

Janusz Lemański<sup>1</sup>  
Szczecin

## Przemoc (nie)chciana przez Boga (Sdz 11,29-40; Rdz 22,1-19)?

Opowiadanie o nieroztropnej przysiędze złożonej Bogu przez Jeftego, w efekcie której musiał on potem poświęcić swoją jedyną córkę w ofierze całopalnej, budziło i budzi do dziś szereg kontrowersji interpretacyjnych. Dotyczą one zarówno właściwej interpretacji poszczególnych elementów opowiadania, jak i pytania o stosunek samego Boga do tego, co uczynił Jefte. W kontekście kanonicznym perykopa ta znajduje swoje naturalne preludium w opowiadaniu o Abrahamie i jego synu Izaaku z Rdz 22,1-19. Oba teksty nie mają jednak ze sobą nic wspólnego, jeśli rozpatrywać je na poziomie krytyki literackiej. Wspomniany układ kanoniczny sugeruje jednak, aby na interesującą nas tu szczególnie perykopę z Sdz 11,29-40, spojrzeć z perspektywy opowiadania o ofierze Abrahama i w nim szukać ostatecznego klucza pozwalającego znaleźć odpowiedź na powyższe pytanie, o stosunek Boga do ślubu oraz ofiary Jeftego.

### 1. Opowiadanie o Jeftem w kontekście Księgi Sędziów

Opowiadanie o Jefcie obramowane jest listami tzw. „małych sędziów” (Sdz 10,1-5; 12,8-15). Sugeruje to, że dłuższe opowiadanie, znajdujące się pomiędzy tymi listami, tworzy swego rodzaju całość narratywną. Zasadnicza sekcja poświęcona temu bohaterowi znajduje się w Sdz 11,1-12,7, ale przynależy ona do tego szerszego kontekstu, jakim jest Sdz 10,6-12,7. Ten szerszy kontekst właśnie pozwala postrzegać Jeftę jako swego rodzaju *outsidera*. Pojawia się na scenie dokładnie w momencie, gdy poszukiwany jest nowy kandydat na wybawcę Izraela. Wcześniej opowiada się w stereotypowy sposób (por. Sdz 3,7-11) o odstępstwie (Sdz 10,6), karze (Sdz 10,7-9), wołaniu o pomoc (Sdz

<sup>1</sup> Janusz Lemański – ks. prof. zw. dr hab, kierownik Katedry Egzegezy i Teologii Biblijnej Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Szczecińskiego, e-mail: janusz.lemanski@usz.edu.pl.

10,10), oskarżeniu (Sdz 10,11-14) i nawróceniu Izraela (Sdz 10,15-16). Naturalnym zwieńczeniem tego schematu jest wskazanie nowego lidera i wybawcy Izraela. Jefte jest Gileadytą (Sdz 11,1.40), synem nierządnic, ale i dzielnym wojownikiem. Daje się też poznać jako surowy, choć skuteczny negocjator. Jest jednak też zarazem postacią tragiczną, bohaterem, który swój tryumf zamieni w dramat, na skutek nieprzemyślanej przysięgi złożonej wobec Boga. Obok Samsona, Jefte jest tym spośród sędziów, którego wyróżnia w tym gronie fakt, że nie kończy on jak inni wojny, ale ją zaczyna (Sdz 10,18b; por. 13,5e). Obaj zresztą, Jefte i Samson, nie zostają tak, jak pozostali sędziowie, podsumowani deuteronomistyczną formułą pokoju (por. Sdz 3,11.30; 5,31; 8,28)<sup>2</sup>. Jefte wręcz okaże się postacią tragiczną, pozbawioną nadziei na przyszłość (Sdz 11,35). Tematów w tej opowieści o Jefcie jest co najmniej kilka<sup>3</sup>. Na pierwszy plan wysuwa się jednak kwestia ślubowania; okoliczności, w których zostało ono dokonane; jego treść, zasadność oraz konsekwencje. Można interesującą nas część tradycji o Jefcie (Sdz 11,29-40) określić mianem *heroic tragedy*, bo klasyfikacja jej, jako „raportu wojennego”, jest raczej mało sensowna w obliczu faktu, że wojnie z Ammonitami poświęcone są tu zaledwie dwa wersety (ww. 32-33)<sup>4</sup>.

Badacze zajmujący się krytyką literacką są w zasadzie zgodni, że opowiadanie o ślubie złożonym przez Jeftego pochodzi z innej tradycji, niż reszta narracji poświęcona temu bohaterowi<sup>5</sup>. Różne są jednak propozycje, w których wierszach należałoby szukać oryginalnego rdzenia tej perykopy<sup>6</sup>. Egzegeci są w zasadzie zgodni w tym, że „raport wojenny” z ww. 32-33 jest deuteronomistyczny. Problem stanowi klasyfikacja krytycznoliteracka otaczającego go opowiadania o ślubie złożonym przez Jefte. W. 29 stanowi powiązanie opowiadania o ślubie z opowiadaniem z Sdz 11,1-11b. Ma więc charakter redakcyjny. Pozostałe wiersze (11,30-31.34-40) uznawane są przez jednych za postdeuteronomistyczne (T. Römer, H.D. Neef), a przez innych za przeddeuteronomistyczne (U. Becker; M. Görg; A. Mitchell). Według tych ostatnich badaczy, ich powią-

<sup>2</sup> W. Gross, *Richter*, (HThKAT), Freiburg-Basel-Wien: Herder 2009, s. 548.

<sup>3</sup> S. Niditch, *Judges*, (OTL), Louisville-London: John Knox Press 2008, s. 130.

<sup>4</sup> T. Butler, *Judges* (WBC 8), Nashville: Thomas Nelson 2009, s. 277-278.

<sup>5</sup> T.C. Römer, *Why Would the Deuteronomists Tell About the Sacrifice of Jephthah's Daughter?*, „Journal for the Study of the Old Testament” 77 (1998), s. 22-38, zwłaszcza s. 28. Nieco później ten sam autor zasugeruje, że w istocie chodzi o późne wtrącenie, pochodzące z czasów hellenistycznych; por. T.C. Römer, *La fille de Jephthé entre Jérusalem et Athènes: Réflexions à partir d'une triple intertextualité en Juges 11*, [w:] *Intertextualités: La Bible en echoes*, (MdB 40), Geneve: Labor et Fides 2000, s. 30-42 i krytyczne odniesienia do tej tezy, jakie poczynił D. Janzen, *Why the Deuteronomist Told About the Jephthah's Daughter*, „Journal for the Study of the Old Testament” 29 (2005), s. 339-357.

<sup>6</sup> T. Butler, *Judges*, s. 278 i zwłaszcza W. Gross, *Richter*, s. 564-565.

zanie z resztą opowiadania dokonane zostało dopiero przez redakcję postdeuteronomistyczną (recepca w. 29d w w. 32a). Zwolennicy pośredniej hipotezy (W. Richter; W. Gross) zakładają, że opowiadanie o ślubie jest, owszem przeddeuteronomistyczne, ale było też już wcześniej powiązane z Sdz 1,1-11. Po wygnaniu dokonano w nim jedynie drobnych korekt. Jakkolwiek szczegóły w tego rodzaju analizach zawsze mogą być sporne, to zgoda panuje w tym, że opowiadanie o ślubie stanowiło pierwotnie niezależną jednostkę tekstu /tradycji w stosunku do reszty opowiadania o Jeftem.

## 2. Struktura perykopy

Perykopa Sdz 11,29-40 to trzeci, kolejny epizod w powiadaniu o Jeftem (Sdz 11,1-11/12-28), którego konsekwencje będą miały swoje echo w ostatniej scenie poświęconej tej postaci (Sdz 12,1-7). Jej układ strukturalny przypomina *sandwicha*: wprowadzenie (duch Jhwh nad Jeftem i wyprawa przeciwko Ammonitom: w. 29) oraz wojna z Ammonitami (ww. 32-33) przeplatają się tu z poprzedzającym tę wojnę ślubem złożonym przez głównego bohatera (ww. 30-31) i koniecznością jego wykonania po spełnieniu warunków postawionych przez Jeftę (ww. 34-40). Opis samej wojny (ww. 32-33) służy tu prawdopodobnie jako tło dla głównego wątku, jakim jest ślub Jefty i jego wypełnienie<sup>7</sup>. Ta część opowiadania, której tematem jest, w ścisłym tego słowa znaczeniu, relacja o ślubie Jefty, ma trzy części (ww. 30-32.33a.34; 35-38; 39-40), wyznaczone zastosowaniem formuły *wjhj k* (w.35a; por. w. 39a: *wjhj m[n]*)<sup>8</sup>. Bohaterem w pierwszej odsłony jest sam Jefte. W dwóch pozostałych pojawia się także jego córka. Na ostatnie sceny spojrzeć można jeszcze inaczej i dostrzec w nich nieco odmienny podział<sup>9</sup>: reakcja Jeftego na widok wychodzącej mu naprzeciw córki (ww. 34-35), odpowiedź i prośba córki (ww. 36-37), pozytywna odpowiedź ojca (w. 38a), wykonanie tego, co było przedmiotem prośby (w. 38b), wykonanie tego, co było treścią ślubu (39a), informacja etiologiczna (w. 39b-40: nowy zwyczaj w Izraelu).

---

<sup>7</sup> W. Gross, *Richter*, s. 549; B.G. Webb, *The Book of Judges*, (NICOT), Grand Rapids-Cambridge: Eerdmans 2012, s. 326: „this event, which is described in much greater detail than the battle, becomes the main focus of interest and the real climax of the episode”.

<sup>8</sup> W. Gross, *Richter*, 595.

<sup>9</sup> Niektórzy badacze sugerują dla tych wierszy układ chiazmu (A: ww. 34-35a); B: ww. 35b; C: w. 36; C': w. 37; B': w. 38a; A': ww. 38b-39; por. R.B. Chisholm jr., *A Commentary on Judges and Ruth*, (Kregel Exegetical Library), Grand Rapids: Kregel Academic 2013, s. 339 przypis 33, ze wskazaniem na Ph. Tribble.

### 3. Analiza egzegetyczno-teologiczna

Skupimy się tu na zasadniczym wątku, jakim jest ślubowanie Jefty, jego okolicznościach oraz skutkach. Kolejnym krokiem badawczym będzie analiza stosunku Jhwh do tego, co zostało opisane w perykopie.

#### 3.1. Duch Jhwh

Informacja o Duchu Jhwh, który spoczął nad Jeftem (Sdz 11,29), bywa łączona z poprzednią perykopą (Sdz 11,12-28; negocjacje z Ammonitami) lub następującą po niej sceną (Sdz 11,30-40: przysięga złożona przez Jeftego). Dar „ducha Jhwh” wydaje się być w każdym razie odpowiedzią Boga na dotychczasową wierność Jeftego. Można sądzić, że sam Jefte nic o tym nie wie, gdyż jest to jedynie informacja narratora przeznaczona dla czytelnika. Biblijne *rûāh* to słowo, które opisuje zarówno wiatr, jak i ducha. Oznacza coś, czego nie da się fizycznie dotknąć, ale da się fizycznie odczuć jego obecność (Rdz 1,2; 1Krl 18,12; 2Krl 2,16; Ez 37,1)<sup>10</sup>. W obecnym przypadku chodzi – jak wspomnieliśmy – o dar ze strony Boga (por. Rdz 41,38). Oznacza on tu uzdolnienia charyzmatyczne, moc potęgującą zdolności samego obdarowanego. Ta boska moc stanowi siłę i energię trudną do opanowania czy kontroli. W Biblii taki dar często otrzymują prorocy (Ez 11,5), nawet ci obcy, jak Balaam (Lb 24,2). Czasem są to wręcz całe grupy proroków, a nawet przypadkowi posłańcy (1Sm 19,20). Oddziaływanie takiego ducha może mieć charakter gradacyjny (Sdz 13,25; 1Sm 16,13). Czasem objawia się on w ich życiu postawami ekstazy (1Sm 10,10; 19,24; Ez 11,5; 2Krl 15,1; 2Krn 20,14; 24,20). Duchem Jhwh obdarowani są także wybitni rzemieślnicy zaangażowani w budowę sanktuarium (Wj 31,3; 35,31). Mamy szereg opisów, które pozwalają nam poznać, co dzieje się z człowiekiem obdarzonym takim bożym duchem. W niektórych asyryjskich opowiadaniach władcy znajdujący się w takim stanie, zmieniają się nawet fizycznie. Przykładem jest władca Adad-nārāri (911-891 przed Chr.)<sup>11</sup>. Również w Biblii mowa jest o zmianach zachodzących w obdarowanym takim duchem (1Sm 10,6), co widać z daleka (2Krl 2,15)<sup>12</sup>. Wpływ takiego ducha mógł czynić człowieka gwałtownym i niezwykle silnym (Sdz 14,6.19; 15,14;

<sup>10</sup> J. Lemański, *Od Ducha Bożego/Jhwh do Ducha Świętego*, [w:] *Scripturae Lumen. Biblia i jej oddziaływanie*, t. 8: *Duch Święty*, G.M. Baran [i in.] [red.], Tarnów: Biblos 2016, s. 63-84.

<sup>11</sup> A.K. Grayson, *Assyrian Rulers of the Early First Millenium BC, I. 1114-859 BC.*, Toronto: University Press 1991, s. 147 (nr A.O.99.2).

<sup>12</sup> Tekst ten stanowi jednak osobny temat do dyskusji, gdyż pojęciu „duch (prorocki/charyzmatyczny) Eliasza”, który zostaje przekazany Elizeuszowi (2Krl 2,15), nie towarzyszy żadna wskazówka, pozwalająca identyfikować go z „duchem Jhwh”.

1Sm 11,6-7). Tymczasowość tego daru, jak również nieskuteczną współpracę z nim, opisuje nam sekwencja zdarzeń z 1Sm 16-18. Opowiada się w tych rozdziałach o tym, że Bóg odbiera Saulowi swego ducha i obdarowuje nim Dawida. Saula zaś „obdarza” złym duchem (1Sm 14,18; 18,10; 19,9; por. 2Sm 23,2)<sup>13</sup>.

W Księdze Sędziów leksem „duch Jhwh” ma różne odniesienia. Tylko w niektórych przypadkach bywa on łączony z uzdolnieniem do jakichś wyjątkowych działań<sup>14</sup>. W przypadku Otniela (Sdz 3,10) i Samsona (Sdz 13,25; 14,6.19; 15,14) dar ten stanowił uzdolnienie ich do skutecznej walki przeciwko wrogom Izraela. Poza nimi obdarowani w ten sposób są jeszcze tylko Gedeon (Sdz 6,34) i Jefte (Sdz 11,29). Baruch A. Levine<sup>15</sup> uważa, że są wystarczające argumenty, aby uznać zastosowanie leksemu „duch Jhwh” w Księdze Sędziów za jeden z najstarszych przykładów jego rozumienia w całej Biblii (datuje je na koniec IX lub początek VIII wieku przed Chrystusem). Jego zdaniem tylko tu znajdujemy wyłącznie charyzmatyczne rozumienie tego zwrotu, oznaczające szczególne uzdolnienie do walki przeciwko wrogom Izraela, którego udziela się jedynie liderom<sup>16</sup>. W pozostałych księgach leksem ten może oznaczać także różne inne uzdolnienia<sup>17</sup>. Nie rozstrzygając o tym, czy Jefte był z czasem świadom, czy też nie, że posiada takiego ducha, kolejne zdarzenie – zwycięstwo nad Ammonitami – należy przypisać jednak właśnie temu jego uzdolnieniu danemu mu przez Boga. Zwraca uwagę fakt, że zwykle jednak obdarowani w ten sposób przywódcy, ruszali „natychmiast” do działania (por. Sdz 3,10; 6,34). W przypadku Jeftego będzie zaś inaczej.

### 3.2. Ślubowanie

Dobry starożytny władca lub dowódca nigdy nie zapominał o tym, aby konsultować swego boga lub bogów, pytając go/ich o radę, prosząc o pomoc lub po prostu oczekując ukazania przyszłości. Podobizny bogów lub inne związane z nimi emblematy często były zabierane na pola bitew jako amulet i dobry omen. Chcąc zyskać przychylność takich bóstw, często odprawiano także odpowiednie rytualne ceremonie i składano uroczyste ślubowania. Ich treść bywała

<sup>13</sup> Na ten temat szerzej J.M. Sasson, *Judges 1-12*, (AB 6D), New Haven-London: Yale University Press 2014, s. 212-214.

<sup>14</sup> L.R. Martin, *The Spirit of Yahweh in the Book of Judges*, „Journal for Semitics” 20 (2011), s. 18-43.

<sup>15</sup> *Religion in the Heroic Spirit: Themes in the Book of Judges*, [w:] *Thus Says the Lord*, Fs. R.R. Wilson, J.J. Ahn, S.L. Cook [red.], (Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 502), New York: T&T Clark 2009, s. 28-42, zwłaszcza s. 30-36.

<sup>16</sup> B.A. Levine, *Religion*, s. 30.

<sup>17</sup> Wątpliwości w tej kwestii por. J.M. Sasson, *Judges 1-12*, s. 482, przypis 9.

różna, zależnie od okoliczności. W Starym Testamencie podstawy do składania „ślubów” przed Bogiem wyłożone zostały przede wszystkim w Lb 30,2-17<sup>18</sup> (w Talmudzie w trakcie *n<sup>e</sup>dārîm*). Starożytni Izraelici wyraźnie odróżniali „ślubowanie” od „przysięgi” (*š<sup>e</sup>wû‘â*)<sup>19</sup>. W tej ostatniej dominującą rolę odgrywało (samo)przekleństwo, związane z ewentualnym niewypełnieniem tego, co się przysięgło wykonać. Śluby generalne nie mają tego elementu. Ich treścią zawsze jednak jest obietnica zrobienia lub niezrobienia czegoś. Czasem bóstwo odpowiadało na takie ślubowanie tuż po jego złożeniu, jeszcze zanim zostało on wykonane. Przykład znajdujemy w raporcie z czasów króla Samsi-Adu<sup>20</sup>, któremu bóstwo Itur-Mer, wysłuchawszy jego ślubowania oraz prośby, dało panowanie i kontrolę nad całym krajem Mari, zanim jeszcze władca ofiarował mu obiecany wielki tron ze specjalnego drewna przyozdobionego złotem. W Biblii podobny przykład znajdujemy w opowiadaniu o Jakubie (zwłaszcza w scenie z Betel w Rdz 28,20-22), w której patriarcha obiecuje coś Bogu, ale dopiero po uprzednim wypełnieniu złożonych mu przez Jhwh we śnie obietnic. W archiwach z Mari znajdujemy jednak także przykład tego, co się może stać, jeśli takie śluby nie zostałyby wykonane. Król Mutija, który zapomniał wypełnić swój ślub, wkrótce zostałby zrzucony ze swego tron (Archives royales de Mari 26 84)<sup>21</sup>.

Śluby składano w nadziei, że przyczynią się one do tego, iż bóstwo wysłucha zanoszonych do niego prośb. Niektóre teksty biblijne świadczą, że tak w istocie bywało (Lb 21,2-3; Hi 22,26-27). Zasadniczo to sam ślubujący decydował o tym, jakie śluby chciał złożyć. Jedynie kobiety, które chciałyby złożyć ślub, podlegały uprzedniej zgodzie ojca lub męża (Lb 30). Bez niej ich śluby nie miały mocy obowiązującej. Nic nie wskazuje jednak na to, aby do ważności ślubu potrzebna była jakaś ogólnie rozumiana zgoda społeczna. Niemniej śluby zwykle miały formę publicznej deklaracji. Samą ocenę wartości ślubowań znajdujemy w wypowiedziach proroków (Iz 19,21; Ml 1,14; Jon 1,16; ironicznie: Jr 44,25). W psalmach – a więc w kontekście tekstów modlitewnych – ślubowania pojawiają się z reguły w sytuacjach zagrożenia dla oranta (Ps 22,26; 116,14.18: prywatna forma pobożności; Ps 56,13: dziękczynienie; Ps 66,13-15: obok ofiary całopalnej, jak w przypadku Jefty)<sup>22</sup>.

<sup>18</sup> Por. też Kpł 7,16; 22,21-25; 27; Lb 15,3-16; Pwt 12,6-11; 23,19.22-24.

<sup>19</sup> Przykłady ślubów por. T. Buttler, *Judges*, s. 288.

<sup>20</sup> D. Charpin, *Inscriptions votives d'époque assyrienne*, „Mari. Annales de recherches interdisciplinaires” 3 (1984) s. 41-77; tekst na s. 42 cytowany [w:] J.M. Sasson, *Judges 1-12*, s. 529, przypis 1.

<sup>21</sup> Podaję za J.M. Sasson, *Judges 1-12*, s. 529, przypis 1.

<sup>22</sup> J. Berlinerblau, *The Vow and the „Popular Religious Groups” of Ancient Israel*, (JSOT.S 210), Sheffield: Academic Press 1996; H. Tita, *Gelübde als Bekenntnis. Eine Studie zu den Gelübden im Alten Testament*, (OBO 181), Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht 2001.

Koncepcja „ślubu” (Sdz 11.30: *ndr Qal neder*) łączy się w Starym Testamencie głównie z ofiarami wotywnymi lub obietnicami złożonymi wobec Jhwh. Każde z takich „ślubowań” związane było zatem z uroczystą deklaracją samozobowiązania się do jej wypełnienia (por. Lb 30,3-4; Pwt 23,22-24; Prz 20,25; Koh 5,3-4; Syr 18,22-23)<sup>23</sup>. W tle tego rodzaju samozobowiązań bardzo często znaleźć można starożytną ideologię przekleństwa wojennego, w którym swoim bogom poświęcano całe miasta i populacje (por. Lb 21.2-3; Pwt 13,16). W wydaniu deuteronomistycznym chodzi nie tylko o zachowanie monolatricznej czystości kultu (Pwt 13,13-19), ale i o swego rodzaju ideę ofiary całopalnej. Bogu należy poświęcić to, co najlepsze z ofiary (Joz 7; 1 Sm 15; 1Krl 20,35-43)<sup>24</sup>.

W opozycji do wielu „legalnych” przykładów, ślubowanie Jeftey uznać należy za niewłaściwe ze względu na naturę proponowanej ofiary<sup>25</sup>. Jefte zamierza zachować się teraz tak, jak moabicki król Mesza (2Krl 3,26-27). Do tego momentu wydawał się człowiekiem roztroptym. Jawił się jako sprytny interlokutor w rozmowach z Gileadytami (Sdz 11,4-11) i Ammonitami (Sdz 11,12-28). Otrzymał nawet ducha Jhwh (Sdz 11,29). Wiele myślał zanim użył słów. Teraz, w zwrotnym momencie, jego słowa dowodzą, że stracił to poczucie roztropności<sup>26</sup>. W momencie kryzysu i niepewności<sup>27</sup>, co do wyniku wojny, sięga po coś, co nazwać możemy *ultima ratio*. Proponuje Bogu pewien rodzaj „łapówki” w zamian za sukces na polu walki. Jest więc ten ślub Jeftego czymś, co w opinii samego zainteresowanego, może przeciągnąć Boga na jego stronę. To wyraz jego niepewności, co do wyniku batalii i zarazem świadomość, że bez zwycięstwa w niej, może stracić swoją szansę na zajęcie ważnej pozycji wśród swoich rodaków. Z punktu widzenia Prawa deuteronomistycznego (por. Pwt 16,19), narusza jednak jeden z ważnych zakazów i sugeruje tym samym stronnictwo Boga (por. Pwt 10,17).

<sup>23</sup> R. Wakely, *ndr*, [w:] *New International Dictionary of the Old Testament Theology and Exegesis*, t. 3, W.A. VanGemeren [red.], London: Paternoster Press 1997, s. 37-42, zwłaszcza s. 39-40. Szerzej: S.E. Loewenstamm, *Zur Götterlehre des Epos von Keret, Ugarit-Forschungen* 11 (1979), s. 505-514; S.B. Parker, *The Vow in Ugaritic and Israelite Narrative Literature, Ugarit-Forschungen* 11 (1979), s. 693-700; T. Cartledge, *Vows in the Hebrew Bible and Ancient Near East* (JSOT.S 147), Sheffield: JSOT Press 1992; w odniesieniu do Jeftego D. Marcus, *Jephthah and His Vow*, Lubbock: Texas Tech Press 1986.

<sup>24</sup> S. Niditch, *War in the Hebrew Bible: A Study in the Ethic of Violence*, New York: Oxford University Press 1993, s. 28-93.

<sup>25</sup> J.Ch. Exum, *Tragedy and Biblical Narrative*, Cambridge: University Press 1992, s. 50.

<sup>26</sup> J.Ch. Exum, *On Judges 11*, [w:] *Judges. A Feminist Companion to the Bible*, A. Brenner [red.], Sheffield: JSOT Press 1993, s. 131-141.

<sup>27</sup> Podobnie jak Barak czy Gedeon (por. Sdz 4,8; 6,17.36-37), Jefte używa formy „jeśli” (Sdz 11,30: *'im*), wskazując na niepewność, co do wyniku wojny. Partykuła ta w Księdze Sędziów zwykle wskazuje na hipotetyczny charakter wypowiedzi (sugeruje to pojawiające się po niej *imperfectum*; por. Sdz 4,8.20; 6,37; 13,16; 14,12-13; 16,7.11.13; wyjątek to 15,7); por. R.B. Chisholm jr., *A Commentary*, s. 351 przypis 63.

Czemu to czyni, skoro został obdarzony „duchem Jhwh? Faktem jest, jak zauważyliśmy, że nic nie wskazuje w opisie biblijnym, aby był on świadomym<sup>28</sup>, iż posiada „ducha Jhwh”. Nie wie więc, że ma w sobie już boską moc, która uzdalnia go do wyjątkowych czynów. Jego słowa w Sdz 11,35 mogą sugerować jednak, że nie o ofierze z własnego dziecka myślał, składając swój nierozważny ślub. Niemniej na pewno Jefte miał na myśli ofiarę całopalną. Mamy przykład tego, że nierozważny ślub nie musi zostać wykonany. Tak było w przypadku ślubu Saula, któremu lud uniemożliwił zabicie jego syna Jonatana (1Sm 14,45). W przypadku Jeftego i jego córki nic takiego jednak nie zajdzie. Nie jest to jednak konsekwencją tego, że w tym przypadku doszło do jakiegoś domniemanego rytuału, podobnego do tego, znanego z greckiej opowieści o Ifigenii, czy mitu Kore – Persefona<sup>29</sup>, który stanowiłby swego rodzaju „rytuał przejścia” z wieku dziecięcego w wiek małżeński. Owszem, córka Jeftego zamierza opłakiwać swoje „dziewictwo” (*‘al-b<sup>e</sup>tūlaj*). Chodzi w użytym tu słowie jednak raczej o stan niespełnionej, na wskutek wykonania przez ojca jego ślubu, szansy na bycie żoną i matką. Dziewczyna dojrzała już do tego, aby nimi być<sup>30</sup>, ale nie spełni się tej roli. Celebracja ma z tej przyczyny charakter żałobny i nie stanowi żadnego rytuału inicjacyjnego.

Ślubowanie Jeftego ma wyraźnie charakter warunkowy (Sdz 11,30b)<sup>31</sup>. Emfaticzny *infinitivus* (*nātôn* – „jeśli rzeczywiście dasz mi...”) wyraża głęboki niepokój, co do wyniku starcia z Ammonitami<sup>32</sup>. Inaczej jednak niż w przypadku Jakuba (por. Rdz 28,20-22), warunki nie są tu konsekwencją obietnic złożonych przez Boga, lecz propozycją samego Jefty. Dlatego zwykle klasyfikuje się je jako „łapówkę”. Ponadto w przypadku Jakuba spełnienie warunków przez Boga wymaga długiego czasu i wielu aktów zbawczych dokonanych

<sup>28</sup> D.I. Block, *Judges, Ruth* (NAC), Nashville: Broadman and Holman 1999, s. 365. Inaczej Ph. Tribble, *A Meditation in Mourning: The Sacrifice of the Daughter of Jephthah*, „Union Seminary Quarterly Review” 31 (1981) s. 59-73 (był świadomy, że posiada Ducha Jhwh).

<sup>29</sup> *Ifigenia* [w:] *Mała encyklopedia kultury antycznej*, Z. Piszczek [red.], Warszawa: PWN 1990, s. 335 oraz *Persefona*, tamże, s. 594. Tak interpretuje to na przykład P.L. Day, *From the Child Is Born the Woman: The Story of Jephthah's Daughter*, [w:] *Gender and Difference in Ancient Israel*, P.L. Day [red.], Minneapolis: Fortress 1989, s. 58-74.

<sup>30</sup> Por. N. Walls, *The Goddess Anath in Ugaritic Myth*, (SBLDS 135), Atlanta: Scholars Press 1992, s. 77-79.

<sup>31</sup> Na temat schematu takich ślubowań (Rdz 28,20-22; Lb 21,2; 1Sm 1,11; 2Sm 15,8) por. W. Gross, *Richter*, s. 598. Przykład paralelnego tekstu ślubowania z Ugarit por. KTU 1.14 IV,38-43; tłumaczenie niemieckie [w:] M. Dietrich, O. Loretz, TUAT, t. III/6: *Mythen und Epen* IV, Gütersloh: Verlaghaus 1997, s. 1229.

<sup>32</sup> B.G. Webb, *The Book*, s. 328. Autor słusznie zauważa też, że o ile czytelnik jest poinformowany o tym, że Jefte został wybrany na wybawcę Izraela, o tyle sam wybrany nie musi jeszcze tego być świadom. Został wybrany na przywódcę przez mieszkańców Gileadu (Sdz 11,6.8.11), ale w jego ocenie jedna przegrana bitwa może wszystko to zmienić.



na rzecz patriarchy (choć są też przykłady, że może trwać to znacznie krócej). Wprowadzenie do aktu ślubowania jest typowe dla tego rodzaju narracji (Sdz 11,30a): konstrukcja biernikowa uzupełniona o imię adresata (*wajjiddar ... neder ljhwh*). Po nim następuje pierwszy warunek: zwycięstwo nad Ammonitami (w. 30b; por. Lb 21,2). Nie trudno zauważyć, że Jefte chce, aby Bóg dał Ammonitów w jego ręce, a nie w ręce Izraela (por. potem w. 32b i w. 33c). Drugi, na zasadzie *sandwicha*, umieszczony jest pomiędzy obietnicą złożoną przez Jeftego (w. 31ac) i oznacza szczęśliwy powrót do domu (w. 31b: *b<sup>e</sup>šālôm*; por. Rdz 28,21; Sdz 8,9)<sup>33</sup>. W tym miejscu wybrzmiewa ponownie motyw znany już z Sdz 11,1-11. Jefte ma dom w Mispa (Sdz 11,31b.34a).

Wypełnienie ślubu uzależnione jest zatem od zwycięstwa nad wrogami i powrotu do domu. Zarówno pierwszy (Sdz 11,32-33), jak i drugi (Sdz 11,34a) warunek zostają spełnione (Sdz 11,32-33.34a). Czy jest to odpowiedź Boga na propozycję Jefty? Tę narracja nie pozwala rozstrzygnąć jednoznacznie. Wydaje się jednak, że w. 29 po to wprowadził motyw (duch Jhwh), aby wskazać, że zwycięstwo odniesione nad Ammonitami, to część boskiego planu wobec Izraela, a nie reakcja na słowa Jeftego. Niemniej można sądzić także, że i sam ślub mógłby być złożony pod wpływem posiadanego „ducha Jhwh”<sup>34</sup>. Nawet gdyby przyjąć takie założenie, to przeczyć mu wydaje się późniejsze milczenie nie tylko Boga, ale i narratora w tej kwestii. Na jego tle ślub Jeftego jawi się wyraźnie jako jego własna inicjatywa. Jhwh działa tu wyłącznie wtedy, gdy daje mu zwycięstwo nad Ammonitami (Sdz 11,32b). Potem, w toku dalszych wydarzeń, związanych już z samym ślubem, Bóg nie wykazuje żadnej aktywności i nie wypowiada żadnego słowa, a narrator nie komentuje tego, o czym opowiada.

Sama obietnica (w. 31ac) jest dość zaskakująca. Jefte chce złożyć jako ofiarę całopalną to/ z tego, co pierwsze wyjdzie z drzwi jego domu na spotkanie, gdy będzie powracał po zwycięstwie nad Ammonitami. Trudno zakładać, że myśli on teraz o zwierzętach (por. Joz 2,19)<sup>35</sup>. Jego propozycja zakłada więc ofiarę

<sup>33</sup> J.M. Sasson, *Judges 1-12*, s. 438. Zwrot *b<sup>e</sup>šālôm* może oznaczać różne rzeczy: cały i zdrowy, bez odniesionych ran, czy wreszcie tryumfalny powrót. Ostatnie rozumienie często łączone jest z tym, że Jeftemu przypisuje się chęć zdobycia lepszej pozycji pośród swoich rodaków i w tym sensie interpretuje się też samo ślubowanie przed Bogiem.

<sup>34</sup> W. Gross, *Richter*, s. 596.

<sup>35</sup> Także dlatego, że leksem *js' liqrā'ū* – „wyjść, aby mnie spotkać”, odnosi się zawsze do ludzi, a nie do zwierząt. Tak B.G. Webb, *The Book of Judges: An Integrated Reading*, (JSOT.S 46), Sheffield: JSOT Press 1987, s. 64. Niemniej trzeba zauważyć, że nie jest to regułą (Sdz 14,5; Hi 39,21); R.B. Chisholm jr., *A Commentary*, s. 353. R.G. Boling, *Judges*, (AB 6A), New York: Doubleday 1975, s. 208 pisał, że w epoce żelaza, ze względu na konstrukcję domów (zwierzęta mieszkaly razem z ich właścicielami), Jefte mógł spodziewać się, że naprzeciw wyjdzie mu jakieś zwierzę. Na temat konstrukcji domów por. też Ph. J. King, L.E. Stager, *Life in Biblical Israel*, Louisville: Westminster John Knox 2001, s. 29.34; R. Miller, *Chieffaim*

z człowieka? Z sekwencji zdarzeń wynika, że tak<sup>36</sup>, choć zapewne Jefte myśli o jednym ze swoich sług/domowników<sup>37</sup>, a nie o własnej córce. Sugeruje to wyraźnie jego reakcja z w. 35. Niemniej naprzeciw zwycięzcom zwykle wychodziły kobiety (por. Wj 15,20; 1Sm 18,6)<sup>38</sup> i Jefte powinien był się liczyć z tym, że może wśród nich być też jego córka. Niektórzy egzegeci<sup>39</sup> widzą w tym fakcie mentalność hazardzisty, która cechuje Jeftego. Sługa Abrahama też uprawiał swoisty hazard, prosząc Boga, aby dał dowód swojej opatrnościowej obecności i wskazał wybrankę dla Izaaka, spełniając określone warunki zasugerowane przez samego sługę (Rdz 24,14-27). W tym wypadku jednak nie chodziło o ryzykowanie czyimś życiem. W Biblii możemy znaleźć co najmniej kilka porównywalnych ślubów, jak ten opisany w Sdz 11,30-31. Ślub Jefty wyróżnia jednak fakt, że nieobecny jest obiekt samego ślubowania (Lb 21,2: chodzi np. o mieszkańców miast, które mają być zdobyte). Jefte bez wątpienia przekracza również swoją przysięgą dopuszczalne zwyczaje praktykowane w Izraelu. W pewnym sensie naśladuje tu Kananejczyków<sup>40</sup>. Jak pisze jeden z komentatorów<sup>41</sup>, w obecnym miejscu autor biblijny opisuje Jefte bardziej jako pobożnego Ammonitę niż Izraelitę.

Czy ślubowanie Jefty jest to tylko rodzaj wspomnianego *ultima ratio*, po które sięga się w ekstremalnych sytuacjach, a taką jest zagrożenie podczas wojny?<sup>42</sup> Na pewno jest to wyraz jego niepewności. Skąd jednak pomysł na to, aby

---

*of the Highland Clans: A History of Israel in the 12th and 11th Centuries B.C.*, Grand Rapids: Eerdmans 2005, s. 98.

<sup>36</sup> Inne argumenty zebrał W. Gross, *Richter*, s. 599 ze wskazaniem jednak na D. Marcus, *Jephthah*.

<sup>37</sup> W. Gross (*Richter*, s. 599) wymienia jeszcze szereg, jak to określa, „makabre Spekulationen”, co do domniemanej ofiary, o której myślał Jefte. Poza wspomnianym sługą, sugerowano też żonę Jefty (Augustyn, *Qu. Jud.* 49) – o niej jednak nie ma w ogóle mowy w całym opowiadaniu; jednego z członków szeroko rozumianej rodziny; jedną z kobiet idącą naprzeciw w orszaku powitalnym itp.

<sup>38</sup> Męskie formy gramatyczne mogą, co prawda, mieć odniesienia do żeńskich podmiotów, ale z kolei ofiara rodzaju żeńskiego byłaby raczej nieoczekiwana. W. Gross, *Richter*, s. 600.

<sup>39</sup> J.M. Sasson, *Judges 1-12*, s. 444.

<sup>40</sup> Jefte chce podporządkować Jhwh praktyce znanej wśród Moabitów (2Krl 3,27) i łączonej w Biblii z kultem Molocha (Kpł 18,21; 20,2-5; 2Krl 23,10; Jr 32,35), którego kult w 1 Krl 11,7 łączy się również z Ammonitami. Jeremiasz łączy tego rodzaju praktyki z bałwochwalczym kultem uprawianym także przez Izraelitów w bezpośrednim pobliżu Jerozolimy (Jr 7,31-32; 19,5-6.11; por. Ez 16,20-21; 20,26.31; 23,37). G.C. Heider, *Molech* [w:] *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, K. Van der Toorn [i i.] [red.], Leiden: Brill; Grand Rapids: Eerdmans 1999<sup>2</sup>, s. 581-585.

<sup>41</sup> J.C. McCann, *Judges* (IBC), Louisville: John Knox 2002, s. 84.

<sup>42</sup> N. Steinberg, *The Problem of Human Sacrifice in War: An Analysis of Judges 11* [w:] *On the Way to Nineveh. Studies in Honor of G.M. Laudes*, S.C. Cook, S.C. Winter [red.], Atlanta: Scholars Press 1999, s. 114-135.

przychylność Boga wyjednać miała mu ofiara całopalna z człowieka? Przekonanie, że w Kanaanie rzeczywiście praktykowano ofiary z dzieci<sup>43</sup>, nie jest już dziś aż tak oczywiste. Znano ten zwyczaj w Kartaginie, a więc być może także w macierzystym regionie, jakim dla kultury określanej przez Rzymian mianem „punickiej”, była Fenicja (dzisiejszy Liban). Jednak przykłady ślubów z Ugarit, które wiązałyby się z ofiarami z dzieci, są niepewne<sup>44</sup>. Teksty biblijne pozwalają czasem sądzić, że w sporadycznych wypadkach, zabijano w taki sposób dorosłych ludzi. Był to zarazem jakiś rytuał wykonywany przed Bogiem (Lb 25,4; 1 Sm 15,33), a same ofiary były czemuś winne. Nie mamy natomiast pewności, co do tego, jak rozumieć budowanie fortyfikacji na ciałach swoich synów (1Krl 16,34; por. Joz 6,26). Niemniej sama informacja tego rodzaju jest dowodem wpływów kananejskich na postawy Izraelitów (efekt małżeństwa Achaba z Jizebel)<sup>45</sup>.

Czy gdyby naprzeciw Jefte wyszła jakaś inna osoba, zmieniłoby to coś w ocenie ślubu Jefte? Z tekstu – jak wspomnieliśmy – nic takiego nie wynika. Problem, jak się wydaje, stanowi tu zatem jedynie osoba, a nie sama ofiara. Jefte nie zachował się zgodnie z zasadami pouczenia mądrościowego, które ostrzega przed pochopnym składaniem ślubowań wobec Boga (Prz 20,25). Jego ślubowanie nie wydaje się jakimś aktem impulsywnym. Przeciwnie, jest dobrze przemyślaną strategią<sup>46</sup>, w której ostatecznie – jak się okaże – „przechytrzy” samego siebie. Część badaczy doszukuje się głębokiej ironii już w samym sposobie złożenia ślubu. Wygląda on tak, jakby Jefte polecił Bogu wybrać sobie nagrodę w zamian za pomoc udzieloną w walce z Ammonitami. On myśli jednak o dobrych owocach swoich machinacji. Być może spodziewa się dzięki temu nawet jakiegoś awansu wśród swoich rodaków (por. Sdz 10,18). Rzeczywistość ostatecznie okazuje się jednak brutalna i będzie musiał zapłacić wysoką cenę za swoją postawę<sup>47</sup>. Znamienne jest – na co zwraca uwagę wielu egzegetów – wspomniane milczenie samego Boga. Jaki pisze Trent Butler<sup>48</sup>: *The vow says nothing about God. It says multitudes about Jephthah*. Jest ono wymowne zwłaszcza w konfronta-

<sup>43</sup> Jest o tym przekonany np. A. Logan, *Rehabilitating Jephthah*, „Journal of Biblical Literature” 128 (2009), s. 665-685, zwłaszcza 668-670.

<sup>44</sup> J.M. Sasson, *Judges 1-12*, s. 533, przypis 42.

<sup>45</sup> M.S. Sweeney, *1 & 2 Kings* (OTL), Louisville-London: John Knox Press 2007, s. 206-207.

<sup>46</sup> Tak wielu egzegetów m.in. B.G. Webb, *The Book of Judges*, (JSOT.S), s. 64; D.I. Block, *Judges*, s. 367; K.L. Younger jr., *Judges, Ruth*, (NIV Application Commentary), Grand Rapids: Zondervan 2002, s. 262.

<sup>47</sup> J.Ch. Exum, *The Tragic Vision and Biblical Narratives: The Case of Jephthah*, [w:] *Signs and Wonders: Biblical Texts in Literary Focus*. Semeia Studies, J.Ch. Exum [red.], Atlanta: Society of Biblical Literature 1989, s. 59-83; G. Beth, *A Ritual Processed: A Look at Judges 11.40*, [w:] *Anti-Covenant: Counter-Reading Women's Lives in the Hebrew Bible*, M. Bal (red.), (JSOT.S 81), Sheffield: JSOT Press 1989, s. 175-193.

<sup>48</sup> *Judges*, s. 288.

cji z bohaterami z Księgi Rodzaju<sup>49</sup>. Bóg z Księgi Sędziów wydaje się niezadowolony z postawy aktualnych liderów Izraela, mimo że sam ich wybiera. Ratuje jednak Izraela, ale niekoniecznie akceptuje jego chwilowych liderów. Sekwencja narracyjna w księdze odsłania wyraźną tendencję do stopniowej degradacji przywództwa, sugerując potrzebę radykalnej zmiany<sup>50</sup>.

Czemu Bóg milczy? W tekście nic nie wskazuje na to, aby w jakikolwiek sposób zareagował On na ślubowanie Jefty. Zwycięstwo nad Ammonitami, jak się wydaje, jest efektem posiadania przez Jeftę „ducha Jhwh”. Mimo, że on sam nie jest prawdopodobnie świadomy, że takiego ducha posiada. Sukces Jeftę może być efektem, typowej dla Księgi Sędziów, kolejności zdarzeń (por. Sdz 10,7.16 → Sdz 3,7-11) i sam Jefte jawi się w tym ciągu jedynie jako narzędzie w ręku Boga działającego w obronie złożony przez siebie ślub.

Milczenie Boga może wskazywać jednak, że ślubowanie Jefty narusza suwerenność Boga w działaniu i stanowi wyzwanie wobec wolnych decyzji ze strony Jhwh<sup>51</sup>. Obnaża też ignorancję naszego bohatera w dziedzinie wiary. A może tylko to, że cały ślub jest po prostu jedynie wyrazem wyrachowania ze strony ślubującego, próbą manipulowania Bogiem na swoją korzyść?<sup>52</sup> W obliczu wroga Jefte zapomina w każdym razie o tym, że potrzeba mu jedynie wiary i zaufania wobec Jhwh. W konsekwencji podejmuje próbę układania się z Bogiem, zawarcie swoistego układu: coś za coś<sup>53</sup>. Warto zauważyć kilka zasadniczych cech, jakie składają się na okoliczności całego zdarzenia<sup>54</sup>:

- Jefte nie ma bezpośredniego kontaktu z Bogiem; ślubowanie wynika z jego domysłów na temat charakteru Boga, a nie wiedzy o tym charakterze;
- wcześniejsze negocjacje podkreślają rolę Jefty, jako przywódcy plemiennego, jednak ostatecznie taka jego rola zależeć będzie od zwycięstwa nad Ammonitami;
- negocjowanie i układanie się wydaje się być stylem życia Jefty.

Mogą mieć rację zatem ci – wspomniani już – badacze, którzy sądzą, że Jefte po prostu usiłuje manipulować Bogiem na swoją korzyść. Gdyby Jhwh był jednak Bogiem podatnym na manipulację, to ślubowanie musiałyby zostać wykonane przed, a nie po zwycięstwie. Samo zwycięstwo nad Ammonitami, o czym

<sup>49</sup> Y. Shemesh, *Jephthah – Victimizer and Victim: A Comparison of Jephthah and Characters in Genesis*, „Journal of the Ancient Near Eastern Society of Columbia University” 32 (2011), s. 117-131.

<sup>50</sup> Na ten temat szerzej G. Borgonovo, *Torah e storiografie dell’Antico Testamento*, Torino: Elledici 2012, s. 332-333.

<sup>51</sup> M. Sjöberg, *Wrestling*, s. 61.

<sup>52</sup> D.I. Block, *Judges*, s. 367.

<sup>53</sup> T. Butler, *Judges*, s. 287.

<sup>54</sup> T.L. Bressinger, *Judges*, (BCBC), Scottsdale PA: Herald 1999, s. 133 podają za T. Butler, *Judges*, s. 288.

mowa jest w następujących wierszach, nie jest w każdym razie prezentowane wprost jako efekt ślubowania ze strony Jefty<sup>55</sup>. Ten ślub w kontekście bardziej łączyć należy z późniejszą wojną z Efraimitami i tragicznym końcem Jefty, ostatecznym skutkiem jego ambiwalentnego sposobu zachowania (Sdz 12,1-7)<sup>56</sup>.

### 3.3. Ofiary z dzieci

Wspomnieliśmy już o wątpliwościach dotyczących praktykowania ofiar z dzieci w starożytnym Kanaanie. Wiele napisano też w ramach tej dyskusji na temat tego, czy w czasach Starego Testamentu również znane i praktykowane były takie ofiary z dzieci. Większość badaczy jest zdania, że tego rodzaju praktyki były raczej nieznanne w Izraelu<sup>57</sup>. Sam fakt jednak, że z nimi polemizowano, świadczy, iż wiedza o tego rodzaju ofiarach nie była czymś obcym ani odległym od granic biblijnego Izraela (por. Kpł 18,21; 20,2-3; Pwt 12,31; 18,10; Jr 7,30-31; 19,5)<sup>58</sup>. Nie można zatem wkluczyć, że na przykład w czasach Jeremiasza taki lokalny kult był praktykowany w Jerozolimie lub jej okolicach<sup>59</sup>. Nie wiemy tego jednak z całą pewnością. Archeologia nie potwierdziła jak dotąd rzeczywistego istnienia takiego kultu w obrębie religii starożytnego Izraela, a opisy biblijne pozwalają jedynie domniemywać, że tego rodzaju zachowania mogły być owocem sytuacji kryzysowych (2Krl 3,27: król Moabu; Sdz 11,30: Jefte; być może także 1Krl 16,34)<sup>60</sup>. W dyskusji nad tym zagadnieniem otwartymi pozostają ponadto dwa zasadnicze pytania: czy chodzi w istocie o jakąkolwiek ofiarę<sup>61</sup>, a nie jedynie o swoisty rytualny akt poświęcenia.

<sup>55</sup> Słusznie zwraca na to uwagę wspomniany B.G. Webb, *The Book of Judges* (JSOT.S), s. 63.

<sup>56</sup> T. Butler, *Judges*, s. 289

<sup>57</sup> Poza cytowaną już Peggy L. Day, *From the Child*, s. 58-74; por. także D. Marcus, *Jephthah*, s. 38-49; J. Levenson, *The Death and Resurrection of the Beloved Son: The Transformation of Child Sacrifice in Judaism and Christianity*, New Haven: Yale University Press 1993; S. Nidicht, *War*, s. 46-49; T.C. Römer, *Why Would*, s. 27-38; D. Janzen, *Why the Deuteronomist*, s. 339-357.

<sup>58</sup> Deuteronomistyczne i Jeremiaszowe wypowiedzi wydają się być bliskie realiom historycznym panującym w przedwygnaniowej Judei; tak na przykład W. Werner, *Das Buch Jeremia*, (NSK. AT 19), Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1997, s. 102. Część badaczy sądzi jednak, że chodzi tu o późniejszą polemikę; tak na przykład C. Levin, *Das Kinderopfer im Jeremiabuch: Fortschreibungen. Gesammelte Studien zum Alten Testament*, (BZAW 316), Berlin: De Gruyter 2003, s. 227-241, zwłaszcza s. 240.

<sup>59</sup> Jeśli tak, to wykluczyć z tej dyskusji należy wymóg ofiarowywania Bogu „pierworodnego syna” (Wj 22,28; por. 13,2 – Wj 34,20; 13,13), który nigdy nie pojawia się w kontekście pogańskiego kultu Molocha (w tym ostatnim składano ofiary obu płci; J. Day, *Menschenopfer*, [w:] RGG<sup>5</sup>, t. 5, s. 1086-1088.

<sup>60</sup> Porównać trzeba jednak pytania prorockie z Mi 6,7; Ez 20,25-26.31 i opowiadanie z Rdz 22 oraz możliwość zastępowania ofiary zwierzęciem.

<sup>61</sup> Nawet fenicko-punickie odniesienia (H.P. Roschinski [w:] TUAT II/4, Gütersloh: G. Mohn 1988, s. 606-620), które tradycyjnie uznaje się za opisy realnie praktykowanych ofiar z dzieci,

Ustalenia dokonane przed laty przez Moshe Weinfeld'a<sup>62</sup> mogą sugerować, że sceny tego rodzaju (Pwt 18,10; 2Krl 17,17; 21,6), które umieszczane są w kontekście rytualnych całopaleń, mogły mieć wyłącznie charakter rytualny, a nie realny<sup>63</sup>. Pojęcie *šrp* – „spalać”, którym opisuje się ten rytuał (Pwt 12,31), w zasadzie odnosi się do praktyk znanych obcym narodom (takim jak Sefarwaici w 2Krl 17,31). Podobne informacje dotyczą jednak potem także niektórych królów Izraela (2Krl 16,3: król Achaz; 2Krl 21,6: król Manasses; 2Krl 23,10: reforma religijna Jozjasza i Jr 7,31 jako prorocki głos na jej wsparcie). Mowa jest jednak we wszystkich tych przypadkach o „rytuale” określonym jako „*przeprowadzenie* (‘*br* Hifil) przez ogień”, co może oznaczać wspomniany ryt poświęcenia, przez który przechodziły dzieci. Niekoniecznie jednak wskazuje, że składano je podczas tego rytuału w ofierze<sup>64</sup>.

Nie oznacza to, że we wspomnianych sytuacjach kryzysowych (Sdz 11,39; 1 Krl 16,34; por. też niejasny tekst Ez 20,25-26<sup>65</sup>) mogło dochodzić do ekstremal-

---

pozostają do dziś dyskusyjne, gdyż tylko niektóre fenickie inskrypcje wspominają o tego rodzaju ofiarach i zawsze mowa jest, że można je zastąpić ofiarą ze zwierząt (KAI nr 47; 61A; 79; 98; 99), choć statystyki mogą sugerować, że tendencje to takich zastępczych ofiar była rzadkością por. G.C. Heider, *The Cult of Molech: A Reassessment*, (JSOT.S 43), Seffield: Academic Press 1985, s. 200.

<sup>62</sup> *The Worship of Molech and the Quenn of Heaven and Its Background*, „Ugarit-Forschungen“ 4 (1972), s. 133-154; por. też G.C. Heider, *Molech*, s. 581-585.

<sup>63</sup> J. Day, *Menschenopfer II.1*, s. 1087-1088; U. Rütterswörden, *Die Stellung der Deuteronomisten zum alttestamentlichen Dämonenwesen*, [w:] *Die Dämonen. Demons*, A. Lange [i in.] [red.], Tübingen: Mohr Siebeck 2002, s. 197-210.

<sup>64</sup> M. Weinfeld, *The Worship*, s. 140-143; J. Ebach, *Moloch*, [w:] *Neues Bibel-Lexikon*, M. Görg, B. Lang [red.], Zürich-Düsseldorf: Benzinger 1995, s. 829-851, zwłaszcza s. 830.

<sup>65</sup> „Interpreted at face value, these verses create horrifying and intolerable theological problems”, tak D.I. Block, *Ezekiel. Chapters 1-24*, (NICOT), Grand Rapids-Cambridge: Eerdmans 1997, s. 637. Kwestia ofiar z dzieci wydaje się być poruszana przez Ezechiela co najmniej kilka razy (por. Ez 16,20-21; 20,26.31; 23,37; według niektórych badaczy aluzje do niej znaleźć można także w Ez 8,3; 43,7-9). Co jednak tego rodzaju ofiary mają wspólnego z żydowskim prawem dotyczącym pierworodnych (Wj 13,2.13; 22,28)? Hebrajski leksem *lmlk*, z którym tego typu „ofiary” są często łączone w Biblii (Kpł 18,21), wielu badaczy rozumie wyłącznie jako ofiary „dla Molocha”, tak J. Day, *Molech: A God of Human Sacrifice in the Old Testament*, (UCOP 41), Cambridge: University Press 1989, lub jako tzw. *mlk*-ofiary, oznaczające jednak ofiary z dzieci podobne do tych, które – jak się domniemywa – były składane w Kartaginie, tak O. Eissfeldt, *Molk als Opferbegriff im Punischen und Hebräischen und das Ende des Gottes Moloch*, Halle: Max Niemeyer 1935. Ezechiel (Ez 16,20-21; 20,31; 23,37) wydaje się jednak łączyć tego rodzaju zachowania wyłącznie z kultem obcych bogów (stąd aż 9 razy leksem *lmlk* w tego rodzaju wypowiedziach). Ez 20,26 podkreśla, że Izraelici słusznie zrozumieli prawo dotyczące pierworodnych, jako wyraz woli Jhwh, ale było to „złe prawo”, efekt kary za złe zachowanie i jego ostateczny efekt prowadzić miał do zniszczenia grzesznego narodu; na temat takiej interpretacji tego wiersza por. P.M. Joyce, *Ezekiel. A Commentary*, New York, London: T&T Clark 2007, s. 151. Generalnie jednak wypowiedzi biblijne nie sugerują, aby tak należało rozumieć Boży wymóg ofiarowywania Bogu pierworodnych (Rdz 22,2 –

nych zachowań również w Izraelu/Judzie, zwłaszcza w końcowym okresie monarchii<sup>66</sup>. Stąd zapewne krytyczne wypowiedzi w Pwt 12,29-30; Jr 7,31; 19,5; 32,35.

### 3.4. Córka Jefty i czas wypełnienia przysięgi

Z punktu widzenia Jefty, Jhwh wypełnił swoją część związaną z jego warunkowym ślubowaniem i wydał Ammonitów w jego ręce (por. ww. 30c. 32b). Teraz nadeszła kolej na Jeftę (por. ww. 31b. 34). Formuła *w<sup>e</sup>hinnēh* (w. 34bA) wskazuje nie tylko na zaskoczenie faktem, że pierwszą, która wchodzi naprzeciw Jefty, jest jego córka. Leksem ten wzbudza i wyraża zarazem również zaskoczenie czytelnika, któremu autor biblijny pozwala teraz ujrzeć ją po raz pierwszy oczyma jej ojca<sup>67</sup>.

Kobiety wychodzące naprzeciw powracającym po zwycięskiej wojnie mężczyznom, jak już wspomnieliśmy, to stały motyw w Biblii (Wj 15,20; 1Sm 18,6-7)<sup>68</sup>. Zwykle były to też młode, niezamężne jeszcze dziewczęta. O córce Jefty słyszymy jednak nagle i bez żadnego uprzedniego przygotowania<sup>69</sup>. Nawet

---

Wj 22,28). W wielu innych miejscach mamy bowiem też wyraźne zakazy (Pwt 18,10) lub polecenie złożenia ofiar zastępczych (Wj 13,2; 34,20).

<sup>66</sup> M. Greenberg, *Ezekiel 1-20*, (HThKAT), Freiburg-Basel-Wien: Herder 2001, s. 432-433. Niektórzy badacze sugerują jednak, że praktyki tego rodzaju mogły stanowić także element oficjalnego, głównego nurtu jahwizmu z końcowych lat monarchii w Judzie; tak F. Stavropoulou, *King Manassesh and the Child Sacrifice: Biblical Distortions of Historical Realities*, Berlin: de Gruyter 2004. W każdym razie nowotestamentalne nawiązania do doliny Hinnom (*ge'hinnom* – gr. *geenna*) (Mk 9,43.45.47 oraz 7 razy u Mt (od Mt 5,22) czynią z niej pierwowzór świata potępionych, czym wydają się jednak odzwierciedlać jakieś traumatyczne doświadczenia związane z tym miejscem.

<sup>67</sup> W. Gross, *Richter*, s. 602.

<sup>68</sup> Choć kontekst (Sdz 11,34) mógłby sugerować, że na spotkanie Jefty wyszła wyłącznie jego córka, to w praktyce była ona zapewne jedną z wielu dziewcząt, tyle, że szła jako pierwsza (Pnp 7,1; Wj 15,20; argumenty por. W. Gross, *Richter*, s. 603). Sugeruje to m.in. liczba mnoga na określenie instrumentu (*b<sup>e</sup>tuppîm*). Nigdzie w Starym Testamencie nie ma mowy, aby jedna osoba grała na wielu instrumentach naraz; por. J. Braun, *Die Musikkultur Altisraels, Palästinas*, (OBO 164), Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht 1999, s. 103-111; 249-255; S. Paz, *Drums, Women and Goddesses*, (OBO 232), Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht 2007. Instrument, o którym mowa (hebr. *tôp*), to nie tymbrell (rodzaj tamburina; gr.: *tympanon*), zapoznany w Izraelu dopiero w czasach hellenistycznych, lecz rodzaj bębena bez dodatkowych dzwońców po bokach; C. Meyers, *Drums and Damsels: Women's Performance in Ancient Israel*, „Biblical Archaeologist” 54/1 (1991), s. 16-27; J. Montagu, *Instrumenty muzyczne w Biblii*, Kraków: Homini 2006, s. 32-36.

<sup>69</sup> J.M. Sasson (*Judges 1-12*, s. 438) określa ten zabieg literacki mianem *hysteron proteron* (por. Sdz 3,26-28; 4,6-7; 6,4-5). Chodzi o jedną z figur słownych (tak Serwiusz, *Ae IX*, 816), polegającej na zmianie większej ilości słów. *Hysterologia* generalnie należy do tzw. *ordo artificialis* i polega na tym, że w jakiejś wypowiedzi zachodzi układ dwóch twierdzeń, które biegną prze-

formy gramatyczne w ślubowaniu Jefity były rodzaju męskiego, choć nie wykluczały tego, by włączyć w jego treść także kobiety<sup>70</sup>. W biblijnych opowiadaniach tego rodzaju sytuacja zachodzi niezwykle rzadko. Regułą jest bowiem raczej wcześniejsze wprowadzenie postaci, która za jakiś czas będzie odgrywać dominującą rolę (Rdz 22,23: Rebeka; Rdz 24: Laban; 2Sm 3,2-5: dzieci Dawid). W przypadku córki Jefitego, obok faktu, że jest ona bezimienna, uderza jednak właśnie to, że pojawia się ona na scenie bez jakiegokolwiek uprzedzającej informacji o jej istnieniu. W żydowskiej tradycji interpretacyjnej próbowano ją coś eksplorować jej wcześniejsze życie (tak Radaq). Nadano jej nawet imię: Seila (Pseudo-Filon, *Starożytności* § 40)<sup>71</sup>. W tekście biblijnym pozostaje jednak bezimienna i identyfikowana jest wyłącznie jako „córka Jefity Gileadczyka” (Sdz 11,40: *bat-jipttā haggillē ‘ādī*). Egzegeci wskazują jednak, że tego rodzaju określenia mogły funkcjonować również jako imiona własne (np. Batszua, żona Judy i córka człowieka o imieniu Szua; Rdz 38,2.12)<sup>72</sup>, choć w obecnym miejscu jest to mało prawdopodobne. Autor biblijny chce, by kobieta pozostała bezimienna, czym jeszcze bardziej podkreśla jej tragiczny los i konsekwencje tego dla przyszłości samego Jefity. Kiedy autor biblijny prezentuje ją po raz pierwszy, akcentuje dramatyzm całej sytuacji i dalekosiężne konsekwencje nieprzemyślanego do końca ślubu Jefity (Sdz 11,31ac). Emfaza położona jest bowiem na fakt, że jako pierwsza wyszła mu naprzeciw „jego córka” (*bittō*), i że było to jedyne jego dziecko (*raq hi’ jēhîdā*) (Sdz 11,34)<sup>73</sup>. Dopowiedzenie, że nie miał on innych synów i córek, jeszcze bardziej podkreśla fakt, iż swoim nieprzemyślanym ślubem Jefite położył na szali całą swoją przyszłość. Nie ma tu jednak mowy o tym, że aktualny stan w kwestii potomstwa (to jedyna córka) jest efektem bezpłodności jego żony. Mimo to sposób opowiadania sugeruje, że nie miał on już szansy na powiększenie liczby swego potomstwa.

Reakcja Jefity jest zresztą bardzo wymowna. Widząc wychodzącą mu naprzeciw swoją jedyną córkę, doznaje szoku i rozrywa z rozpaczy swoje szaty. Zwykle rozdarcie szat oznacza akt żałoby. Bywa jednak także gestem wyrażającym frustrację lub traumatyczne przeżycie (Rdz 37,29: Ruben; Rdz 37,34: Jakub; 2Sm 1,2;13,19). Jego okrzyk (w. 35: *’āhāh* z wymawianym końcowym

ciwnie do naturalnego porządku; por. H. Lausberg, *Retoryka literacka. Podstawy wiedzy o literaturze*, Bydgoszcz: Homini 2002, s. 480, §§ 891-892.

<sup>70</sup> R.B. Chisholm jr., *A Commentary*, s. 354.

<sup>71</sup> *Księga starożytności biblijnych*, Ł. Laskowski [tł.], Kraków: WAM 2015, s. 196.

<sup>72</sup> Na ten temat szerzej zob. J.M. Sasson, *Judges 1-12*, s. 438.

<sup>73</sup> Przymiotnik *jēhîdā* w Rdz 22,1 dotyczy Izaaka i wyraża tam emocjonalne przeżycie. Taka emocjonalna klasyfikacja dokonała się tam poprzez zaimek enklityczny odnoszący treść przymiotnika do ojca. Teraz nie ma jednak takich emocjonalnych odniesień. Sugerowane tłumaczenie zatem to nie „ona była jego jedyną”, lecz „ona była jedynym (dzieckiem)”, co słusznie zauważa tłumaczenie BT i BŚP; por. W. Gross, *Richter*, s. 602.



he), to onomatopieczny wyraz cierpienia, rodzaj ciężkiego westchnienia<sup>74</sup>, w rodzaju polskiego „ach”. Tego rodzaju okrzyki w narracjach lub w wypowiedziach prorockich zwykle kierowane są do Boga, stąd często (osiem na dwanaście przypadków) następuje za nimi odwołanie do Boga właśnie (Joz 7. 7; Sdz 6,22; wyjątek Jon 1,15; w 2Krl 3,10 taki apel do Boga jest domyślny, podobnie jak w obecnym miejscu)<sup>75</sup>. Zdaniem niektórych badaczek, Jefte nie mógł odwołać swego ślubu z tej racji, że był on złożony w trakcie wojny, co czyniło go wyjątkowym<sup>76</sup>.

To, co zaskakuje, to wyrzuty, jakie Jefte czyni wobec swojej córki. Wyraźnie jest zły na nią, a nie na siebie (Sdz 11,35). Zrozumienie tych wyrzutów czynionych wobec córki komplikuje fakt, że w dwóch wypowiedzianych przez siebie zdaniach, Jefte wykorzystuje coś w rodzaju gry słów (w. 35b: opartej na rdzeniach *kr'/'kr*), a to nie ułatwia nam zrozumienia tych wyrzutów. W pierwszej wypowiedzi (*hokrêa' hikra'tinî...*) wybrzmiewa sens rzucenia kogoś na kolana, gdyż rdzeń *kr'* zawsze wyraża idee przymusu i poddania kogoś siłą swej władzy (2Sm 22,40/Ps18,40; 17,13; 78,31). Drugie zdanie (*w<sup>e</sup>'at hājît b<sup>e</sup>'ōkrāj*), poprzez rdzeń *'kr*, wskazuje na spowodowanie kłopotów innym<sup>77</sup>. Nie wiemy o kim myśli teraz Jefte, ale egzegeci są raczej pewni, że nie chodzi o niego samego<sup>78</sup>, choć takie odniesienie byłoby możliwe. Oba rdzenie w każdym razie sugerują agresywne, nieprzyjazne działania, które Jefte – jak można się domyślać z przebiegu zdarzeń – zarzuca teraz swojej córce!<sup>79</sup> Forma wypowiedzi sugeruje w każdym razie, że lamentuje on tu nie ze względu na nią, ale ze względu na widmo pozostania bezpotomnym<sup>80</sup> i obwinia za ten stan rzeczy nie tyle siebie, ile ją.

Jefte, co prawda, nie cytuje tu swego ślubu, ale wyraźnie go wspomina (Sdz 11,35c). Nie używa też słowa *neder*, ale zwrotu *w<sup>e</sup>'ānōkî pāsîtî-pî 'el-jhwh* – „otworzyłem swe usta (szeroko)<sup>81</sup> wobec Jhwh” (w. 35cA), akcentując zarazem nieodwołalność tego, co zostało powiedziane wobec Jhwh (w. 35cB)<sup>82</sup>. W tym ostatnim przypadku rzecz niewątpliwie idzie o „ślub”, który zgodnie z obowią-

<sup>74</sup> J.M. Sasson, *Judges 1-12*, s. 439: „cri d'angoisse”.

<sup>75</sup> Tamże, s. 440.

<sup>76</sup> Susan Nidith, *War*, s. 33-34 (autorka łączy ślub Jefty z Lb 21,2-3: prawo *herem*; ten termin jednak tu nie występuje; por. R.B. Chisholm jr., *A Commentary*, s. 360, przypis 83); A. Logan, *Rehanieling Jephthas*, s. 665-685.

<sup>77</sup> J.M. Sasson, *Judges 1-12*, s. 440.

<sup>78</sup> D.I. Block, *Judges*, s. 394.

<sup>79</sup> W. Gross, *Richter*, s. 604.

<sup>80</sup> Tamże, s. 603.

<sup>81</sup> Por. Rdz 4,10; Lb 16,30; Pwt 11,6; Hi 35,16; Ps 22,14; Lm 2,16; 3,46).

<sup>82</sup> Paralela (ten sam niuans znaczeniowy) do obecnej wypowiedzi, to Ps 66,14, gdzie również mowa jest o ślubie złożonym w sytuacji kryzysowej. Zwykle jednak chodzi o otwarcie ust, aby coś zjeść lub połknąć (Rdz 4,11; Lb 16,30; Pwt 11,6; Ez 2,8; Ps 22,14). Czasem zwrot ten opisyje podniesienie głosu, aby komuś grozić lub kogoś postraszyć (Iz 10,14; Lm 2,16; 3,46).

zującym później prawem (Pwt 23,22-23), nie mógł być nie wykonany<sup>83</sup>. Jefte może więc bardziej uważać się teraz nad tym faktem, niż nad samą, pochopnie złożoną przysięgą (1Krl 13,16: Qal *šûb* w zwrocie idiomatycznym, a nie metaforycznym)<sup>84</sup>. Jest więc on świadom, że musi zapłacić za swój błąd. Nie wie, że Jhwh dałby mu zwycięstwo i bez tego ślubu (jak zauważyliśmy, został wybrany do roli wybawcy). Był ten jego ślub niepotrzebny i przedwczesny. Podyktowany niepewnością, co do wyniku walki. Stanowił zarazem próbę przekupienia Jhwh na swoją korzyść i to z pomocą pogańskich praktyk (ofiara z ludzi; por. Kpł 18,21; 20,2-5). Wypełnienie takiego ślubu nie byłoby więc złamaniem wymagań Prawa. Wręcz przeciwnie, to jego wypełnienie stałoby się czynem odrażającym w oczach Jhwh (por. Jr 32,35).

Reakcja córki na słowa ojca jest dwojakiego rodzaju. Najpierw zwraca się do Jefty pełnymi uczucia słowami „mój ojcze” (w. 36a; por. Rdz 22,7). Zdaniem niektórych badaczy<sup>85</sup> manipuluje ona w ten sposób swoim ojcem, jego uczuciami i niejako wymusza na nim swoją śmierć, aby ominąć małżeństwo. Taka interpretacja jest jednak czystą spekulacją i słabo, o ile w ogóle, pasuje do kontekstu. Córka niczego nie wymusza, lecz podporządkowuje się woli ojca. Faktem jest, że chce jednak coś ugrać także dla siebie. Ważne jest tu bowiem zauważenie tego, że o ile Jefte przemawiał w tzw. *Ich-Rede*, używając zaimków pierwszej osoby, o tyle ona teraz mówić będzie w drugiej osobie (tzw. *Du-Rede*)<sup>86</sup>. To subtelna, ale istotna zarazem korekta w stosunku do jego zarzutów z poprzedniego wiersza. Wyłącznie jej ojciec jest odpowiedzialny za to, co się teraz dzieje (*ty* ślubowałeś...*tobie* Jhwh pomógł... *ty* musisz teraz działać...). Ona tylko podporządkowuje się konsekwencjom jego ślubu. W jej dalszych słowach zawarta jest zarówno świadomość tego, co mógł ślubować jej ojciec (w. 36b), jak i przekonanie, że jej poddanie się planom ojca stanowi bardzo cenny element, wręcz warunek odniesionego przez niego zwycięstwa. Ojciec „musi” z nią zrobić to, co ślubował Bogu<sup>87</sup>, gdyż Bóg zrobił coś dla Jefty (dał mu dokonać pomsty na Ammonitach<sup>88</sup>). To z jednej strony wyraz przekonania, że Bóg,

<sup>83</sup> Być może autor biblijny w istocie chce tu pokazać nieobliczalne konsekwencje prawa deuteronomicznego; tak H.D. Neef, *Jeptha und seine Tochter (Jdc XI 29-40)*, „Vetus Testamentum” 49 (1999), s. 206-217. Por. także M. Bauks, *Jephtas Gelübde und die Unabwendbarkeit seiner Einlösung*, [w:] *The Qumran Legal Texts Between the Hebrew Bible And Its Interpretation* (Contributions to Biblical Exegesis and Theology 61), K. D. Troyer, A. Lange [red.], Leuven: Peters 2011, s. 27-40.

<sup>84</sup> J.M. Sasson, *Judges 1-12*, s. 440.

<sup>85</sup> P.T. Reis, *Spoiled Child: A Fresh Look at Jephtah's Daughter*, „Prooftexts” 17 (1997), s. 279-298, zwłaszcza s. 290; R. Ryan, *Judges*, Sheffield: Phoenix Press 2007, s. 91.

<sup>86</sup> W. Gross, *Richter*, s. 605.

<sup>87</sup> M. Sjöberg (*Wrestling*, s. 67) pisze tu o „teologicznej legitymizacji ofiary” z jej strony.

<sup>88</sup> Słowo *nēqāmôt* to tzw. „plural of amplification”, który wzmacnia ideę rdzenia (GKC § 124e). W obecnym przypadku chodzi o „pomstę” na Ammonitach, którą Bóg umożliwił Jeftemu.

nie otrzymawszy „zapłaty”, mógłby okazać się mściwy wobec Jeftego (por. Ps 94,1), a z drugiej, że ślub raz uczyniony, powinien być dotrzymany (Lb 30,3; Pwt 23,22-24). Może jednak jest ona tylko świadoma, że Jefte w imię „honoru” powinien wykonać to, co ślubował Bogu, a ona powinna pozwolić mu na egzekwowanie praw ojca do decydowania o losie córki (por. Pwt 21,10-17; 22,13-30)? Tego nie rozstrzygniemy. W każdym razie, jak zauważają egzegeci, Jefte nie ma tu alternatywy tak, jak miał ją Abraham (por. Rdz 22,11-14). Niemniej dla patriarchy całe wydarzenie było też tylko próbą ze strony Boga (Rdz 22,1). W przypadku Jeftego od początku do końca chodzi o inicjatywę samego bohatera. O tym, że Bóg nie ma z tym, co się dzieje nic wspólnego, może nas przekonywać, póki co, jedynie milczenie Boga i wielokrotnie powtarzany w Biblii Jego zakaz lub dezaprobata wobec składania ofiar z ludzi (Kpł 18,21; 20,1-5; Pwt 12,31; 18,10; 2Krl 16,2-3)<sup>89</sup>.

Córka Jeftego prawdopodobnie domyśla się, że może spotkać ją coś złego w związku ze ślubem złożonym Bogu przez jej ojca. Czy ma jednak pełną świadomość tego, o co w istocie chodzi? Tego też możemy tylko domniemywać. Reaguje w każdym razie podobnie jak Jonatan i gotowa jest przyjąć nawet śmierć (por. 1Sm 14,43). W obu tych przypadkach dzieci wydają się być gotowe przyjąc na siebie konsekwencje czynów/słów ich ojców. Nikt jednak nie wstawi się tym razem za córką Jeftey, aby ją ocalić, tak jak mało to miejsce w przypadku Jonatana (1Sm 14,45: lud).

Druga mowa córki to, podobnie jak było na początku w przypadku jej ojca, tzw. *Ich-Rede*. Prosi w niej o dwa miesiące czasu. Chce je spędzić wraz z towarzyszami w górach, aby opłakiwać (*bkh*) *'al-bētūlaj*. Jefte wyrazi zgodę na jej propozycję (ww. 37-38)<sup>90</sup>. Co chce w istocie opłakiwać córka Jeftego? Zwykle – jak już wspominaliśmy – tłumaczy się ten zwrot w sensie „moje dziewictwo”. Słowo *bētūlā* oznacza jednak bardziej zdolność do małżeństwa, wyznaczoną osiągniętymi możliwościami prokreacyjnymi<sup>91</sup>. W sferze prawnej to moment gotowości na to, aby wyjść spod jurysdykcji swego ojca<sup>92</sup>. Dziewictwo w przypadku jeszcze niezamężnej kobiety jest niejako zakładane, ale nie zawiera się wprost w tym określeniu. Jeśli chce się je podkreślić, stosuje się na przykład zwrot „nie znała męża” (Sdz 11,39; por. Rdz 19,8; 24,16). Gramatycznie mamy tu ponadto liczbę mnogą. Ta jednak stanowi standard w przypadku słów opisu-

<sup>89</sup> T.L. Bresinger, *Judges*, s. 135 podają za T. Butler, *Judges*, s. 292.

<sup>90</sup> W praktyce wypowiedzi jedno słowo, typowe dla sytuacji, w których zwalnia się swego sługę (*lēki* – „idź”), bez oczekiwanych, bardziej czułych uzupełnień; np. „moja córko” (por. Rt 2,2 i zwłaszcza Rdz 22,7b.8b: Abraham wobec Izaaka).

<sup>91</sup> M. Sjöberg, *Wrestling*, s. 65.

<sup>92</sup> J.H. Walton, *b'tūlā*, [w:] *New Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, t. 1, W.A. Van Gemeren [red.], London: Paternoster Press 1997, s. 781-784, zwłaszcza s. 783.

jących jakiś stan wiekowy, czy status społeczny (np. młodości – *bēhūrīm* lub starości – *zēqūnīm*)<sup>93</sup>. Czemu potrzebuje na to dwóch miesięcy, a nie trzech, co stanowiłoby biblijny standard? Ta kwestia pozostaje zagadką egzegetyczną. Być może sam czas nie ma tu żadnego symbolicznego, czy rytualnego znaczenia. Tyle go potrzebuje, by w samotności, wraz z najbliższymi sobie towarzyszkami pochylić się nad swoim losem<sup>94</sup>. Być może jednak dwa, zamiast standardowych trzech miesięcy, symbolizuje w jakiś sposób jej niespełnione życie? Nie można bowiem zdecydowanie wykluczyć, że jakieś odniesienia do czegoś, w rodzaju wspomnianego „rytuału przejścia” (*rite de passage*)<sup>95</sup>, stoją jednak za taką prośbą córki. Z samego tekst i opisanego w nim przebiegu wydarzeń nic takiego nie da się jednak ani odtworzyć, ani tym bardziej potwierdzić. Dostrzec możemy tylko to, że konsekwencją ślubu złożonego przez jej ojca jest fakt, iż naturalne przejście od stanu dziecka/córki do stanu żony/matki zostaje w jej przypadku w brutalny sposób przerwane, czy wręcz uniemożliwione<sup>96</sup>.

Po upływie wyznaczonego czasu, gdy dobiegły końca dwa miesiące (w. 39aA)<sup>97</sup>, córka Jeftego powraca i Jefte może wypełnić swój ślub (Sdz 11,39-40 → w. 31). Czyni jej coś (*wajja 'aš lāh*), co oznacza wypełnienie złożonego ślubu (w. 39aB). Rdzeń czasownikowy *'šh* sugeruje wyraźnie jakiś fizyczny akt (Jr 44,25), ale nie precyzuje tego, co dokładnie uczynił Jefte. Ślub zawierał w sobie obietnicę złożenia w ofierze całopalnej tego, kto pierwszy wyjdzie mu naprzeciw, kiedy wróci do domu (w. 31). Jeśli tak się teraz stało, to można wyobrazić sobie, że sposób złożenia córki w ofierze miał nie mniej drastyczny przebieg, niż składanie każdej innej ofiary tego rodzaju<sup>98</sup>.

Część badaczy jest zdania, że ostatecznie do tego jednak nie doszło i córka Jeftego nie tyle została złożona jako ofiara całopalna, ile poświęcona dziewicemu życiu<sup>99</sup>. Jednym z argumentów jest w tym wypadku fakt, że ofiara z kobiety

<sup>93</sup> J.H. Walton, *b'tūlā*, s. 783.

<sup>94</sup> D. Marcus, *Jephthah*, s. 30.

<sup>95</sup> K.H. Keukens, *Richter 11,37f.*, „Biblische Notizen“ 19 (1982), s. 41-42.

<sup>96</sup> Por. dyskusję [w:] W. Gross, *Richter*, s. 607-608.

<sup>97</sup> Na temat tego, co podczas tego czasu się działo por. Pseudo-Filon, *Księga starożytności biblijnych*, s. 197.

<sup>98</sup> Opis tego, jak wyglądało składanie ofiary całopalnej por. J.M. Sasson, *Judges 1-12*, 444.

<sup>99</sup> Taka opinia po raz pierwszy wyrażona została przez Kazaitę al-Qirqisani; S. Brock, *A Saghitha on the Daughter of Jephthah, by Isaac*, „Hugoye: Journal of Syriac Studies” 14 (2011), s. 3-25. Powtarza ją m.in. niedostępny mi komentarz Keil'a i Delitzsch'a. Przegląd interpretacji por. także D.M. Gunn, *Judges*, (BKBC), Malden: Blackwell 2005, s. 133-169; potem również J.L. Thompson, *Preaching Texts of Terror in the Book of Judges: How Does the History of Interpretation Help?*, „Calvin Theological Journal” 37 (2002), s. 49-61; A. Rottzoll, U. Dirk, *Die Erzählung von Jiftach und Seiner Tochter (Jdc 11,30-40) in der Mittelalterlich-Jüdische und Historisch-Kritischen Bibelegese*, „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft” 115 (2003), s. 310-230.

byłyby nieakceptowalna w Izraelu<sup>100</sup>. Innym, „dwuznaczne zakończenie”<sup>101</sup>, które pozwala czytelnikom snuć różne domysły na temat tego, jak w rzeczywistości zakończyła się cała sprawa<sup>102</sup>. Wiemy, że jest ona w tym okresie swego życia, który czyni ją zdolną do zamążpójścia i rodzenia dzieci (stąd określenie jej stanu mianem *bētûlâ*). To marzenie każdej z kobiet w tamtych czasach i w tamtej kulturze. Dookreślenie „nie znała męża” oznacza kobietę, która jest jeszcze dziewczicą (w. 39bA; por. Lb 31,17-18.35). To kobieta mająca swą przyszłość dopiero przed sobą (Rdz 24,16: Rebeka). Ten stan w pewnych okolicznościach może stanowić jednak zagrożenie dla przyszłości (Rdz 19,8: córki Lota). Jeśli w przypadku córki Jeftego spełnił się najgorszy scenariusz, to akcent pada na to, że umarła nie poznawszy męża. Jeśli jednak ostatecznie została przeznaczona Bogu jako poświęcona Mu dziewica, to autor biblijny dopowiada jedynie, że ten stan będzie permanentny. W efekcie wykonania ślubu córka Jeftego nigdy nie wyszła za mąż i nie zrodziła potomstwa. W tym dopowiedzeniu wielu egzegetów<sup>103</sup> również widzi sugestię, że jednak doszło do konsekracji córki Jeftego, a nie złożenia jej w ofierze. W Starym Testamencie mamy przykłady instytucji dla kobiet poświęconych służbie kultowej (por. Wj 38,8 → 2,22; Ez 8,14 → Dn 11,37) lub przykłady strzeżenia ich bezżenności (2Sm 13,20: Tamar)<sup>104</sup>. Niektórzy egzegeci<sup>105</sup> sugerują wręcz, że Jefte składając swój ślub, od początku miał na uwadze

<sup>100</sup> S. Landers, *Did Jephthah Kill His Daughter?*, „Biblical Review” 7/4 (1991), s. 23-31, 42.

<sup>101</sup> D. Marcus, *Jephthah*, s. 53: „devising a deliberately ambiguous ending”.

<sup>102</sup> W. Smelik, *The Targum of Judges*, (Oudtestamentische Studiën 36), Leiden: Brill 1995, s. 555-557 cytowany [w:] J.M. Sasson, *Judges 1-12*, s. 448: dialog ojca z córką, co prawda pozwala snuć przypuszczenie, że narrator sugeruje inne wyjście z sytuacji (zwinęz zastępujące dziecko – Rdz 22; zmiana decyzji – 1Sm 14; wykupienie się – Kpl 27,1-8), ale końcowe wiersze nie pozostawiają wątpliwości, że Jefte wie, co ślubował i to właśnie wykonuje (Sdz 11,39a). Na temat debaty w tej kwestii warto skonsultować różne argumenty. Poza monografią cytowanego tu D. Marcus’a, por. komentarz D.M. Gunn’a, *Judges*, s. 133-169 oraz B. Miller, *Tell It On the Mountain: The Daughter of Jephthah in Judges 11*, Collegeville: Liturgical Press 2005; M. Bauks, *Jephtas Tochter: Traditions-, religions- und rezeptionsgeschichtliche Studien zu Richter 11,29-40*, (FAT 71), Tübingen: Mohr Siebeck 2010.

<sup>103</sup> D. Marcus, *Jephthah*, s. 33-34; J.M. Sasson, *Judges 1-12*, s. 449.

<sup>104</sup> Ciekawe jest tu podejście tradycyjnej egzegezy żydowskiej. O ile Józef Flawiusz (*Ant.* 5.266) pisze jeszcze: „...a po upływie owego czasu (tj. 2 miesiące – uwaga autora) złożył swe dziecko w ofierze całopalnej. Ofiara ta nie była ani z prawem zgodna, ani miła Bogu...” ([tł.] Z. Kubiak, J. Radożycki, *Dawne dzieje Izraela*, Warszawa: Oficyna Wydawnicza 1997, s. 268), o tyle tradycja rabiniczna z VI-VII wieku po Chrystusie (*GenRab* 1: 12), choć nie akceptując postaci samego Jefty, nie precyzuje jednocześnie też tego, co tak naprawdę ostatecznie się stało. Część komentarz sugeruje, że Jefte „tragicznie” zignorował prawo wykupienia zawarte w Torze. Ph.S. Kramer, *Jephthah’s Daughter: A Thematic Approach to the Narrative as Seen in Selected Rabbinic Exegesis and in Artwork*, [w:] *A Feminist Companion to Judges, Second Series*. Feminist Companion to the Bible 4, Sheffield: JSOT Press 1999, s. 67-92.

<sup>105</sup> H.C. Brichto, *Toward a Grammar of Biblical Poetics: Tales of the Prophets*, New York: Oxford University Press 1992, s. 213-214.

zasadę ofiary zastępczej za pierworodnego (por. Wj 13,11-13) i dopiero sama córka „wymogła” na nim, aby było to dziewicze życie w służbie dla Jhwh. Wtedy łatwiej nawet byłoby zrozumieć wyrzuty Jefity, który wyraźnie rozpacza nad faktem że naprzeciw wyszła mu jego jedyna córka i widzi w tym powód swego upadku (w. 35). W kontekście jednak wyraźnie mowa jest o ofierze całopalnej, a nie rycie konsekuracyjnym. Faktem jest, że zwrot *hājā lajhw* – „należeć do Jhwh” nie ma charakteru technicznego i nie można uznać go za jednoznaczny w wymowie. Nie wskazuje więc wprost, że w istocie chodzi o ofiarę. Może być w takim sensie użyty (por. Kpł 23,18.20; 27,32), ale może też oznaczać dedykowanie jakiejś osoby na służbę Bogu (1Krl 2,27), dedykację ołtarza (Iz 19,19), memoriału (Iz 55,13), pracy (Ml 3,3). Konstrukcja gramatyczna sugeruje jednak, że nie ma tu mowy o jakiejś alternatywie i zgodnie z treścią ślubowania, córka Jefity została ostatecznie złożona w ofierze całopalnej dla Jhwh. Zdanie „nie poznała męża” ma tu zatem charakter rozłączny, a nie konsekwentny<sup>106</sup>.

Los córki Jefitego dał potem początek pewnemu zwyczajowi w Izraelu (ww. 39bB-40). Te końcowe wiersze jak słusznie zauważa Barry G. Webb<sup>107</sup>, przesuwają ostatecznie uwagę ze ślubu na ofiarę tego ślubu, a sympatię z ojca na córkę. Najgorszą rzeczą nie była dla niej śmierć jako taka, ale śmierć w młodym wieku, bez uprzedniego zamążpójścia i bez zrodzenia potomstwa. Córka Jefity należy do tych, którzy odeszli w taki sposób, że nie pozostał po nich żaden ślad, tak, jakby nigdy nie istnieli (por. Syr 44,9). Brak imienia dziewczyny tylko dodatkowo podkreśla rozmiar tej tragedii<sup>108</sup>. Jednak choć w istocie pozostała bezimienna, wspomniana zaczęła być ta *bat* (córka) Jefity przez *b<sup>e</sup>nôt* (córki) Izraela. To one honorowały ją w dorocznej celebracji. Określa się ten zwyczaj mianem *hōq* (por. 2Krn 35,25). To jedyny w swoim rodzaju przykład tego, że jakaś osoba stała się przyczyną powstania celebracji oznaczonej takim mianem<sup>109</sup>. Zwykle chodzi o regulację wydaną na piśmie, która obowiązuje z mocą prawa. Tym razem okoliczności wskazują jednak, że chodzi o zwyczaj usankcjonowany poprzez praktykę<sup>110</sup>, któremu początek dała córka Jefity.

<sup>106</sup> Argumenty syntaktyczne i gramatyczne por. R.B. Chisholm jr., *A Commentary*, s. 357-358.

<sup>107</sup> *The Book*, s. 334.

<sup>108</sup> R.B. Chisholm jr., *A Commentary*, s. 358 ze wskazaniem na A. Reinhart, „*Why ask my name? Anonymity and Identity in Biblical Narrative*, New York: Oxford University Press 1998, s. 121.

<sup>109</sup> W. Gross (*Richter*, s. 610) uzasadnia gramatycznie, że rzeczownik *hōq* występuje tu w połączeniu ze zdaniem (w. 39e), którego nie należy tłumaczyć, jak się to czyni zwykle od starożytności w sensie bezosobowym: „był zwyczaj w Izraelu”, lecz poprzez odniesienie początkowego *watthi* (w. 39e) do leksemu zaimkowego *w<sup>e</sup>hi*’ (w. 39d: „*i ona* nie znała męża...”), a więc zrozumienie wypowiedzi w tym sensie, że córka Jefity stała się początkiem „zwyczaju” wśród kobiet Izraela.

<sup>110</sup> M. Sjöberg (*Wrestling*, s. 60.66) odrzuca tłumaczenie w sensie „zwyczaj”. Uważa je za niesłusznie poszerzony sens słowa *hōq*. Sądzi, że wspomnienie o córce Jefitego zostało usankcjonowane poprzez oficjalny dekret.

Prawa zostały przekazane Izraelowi na Synaju. Były jednak wyjątki (por. 1Sm 30,14-16.21-25: król Dawid) i jednym z nich wydaje się być teraz także zwyczaj upamiętniający los córki Jeftego<sup>111</sup>. O tym, czy był to zwyczaj opłakiwana, czy też raczej wysławiania córki Jeftego, decyduje sposób rozumienia słowa *tānā*. Może ono oznaczać zarówno wysławienie czegoś lub kogoś (tak w Sdz 5,11), jak i opłakiwanie. Konstrukcja z *lamed*, jak w obecnym miejscu (Sdz 11,40), pozwala sądzić, że ten pierwszy sens dobrze pasuje i powinien być tu brany pod uwagę<sup>112</sup>. Większość egzegetów tłumaczy jednak *tānā* w obecnym miejscu słowem „opłakiwać” (tak BT za LXX: *thrēnein*, ale już BŚP tłumaczy bardziej neutralnie: „wspominać”, a BWP słowem: „czcza”).

Jak zrozumieć postawę samej córki? Szuka odrobiny swoich praw w ramach bycia podporządkowaną w pełnym tego słowa znaczeniu woli ojca?<sup>113</sup> Jawi się wyłącznie jako ofiara bezduszości i machinacji swego ojca?<sup>114</sup> Stanowi wzór córki posłusznej ojcu, gotowej podporządkować swoje własne cele bardziej ogólnemu dobru wspólnemu?<sup>115</sup> Odpowiedź na to pytanie może być wyłącznie efektem teoretycznych rozważań, gdyż sam tekst niczego jednoznacznie nie sugeruje. Jeszcze bardziej spekulatywne są hipotezy sugerujące, że mamy w opisie tego, co spotkało córkę Jefty, rodzaj historyzacji mitu o umierającej bogini/bogu lub kanejskiego rytuału płodności<sup>116</sup>. Znacznie bardziej sugestywna jest hipoteza, że całe wydarzenie stanowi uzasadnienie etiologiczne dla zwyczaju, o którym mowa w Sdz 11,39b-40 (H. Gunkel: wcześniejszy mit etiologiczny; potem doroczne święto lamentacyjne; H.W. Herzberg: *hieros logos* jakiegoś „dziewczęcego święta”)<sup>117</sup>. Słusznie zwraca uwagę Walter Gross<sup>118</sup> na fakt, że konstrukcja opowiadania przesuwaa akcent z ojca na córkę. O ile bowiem w swojej pierwszej mowie wskazuje ona na swego ojca i jego odpowiedzialność za bieg zdarzeń, a swoją rolę sprowadza jedynie do poddania się konsekwencjom ślubowania dokonanego przez ojca, o tyle w swej drugiej przemowie

<sup>111</sup> Jeśli przyjąć wyjaśnienie proponowane przez Menachema Harana (*Zebaḥ hajjamīm*, „Vetus Testamentum” 19 (1969), s. 11-22), to zwrot *mijjāmīm jāīmā* (w. 40aA) – „rok w rok”, „co roku”, oznacza bardziej regularność, niż okoliczności. W tym sensie akcent nie pada na przyczynę, czy źródło pochodzeniu tego zwyczaju.

<sup>112</sup> Por. dyskusję [w:] W. Gross, *Richter*, s. 608.

<sup>113</sup> M. Sjöberg, *Wrestling*, s. 68.

<sup>114</sup> T.L. Bresinger, *Judges*, s. 135.

<sup>115</sup> D.I. Block, *Judges*, s. 373. Pamela Reis (*Reading the Lines: A Fresh Look at the Hebrew Bible*, Peabody: Hendrickson 2002, s. 105-130, zwłaszcza s. 126) sugeruje wręcz, że córka знаła treść ślubu ojca i dlatego wyszła jako pierwsza mu naprzeciw. Jest to jednak mało prawdopodobne nawet ze względów gramatycznych, gdyż *waw* w drugim zdaniu, jak pisze R.B. Chisholm jr. (*A Commentary*, s. 357), jest tu raczej do rozumienia jak *sequential*, a nie *explicative*.

<sup>116</sup> Sceptycznie oceniając, cały szereg tego rodzaju hipotez wymienia W. Gross, *Richter*, s. 609.

<sup>117</sup> Odniesienia bibliograficzne por. W. Gross, *Richter*, s. 609-610.

<sup>118</sup> Tamże, s. 610.

wyraźnie dba już o swoje sprawy, by w końcu złożyć dobrowolną ofiarę w służbie – jak sama deklarowała – wyższych celów. Nie interweniuje w jej sprawie ani Jhwh, ani nikt z ludu. Jhwh, ani lud nie domagają się jednak również takiej ofiary. Autor biblijny zdaje się mówić: córka Jefty straciła życie w skutek wykonania tego, co ślubował jej ojciec. „Przeżyła” jednak w śpiewie (dziękczynnym lub lamentacyjnym) wykonywanym cyklicznie przez córki izraelskie. Wpisuje się swoją postawą na pewno w grono, licznych w Księdze Sędziów, „mocnych kobiet”<sup>119</sup>.

### 3.5. Pytanie o rolę i stosunek Boga do ślubu Jeftego

Pierwsze, co narzuca się przy lekturze opowiadania o ślubie Jefty, to fakt, że to JHWH planuje wybawienie Izraela w tej scenie (Sdz 11,29), i to On daje głównemu bohaterowi zwycięstwo (Sdz 11,32b). Jak się wydaje jest ono owocem posiadania przez Jefte „ducha Jhwh” (Sdz 11,29). Krótko mówiąc, Jefte jest po prostu osobą, którą Bóg wykorzystuje do realizacji swoich planów wobec Izraela (Sdz 10,6-8.16.17-18). Z tego względu informacja o zasięgu terytorialnym tej zwycięskiej wojny prowadzonej przez Jeftego (Sdz 11,32-33a) została prawdopodobnie uzupełniona (Dtr<sup>R</sup>) o podsumowujące sformułowanie obejmujące całego Izraela w. 33b (por. Sdz 3,30; 4,23; 8,28)<sup>120</sup>. W pierwotnym brzmieniu jednak sukces w tej wojnie był owocem walki prowadzonej przez samego tylko Jeftego. Prosił on Jhwh, aby wydał Ammonitów w jego ręce (w. 30b) i Jhwh w istocie wydał ich w jego ręce (w. 32b). Bez informacji z w. 29 i w. 33b można by sądzić, że jest to efektem ślubowania ze strony Jefty (ww. 30-31). Zastanawia jednak wspominane tu wielokrotnie milczenie Boga i narratora zarówno odnośnie momentu ślubowania, jak i potem, podczas wykonania tego, co było przedmiotem ślubu.

Po zastosowaniu czasownika *‘ābar* (Sdz 11,32a), który w swoim podstawowym sensie oznacza „przejście przez”, można wysnuć także wniosek, że nie chodzi tu tylko o wojnę wyzwolenczą spod obcego ucisku. Wyraźnie widać bowiem, że to Jefte jest tu atakującym, a nie broniącym się przed Ammonitami (Sdz 11,32-33). W pewnym sensie nawet sam wywołuje konflikt z nimi (por. Sdz 11,27). Tymczasem nawet formuła oznajmująca, że Jhwh wydał Ammonitów w ręce Jefty (Sdz 11,32b; por. 12,3), jak dotąd stosowana była na opisane wyłącznie wybawienie z opresji (Sdz 3,10; 4,7.14; 7,7.14-15). Agresywny charakter wojny toczony przez Jefte wydaje się też sugerować greckie tłumaczenie opisu tych wydarzeń (LXX: tłumaczy to, co czyni Jefte, dwoma czasownikami

<sup>119</sup> Tamże.

<sup>120</sup> W. Gross, *Richter*, s. 602.



mi: *diabainō* – „przeprowadzić się przez” oraz *parerchomai* – „przejść przez”<sup>121</sup>. Jefte zdaje się więc nie tylko oczyszczać Gilead<sup>122</sup> z obecności agresora, ale wręcz wkracza na jego terytorium, zmuszając go do obrony. Opis druzgoczącego zwycięstwa, jakie Jefte odniósł nad Ammonitami (Sdz 11,33: *makkâ gēdōlā*), przypomina rodzaj *Blizkriegu*.

Milczenie Boga w obliczu samego ślubu złożonego przez Jeftę i potem w momencie jego wypełnienia powinno więc zastanawiać. W tej kwestii w istocie, jak ujął to jeden z badaczy<sup>123</sup>: *the text speaks volumes by its very silence*. Nie możemy zapominać, że całe wydarzenie wpisane jest obecnie w kontekst teologii deuteronomistycznej i związanej z tym środowiskiem tradycje Prawa<sup>124</sup>. Ważne jest zatem zapoznanie związanych z nim priorytetów. Jednym z nich jest zasada, że posłuszeństwo jest ważniejsze niż ofiary. Same ofiary, zwłaszcza z te z dzieci, to problem na marginesie dla autorów tej szkoły teologicznej<sup>125</sup>. Ślub Jeftego nie powinien być w ogóle być składany, bo poza tym, że należy do kategorii „przekupstwa” (Pwt 16,19), to brak w nim zobowiązania do bezwarunkowego wypełnienia. Ponadto, gdyby Jefte rozumiał hierarchię (deuteronomistycznych) priorytetów, nigdy by takiego ślubu nie złożył. A jeśli już, to nigdy by go nie wykonał w takich okolicznościach. W konsekwencji Jefte spotyka się teraz nie tyle z Bogiem wskazującym mu ofiarę, której żąda On w zamian za zwycięstwo nad wrogami, ale z konsekwencjami swego nieroztropnego ślubu<sup>126</sup>.

Milczenie Boga nie usprawiedliwia czynu Jeftego. Ocena ze strony córki (w. 36) także nie jest próbą usprawiedliwienia go w tej kwestii i raczej trudno uznać ją za echo głosu narratora. Zdaniem niektórych badaczek<sup>127</sup>, swoimi słowami, usprawiedliwia ona jednak zarówno Boga, jak i samego Jeftę. Nie wydaje się jednak, że w słowach dziewczyny wybrzmiewa jakiegokolwiek usprawiedliwienie ojca. To jedynie stwierdzenie suchych zasad. Bóg tym bardziej nie potrzebuje tu takiego usprawiedliwienia. W słowach córki nie wybrzmiewa także ironia w reakcji na wyrzuty ojca (w. 35). Jeśli już, to zawarta jest w przemowie córki opinia wspomnianego prawa deuteronomistycznego (por. Pwt 23,22-24). W prawie tym kwestia ewentualnych ofiar z ludzi, a ściślej mówiąc z dzieci, nie ma

<sup>121</sup> J.M. Sasson, *Judges 1-12*, s. 436-437.

<sup>122</sup> Choć tekst hebrajski ma dwie różne punktacje (Sdz 11,17: *bammisppāh*; Sdz 11,34: *hammisppāh*; Sdz 11,29: *misppēh*) Misa wydaje się być miejscem zamieszkania Jefty, którego ten bronił, a potem, do którego powrócił, po wygranej wojnie.

<sup>123</sup> C. Brown, *Joshua, Judges, Ruth*, (NIBCOT 5), Peabody MA: Hendrickson 2000, s. 231.

<sup>124</sup> D. Janzen, *Why*, s. 339-357.

<sup>125</sup> Tamże, s. 345.

<sup>126</sup> W. Gross, *Richter*, s. 603.

<sup>127</sup> E. Fuchs, *Sexual Politics in the Biblical Narrative: Reading the Hebrew Bible as a Woman*, (JSOT.S 310), Sheffield: Academic Press 2000, s. 193.

jednak precyzyjnego sformułowania (por. Pwt 12,29-31; 18,10: wspomniany zakaz *przeprowadzania* przez ogień). Być może jest to powód, dla którego siła obrazu staje się teraz najlepszym (krytycznym?) komentarzem do tych niejasnych wypowiedzi i bezwzględного wymogu wypełnienia ślubów<sup>128</sup>.

Postawa Jefty, w świetle Księgi Sędziów, to kolejny krok w odsłanianiu postępującego kryzysu w sposobie sprawowaniu władzy. Kolejne i dalej jeszcze idące odstępstwo od ideału zarysowanego na początku, w prezentacji postaci Otniela (Sdz 3,7-11). Jefte to przykład, że Izraelici oddają Bogu cześć jak Kananejczycy i postępują jak Kananejczycy (por. dalej inwazja Efraimitów na Gilead, a więc czyn naśladowający Ammonitów<sup>129</sup>). Chodzi zatem o podstawowy *teologumenon* w teologii deuteronomistycznej (*most important motif*)<sup>130</sup>. Milczenie Boga nie musi więc oznaczać tu akceptacji czy przyzwolenia (por. Mi 6,6-8) na zachowanie ze strony Jefty<sup>131</sup>. Może być wręcz uznane za wyraz milczącej dezaprobaty, która swój wyraz znajdzie w późniejszych wydarzeniach kończących epokę sędziów.

### 3.6. Perspektywa kanoniczna

Nawet jeśli od strony krytyki literackiej opowiadania z Sdz 11,29-40 nie łączy z opowiadaniem z Rdz 22, to związek obu wyraźnie widoczny jest na poziomie lektury kanonicznej<sup>132</sup>. Często przytaczana natomiast scena z 1Sm 14,24-26.43-45, w mniejszym stopniu traktowana może być jako paralela do Sdz 11,29-40, gdyż tam decydującą rolę w zmianie ostatecznego postanowienia odgrywa lud. W Sdz 11,29-40 i Rdz 22 ten czynnik jest tymczasem w ogóle nieobecny<sup>133</sup>. W obu tych opowiadaniach (Sdz 11 i Rdz 22) natomiast ludzki bohater i Jhwh działają niejako wbrew obopólnym oczekiwaniom. Jak zauważyliśmy podczas analizy, istotną rolę w zrozumieniu Sdz 11,29-40 odgrywa kontekst deuteronomistyczny tej perykopy. Prawo Jhwh (deuteronomistyczne) zakazuje prawdopodobnie ofiar z dzieci (Pwt 12,31; 18,10), ale jak zauważyliśmy, czyni to nieprecyzyjnie. Tym razem dodatkowo chodzi jeszcze o jedyną córkę, która nawet nie powinna być brana pod uwagę jako potencjalna ofiara. W przypadku ofiar zastępczych późniejsze Prawo podawało jasny taryfikator wykupu, tak aby ominąć groźbę tego rodzaju ofiar (Kpł 27,1-8; por. też Kpł 5,4-6). Wszystkie te teksty od Rdz 22 po Kpł 27, postrzegane razem (perspektywa kanoniczna),

<sup>128</sup> R.B. Chisholm jr., *A Commentary*, s. 362.

<sup>129</sup> D. Janzen, *Why*, s. 352-353.

<sup>130</sup> Tamże, s. 341.

<sup>131</sup> R.B. Chisholm jr., *A Commentary*, s. 364-365.

<sup>132</sup> W. Gross, *Richter*, s. 597; por. też B.G. Webb, *The Book*, s. 335.

<sup>133</sup> Tak słusznie W. Gross, *Richter*, s. 597.

zdaniem Walter'a Gross'a<sup>134</sup>, komplikują odpowiedź na pytanie o nie tyle o rolę Jeftego w badanym przez nas opowiadaniu, ile o stosunek Jhwh do tego, co ślubował, a potem wypełnił tenże Jefte. Czemu nie ma już tu wyraźnej dezaprobaty?

Lektura kanoniczna stwarza nam pewną interesującą perspektywę w spojrzeniu na Sdz 11,29-40 i opisane w tej perykopie wydarzenie<sup>135</sup>. W Rdz 22 to sam Jhwh daje Abrahamowi rozkaz, aby złożył swego „jedynego, umiłowanego syna” w ofierze całopalnej (Rdz 22,2). Od początku jednak czytelnik wie, że chodzi wyłącznie o próbę (Rdz 22,1). Jefte natomiast z własnej wyłącznej inicjatywy ślubuje złożenie ofiary z człowieka, którym ostatecznie okazuje się jego „jedyna córka (tj. jedyne dziecko)” (Sdz 11,34). Abraham pozostawia Izaaka w niepewności, co do jego losu, zaś Jefte rozmawia o tym „otwarciem” z córką. Abraham gotów jest posłuszenie wypełnić nakaz i pozostaje milczącym, Jefte zaś głośno lamentuje nad koniecznością złożenia ofiary z córki. Izaak stawia tylko jedno pytanie: o to, „gdzie jest ofiara?”, i potem posłuszenie podąża za ojcem. Córka Jefty dużo rozmawia z ojcem, akceptuje konsekwencje złożonego przez niego ślubu i przejmuje inicjatywę w jego realizacji. Sposób opisu składania ofiary przez Abrahama jest „detailed”. W przypadku Jeftego narracja poświęcona samej ofierze jest krótka i – jak już zauważyliśmy – nie do końca nawet jasna. Wreszcie najważniejsze: Boży posłaniec ostatecznie powstrzymuje jednak ofiarę Abrahama, zaś w przypadku Jeftego nic i nikt nie przeszkadza mu złożyć jego córki w ofierze. Abrahamowi, w nagrodę za ufność posłuszeństwo Jhwh obiecuje niezliczone potomstwo, zaś Jefte, po złożeniu w ofierze swej córki, pozostaje bezpotomnym. Fakt, że Jhwh w Rdz 22,12 uzasadnia swój rozkaz testem na bojaźń bożą, zdanym notabene przez Abrahama, pozwala teraz wnioskować, że milczenie Jhwh wobec Jefty w Sdz 11,34-40 potraktować powinniśmy jako wyraz dezaprobaty, jeśli wręcz nie karę dla Jefty (tak W. Gross). Patrząc na tę kanoniczną perspektywę od strony krytycznoliterackiej, bardziej przekonująca wydaje się dziś opinia, że to Rdz 22 stanowiło teologiczną reakcję na Sdz 11,29-40, a nie odwrotnie.

W kanonicznym kształcie Jhwh zatem nie akceptuje ofiar z ludzi/dzieci. Czy ta dezaprobaty wobec takich ofiar widoczna jest już także w starszym opowiadaniu z Sdz 11,29-40? Bóg jest „zaangażowany” w wydarzenia poprzez fakt udzielenie Jeftemu swego ducha (duch Jhwh; w. 29) i wydanie Ammonitów w jego ręce (w. 32b). Można w tym widzieć wypełnienie przez Jhwh „Jego” części z warunkowego ślubowania Jefty (tak, jeśli lekturę perykopy zaczniemy od w. 30; por. ww. 30b i 32b), lub czysto przypadkowe powiązanie z warunkiem Jefty (tak, jeśli lekturę zaczniemy od w. 29). W takim ujęciu Jefte jest tylko narzędziem w ręku Jhwh. Ewentualna zbieżność pomiędzy

<sup>134</sup> Tamże, s. 597.

<sup>135</sup> Tamże, s. 620.

ślubem Jeftego i efektem bitwy: warunek i wypełnienie (ww. 30b.32b) są wówczas czysto przypadkowe. Jhwh w żaden sposób nie wypowiada się tu ani w kwestii samego ślubu, ani w kwestii związanej z nim ofiary z człowieka. Co najważniejsze, tej ofiary się nie domaga, ale też w jej złożeniu nie przekadza. Milczy! Brak nawet, jak zauważyliśmy, stosownego komentarza w tej materii ze strony narratora. Tak, jakby chciał powiedzieć swoim czytelnikom, że tego rodzaju zachowania nie godne są nawet jakiegokolwiek *post-scriptum*. Nie ma nawet opisu reakcji ocalonych przez Jefte Gileadytów. Nie wspomina się ich radości ze zwycięstwa, ani ich stosunku do ofiary Jeftego (por. 1Sm 14,45; 2Krl 3,27). Córka Jefty traktowana jest tu przez ojca wyłącznie przedmiotowo. Poprzez to posłuszeństwo, zdobywa sobie jednak z czasem podmiotowość w opowiadaniu<sup>136</sup>.

Jefte nie jest jednak postacią jednoznacznie negatywną. W swoim dążeniu do zwycięstwa zwraca się ku Bogu jedynie w niewłaściwy sposób. Podąża drogą „Kananejczyków”, a powinien zachować się jak Izraelita (przykład Otniela z Sdz 3,10-11 i Abrahama z Rdz 22). Sądził, że poprzez ślubowanie (nie poprzez ducha Jhwh: w. 29)<sup>137</sup> osiągnął zwycięstwo. Chciał wręcz tym ślubem je sobie wcześniej zapewnić (ww. 30-31). Gdy ujawniła się absurdalna strona jego ślubu (ww. 34-35), nie dokonał jednak żadnej właściwej refleksji. Nie było w nim gotowości do otwarcia się na to, co jest rzeczywistą wolą Boga, a co tylko jego ludzkim domysłem na temat tej woli (taką postawę reprezentuje Abraham w Rdz 22). Jest w tej historii miejsce na tragizm postaci<sup>138</sup>. Obraz człowieka poszukującego Boga, ale zarazem popełniającego błędy, z których nie potrafi się w odpowiednim momencie wycofać. Czy jest też krytyka deuteronomistycznej zasady z Pwt 23,22-24 o nieodwołalności ślubowana<sup>139</sup>? Sdz 11,36 i akcent położony tam na konieczność wypełnienia tego, co się ślubowało, może sugerować, że tak. W tym momencie – jak słusznie zauważa Walter Gross<sup>140</sup> – czytelnik zadaje sobie najbardziej ważne pytanie, czemu nie zostało to rozwinięte dalej. Uderza brak w tym miejscu jakiegokolwiek komentarza. W związku z tym – idąc dalej śladem myśli Gross’a – postawa Jefty, a ściślej rzecz ujmując, jej religijna ocena, stają się jeszcze bardziej ambiwalentne.

<sup>136</sup> W. Gross, *Richter*, s. 617.

<sup>137</sup> Teza, że ślubowanie mogło dokonać się pod wpływem tego ducha, jest moim zdaniem mało prawdopodobna, ale nie da się jej jednoznacznie wykluczyć (por. Sdz 11,11c.30) (tak G. Hentschel cytowany [w:] W. Gross, *Richter*, s. 618).

<sup>138</sup> J.C. Exum, *The Tragic Vision*, s. 59-83.

<sup>139</sup> Powiązanie obu testów sugeruje m.in. H.D. Neef, *Jephtha*, s. 217; krytyczny wydźwięk tekstu akcentuje zaś M. Bauks, *La fille sans nom, la fille de Jephthé*, „Études Théologiques et Religieuses” 81 (2006), s. 81-93.

<sup>140</sup> W. Gross, *Richter*, s. 618.

Być może ta ambiwalentność w ocenie wynikająca z pierwotnej wersji opowiadania właśnie była powodem redakcyjnego retuszu (tzw. Dtr<sup>R</sup>: w. 33bB)<sup>141</sup>, który – poprzez tzw. formułę poddania (niem. *Beugeformel*) – wpisuje sukces Jefty w serię interwencji zbawczych Boga (dokonywanych poprzez sędziów) na rzecz całego Izraela (por. Sdz 3,30: Ehud; Sdz 4,23: Barak; Sdz 8,28: Gedeon). W ten sposób zwycięstwo nad Ammonitami staje się jednoznacznie owocem udzielonego w tym celu (!) ducha Jhwh, a nie odpowiedzią Boga na ślub złożony przez Jeftego. Podobnie zresztą uzupełnienie z w.29b, być może przygotowują bratobójczą wojnę Efraimitów z mieszkańcami Gileadu (Sdz 12,1-6: naśladowanie zachowania Ammonitów), a Sdz 12,7 (także klasyfikowane jako Dtr<sup>R</sup>)<sup>142</sup> umieszcza Jeftego ostatecznie w gronie bohaterów, których znamy z Sdz 2,16.18 i pokazuje go jako narzędzia w ręku Jhwh, wybierane przez Boga w celu ocalenia Izraela. Według późniejszej oceny (1Sm 12,11) Jefte jest wręcz zaliczany do grona czterech głównych wybawców Izraela z czasów przed powstaniem monarchii (jak Jerubbal= Gedeon, Bedan [LXX: Barak], Samuel)<sup>143</sup>.

W ten sposób późniejszy redaktor jednoznacznie akcentuje, że Jhwh w czasach sędziów był przeciwny ofiarom z ludzi (Pwt 12,31) i przypadki tego rodzaju, składanie takich ofiar w sytuacjach kryzysowych, traktować należy wyłącznie jako barbarzyńskie, kananejskie zwyczaje (por. 2Krl 3,26-27). Milczenie Jhwh jest zatem oznaką dezaprobaty, wręcz wyrazem gniewu Bożego (por. Sdz 10,7)<sup>144</sup>. Ten gniew wobec Izraela (Sdz 10,16c) zostaje zakończony wybawieniem z ucisku Ammonitów. Jaki jest stosunek Jhwh do ślubu Jefty, pozostaje w jakimś sensie nie sprecyzowane. O jednoznacznie negatywnym stosunku Boga w tym względzie przekonuje nas ostatecznie jedynie lektura kanoniczna tego tekstu w jego aktualnym, zarówno bliskim i dalszym kontekście.

## Zakończenie

Analiza Sdz 11,29-40 oraz jej szerokiego, kanonicznego kontekstu, dokonana powyżej, pozwala sądzić, że opowiadanie o ślubie Jeftego stanowiło

<sup>141</sup> Tak W. Gross, *Richter*, s. 565.618.

<sup>142</sup> Tak W. Gross, *Richter*, s. 565, 567, 618.

<sup>143</sup> „Historyczna” wypowiedź z 1Sm 12,7-12 przypomina mowy z Joz 23-24 oraz 1Krl 8,12-61 i jako taka robi wrażenie późniejszego redakcyjnego uzupełnienia. W. Dietrich (*Samuel*, BK VIII1/7, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2010, 529-535, zwłaszcza s. 534) klasyfikuje 1Sm 12 w całości (z kilkoma późniejszymi glosami) jako tekst przynależny do DtrN, a więc jako późniejszą korektę deuteronomistyczną.

<sup>144</sup> J.C. Exum (*Tragedy*, s. 60) pisze o „milczącej, jeśli nie wręcz wrogiej transcendencji” Boga. Por. jednak por. jednak Sdz 10,11-14 klasyfikowane jako postdeuteronomistyczne uzupełnienie, tak W. Gross, *Richter*, s. 555.

pierwotnie swego rodzaju „obrazowy” komentarz do przepisów Prawa deuteronomistycznego. Zachowanie Jeftego odczytać można było jako krytykę „łapówkarskiego” podejścia do Jhwh, pochopnego składania ślubów, czy wręcz przykład „kary” za takie nierozsądne ślubowania. Dla autorów deuteronomistycznych Jefte to kolejny z przywódców opisanych w Księdze Sędziów, którzy stopniowo dewaluują swoją rolę zarówno w oczach Boga, jak i narodu. Opowiadanie o Jefcie w swej „oryginalnej” wersji nie rozstrzygało jednak jednoznacznie o stosunku Boga Izraela do kwestii ofiar z ludzi (z dzieci), a wspomniane Prawo deuteronomistyczne, było w tej materii nieprecyzyjne. Drobne korekty redakcyjne (głównie w. 33b), które wpisały ostatecznie zwycięstwo Jeftego w zbawcze działania Boga na rzecz Izraela, wyeliminowały wrażenie, że mogłoby ono być odpowiedzią Jhwh na ślubowanie Jeftego (w. 30b – w. 32b). Późniejsza perspektywa kanoniczna pozwala ostatecznie całe zajście postrzegać jako naganny przykład i naśladowanie Kananejczyków, a nie kroczenie drogami przodków (Rdz 22).

### Streszczenie

Przedmiotem analizy jest w tym artykule ślub złożony przez Jeftego i ofiara złożona z jego jedynej córki jako jego skutek. Celem analizy jest odpowiedź na pytanie o stosunek Boga do tego wydarzenia. Sdz 11,29-40 rozpatrywane jest tu zarówno od strony krytycznoliterackiej, jak i z kontekście kanonicznym. Pierwsza perspektywa, w połączeniu z analizą egzegetyczną, pozwala sądzić, że test w swoim pierwotnym kształcie, był dość ambiwalentny w ocenie całego wydarzenia. Jego negatywną ocenę ofiar z dzieci można jedynie wywnioskować z szeroko rozumianego kontekstu deuteronomistycznego, w którym całe wydarzenie nabiera cech ilustracji skutków niejasności przepisów (Pwt 12,31; 18,10) i zbyt literalnego ich wypełniania (Pwt 23,22-24). Jest też zarazem ostrzeżeniem przed próbami manipulowania Bogiem poprzez proponowanie Mu „łapówek” (Pwt 16,19). W szerszym, kanonicznym kontekście (zwłaszcza w relacji do Rdz 22), Sdz 11,29-40 jawi się już jednoznacznie, jako wydarzenie oceniane negatywnie, a sam Jefte – choć szczerze poszukujący Boga, prezentuje się bardziej jako naśladowca Kananejczyków, a nie wyznawca Boga Izraela.

SŁOWA KLUCZOWE: Jefte, Abraham, córka Jeftego, ślubowanie, ofiary z dzieci, duch Jahwe.

## Abstract

### Violence (not) willed by God ((Judges 11:29-40; Genesis 22:1-19)?

The analysis presented in this paper focuses on Jephthah's vow and his sacrifice offered to God of his only daughter as its consequence. The purpose of this analysis is to answer the question about God's attitude to this event. In Judges 11:29-40, this is considered both in terms of literary criticism and in the canonical context. The first perspective, in combination with the exegetical analysis, suggests that this test in its original form was quite ambivalent in the assessment of the entire event. Its negative assessment of child sacrifice can only be inferred from the broadly understood deuteronomistic context in which the entire event takes on the characteristics of illustration of the effects of vague provisions (Deuteronomy 12:31; 18:10) and too literal fulfilment of them (Deuteronomy 23:22-24). At the same time, it is also a warning against attempts to manipulate God by offering "bribes" to Him (Deuteronomy 16:19). In the broader canonical context (especially in relation to Genesis 22), Judges 11:29-40 already appears clearly as a negatively assessed event, while Jephthah – though sincerely seeking God – presents himself more as a follower of the Canaanites and not a follower of the God of Israel.

KEYWORDS: Jephthah, Abraham, Jephthah's daughter, vow, child sacrifice, spirit of Jehovah.

## Bibliografia

- Bauks, *La fille sans nom, la fille de Jephthé*, „Études Théologiques et Religieuses“ 81 (2006), s. 81-93.
- Bauks M., *Jephtas Tochter: Traditions-, religions- und rezeptionsgeschichtliche Studien zu Richter 11,29-40*, (FAT 71), Tübingen: Mohr Siebeck 2010.
- Bauks M., *Jephtas Gelübde und die Unabwendbarkeit seiner Einlösung*, [w:] *The Qumran Legal Texts Between the Hebrew Bible And Its Interpretation*, (Contributions to Biblical Exegesis and Theology 61), K. D Troyer, A. Lange [red.], Leuven: Peters 2011, s. 27-40.
- Berlinerblau J., *The Vow and the „Popular Religious Groups of Ancient Israel*, (JSOT.S 210), Sheffield: Academic Press 1996.
- Beth G., *A Ritual Processed: A Look at Judges 11.40*, [w:] *Anti-Covenant: Counter-Reading Women's Lives in the Hebrew Bible*, (JSOT.S 81), M. Bal [red.], Sheffield: JSOT Press 1989, s. 175-193.
- Block D.I., *Ezechiel. Chapters 1-24*, (NICOT), Grand Rapids-Cambridge: Eerdmans 1997.
- Block D.I., *Judges, Ruth*, (NAC), Nashville: Broadman and Holman 1999.
- Boling R.G., *Judges*, (AB 6A), New York: Doubleday 1975.
- Borgonovo G., *Torah e storiografie dell'Antico Testamento*, Torino: Elledici 2012.
- Braun J. *Die Musikkultur Altisraels, Palästinas*, (OBO 164), Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht 1999.
- Bressinger T.L., *Judges*, (BCBC), Scottsdale PA: Herald 1999.

- Brichto H.C., *Toward a Grammar of Biblical Poetics: Tales of the Prophets*, New York: Oxford University Press 1992.
- Brock S., *A Saghitha on the Daughter of Jephtha, by Isaac*, „Hugoye: Journal of Syriac Studies“ 14 (2011), s. 3-25.
- Brown C., *Joshua, Judges, Ruth*, (NIBCOT 5), Peabody MA: Hendrickson 2000.
- Butler T., *Judges*, (WBC 8), Nashville: Thomas Nelson 2009.
- Cartledge T., *Vows in the Hebrew Bible and Ancient Near East*, (JSOT.S 147), Sheffield: JSOT Press 1992.
- Charpin D., *Inscriptions votives d'époque assyrienne*, [w:] *Mari. Annales de recherches interdisciplinaires*, 3 (1984), s. 41-77.
- Chisholm R.B. jr., *A Commentary on Judges and Ruth*, (Kregel Exegetical Library), Grand Rapids: Kregel Academic 2013.
- Day J., *Molech: A God of Human Sacrifice in the Old Testament*, (UCOP 41), Cambridge: University Press 1989.
- Day P.L., *From the Child Is Born the Woman: The Story of Jephthah's Daughter*, [w:] *Gender and Difference in Ancient Israel*, P.L. Day [red.], Minneapolis: Fortress 1989, s. 58-74.
- Day J., *Menschenopfer*, [w:] RGG<sup>5</sup>. t. 5, Tübingen: Mohr Siebeck 2002, s. 1086-1088.
- Dietrich M., Loretz O., *Mythen und Epen*, (IV TUAT), t. III/6, Gütersloh: Verlaghaus 1997.
- Ebach J., *Moloch*, [w:] *Neues Bibel-Lexikon*, M. Görg, B. Lang [red.], Zürich, Düsseldorf: Benzinger 1995, s. 829-851.
- Eisfeldt O., *Molk als Opferbegriff im Punischen und Hebräischen und das Ende des Gottes Moloch*, Halle: Max Niemeyer 1935.
- Exum J.Ch., *The Tragic Vision and Biblical Narratives: The Case of Jephthah*, [w:] *Signs and Wonders: Biblical Texts in Literary Focus*, (Semeia Studies), J.Ch. Exum [red.], Atlanta: Society of Biblical Literature 1989, s. 59-83.
- Exum J.Ch., *Tragedy and Biblical Narrative*, Cambridge: University Press 1992.
- Exum J.Ch., *On Judges 11*, [w:] *Judges. A Feminist Companion to the Bible*, A. Brenner (red.), Sheffield: JSOT Press 1993, s. 131-141.
- Flawiusz Józef, *Dawne dzieje Izraela*, Z. Kubiak, J. Radożycki [tł.], Warszawa: Oficyna Wydawnicza 1997.
- Fuchs E., *Sexual Politics in the Biblical Narrative: Reading the Hebrew Bible as a Woman*, (JSOT.S 310), Sheffield: Academic Press 2000.
- Grayson A.K., *Assyrian Rulers of the Early First Millenium BC, I. 1114-859 BC*, Toronto: University Press 1991.
- Greenberg M., *Ezekiel 1-20*, (HThKAT), Freiburg-Basel-Wien: Herder 2001.
- Gross W., *Richter*, (HThKAT), Freiburg-Basel-Wien: Herder 2009.
- Gunn D.M., *Judges*, (BKBC), Malden: Blackwell 2005.
- Haran M. *Zebah hajjamîm*, „Vetus Testamentum“ 19 (1969), s. 11-22.
- Heider G.C., *The Cult of Molek: A Reassessment*, (JSOT.S 43), Seffield: Academic Press 1985.
- Heider G.C., *Molech*, [w:] *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, K. Van der Toorn i inni (red.), Leiden: Brill; Grand Rapids: Eerdmans 1999<sup>2</sup>, s. 581-585.
- Janzen D., *Why the Deuteronomist Told About the Jephthah's Daughter*, „Journal for the Study of the Old Testament“ 29 (2005), s. 339-357.
- Joyce P.M., *Ezekiel. A Commentary*, New York-London: T&T Clark 2007.
- Keukens K.H., *Richter 11,37f.*, „Biblische Notizen“ 19 (1982), s. 41-42.
- King Ph.J., Stager L.E., *Life in Biblical Israel*, Louisville: Westminster John Knox 2001.
- Kramer Ph.S., *Jephthah's Daughter: A Thematic Approach to the Narrative as Seen in Selected Rabbinic Exegesis and in Artwork*, [w:] *A Feminist Companion to Judges, Second Series. Feminist Companion to the Bible 4*, Sheffield: JSOT Press 1999, s. 67-92.
- Landers A., *Did Jephthah Kill His Daughter?*, „Biblical Review“ 7/4 (1991), s. 23-31.42.



- Lausberg H., *Retoryka literacka. Podstawy wiedzy o literaturze*, Bydgoszcz: Homini 2002.
- Lemański J., *Od Ducha Bożego/Jhwh do Ducha Świętego*, [w:] *Scripturae Lumen. Biblia i jej oddziaływanie*, t. 8: *Duch Święty*, G.M. Baran [i in.] [red.], Tarnów: Biblos 2016, s. 63-84.
- Levenson J., *The Death and Resurrection of the Beloved Son: The Transformation of Child Sacrifice in Judaism and Christianity*, New Haven: Yale University Press 1993.
- Levin C., *Das Kinderopfer im Jeremiabuch: Fortschreibungen. Gesammelte Studien zum Alten Testament*, (BZAW 316), Berlin: De Gruyter 2003, s. 227-241.
- Levine B.A., *Religion in the Heroic Spirit: Themes in the Book of Judges*, [w:] *Thus Says the Lord*, Fs. R.R. Wilson, J.J. Ahn, S.L. Cook [red.], (Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 502), New York: T&T Clark 2009, s. 28-42.
- Loewenstamm S.E., *Zur Götterlehre des Epos von Keret*, „Ugarit-Forschungen“ 11 (1979), s. 505-514.
- Logan A., *Rehabilitating Jephthah*, „Journal of Biblical Literature“ 128 (2009), s. 665-685.
- Łach J.B., *Księga Sędziów i Księga Rut*, (PŚST III/2), Poznań: Pallotinum 2015.
- Mała encyklopedia kultury antycznej*, Z. Piszczek [red.], Warszawa: PWN 1990.
- Marcus D., *Jephthah and His Vow*, Lubbock: Texas Tech Press 1986.
- Martin L.R., *The Spirit of Yahweh in the Book of Judges*, „Journal for Semitics“ 20 (2011), s. 18-43.
- McCann J.C., *Judges*, (IBC), Louisville: John Knox 2002.
- Meyers C., *Drums and Damsels: Women's Performance in Ancient Israel*, „Biblical Archaeologist“ 54/1 (1991), s. 16-27.
- Miller R., *Chieftain of the Highland Clans: A History of Israel in the 12th and 11th Centuries B.C.*, Grand Rapids: Eerdmans 2005.
- Miller B., *Tell It On the Mountain: The Daughter of Jephthah in Judges 11*, Collegeville: Liturgical Press 2005.
- Montagu J., *Instrumenty muzyczne w Biblii*, Kraków: Homini 2006.
- Neef H.D., *Jephthah und seine Tochter (Jdc XI 29-40)*, „Vetus Testamentum“ 49 (1999), s. 206-217.
- Niditch S., *War in the Hebrew Bible: A Study in the Ethic of Violence*, New York: Oxford University Press 1993.
- Niditch S., *Judges*, (OTL), Louisville-London: John Knox Press 2008.
- Parker S.B., *The Vow in Ugaritic and Israelite Narrative Literature*, „Ugarit-Forschungen“ 11 (1979), s. 693-700.
- Paz S., *Drums, Women and Goddesses*, (OBO 232), Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht 2007.
- Pseudo-Filon, *Księga starożytności biblijnych*, Ł. Lakowski [tł.], Kraków: WAM 2015.
- Reinhart A., „Why ask my name?“ *Anonymity and Identity in Biblical Narrative*, New York: Oxford University Press 1998.
- Reis P.T., *Spoiled Child: A Fresh Look at Jephthah's Daughter*, „Prooftexts“ 17 (1997), s. 279-298.
- Reis P., *Reading the Lines: A Fresh Look at the Hebrew Bible*, Peabody: Hendrickson 2002.
- Römer T.C., *Why Would the Deuteronomists Tell About the Sacrifice of Jephthah's Daughter?*, „Journal for the Study of the Old Testament“ 77 (1998), s. 22-38.
- Römer T.C., *La fille de Jephthé entre Jérusalem et Athènes: Réflexions à partir d'une triple intertextualité en Juges 11*, [w:] *Intertextualités: La Bible en echoes*, (MdB 40), Geneve: Labor et Fides 2000, s. 30-42.
- Rottzoll A., Dirk U., *Die Erzählung von Jiftach und Seiner Tochter (Jdc 11,30-40) in der Mittelalterlich-Jüdische und Historisch-Kritischen Bibelegese*, „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft“ 115 (2003), s. 310-230.
- Rüterswörden U., *Die Stellung der Deuteronomisten zum alttestamentlichen Dämonenwesen*, [w:] *Die Dämonen. Demons*, A. Lange i inni [red.], Tübingen: Mohr Siebeck 2002, s. 197-210.
- Ryan R., *Judges*, Sheffield: Phoenix Press 2007.

- Sasson J.M., *Judges 1-12*, (AB 6D), New Haven, London: Yale University Press 2014.
- Shemesh Y., *Jephthah – Victimizer and Victim: A Comparison of Jephthah and Characters in Genesis*, „Journal of the Ancient Near Eastern Society of Columbia University“ 32 (2011), s. 117-131.
- Sjöberg M., *Wrestlin With Textual Violence: The Jephthah Narrative in Antiquity and Modernity*, Sheffield: Phenix 2005.
- Smelik W., *The Targum of Judges*, (Oudtestamentische Studiën 36), Leiden: Brill 1995.
- Stavrakopoulou F., *King Manassesh and the Child Sacrifice: Biblical Distortions of Historical Realities*, Berlin: de Gruyter 2004.
- Steinberg N., *The Problem of Human Sacrifice in War: An Analysis of Judges 11*, [w:] *On the Way to Nineveh. Studies in Honor of G.M. Laudes*, S.C. Cook, S.C. Winter [red.], Atlanta: Scholars Press 1999, s. 114-135.
- Sweeney M.S., *1&2 Kings*, (OTL), Louisville-London: John Knox Press 2007.
- Thompson J.L., *Preaching Texts of Terror in the Book of Judges: How Does the History of Interpretation Help?*, „Calvin Theological Journal“ 37 (2002), s. 49-61.
- Tita H., *Gelübde als Bekenntnis. Eine Studie zu den Gelübden im Alten Testament*, (OBO 181), Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht 2001.
- Trible Ph., *A Meditation in Mourning: The Sacrifice of the Daughter of Jephthah*, „Union Seminary Quarterly Review“ 31 (1981), s. 59-73.
- Wakely R., *ndr*, [w:] *New International Dictionary of the Old Testament Theology and Exegesis*, t. 3, W.A. VanGemeren [red.], London: Paternoster Press 1997, s. 37-42.
- Walls N., *The Goddess Anath in Ugaritic Myth*, (SBLDS 135), Atlanta: Scholars Press 1992.
- Walton J.H., *b<sup>e</sup>tûlâ*, [w:] *New Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, t. 1, W.A. Van Gemeren [red.], London: Paternoster Press 1997, s. 781-784.
- Webb B.G., *The Book of Judges: An Integrated Reading*, (JSOT.S 46), Sheffield: JSOT Press 1987.
- Webb B.G., *The Book of Judges*, (NICOT), Grand Rapids-Cambridge: Eerdmans 2012.
- Weinfeld M., *The Worship of Molech and the Quenn of Heaven and Its Background*, „Ugarit-Forschungen“ 4 (1972), s. 133-154.
- Werner W., *Das Buch Jeremia*, (NSK.AT 19), Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1997.
- Younger K.L. jr., *Judges, Ruth*, (NIV Application Commentary), Grand Rapids: Zondervan 2002.