ROCZNIKI TEOLOGICZNO-KANONICZNE
Tom XIX, zeszyt 1 — 1972

HENRYK HUBERT DANECKI OFM

TEOLOGICZNA KONCEPCJA CHORÓB W TEKSTACH J, E, D PIĘCIOKSIĘGU.

I

Pięcioksiąg stanowi przede wszystkim przedmiot studiów egzegetycznych i teologicznych, tym niemniej bliższe zapoznanie się z jego treścią pozwala dostrzec w nim cały szereg tekstów interesujących także z medycznego punktu widzenia. Są one wystarczająco liczne, by przyciągnąć uwagę specjalistów od różnych zagadnień medycznych w ogóle, a historii medycyny w szczególności.

Z punktu widzenia historii medycyny uczeni [1] nie doceniali znaczenia biblijnych tekstów o treści medycznej. W porównaniu bowiem z wysoko, jak na owe czasy, rozwiniętą medycyną Egipcjan i ludów Międzyrzecza — gdzie współczesna medycyna upatruje swoją kolebkę — biblijne wypowiedzi o chorobach i środkach leczniczych uznano za echo i odbicie poglądów tych wielkich ośrodków kulturotwórczych [2]. Dowartościowanie wkładu Biblii w tę dziedzinę wiedzy jest dziełem A. Castiglioniego, który w swojej *Storia della medicina* [3] zwrócił szczególną uwagę na fakt i sposób, w jaki poglądy z zakresu medycyny — charakterystyczne dla wspomnianych kultur starożytności — zostały przefiltrowane w systemie moralnym i prawnym dawnego Izraela, oraz na rolę izraelskiego monoteizmu w tym procesie. Castiglioni wyróżnił w Pięcioksięgu szczególnie dwie koncepcje chorób: pneumatyczną — typową dla źródła J, oraz humoralną — charakterystyczną dla źródła E [4]. Wprawdzie ścierają się one jeszcze w Pięcioksięgu, tym niemniej

---

1 H. L ö h r. *Aberglauben und Medizin.* Leipzig 1940; J. F a u v e t. *Histoire de la Médecine.* Paris 1957 s. 10.

2 H. G r a p o w. *Über die anatomischen Kenntnisse der altägyptischen Ärzte.* Leipzig 1935; G. L e f e b v r e. *Essai sur la Médecine Egyptienne de l'époque pharaonique.* Paris 1956 s. 3—6; F. K ö c h e r. *Die Babylonisch-Assyrische Medizin in Texten und Untersuchungen.* Teil I. Bd. 1-2. Berlin 1963; por. B. S e y d a. *Dzieje medycyny w zarysie.* Cz. 1. Warszawa 1962 s. 54—60, 64.

3 Milano 1927 s. 62—79. 4 Jw. s. 67.

już w tym dziele doszło do ich syntezy, którą Castiglioni nazywa koncepcją teurgiczną. Istotną jej cechą jest skoncentrowanie wszystkich władz w zakresie chorób w jedynym Bogu. W miarę usztywniania się tej koncepcji oficjalnej i równolegle do niej utrzymywała się i rozwijała wśród szerokich kręgów ludności tak zwana koncepcja demoniczna oraz przekonanie, że choroba jest skutkiem winy przodków, za które Jahwe karze do 3 i 4 pokolenia (por. Pp 5, 9). Ponadto Castiglioni przyjął opinię P. Humberta [5], który starał się wykazać, że w myśl Biblii choroba mogła być również skutkiem przekleństwa rzuconego przez człowieka. W sumie uznał on jednak starożytnych Hebrajczyków za pierwszy w historii naród, który posiadał skodyfikowane przepisy higieniczne, a w prawie czystości (Kpł 13—15) dostrzegł pierwowzór wszelkich przepisów sanitarnych, którego wartość jest niezależna od koncepcji leżącej u jego podstaw [6]. W ten sposób nieuprzedzone podejście do tematyki medycznej w ST i rzeczowa ocena jej wkładu w rozwój medycyny światowej wpłynęły decydująco na zmianę postawy historyków medycyny wobec wypowiedzi ST w tej materii [7].

Inni uczeni, jak: W. Ebstein [8], J. Preuss [9], A. Gemayel [10], W. Wojewoda [11], a w nowszych czasach R. K. Harrison [12], usiłowali na podstawie znajomości medycyny dokonać identyfikacji chorób wspomnianych w Biblii. W zasadzie były to próby nacechowane dużym umiarem. Przejaskrawione twierdzenia, uwłaczające postaciom biblijnym dotkniętym pewnymi schorzeniami, są raczej sporadyczne [13]. W powyższych próbach identyfikacji chorób widoczne jest założenie, że obecnie notowane choroby w krajach Bliskiego Wschodu były rozpowszechnione również w czasach biblijnych. Zdaniem Harrisona pogląd ten jest o tyle uzasadniony, o ile dotyczy chorób oczu [14]. W pozostałych natomiast przypadkach zjawisk chorobowych opisanych w Biblii konieczna jest

---

5 *L'Ancien Testament et le problème de la souffrance.* „Revue de l'Histoire des Religions" R. 78: 1918 s. 276—277.

6 Castiglioni, jw. s. 69—73.

7 Por. P. Diepgen. *Geschichte der Medizin.* Berlin 1951 s. 26; H. E. Sigerist. *On the History of Medicine.* New York 1960 s. 18—19; W. Leibbrand, A. Leibbrand-Wettley. *Kompendium der Medizingeschichte.* München 1964 s. 26.

8 *Die Medizin im Alten Testament.* Stuttgart 1901.

9 *Biblisch-talmudische Medizin.* 3 Aufl. Berlin 1923.

10 *L'hygiène et la médecine à travers la Bible.* Paris 1932.

11 *Medycyna w Starym Testamencie.* Poznań 1935.

12 *Disease.* W: *The Interpreter's Dictionary of the Bible.* Vol. 1. New York—Nashville 1962 s. 848—854.

13 S. Levin. *Bakteriology in the Bible.* „The Expository Times" R. 76: 1965 s. 154—157.

14 *Blindness.* W: *The Interpreter's Dictionary.* Vol. 1. s. 448—449.

daleko posunięta rezerwa [15]. Jest ona tym bardziej potrzebna gdy się weźmie pod uwagę, że biblijne opisy oraz nazewnictwo chorób nie pochodzą od znawców zagadnień medycznych ale od laików, którzy zewnętrzne i nieszkodliwe symptomy choroby, jak np. 2 Mch 9, 5-10, uważali za jej istotne znamiona [16].

W ramach nauki o starożytnościach biblijnych uczeni dokonywali klasyfikacji chorób w ST na podstawie przyjętych w medycynie zasadach podziału, przy równoczesnym podkreśleniu specyfiki biblijnej etiologii chorób oraz ich terapii [17]. Natomiast w podręcznikach z zakresu teologii biblijnej, problem chorób stanowi zagadnienie raczej marginesowe takich pojęć teologicznych, jak: cierpienie i zbawienie, grzech i kara, czysty i nieczysty, błogosławieństwo i przekleństwo [18].

Najbardziej znane opracowania tej problematyki są dziełem następujących uczonych: I. Benzinger [19], H. Loewe [20], A. W. F. Blunt [21], A. Macalister [22], A. Oepke [23], H. Roux [24], W. Corswant [25], A. Gelin [26], R. K.

---

15 Najbardziej dyskutowany jest problem trądu w ST. Por. L. Koehler. *Aussatz.* „Zeitschrift für Alttestamentliche Wissenschaft" R. 67: 1955 s. 290—291; R. Cochrane. *No wonder you're confused about Leprosy.* „Eternity" R. 16: 1965 s. 12—14.

16 J. Scharbert. *Der Schmerz im Alten Testament.* Bonner Biblische Beiträge 8. Bonn 1955 s. 76.

17 P. Volz. *Die Biblischen Altertümer.* Stuttgart 1925 s. 321—322; F. Nötscher. *Biblische Altertumskunde.* Die Heilige Schrift des Alten Testamentes Ergbd. 3. Bonn 1940 s. 91—93.

18 P. Heinisch. *Theologie des Alten Testamentes.* Die Heilige Schrift des Alten Testamentes Ergbd. 1. Bonn 1940 s. 210; L. Koehler. *Theologie des Alten Testaments.* Tübingen 1953 s. 75; E. Jacob. *Théologie de l'Ancien Testament.* Paris 1955 s. 59, 92; P. van Imschoot. *Théologie de l'Ancien Testament.* Vol. 2. Tournai 1956 s. 206—209, 308, 318, 328—330; W. Eichrodt. *Theologie des Alten Testaments.* Bd. 2. Hlbd. 1. Berlin 1950 s. 119—122. Bd. 2. Hlbd. 2. s. 141—148; G. von Rad. *Theologie des Alten Testaments.* Bd. 1. *Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels.* Aufl. 5. München 1966 s. 285—288.

19 *Krankheiten und Heilkunde der Israeliten.* W: *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche.* Bd. 11. Leipzig 1902 s. 64—79.

20 *Disease and Medicine (Jewish).* W: *Encyclopaedia of Religion and Ethics.* Vol. 4. Edinburgh 1911 s. 755—757.

21 *Medicine.* W: *Dictionary of the Bible.* Edinburgh 1914 s. 597—601.

22 *Medicine.* W: *Hastings Dictionary of the Bible.* Vol. 3. Edinburgh 1920 s. 321—333.

23 *Krankheit und Heilung im A. T.* W: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament.* Bd. 3. Stuttgart 1938 s. 200—203; tenże. *Krankheit und Sünde.* W: *Theologisches Wörterbuch zum NT.* Bd. 4. Stuttgart 1942 s. 1085—1088.

24 *Maladie.* W: *Vocabulaire Biblique.* Neuchâtel 1956 s. 164—166.

25 *Maladie.* W: *Dictionnaire d'Archéologie Biblique.* Neuchâtel—Paris 1956 s. 204 n., passim.

26 *Médecine dans la Bible.* W: *Dictionnaire de la Bible,* Supplément. Vol. 5. Paris 1957 s. 957—968.

Harrison [27], P. Humbert [28], J. Giblet — P. Grelot [29], F. Mussner [30], I. Burkard [31] i H. Zimmermann [32]. Na przestrzeni ostatniego półwiecza, z którego pochodzą syntetyczne ujęcia dokonane przez wyżej wymienionych uczonych, nie można dostrzec zasadniczego postępu czy rozwoju poglądów w tej kwestii. W oparciu o teksty całej Biblii ST synteza ta przedstawia się w największym skrócie następująco.

Poza empirycznym stwierdzeniem Ps 38, 11, że choroba jest stanem osłabienia, obserwacje medyczne w ST są bardzo ogólnikowe i ograniczają się do tego, co podpada pod zmysły. Równie nieokreślona jest klasyfikacja chorób (np. w Kpł 13-14). Wyjąwszy naturalne przyczyny ran czy skaleczeń, innych przyczyn naturalnych człowiek ST nie szukał. Dla autorów ksiąg religijnych istotne było pytanie, co choroba ma do powiedzenia temu, który został nią dotknięty. W świecie, w którym wszystkie zjawiska były uzależnione wprost od Boga, choroby nie stanowiły wyjątku. W zawieszeniu między Scyllą — czyli przypisaniem chorób działalności Boga, a Charybdą — czyli zawierzeniem ślepej przypadkowości, myśl hebrajska postawiła na Boga: choroba jest ciosem Boga (Wj 4, 11; Job 16, 12 n) lub innej nadludzkiej istoty od Niego zależnej (2 Sm 24, 15 n; por. Wj 12, 23). W procesie powstawania chorób odgrywają określoną rolę personifikowane plagi (Ps 91, 5 n), szatan (Job 2, 7 n), a po niewoli babilońskiej również demony (Prz 16, 14; Job 33, 22; 1 Krn 21, 15). Religijny sensus człowieka ST spontanicznie ustalił więź istniejącą między chorobą a grzechem. Objawienie temu nie przeczy, a tylko precyzuje w jakich warunkach i kiedy to powiązanie istnieje. Skoro człowiek został stworzony do szczęścia (Rdz 2), a choroba, jak wszelkie inne zło, jest przeciwna tej koncepcji człowieka, wobec tego może ona być tylko skutkiem grzechu (Rdz 3, 16-19) i jednym ze znaków gniewu Bożego przeciw zbuntowanej ludzkości (Wj 9, 1-12). Widać to w opisach przymierzy, w których m. in. grozi się chorobą za niedotrzymanie jego warunków (Pp 28, 21 n. 27 n. 35). Choroby powinny zatem uwrażliwić człowieka na problem grzechu. Tak jest w Psalmach błagalnych, gdzie prośba o zdrowie idzie w parze z wyrzeczeniem się grzechu (Ps 38, 2-6; 39, 9-12; 107, 17). Zrodziło się jednak pytanie,

---

27 Por. przyp. 12.

28 *Maladie et médecine dans l'Ancien Testament.* Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses" R. 44: 1964 s. 1—29.

29 *Maladie-Guérison.* W: *Vocabulaire de Théologie Biblique.* Paris 1962 s. 566—570.

30 *Krankheit.* W: J. B. Bauer (red.). *Bibeltheologisches Wörterbuch.* 3 erweit. Ausg. Graz—Wien—Köln 1967 s. 854—856.

31 *Krankheit.* W: H. Haag (red.) *Bibellexikon.* 2 erweit. Ausg. Einsiedeln—Zürich 1968 s. 987—989.

32 *Heilung.* W: *Bibellexikon,* s. 701.

czy każda choroba ma swoją przyczynę w osobistym grzechu chorego. Odwołanie się do zasady zbiorowej odpowiedzialności nie dawało zadowalającej odpowiedzi (por. J 9, 2). Rozwiązania ST poszły w dwu kierunkach: gdy choroba dotknęła sprawiedliwego człowieka, jak Joba czy Tobiasza, mogła ona być tylko próbą wierności (Tob 12, 13); natomiast w przypadku cierpienia człowieka na wskroś sprawiedliwego jakim miał być Sługa Jahwe, fizyczne cierpienia łącznie z chorobami miały nabrać wartości ekspiacyjnej i w paradoksalny sposób leczyć cierpienia ludzkie (Iz 53, 4 n).

Korzystanie w chorobie z pomocy lekarskiej było wprawdzie znane i praktykowane (Wj 21, 19; 4 Krl 20, 7) lecz zarazem oceniane negatywnie (2 Krn 16, 12) ze względu na powiązanie terapii z kultami bałwochwalczymi (4 Krl 1, 1-4). Najpierw bowiem należało uciekać się do Boga, który jest Panem życia i śmierci, rani i uzdrawia (Pp 32, 39; Oz 6, 1) i On jedynie leczy Izraela (Wj 15, 26). Dlatego chorzy powinni się zwracać do pośredników między Bogiem a ludźmi, czyli do proroków (3 Krl 14, 1-13; 4 Krl 4, 21) lub kapłanów (Kpł 13, 49 n; 14, 2 nn). W prośbach skierowanych bezpośrednio do Boga chorzy wyczekiwali pomocy niemal w formie cudu (Ps 38; 41; 88). Jako rzeczywiste zło choroba zostanie zlikwidowana dopiero w czasach mesjańskich Iz 53, 4 n).

Z monograficznych ujęć problematyki chorób w ST należy wymienić artykuł A. Lodsa pt. *Les idées des Israélites sur la maladie, ses causes et ses remèdes* [33]. Uczony ten starał się wykazać, że starożytni Izraelici w razie choroby nie tylko pokładali nadzieję w pomocy Jahwe, ale uciekali się również do środków o charakterze magicznym w celu uwolnienia się z niej lub odsunięcia groźby zawartej w przekleństwie. Lods dostrzegał elementy magiczne nawet w niektórych ceremoniach ekspiacyjnych, dokonywanych na terenie świątyni. Za opinią Lodsa opowiedział się P. Humbert [34], natomiast A. Gelin [35] zgłosił pod jej adresem szereg poważnych zastrzeżeń. Ponadto na specjalną uwagę zasługuje artykuł J. Hempela zatytułowany: *Ich bin der Herr, dein Arzt (Ex 15, 26* [36]), który w poszerzonym wydaniu nosi tytuł: *Heilung als Symbol und Wirklichkeit im biblischen Schrifttum* [37]. Błyskotliwa synteza nauki biblijnej o chorobach poprzedza w tym artykule opisy uzdrowień w ST,

---

33 Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. T. 41. Giessen 1925 s. 181—193.

34 *Maladie et médecine* s. 4.

35 *Médecine dans la Bible* s. 966.

36 „Theologische Literaturzeitung" R. 82: 1957 s. 809—826.

37 „Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. I Philologisch-Historische Klasse". 1958 z. 3. s. 237—314.

które zdaniem Hempela są symbolem działania Bożego. Swój pełny wyraz i „reprezentację" znalazły one w osobie i zbawczym dziele Jezusa. Przywrócenie zdrowia jest symbolem pełni życia, jakim Bóg zamierza obdarzyć ludzi: życia nie zamykającego się wyłącznie w sferze doczesności.

II

W monograficznych opracowaniach zarówno dobór, jak i wykładnia tekstów biblijnych służyły potwierdzeniu tezy autorów, natomiast syntetyczne przedstawienia nauki ST o chorobach nie oddają bogactwa tej problematyki i są znacznie uproszczone. Jeżeli ponadto twierdzą uczeni [38], że w ST jako całości widoczny jest pewien rozwój interpretacji chorób, to z konieczności narzuca się pytanie o przejawy tego rozwoju również w samym tylko Pięcioksięgu, stanowiącym ostatni etap długiego rozwoju. Narzuca się także pytanie o właściwy sens hebrajskiego tekstu Wj 4, 11, gdyż przekład oparty na LXX jest jednoznaczny i służy potwierdzeniu tezy [39], że Bóg jest bezpośrednią przyczyną chorób; jednoznaczność ta jest następstwem oddania hebrajskiego czasownika *jāśûm* tj. „kładzie" greckim epoiēsen czyli „stworzył". Skoro wreszcie judaizm do tego stopnia mógł rozbudować naukę o odpłacie, że dla każdej z chorób znalazł przyczynę w specyficznym grzechu, którego choroba jest detektorem [40], zachodzi więc pytanie, czy w księgach ST, zwłaszcza w Pięcioksięgu, istnieją podstawy takiego nauczania.

Zarówno uogólnienie twierdzeń o biblijnej nauce dotyczącej kwestii chorób, jak i przytoczone wyżej problemy szczegółowe wpłynęły na ponowne, a równocześnie problemowe potraktowanie tego zagadnienia. Za przedmiot badań służyły wyłącznie wzmianki o chorobach fizycznych, a zakres badań został ograniczony do samego Pięcioksięgu. Dalsze zacieśnienie zakresu to wyłączenie tekstów P, w których widoczna jest już jednolita koncepcja chorób jako skutków grzechu i zewnętrznych oznak kary Bożej, a w przepisach prawnych tej warstwy tekstów jest zawarte żądanie, by człowiek uzdrowiony z niektórych chorób złożył m. in. ofiarę za grzech, czyli ofiarę przebłagalną (Kpł 14, 11-13. 19. 22. 30 n; 15, 15. 30).

Podstawą doboru biblijnych tekstów stanowiących materiał indukcyjny dla ujęcia teologicznej koncepcji chorób w tekstach J, E, D Pię-

38 L o d s. *Les idées des Israélites* s. 183; C a s t i g l i o n i. *Storia* s. 67—68.

39 M a c a l i s t e r. *Medicine* s. 321; C o r s w a n t. *Maladie* s. 205.

40 O e p k e. *Krankheit und Heilung* s. 200. Por. H. L. S t r a c k, P. B i l l e r b e c k. *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*. Bd. 2. München 1926 s. 193, 527—529.

cioksięgu było przede wszystkim opracowanie tego tematu przez A. Macalistera [41], jak również wykaz chorób w ST podany przez W. Corswanta [42].

Klasyfikacja tekstów według przynależności do określonej warstwy w Pięcioksięgu została z kolei przeprowadzona na podstawie następujących autorów: A. Weiser [43], M. Noth [44], O. Eissfeldt [45], H. Cazelles [46], E. Sellin — G. Fohrer [47], oraz J. L. McKenzie [48]. Egzegeza w ten sposób zebranych i posegregowanych tekstów, z szczególnym uwzględnieniem znaczenia chorób w zależności od kontekstu, w którym jest o nich mowa, stanowiła podstawę do wyodrębnienia specyficznych dla każdej z warstw koncepcji chorób.

Następujące miejsca Pięcioksięgu stanowiły przedmiot szczegółowej analizy: 1) W tekstach J: problem niepłodności Sary (Rdz 11, 30), Rebeki (Rdz 25, 21) i Racheli (Rdz 29, 31); tajemnicze „plagi" zesłane na faraona (Rdz 12, 17); oślepienie mieszkańców Sodomy (Rdz 19, 11); starcza ociemniałość Izaaka (Rdz 27, 1) i Jakuba (Rdz 48, 10); utykanie Jakuba (Rdz 32, 23-33); przejściowe pojawienie się trądu na ręce Mojżesza (Wj 4, 6); zaraza jako element groźby (Wj 5, 3) oraz zatrucie pokarmowe lub tzw. „plaga" przepiórek (Lb 11, 31-34). 2) W tekstach E: „niepłodność" domu Abimeleka (Rdz 20, 18); „słabe oczy" Lii (Rdz 29, 17); wzmianka o chorującym Jakubie (Rdz 48, 1); uwaga o „ciężkich ustach i ciężkim języku" Mojżesza i związana z nią lista nieuleczalnych upośledzeń (Wj 4, 10 n); trąd na ciele Miriam (Lb 12, 10-15); zatrucie jadem żmijowym (Lb 21, 4b-9); ponadto w łączności z tekstami E potraktowano przepisy Kodeksu Przymierza, które regulują obowiązek leczenia względnie ponoszenia kosztów leczenia (Wj 21, 18 n), stoją na straży integralności ciała ludzkiego (Wj 21, 23-25) oraz chronią zdrowia brzemiennej i nienarodzonego życia (Wj 21, 22). 3. W tekstach D: zachowanie od niepłodności oraz od wszelkich chorób jako szczególny znak błogosławieństwa Bożego (Pp 7, 14 n); podobne w formie i treści są dwa teksty przed-deuteronomistyczne [49] (Wj 15, 26; 23, 25); przepisy Kodeksu Deuteronomicznego wykluczające okaleczonych seksualnie ze zgromadzenia Jahwe (Pp 23, 2), cierpiących na nocne wycieki i po-

41 *Medicine,* jw.

42 *Maladie,* jw.

43 *Einleitung in das Alte Testament.* Ausg. 4. Göttingen 1957 s. 87—114.

44 *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch.* Stuttgart 1948 s. 7—44.

45 *Einleitung in das Alte Testament.* 3. Aufl. Tübingen 1964 s. 258—278.

46 *Pentateuque.* W: *Dict. de la Bible.* Suppl. Vol. 7. Paris 1968. 687—853.

47 *Einleitung in das Alte Testament.* 10. Aufl. Heidelberg 1965 s. 159—206.

48 *Pentateuch.* W: *Dictionary of the Bible.* London—Dublin 1966 s. 653—657.

49 H. Cazelles. *Positions actuelles dans l'exégèse du Pentateuque.* „Ephem. Theol. Lovan." R. 44: 1968 s. 73. Por. Noth. *Überlieferungsgeschichte,* s. 32.

dejrzanym charakterze — z obozu wojsk Izraela (Pp 23, 11), a trędowatych — ze społeczności izraelskiej w ogóle (Pp 24, 8 n); w skład przekleństw sankcjonujących Kodeks Deuteronomiczny wchodzą epidemie (Pp 28, 21), różne choroby wewnętrzne (Pp 28, 22) i skórne (Pp 28, 27. 35).

W opracowaniu tak różnorodnego materiału nie wystarczała już sama metoda krytyki literackiej. Współczesna biblistyka zarzuciła zresztą wyłączne posługiwanie się tą metodą [50]. Ze względu na brak metody syntetycznej, obejmującej zarówno metodę krytyki literackiej, jak i metodę historii form (Formgeschichtliche Methode), historii tradycji (Ueberlieferungsgeschichtliche Methode) oraz historię motywów (Motivgeschichte Methode), zaistniała potrzeba korzystania z ich pomocy łącznie lub zamiennie, w zależności od rodzaju literackiego i charakteru perykop, w których są notowane choroby. Ponadto znaczne usługi oddała tutaj analiza i historia znaczenia niektórych wyrażeń o decydującej wartości dla ujęcia i sprecyzowania teologicznej koncepcji chorób u tych autorów biblijnych, którzy wymienionym warstwom tekstów nadali kształt literacki. Ograniczoność miejsca nie pozwala na przytoczenie tutaj szczegółowych analiz oraz nie związanych wprost z tematem spostrzeżeń, wynikających z egzegezy przytoczonych miejsc ale prowadzonej pod specjalnym aspektem funkcji chorób w omawianych tekstach.

III

Wnioski wyprowadzone na podstawie szczegółowej analizy zacytowanych miejsc Pięcioksięgu obejmują zarówno terminologię zastosowaną w poszczególnych warstwach, rzutującą na zakres doświadczenia i wiedzy autorów biblijnych, jak i na przedmiot ich zainteresowania, oraz swoistą dla każdej z tych warstw teologiczną koncepcję chorób.

Terminologia dotycząca chorób w tekstach J jest daleka od ścisłości. Przykładem tego jest najpierw określenie niepłodności (ʿăqārāh), które — o ile nie decydowały tu względy eufemistyczne — zostało objaśnione przez słowa „nie miała dziecka" (Rdz 11, 30). Skoro jednak już w Pięcioksięgu wyraz ten wymagał dodatkowego wyjaśnienia i zanika w dalszych księgach ST, przemawiałoby to za starożytnością tej relacji oraz żywotnym zainteresowaniem ciągłością rodu. Na starożytność próby opisania chorób wskazuje również tautologia w określeniu „wielkich plag" zesłanych na faraona z powodu uprowadzenia Sary (Rdz 12, 17).

---

[50] H. Ringgren. *Literarkritik, Formgeschichte, Überlieferungsgeschichte;* Erwägungen zur Methodenfrage der alttestamentlichen Exegese. „Theol. Literaturzeitung" R. 91: 1966 s. 641—650.

„Ślepota", jaką zostali uderzeni mieszkańcy Sodomy, należy do rzadkiego i prawdopodobnie bardzo starego słownictwa w Biblii (Rdz 19, 11; 4 Krl 4, 35). Wzmianki natomiast o starczej ociemniałości są raczej opisowe (Rdz 27, 1; 48, 10). Utykanie Jakuba-Izraela po przejściu przez Jabbok zostało oddane określeniem z języka pasterskiego (ṣōlēa'), w którym ten wyraz się utrzymał (Mi 4, 6-8; Sof 3, 19), podczas gdy utykanie człowieka oddawano później terminem niemal technicznym (pissēaḥ: Kpł 21, 18; Pp 15, 21; 3 Krl 18, 19). Określenie „zarazy" (deber) utrzymało się w Biblii hebrajskiej bez zmian. Interesujące jest porównanie trędowatej ręki Mojżesza do śniegu (Wj 5, 6) z rozwiniętą terminologią w tekstach P (Kpł 13-14), jest to najbardziej znamienny przykład kształtowania się i rozwoju nazewnictwa w zakresie chorób. Równocześnie wskazuje też na dużą wagę przywiązywaną do chorób skórnych w starożytnym Izraelu.

Podczas gdy w tekstach J jeszcze jest widoczna próba określenia chorób, to brak jej w tekstach E. O niepłodności domu Abimeleka (Rdz 20, 18) dowiadujemy się pośrednio ze stwierdzenia, że po modlitwie interwencyjnej Abrahama, jego żony mogły znowu rodzić. Trudno jest ustalić — na co wskazują stare przekłady — co oznaczają „słabe" oczy Lii (Rdz 29, 17). Wzmianka o chorującym Jakubie (Rdz 48, 1) jest z punktu widzenia nomenklatury chorób o tyle interesująca, że pozwoliła ustalić znaczenie technicznego terminu hebrajskiego oznaczającego chorobę w ogóle jako stan fizycznego osłabienia i przykucia do łoża boleści. Wieloznaczne i niejasne jest dalej określenie „ciężkich ust i ciężkiego języka" Mojżesza. O tym, że mamy tu do czynienia z organicznym schorzeniem, dowiadujemy się dopiero z przeciwstawienia skardze Mojżeszowej rzeczywistych chorób, wręcz upośledzeń fizycznych (Wj 4, 10 n). Działanie jadu żmiji jest dla autora tego opisu po prostu „uderzeniem" Jahwe (Lb 21, 6). W tym kontekście terminologicznym tym bardziej musi uderzać zestaw określeń ludzi nieuleczalnie chorych, jak: „niemy, głuchy i ślepy" (Wj 4, 11). Ponadto dla tekstów E charakterystyczne jest używanie nazwy — a zatem także zainteresowanie dla idei leczenia (Rdz 20, 17; Lb 12, 13; — Wj 21, 19).

Z trzech omówionych warstw Pięcioksięgu najbardziej rozwiniętą nomenklaturę chorób przejawiają teksty D. Zastosowanie jej w parenezie oraz w tekstach prawniczych przemawia za tym, że zarówno autorowi — względnie autorom — tych tekstów, jak i słuchaczom, choroby te były znane nie tylko z nazwy, ale także z obserwacji życia, o ile nie z doświadczenia. Znamienna dla tych tekstów jest także próba specyfikacji chorób: „choroby Egiptu" (Pp 7, 15) lub „wrzody Egiptu" (Pp 28, 27), szereg określeń chorób wewnętrznych związanych z wysoką gorączką (Pp 28, 22) oraz kilka odmian chorób skórnych, pośród których naj-

prawdopodobniej jest mowa także o trądzie (Pp 24, 8 n; 28, 27. 35). Przepisy dotyczące kalectw i odchyleń od normy w zakresie seksualnym są odbiciem zinstytucjonalizowania władzy w starożytnym Izraelu i jego organizacji wojskowej (Pp 23, 2 n) [51].

Teologiczna koncepcja chorób nie została w związku z opisami chorób lub wzmiankami o nich wyraźnie sformułowana, tym niemniej można do niej dojść przez wydobycie sensu przypisywanego im przez biblijnych autorów oraz naświetleniu przez nich roli, jaką one odgrywały w ich przekonaniu w opisywanych przez siebie dziejach zbawienia.

W tekstach J mamy do czynienia z relacją historyka i teologa, który z dużego dystansu spogląda na choroby niektórych jednostek, odgrywających w historii przez niego opisywanej określoną rolę. Nie przytacza on znaczenia chorób, jakie ewentualnie nadali im poszczególni ludzie, ale stosuje swoją własną wykładnię. Najbardziej znamienne jest dla tekstów J włączenie wspomnień o chorobach jako czynnika dramatyzującego relację o pradziejach Izraela, a równocześnie wyjaśniającego aktualną sytuację narodu w czasach redagowania tego dokumentu. Staje się to widoczne przede wszystkim na przykładach długotrwałej niepłodności żon patriarchów; co było dla nich próbą wiary w otrzymane obietnice licznego potomstwa (Rdz 12, 2; 26, 24; 28, 3). Na podstawie tych przykładów mógł autor nie tylko wyrazić radość z faktu, że Bóg jest wierny swoim obietnicom, lecz zarazem obudzić zaufanie do Niego u swoich słuchaczy (por. Iz 51, 1 n). Z problemem ciągłości rodowej genealogii wiązał Jahwista ciągłość przekazywania błogosławieństwa Bożego. Ciągłość ta była zagrożona również przez osłabienie wzroku patriarchów przekazujących otrzymane błogosławieństwo. Izaak (Rdz 27, 1) i Jakub (Rdz 48, 10) już nie rozpoznawali oczyma spadkobierców błogosławieństwa. Wydaje się, że według Jahwisty starcza ociemniałość Izaaka leżała między innymi u podstaw tego faktu, że błogosławieństwo pierworodztwa nie stało się udziałem potomków Ezawa, lecz właśnie potomków Jakuba, czyli Izraelitów. Mniej jasne są racje dla których wg. J wśród synów Józefa pierwszeństwo objął nie pierworodny Manasses, lecz młodszy od niego Efraim; ale i tym razem miała tu odegrać pewną rolę starcza ociemniałość Jakuba.

Ponadto w tekstach J niektóre choroby zostały przedstawione jako narzędzie pomsty Bożej. Taka pomsta dotknęła faraona za uprowadzenie Sary. Mieszkańców Sodomy dotknęła kara Boża w postaci oślepienia za naruszenie prawa gościnności. Zbliżony do poprzednich jest sposób potraktowania przez Jahwistę naturalnego epizodu z przepiórkami, któ-

---

51 K. Galling. *Das Gemeindegesetz im Deuteronomium 23.* W: *Festschrift A. Bertholet.* Tübingen 1950 s. 176—191.

re opadły wokół obozu Izraelitów wędrujących przez pustynię. Naturalność tego zjawiska była zapewne autorowi biblijnemu dobrze znana, tym niemniej w jego wykładni powyższe zjawisko nabrało charakteru kary na zbuntowanych wędrowców. Jest to przykład zarazem bardzo wymowny, gdyż wskazuje sposób teologicznego interpretowania naturalnych zjawisk przyrody, z jakim po raz pierwszy spotykamy się w Biblii w tekstach J. Znamienne jest również przypisywanie przez Jahwistę Mojżeszowi władzy nad chorobą trądu i bliżej niesprecyzowanej choroby epidemicznej. Podczas gdy pierwsza miała mu służyć dla zdobycia posłuchu u swoich ziomków i uwierzytelnić jego posłannictwo, to władza nad „zarazą" miała mu służyć dla przełamania oporu faraona wobec żądania izraelskiej delegacji, aby uwolnił Hebrajczyków (por. Wj 9, 14 n; Am 4, 10).

Najbardziej wszakże znamienne jest dla tekstów J potraktowanie historii o utykającym Jakubie. Bliższe prawdy wydaje się przypuszczenie, że właściwym „Sitz im Leben" tej relacji był gwałtowny napór wód Jabboku. Do Jahwisty jednak dotarła ta historia jako opowiadanie o walce Jakuba z tajemniczym przeciwnikiem. Jest to jeden z przykładów — obok Wj 4, 24-26 — w którym Jahwista musiał się liczyć ze starszą, kłopotliwą interpretacją, i nadać jej własne naświetlenie. Zastosowany tutaj termin (sōlēa' tj. utykający) może stanowić klucz do zrozumienia religijnego sensu tej perykopy o zagęszczonej treści teologicznej. Wskazano bowiem wyżej, że jest to termin przejęty z języka pasterskiego, mówiący o zwierzęciu, które z powodu uszkodzenia kończyny nie nadąża za swoim stadem. Jakub natomiast, nie nadążający za swoim dobytkiem, przeprawionym wcześniej przez rzekę Jabbok (Rdz 32, 22), to typ religijności Izraela nie nadążającego za swoim Bogiem. W tym sensie można za Ozeaszem (12, 4-5) mówić o walce Jakuba z Bogiem. Silniejszy natomiast akcent na utykanie czy chromanie Izraela położył prorok Eliasz (por. 3 Krl 18, 19-40).

W przytoczonych wyżej przykładach chorób istoty demoniczne nie odgrywają żadnej roli: w tekstach J nie ma miejsca na demony [52]. Wszystkie natomiast wydarzenia są według J zależne od jedynego Boga, który posługuje się nimi, jak i chorobami, do przeprowadzenia własnej linii w dziejach zbawienia. Choroby są zatem narzędziami gniewu, ale i Opatrzności Bożej. Do takiego ujęcia problemu chorób doszedł Jahwista na podstawie teologicznej refleksji nad historią swojego narodu.

W tekstach E można było już na podstawie samej tylko nomenklatury chorób zauważyć, że hagiograf nie tyle uwagi zwracał na adekwatne oddanie tych zjawisk słowem, ile raczej interesował go problem lu-

52 G. Fohrer. *Geschichte der israelitischen Religion.* Berlin 1969 s. 170.

dzi chorych, zwłaszcza zaś chorych nieuleczalnie. Skoro bowiem nie przewidywał możności uzdrowienia tych chorób czy upośledzeń, to przynajmniej uważał za konieczne wskazać im należne miejsce w świecie rządzonym przez Boga oraz nadać ich schorzeniom sens. Przekonanie o sensowności chorób może w tym układzie pochodzić według biblijnego autora tylko stąd, że Bóg powołuje chorego do wykonania swoich planów, skoro go może „postawić" — mówiąc językiem Elohisty (Wj 4, 11) — w określonym miejscu i czasie dla realizowania takiego dzieła, jakie Bóg powierzył Mojżeszowi. Wniosek powyższy został oparty na szczegółowej analizie znaczenia czasownika śîm w licznych miejscach ST, w których znalazł on zastosowanie: „postawienie" względnie „położenie" osoby lub rzeczy nakłada na nią ściśle określoną rolę czy zadanie do spełnienia, a zatem jest to postawienie intencjonalne, zbliżone znaczeniowo do naszego słowa „powołać, powierzyć misję lub zadanie do spełnienia" Jako przykłady można porównać: Rdz 28, 22; 33, 2; Wj 10, 1 n; 18, 21 n; a także Rdz 2, 8 + 15. W przekładzie natomiast LXX znalazł w tym miejscu zastosowanie czasownik epoiēsen czyli „uczynił", „stworzył" (jak w Rdz 1, 1), co w znacznej mierze wpłynęło na zniekształcenie sensu tekstu oryginalnego oraz na wypaczenie nauki ST o pochodzeniu chorób czy chorych ludzi. Sprostowanie tego błędu zostało dokonane dopiero w czasach Nowego Testamentu (J 9, 3).

Choroba jest ponadto w tekstach E sygnałem naruszonego porządku moralnego, ustalonego przez Boga, czyli następstwem grzechu (Rdz 20, 6, 9; Lb 21, 7). Poprzez chorobę Bóg kieruje wezwanie do człowieka, aby się zreflektował, a równocześnie ma mobilizować ona człowieka, by zwrócił się do Boga. Innymi słowy jest ona początkiem zbawczego działania Bożego, w którym człowiek powinien okazać gotowość do współdziałania. Celem tej obustronnej aktywności jest „życie" i zdolność jego przekazywania (Lb 21, 8 n; Rdz 20, 17). W procesie przywracania chorych do „życia" wybitną rolę odgrywa modlitewna interwencja męża Bożego: Abraham wstawia się za Abimelekiem (Rdz 20, 17) a Mojżesz za Miriam (Lb 12, 13) oraz Izraelitami kąsanymi przez jadowite żmije (Lb 21, 7). Mimo że modlitwa męża Bożego posiada gwarancję wysłuchania (Rdz 20, 7), to jednak uzdrowienie chorego nie leży w ich mocy, gdyż władzę uzdrawiania posiada tylko Bóg: tylko Bóg może bowiem przebaczyć winę, czego zewnętrznym znakiem jest powrót do utraconego przez grzech zdrowia. Nauka Elohisty o Bogu jako lekarzu chorób została oparta na kanwie przykładów z historii Izraela. Ujęcie natomiast tej nauki w formę aksjomatu teologicznego „Ja jestem Jahwe, leczącym ciebie" zostało sformułowane na etapie pośrednim między powstaniem tekstów E i tekstów D (Wj 15, 26).

Uwagi o słabych oczach Lii oraz o chorującym Jakubie wskazują tym-

czasem, że Elohista nie uznawał wszystkich chorób za sygnał naruszenia porządku moralnego. Przykłady te są raczej dowodem współczucia jakie on żywił dla chorującego człowieka, a zwłaszcza dla starca. Sam fakt, że nie rozwija on na kanwie tych przykładów budujących opowiadań wydaje się przemawiać za tym, że wobec niektórych przynajmniej chorób zajmował on postawę pełną godnego milczenia.

W relacji o miedzianym wężu dochodzi do głosu nie tylko idea przyznania się winnych do przestępstwa oraz interwencja męża Bożego, lecz równocześnie położył autor silny nacisk na konieczność osobistego zaangażowania się zatrutych jadem żmijowym Izraelitów w zbawcze dzieło Jahwe i sługi Jego — Mojżesza. Wyrazem tego zaangażowania miało być intensywne wpatrywanie się w znak zbawienia, jakim był miedziany wąż. Spojrzeniu takiemu została tutaj przyznana decydująca od strony subiektywnej rola w procesie ocalenia życia. Czynność tę oddano w tekście hebrajskim czasownikiem hibbîṭ z przyimkiem 'el, który posiada swoje paralele u Izajasza (22, 8), Jonasza (2, 5), a zwłaszcza u Zachariasza (12, 10), gdzie ten sam zwrot oddaje nie tyle zmysłową percepcję ile raczej spojrzenie wyrażające żal i nadzieję. Takie właśnie spojrzenie powinni według Elohisty skierować ku Bogu czy znakowi zbawienia ustanowionemu przez Niego ci wszyscy, którzy wyglądają jego pomocy. Toteż nawet gdyby u podstaw relacji o miedzianym wężu znajdował się starożytny kult kananejski tego symbolu zdrowia [53], to jego naświetlenie i wykładnia w duchu religii monoteistycznej jest u Elohisty tak głęboka, iż może w świetle jego pozostałych wypowiedzi o chorobach i środkach terapii uchodzić za oryginalną koncepcję, w której dominuje idea życia przywracanego przez Boga. Tą samą ideą życia są przeniknięte niektóre przepisy Kodeksu Przymierza, stojące na straży integralności ciała ludzkiego i jego zdrowia (Wj 21, 18 n. 22. 23-25). Prawdopodobnie tutaj należy szukać wyjaśnienia problemu, dlaczego w Kodeksie Przymierza zostało prawo odwetu tak obszernie zredagowane (Wj 21, 23-25) w porównaniu ze zwięzłą jego redakcją w Kłp 24, 20 oraz w Pp 19, 21.

W tekstach D można wyróżnić trzy fazy kształtowania się teologicznej koncepcji chorób w ramach tekstów parenetyczno-prawnych. Dla pierwszej fazy znamienne jest błogosławieństwo, którego treścią jest warunkowa obietnica zachowania Izraelitów od wszelkich chorób: warunkiem tym jest dokładne przestrzeganie prawa Bożego (Pp 7, 14 n). Bóg Izraela zapewnia wybranemu narodowi długie dni życia przy zdrowiu, którego gwarancją jest jego lecznicza władza. Przejawia się ona nie tylko w tym, że potrafi On chorych uzdrowić, ale wręcz oddziały-

53 K. R. Joines. *The Bronze Serpent in the Israelite Cult.* „Journal of Biblical Literature". R. 87: 1968 s. 253—254.

wuje przez swoje prawo w sposób profilaktyczny. Błogosławieństwo zdrowotności kształtowało się w literaturze przeddeuteronomistycznej (Wj 15, 26; 23, 25), ale najpełniejszy wyraz otrzymało ono w Pp 7, 14 n. Wykazanie tego układu stanowi jedno z osiągnięć powyższego studium i wydaje się podważać opinię M. Noth'a, jakoby błogosławieństwo stanowiło czysto formalny pendant do przekleństwa prawa [54]. — Jeżeli przeto doskonałe zdrowie stanowiło zewnętrzny znak błogosławieństwa za wierność prawu Bożemu, to każdy poważny uszczerbek w tym zakresie nasuwał podejrzenie o nieprawowierność Izraelity, skoro nie zrealizowało się na nim warunkowe błogosławieństwo zdrowia. Wydaje się, że ten schemat myślowy był jedną z podstaw wykluczenia okaleczonych seksualnie ze zgromadzenia Jahwe (Pp 23, 2), a przejawiających tajemnicze anomalie w tym zakresie — z obozu wojsk Izraela (Pp 23, 11). Jest przy tym rzeczą znamienną, że Izraelitów dotkniętych poważnym schorzeniem skórnym, najprawdopodobniej trądem, wykluczano z tej społeczności całkowicie (Pp 24, 8 n). Odkąd wreszcie choroby zostały włączone w serię klęsk i nieszczęść stanowiących sankcję przymierza i Kodeksu Deuteronomicznego (Pp 28, 21. 22. 27. 35), nabrały one charakteru niemal znaku przekleństwa: za taką interpretacją chorób przemawia tekst Pp 29, 22-28.

Ten potrójny aspekt koncepcji chorób jest najbardziej charakterystyczny dla tekstów D Pięcioksięgu. W mentalności Izraelitów jednak ten ostatni stał się dominujący. Na tej podstawie mogło się zrodzić przekonanie, że każda choroba jest detektorem grzechu, zwłaszcza zaś grzechu tajemnego. Jak dalece krzywdzące chorych było takie przekonanie świadczy polemika autora Księgi Joba z jego przyjaciółmi, reprezentującymi sposób myślenia oparty na koncepcji chorób jako znaku przekleństwa i kary za złamanie prawa. Porównanie natomiast niepozornego przepisu o trędowatych w Pp 24, 8 n z szeroko rozpracowaną „Torą trądu" z Kpł 13-14 wskazuje nie tylko na drogę rozwoju tej domeny prawa, ale zarazem na usztywnianie się koncepcji choroby jako znaku przekleństwa Bożego. Utrwalona w prawie przetrwała ona do czasów NT i w nim dopiero została definitywnie przezwyciężona (J 9, 3).

Opracowanie teologicznych koncepcji chorób w tekstach J, E, D Pięcioksięgu jest pierwszym tego rodzaju przedsięwzięciem we współczesnej biblistyce a zarazem zerwaniem z uogólniającymi twierdzeniami o poglądach ST w tym zakresie.

---

54 *Die mit des Gesetzes Werken umgehen, die sind unter dem Fluch.* W: *Gesammelte Studien. Theologische Bücherei.* Bd. 6. *Altes Testament.* München 1957 s. 155—171.

De THEOLOGICA MORBORUM IN TEXTIBUS J, E, D PENTATEUCHI NOTIONE

Summarium

Novis methodis nunc tempore in scientia biblica receptis nixus auctor doctrinam theologicam Veteris Testamenti de infirmitatibus, praesertim in textibus J, E, D Pentateuchi aggredi conatus est; in textibus enim P Pentateuchi doctrinam hanc iam stabilitam et uniformam esse asserit.

Quod terminologiam in his textibus adhibitam spectat, animadversiones auctoris sequentes sunt: nomina infirmatum in J vetustatem sapiunt; in textibus E hagiographus non tam accurata morborum descriptione quam hominibus incurabili praesertim morbo laborantibus occupatus esse videtur (Ex 4, 11); demum termini in D allati tendentiam morbos stricte exprimendi praeseferunt.

Doctrina theologica de infirmitatibus in strato J Pentateuchi varietatem idearum manifestat. Casus naturalis immoderationis in edendo (Nu 11, 31-34) theologica interpretatione indutus est. Quidam defectus corporales in historiam salutis insertae probationi fidei patriarcharum inserviunt (Gn 11, 30; 25, 21; 29, 31) vel aliquo modo in eam influunt (Gn 27, 1; 48, 10), quidam vero morbi qua poena pro peccatis a Deo infliguntur (Gn 12, 17; 19, 11). Moysi potestas morbis libere disponendi adscribitur, qua fidem astruat (Ex 4, 6) et oboedientiam populi necnon pharaonis (Ex 5, 3) exigere possit. Casus vero Jacob claudicantis (Gn 32, 32) iam in textu J typus esse videtur populi Israel Deum suum ducem et pastorem modo claudicantium subsequentis.

Doctrinam theologicam de infirmitatibus in strato E Pentateuchi culmina attigisse auctori videtur. Lia lippis oculis (Gn 29, 17) et Jacob aegrotans (Gn 48, 1) commiserationem potius hagiographi produnt. Attamen sunt morbi etiam signum quoddam, quo homines a peccato perpetrando deterrentur (Gn 20, 3. 18) vel quo quidem puniuntur salvationis gratia (Nu 12, 10-15; 21, 4b-9), dummodo oculos et mentes in Deum vel signum salutis dirigant. Resipiscentibus vita nova a Deo donatur. Est ergo morbus initium salvificae actionis divinae. Quod autem in strato E maxime attentionem attrahit, querela Moysis est (Ex 4, 10), cui a Deo series infirmitatum incurabilium opponitur, quibus laborantes non tam a Deo „creati" esse censendi sunt (ita LXX), quam potius ab eo vocati seu „positi" (ita TH) ad opera Dei perficienda: talem enim interpretationem Ex 4, 11 Christus in Evangelio (J 9, 3) restituere videtur. — In Codice Foederis attentionem attrahit praeoccupatio legislatoris salutem et integritatem corporis humani legis praescriptis muniendi; Ex 21, 18-19. 22. 23-25.

In textibus D Pentateuchi Israelitis primo salus corporis seu libertas a qualicumque miseria benedictione conditionata promittitur (Dt 7, 14-15; cf. Ex 15, 26; 23, 25). In Codice Legis Dt homines defectibus corporis (Dt 23, 2. 11) vel lepra (Dt 24, 8-9) laborantes e societate populi electi excluduntur fortasse ideo — supponit auctor — quia miseriae istae cum benedictione salutis nequaquam componi a legislatore potuerunt. In conclusione demum Codicis (Dt 28, 21. 22. 27. 35) variis morbis, qui signum quoddam maledictionis pro peccato praeseferunt, legis transgressoribus minatur.

Doctrina D in postremis libris VT praevalens fuit. Liber Hiob impugnationem huius doctrinae continere secundum auctorem videtur, sed definitiva restitutio primae et simul supremae ideae in Ex 4, 11 expressae in Novo Testamento demum peracta est.