

WDOWA Z SAREPTY SYDOŃSKIEJ JAKO NARZĘDZIE W RĘKU BOGA (1 Krl 17,8-24)

1. Wprowadzenie

Za jedną z najbardziej inspirujących postaci starego Testamentu można uznać proroka Eliasza. Jest on bohaterem starotestamentalnych opowieści, punktem odniesienia dla wielu tekstów Nowego Testamentu, inspiracją dla duchowych poszukiwań dla wielu pokoleń chrześcijan. W opowieściach, które przedstawiają jego działanie spotykamy także różne, mniej lub bardziej znaczące postaci. Jedną z nich jest pewna bezimienna wdowa¹. Mimo tego, że występuje tylko w dwóch epizodach Księgi Królewskiej doczekała się ona rekomendacji z ust samego Pana Jezusa, który wspomina ją w Łk 4,25nn. Historia tej pozornie mało znaczącej postaci jest jednak na swój sposób fascynująca. Bowiem mimo że na pierwszy rzut oka w całości opowieści o losach proroka postać ta ma charakter epizodyczny, to jednak zostaje ona włączona w jakiś szczególny sposób w Boże plany i misję Eliasza. Pan Bóg mówi mu, że „nakazał pewnej wdowie aby go żywiła” (1 Krl 17,8). Co to znaczy? W jaki sposób Bóg realizuje tę obietnicę? Jaki charakter ma Jego działanie względem tej kobiety i jak wpływa ono na jej życie? I wreszcie – jakie wnioski dla siebie możemy wyciągnąć z odpowiedzi na powyższe pytania? Podstawowy problem badawczy ogniskuje się więc wokół pytania o sposób i charakter działania Boga w życiu Wdowy, i o to, jaki wpływ na jej życie miało to działanie. Benedetta Papasogli zauważa pewien

¹ Autor opracowania w dalszej części dla odróżnienia Wdowy z Sarepty od ogólnej kategorii społecznej będzie używał pisowni wielką literą, traktując to określenie jak imię własne.

schemat, który był jedną z inspiracji dla podjęcia się tego tematu² – uboga wdowa dając coś od siebie, sama otrzymuje więcej. Czy faktycznie tak jest? Kryje się oczywiście za tym pytanie, jakie orędzie może nieść ten tekst dzisiejszemu czytelnikowi. Jaka prawdę o Bożym działaniu nam objawia?

Postać ta w literaturze naukowej pojawia się często w komentarzach, czy w opracowaniach dotyczących proroka Eliasza (analizy jej poświęcone służą wtedy zazwyczaj odkryciu ogólnego przesłania tekstu), czy np. opracowaniach dotyczących sytuacji kobiet na Bliskim Wschodzie³. Niejednokrotnie traktując tę postać drugoplanowo autorzy dokonują pewnych uproszczeń, skrótów, które nie pozwalają w pełni dostrzec wszystkich niuansów. Jako kobieta, wdowa z Sarepty staje się także czasem przedmiotem badań, którym towarzyszy feministyczne podejście do Pisma Świętego⁴. Nie jest to nurt, w który miało by się wpisać niniejsze opracowanie. Wydaje się jednak, że niedowartościowany pozostaje w literaturze biblijnej wątek Bożego działania w życiu tej kobiety i jego charakteru, który autor pragnie przebadać w tym opracowaniu. Dlatego wydaje się zasadne podjęcie próby spojrzenia na tę postać właśnie w tym aspekcie – bycia narzędziem w rękach Boga.

2. Delimitacja fragmentów i ich kontekst. Informacje z zakresu historii redakcji

Postać Wdowy będąca przedmiotem badań w ramach niniejszego opracowania występuje we fragmentach siedemnastego rozdziału Księgi Królewskiej, będących częścią większej całości, stanowiących cykl opowiadań o Eliaszu, a ściślej w pierwszej ich części⁵. Analizując historię redakcji tych fragmentów Józef

² B. Papasogli, „Kwiatki” męża Bożego, w: *Biblia dla każdego. Tekst, komentarz, ilustracje*, red. H. Witczyk, Kielce 2000, s. 308.

³ Np. J. Eisenberg, *Kobieta w czasach Biblii*, Gdańsk 1996.

⁴ Np. S. Wyatt, *Jezebel, Elijah, and the Widow of Zarephath: A Ménage à Trois that Estranges the Holy and Makes the Holy the Strange*, „Journal for the Study of the Old Testament” 36 (2012) 4, s. 435-458.

⁵ Ów cykl obejmują teksty 1 Krl 17,1–2 Krl 2,13. Józef. B. Łach wyróżnia w tej większej całości dwa kompleksy opowiadań. Na pierwszy składają się teksty od 1 Krl 17,1 do 19,18, mające zawierać opowiadania o suszy:

Łach zwraca uwagę na stopniowe formowanie się pierwszej części dziejów proroka Eliasza. Miało się ono odbywać w kręgach prorockich w Królestwie Północnym wśród obrońców jahwizmu. Wpływ na te teksty miał mieć również duch szkoły prorockiej Elizeusza. Generalnie przytoczone przez tego autora poglądy badaczy, ukazują brak zgody co do dokładnej historii redakcji tego tekstu. Autor przyjmuje jednak, że formowanie się ustnej tradycji i spisanych relacji stanowiło długi proces redakcyjny⁶. Ryszard Rumianek stwierdza, że ostateczny cykl opowiadań o Eliaszu jest dziełem deuteronomisty z VI w. przed Chr.⁷ W odniesieniu do języka, warto podkreślić, że zdaniem Dariusza Dziadosza cykl opowiadań o Eliaszu prezentuje przykład „prozy żydowskiej w jej najpiękniejszej i najczystszej postaci” z językiem i stylem przekazu należącym do najlepszych w Starym Testamencie⁸.

Postać Wdowy spotykamy w dwóch krótkich epizodach łącznie objętych wersami 8-24. Zasadniczo podział historii Eliasza dla celów analizy poszczególnych epizodów składających się na całość cyklu raczej nie budzi kontrowersji, choć zdarzają się rozbieżności w przyporządkowaniu wersetu 7. Józef Łach raz podaje jako tekst epizodu z oliwą i mąką 1 Krl 17, 7-15, innym razem obejmuje nim wersy 8-16⁹. De Vries dzieli epizody na 2-6 i 7-16,

(1 Krl 17,1-6), o wdowie z Sarepty (17, 7-15), o wskrzeszeniu syna wdowy (17, 17-24), o spotkaniu z marszałkiem króla Achaba (18, 1-18), o ofierze na górze Karmel (18, 10-40), o wypełnieniu zapowiedzi o końcu suszy (18, 41-46), o drodze na Horeb [J. Łach ma „Choreb” – S.S.] (19, 1-18), powołaniu Elizeusza (19,19-21). Pierwszy ten cykl oddzielony jest od pozostałych tekstów o Eliaszu opisem oblężenia Samarii (1 Krl 20). Por. J. Łach, *Księgi 1-2 Królów*, w: *Pismo Święte Starego Testamentu*, red. S. Łach, L. Stachowiak, R. Rubinkiewicz, t. 4, cz. 2, Poznań 2007, s. 315.

⁶ Tamże. Historię dyskusji na temat deuteronomistycznego charakteru Ksiąg Królewskich prezentuje także m. in. Burke Long (B. O. Long, *I Kings: With an introduction to historical literature*, Grand Rapids, Mich. 1984). Rezultaty badań historyczno-krytycznych nad Księgami Królewskimi znaleźć można w: J. Łach, *Księgi 1-2 Królów*, s.15, 47-131.

⁷ R. Rumianek, *Eliasz jako gorliwy prorok Boga zazdrosnego*, w: *Mów, Panie, bo słucha sługa Twój. Księga pamiątkowa dla ks. prof. Ryszarda Rubinkiewicza SDB w 60. rocznicę urodzin.*, red. W. Chrostowski, Warszawa 1999, s. 88-97.

⁸ D. Dziadosz, *Eliasz – starotestamentalny typ obrońcy wiary w jedyne Boga Jahwe i Jego prawa*, „Collectanea Theologica”, 74/2014, s. 5.

⁹ J. Łach, *Księgi 1-2 Królów*, s. 315-316.

podobnie czyni Long¹⁰. Walsh natomiast analizuje fragmenty dzieląc je według schematu 2-7 i 8-16. Ze względu na fakt, że wers 7 jest zamknięciem fragmentu o potoku Kerit i informuje czytelnika o tym, że woda, która podtrzymała Eliasza wyschła, zarówno może być potraktowany jako zamknięcie poprzedniego epizodu, jak i wstęp do nowego. Wydaje się, że zasadne jest dla celów niniejszego opracowania zdecydowanie się na podział w 2-7 i 8-16, co wydaje się być dopuszczalne w świetle powyższych opinii.

Odnosząc się do szerszego kontekstu, można zauważyć, że ze względu na dostrzeżenie różnych akcentów poszczególni autorzy nadają różne tytuły poszczególnym częściom cyklu o Eliaszu, jednocześnie ukazując, jaki klucz podziału stosują. Long w swoim komentarzu do 1 Księgi Królewskiej umieszcza pierwszą część cyklu opowiadań o Eliaszu (1 Krl 17,1–19,21) w ramach większej całości, zatytułowanej „tryumf Eliasza nad Achabem”, sytuując go w cyklu historii opisujących rządy króla Achaba (1Krl 16,29–22,40). Jego klucz podziału tekstów stanowią zatem rządy poszczególnych władców¹¹. Jerome T. Walsh umieszcza je w ramach szerszej całości 17 rozdziału tytułując tę część „Eliasz zapowiada suszę”, a więc ogniskując ją wokół działalności proroka i wersetu pierwszego, w którym Eliasz pojawia się przed Achabem i zapowiada, że nie będzie deszczu do odwołania¹². De Vries fragment 17, 1-16 razem z 18, 1-18 i 41-46 widzi w kluczu wyzwania rzuconego przez Eliasza Baalowi i wydziela dwa opowiadania 17,2-6 i 17,7-16 tytułując sekcję je obejmującą jako „Demonstracja opiekuńczej mocy Jahwe” W pierwszym wypadku przez przyzwanie stworzeń natury, w drugim przez odnowę ludzkiego pokarmu. Jako osobny fragment ujmuje wskrzeszenie syna wdowy (1 Krl 17,17-24)¹³.

Problematyczną kwestią pozostaje, czy można analizować fragment 1 Krl 17,8-16 bez poprzedzających go wersów opisują-

¹⁰ S. J. DeVries, *1 Kings*, w: *Word Biblical Commentary*, red. B. M. Metzger, D. A. Hubbard, G. W. Barker i inn., t.12, Nashville 20142; Long, *1 Kings*, s. 179.

¹¹ Long, *1 Kings*, s. 14.

¹² J. T. Walsh and C. T. Begg, *1 i 2 Księga Królewska*, w: *Katolicki komentarz biblijny*, red. R. E. Brown, J. A. Fitzmyer, R. E. Murphy i inn., Warszawa 2001, s. 280. Podobnie D. Dziadosz, *Eliasz...*, s. 9.

¹³ DeVries, *1 Kings*, s. 214.

cych scenę przy potoku Kerit (ww. 2-7). Burke Long opowiada się za silnym związkiem literackim tych fragmentów, choć przyznaje im pewien stopień niezależności¹⁴. Stanowią one niewątpliwie pewną całość, ze względu na podobną tematykę, oraz na podobną konstrukcję. Rozpoczynają się Bożym poleceniem skierowanym do proroka, potem następuje wypełnienie przez niego polecenia (rozbudowane w epizodzie z Wdową wprowadzeniem dialogu), a ostatecznie spełnienie zapowiedzi Bożej. Oba te fragmenty zdają się również mieć podobny cel – ukazać troskę Boga o proroka¹⁵. Zasadniczo więc w jego historii powinny być odczytywane łącznie i błędem było by ich mocne oddzielanie. Ponieważ jednak celem niniejszego opracowania jest próba odkrycia Bożego działania w życiu postaci, która występuje tylko w drugim z tych epizodów, pierwszy posłuży tylko i wyłącznie za kontekst i źródło porównań, nie stając się jednocześnie przedmiotem docelowej analizy. Stąd wynika delimitacja tekstu w temacie opracowania.

Dodatkową kwestię stanowi zagadnienie spójności 1 Krl 17,8-16 (czy też szerzej 17, 2-16) z 1 Krl 17,17-24. Odnosząc się do relacji i redakcji poszczególnych tekstów 1 Krl 8–16 i 1 Krl 17–24 Long przytacza poglądy, według których widoczna jest odrębność 1 Krl 17,2-16 od 17,17-24 (opowiadanie o wskrzeszeniu syna wdowy) stanowiących opisy pochodzące z różnych tradycji. Miały by one być połączone za pomocą sformułowania „po tych wydarzeniach” w wersji 7¹⁶. Za argument przemawiający za tym, że są to teksty należące do różnych tradycji zdaniem niektórych mogło by służyć różne określenie proroka Eliasza i wdowy w obu fragmentach. Eliaz w 1 Krl 17,18 zostaje określony mianem „męża Bożego”, co jest bardziej charakterystyczne dla opowiadań o Elizeuszu¹⁷. Opowiadanie to określa również wdowę mianem, które może sugerować jej inną sytuację niż sytuacja kobiety z 1 Krl 17,8-16, co będzie jeszcze przedmiotem bardziej szczegółowej analizy. W związku z tymi argumentami niektórzy widzą tu-

¹⁴ Long, *I Kings*, s. 180.

¹⁵ Dziadosz, *Eliasz...*, s. 9.

¹⁶ Long, *I Kings*, s. 180, 183.

¹⁷ Ciekawe porównanie obu proroków i opisu ich działalności można znaleźć w artykule: D. J. Zucker, *Elijah and Elisha: Part II. Similarities and differences*, „Jewish Bible Quarterly”, 41 (2013) 1, s. 19-23.

taj redakcyjny wpływ historii Elizeusza¹⁸. Bez względu jednak na możliwe różnice tradycji składające się na dzisiejszy tekst, należy podkreślić spójność ostatecznej kompozycji literackiej pod względem treści i formy, którą zyskała ona dzięki ostatecznej redakcji¹⁹.

W związku z powyższymi uwagami należy zaznaczyć, że przedmiotem poniższej analizy ze względu na obrany temat są zasadniczo epizody opisane 1 Krl 17, 8-16 i 17-24. Nie sposób jednak całkowicie zignorować zawartości wcześniejszych fragmentów 1 Krl 17, 1-7, dlatego teksty te będą służyć jako przedmiot odniesień i porównań.

Z powyższego przedstawienia wynika, że w całości cyklu opowieści o Eliaszu, tytułowa Wdowa zdecydowanie nie jest postacią pierwszoplanową występuje bowiem tylko w dwóch epizodach długiej historii Eliasza. Jednak odgrywa w niej ważną rolę.

3. Gatunek literacki

Aby mieć świadomość z tekstem o jakim charakterze ma się do czynienia, nie siląc się na szczegółową analizę, warto przytoczyć przynajmniej wybrane próby określenia gatunku literackiego perykopy, ma to bowiem wpływ na jego odbiór i interpretację. Long za Fichtnerem stwierdza, że analizowane opowieści o Eliaszu należą do gatunku literackiego, który można określić mianem legendy prorockiej. Jest to opowieść ukazująca cudowne działanie Boga i cuda czynione za pośrednictwem proroka. Przywołuje też próby jeszcze bardziej szczegółowego określenia gatunku jako „historii cudu” (powołując się na Hentschela), czy też, za Alexandrem Rofe, jako legendy dydaktycznej. Long zwraca uwagę, że drugi epizod, traktowany oddzielnie (1 Krl 17,10-16) łączy cud

¹⁸ Argumentację badaczy przemawiającą za silnymi związkami redakcyjnymi ww. 2-7 i 8-26 a inną tradycją w 17-24 przytacza m. in. J. Łach, *Księgi 1-2 Królów*, s. 316. Ukazując współczesne badania nad 1 Księgą Królewską Michael Avioz przytacza między innymi studium Sieberta-Hommes'a, który zauważa 3 paralele między narracją o Eliaszu i wdowie z Sarepty, a narracją o Elizeuszu i Szumenitce. Zob. M. Avioz, *The Book of Kings in Recent Research (Part II)*, „Currents in Biblical Research”, 5 (2006) 1, s. 33.

¹⁹ Dziadosz, *Eliasz...*, s. 8.

ze słowem prorockim, jest więc w tym jego zdaniem podobny do legend prorockich z 2 Księgi Królewskiej²⁰.

Wspólnym mianownikiem jest więc legenda. Long wyróżnia także mniejsze jednostki o pewnym znaczeniu, jak doniesienie o objawieniu prorockim w wersach 2 i 8 (ang. *Report of Prophetic Revelation*) opisujące komunikację Boga z prorokiem, formułę przysięgi (ang. *Oath*) w wersie 12a oraz formułę wypełnienia przepowiedni prorockiej w wersie 16²¹. w ramach epizodu o wskrzeszeniu syna wdowy ważnym szczegółowym zwrotem jest prośba (ang. *petition*) w wersach 20-21. Wprowadzeniem jest tutaj pytanie retoryczne, po którym następuje prośba skierowana do Boga²².

4. Historyczne i geograficzne umiejscowienie wydarzeń i jego znaczenie

Historycznym tłem epizodów opisanych w 1 Krl 17, 8-24 jest panowanie w Izraelu króla Achaba przypadające na lata 874-853 przed Chrystusem. Stabilizacja jaka dokonywała się w tym czasie w Izraelu dotyczyła także państw sąsiednich, w tym Zjednoczonego królestwa Tyru i Sydonu, na terenie którego odgrywa się akcja obu epizodów²³. Z tego faktu wyciąga się szereg wniosków, o których mowa będzie poniżej. Jest więc to teren zamieszkiwany przez Fenicjan, których język jest zbliżony do języka hebrajskiego, ale którzy czczą Kananejskich Bogów, między innymi Baala, którego kult promuje żona Achaba.

Sarepta to państwo miasto-miasto położone około 22,5 km od Tyru i około 13 km od Sydonu. Było miastem portowym. Hector Avalos zauważa, że było ono zamieszkałe już w drugim tysiącleciu, ale i przez większość pierwszego tysiąclecia przed Chrystusem. Jest więc miejscem jak najbardziej historycznym. Odkrycia archeologiczne pozwalają utrzymywać, że miasto wytwarzało gliniane naczynia oraz tekstylia. Co ciekawe zauważono też, że

²⁰ Long, *I Kings*, s. 182, 186.

²¹ Tamże, s. 182.

²² Tamże, s. 186.

²³ M. Liverani, *Nie tylko Biblia: Historia starożytnego Izraela*, Warszawa 2010, s. 124.

eksport obejmował zboże, oliwę oraz czerwone barwniki. Miasto to stanowiło znaczące centrum handlowe i sporą osadę²⁴. Z tego samego kraju – z Fenicji – pochodziła również wspomniana małżonka króla Achaba, która wyrasta na negatywną bohaterkę cyklu opowiadań o Eliaszu – Izebel²⁵.

Jak zauważa Zdzisław Pawłowski fakt zaślubin Achaba z córką króla Etbaala, króla Sydonu, jest poddaniem Izraela Baalowi, wiązał się bowiem z wybudowaniem świątyni temu bóstwu. Umieszczenie zatem omawianych epizodów na ziemi Fenickiej, ojczyźnie tego bóstwa może też być czytane jako element konfrontacji kultu Jahwe z kultem Baala²⁶. Warto tutaj jednak dostrzec zdanie J. Łacha, twierdzącego, że brak w tekście podkreślenia wątków, charakterystycznych dla jego lektury dokonanej między innymi pod wpływem tekstu Łk 4,25n oraz tradycji patrystycznej, akcentujących, że Eliaz udął się do obcej ziemi, gdzie – w krainie pogan – dzięki niemu Bóg okazał swą moc²⁷. Bez względu na to na ile zostało to bezpośrednio podkreślone w tekście, komentato-

²⁴ H. Avalos, *Zarephath*, w: *The Anchor Bible Dictionary*, red. D. N. Freedman, New York – London – Toronto – Sydney – Auckland, 1992, s. 1041.

²⁵ Stefanie Wyatt, wychodząc od analiz prezentujących feministyczne podejście do lektury Pisma Świętego, próbuje czytać historię Eliasza jako literacki *ménage à trois* trzech bohaterów: Eliasza – wdowy z Sarepty – królowej Izebel. Zwraca też uwagę w swojej analizie na zagadnienie przynależności, próbując wykazać, że w historii tej zacierają się tradycyjne podziały na cudzoziemców i Izraelitów, analizuje między innymi możliwość, że Eliaz sam był obcym, człowiekiem z zewnątrz, który przyjął wiarę Izraela. Bez względu na ocenę pozostałych wniosków warto docenić fakt dostrzeżenia pewnej narracyjnej zależności między obiema kobietami oraz rozwinięcia analizy związanej z pochodzeniem bohaterów. Zob.: Wyatt, *Jezebel, Elijah, and the Widow of Zarephath...* Wspólne pochodzenie obydwu kobiet zauważa też np. Bruna Costacurta, nie wyciągając jednak z niego tak daleko idących wniosków por. B. Costacurta, *Eliasz*, Kraków 2010, s. 18.

²⁶ Por. Z. Pawłowski, *Ożywienie zmarłych w cyklu opowiadań o Eliaszu i Elizeuszu*, „*Verbum Vitae*”, 15/2009, s. 18.

²⁷ J. Łach powołuje się na liczne kontakty z obcymi ludami i pobyt na obcej ziemi jako coś co nie było piętnowane w czasach wczesnej monarchii. Dowodzić ma tego pobyt Dawida u Filistynów, jego rodziców w ziemi Moabu, Elizeusza w Szunen. Zaraz jednak zauważa autor tekst 1 Sm 16,19nn w którym pobyt Dawida w obcej ziemi przedstawiony jest jako nieszczęście, bo pozbawiał go udziału w dziedzictwie Jahwe oraz ze względu na utożsamienie takiego pobytu z oddawaniem czci obcym Bogom i służeniem im. Miało się to także łączyć z utratą przez człowieka „wejrzenia Jahwe” Taka teologiczna tendencja miała

rzy odczytują jednak kontekst działalności Eliasza jako zdecydowaną konfrontację jahwizmu z kultem Baala²⁸, zdaje się więc, że zasadne jest interpretowanie także tych epizodów w tym kluczu.

5. Sytuacja wdowy na tle społecznego statusu wdów na Bliskim Wschodzie i w Izraelu

Ustalone zostało już tło historyczne i geograficzne umiejscowienie opisanych wydarzeń. Trudno bardzo precyzyjnie określić wszystkie elementy statusu społecznego wdowy dla tego obszaru w tym konkretnym momencie historii. Można uznać, że próbując określić dokładną sytuację w jakiej znalazła się ta kobieta należy wziąć pod uwagę dwa elementy. Po pierwsze kontekst historyczno-kulturowy wydarzeń, po drugie język biblii, którym są one opisane.

Pierwszym tekstem, który odnosi się do owej osoby jest 1 Krl 17,9, w którym Bóg przekazuje Eliaszowi wiadomość o tym, że rozkazał pewnej wdowie aby go żywiła. Jest ona tam określona słowem *'almānāh*, mającym również swój akkadyjski odpowiednik. W obrębie tekstów pozabiblijnych jest to termin nie tylko podkreślający fakt śmierci męża kobiety, ale jak zwracają uwagę różni autorzy, także jej sytuację społeczną, której zasadniczym elementem jest brak finansowego wsparcia, bądź prawnej opieki i zależności od męskich członków rodziny, czyli np. ojca, teścia, czy dorosłych synów²⁹. Hebrajskie znaczenie uznaje się za takie samo, przyjmuje się więc, że Biblia używa tego terminu w takim samym znaczeniu³⁰, choć robi to nie do końca konsekwentnie. Przykładowo 2 Sm 14,5 zawiera ten termin w odniesieniu do matki dwóch dorosłych synów. Zazwyczaj zapewne kobieta taka była ze względu na swoją sytuację biedna, ale w Księdze Sędziów

się także uwidocznili w działalności proroków Amosa i Ozeasza. Zob. Łach, *Księgi 1-2 Królów*, s. 315.

²⁸ Por. np. Rumianek, *Eliasz jako gorliwy prorok...*, s. 188-196.

²⁹ H. J. Marsman, *Women in Ugarit and Israel: Their social and religious position in the context of the ancient Near East*, Boston 2003, s. 291-292; por. B.-Z. (Benno) Schereschewsky, *Widow*, w: *Encyclopaedia Judaica*, red. F. Skolnik, M. Berenbaum, Detroit-London 20072.

³⁰ Tamże.

spotykamy matkę Miki, która mimo, że była wdową posiadała znaczną sumę pieniędzy (Sdz 17,1-4)³¹.

Z faktu braku prawnej i materialnej opieki wynikała słabość pozycji społecznej, która rodziła duże pole do nadużyć. To dlatego wczesne kodeksy prawne, a także prawo Mojżeszowe zawierało pewne szczególne regulacje mające służyć ich ochronie³². Zarówno teksty pozabiblijne jak i teksty Biblii wyrażają wiarę, że Bóg sam troszczy się o ubogich³³.

O ile określenie Wdowy terminem *'almānāh* nie budzi zbyt-nych kontrowersji, o tyle określenie jej w w. 17 mianem *ba'ālat habāit* rodzi więcej pytań. Pierwszy człon to status constructus rzeczownika *ba'ālāh* w rodzaju żeńskim. Oznacza on „panią”, „właścicielkę”³⁴. Drugi człon oznacza „dom”. Odpowiednio więc można to przetłumaczyć jako „panią domu”, również w sensie zwierzchności nad gospodarstwem i majątkiem. Wiele ze starożytnych tekstów, między innymi tabliczki z Nuzi, teksty asyryjskie i neobabilońskie zawierają dowody na istnienie sytuacji, w której wdowa jest głową rodziny³⁵. Kobieta, której syna wskrzesza Elizeusz, we fragmencie 2 Krl 8,1-6 wydaje się być właśnie w takiej sytuacji, występuje bowiem w sprawach prawno-majątkowych do władcy³⁶.

Wyatt zwraca uwagę na to, że słowo określające „panią” (w formie męskiej znaczące „pan” – w znaczeniu władcy, zwierzchnika) jest jednocześnie określeniem bóstwa, przeciwko któremu występuje Elias, a więc Baala. Ponadto ukazując konteksty użycia *ba'ālāh*;, które poza określeniem kobiety mającej władzę nad czymś, pojawia się także w odniesieniu do wróżki z Endor (jako

³¹ Por. Marsman, *Women in Ugarit and Israel...*, s. 307-308.

³² Tamże, s. 294-295. Status prawny wdów w społeczeństwie i prawie hebrajskim omawia też Josy Eisenberg, robi to jednak między innymi na przykładzie wdowy z Sarepty, zupełnie pomijając fakt jej obcego pochodzenia i zamieszkania w innym kraju, co zdaje się być znaczącym przeoczeniem (Eisenberg, *Kobieta w czasach Biblii*, s. 128-129.).

³³ Marsman, *Women in Ugarit and Israel...*, s. 295., Filipiak zwraca uwagę, że motywacją troski o wdowy ma być groźba Bożej kary (M. Filipiak, *Problematyka społeczna w Biblii*, Warszawa 1985, s. 23).

³⁴ J. Strong, *Enhanced Strong's Lexicon*, edycja cyfrowa, b.m.w. 1995, nr 1172.

³⁵ Por. Marsman, *Women in Ugarit and Israel...*, s. 199-301.

³⁶ Tamże, s. 312.

kogoś mającego moc rozmawiania ze zmarłymi) oraz w wyroczni Nahuma przeciw Niniwie (gdzie występuje w związku z prostytutką i czarnoksięstwem). Pokazuje też, że dokładnie te dwie rzeczy, tzn. prostytutkę i czarnoksięstwo (*sorcery*), łączy Jehu z rządami Jezebel w 2 Krl 9,22. Powołując się na Claudię Camp (a dokładniej jej pracę: *Wise, Strange, and Holy*) zwraca uwagę, że samo wprowadzenie do narracji obcej kobiety wprowadza do opowiadania cały kompleks powiązań znaczeniowych – jak sama pisze – znaczników tożsamościowych (*identity markers*), łączących bycie obcokrajowcem z prostytutką, czarnoksięstwem i kultem obcych bogów, które widzi jako bardzo mocno ze sobą znaczeniowo powiązane³⁷. Wydaje się jednak, że wyciąganie z tych faktów daleko idących wniosków, szczególnie w odniesieniu do Wdowy z Sarepty, było by błędne ze względu na fakt, że w omówionych kontekstach słowo to nie pojawia się w związku ze słowem określającym dom, czy gospodarstwo domowe, a sam termin bez dodatkowego dookreślenia pozostaje na tyle ogólny, że wnioskowanie takie nie doprowadza do przekonywującego stopnia pewności co do zamiaru autora³⁸.

Wskazówką, która odsłania kolejny element składający się na sytuację tej kobiety przed zaplanowaną przez Boga ingerencją proroka w jej życie, jest czynność jakiej dokonuje – zbiera drewno, aby przyrzadzić posiłek (1 Krl 17,10) – nie ma więc nikogo, kto by jej w tym pomógł, a środków do przetrwania szuka na ulicy – i pełne dramatyzmu słowa, które wypowiada do Eliasza, określające zaplanowany posiłek jako ostatni, po którym spodziewa się umrzeć (1 Krl 17,12). W sytuacji suszy, nie mając zabezpieczenia oraz majątku, ona oraz jej syn³⁹ zdani są na śmierć. Uwzględniając powyższe, a pomijając dyskusję o tym, czy bohaterki obu historii

³⁷ Wyatt, *Jezebel, Elijah, and the Widow of Zarephath...*, s. 451-452.

³⁸ Wnioskowanie to, prowadzące przez sieć skojarzeń z wypowiedzią Jehu w 2 Krl 9,22 w odniesieniu tego rozumowania do królowej Izebel zdaje się być bardziej trafne, choć oparte jest głównie o lekturę pewnych skojarzeń znaczeniowych. Jednak zdaje się odpowiadać ogólnej wymowie Księgi i intencji Deuteronomisty. Trudno jednak odmieść to zdaniem autora niniejszego opracowania do Wdowy z Sarepty.

³⁹ Jak zauważa J. Łach tekst Septuaginty mówi tu nie o jednym dziecku, ale o dzieciach w liczbie mnogiej (Łach, *Księgi 1-2 Królów*, s. 320). Autor opracowania przyjmuje jednak tekst w wersji Biblii hebrajskiej.

są jedną osobą⁴⁰ należy więc zauważyć, że sytuacja bohaterki jest następująca: jej mąż zmarł, nie posiada żadnego prawnego ani faktycznego opiekuna. Ponadto sama troszczy się o swojego syna, robiąc co może, aby go nakarmić. Należy więc (gdyby na sytuację tej fenickiej kobiety nałożyć optykę mojżeszowego prawa i biblijnej społecznej wrażliwości), do jednej z grup osób uznanych za najbardziej potrzebujące i wymagających opieki wraz z sierotami i cudzoziemcami. Taką optykę patrzenia na tę postać przyjmuje między innymi Bruna Costacurta⁴¹. Status kobiet określanych mianem *'almānāh* był jednak na tyle podobny, że wydaje się to uprawnione.

Zastanawiający jest, fakt, że czynność zbierania drewna ma miejsce w, bądź przy, wejściu do miasta⁴². Miejscu bardzo ruchliwym, w którym być może nie było łatwo znaleźć nawet kilku kawałków drewna. Wszystko to nadaje tej scenie swoistego dramatyzmu. Jednak taka lokalizacja Wdowy tłumaczy, i czyni jednocześnie możliwym, natychmiastowe spotkanie z prorokiem.

6. Analiza epizodu 1 Krl 17,8-16

Mając już podstawową orientację w sytuacji będącej punktem wyjścia można teraz poszukać odpowiedzi na główne pytanie: W jaki sposób Bóg posługuje się wdową i jaki cel, skutek oraz charakter ma Jego działanie. Postać wdowy wprowadzona jest w tekście jeszcze zanim czytelnik spotyka ją przy wejściu do miasta wraz z Eliaszem. Wprowadzeniem tej postaci jest zapowiedź Boga skierowana do Eliasza, że „nakazał On tam pewnej wdowie

⁴⁰ Fakt różnych terminów, którymi kobieta ta była określona, możliwości różnego majątkowego statusu kobiety, zachowanie wdowy, były podnoszone przez niektórych jako argument za tym, że tak naprawdę może chodzić o dwie różne kobiety. O ile można by to jednak tłumaczyć wpływem różnych tradycji, o tyle wydaje się, że celem ostatecznej redakcji nie było wprowadzenie nowej bohaterki. Por. np. Łach, *Księgi 1-2 Królów*, s. 321.

⁴¹ Costacurta, *Eliasz*, s. 19.

⁴² Użyty rzeczownik (*petah* w związku z przyimkiem *'el* wyrażającym ideę ruchu do środka lub w pobliże czegoś, użyty jest w Piśmie Świętym ponad dwadzieścia razy. Najwięcej, bo kilkanaście razy w Pięcioksięgu, w odniesieniu do wejścia do Namiotu Spotkania (*'el* w: W. Baker, E. E. Carpenter, *The Complete Word Study Dictionary: Old Testament*, Chattanooga 2003, s. 51).

aby go żywiła” (1 Krl 17,10). Wypowiedź ta jest paralełą do podobnego stwierdzenia odnoszącego się do kruków, które żywiły Eliasza przy potoku Kerit.

Użyte słowo *šiwwiṭi* to forma pochodząca od rdzenia *šwh*, który w użytym trybie przybiera znaczenie “nakazywać”. Słowo to wyraża ideę kierowania i wydawania rozkazu w różnych sytuacjach. Można je tłumaczyć jako “rozkazywać”, “kierować”, “porządkować”, “wyznaczać”⁴³. Ciekawe światło na jego znaczenie rzucają konteksty, w jakich pojawia się w innych miejscach Starego Testamentu: Ten sam czasownik użyty jest między innymi do określenia Bożego zakazu spożywania owoców z drzewa poznania dobra i zła (Rdz 2,16; 3,17), poleceń wydawanych przez Boga Mojżeszowi (np. Wj 7,2), nakazu przestrzegania prawa (Pwt 4,2), polecenia, którym Bóg nakazuje prorokom przemawiać w Jego imieniu. Psalm 33 (Ps 33,9) i 148 (Ps 148, 5) używają tego słowa w odniesieniu do rozkazu, którym Bóg powołuje świat do istnienia. Jest ono także określeniem władztwa Bożego nad siłami przyrody, zastępami niebieskimi, a także procesami historycznymi. Ponadto jest używane także do określeń rozkazów wydawanych przez ludzi, np. faraona, Abrahama i innych⁴⁴.

Widać z powyższego, że słowo to z jednej strony ma szeroki zakres użycia, ale z drugiej strony zdaje się, że ukazuje szczególny charakter Bożego działania. Wszystkie powyżej opisane konteksty użycia tego słowa, kiedy odnosi się ono do Bożego nakazu, ukazują że jest to nakaz dotyczący jakichś czynności o zasadniczym znaczeniu dla Bożego Objawienia, historii Zbawienia bądź zamierzonego przez Boga porządku kultu i relacji międzyludzkich, co można również sprowadzić do realizacji przez Boga Jego planów wobec ludzi.

Treść nakazu, a więc to, co ma się stać z woli Boga, wyrażona została czasownikiem *kûl*. Czasownik ten oznacza „trzymać”, „zawierać”, np. żywność, „zaopatrywać”. Obok innych kontekstów i znaczeń jest także to, które odnosi się do zaopatrywania w żywność w czasie głodu lub trudnych czasów. W 1 Krl 20, 27,

⁴³ *šiwwiṭi* w: tamże, s. 942.

⁴⁴ Tamże.

użyte w formie biernej wyraża również podobną ideę⁴⁵. Tak więc zadaniem Wdowy, które ma ona wypełnić zgodnie z Bożym zamiarem jest podtrzymanie Eliasza w trudnej dla niego sytuacji. Sam doświadcza skutków suszy, którą zapowiedział, choć jako Boży posłaniec doświadcza też specjalnej troski Boga. Misja Wdowy jest więc zależna i służebna w stosunku do misji proroka. Zauważmy także, że ma go wesprzeć, podczas gdy sama znajduje się w dramatycznym, jak to już zostało ukazane, położeniu⁴⁶.

Niewątpliwie Wdowa będąc adresatem tego nakazu odróżnia się od kruków. Tu kryje się zdaniem autora niniejszego opracowania jeden z najciekawszych i jednocześnie najbardziej tajemniczych aspektów tego fragmentu oraz całego problemu badawczego. O ile bowiem nie dziwi czytelnika fakt, że Bóg rozkazał krukowi⁴⁷, aby żywiły Eliasza (można przywołać inny biblijny obraz tajemniczej Bożej interwencji – w postaci manny z nieba i przepiórek, którymi żywił się lud na pustyni po ucieczce z Egiptu – Wj 16,13-15⁴⁸), o tyle wnikliwy czytelnik ma prawo zastanawiać się, w jaki sposób nakaz Boży zrealizował się w działaniu Wdowy, nie tylko będącej jako człowiek (w przeciwieństwie do kruków) obdarzoną wolną wolą i rozumem, ale na dodatek obcą, pochodzącą z innego kraju, i zapewne czczącą innych bogów osobą.

W tekście brak jest informacji o jakimkolwiek objawieniu, które miało by się dokonać przed spotkaniem z prorokiem, w któ-

⁴⁵ *kûl* w: tamże, s. 498, por. F. Brown, S. Driver, C. A. Briggs, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament with an appendix containing the biblical Aramaic*, Oxford 1907, s. 465.

⁴⁶ Zwraca na to uwagę między innymi Costacurta (*Eliasz*, s. 18-19).

⁴⁷ Antonio Salas proponuje inną lekturę samogłoskową rdzenia *'rḥ* (l. mn. *'rbjm*), w efekcie której odczytuje on, że Eliasz był karmiony przez Arabów. Nie przytacza jednak innych argumentów, poza stwierdzeniem, że jest to bardziej prawdopodobne, gdyż nie wymaga Boskiej interwencji, oraz stwierdzeniem obecności Arabów na Półwyspie Synajskim w tym czasie. Autor ten bardzo stanowczo i jednoznacznie opowiada się za taką lekturą. (A. Salas, *Prorocy: Zwiastuni Boga żywego*, Częstochowa 1999, s. 45-46). W braku przekonujących dowodów, które pozwoliłyby jednoznacznie rozstrzygnąć tę kwestię musimy pozostać przy tradycyjnej lekturze. Jak zostało powyżej ukazane, opis cudownych wydarzeń mieści się w konwencji gatunku, do którego należy omawiany fragment (legenda prorocka). Choćby więc na tej podstawie krytyka tradycyjnej lektury wydaje się więc nieuzasadniona.

⁴⁸ To podobieństwo stwierdza także Walsh. Zob. Walsh, Begg, *1 i 2 Księga Królewska*, s. 280.

rym Bóg mógłby oznajmić swoją wolę Wdowie i przekazać jej swój nakaz, czy to bezpośrednio, jak robił to choćby w stosunku do Abrahama (Rdz 12,1-3), czy to przez anioła, jak robił to np. w stosunku do rodziców Samsona (Sdz 13,2-23), Gedeona (Sdz 6,11-21) i wielu innych biblijnych bohaterów. Objawienie takie wprost otrzymuje tylko Eliasza, w formie polecenia udania się do Sarepty Sydońskiej i zamieszkania tam, oraz zapewnienia, że także tam Bóg będzie się o niego troszczył. Dowodem tego jest zapowiedź otrzymania strawy z rąk “pewnej wdowy” (1 Krl 17,9). W jaki sposób wdowa staje się posłusznym narzędziem Bożej troski o Eliasa? Jakie znaczenie ma powołanie się przez nią na Boga, któremu służy Eliaz w dialogu z prorokiem (1 Krl 17,12)?

Scena ta ma swoją dynamikę. W przeciwieństwie do kruków, które w milczeniu spełniają wolę Boga i realizują swoją misję względem proroka, Wdowa jest aktywnym uczestnikiem dialogu. Toczy się on między nią, a prorokiem. Eliaz zwraca się do niej z prośbą o wodę (w. 10). Do spełnienia tej prośby wdowa przystępuje natychmiast (w. 11a). Kiedy jednak prorok prosi ją jeszcze o posiłek (w. 11b) ta, jak to już było mówione, powołując się na Boga Izraela, co brzmi trochę jak zaklęcie, wyjaśnia swą dramatyczną sytuację, która w jej opinii skazuje ją i jej syna na śmierć (w. 12). Dalej następuje zachęta proroka (“Nie bój się”), po której ponawia On prośbę, doprecyzowując, żeby wpierv zrobiła jedzenie dla niego, a potem dla siebie i syna (w. 13.) oraz zapowiedź cudownego rozmnożenia mąki i oliwy⁴⁹ (w. 14). Jak dowiadujemy się z tekstu, Wdowa wypełniła polecenie proroka (w. 15). Także Bóg spełnił obietnicę, którą złożył przez Eliasa – zapas oliwy i mąki nie wyczerpał się aż do końca suszy (w. 16)⁵⁰.

⁴⁹ Ciekawy wątek prezentuje kwestia przedmiotu cudownego rozmnożenia. Skoro bowiem, jak zostało ukazane powyżej, w informacjach o Sarepcie, była ona eksporterem oliwy i ziarna, fakt, że Wdowie brakło mąki i oliwy, i że stała się ona przedmiotem cudu, można uznać za znaczący, choć trudno jednoznacznie stwierdzić, jaka miałyby być tego wymowa. Prawdopodobna jest następująca interpretacja: Bóg Jahwe tym bardziej okazuje swą moc, że nie tylko wchodzi w kompetencje przyznawane Baalowi przez zatrzymanie deszczu i spowodowanie ogólnego nieurodzaju, ale pokazuje że włada też dokładnie tym, co jest źródłem dumy i bogactwa miasta (co ma również powiązanie z wegetacją, czyli tradycyjną domeną Baala – por. Costacurta, *Eliasz*, s. 10).

⁵⁰ Przedstawiona została uproszczona struktura tekstu. Szczegółowy podział wersów można znaleźć m. in. w: B. Long, *I Kings*, s. 179-80.

Zastanawiające jest sformułowanie, “Na życie Pana, Boga Twego” którego używa kobieta zwracając się do proroka. Używa tutaj uroczystej formuły przysięgi którą znamionuje połączenie tetragramu YHWH z dodaną do niego formą czasownika żyć (*haj*). Rodzi się pytanie, czy oznacza to, że Wdowa rozpoznaje w Eliaszu sługę Boga Jahwe, czy też jest to ogólne stwierdzenie, które ma odwołać się do jakiegoś bóstwa, które uznaje Eliaz. Wydaje się, że użycie tutaj tetragramu YHWH zamiast jakiegoś terminu ogólnego oznaczającego bóstwo jest jednoznacznie rozstrzygające na korzyść pierwszej opcji. Użyte słowo nawiązuje do idei życia⁵¹. Bóg Jahwe jest Bogiem żyjącym, prawdziwym. W jaki więc sposób ta obca Eliazowi kobieta w nadchodzącym nieznanym odkrywa kogoś, kto służy temu obcemu Bogu, czy jest to jej wyznanie wiary, czy bardziej gest desperacji? Nie jest to pytanie, na które łatwo odpowiedzieć. Bruna Costacurta pisze po prostu: “kobieta, choć nie była z Izraela, rozpoznała w proroku człowieka Bożego”⁵². Jerome Walsh omawiając scenę, nie komentuje problemu, podobnie de Vries⁵³. Został on natomiast dostrzeżony przez Tadeusza Lutereka, który jednak nie podaje żadnego wyjaśnienia tego zagadnienia⁵⁴. Pytanie to musi na razie pozostać bez odpowiedzi.

Wdowa początkowo wzbrania się przed wypełnieniem woli proroka, a więc w jakimś sensie nie chce spełniać roli, przewidzianej jej przez Boga. Na etapie lektury wersu 12 nie widzi jeszcze takiej możliwości. Jak ma się podzielić, skoro sama czuje się skazana na śmierć? Odpowiedzią proroka jest zachęta, aby się nie bała (w. 13). Słowa te, jak zauważa de Vries przywodzą na myśl teofanię⁵⁵, są także odpowiedzią na przekonanie wdowy o tym, że niebawem umrze z głodu⁵⁶. Następuje po nich ponowienie prośby, z podaniem kolejności: najpierw ma zrobić jedzenie prorokowi, potem sobie i dziecku (w.13-14). Nie jest to jednak egoizm. Wraz

⁵¹ *haj* w: F. Brown, S. Driver, C. A. Briggs, *Enhanced Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*, electronic ed. Oak Harbor, WA 2000. s. 311.

⁵² Costacurta, *Eliasz*, s. 22.

⁵³ Walsh, Begg, *1 i 2 Księga Królewska*, 280; DeVries, *1 Kings*, s. 216.

⁵⁴ T. Luterek, *Eliasz z Tiszbe: Prorok na czas bałwochwalstwa, posuchy i ucisku*, Sandomierz 2014, s. 28.

⁵⁵ DeVries, *1 Kings*, s. 216

⁵⁶ Pawłowski, *Ożywienie zmarłych...*, s. 20.

z prośbą następuje obietnica zapewnienia tego, co konieczne do życia⁵⁷

I tu dokonuje się rzecz zasadnicza. Józef Łach, odnosząc się do wersów 13-14a, pisze po prostu, że Wdowa uwierzyła słowu proroka i wypełniła jego prośbę. Zdaniem tego autora celem tej całej narracji jest podkreślenie, że w obcym kraju wiara Fenickiej kobiety w słowo Jahwe staje się przyczyną jej ocalenia, podczas gdy w Izraelu to od Baala bezskutecznie oczekiwano deszczu i plonów⁵⁸. Walsh zwraca uwagę, na motyw prorockiego słowa – wypowiedzianego przez Eliasza Bożego orędzia. Działanie wdowy zgodne ze słowami proroka powoduje, że zapowiedź Boża się spełnia⁵⁹. Kolejność czynności może też służyć podkreśleniu zależności kobiety i losów jej rodziny właśnie od prorockiego słowa⁶⁰.

Odnosząc się do wcześniej postawionego problemu braku sceny objawienia woli Bożej Wdowie, należy stwierdzić, że o ile nie następuje ono uprzednio, o tyle dokonuje się przez słowo proroka. To ono objawia Wdowie Boże orędzie i zamiar⁶¹. Wdowa musiała jedynie dostrzec w proroku Bożego posłańca, uwierzyć mu i wypełnić jego wolę. Być może Boży nakaz w stosunku do Wdowy, o którym informuje Eliasza (w. 8), można zinterpretować w takim razie jako Boży zamysł i Bożą łaskę, którą Ten uzdalnia kobietę do wypełnienia powierzonej jej misji. Ten który w Księdze Wyjścia ma moc uczynić twardym serce faraona, może też uzdolnić serce Wdowy do zaufania słowu proroka i podjęcia się przewidzianego dla niej zadania. Ujawnia się tu działanie Boga, jako tego, który aktywnie angażuje się w historię zapewniając poszczególnym jej bohaterom możliwość wypełnienia ich misji – Eliaszowi przez postawienie na jego drodze wdowy i jej pomoc, jej zaś przez cud rozmnożenia pokarmu, dzięki któremu mogła utrzymać proroka i swoją rodzinę.

⁵⁷ Por. Costacurta, *Eliasz*, s. 22-23.

⁵⁸ Łach, *Księgi 1-2 Królów*, s. 320.

⁵⁹ Walsh, Begg, *1 i 2 Księga Królewska*, s. 280.

⁶⁰ Pawłowski, *Ożywienie zmarłych...*, s. 21.

⁶¹ Motyw prorockiego słowa jest jednym z ważniejszych motywów cyklu o Eliasz. Jego rolę w tym fragmencie wyraźnie dostrzega między innymi Walsh: *1 i 2 Księga Królewska*, s. 280.

Przyjęcie Bożego orędzia, wyrażonego przez proroka, ma zatem zasadniczy wpływ na sytuację kobiety. Ta która w pierwszym momencie odpowiada realizacją Bożego zamysłu – staje się narzędziem Bożej troski o proroka – sama staje się beneficjentem Bożego cudu, który dosłownie ratuje jej życie. Benedetta Papasogli zwraca uwagę, że ujawnia się tutaj pewien schemat właściwy Bożemu działaniu i powtarzający się regularnie w Piśmie Świętym. Bóg najpierw o coś prosi, aby potem obdarować⁶². Przyjęcie daru Bożego, który w tym wypadku wiązał się z otwarciem się na potrzeby drugiej osoby, ale też pokonaniem lęku i rezygnacją z zaspokojenia w pierwszej kolejności swojej potrzeby⁶³, stało się przyczyną i środkiem do bycia samemu obdarowanym.

7. Analiza epizodu 1 Krl 17,17-24

Brak jest możliwości przeanalizowania całego bogactwa tego fragmentu w ramach niniejszego opracowania. Analiza taka powinna wyjść od bardzo wnikliwego zbadania struktury tekstu, w którym można zauważyć wiele zabiegów retorycznych i narracyjnych (między innymi strukturę chiasmiczną), zbadać znaczenie ruchu w ramach sceny⁶⁴. Nie ma tu także miejsca na dokładną analizę sposobu, w jaki dokonuje się cud ożywienia syna wdowy. Są to jednak zagadnienia opracowane w literaturze biblijnej na różne sposoby⁶⁵. Analizie zostaną wobec tego poddane te elementy, które bezpośrednio odnoszą się do sytuacji wdowy i mogą rzucić dodatkowe światło na problem postawiony na początku – w jakim sensie wdowa jest narzędziem w ręku Boga i w jaki sposób wpływa to na jej sytuację.

Akcja opowiadania dzieje się bliżej nieokreślony czas po wydarzeniach poprzedniego epizodu. Syn kobiety na skutek choro-

⁶² Papasogli, „Kwiatki” męża Bożego, s. 308.

⁶³ Por. Costacurta, Eliaz, s. 22-23.

⁶⁴ Dokładną analizę prezentuje Burke Long. Zob. Long, *I Kings*, s. 186.

⁶⁵ Pomijając komentarze, wspomnieć można przykładowo następujące artykuły: Pawłowski, *Ożywienie zmarłych...*, s. 17-33.; S. D. Walters, *All is Well*, „Calvin Theological Journal”, 2012, s. 192-214.

by umiera⁶⁶. Opisuje to wprowadzający wers 17. Bardzo istotne zdaje się być oskarżenie Wdowy, które kieruje ona do proroka: „Czego ty, mężu Boży, chcesz ode mnie? Czy po to przyszedłeś do mnie, aby mi przypomnieć moją winę i przyprawić o śmierć mego syna?”⁶⁷ (w. 18). Uświadamiając sobie, że prorok jest „mężem Bożym”, zdaniem Walsha kobieta odczuwa swoją bezwartościowość, a śmierć syna odbiera jako karę⁶⁸. Dochodzi tu więc do głosu, jak zauważa Pawłowski, związek śmierci z ludzką winą⁶⁹. Nie sposób stwierdzić, czego miała by jednak ta wina dotyczyć. Ciekawie interpretuje te słowa Bruna Costacurta: Prorok przekazując w poprzednim fragmencie Boże orędzie życia, stał się w jej oczach odpowiedzialny za los jej rodziny. Wypowiadając skargę, Wdowa zdaje się podważać sens poprzedniego cudu, skoro ma i tak doprowadzić do śmierci jej syna⁷⁰.

Pawłowski jeszcze bardziej rozwija wątek tego oskarżenia, eksponując i rozwijając dostrzeżony przez powyższą autorkę element podejrzenia o egoizm proroka. Wdowa może w tej perspektywie podejrzewać, że potrzebna jest tylko po to, aby wyżywić męża Bożego. Wybrzmiewa tu bardzo istotna z punktu widzenia podjętego tematu rozważań wątpliwość, co do tego, czy jej syn ma w planach izraelskiego Boga jakiegokolwiek znaczenie. W jakimś sensie jest więc to również podejrzenie o egoizm samego Boga. Pawłowski zwraca też uwagę, że Eliaz nie zaprzecza słowom wdowy⁷¹. Interpretacje te dużo wnoszą w możliwe rozumienie tego fragmentu i wydają się uprawnione.

⁶⁶ Trzeba tutaj zwrócić uwagę na fakt pewnych niekonsekwencji językowych w opisach tej sceny w literaturze. Np. Tadeusz Hanelt opisując ją, pisze wprawdzie, że zdawało się, że syn umarł, aby zaraz potem napisać, że na skutek boskiej interwencji ożył. (T. Hanelt, *Postacie biblijne Starego Testamentu*, Gniezno 2001, s. 67-68). Z. Pawłowski pisze wprost, że syn zmarł (Z. Pawłowski, *Ożywienie zmarłych...*, s. 21, podobnie B. Costacurta (B. Costacurta, *Eliasz*, s. 26).

⁶⁷ Cytat za Biblią Tysiąclecia wyd. V. Józef Łach zdanie to traktuje jako jeden z argumentów przeciw spójności tego epizodu z poprzednim, uznając, że znając Eliasza i widząc poprzedni cud, Wdowa nie oskarżyła by Eliasza o spowodowanie śmierci na jej syna (J. Łach, *Księgi 1-2 Królów*, s. 321-322.).

⁶⁸ Walsh, Begg, *1 i 2 Księga Królewska*, s. 280.

⁶⁹ Pawłowski, *Ożywienie zmarłych...*, s. 21.

⁷⁰ Costacurta, *Eliasz*, s. 26.

⁷¹ Pawłowski, *Ożywienie zmarłych...*, s. 21n.

Prorok po raz drugi prosi Wdowę, aby mu zaufała i dała mu swojego syna. Po czym idzie z nim do pokoju na górze (w. 19). Na oskarżenie Wdowy Eliasza reaguje modlitwą (w. 20), która jest jednym z kluczowych momentów sceny. Również w modlitwie proroka można dostrzec oskarżycielski ton wobec Boga. Oskarżenie to przez użycie słowa *gam*, znaczącego „także”, „również”⁷² obejmuje nieszczęścia, które nie dość, że dotknęły wielu współczesnych (zapewne ze względu na suszę) a być może także samego Eliasza, stały się teraz udziałem wdowy, która udzieliła mu schronienia⁷³. W modlitwie tej odzwierciedla się także pragnienie sprawiedliwości proroka⁷⁴.

W wersecie 21 zawarty jest opis czynności dokonanych przez Eliasza, a więc trzykrotnego rozciągnięcia się nad dzieckiem, po którym następuje ponowna prośba proroka o to, by dusza dziecka do niego powróciła. Niestety brak możliwości dokładnej analizy prorockich czynności. Najistotniejsze z punktu widzenia tematu jest to, że skutkiem ich jest przywrócenie życia synowi Wdowy (w. 22) Warto jedynie podkreślić moc wstawienniczej modlitwy proroka, na którą Jahwe odpowiada cudem przywrócenia życia⁷⁵.

Choć tekst tego bezpośrednio nie stwierdza, wydaje się, że scena w pokoju na górze odbywa się poza postrzeganiem wdowy, nie mamy bowiem informacji, która mówiła by, że poszła ona za prorokiem na górę, mamy natomiast podaną informację, że później prorok zaniósł dziecko matce (werset 23). Trudno ocenić jakie towarzyszyły jej uczucia. Czy miała nadzieję, że prorok, który już raz ją uratował, teraz ponownie to zrobi? Przynosząc jej syna oznajmia on dokonanie się cudu: Syn żyje. Pawłowski pisze tu o sprawiedliwości Bożej, która umarłym przywraca życie. W zmaganiu z siłami śmierci po raz drugi Bóg Izraela okazał się władcą życia i śmierci⁷⁶. Cud wskrzeszenia dokonuje się na wyraźną proś-

⁷² *gam*, w: W. Baker, E. E. Carpenter, *The Complete Word Study Dictionary*, s. 206.

⁷³ Por. Costacurta, *Eliasz*, s. 26-27.

⁷⁴ Pawłowski, *Ożywienie zmarłych...*, s. 23.

⁷⁵ Interpretację czynności prorockich i modlitwy proroka zob. np. w: B. Costacurta, *Eliasz*, s. 26-27, Z. Pawłowski, *Ożywienie zmarłych...*, s. 22-23.

⁷⁶ Pawłowski, *Ożywienie zmarłych...*, s. 23.

bę proroka, nie możemy zapomnieć jednak, że ten wypowiada ją pomny na rolę Wdowy, jaką odegrała ona w jego życiu⁷⁷.

Odpowiedzią kobiety jest wyznanie wiary. Costacurta pisze o rozpoznaniu przez wiarę obecności Boga⁷⁸. W sytuacji opisanej parę wersów wcześniej (17, 12) Bóg Izraela jest dla Wdowy obcym Bogiem – Bogiem przybysza. Nazywając Eliasza mężem Bożym, stwierdza ona że Eliaz jest Jego sługą, sama też doznała już owoców działania Jego mocy. Być może jednak mimo że okazała posłuszeństwo i zaufała słowu prorockiemu, doświadczyła nawet zbawiennych tego skutków, nie utożsamiała się z nim jeszcze. Oskarżała przecież jego proroka o śmierć swojego syna, jak powyżej było stwierdzone, podejrzewając, że jego życie nie ma jednak dla tego Boga większego znaczenia. Teraz otrzymuje dowód, że jest inaczej. Bóg jest wierny swoim obietnicom.

Odpowiedź kobiety jest więc afirmacją Eliasza jako wyraziciela Bożego słowa. Jest to podkreślenie po raz kolejny roli i mocy prorockiego słowa jako rzeczywistości niosącej Boże orędzie i rzeczywistości prawdziwej, a może nawet sprawczej⁷⁹. Słowo *'emet*, które określa w wypowiedzi kobiety Boże słowo w ustach proroka, oddaje ideę pewności, prawdziwości. Prawdziwość tego słowa potwierdza posłannictwo proroka⁸⁰.

Bruna Costacurta stwierdza, że fakt, iż kobieta nazywa teraz Boga „Panem” i dochodzi do pełni wiary, antycypując to, co powinni zrobić Izraelici. Rozwijając ten wątek można zauważyć, że w poprzednim epizodzie, w 12 w., Wdowa używa tego samego terminu, czyli “Pan” na oznaczenie Boga Eliasza, dokładnie tak, jak tutaj. Różnica między obydwoma określeniami, świadcząca o zmianie nastawienia wdowy tkwi więc gdzie indziej. Tam (w. 12) wyraźnie mówi, że jest to Bóg Eliasza. Tutaj już tego nie dopowiada. Można więc na gruncie terminologii argumentować, że przyjmuje tego Boga za swojego Boga wyznając w Nie-

⁷⁷ Costacurta, *Eliasz*, s. 27.

⁷⁸ Tamże.

⁷⁹ Por. Walters, *All is Well*, s. 198. Walters też w sposób charakterystyczny dla teologii reformowanej podkreśla zbawczą rolę Słowa Bożego.

⁸⁰ *'emet* w: F. Brown, S. Driver, C. A. Briggs, *Enhanced Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*, electronic ed. Oak Harbor, WA 2000, s. 54.

go. Trudne doświadczenie staje się więc okazją rozpoznania prawdy i przyjęcia zbawienia⁸¹.

W obu wypadkach Bóg wyrażony jest tetragramem YHWH do którego zgodnie z tradycją dodano dla lektury samogłoski ze słowa *'āḏōnāy* i wymawiano jako to ostatnie. Samo imię Boga objawione Mojżeszowi, zwracające uwagę na fakt Jego istnienia, może podkreślać właśnie tutaj tę ideę prawdziwości Boga w związku z prawdziwością, a więc mocą sprawczą, Jego słowa⁸². Wdowa w tym fragmencie doświadcza więc kryzysu, który ostatecznie staje się ponownie okazją do bycia obdarowanym. Bóg przywraca jej syna do życia, ona zaś pogłębia swoje Jego rozumienie i uznaje Go za Pana.

8. Charakter Bożego działania

Przeanalizowane powyżej teksty odkrywają przed nami charakter Bożego działania. Podsumowując powyższe, po pierwsze należy stwierdzić, że Bóg jawi się w tym fragmencie jako ktoś kto kieruje wydarzeniami. Ujawnia się to w poleceniach wydawanych prorokowi, świadectwu, że Bóg zaplanował pomoc dla Eliasza w postaci posługi ubogiej wdowy, w wyrażonej przez Eliasza Bożej obietnicy wobec kobiety, w przeświadczeniu bohaterów o Bożej odpowiedzialności za przebieg wydarzeń. Używając języka dzisiejszej teologii takie działanie Boga możemy określić jako opatrnościowe.

Katechizm Kościoła Katolickiego stwierdza, że „Bożą Opatrznością nazywamy rządzenia, przez które Bóg prowadzi swoje stworzenie do (...) doskonałości”⁸³. „Troska Opatrzności Bożej jest konkretna i bezpośrednia; obejmuje sobą wszystko, od rzeczy najmniejszych aż do wielkich wydarzeń świata i historii. Księgi

⁸¹ Por. Costacurta, *Eliasz*, s. 28.

⁸² Por. *jwhw*, w: W. Baker, E. E. Carpenter, *The Complete Word Study Dictionary*, s. 426. O tym, że czyny proroka w powyższych epizodach objawiają moc Boga, a działalność proroka na rzecz ubogich jest znakiem Jego wierności pisze także Luciano Monari (L. Monari, „*Powstał Eliasz, prorok jak ogień...*”, w: *Biblia dla każdego. Tekst – komentarz – ilustracje*, red. H. Witczyk, Kielce 2000, s. 302).

⁸³ KKK 302.

święte z mocą potwierdzają absolutne panowanie Boga w rozwoju wydarzeń”⁸⁴. W punkcie 306 stwierdza katechizm, że w realizacji swojego zamysłu Bóg posługuje się współdziałaniem stworzeń. Wydaje się, że przytoczone analizowane fragmenty Księgi Królewskiej odkrywają przed nami właśnie takie Boże działanie. Ujawnia się ono na wielu płaszczyznach. Na pierwszy plan całego cyklu o Eliaszu wybija się oczywiście misja proroka. W tym sensie niewątpliwie postać wdowy ukazuje troskę Boga o możliwość wypełnienia przez Eliasza powierzonych mu zadań. W tym celu posługuje się Wdową jako narzędziem realizacji swoich planów. Staje się więc ona – zdaje się, że na gruncie współczesnej teologii można tak powiedzieć – narzędziem Bożej Opatrzności w powyższym znaczeniu. Nie jest jednak narzędziem bezmyślnym. Pan Bóg przewidział jej udział w wydarzeniach, uzdolnił ją swoją łaską do podjęcia przewidzianej roli. W jakimś sensie dostępuje ona więc swoistego przywileju wybrania do tego, by spełnić ważną rolę w całym planie Bożym. Otrzymuje sama pewną misję, którą musi wypełnić. Orędzie Boga dociera do niej przez słowo proroka. Potrafi odpowiedzieć na nie swoim działaniem. Spotyka ją za to nagroda. Będąc włączoną w Boże plany, doświadcza niezależnie od swojego fenickiego pochodzenia tego, co wyrażała wiara Izraela – że Bóg troszczy się o najbardziej potrzebujących, do których niewątpliwie zalicza się ta kobieta.

9. Wnioski końcowe

Po przedstawieniu powyższego, wydaje się, że w dużym stopniu udało się odkryć sposób, charakter działania Bożego w życiu bezimiennej Wdowy. Działanie to ma charakter opatrnościowy, w znaczeniu jakie nadaje mu dzisiejsza teologia, wyrażona między innymi w przytoczonych punktach *Katechizmu Kościoła Katolickiego*. Zamysł Boży wyrażony w zapewnieniu danym prorokowi, w którym mówi, że “nakazał pewnej wdowie, aby go żywiła”, objawia Boże zaangażowanie w realizację powierzonej mu misji. Odkrywa plan Boży, posłużenia się wdową jako narzędziem troski o wypełnienie misji prorockiej. Wdowa, wezwana do udziału

⁸⁴ KKK 303.

w Bożym planie, staje się adresatem Boskiego przesłania, przede wszystkim za pośrednictwem prorockiego słowa, które przyjęte i zrealizowane, dzięki doświadczeniu jego skuteczności i prawdziwości, buduje wiarę kobiety. W wydarzeniach, które stają się efektem jej zgody na działanie według przewidzianego przez Boga planu, doświadcza ona wierności Boga i Jego cudownej opieki.

Co do wpływu Bożego działania na jej sytuację i życie udało się potwierdzić początkowe przypuszczenie, że wdowa nieproporcjonalnie więcej zyskała na ingerencji Boga w jej życie, niż w nią "zainwestowała". Ze swojej strony zaufała prorockiemu słowu i wypełniła misję przewidzianą jej przez Boga. Skorzystała wraz z synem z cudu rozmnożenia oliwy i mąki, który miał podtrzymać proroka, przez co ocalała życie. Bóg przywrócił także życie jej dziecku. Otrzymała także dar wiary, który rodził się stopniowo, kiedy przez zaufanie Bożym obietnicom i doświadczenie ich realizacji odkrywała prawdziwość i wierność Boga. Wydaje się, że dynamika rozwoju wiary w tym fragmencie może również posłużyć za pewien model i typ dochodzenia do wiary i mogła by stać się przedmiotem osobnego opracowania.

Dla dzisiejszego czytelnika analizowana postać może być zachętą do dostrzeżenia w sytuacji ubóstwa i różnego rodzaju kryzysu, szansy doświadczenia Bożej troski, jednocześnie stanowiąc impuls do tego, by nie zamykać się w swoim ubóstwie na drugiego człowieka. Dzięki niej możemy dostrzec, że nieraz stając się darem dla kogoś, sami stajemy się obdarowani. Ten schemat, który odkrywa Benedetta Papasogli w przytoczonych tekstach nie zamyka się tylko w Piśmie Świętym. Bóg dalej kontynuuje swoje dzieło prowadzenia ludzi do doskonałości. Nadal posługuje się też swoim Słowem. Doświadczenie jego prawdziwości i wierności Boga nadal buduje wiarę kolejnych pokoleń. W realizacji swoich planów Stwórca potrzebuje także dziś mieć w nas narzędzia, którymi mógłby się posługiwać, dzięki którym będzie mógł prowadzić ludzi swoimi drogami i podtrzymywać tych, których życie doświadcza najbardziej.

Nota o Autorze: Ks. Stanisław Sadowski, prezbiter Diecezji Kieleckiej, mgr stosunków międzynarodowych (UJ) i teologii (WSD Kielce – KUL), doktorant w Instytucie Nauk Biblijnych KUL.

Streszczenie

W niniejszym artykule autor próbuje odkryć charakter Bożego działania w życiu wdowy z Sarepty Sydońskiej w 1 Krl 17,8-24 i jego wpływ na jej życie i wyciągnąć wnioski jakie płyną z niego dla dzisiejszego czytelnika. Dla osiągnięcia celu ukazuje kontekst analizowanego tekstu i podstawowe informacje z zakresu historii jego redakcji. Dla lepszego osadzenia w realiach epoki podaje informacje na temat miejsca w którym rozgrywają się omawiane sceny oraz prezentuje sytuację postaci na tle danych o społecznym statusie wdowy na Starożytnym Bliskim Wschodzie. Korzystając z dostępnych rezultatów badań i pracując z tekstem źródłowym dokonuje szczegółowej analizy dwóch epizodów: 1 Krl 17,8-16 i 1 Krl 17,17-24.

Szczególnie ważna jest dla autora odpowiedź na pytanie o to, w jaki sposób realizuje się w życiu wdowy zapowiedź posłużenia się nią dla podtrzymania proroka w jego misji. Bóg objawia swoją wolę przez słowo proroka, które przyjęte i zrealizowane, a więc zweryfikowane przez życie, wzbudza w niej wiarę, która stopniowo ulega rozwojowi. Dokonana analiza ukazuje opatrnościowy, w znaczeniu dzisiejszej teologii, charakter działania Boga w badanych fragmentach. Za rozwojem wypadków kryje się Boży zamysł, który realizuje się dzięki współpracy ludzi. Wypełniając misję Bożą doświadczają oni troski i wierności Boga, stając się dla nas zachętą do dostrzeżenia w sytuacji biedy i kryzysu szansy doświadczenia Bożej opieki. Uboga wdowa pomagając Eliaszowi zyskała szansę na przeżycie oraz doświadczyła wielkości Boga, budując swoją wiarę. Dzisiejszy czytelnik może odkryć w tym zachętę do wielkodusznego zaangażowania na rzecz potrzebujących niezależnie od swojej sytuacji.

Słowa kluczowe: wdowa; wdowa z Sarepty; 1 Krl 17, 8-16; 1 Krl 17, 17-24; Boże działanie; Boża Opatrzność; słowo prorockie

Abstract*The widow of Zaphareth in Sidon as a tool in the hand of God
(1 Kings 17: 8-24)*

In this article the author seeks to discover the character of God's action in the life of the widow of Zarephath in Sidon in 1 Kings 17: 8-24 and its influence on her life as well as draw conclusions from the story for a contemporary reader. To achieve these objectives, he provides the context of the analysed text and the basic information on the history of its redaction. The author gives information about the setting of the story and presents the woman's situation against the background of the social status of widows in ancient Near East in order to bring closer the realities of the epoch. By using available research results and working with the source text, he carries out a detailed analysis of two episodes: 1 Kings 17: 8-16 and 17: 17-24.

It is especially important for the author to answer how God's announcement to use the widow for the maintenance of the prophet in his mission is fulfilled in her life. God reveals His will through the word of the prophet, which – accepted and fulfilled, and thus verified by life experience – invokes in her heart faith that gradually develops. The analysis shows the providential (in the meaning of contemporary theology) character of God's activity in these episodes. Behind the development of events stands God's plan that can be implemented thanks to people's cooperation. Fulfilling the mission entrusted to them by God, they experience God's care and fidelity and thus encourage us to view every situation of poverty and crisis as a chance to experience God's care. Helping Elijah, the poor widow got a chance to live and experience the greatness of God, thus building her faith. A contemporary reader can discover in that story an encouragement to get involved generously for the benefit of those in need, regardless of his own situation.

Thum. Stanisław Sadowski, Agnieszka Burakowska

Keywords: God's action, God's Providence, widow, widow of Zarephath, word of the prophet, 1 Kings 17: 8-16, 1 Kings 17: 17-24.

Bibliografia

- Avalos H., *Zarephath*, w: *The Anchor Bible Dictionary*, red. D. N. Freedman, New York – London – Toronto – Sydney – Auckland 1992¹, s. 1041.
- Avioz M., *The Book of Kings in Recent Research (Part II)*, „Currents in Biblical Research”, 5.1/2006, s. 11-57.
- Baker W., Carpenter E. E., *The complete word study dictionary: Old Testament*, *Word study series*, Chattanooga, Tenn. 2003.
- Brown F., Driver S., Briggs C. A., *Enhanced Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon.*, electronic ed. Oak Harbor, WA 2000.
- Brown F., Driver S., Briggs C. A., *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament with an appendix containing the biblical Aramaic*, Oxford 1907.
- Costacurta B., *Eliasz*, Kraków 2010.
- Dariusz D., *Eliasz – starotestamentalny typ obrońcy wiary w jedyne-go Boga Jahwe i Jego prawa*, „Collectanea Theologica”, 74/2014, s. 5-20.
- DeVries S. J., *1 Kings*, w: *Word Biblical Commentary*, red. B. M. Metzger, D. A. Hubbard, G. W. Barker i inn., t.12, Nashville 2014².
- Eisenberg J., *Kobieta w czasach Biblii*, Gdańsk 1996.
- Filipiak M., *Problematyka społeczna w Biblii*, Warszawa 1985.
- Hanelt T., *Postacie biblijne Starego Testament*, Gniezno 2001.
- Katechizm Kościoła Katolickiego (KKK)*, Poznań 2002².
- Liverani M., *Nie tylko Biblia: Historia starożytnego Izraela*, Warszawa 2010.
- Long B. O., *1 Kings: With an introduction to historical literature*, Grand Rapids, Mich. 1984.
- Luterek T., *Eliasz z Tiszbe: Prorok na czas bałwochwalstwa, posuchy i ucisku*, Sandomierz 2014.
- Łach J., *Księgi 1-2 Królów*, w: *Pismo Święte Starego Testamentu* red. S. Łach, L. Stachowiak, R. Rubinkiewicz, t. 4, cz. 2, Poznań 2007.
- Marsman H. J., *Women in Ugarit and Israel: Their social and religious position in the context of the ancient Near East*, Boston 2003.
- Monari L., „Powstał Eliasz, prorok jak ogień”, w: *Biblia dla każdego. Tekst, komentarz, ilustracje*, red. Henryk Witczyk, Kielce 2000, s. 302-306.
- Papasogli B., „Kwiatki” męża Bożego, w: *Biblia dla każdego. Tekst, komentarz, ilustracje*, red. Henryk Witczyk, Kielce 2000, s. 306-309.
- Pawłowski Z., *Ożywienie zmarłych w cyklu opowiadań o Eliaszu i Elizeuszu*, „Verbum Vitae”, 15/2009, s. 17-34.

- Rumianek R., *Eliasz jako gorliwy prorok Boga zazdrosnego*, w: *Mów, Panie, bo słucha sługa Twój. Księga pamiątkowa dla ks. prof. Ryszarda Rubinkiewicza SDB w 60. rocznicę urodzin*, red. W. Chrostowski, Warszawa 1999, s. 188-197.
- Salas A., *Prorocy: Zwiastuni Boga żywego*, Częstochowa 1999.
- Schereschewsky B.-Z., *widow*, w: *Encyclopaedia Judaica* red. F. Skolnik, M. Berenbaum Detroit – London²2007).
- Strong J., *Enhanced Strong's Lexicon*, Edycja cyfrowa, b. m. w., 1995.
- Walsh J. T., Begg, C. T., *1 i 2 Księga Królewska*, w: *Katolicki komentarz biblijny*, red. R. E. Brown, J. A. Fitzmyer, R. E. Murphy i. inn., Warszawa 2001, s. 264-301.
- Walters S. D., *All is Well*, „Calvin Theological Journal”, 47/2012, s.192-214.
- Wyatt S., *Jezebel, Elijah, and the Widow of Zarephath: A Ménage à Trois that Estranges the Holy and Makes the Holy the Strange*, „Journal for the Study of the Old Testament”, 4(36)/2012.
- Zucker D. J., *Elijah and Elisha: Part II. Similarities and differences*, „Jewish Bible Quarterly”, 1(41)/2013, s. 19-23.