

Etymologiczne antynomie terminów *śātān* i *diabolos* w Starym Testamencie w kontekście kulminacyjnego obrazu Szatana w Mdr 2, 24

Człowiek osadzony w świecie poddawany był i będzie różnego rodzaju doświadczeniom. Doświadczał zatem na przestrzeni wieków wrogich i niebezpiecznych sił przyrody, zmagał się z chorobami, utratą majątku, agresją ze strony nieprzyjaciół oraz wieloma innymi niebezpieczeństwami. Owe zagrożenia przejawiające się w różnorodnych doświadczeniach kulturowych i historycznych mogły prowadzić do buntu człowieka, ale również do uświadomienia sobie swojej małości i znikomości wobec otaczającego świata. Ten swoistego rodzaju konflikt człowieka z naturą i historią mógł jednak również prowadzić do wypierania negatywnego obrazu rzeczywistości i przenoszenia go w świat mitologiczny. Stąd można by wysunąć prosty wniosek, że „skłócenie” człowieka z historią i przyrodą mogło doprowadzić do stworzenia fantastycznych bytów demonicznych. W takim rozumieniu doświadczenie zła w świecie rzutowało na stworzenie iluzorycznego obrazu, w którym negatywne emocje znalazły swoje ujście. Umysł ludzki, tak bardzo skłonny do mitologizowania i fantazjowania, znalazł zatem najprostsze rozwiązanie, odrzucając racjonalne wyjaśnienie faktów. W ten sposób mogła zrodzić się postać, która przeciwstawiona Bogu pojmowanemu pozytywnie, przejęła wszelkie negatywne aspekty wyparte przez człowieka.

Powyższy pogląd byłby jednak zbyt wielkim uproszczeniem. Tłumaczenie za pomocą psychologicznego podejścia pochodzenia zła egzystencjalnego, przeniesionego następnie w demoniczny byt stojący w opozycji do Boga, stanowiłoby znaczne zubożenie tematu. Nie chodzi bowiem tylko o zanegowany instynkt, który został wyparty w chaosie

pierwotnych instynktów. Zło osobowe niewątpliwie istnieje. Wspomina o tym Stary Testament. Przy czym należy zwrócić uwagę na dwie kwestie. Po pierwsze należy odróżnić postacie demonów (Asmodeusz, Azazel, Lilit, Szedim, Seirim, Reszef) i złych duchów, odpowiadających bądź to starożytnym bóstwo kananejskim, bądź też istotom demonicznym związanym z pustynią, od postaci Szatana-Diabła. Po drugie zaś należy uwzględnić ewolucyjny charakter demonologii biblijnej, w której Szatan początkowo nie występuje w dualistycznym konflikcie z Bogiem. Kluczową rolę w tym miejscu zdaje się odgrywać monoteizm, który nawet zło nie odnosi do istot demonicznych, ale do rozstrzygającej woli samego Boga.

Celem niniejszego artykułu będzie próba odniesienia się do istoty demonicznej stojącej nieco „ponad” zwykłymi demonami, będącego bezpośrednim przeciwnikiem Jahwe. Nie jest to zbyt proste zagadnienie, bowiem starotestamentalna koncepcja biblijna leżąca u jego podstaw odrzuca kosmologiczny i ontologiczny dualizm. Bardziej szczegółowo zaś podjęta zostanie próba uchwycenia różnic między Diabłem a Szatanem na kartach Starego Testamentu. Jeśli chodzi o polskie publikacje dotyczące tej kwestii, to bardzo cenne są dwa opracowania: K. Kościelniak, *Złe duchy w Biblii i Koranie. Wpływ demonologii biblijnej na koraniczne koncepcje Szatana w kontekście oddziaływań religii starożytnych*, Kraków 1999, w szczególności zaś W. Kardys, *Szatan w Starym Testamencie oraz w judaizmie Drugiej Świątyni. Studium z historii tradycji*, Lublin 2015.

1. Etymologia terminu *śātān*

Poruszając zagadnienie etymologii terminu *śātān* zauważamy pewien charakterystyczny sposób myślenia ludności starożytnego Bliskiego Wschodu. Przejawia się on w niemal substancjalnym rozumieniu imion i nazw, które nie tylko określały osobę lub rzecz, ale również wskazywały na ich rolę w świecie. Etymologia terminu *śātān* determinuje poniekąd jego rolę i funkcję we wszechświecie. W języku hebrajskim termin ten oznacza przede wszystkim „przeciwnika”¹. Termin *śātān* pochodzi od rdzenia *śn* który oznacza: „sprzeciwiać się”, „zagrażać”, „przeszkadzać”, „stawiać opór” „oskarżać”. Termin ten mieści w sobie również ideę stania na przekór zamierzonej intencji. Zatem,

¹ J.I. PACKER, *Concise Theology*, Wheaton 2011, 69.

jak już wcześniej wspomniano, podstawowe znaczenie terminu *śātān* to „przeciwnik”, a także „oponent”, „oskarżyciel”².

Wielu komentatorów uznaje, iż rzeczownik *śātān* należy do słów opisowych z sufiksem *-tān*. Takie założenie ułatwia odnalezienie w pokrewnych językach semickich terminów stanowiących analogie etymologiczne do hebrajskiego *śātān*. W tej propozycji istnieje jednak poważny problem, ponieważ domaga się ona usunięcia z rdzenia. Tymczasem jeśli sufiks *-tān* dodawany jest do nominalnej podstawy, to kończy on jakiś abstrakcyjny rzeczownik, przymiotnik albo zdrobnienie³. Termin *śātān* nie da się przyporządkować do żadnej z tych kategorii⁴. W związku z powyższym należy uznać końcowe *nun* za część rdzenia. W takim ujęciu, przy założeniu nierozzerwalności całego rdzenia, trudno jest znaleźć analogie etymologiczne w kulturach ościennych. Stąd zaś można wyprowadzić prosty wniosek, iż znaczenie terminu *śātān* można wyjaśniać przede wszystkim w odniesieniu do jego występowania w Biblii. Byłoby to jednak znacznym uproszczeniem, gdyż analogie etymologiczne występujące w kulturach ościennych zdają się wskazywać na semicki rodowód terminu *śātān*. W zasadzie wszystkie języki grupy semickiej posiadają podobny rdzeń i znaczenie. Jednak należy brać pod uwagę rdzeń *śth* - „zwodzić”. Wyraźnie jest to widoczne w zapisie konsonantycznym, zwłaszcza zaś w zapisie *stih*. Analogie do tego terminu stanowią: syryjski *sti* - „błądzić” bądź też „zejść z właściwej drogi”; hebrajski i aramejski *swti* - „przeciwstawiać się”; arabski *stiti* - „być niesprawiedliwym”; arabski *šyti* - „płonać”; etiopski *štiy* - „zwodzić”. Jednak wszystkie te etymologiczne dywagacje – jakkolwiek bardzo interesujące - nie mogą doprowadzić do zakontestowania *nun* jako części składowej całego rdzenia⁵. Odizolowanie *nun* od rdzenia będzie prowadziło do różnych form pobocznych. Jedną z nich jest rdzeń *stim*. Kluczową kwestią jest jednak negatywne znaczenie tego czasow-

² M.F. PATELLA, *Angels and Demons. A Christian Primer of the Spiritual World*, Collegeville 2012, 108.

³ R. ZAJĄC, *Szatan w Starym Testamencie*, Lublin 1998, 15-16.

⁴ William H. Bicksler (*Job's Spiritual Journey. The Believer and Rationalist with Questions of God and Man*, Bloomington 2009, 485), pochylając się nad tą kwestią stwierdza: „The an suffix when appended to a nominal base normally results in an abstract noun, an adjective or a diminutive. The noun satan fits none of these categories”.

⁵ K. KOŚCIELNIAK, *Złe duchy w Biblii i Koranie. Wpływ demonologii biblijnej na koniczne koncepcje Szatana w kontekście oddziaływań religii starożytnych*, Kraków 1999, 78.

nika we wszystkich miejscach, w jakich został użyty na kartach Starego Testamentu. Nieco szersza informacja na ten temat pojawi się w następnym paragrafie niniejszego artykułu.

Profesor Uniwersytetu Hebrajskiego H. Torczyner próbował wyprowadzać rzeczownik *śātān* od rdzenia *śwṭ* - „wędrować”, błędnie zakładając jednak, że *tān* nie jest częścią składową rdzenia, a jedynie zakończeniem słowa. W ten sposób można by uznać, iż rzeczownik *śātān* był początkowo określeniem wędrowca⁶.

2. Wykorzystanie i ewolucja terminu *śātān* w Starym Testamencie

Pierwotnie rdzeń *śtn* mógł odnosić się do jakiejś przeszkody utrudniającej swobodne podróżowanie. Kwestia ta znajduje swoje odzwierciedlenie w opisie biblijnego incydentu, do którego doszło w trakcie podróży Balaama do króla Moabu (Lb 22,1-41). Z pewnością słowa *mal’ak jhwh ḥadderek l’śātān lō* zawierają ideę przeszkadzania, blokowania, tarasowania czy też unieruchamiania⁷. W tym przypadku jednak wysłannikiem Boga jest *mal’ak jhwh* wobec czego owo przeszkadzanie nie oznacza złego działania⁸. W tym kontekście bowiem okazuje się, że paradoksalnie droga jest zła, ale sama przeszkoda czy też czynnik ją wywołujący jest dobry. W większości przypadków jednak termin *śātān* był używany w kontekście, w którym droga sama w sobie jest dobra, a przeciwnik zły.

W pewnym stopniu potwierdzeniem dla teorii Torczynera, o której mowa była wcześniej, jest obraz szatana z Hi 1,7. Biblia Hebrajska zawiera następujący zapis: *wajjo ’mer jhwh ’el-haśśātān mē’ajin tābo’ wajja ’an haśśātān ’et-jhwh wajjo ’mar miśśūt bā’āreṣ umēhithallēk bāh*. Słowa te, a w szczególności wyrażenie *miśśūt bā’āreṣ* w przedziwny sposób ukazują szatana jako wędrowca. Z przyczyn obiektywnych nie można jednak uznać pochodzenia terminu *śātān* od rdzenia *śwṭ*. Ważniejszą kwestią wydaje się jednak dokonane z inicjatywy szatana poddanie bogobojnego Hioba dramatycznej i nieludzkiej próbie, u podstaw której musiała leżeć niezwykła przewrotność i złośliwość Szatana⁹.

⁶ Szerzej na ten temat zob. R. ZAJĄC, *Szatan*, 17.

⁷ T.J. WRAY – G. MOBLEY, *The Birth of Satan. Tracing the Devil’s Biblical Roots*, New York 2014, 39.

⁸ I. NOWELL, *101 Questions and Answers on Angels and Devils*, New York 2010, 47.

⁹ D. RUDMAN, *Zechariah and the Satan Tradition in the Hebrew Bible*, w: *Tradition in*

Pomijając jednak etymologiczne zawłości, należy podkreślić, iż termin *śātān* przechodził swoistego rodzaju ewolucję. Początkowo termin ten był odnoszony nawet do wysłannika Jahwe, o czym wspomniano wcześniej. Później nastąpiło przesunięcie akcentu w kierunku funkcji oskarżyciela. Trudno jednak ukazać ewolucję tego terminu w sposób jednoznaczny i przekonujący w formie zaprezentowania poszczególnych etapów. Wystarczy bowiem wspomnieć, że równoległe z funkcją oskarżycielską rozwijało się postrzeganie szatana jako przeciwnika. Powróćmy jednak do próby uporządkowania kwestii zastosowania i ewolucji tego terminu. Funkcja oskarżycielska pojawia się w Ps 109, 20.29, gdzie pojawia się termin *śōtnēj*¹⁰. Z kolei w Ps 38, 21 i Ps 109, 4 występuje termin *jiśtēnūnī*. Nie jest to jednak *sensu stricto* działalność oskarżycielska szatana, ale raczej niegodziwe i pełne wrogości postępowanie przeciwników. Podobnie wygląda sytuacja w przypadku Ps 71, 13 (termin *śōtnēj*), choć w tym miejscu wydaje się, że akcent postawiony jest bardziej na bycie w opozycji niż funkcję oskarżycielską. Bardziej wyraziste ukazanie funkcji oponenta-przeciwnika ma miejsce w Za 3, 1. Jest to najstarsza wzmianka o szatanie w Biblii¹¹, ukazująca go jako przeciwnika¹². Nie jest to jednak wykrystalizowana idea, w której szatan jest bezpośrednim przeciwnikiem Boga. Uważna lektura pozwala bowiem dostrzec obraz szatana jako oponenta anioła Pańskiego. Słowa *haśśātān ‘omēd ‘al-jemīnô l’śitnô* dobitnie wskazują na bycie szatana w opozycji. Co prawda, na podstawie Za 3, 1-7 nie można stwierdzić, że przedstawiony tam przeciwnik jest istotą demoniczną czy też reprezentującą ciemne moce. Jednak fakt sprzeciwiania się Bożym planom względem Izraela może wskazywać na jego złe zamiary, a w konsekwencji doprowadzać pod ideę szatana znaną w późniejszym okresie¹³.

Trudno jest wyodrębnić poszczególne etapy ewolucji terminu *śātān*. Niezbyt przydatny byłby również chronologiczny zarys tekstów,

Transition, w: *Haggai and Zechariah 1-8 in the Trajectory of Hebrew Theology*, red. M.J. Boda – M.H. Floyd, New York – London 2008, 191-209.

¹⁰ N. deCLAISSE-WALFORD, *Psalms 109. O God of My Praise, Do Not Be Silent*, w: *The Books of Psalms*, red. N. deClaisse-Walford i in., Grand Rapids 2014, 827-33.

¹¹ Z dużą dozą prawdopodobieństwa można wskazać okres 530-510 przed Chrystusem jako czas napisania tego tekstu.

¹² J.B. RUSSELL, *Biographie des Teufels. Das radikal Böse und die Macht des Guten in der Welt*, Wien – Köln – Weimar 2000, 38; M. MAYRHOFER, „*Er veranlasst zu werden*”, Berlin 2008, 22.

¹³ M. MARTINEK, *Wie die Schlange zum Teufel wurde. Die Symbolik in der Paradiesgeschichte von der hebräischen Bibel bis zum Koran*, Wiesbaden 1996, 61-62

w których zastosowano ten termin. Stąd też należy odnieść się do form pobocznych tego terminu. Bardzo istotny w tym kontekście wydaje się rdzeń *štm*, o którym mowa była wcześniej. Rdzeń ten odgrywa niebagatelna rolę ze względu na bliskość kręgu znaczeniowego oraz relację filologiczną zachodzącą między nim a rdzeniem *štn*. W Starym Testamencie użyty jest sześciokrotnie, zawsze posiadając negatywny wydźwięk. W Rdz 27, 41 pojawia się termin *wajjištom*, informując o tym, że Ezaw „znenawidził” Jakuba¹⁴. Z kolei w Rdz 49, 23 odnajdujemy określenie *wajjiš^emuhû*, które najlepiej można oddać za pomocą „prześladować”¹⁵. W Rdz 50, 15 zastosowano termin *jiš^emēnû*, pojawiający się w kontekście strachu braci Józefa po śmierci Jakuba, którzy myśleli, że Józef będzie ich „prześladował”. Księga Hioba zawiera termin *wajjiš^emēnî*, pojawiający się w opisie wrogów Hioba. Niewinnie poddany cierpieniu stwierdza, że wróg go „ściga”. Jednakże w Hi 30, 21 pojawia się bardzo podobny do *wajjiš^emēnî* termin *tiš^emēnî*. Problem polega na tym, że został on użyty w odniesieniu do Boga. Niewątpliwie termin *tiš^emēnî* sam w sobie niesie ze sobą negatywny wydźwięk znaczeniowy. W tym przypadku został użyty na wyrażenie żalu Hioba¹⁶, który w swoim udręczeniu stwierdza, iż Bóg stał się dla niego „okrutny”¹⁷. Podobnie negatywny wydźwięk posiada użyty w Ps 55, 4 termin *jiš^emûnî*, który można oddać poprzez „nienawidzić”. Rdzeń *štm* jest jednak ważny z jeszcze jednego powodu. Otóż, rzeczownik utworzony od *štm* to *maš^etēmāh*. Termin ten zasadniczo oddawany jest przez „wrogość” czy też „nienawiść”. Pojawia się w Starym Testamencie tylko dwa razy (Oz 9, 7.8). Tekst ten mówi o wrogości i prześladowaniu, którym zostanie poddany prorok, na co wyraźnie wskazują słowa: *hannābî’ m^ešuggā’ iš hārūah ‘al rob ‘āwon^ekā we rabḥāh maš^etēmāh*. W wierszach 7-8 termin *maš^etēmāh* jest zestawiony z *‘āwon* - „wina” oraz *paḥ* - „sieci”. Widoczne jest zatem zastosowanie terminu *maš^etēmāh* w zestawieniu ze słownictwem posiadającym negatywny wydźwięk¹⁸. Jeszcze ciekawszą kwestią jest posługiwanie się tym terminem przez literaturę apokryficzną,

¹⁴ J. ERZBERGER, *Brüderpaare*, w: *Esau - Bruder und Feind*, red. G. Langer, Göttingen 2009, 115-122.

¹⁵ V.P. HAMILTON, *The Book of Genesis. Chapters 18-50*, Grand Rapids 1995, 679-80.

¹⁶ S.J. LAWSON, *Job*, Nashville 2004, 259.

¹⁷ Stephen M. Hooks uważa, iż Bóg staje się przeciwnikiem Hioba, zaś użyte tu słownictwo poprzez grę słów stanowi nawiązanie do prologu. Zob. S.M. HOOKS, *Job*, Joplin 2006, 348.

¹⁸ W. SCHUTTE, „Hosea 9,7-9 – Eine crux interpretum?”, BN 114-115, Salzburg 2002, 57-60; E. BEN ZVI, *Hosea*, Grand Rapids 2005, 193.

w której *maṣṭēmāh* jest imieniem własnym wskazującym na złego ducha i będącego jednocześnie synonimem szatana. Po raz pierwszy termin ten pojawia się w apokryficznej Księdze Jubileuszów, która powstała w II w. przed Chrystusem. Dziesiąty rozdział tej księgi przedstawia historię, w której demony zaczęły zwodzić dzieci synów Noego, nękać ich, a nawet zabijać. Prym w tej zgubnej działalności wiódł Mastema. Na prośbę Noego demony zostały pozbawione swego niszczycielskiego i zgubnego wpływu na ludzi (Jub 10, 1-6). Niszczycielska działalność Mastemy zawarta jest również w opisie plag egipskich, przy czym siły Mastemy zostały skierowane raczej przeciwko Egipcjanom (Jub 49, 2). Niemniej opis ofiary, która miała zostać złożona przez Abrahama, nie pozostawia już żadnych złudzeń: „Wtedy przybył książę Mastema i powiedział w obecności Boga: Oto Abraham kocha Izaaka, swego syna. Cieszy się nim bardziej niż czymkolwiek innym. Powiedzmy, by złożył go jako ofiarę na ołtarzu. Wtedy przekonasz się, czy to zrobi. I będziesz wiedział, czy jest Ci wierny we wszystkich próbach” (Jub 17, 16). Scena ta jest uderzająco podobna do Hi 1, 7-11.

Wracając jednak do zastosowania terminu *śātān* w Starym Testamencie, należy wspomnieć o tym, iż określenie „przeciwnik” nie zawsze odnosi się do szatana. W opisie nieufności względem Dawida ze strony dowódców filistyńskich (gdzie domagali się oni, aby nie brał udziału w bitwie i został odprawiony, gdyż mógłby stać się ich „przeciwnikiem”) pojawia się termin *śātān* (1 Sm 29, 4)¹⁹. Z kolei obraz mądrych i pokojowych rządów króla Salomona, ukazujący okres świetności jego królestwa, spuentowany jest stwierdzeniem: „[...] nie ma «przeciwnika» i nie dzieje się nic złego” (1 Krl 5, 18). Podobnie przedstawia się sytuacja w 11 rozdziale Pierwszej Księgi Królewskiej, gdzie trzykrotnie pojawia się termin *śātān* (1 Krl 11, 14.23.25)²⁰. Słowo „przeciwnik” odnosi się jednak nie do szatana, ale odpowiednio do Hadady Edomity oraz Rezona, syna Eliady (dwukrotnie). Zatem paradoksalnie termin *śātān* nie odnosi się w tych miejscach do szatana, ale do przeciwnika politycznego bądź też wrogięgo najeźdźcy. Trudno również dopatrzeć się nawiązania do szatana w 2 Sm 19, 23. Określenie *śātān* zostało zaadresowane przez Dawida do gorliwych Izraelitów, którym raczej nie można przypisać negatywnych przymiotów. Termin *śātān* odnosi się

¹⁹ J.H. SAILHAMER, *Introduction to Old Testament Theology. A Canonical Approach*, Grands Rapids 1995, 119.

²⁰ M. SCHLENKER, *Der Satan oder das Böse*, Norderstedt 2009, 5.

również do „przeciwnika” w sądzie. Takie zastosowanie tego terminu odnajdujemy w Ps 109, 6. Być może jest to już kolejny etap pojmowania tego terminu w Starym Testamencie²¹. Jakkolwiek termin ten nie wskazuje w tym miejscu na samego szatana, to jednak zdaje się dodawać kolejny aspekt. Słowa *w^ešātān ja ‘āmod ‘al-j^emînô* mogą być nawiązaniem do prawodawstwa żydowskiego, w którym oskarżyciel stawał po prawej stronie oskarżonego. Zestawienie przeciwnika-oskarżyciela w opozycji do prawości oraz sam termin *šātān* może skłaniać do próby dostrzeżenia w tym tekście osobowego szatana²².

Zakres znaczeniowy przedstawiony w tym punkcie jest bardzo różnorodny. Nawet jeśli termin *šātān* zdaje się nie mieć w wielu miejscach znaczenia osobowego w sensie bytu odpowiadającego złej istocie czy też szatanowi, to i tak chodzi o emotywnie pojęcie stosowane dla określenia negatywnego zjawiska zagrażającego człowiekowi, bądź też opisującego niegodziwość i nienawiść ze strony wrogów. Z kolei ukazywanie szatana w wymiarze osobowym jako złego ducha, przeciwnego Bożemu planowi względem człowieka, również nie wyczerpuje tego zagadnienia w taki sposób, w jaki czynią to pisma międzytestamentalne. Przedstawione wcześniej przykłady nie są jeszcze doprecyzowaną i spójną wykładnią dotyczącą szatana i odsłaniającą pełnię jego niszczyielskiego i wrogiego działania wobec człowieka. Ważną kwestią wydaje się być rodzajnik określający. Forma *haššātān*; zdaje się wnosić nieco szersze spektrum. Rodzajnik bowiem stanowi wskazanie na konkretną funkcję. Może również wskazywać na cechę wypływającą z natury. W takiej formie z rodzajnikiem określającym termin *haššātān* pojawia się 17 razy: Hi 1, 6.7.7.8.9.12; 2, 1.2.2.3.4.6.7²³; Za 3, 1.2.2. W takim ujęciu szatan to ktoś, kto jest przeciwnikiem, a przeciwstawianie się wypływa z jego natury²⁴.

²¹ Tatjana Bink (*Als die Teufel fliegen lernten. Zur Genese des Hexenglaubens bis zur frühen Neuzeit*, Göttingen 2008, 33) nawiązując do 2 Sm 19, 23 i Ps 109, 6 stwierdza, że słowo *šātān* może również oznaczać wroga w znaczeniu militarnym. Wspomniana autorka zgadza się z tezą, iż termin *šātān* można rozpatrywać jako przeciwnika z prawnego punktu widzenia.

²² R. ZAJĄC, *Szatan*, 21.

²³ Przy analizie terminu *haššātān* w Księdze Hioba nie należy wyciągać zbyt daleko idących wniosków. Użycie rodzajnika nie wskazuje jednoznacznie na „niezależny” byt, ale jak stwierdza Brigitte Boothe (*Die narrative Organisation der Hiob-Erzählung des Alten Testaments und die verdeckte Loyalitätsprobe*, w: *Das Buch Hiob und seine Interpretationen. Beiträge zum Hiob-Symposium auf dem Monte Verità vom 14.-19. August 2005*, red. T. Krüger i in., Zürich 2007, 499-514, zwł. 505), to Bóg „prezakuje szatanowi licencję” na wyrządzenie krzywdy Hiobowi.

²⁴ J. BIRD, *Permission Granted. Take the Bible into Your Own Hands*, Louisville 2015,

Z całą pewnością jednak takie podejście dotyczy fragmentów pochodzących z okresu powygnaniowego, gdzie można dopatrywać się nie tylko funkcji przeciwnika i wrogich cech wypływających z natury, ale niejednokrotnie również imienia własnego. Nie jest to jednak tłumaczenie do końca przekonywujące, bowiem z imieniem własnym szatana prawdopodobnie mamy do czynienia jedynie w przypadku 1 Krn 21, 1. Co prawda, w tym przypadku brak jest rodzajnika *ha*, co powinno wskazywać na zwykły rzeczownik, jak w przypadkach przedstawionych wcześniej. Kwestia ta jest jednak o wiele bardziej złożona. W zamyśle autora-redaktora Pierwszej Księgi Kronik fragment ten stanowi modyfikację 2 Sm 24, 1²⁵. W relacji Drugiej Księgi Samuela to Jahwe zapłonął gniewem przeciw Izraelitom (*'ap-jhwh laḥārôt bejīsrā'ēl*). Trudno jednak przypuszczać, aby nakaz dokonania spisu ludności, z którego powstało wielkie nieszczęście, wynikał z inicjatywy Jahwe. Stąd też prawdopodobna modyfikacja autora, bowiem w słowach *wajja 'āmod śātān 'al-jīsrā'ēl wajjāset 'et-dāwīd limnôt 'et-jīsrā'ēl* bez problemu dostrzegalny jest prawdziwy inicjator tych zdarzeń. Chodzi jednak nie tylko o zabieg redakcyjny zmieniający inicjatora nieszczęśliwych zdarzeń, ale również o wskazanie, że u podstawy złych zamysłów i nieposłuszeństwa stoi złośliwy, przewrotny i wrogo nastawiony do Boga i człowieka duchowy byt.

3. Etymologia terminu *diabolos*

Termin *diabolos* używany był głównie na określenie „błźniercy” lub „obłudnika”. Innym zastosowaniem było jednak odnoszenie tego terminu do oskarżyciela. Jeszcze inne znaczenie *diabolos* odnosi ten termin do pozostawiania w niesławie. Żyjący na przełomie V i IV w. przed Chr. Arystofanes pisze o jednym z niewolników, iż był on *diabolotatos* - „zniesławiony”²⁶. Termin *diabolos* pochodzi od terminu *diaballō*, który stanowi dla niego rdzeń słowotwórczy. Sam zaś termin *diaballō* można podzielić na dwie części składowe:

- *dia* - „przez”, „poprzez”, „z powodu”,
- *ballō* - „rzucać”.

28. Z całą pewnością miejsca, w których pojawia się *haśśātān*, nie stanowią pełnej układni związanej z szatanem. Jak stwierdza Clifford Chalmers Cain (*Re-Vision. A New Look at the Relationship between Science and Religion*, Lanham 2015, 2) *haśśātān*; jest zaledwie „prekursorem Szatana”.

²⁵ N. REUTER, *Das Böse*, Hamburg 2015, 12.

²⁶ Szerzej na ten temat zob. K. KOŚCIELNIAK, *Złe duchy*, 92.

Z takiego zestawienia dość łatwo można wyprowadzić znaczenie terminu *diaballō*. Czasownik ten oznacza „rozłączyć”, „rozdzielić”, „odrzucić”, ale również „oskarżać”, „czynić zarzuty”, „fałszywie świadczyć”, „znieśliwić”, „denuncjować”. Słowo *diabolos* można również wyprowadzić od czasownika *diaballein* – „oczerniać”, „spotwarzać”, „oszukiwać”, „zwozić”, „wprowadzać w błąd”. W taki sposób czasownik ten rozumiał Herodot. Z kolei Tukidydes, odnosząc się do czasownika *diaballein*, nadaje mu znaczenie „poróżnić się”, „być nastawionym nieprzychylnie”, „być źle usposobionym”. Arystoteles skłania się przy tym czasowniku w kierunku odwrócenia się od czegoś lub odwrócenia się od kogoś²⁷. W każdym razie Septuaginta, używając terminu *diabolos* wskazuje na bezpośredniego przeciwnika-oskarżyciela, który poprzez swoje oszczerstwa stara się skłócić ludzi ze sobą i z Bogiem. Nic więc dziwnego, iż Septuaginta za pomocą terminu *diabolos* oddawała starotestamentalny termin *śātān*. Zatem wydaje się, iż termin *diabolos* był postrzegany jako synonimiczna nazwa terminu *satanas*²⁸.

4. Wykorzystanie terminu *diabolos* w Starym Testamencie

Słowo *diabolos* w zasadzie nie pojawia się w Starym Testamencie. Występuje bowiem jedynie w księgach deuterokanonicznych Starego Testamentu, gdzie pojawia się zaledwie 2 razy. W Pierwszej Księdze Machabejskiej znajdują się słowa: *kai egeneto eis enedron tōi hagiastati kai eis diabolon ponēron tōi Israēl dia pantos* (1 Mch 1, 36). Bardzo istotne wydaje się pojawienie obok terminu *diabolon* określającego przeciwnika przymiotnika *ponēron*. Przymiotnik ten pochodzi od terminu *ponēros* i zawsze używany jest na określenia niegodziwości, nikczemności, grzeszności i słabości. Należy jednak nadmienić, iż określenie *diabolon ponēron* nie odnosi się w tym przypadku wprost do

²⁷ Szerzej na ten temat zob. *Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, t. I, Warszawa 1958, 520-21.

²⁸ W tym kontekście na bardzo ważną kwestię zwraca uwagę Steven S. Tuell (*First and Second Chronicles*, Louisville 2012, 86) zauważając, że Septuaginta używa 3 razy terminu *diabolos* w odniesieniu do wroga rozumianego naturalnie jako człowiek. Wspomniany autor, kontynuując swój wywód, dodaje jednak, że w innych miejscach termin *diabolos* odnoszony jest przez Septuagintę do nadprzyrodzonej istoty. W podobny sposób wypowiada się Henry Ansgar Kelly. Por. H.A. KELLY, *Satan. A Biography*, Cambridge 2006, 31.

szatana, ale do Syryjczyków, którzy okupowali wschodnią część Jerozolimy. Zatem *diabolon ponēron* pomimo swych negatywnych konotacji nie wskazuje bezpośrednio na szatana, ale na Syryjczyków, którzy przełali krew Izraelitów i zbezczęścili świątynię.

W drugim przypadku użycia terminu *diabolos* nie ma już miejsca na żadne wątpliwości. W Księdze Mądrości odnajdujemy bowiem klasyczny i dopracowany obraz szatana, co nie dziwi szczególnie, jeśli weźmie się pod uwagę, iż jest to chronologicznie ostatnia księga Starego Testamentu. W tym przypadku widoczne jest to, z czego słynie ta księga, a więc uwypuklenie zmodyfikowanej i poddanej na przestrzeni wieków ewolucji myśli hebrajskiej w greckiej szacie językowej. Mdr 2, 24 stanowi punkt kulminacyjny starotestamentalnego obrazu szatana²⁹. Kluczową kwestią jest jednak konieczność nieodrywania Mdr 2, 24 od wcześniejszego wersetu. Odnosząc się bowiem całościowo do Mdr 2, 23-24, bez trudu dostrzegamy genialną konstrukcję stworzoną przez autora-redaktora³⁰. Mdr 2, 23 ukazuje bowiem odwieczny, zbawczy plan Boga względem człowieka³¹. Konieczne jest zatem bliższe przyjrzenie się wierszowi 23. Według poglądu mędrca zawartego w tym wierszu, człowiek został stworzony do nieśmiertelności i jest obrazem wieczności Boga. Bóg jest zatem dawcą i miłośnikiem życia. Widać tu wyraźne nawiązanie do Rdz 1, 27. Jednak zgodnie z rozumieniem Księgi Mądrości grzech nie stanowi ostatecznego zniszczenia życia człowieka. Przed człowiekiem cały czas bowiem rozpostarta jest perspektywa przyjęcia nieśmiertelności. Zjednoczenie z Bogiem i niekończące się życie w jego obecności dokonują się na skutek wolnej decyzji człowieka dotyczącej jakości jego życia na ziemi.

Autor (redaktor) Księgi Mądrości na określenie losu człowieka po śmierci używa zamiennie dwóch terminów: *aftharsia* i *athanasia*. W zasadzie jeden i drugi termin mają niemal identyczne znaczenie, a chodzi

²⁹ Autorstwo i czas powstania Księgi Mądrości są trudne do ustalenia. Można jedynie określić ramy czasowe. Zatem dzieło powstało nie wcześniej niż w drugiej połowie III wieku przed Chr. i nie później niż w pierwszej połowie I wieku po Chrystusie, ponieważ autor nie zna jeszcze nauki Filona Aleksandryjskiego o *logosie*.

³⁰ Mdr 2, 23 znajduje się we fragmencie Mdr 1, 16-2,24 charakteryzującym pogańską wizję życia. Wspomniany fragment jest zwartą i wyodrębnioną jednostką literacką. Wskazuje na to występująca w początkowej partii tego fragmentu partykuła *de* („zaś”). Występowanie tej partykuły zazwyczaj oznacza, że w tym miejscu rozpoczyna się nowy wątek myślowy. Na odrębność fragmentu Mdr 1, 16-2,24 wskazują również inkluzje zawarte w wierszach 1, 16b i 2, 24b.

³¹ H. HÜBNER, *Die Weisheit Salomons*, Göttingen 1999, 46-48.

w nich o „nieśmiertelność”. Termin *aftharsia* wskazuje jednak bardziej na „niezniszczalność”. W świecie greckim wszystko – zarówno rzeczy, jak i ludzie – było niszczone. Wyjątkiem w postrzeganiu ograniczoności i skończoności świata byli bogowie. W wyobrażeniach greckich nie ulegali oni zniszczeniu i śmierci. Wydaje się rzeczą prawdopodobną, że takie postrzeżenie w stosunku do bogów zostało zaadoptowane przez autora Księgi Mądrości w odniesieniu do człowieka. Autor, posługując się terminem *aftharsia* nie miał raczej na myśli nieśmiertelności duszy ludzkiej, ponieważ jest ona niezniszczalna zarówno u sprawiedliwych, jak i u grzeszników. Do sedna sprawy doprowadza uwzględnienie kontekstu, w jakim znajduje się w. 23. Stanowi on bowiem odpowiedź na mowę bezbożnych, którzy nie wierzą w żadną nagrodę ani karę po śmierci. Takiej koncepcji przeciwstawieni są sprawiedliwi. W związku z tym wydaje się, że *aftharsia* jest stanem przyszłej zapłaty. Nie jest to więc zwykłe istnienie duszy po jej rozłączeniu z ciałem, ale istnienie uprzywilejowane. W takie istnienie nie wierzą bezbożni. Hagiograf prezentuje poglądy bezbożnych za pomocą fikcyjnej mowy (1, 16nn). Bezbożni – *asebeis* to ci, którzy nie wierzą w życie pozagrobowe. Grecki termin *asebēs* dosyć często występuje w Septuagincie i przymiotnik *asebēs* jest odpowiednikiem hebrajskiego terminu *rāša*³², który charakteryzuje ludzi zmierzających do śmierci. Pragnienie *asebeis* jest tak wielkie, że wabią oni ku sobie śmierć i chcą pozostać z nią w trwałej łączności³³.

Mówiąc o ewolucji idei i terminów w tym tekście, należy zwrócić uwagę, że określenie *eikona tēs aidiotētos* jest drugim nowatorskim elementem tego tekstu. W w. 23b został wprowadzony termin *aidiotētos*. Częścią składową tego terminu jest przedrostek *ai*. W takim zestawieniu termin *aidiotētos* oznacza wieczne trwanie i zdaje się odpowiadać terminowi *aftharsia* z w. 23a. Poprzez użycie terminu *aidiotētos* autor określił łączność pojęcia obrazu Bożego w człowieku z pojęciem trwałego życia. W LXX *aidiotētos* to hapax legomenon – nie pojawia się nigdzie więcej w Biblii. Obydwa stychy wersetu 2, 23 tworzą paralelizm synonimiczny, co sprawia, że ich wymowa uzupełnia się i wzajemnie

³² George J. Zemek (*A Biblical Theology of the Doctrines of Sovereign Grace. Exegetical Considerations of Key Anthropological, Hamartiological, and Soteriological Terms and Motifs*, Eugene 2005, 73) zauważa, że starotestamentalny termin *rāša* ‘ jest oddawany przez Septuagintę za pomocą *asebeō*, gdzie termin ten wskazuje na trwanie w opozycji do Boga i jego prawa.

³³ Odrzucenie przymierza zaoferowanego przez Boga oznacza wejście w sferę śmierci bez nadziei na jakiegokolwiek życie.

tłumaczy. Termin *aidiotētos* determinuje rozumienie terminu *aftharsia*, który nie jest całkowicie jednoznaczny. W zespoleniu z *aidiotētos* termin *aftharsia* wskazuje nie tylko „niezniszczalność”, ale „nieśmiertelność”, albo dokładniej „życie mimo śmierci”. W związku z tym wymowa wiersza 23 może wskazywać, że człowiek nie jest stworzony do zniszczenia, ale raczej do zbawienia, szczęścia i wiecznego trwania³⁴. Takiej wizji zaś chce się przeciwstawić szatan. Mdr 2, 24 wskazuje na destrukcyjną rolę tego, który chce unicestwić Boży plan względem człowieka. Ostatni zwrot w. 24 *tēs ekeinou meridos ontes* tworzy inkluzję z Mdr 1, 16, gdzie zawarty jest zwrot *tēs ekeinou meridos einai*. W ten sposób cały rozdział drugi Księgi Mądrości jest wyodrębnioną jednostką tematyczną, która w bardzo logiczny sposób uzmysławia śmiertelne skutki grzechu oraz wskazuje sprawcę nieszczęść. Grzech i jego następstwa są udziałem (*meris*) wszystkich, którzy opowiedzieli się po stronie szatana. W stwierdzeniu *fthonōi de diabolou thanatos eisēlthen eis ton kosmon* wielu egzegetów widzi aluzje do grzechu Adama i Ewy w raju. W opisie Rdz 3, 1-6 trudno bowiem nie dostrzec inteligentnej, ale jednocześnie złowrogiej względem ludzi i Bożego planu istoty. Zbyt wielkim uproszczeniem byłoby bowiem odniesienie tego bytu po prostu do naturalnej odrazy ludzi do węży. Taka naturalistyczna koncepcja wydaje się być nie do przyjęcia, jeśli uwzględni się, iż istota ukrywająca się pod postacią węża podejmuje próbę duchowej walki z Bogiem i człowiekiem. Oskarża Boga o zazdrość i kłamstwo, a jednocześnie zwodzi człowieka do nieposłuszeństwa³⁵. W tym obrazie została ukazana cała przebiegłość i przewrotność szatana. Niektórzy egzegeci uważają, iż obraz ukazany w Rdz 3, 1-6 w zamyśle autora biblijnego nie miał przedstawiać węża jako istoty posiadającej ponadnaturalne konotacje, gdyż takie zostały mu nadane dopiero w późniejszych odniesieniach do tego tekstu³⁶. Kwestia jest dyskusyjna i otwarta na dalsze badania, niemniej z całą pewnością odniesienie się do tego tekstu przez autora Mdr

³⁴ P. BRIKS, *Radosna Eschatologia księgi Mądrości*, w: *Żyjemy dla Pana (Rz 14, 8). Studia ofiarowane Siostrze Profesor Ewie J. Jezierskiej OSU*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2006, 75-89.82.

³⁵ K. KOŚCIELNIAK, *Złe duchy*, 73.

³⁶ Janusz Lemański uważa, iż dla autora biblijnego wąż nie ma żadnych konotacji ponadnaturalnych. Jego zdaniem takie cechy zostały mu przypisane przez późniejsze interpretacje (Syr 21, 2; Mdr 2, 24; Rz 16, 20 Ap 12, 9). Ma o tym również świadczyć nałożona na niego kara (w. 14). Szerzej na temat rajskiego węża zob. J. LEMAŃSKI, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1-11*, NKB, t. 1, Częstochowa 2013, 240-247.

2, 23-24 wskazuje na tego, który od początku stał w opozycji do Boga i człowieka. Ponadto za pomocą nawiązania do tego tekstu autor Mdr 2, 23-24 prezentuje w bardzo skrótowy, ale jednocześnie najbardziej pełny i „dopracowany” starotestamentalny obraz szatana.

W niniejszym artykule pominięte zostało wykorzystanie terminu *diabolos* w Septuagincie. Jak wiadomo Septuaginta powstawała w okresie, w którym ewolucja starotestamentalnych terminów i treści doktrynalnych zmierzała ku swej pełni. Zatem mogło się zdarzyć, że tłumaczenie było już w pewnym sensie interpretacją. Fakt ten zdaje się potwierdzać znaczenie terminów *śātān* i *diabolos*. Chociaż niewątpliwie etymologicznie są to terminy w dużej mierze zbliżone, to jednak nie oznaczają dokładnie tego samego pojęcia. Pierwszy oznacza „przeciwnika”, „oskarżyciela”, drugi zaś „oszczercę”, „potwarcę”. Zatem widać wyraźnie, iż grecki termin intensyfikuje negatywne znaczenie szatana. Autor Księgi Mądrości, pisząc po grecku, prezentuje ukształtowany obraz szatana, który oddany przez termin *diabolos* potęguje jeszcze bardziej prerogatywy przypisane złej istocie sprzeciwiającej się Bożemu planowi względem człowieka.

Zakończenie

Wydawać by się mogło, iż pochylanie się nad kwestią nazewnictwa demonicznej istoty stojącej w opozycji do Boga jest stratą czasu. W przypadku określeń Szatan i Diabeł chodzi bowiem zasadniczo o ten sam byt. Takie podejście byłoby jednak zbyt wielkim uproszczeniem. Przeprowadzona w niniejszym artykule analiza pozwoliła ustalić, iż po przyjęciu odpowiednich założeń termin *śātān* posiada analogie etymologiczne w sąsiednich kulturach. Kluczową kwestią odróżniającą terminy *śātān* i *diabolos* zdaje się być ich zaawansowanie treściowe na poszczególnych etapach objawienia. Początkowo bowiem termin *śātān* nie występował w dualistycznym konflikcie z Bogiem. Termin ten wskazywał na przeszkodę, przeciwnika, oskarżyciela, prześladowcę, a nawet wysłannika Jahwe. Choć w Starym Testamencie termin *śātān* w zdecydowanej większości przypadków posiada negatywne konotacje, to jednak daleko mu do odniesienia go do Szatana w dzisiejszym czy też nowotestamentalnym rozumieniu. Użycie terminu *śātān* często ma zastosowanie do zwykłych ludzi, a nie do szatana, jednak samo w sobie odnosi się do niegodziwości i zła. Przedstawione w niniejszym artykule przykłady z zastosowaniem terminu *śātān* nie są jeszcze do-

precyzowaną wykładnią dotyczącą szatana i odsłaniającą pełnię jego niszczycielskiego i wrogiego działania wobec człowieka. Nieco więcej światła na przedmiotową kwestię rzuca zastosowanie rodzajnika *ha*. Forma *haśśātān* wskazuje na konkretną funkcję i cechę wypływającą z natury, a nawet imię własne. Jednak, jak wykazano wcześniej, prawdopodobnie jedynym miejscem, z którym mamy do czynienia z imieniem własnym szatana jest 1 Krn 21, 1. Kontekst tego fragmentu wskazuje, że u podstawy złych zamysłów i nieposłuszeństwa stoi złośliwy, przewrotny i wrogo nastawiony do Boga i człowieka duchowy byt. Zatem w przekroju całego Starego Testamentu termin *śātān* nie może być rozumiany jednoznacznie i tylko niektóre jego zastosowania zmierzają w kierunku właściwego rozumienia szatana.

Z kolei termin *diabolos* wskazuje na bezpośredniego przeciwnika-oskarżyciela, który poprzez swoje oszczerstwa stara się skłócić ludzi ze sobą i z Bogiem. Znamienne, iż Septuaginta za pomocą terminu *diabolos* oddawała starotestamentalny termin *śātān*. Wydaje się zatem, iż terminy te były rozumiane synonimicznie. Niewątpliwie są one bardzo zbliżone, jednak nie oznaczają dokładnie tego samego pojęcia. Przeprowadzona analiza pozwoliła ustalić, iż najogólniej rzecz ujmując *śātān* oznacza „przeciwnika”, „oskarżyciela”, zaś *diabolos* „oszczercę”, „potwarcę”. Widoczna jest zatem swoistego rodzaju intensyfikacja negatywnego znaczenia w przypadku greckiego terminu. Taki stan rzeczy znajduje swoje najpełniejsze odzwierciedlenie w Mdr 2, 23-24. Zgodnie z wymową tego fragmentu człowiek nie jest przeznaczony do unicestwienia, ale do zbawienia i wiecznego szczęścia. Z kolei taka koncepcja nie odpowiada wrogowi Boga i człowieka, który chce się jej sprzeciwić. Księga Mądrości, będąc chronologicznie ostatnią księgą Starego Testamentu, prezentuje ukształtowany obraz szatana, który zostaje jeszcze bardziej spotęgowany dzięki zastosowaniu terminu *diabolos*. Termin ten jeszcze dobitniej podkreśla negatywne właściwości tego, który od początku sprzeciwiał się Bożemu planowi względem człowieka.

Etymological Antinomies of the Terms *śātān* and *diabolos* in the Old Testament in the Context of the Culminating Image of the Satan in Wis 2, 24
Summary

Word „satan” is an Hebrew word which means „adversary” while „devil” is a translation of the Greek word „diabolos”, meaning a liar, an enemy or false accuser. The Biblical usage of the term „satan” shows that can be used as ordinary adjectiv, describing ordinary people. The word „satan” in the Bible is not regarded as referring to a supernatural, personal being but to any adversary and figuratively refers to human sin and temptation This fact makes it impossible to reason that the word satan as used in the Bible do in themselves refer to a great wicked person or being outside of us. However, in the books of Samuel and Chronicles are parallels accounts of the same incidents describing of Satan, of the same events but using different language.

The original word „diabolos” is derived from the word „diabebola” which is the perfect tense, middle voice of the word „diaballo”. Diaballo is compounded of „dia” (through) and „ballo”, therefore rendering the meaning to „dart or strike through”. He further explains that whenever the word is used in the figurative sense, it signifies to strike or stab with an accusation or evil report. However the word „devil” is a general term and not used as a proper noun. It is a word that can be employed in any situation where slander, accusation and falsehood are present. Incidentally, please note that the entire Old Testament is silent on the Devil. The word devil does not appear in the Old Testament, except deuterocanonical books. For the first time appears in the in the First Book of Maccabees. In the Book of Wisdom the devil is represented as the one who brought death into the world and he is the principal enemy of God.

Słowa kluczowe: Szatan, Diabeł, demonologia, Stary Testament.

Keywords: Satan, Devil, demonology, Old Testament.

Bibliografia

- Ben Zvi E., *Hosea*, Grand Rapids 2005.
- Bicksler H., *Job's Spiritual Journey. The Believer and Rationalist with Questions of God and Man*, Bloomington 2009.
- Bink T., *Als die Teufel fliegen lernten. Zur Genese des Hexenglaubens bis zur frühen Neuzeit*, Göttingen 2008.
- Bird, J., *Permission Granted. Take the Bible into Your Own Hands*, Louisville 2015.
- Boothe, B., *Die narrative Organisation der Hiob-Erzählung des Alten Testaments und die verdeckte Loyalitätsprobe*, w: *Das Buch Hiob und seine Interpretationen. Beiträge zum Hiob-Symposium auf dem Monte Verità vom 14.-19. August 2005*, red. T. Krüger i in., Zürich 2007, 499-514.
- Briks P., *Radosna Eschatologia księgi Mądrości*, w: *Żyjemy dla Pana (Rz 14,8). Studia ofiarowane Siostrze Profesor Ewie J. Jezierskiej OSU*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2006, 75-89.
- Cain C.C., *Re-Vision. A New Look at the Relationship between Science and Religion*, Lanham 2015.
- Erzberger J., *Brüderpaare*, w: *Esau – Bruder und Feind*, red. G. Langer, Göttingen 2009, 115-122.
- Hamilton V.P., *The Book of Genesis. Chapters 18-50*, Grand Rapids 1995.
- Hooks S.M., *Job*, Joplin 2006.
- Hübner H., *Die Weisheit Salomons*, Göttingen 1999.
- Kardyś W., *Szatan w Starym Testamencie oraz w judaizmie Drugiej Świątyni. Studium z historii tradycji*, Lublin 2015.
- Kelly H.A., *Satan. A Biography*, Cambridge 2006.
- Kościelniak K., *Złe duchy w Biblii i Koranie. Wpływ demonologii biblijnej na korańskie koncepcje Szatana w kontekście oddziaływań religii starożytnych*. Kraków 1999.
- Lawson S.J., *Job*, Nashville 2004.
- Lemański J., *Księga Rodzaju. Rozdziały 1-11*, NKB, t. 1, Częstochowa 2013.
- Martinek M., *Wie die Schlange zum Teufel wurde. Die Symbolik in der Paradiesgeschichte von der hebräischen Bibel bis zum Koran*, Wiesbaden 1996.
- Mayrhofer M., „*Er veranlasst zu werden*”, Berlin 2008.
- Nowell I., *101 Questions and Answers on Angels and Devils*, New York 2010.
- Packer J.I., *Concise Theology*, Wheaton 2011.
- Patella M.F., *Angels and Demons. A Christian Primer of the Spiritual World*, Collegeville 2012.
- Reuter N., *Das Böse*, Hamburg 2015.
- Rudman D., *Zechariah and the Satan Tradition in the Hebrew Bible*, w: *Tradition in Transition. Haggai and Zechariah 1-8 in the Trajectory of Hebrew Theology*, red. M.J.Boda – M.H. Floyd, New York – London 2008, 191-209.
- Russell J.B., *Biographie des Teufels. Das radikal Böse und die Macht des Guten in der Welt*, Wien – Köln – Weimar 2000.
- Sailhamer J.H., *Introduction to Old Testament Theology. A Canonical Approach*, Grand Rapids 1995.
- Schlenker M., *Der Satan oder das Böse*, Norderstedt 2009.

Schutte W., „*Hosea 9,7-9 – Eine crux interpretum?*”, BN 114-115, Salzburg 2002.

Słownik grecko-polski, red. Z. Abramowiczówna, t. I, Warszawa 1958.

Tuel S.S., *First and Second Chronicles*, Louisville 2012.

Wray T.J. – Mobley G., *The Birth of Satan. Tracing the Devil's Biblical Roots*, New York 2014.

Zajac R., *Szatan w Starym Testamencie*, Lublin 1998.

Zemek G.J., *A Biblical Theology of the Doctrines of Sovereign Grace. Exegetical Considerations of Key Anthropological, Hamartiological, and Soteriological Terms and Motifs*, Eugene 2005.