21). Oni też przyczynili się do wstąpienia na tron Jozjasza (2 Krl 21,24) i prawdopodobnie odegrali poważną rolę w reformowaniu kraju u boku młodocianego króla i w usuwaniu oznak zależności od Asyrii. Oni to są wyliczeni w Jr 34,19 i 37,2 w ramach partii stronników wojny i oni w pierwszej linii zostali wymordowani po zdobyciu Judy przez Babilończyków (2 Krl 25,18-21). Von Rad zauważył, że przekonania polityczne i religijne tej grupy społecznej były podzielane przez tych kapłanów prowincji, których Deuteronomium nazywa „lewicy w twoich miastach”, którzy obejmowali potomków owych rodzin kapłańskich niegdyś wykluczonych od posługi w sanktuariach państwowych Izraela północnego (1 Krl 12,31). Ktokolwiek ostatecznie spisał Deuteronomium, to ta grupa społeczna ze swoim programem politycznym, społecznym i religijnym miała w tym swój udział.⁷⁹

Okres rządów Jozjasza stwarzał sprzyjające ramy do spisania prawa Deuteronomium. Wydawać się musiało, że nadarza się sposobność wyzwolenia kraju z zależności od Asyrii i odzyskania północnych prowincji dawnej monarchii izraelskiej. Oczywiście wymagało to zebrania wszystkich, zwłaszcza duchowych rezerw narodu. W Egipcie faraon Psammetych I, który stanął na czele sił antyasyryjskich, inspirował nawrót do idei religijnych, sztuki i literatury dawnego królestwa. W samej Asyrii pisarze Assurbanipala podjęli się dzieła przepisania wielkiej ilości starożytnych tekstów dla potrzeb biblioteki w

⁷⁷ Por. W. Chrostowski, „*Nic nie zostało jak tylko samo pokolenie Judy*” (2 Krl 17,18b) – czy naprawdę? *Zagłada Samarii i Królestwa Izraela oraz jej skutki*, CT 68 (1998) s. 5-22.

⁷⁸ B l e n k i n s o p p, *Pentateuco*, s. 250, nota 24.

⁷⁹ Tamże, s. 251.

Niniwie. Czy nie był to czas, by prawnicy judzcy podjęli się spisania księgi, która z drugiej strony wykazuje wiele paraleli strukturalnych z traktatami międzynarodowymi asyryjskimi tego samego VII wieku? Niezbyt przychylnie uwagi Jeremiasza o „uczonych w Prawie” i o „kłamliwym piórze pisarzy” (Jr 2,8; 8,8) świadczą przynajmniej o ożywionej działalności uczonych i pisarzy w tym mniej więcej okresie.⁸⁰ Stworzona za Jozjasza „księga Prawa” nie pokrywała się oczywiście dzisiejszym Deuteronomium, lecz najprawdopodobniej zawierała najstarszą jej część, a mianowicie rozdziały 12 – 26, rozdział 28 z błogosławieństwami i przekleństwami i przynajmniej jakąś część prologu (rozd. 6-8). Wiele materiałów dodano do Deuteronomium w czasach wygnania, kiedy już Deuteronomium stało się częścią wielkiej narodowej historii rozciągającej się od Mojżesza po koniec monarchii.⁸¹

4. Zbiory praw rytualnych

Najmłodszą warstwą Pięcioksięgu jest Pismo kapłańskie (Priesterschrift, P), najlepiej rozpoznawalne z racji stylu i zainteresowań. Toczone po dziś dzień dyskusje dotyczą kwestii, czy było to źródło pisane, czy tylko tradycja, czy warstwa redakcyjna; jaki jest zasięg tej tradycji i jak się ma opowiadanie kapłańskie (Grundschrift) do późniejszych dodatków czy poszerzeń.⁸² W łonie tej tradycji krytyka wyróżniła kilka zbiorów praw rytualnych, jak prawo ofiarnicze (Kpł 1,1 – 7,38), prawo czystości (Kpł 11,1 – 15,33), czy tak zwany „kodeks świętości” (Kpł 17 – 26).

A. Prawo ofiarnicze (Kpł 1 – 7)

Zbiór przepisów o ofiarach⁸³ obejmuje właściwie dwie serie rozporządzeń: jedne dotyczą całego Izraela i różnych rodzajów ofiar (Kpł 1,1 – 5,26); drugie natomiast odnoszą się tylko do kapłanów i ich roli w składaniu ofiar (6,1 – 7,38). Włączenie w tym miejscu podręcznika ofiar przerywa tok narracyjny o ustanowieniu kapłaństwa (Wj 29) i ceremonii wyświęcenia i inauguracji urzędowej kultu w Kpł 8 – 10. Włączenie przepisów rytualnych okazało się konieczne z powodu poleceń dotyczących ofiar składanych przez kapłanów w Kpł 9,7-21, które inaczej okazałyby się niezrozumiałe (Blenk s. 257).

⁸⁰ R. J a s n o s, *Teologia prawa w Deuteronomium*, Kraków 2001, s. 174-178.

⁸¹ J. v a n S e t e r s, *Pentateuch*, s. 99.

⁸² Najnowsze dyskusje tych i innych kwestii referuje E c k h a r t. O t t o, *Forschungen zur Priesterschrift*, Theologische Rundschau 62 (1997) s. 1-50.

⁸³ Zob. H. J. K r a u s, *Gottesdienst in Israel. Grundriss einer Geschichte des alttestamentlichen Kultgeschichte*, München 1962, s. 134-148; R. d e V a u x, *Les Institutions de l'Ancien Testament*, Paris 1967, vol. 2, s. 291-302.

Zasięg tory ofiarniczej jest wyraźnie zaznaczony introdukcją (ww. 1-2), która wskazuje, że przepisy o ofiarach zostały podyktowane Mojżeszowi przez samego Jahwe i konkluzją w 7,37-38, która w takiej czy innej formie powraca w pierwszej części Kpł siedem razy (Kpł 7,37-38; 11,46-47; 12,7b; 13,59; 14,32; 14,54; 15,32-33).

W rozdz 1-5 ofiary są wyliczone pod kątem ofiarnika: najpierw w rozdz. 1-3 zostają wyliczone ofiary spontaniczne: olah, minha i szelamim, a w 4-5 ofiary dla ekspiacji. Rozdz. 6-7 podają przegrupowanie tych ofiar pod kątem stopnia ich świętości w codziennym rytuale, a więc ofiary najświętsze: olah, minha, hattat, aszam i ofiary święte: szelamim. Wspólną cechą ofiar wyliczonych w tych rozdziałach jest to, że wynikają one z jakiejś nieprzewidzianej religijnej czy emocjonalnej potrzeby, i tym się różnią od ofiar przepisanych jako obowiązkowe na poszczególne publiczne święta i posty (rozd. 9; 16;23; Lb 28-29).

Formuły hebrajskie wprowadzające większe sekcje czy pojedyncze rozporządzenia pokazują, że pierwotnie rozdziały 1 i 3 stanowiły jedną całość, a rozdział 2 został włączony wtórnie.⁸⁴ Warunkowe formuły wprowadzające w rodzaju: „Jeśli ktoś chce złożyć...” podkreślają dobrowolny charakter ofiar. Ofiara całopalna, hebr. *olah*, LXX *holokàutoma*, Vg *holocaustum* (Kpł 1,3-17). Nazwa grecka pochodzi stąd, że całość daru była spalana na ołtarzu. Zawiera ona najważniejsze elementy ofiary: włożenie rąk, przyjęcie przez Pana, ekspiację, zabicie, obrzęd krwi, wejście do Namiotu Spotkania. Ofiarujący jest aktywnym uczestnikiem obrzędu. Za żertwę posłużyć zwierzę płci męskiej bez skazy z bydła, trzody lub ptaków.

Ofiara całopalna jest prawdopodobnie najstarszą i najbardziej znaną ofiarą, a prawo lewickie jest skodyfikowaniem starożytnej praktyki izraelskiej, widocznej już w ofierze Abrahama (Rdz 22,13). Rytuał zaznacza wyraźnie jej ekspiacyjny charakter (w. 4; por. 9,7; 14,20; Hi 1,5; 42,8), ale ile razy w P ofiarę całopalną składa jednostka, motywacja jest radosna (np. Kpł 22,17nn; Lb 15,1-11). Była to najdoskonalsza ofiara, która przez całkowite zniszczenie żertwy przed Panem wyrażała najgłębszą zależność i najgłębsze oddanie człowieka Stwórcy, Władcy życia i śmierci oraz Dawcy wszelkich dóbr.

Ofiara niekrwawa, *minchah* (Kpł 2,1-16). W języku niekapłańskim termin oznacza wszelki dar ofiarowany dla zjednania sobie przychylności (Rdz 32,13-21) czy daninę składaną suwerenowi (Sdz 3,15-18). W użyciu religijnym termin oznacza czasem ofiarę w sensie ogólnym (np. Rdz 4,3-5) i jest jednoznaczny z *qorban* (dar). Według P ofiarę taką może stanowić wyłącznie zboże w formie wybornej mąki, czy prażonego ziarna, czy wreszcie w postaci różnych ciast.⁸⁵

⁸⁴ J. Milgrom, *Leviticus*, IDB Sup 541.

⁸⁵ S. Łach, *Polska terminologia na oznaczenie hebrajskich nazw ofiar*, RTK 17 (1970) s. 5-11.

Ponieważ kwas i miód fermentują, a sól konserwuje, dwa pierwsze są zakazane, a sól jest dodawana do wszelkich ofiar pokarmowych (ww. 11-13). Jednak ciasto kwaszone jest dopuszczone jako dar dla kapłanów z pierwocin (23,17; 2 Krn 31,5). Ograniczenie ofiar pokarmowych do zbóż oznacza, że człowiek ofiaruje Bogu z owoców swej pracy na roli. Ponieważ ziarno było obfite i tanie, ofiara z pokarmów stała się zbiegiem czasu „całopaleniem” ubogich (Filon, *De legibus specialibus*, I, 271).

Ofiara *zebach szelamim* (3,1-17) sprawia nieco kłopotów z przełożeniem nazwy. Pierwsze słowo oznacza zabicie (ofiarnie zwierzęcia), a więc jest terminem ogólnym na określenie ofiary. Natomiast drugi człon nazwy stanowi rzeczownik/przymiotnik *szelem* (w l. mn.), pochodny oczywiście od słowa *szalom*, tzn. pokój. Św. Hieronim trzymając się tej idei pokoju, oddał nazwę łacińskim określeniem *oblatio pacifica*, w ślad za czym ks. J. Wujek stworzył nazwę „ofiara zapokojna”. W dzisiejszej polszczyźnie jednak wyraz „zapokojny” już nie funkcjonuje. Dlatego konieczne jest szukanie lepszego określenia. Ks. S. Łach zaproponował nazwę „ofiara biesiadna”. Rozwiązanie to bierze za punkt wyjścia fragment rytuału tej ofiary, a mianowicie ucztę z części ofiary. Choć ta propozycja została dość szeroko przyjęta w polskiej literaturze biblistycznej, to jednak trudno się na nią zgodzić, gdyż nie uwzględnia ona hebrajskiego słowa *szalom*, ujmuje tylko część obrzędu ofiary, a ponadto słowo „biesiada” ma w dzisiejszej polszczyźnie nie całkiem pozytywne znaczenie. Hebr. sowo *szalom* wyraża również dobre, przyjacielskie relacje człowieka będącego w przymierzu z Bogiem (Iz 54,10; Lb 25,12; Jr 16,5; Ez 34,25), jak też przyjacielskie stosunki między indywidualnymi ludźmi (Jr 20,10; 38,22). *Biblia Tysiąclecia* nieraz oddaje słowo *szalom* terminem „przyjaźń” (np. 1 Krl 5,26), a złożenie *'enosz szelomi* zwrotem „człowiek przyjazny” (np. Jr 20,10). Możemy zatem w *zebach szelamim* widzieć ideę porządku, niezakłócenia w relacjach z Bogiem jak i z bliźnimi i dlatego możemy ją za Biblią Jerozolimską nazwać „ofiara wspólnotową”.

Ofiara *szelamim* nigdy nie służy ekspiacji. Była to ofiara spontaniczna, a jej podstawową funkcją było – według J. Milgroma – stworzyć okazję do spożycia mięsa (s. 542). Zwierzęta były takie same jak przy całopaleniach, ale mogły to być też samice i wyłączono ptaki. Jako mniej święta, ofiara była dzielona między Boga i ofiarującego. Z tej drugiej części urządził on ucztę, którą spożywał na świętych dziedzińcach ze swoimi bliskimi (por. Ps 23). Tak sakralna uczta nawiązywała i pogłębiała poczucie przyjaźni między ludźmi i Bogiem, jak to miało miejsce przy ofiarach towarzyszących zawieraniu przymierza (Wj 24,5.11), budowała wspólnotę między ofiarnikiem i jego bliskimi.

Ofiara za grzech (hebr. *hatta't*) (4,1 – 5,13). Izraelici składali ją za grzech popełniony nieświadomie, gdy przekroczyli jakieś przykazanie, czy to w dziedzinie moralnej czy kultowej. Gdy składa ją za grzech „kapłan namaszczony” (LXX *archireus*), ofiarą był cielec bez skazy. Za występki księcia składano w ofierze kozła, za wykroczenia zwyczajnego Izraelity kozę lub owcę.

Jeżeli ofiarę składał ubogi, mógł ofiarować parę gołębi albo parę synogarlic (5,11-13). Ryt ofiary był następujący: przyprowadzenie zwierzęcia do sanktuarium, włożenie rąk, zabicie, a następnie obrzęd wylania krwi, ofiarowanie tłuszczu i usunięcie pozostałych części. Nie zawsze spełniano wszystkie elementy rytuału.⁸⁶

Ofiara zadośćuczynienia, hebr. *'aszam* (5,14-26) jest bardzo zbliżona pod względem rytu, materii i celu do ofiary poprzedniej ofiary za grzech. Ofiara ta była przepisana dla wynagrodzenia za wykroczenie (*ma'al*) przeciw własności Boga czy człowieka, wykroczenie przeciw bliźniemu szczególnie przez fałszywą przysięgę. Jest godne uwagi, że w tym rytualnym tekście, zresztą niejednolitym, wylicza się szczegółowo różne wykroczenia przeciw bliźnim i stwierdza, że są to wykroczenia przeciw Jahwe (ww. 20-26). Etyczna koncepcja grzechu w jurydycznym tekście! Trzeba w kocu powiedzieć, że różnica w stosunku do ofiary poprzedniej jest niejasna i być może mamy do czynienia z inną wersją rytuału tej samej ofiary, lub, że tradycje o dwóch różnych ofiarach uległy zlanii w tracie przekazu.⁸⁷

Jakie jest pochodzenie tego rytuału? Według szkoły Wellhausena rytuał ofiarniczy Kpł 1 – 7 jest wytworem okresu po niewoli czy najwcześniej z okresu wygnania. Tymczasem wykazuje on wiele bliskich analogii z rytuałem praktykowanym w Kanaanie w XIV w. przed Chr., czego dowodzi literatura z Ugarit. Izraelici więc powinni znać ten rytuał już przed wejściem do Kanaanu albo przyswoili go sobie wkrótce po osiedleniu. Jest rzeczą uderzającą, że hebrajski rytuał posiada znacznie więcej analogii z rytuałem z Ugarit niż z późniejszym rytuałem fenickim.⁸⁸

B. Prawo czystości (Kpł 11,1-15,33)

Pięciokrotne użycie formuły „To jest prawo dotyczące X” dzieli ten podręcznik na pięć sekcji:

- zwierzęta czyste i nieczyste (11,1-47);
- nieczystość spowodowana porodem (12,1-8);
- choroby skóry i, *per extensionem*, pleśń i grzyb na budynkach i ubraniach (13,1-59);
- rytmy oczyszczające (14,1-57);
- nieczystości spowodowane wyciekami (15,1-33).

⁸⁶ A. S c h e n k e r, *Interprétations récentes et dimensions spécifiques du sacrifice hattat*, Bib 75 (1994) s. 59-70; A. J. B a u m g a r t e n, *hatta't sacrifices*, RB 103 (1996) s. 337-342.

⁸⁷ Por. S. Ł a c h, *Księga Kapłańska*, s. 154; t e n ż e, *Ofiara hatta't a 'aszam*, tamże s. 313-326; S. W y p y c h, *Pięcioksiąg (Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych 1)*, Warszawa: ATK 1987, s. 126.

⁸⁸ Por. R. d e V a u x, *Les Institutions de l'AT*, vol. 2, s. 321-326

Także i to była początkowo książeczka niezależna, ponieważ rozdział następny, który opisuje rytuał Dnia Przebłagania, jest narracyjną kontynuacją profanacji sanktuarium ze strony Nadaba i Abihu (16,1 por. 10,1-7). Opis Dnia Przebłagania stoi samodzielnie jako element centralny Księgi Kapłańskiej, która to pozycja podkreśla fundamentalną ważność usunięcia winy nieczystości.

Kryteria, według których zwierzęta są podzielona na czyste i nieczyste, są jasno wyrażone, choć motyw takich kryteriów jest bardzo problematyczny. Ideą generalną, jak przyświeca temu systemowi podziału, wydaje się być zachowanie porządku i rozróżnień stworzenia pierwotnego. Świadectwem takiej troski może być kapłański opis stworzenia Rdz 1, gdzie refren „*według jego/ich rodzaju*” powtarza się 10 razy, i dalszy opis potopu (też P), gdzie refren powraca siedem razy.⁸⁹ Jakimś wnioskiem było wykluczenie z życia codziennego i zwłaszcza kultowego tego, co jawi się jako anormalne. Dlatego nietoperz był nieczysty, bo choć posiada skrzydła, ma skórę pokrytą sierścią w miejsce piór; węgorz zostaje wykluczony z racji swego sposobu poruszania, który nie odpowiada zachowaniu istot żyjących w wodzie i posiadających płetwy i łuski; struś ma skrzydła ale nie lata i tak dalej. Zwierzęta dzikie i ptaki, które żywią się padliną, są niezdatne do spożywania przez człowieka; świni należy unikać z powodu niebezpieczeństwa zarażenia się włośnicą, nieznaną przed XIX wiekiem, ale o ile świnia figurowała w rytuałach pogańskich (Iz 65,4-5; 66,17). Jakie nie było umotywowanie, te rozróżnienia pomagały utrzymać w życiu jakiś szacunek dla porządku stworzonego i nastawienie etyczne hamujące zabijanie zwierząt na pokarm, jakiejś możliwości udzielonej ludziom dopiero po potopie (Milgrom).

Wydzieliny i wycieki cielesne, menstruacje, polucje czyniły nieczystymi i zanieczyszczały pośrednio przez kontakt o ile przedstawiały jakiś rodzaj naruszenia integralności ciała ludzkiego. Połóg na przykład domagał się kwarantanny rytualnej, po czym następował ryt oczyszczający z powodu wyrzucenia łożyska. Termin hebr. *sora`at*, często tłumaczony jako „trać”, odejmował szeroki wachlarz chorób skórnych, które wymagały zarówno kwarantanny jak i po osiągnięciu uzdrowienia jakiegoś potwierdzenia ze strony kapłana i ceremonii oczyszczającej. I tu mamy do czynienia bardziej z jakimś systemem symbolicznym, który ma wpoić pewną etykę życia cielesnego w świecie, aniżeli z medycyną i higieną.

5. Kodeks świętości (Kpł 17-26)

W 1877 r. uczyony niemiecki Franz Klostermann⁹⁰ wyróżnił rozdziały 17 – 26 Księgi Kapłańskiej jako odrębny korpus praw i na podstawie często

⁸⁹ Rdz 1,11.12 (dwa razy). 21 (dwa razy). 24 (dwa razy). 25 (trzy razy); 6,20 (trzy razy). 14 (cztery razy).

⁹⁰ F. K l o s t e r m a n n, *Ezechiel und das Heiligkeitsgesetz*, ZLThK 38 (1877) s. 401-445 = t e n ż e, *Der Pentateuch*, Leipzig 1893, s.. 368-328.

powtarzanego tu wezwania do naśladowania świętości Jahwe: „*Świętymi bądźcie, bo Ja Jahwe, wasz Bóg, jestem święty*”. zbiór ten nazwał „Kodeksem Świętości” (niem. Heiligkeitgesetz, H). Od tego czasu panuje wśród egzegetów dość powszechna zgoda, że ta ostatnia część Księgi Kapłańskiej, z wyjątkiem rozdziału końcowego, który jako apendyks traktuje o ślubach, stanowi zbiór niezależny. Za jego wyodrębnieniem przemawiają liczne wskazówki. Jak inne zbiory praw biblijnych rozpoczyna się rytualnym prawem o ofiarach (Kpł 17) i kończy błogosławieństwami i przekleństwami (26, 3-45). Taki właśnie schemat mamy w Kodeksie Przymierza (Wj 20,22-23,33) i w prawach Deuteronomium (Pwt 11,31 – 28,68). Ponadto zbiór zawiera rzucające się w oczy dublety praw sformułowanych w P, jak kalendarz świąteczny Kpł 23, powtórzony podobnie z wykazem ofiar w Lb 28 – 29 (P). Kompilator podkreśla po wielokroć swój leitmotiv, że cały Izrael ma być święty na wzór Jahwe, który mieszka pośród niego (por. Kpł 19,2; 20,7.8.26; 21,8; 22,32). Choć pojęcie świętości Izraela nie jest obce innym zbiorom prawnym Pięcioksięgu (Wj 22,30; Pwt 7,6; 14,2.21; 26,19), to jednak tylko tutaj jest ono tak mocno wyakcentowane. Trzeba jednak zaznaczyć, że owo wezwanie do świętości występuje tylko w rozdz. 19 – 21. Dalej zbiór ten zaczyna się bez specjalnego nagłówka i jego rozdziały nie są dość luźno ze sobą związane. Dlatego wyróżnienie zbioru wydaje się uzasadnione, choć dyskusje w tej materii wciąż trwają.⁹¹ Generalnie trzeba powiedzieć, że ta druga część Kpł, następująca po rytuale Dnia Przebłagania, który stoi w środku, różni się wyraźnie od pierwszej już choćby z racji owej powtarzanej formuły reasumującej. Innym bardzo ważnym zjawiskiem formalnym wydaje się wezwanie umieszczone na końcu poszczególnych sekcji, z których piąte i ostatnie jest dłuższe od poprzednich (18,24-30; 20,22-26; 22,31-33; 25,18-24; 26,3-45). Kodeks, który rozpoczyna się od sprowadzenia ofiar ze zwierząt do sanktuarium centralnego (17,1-9), a kończy błogosławieństwami i złorzeczeniami (26,3-39), daje się podzielić na podstawie treści i wspomnianych wyżej formuł na następujące sekcje:

1. Kpł 17-18: Ubój rytualny; zakaz krwi; zakazane związki seksualne.
2. Kpł 19-20: Przepisy w różnych kwestiach etycznych i odpowiednie kary.
3. Kpł 21-22: Regulacje odnośnie do kapłanów.
4. Kpł 23-25: Funkcjonowanie kultu, łącznie z kalendarzem liturgicznym, rok szabatowy i jubileuszowy (z suplementem w 25,25-55)
5. Kpł 26: Zachęty końcowe i homilia konkludująca (z suplementem o ślubach 27,1-33) i konkluzja końcowa o prawach synajskich w wersecie następnym.

Kolejne konkluzje homiletyczne, kończące poszczególne sekcje, wypuklają związek między przestrzeganiem prawa etycznego i rytualnego a niezagro-

⁹¹ Zob. S. Ł a c h, *Księga Kapłańska* (PŚST II, 1), Poznań: Pallottinum 1970, s. 75-108.

żonym posiadaniem ziemi. Ton i niekiedy słownictwo przypominają D, ale są tu również wyraźne cechy języka i teologii Ezechiela i P, a taka kombinacja podsuwa bardzo późną datę redakcji tej sekcji perykopy synajskiej. Emfaza kładziona na ziemi ojczystej odpowiada sytuacji tych, którzy żyli na wygnaniu w Babilonii i którzy przygotowywali się do repatriacji. Rzeczywiście sytuacja wygnania zostaje wyraźnie przywołana w homilii końcowej.⁹²

Ale są też wskazówki za wcześniejszym pochodzeniem H. Jedność miejsca kultu została zaprowadzona przez D jako nowość, podczas gdy w P jest ona faktem oczywistym. Sytuacja kiedy istniało jedyne sanktuarium w Jerozolimie, pociągnęła za sobą nowe rozporządzenia co do zabijania zwierząt, które zezwalały Izraelitom na ubój nieofiarniczy w każdym miejscu i poza ołtarzem (Pwt 12,15-16.20.-25). Przeciwnie Kpł 17,1-5 (H) zabrania surowo zabijać wołu czy baranka czy koźlą jak tylko w celu ofiarniczym „*przy ołtarzu Namiotu Spotkania*” (ww. 4-5), i rzecz ta zostaje pokazana jako „*prawo wieczne, z pokolenia na pokolenie*” (w. 7). Tak więc Kpł 17 nie zakłada jedności miejsca kultu jako faktu już odziedziczonego, i nie wydaje się znać zezwolenia na ubój nieofiarniczy Pwt, o ile się od niego nie dystansuje. To by wskazywało, że P jest wcześniejsze od D jak postulował Kaufmann. Ale kiedy się wyodrębniło H jako osobny zbiór prawno-rytualny w łonie dokumentu P, Kpł 17 już nie może służyć jako argument dla datacji P, lecz może jedynie być wskazówką dla datacji H. To by wskazywało, że rdzeń tego zbioru uformował się paralelnie do D, w kołach kapłańskich w czasie VII wieku.⁹³

O środowisku narodzin H możemy wnioskować na podstawie uderzających jego podobieństw z Ezechielem. Wynika z nich, że H pozostaje w bliskim związku z Ezechielem i jego uczniami, którzy przekazali słowa proroka i zredagowali jego księgę. Ponieważ Ezechiel był jednym z kapłanów deportowanych z Jerozolimy razem z królem Jojakinem w 597 r., możemy wyciągnąć wniosek, że i kodeks H pochodzi się od tych jerozolimskich kręgów kapłańskich.

Ci kapłani wywodzili się od Sadoka, arcykapłana z czasów Dawida (2 Sm 20,25; 1 Krl 2,35), co wynika wyraźnie z ich genealogii w 1 Krm 5,34-41. Podobnie Ezechiel mówi, że kapłaństwo w przyszłej świątyni będzie zastrzeżone dla synów Sadoka (Ez 44,15). Kapłani z linii Sadoka utrzymają się na urzędzie w Jerozolimie, jak się wydaje, przez całą epokę perską i hellenistyczną, aż zostaną odsunięci przez Antiocha Epifanesa (por. Syr hebr. 51,12[29]). Można więc wnosić, że Kodeks świętości był pierwotnie zbiorem norm prawnych i rytualnych sadokickich kapłanów jerozolimskich.⁹⁴

⁹² J. B l e n k i n s o p p, jw. s. 260.

⁹³ A. R o f é, *La composizione del Pentateuco*, Bologna: EDB 1999, s. 86.

⁹⁴ A. R o f é, *Pentateuco*, s. 89.

Z punktu widzenia teologicznego te różne prawa, które się wzajemnie uzupełniają i korygują, stwarzają pytanie o boski walor prawa. W Izraelu tylko Jahwe mógł zmieniać prawo, które pochodziło od Niego i było przekazane przez Mojżesza. A więc i modyfikacja, by była przyjęta, musi być zrobiona przez Jahwe i zakomunikowana Mojżeszowi. Ten obraz się szczególnie komplikuje w Deuteronomium, gdzie Mojżesz staje się nie tylko pośrednikiem Prawa Bożego, ale i rzeczywistym prawodawcą.⁹⁵ Wtedy pozostaje pytanie o to, jak się ma nowe prawo do starego. Jednak nowe prawo nie obala starego; prawo ma pochodzenie boskie i dlatego jest wiecznie aktualne. Nowe prawo jest pojmowane jako inna forma prawa starego. Jest jednocześnie różne i identyczne. Aplikować jednak należy prawo zaktualizowane. Także Nowy Testament w pewnych przypadkach jest aktualizacją Starego Testamentu (por. Mt 5,17).⁹⁶

IV. KOŃCOWA REDAKCJA PIĘCIOKSIĘGU

Choć Deuteronomium miało zamiar być dokumentem ostatecznym, to jednak koniec końcem zostało włączone do obszerniejszej historii kapłańskiej (P).⁹⁷ Narracyjna warstwa Deuteronomium pokrywa tylko jeden, ostatni, dzień życia Mojżesza, a uczynione w nim wspomnienie historyczne sięga wstecz do nadania Prawa na Horebie. Historia P ze swej strony rozpoczyna się stworzeniem świata a kończy postawieniem sanktuarium pustyni w Szilo i rozdzielaniem ziemi między pokolenia, dokonany przez kapłana Eleazara i Jozuego (Joz 18-19). Choć ten ostatni punkt historii kapłańskiej jest nieraz kontestowany,⁹⁸ to związki językowe i stylistyczne z początkiem historii P są zdaniem Blenkinsoppa⁹⁹ oczywiste:

„Wtedy cała społeczność Izraelitów (*`adat benē jīsrā' ēl*) zgromadziła się w Szilo i wzniesiono tam Namiot Spotkania (*`ohel mo`ed*). Kraj cały był już im poddany (*nīkbēšāh*)” (Joz 18,1).

„Takie są części dziedzictwa (*hannēhālôt*), które losem wydzielił kapłan Eleazar, Jozue, syn Nuna i książęta rodów (*'ābôt*) izraelskich w Szilo wobec Jahwe przy wejściu do Namiotu Spotkania. Tak zakończyli (*wajekallû*) podział kraju” (Joz 19,51).

Ceremonia odprawiona u wejścia do Namiotu Spotkania z udziałem plenarnego zgromadzenia społeczności Izraela (*`edah*), rozmieszczonej według

⁹⁵ Zob. R. J a s n o s, *Teologia prawa w Deuteronomium*, Kraków 2001, s. 181-182.

⁹⁶ A. S k a, *Pentateuco*, s. 65.

⁹⁷ Tak jest zasadnicza teza Erharda Bluma, *Studien zur Komposition des Pentateuch* (BZAW 189), Berlin, New York 1990, że Pięcioksiąg jest wynikiem włączenia dzieła D do bardziej obszernego dzieła P.

⁹⁸ Zob. M. N o t h, *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, Tübingen 1967, s. 182-184.

⁹⁹ J. B l e n k i n s o p p, *Il Pentateuco*, s. 272.

familii i rodów ('*abot*) pod przewodem władzy świeckiej i kapłańskiej (kapłańska wyliczona jako pierwsza) jest oczywistą konstrukcją kapłańską. Nasuwa się analogia z sytuacją podziału kraju na wschód od Jordanu, który to fragment powszechnie uważa się za kapłańskiego pochodzenia (Lb 32,1-42). Nota końcowa, że kraj został im poddany (por. także Lb 32,22.29), która przypomina rozkaz dany na początku stworzenia, aby ludzie podbijali ziemię, gdzie użyto tego samego czasownika i rzeczownika (Rdz 1,28 P), pięknie zamyka historię kapłańską.

Kończowa data P wymaga rozróżnienia między materiałem prawnym i narracyjnym, a dalej między podstawowym wątkiem narracyjnym (*Grund-schrift*) i dodatkami poczynionymi w różnych okolicznościach. Że wielka część praw rytualnych pochodzi z okresu przedwygnańczego, które potem przez dłuższy czas były rozszerzane w ramach instrukcji kapłańskiej, łatwo jest przyjąć. Wydaje się również, że te projekty odnowy życia liturgicznego wspólnoty kultowej zostały zrobione pod wpływem wizji Ez 40 – 48. To zaś podsuwałoby datę między zburzeniem Jerozolimy 586 a odbudową Świątyni w 515 roku.

Wobec tego ułożenie kapłańskiego *Grund-schrift* najprawdopodobniej nastąpiło w diasporze babilońskiej. Oprócz przywódcy kapłanów jerozolimskich i jego zastępcy, którzy zostali zabici przez Babilończyków (2 Krl 25,18-21), wielka liczba kapłanów została deportowana łącznie z wyższymi warstwami społeczeństwa judzkiego. Lista przytoczona dwukrotnie w *Ezd-Ne* zawiera liczbę 4289 kapłanów i wielu innych, których genealogii nie można było ustalić, jako repatriantów z Babilonii (*Ezd* 2,40-61-63; *Ne* 7,39-42.63-65). Mimo że lista prawdopodobnie odzwierciedla stan ludności całej prowincji gdzieś w połowie V w. raczej aniżeli pierwszą falę repatriantów, to liczne z jej rodów należały do wygnańców babilońskich. Inna wielka grupa ludzi związanych z kultem i jakichś ekspertów Prawa powróciła z *Ezdraszem*, który też był kapłanem (*Ezd* 7,7; 8,15.24). Zanim wyruszył w drogę, *Ezdrasz* udał się do miejscowości *Kasifia*, gdzie mieszkało wielu kapłanów pod przewodnictwem pewnego *Iddo*, przypuszczalnie kapłana (*Ezd* 8,16-20). I zapewne nie było to jedyne centrum życia kultowego i naukowego w diasporze babilońskiej i w jednym z takich centrów dokonało się spisanie uczonego i religijnego dzieła, które określamy mianem P.¹⁰⁰

Kompozycja finalna *Pięcioksięgu* zaczyna się stworzeniem i kończy śmiercią *Mojżesza*. To ostatnie wymaga wyjaśnienia. W pierwotnej narracji P śmierć *Mojżesza* została opowiedziana w Lb 27,12-13 po śmierci *Miriam* (20,1) i *Aarona* (20,22-29), przy czym ta ostatnia opisana została w podobnych terminach. *Mojżesz* otrzymał rozkaz wstąpienia na górę *Abarim*, obejrzenia ziemi, po czym zostanie on przyłączony do ojców; wynika z tego, że śmierć ma

¹⁰⁰ J. B l e n k i n s o p p, *Il Pentateuco*, s. 273.

nastąpić bezpośrednio po tym, jak było ze śmiercią Aarona. Jedyną rzecz, jaką należało załatwić, to wyznaczenie Jozuego na następcę, co też zostaje bezpośrednio opowiedziane. Jednakże w dzisiejszej formie opowiadania śmierć Mojżesza nie następuje i możemy spostrzec w następnym opowiadaniu Lb pewne zakłopotanie z tego powodu, że Mojżesz jest wciąż przy życiu (np.: *„Pomścij Izraelitów na Madianitach. Potem zostaniesz przyłączony do twoich przodków”* (Lb 31,2). Powodu tego wszystkiego należy szukać w zlaniu dzieła deuteronomicznego z historią P, co wymagało oczywiście, aby śmierć Mojżesza została przesunięta, aż Mojżesz ogłosi Prawo Deuteronomiczne. Ten cel został osiągnięty przez dodanie daty w stylu P, obliczonej od Wyjścia z Egiptu (por. Wj 12,40-41) na początku Deuteronomium (1,30). Ale w ten sposób należało przesunąć też nominację Jozuego i śmierć Mojżesza z ich pierwotnej pozycji w P na koniec Deuteronomium (Pwt 32,48-52 + 34,1.7-9). Ta nowa wersja, której kapłański charakter jest powszechnie uznawany, została następnie zakłócona przez włączenie poetyckiego Błogosławieństwa Mojżesza (Pwt 33) i mniejszych dodatków w stylu deuteronomicznym (34,2-6).

Porównanie tych dwóch wersji potwierdza taką ich interpretację. Obie przekazują Boży rozkaz wstąpienia na górę i obejrzenia ziemi i obie podają motyw, dla którego Mojżesz do niej nie wejdzie. Wersja Pwt opowiada dalej o samej śmierci Mojżesza i zawiera pewne rozszerzenia:

Lb 27,12-14:

„Potem Jahwe rzekł do Mojżesza: «Wejdz na tę górę z łańcucha Abarim i popatrz na ziemię, którą daję Izraelitom. Gdy ją zobaczysz, zostaniesz przyłączony do swoich przodków, tak samo jak twój brat Aaron.

Dlatego, żeście się sprzeciwili mojemu rozkazowi na pustyni Sin, gdy społeczność się zbuntowała, a trzeba było objawić przed nią moją świętość przez [danie im] wody. To są wody Meriba obok Kadesz na pustyni Sin»”

Pwt 32,48-52:

„[Tego samego dnia] Jahwe rzekł do Mojżesza: «Wstap na tę górę Abarim, [na Górę Nebo, w kraju Moabu, naprzeciw Jerycha], i popatrz na ziemię Kanaan, którą daję w posiadanie Izraelitom. Umrzesz tam na górze, na którą wejdiesz, i połączysz się ze swoimi przodkami, tak samo jak Aaron, brat twój, [zmarł na górze Hor i] połączył się ze swoimi przodkami. Ponieważ nie byliście mi wierni między Izraelitami, przy wodach Meriba pod Kadesz, na pustyni Sin, nie objawiliście mej świętości wśród izraelitów. [Dlatego tylko z daleka ujrzysz tę ziemię, lecz do tego kraju, który daję Izraelitom, nie wejdiesz»”].

Pwt 34,1.7-9:

„Potem Mojżesz wstąpił z równiny Moabu na górę Nebo, na szczyt Pisga, naprzeciw Jerycha. Jahwe pokazał mu całą ziemię... Mojżesz miał sto dwa-

dzieścia lat, kiedy umarł, a wzrok jego nie był przyćmiony i siły go nie opuściły. Izraelici oplakiwali Mojżesza na równinie Moabu przez trzydzieści dni. Potem skończyły się dni żałoby po Mojżeszu”.

Starsza wersja w Lb opowiada o nominacji Jozuego szczegółowo. Mojżesz wypowiada tę końcową prośbę, otrzymuje instrukcje jak ma ją spełnić, i potem dokonuje nominacji (Lb 27,15-23). Druga wersja P., oczywiście bazująca na poprzedniej, mówi tylko o skutkach tego aktu:

„Jozue, syn Nuna, był pełen ducha mądrości. Gdyż Mojżesz włożył na niego ręce. Izraelici słuchali go i czynili, jak im Jahwe rozkazał przez Mojżesza”.

(Pwt 23,9).

W tej wersji powtórzonej opuszczona jest rola Eleazara, najstarszego syna Aarona, którego inwestytura i urząd zostały opisane poprzednio (Lb 20,25-28). Odwrotnie niż za czasów monarchii, kiedy to królowie szukali kierownictwa u proroków, tutaj kapłaństwo posiada przywilej kierownictwa duchowego. Przypomina to sytuację kapłana w odniesieniu do księcia (*naśi'*) w Ez 40-48, relacje najwyższego kapłana Jozuego i Zorobabela po powrocie z niewoli i w ogóle rolę kapłaństwa w okresie Drugiej Świątyni. Brak wzmianki o Eleazarze w tej drugiej wersji można rozumieć w ten sposób, że w Mojżeszu widziano ucieleśnienie władzy cywilnej i kapłańskiej.

Akt nałożenia rąk (*sēmîkâh*) jest rozumiany inaczej za każdym razem. W pierwszej wersji Jozue zostaje napełniony Duchem jeszcze przed tym aktem i właśnie z tego powodu zostaje mianowany następcą Mojżesza. Przeniesienie na niego części autorytetu (*hod*) Mojżesza jest w istocie tylko publiczną konwalicacją jego charyzmatu w odniesieniu do całego zgromadzenia (*'edah*). Natomiast w drugiej wersji jego charyzmat który go uzdalnia rządzić z mądrością stanowi rezultat aktu rytualnego, który może by pojęty jak to powiedział Max Weber „rutynizacja” charyzmatu. To mogłoby wskazywać na potrzebę urzędu prawnie ustanowionego w linii sukcesorów idących od Mojżesza, a więc jakąś konieczność prawnie ustanowionego porządku w nowej epoce, która nastaje.

Kombinacja historii P z Deuteronomium, która zaczyna się od stworzenia a kończy na śmierci Mojżesza, i skoncentrowanie całego materiału prawnego wewnątrz tej struktury narracyjnej nie dokonały się bez impulsu z zewnątrz. W 539 roku Cyrus położył kres państwu babilońskiemu, a Judejczycy znaleźli się w perskiej prowincji Judei i tak miało być aż do podbojów Aleksandra. W tym okresie polityka Achemenidów sprzyjała najrozmaitszym systemom politycznym i religijnym w ich olbrzymim imperium, gwarantując częściową autonomię pod warunkiem, że przestrzegane będą edykty i płacone podatki. Ta sama polityka była stosowana odnośnie do różnych kultów lokalnych, co potwierdzają wykopaliska archeologiczne od Egiptu po Babilonię i Judeę, które pokazują znikomy wpływ perski na kulturę materialną podbitych prowincji. Przejawem tej polityki imperialnej było docenienie lokalnych uregulowań prawnych, tradycyjnych praw

regionu, które były przy aktywnym wsparciu państwa zbierane, kodyfikowane i autoryzowane przez władze perskie. W Babilonii prawa neobabilońskie pozostały w użyciu, a Kodeks Hammurabiego cieszył się wielkim zainteresowaniem, czego dowodzą jego kopie wykonane w VI i V wieku. Dobrej ilustracji w tej materii dostarcza Egipt. Kronika demotyczna (papierus 215 z Biblioteki Narodowej w Paryżu) pokazuje, że w ramach reorganizacji imperium Dariusz powołał komisję wojskowych, kapłanów i pisarzy w celu skodyfikowania tradycyjnych praw egipskich, których ostateczna redakcja nastąpiła w języku aramejskim i demotycznym egipskim. Skład owej komisji każe przypuszczać, że system prawny miał być wynikiem jakiegoś konsensusu. Taka kodyfikacja służyła doskonale wewnętrznej harmonii w łonie rozlicznych narodów imperium, która była uważana za istotną w utrzymaniu pax persiana. Możemy przypuszczać, że prowincja Judy (Jehud) przeżyła też wpływ reorganizacji imperium w początkach panowania Dariusza, i że nie było tu inaczej jak w sąsiadujących z nią satrapiach Babilonii i Egiptu. W tym czasie dokończona została odbudowa Świątyni zburzonej przez Babilończyków i w tym czasie zaczęły się liczniej w niej osiedlać znaczniejsze rodziny powracające z Babilonii. Była to bardzo sprzyjająca okoliczność do podjęcia kodyfikacji i zebrania różnych tradycyjnych praw izraelskich, jakie były w obiegu.

Według relacji biblijnej, Ezdrasz powrócił do prowincji w 7 roku Artakserksesa I, a więc w 485, z misją zaprowadzenia tutaj „*prawa Boga waszego i prawa królewskiego*” (Ezd 7,26). To prawo nie było czymś nowym, gdyż było już znane Judejczykom (w. 25). Teraz owo prawo religijne Izraela stało się zarazem prawem państwowym. Rozliczne aluzje do prawa w Ezd-Ne i podejmowane kroki prawne prowadzą nas do kolekcji prawnej Pwt 12 – 26 uzupełnionej o normy kodeksu kapłańskiego; tak więc misja Ezdrasza pokazuje jakiś dalszy etap konsolidacji izraelskiej tradycji prawnej. Gwałtowne zamieszki i powstania w prowincjach imperium w pierwszych latach panowania Artakserksesa I były zapewne kontekstem do podjęcia reformy państwa łącznie z prowincją Judy. To czyni zrozumiałym wysłanie do Judy przez kancelarię królewską w Suzie Ezdrasza z misją promulgacji prawa.¹⁰¹

Przewaga praw rytualnych w Pięcioksięgu i ich centralne umieszczenie w dziele harmonizuje najlepiej z sytuacją Judei jako prowincji perskiej w ciągu dwóch wieków tego panowania. Persowie nie mieli własnego i uniwersalnego kodeksu prawnego. Wyraźnie sprzyjali kodyfikacji lokalnych praw, sami się pod tymi zbiorami podpisywali i promulgowali je jako podstawę spokojnego

¹⁰¹ Podobna będzie inicjatywa Ptolemeuszów nakazująca przełożenie Tory na język grecki na użytek greckojęzycznej społeczności żydowskiej w Aleksandrii.

Por. L u c i a n a M o r t a r i, *La Bibbia dei LXX. I. Il Pentateuco. Testo greco con traduzione italiana a fronte*, Roma: Edizioni Dehoniane 1999, s. XV n.

funkcjonowania imperium. Również sprzyjali kultom, ośrodkom kultowym i kapłaństwu. Mała prowincja Judy należała do typu „wspólnot świątyni” dobrze poświadczonych w całym imperium Achemenidów. To oznaczało udział państwa w kulcie, jego finansowanie i utrzymanie licznego personelu kultowego. I nie była to tylko kwestia pobożności, choć królowie perscy generalnie uznawali bóstwa ludów podbitych i zabiegali, by tym bóstwom składano za nich ofiary, lecz było elementem istotnym kontroli imperialnej. W tym punkcie interesy imperialne i wewnętrzne judejskie były akurat zbieżne, zwłaszcza w drugim stuleciu panowania perskiego pod rosnącą hegemonią kapłanów. Stąd nadzwyczajny nacisk na prawa kultowe i centralna pozycja w Pięcioksięgu rozporządzeń dotyczących sanktuarium, rytuału i kapłanów.

Kolebką Pięcioksięgu była powyгнаńcza społeczność judzka skoncentrowana wokół Świątyni. Ta właśnie społeczność miała swoje „prawo” czy „prawo Boże”, które zgodnie z dekretem Artakserksesa (Ezd 7,12-26) zostało urzędowo aprobowane przez władze perskie. Świątynia i Prawo są dwoma filarami Izraela powyгнаńczego. To ta społeczność zostaje w Wj 19,5-6 zdefiniowana jako „lud święty”, „królestwo kapłanów” i „szczególna własność” Jahwe. Ta sama społeczność jest konsekrowana przez pokropienie krwią w Wj 24,3-8, kiedy obiecała przestrzegać Prawa (Ska s. 256). W Wj 24,9-11 w uczcie z Bogiem i jego oglądaniu uzyskują potwierdzenie władza kapłanów i starszych, a w Pwt 31,9 Mojżesz powierza Prawo kapłanom i starszym. Są to dwie grupy, które przeżyły wygnanie i które sprawują władzę w powyгнаńczej społeczności.

Racją pierwszorzędną zredagowania Pięcioksięgu było scementować ową społeczność, kiedy uzyskała ona relatywną autonomię, głównie w dziedzinie religijnej. Dekret władz perskich stwarzał dobrą okazję do wypracowania „karty tożsamości” wspólnoty izraelskiej. Dlatego Pięcioksiąg podkreśla więzy z przeszłością. Pochodzenie od Abrahama stwarza więzy krwi, a Przymierze niesie całość praw i obowiązków w tejże społeczności. Stąd trzy kodeksy prawne nabierają fundamentalnego znaczenia: ukazują one ciągłość Izraela przedwyгнаńczego i obecnego powyгнаńczego. Całe prawodawstwo kultowe i cywilne jest ukazane jako pochodzące z zamierzchłego okresu przebywania na pustyni. Izrael nie chce być jedną z wielu prowincji imperium perskiego, lecz chce zachować swoją przede wszystkim religijną tożsamość. Izrael przeżył wszystkie doświadczenia dziejowe jako społeczność wiary, złączony wokół swych tradycji i instytucji religijnych, a nie jako naród niepodległy.

W tym kontekście bardzo dobrze się wyjaśnia centralna pozycja Namiotu. Pięcioksiąg buduje pomost, który wiąże stworzenie Rdz 1 i zbudowanie sanktuarium (Rdz 1 i Wj 40). W ten sposób w Wj 40 dopełnia się pierwszy wielki etap historii uniwersum: Stworzyciel znalazł sobie mieszkanie pośród stworzenia. Księgi Rodzaju-Wyjścia ukazują różne etapy, które prowadzą do tej mety: Jahwe Stwórca świata wybiera sobie jeden naród, potem go wyzwala

i przychodzi zamieszkać pośród niego. Następnie Jahwe przemawia z tego miejsca (Kpł 1,1; Lb 1,1), towarzyszy ludowi w jego wędrówce do Ziemi Obiecanej (Wj 40,36-38; Lb 9,15-23). Ta nić narracyjna wiąże większą część Pięcioksięgu i ukazuje aspekt, który musiał mieć wielkie znaczenie dla wspólnoty powygnanej, ponieważ Namiot jest typem Świątyni.

Stworzony w tej wspólnocie Pięcioksiąg miał dwie ważne role: Pierwszą było dostarczyć kryteriów dla określenia, kto należy do owej społeczności, a druga to ustalić i określić status różnych grup, które egzystowały w owej społeczności. Problem przynależności do ludu Bożego wyrażały genealogie Księgi Rodzaju. Natomiast księgi prawnicze (Wj do Pwt) dostarczały podstaw prawnych dla owej społeczności. Izraelitą więc będzie ten, kto swój rodowód bierze od Abrahama, Izaaka i Jakuba, i kto przestrzega Prawa Mojżeszowego, powierzonego kapłanom i starszym. Tylko ten jest obywatelem „społeczności Świątyni” i ten może korzystać z przywilejów udzielonych przez króla Persji Świątyni jerozolimskiej i prowincji Jehud.

KONKLUZJA

Przegląd zbiorów prawnych Pięcioksięgu pokazuje, że Prawo miało swoje fundamentalne miejsce we wszystkich okresach historii narodu wybranego. One regulowało jego relacje z Bogiem jedynym, eliminując wszelkie próby upodobnienia się do pogan, i zwłaszcza relacje społeczne między członkami tego narodu. To prawo miało swoją moc wiążącą z racji boskiego pochodzenia i z racji dobrowolnego zobowiązania się Izraela w trakcie zawierania Przymierza z Bogiem. To Prawo było przez przerwy ogłaszane i objaśniane przez Sędziów, kapłanów Dwunastu Pokoleń w czasie zgromadzeń liturgicznych w sanktuarium. Rozwój życia społecznego i religijnego Izraela wymagał aktualizacji Prawa, która jednak zawsze była robiona w duchu starożytnego Prawa nadanego przez Boga na pustyni za pośrednictwem Mojżesza. Na pewnym etapie historii to tradycyjne Prawo było utrwalane na piśmie przez ekspertów Prawa. Z czasem Prawo urosło do rangi wartości, która odróżniała Izraela od innych narodów, która stanowiła o jego tożsamości i która gwarantowała jego przetrwanie, gdy zabrakło innych narodowych instytucji.

Wszystko wskazuje na to, że Pięcioksiąg jaki posiadamy, został zredagowany w okresie powygnajczym, w epoce perskiej, przy jakimś udziale władz perskich, które wysłały do prowincji Judei „uczonego w Prawie” Ezdrasza, aby tej społeczności ogłosił prawo boskie i zarazem królewskie. To nie oznacza oczywiście, że Ezdrasz zredagował Pięcioksiąg, ani że czytana przez niego w Jerozolimie Księga Prawa pokrywała się z aktualnym Pięcioksięgiem. Ostatnim etapem redakcyjnym Pięcioksięgu wydaje się być włączenie Deuteronomium do dzieła kapłańskiego, zredagowanego przez kapłanów sadokickich Jerozolimy na wygnaniu bądź po

powrocie i podjęciu służby w Drugiej Świątyni ok. 520 r. przed Chr. Zbiory prawne, jakie Pięcioksiąg zawiera, nie pozwalają się jednak sprowadzić do okresu bezpośrednio poprzedzającego upadek Judy (Deuteronomium) czy wygnańczego, czy perskiego. Są tam bowiem zbiory wyraźnie wcześniejsze, poprzedzające centralizację kultu w r. 622. Zarówno prawa kazuistyczne jak i apodyktyczne Kodeksu Przymierza, a zwłaszcza Dekalog, sięgają najwcześniejszych okresów historii Izraela i musiały już wcześniej mieć formę spisana. To oczywiście nie oznacza, że były one czymś raz na zawsze spetryfikowanym, lecz podlegały modyfikacjom i rozwinięciom dyktowanym przez zmieniające się warunki życia społecznego Izraela. O wiele też wcześniej dokonywało się ich włączenie w dzieła historyczne, jak choćby w perykopę synajską. Ta różnorodność praw, odzwierciedlających różne okresy historii Izraela, przemawia za wielu kolejnymi i odległymi w czasie redakcjami Pięcioksięgu, wbrew poglądom niektórym współczesnych krytyków, sprowadzających kompozycję Pięcioksięgu jedynie do czasu wygnania babilońskiego i okresu powygnańczego.

LES RECUEILS DE LOIS DU PENTATEUQUE ET LA COMPOSITION DE L'OEUVRE COMPLÈTE

R é s u m é

Dans les études récentes sur la composition du Pentateuque on a mis en question les résultats de la théorie classique des sources et on a proposé de voir la composition de la première couche de l'oeuvre seulement pendant l'Exil babylonien (le Yahviste de J. van Seters, la rédaction deutéronomiste de R. Rendtorff, E. Blum) et la rédaction finale (sacerdotale ?) à l'époque perse (circ. 400 av. J.-C.). L'analyse du contenu et de la forme des différentes collections des lois renfermées dans le Pentateuque semble témoigner contre une seule ou double rédaction aussi tardive des matériaux du Pentateuque. Ces ensembles des lois (comme le Code de l'Alliance, le Décalogue, le Code de la Sainteté, le Code Deutéronomique) reflètent divers coutumes et diverses situations sociales et culturelles et montrent les parentés remarquables avec les textes juridiques de l'Ancien Orient qui ont été exhumés des cités fouillées (notamment les Codes Mésopotamiens, le Recueil des Lois Assyriennes ou le Code Hittite) et qui proviennent en majeure partie du II^e millénaire avant notre ère. Les différences du style, de la forme et des règlements à propos des questions semblables ou identiques observées dans ces séries de lois israélites prouvent qu'elles proviennent des époques différentes et qu'elles ont été mises par écrit au cours des plusieurs siècles précédant la rédaction finale du Pentateuque. Elles suggèrent plutôt les multiples rédactions des différentes couches (sources) du Pentateuque auxquelles elles ont été intégrées. Ainsi l'analyse des collections des lois transmises dans le Pentateuque ne confirme pas les nouvelles théories sur une composition exilique et post-exilique des sources du Pentateuque.