

Obcy w tekstach narracyjnych Biblii Hebrajskiej

The Foreigner in Hebrew Bible Narratives

Słowa kluczowe: Biblia Hebrajska, narracje, obcy, wróg, pozytywni bohaterzy, uniwersalizm.

Key words: Hebrew Bible, narratives, foreigner, enemy, favourable characters, universalism.

Streszczenie:

Po krótkim omówieniu podstawowych pojęć dla obcych w Biblii Hebrajskiej przedstawiono bohaterów starotestamentowych narracji o obcym pochodzeniu etnicznym, przy czym nie ograniczono się do osób określanych przez *ger*, *zar* czy *nochri*. W przypadku grup obcy są najczęściej wrogami czy konkurentami Izraela/Izraelitów, podczas gdy jednostkowi bohaterowie i bohaterki są przeważnie pozytywnymi przykładami. Nie brakuje w Biblii Hebrajskiej, w której spierano się o stosunek do obcych, otwartości na obcego i uniwersalizmu, który najmocniej dochodzi do głosu w Rt i Jon.

Abstract:

After a short discussion of main terms for aliens in the Hebrew Bible, ethnic Foreign characters of the Old Testament narratives are depicted. The presentation is not restricted to persons who were described as *ger*, *zar* or *nochri*. In the case of groups, Foreigners are most often Israel's enemies or rivals whereas individuals (men and women) were, for the most part, favourable characters. In the Hebrew Bible the role and attitudes toward aliens was hotly debated, but there are many voices which did declare themselves in favour of openness towards Foreigners and of universalism (particularly strong in the Books Jonah and Ruth).

¹ Dr hab. Jakub Sławik, prof. ChAT, jest prodziekanem Wydziału Teologicznego i kierownikiem Katedry Wiedzy Starotestamentowej i Języka Hebrajskiego w Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie.

Wprowadzenie

W związku z tzw. kryzysem migracyjnym w Europie odżyło zainteresowanie tematem obcego, rozpatrywanym z różnych punktów widzenia, w tym w ramach refleksji teologicznej². Gdy przedmiotem zainteresowania jest obcy w Biblii Hebrajskiej/Starym Testamencie, to uwaga w pierwszym rzędzie koncentruje się na pojęciach używanych dla obcych, takich jak: גֵר, תושב, נָכְרִי [אִישׁ/בֵּן], זָר. Takie postępowanie jest metodycznie całkowicie uzasadnione³. Jednak nie wszyscy cudzoziemcy pojawiający się na kartach Starego Testamentu zostali określani tymi terminami, mogą też być przedstawiani jako Egipcjanie, Hetejczycy, Filistyńczycy, Edomici, Moabici itd. Osoby takie podobnie jak określane terminami נָכְרִי i זָר są postrzegane – z różnych powodów – przeważnie negatywnie lub obojętnie⁴, co dotyczy w dużo mniejszym stopniu pojedynczych bohaterów obcokrajowców w tekstach narracyjnych. Nie pomijając negatywnych przypadków, w niniejszym opracowaniu zajmuję się przede wszystkim pozytywnie ocenianymi obcokrajowcami. Ponieważ przedmiotem niniejszego opracowania jest, jak w Biblii Hebrajskiej obcy są przedstawiani, nie ma znaczenia, czy opowiadania starotestamentowe, w których się o nich mówi, są historyczne, czy też fikcyjnymi narracjami (z pewnością najczęściej tym drugim).

² Przykładem może być konferencja „Obcy w kulturach starożytnego Bliskiego Wschodu” (Lublin, 29-30 września 2016 r.; organizatorzy KUL, UJ, UAM i US) czy tematyka „XVI. Europäischer Kongress für Theologie” (Wiedeń 10-13 września 2017 r.; organizator Wissenschaftliche Gesellschaft für Theologie).

³ Literatura sekundarna pokazuje, że taka droga jest też najczęściej obierana: zob. Bultmann 1992; Kaiser 2010 czy Schreiner 2001. Innym ciekawym zagadnieniem są regulacje prawne dotyczącego obcego – do tego poza słownikami teologicznymi *THAT* czy *TWAT* van Houten 1991; Albertz 2011; Achenbach 2011 (i inne opracowania w tomie: *The Foreigner and the Law: Perspectives from the Hebrew Bible and the Ancient Near East*. 2011), a także Zehnder 2009.

⁴ Zob. Schreiner 2001, 48.

Podstawowe terminy opisujące obcych w Biblii Hebrajskiej

Najważniejsze terminy to: גֵר, תושב, נָכְרִי [אִישׁ/בֵּן], זָר. Szczególnie pierwszemu z nich poświęcono w badaniach dużo uwagi. Z literackohistorycznego punktu widzenia pojawia się on w Biblii Hebrajskiej już począwszy od tzw. Księgi przymierza czy 2 Sm 1,13, ale dopiero w późniejszym okresie, przede wszystkim powygnaniowym, występuje częściej, co być może należy wiązać z katastrofami ludnościowymi, migracjami i trudnościami gospodarczymi. Dwa najważniejsze powody prowadzące do migracji i stania się przybyszem to klęska głodu i wojna⁵. Stąd można by widzieć w niej uchodźcę czy imigranta, osiadłą w kraju i posiadającą szczególny status. Tym samym jest słowo to jest bliskie תושב – ktoś, kto czasowo przebywa na jakimś terytorium czy w mieście, nie ma praw obywatelskich, ale przestrzega miejscowych praw i cieszy się ochroną (por. Rdz 23,4; Kpł 25,6.23 itd.). W nowszym studium Christoph Bultmann udowadnia, że pojęcie גֵר miało wpierw wyraźnie klasowy wymiar, odnosząc do nieposiadających własnej ziemi, którzy z tego powodu byli na służbie i zmieniali miejsce pobytu. Nieprzypadkowo wymieniani są obok wdów i (pół)sierot (np. Jr 7,6), stojąc przeważnie nie dole drabiny społecznej (w bardzo mocno społecznie zróżnicowanej społeczności)⁶. A zatem słowo to miałoby określać osoby obcego pochodzenia, ale nie w kategoriach etnicznych. Tak czy inaczej גֵר był osobą obcą w danym miejscu, w starszych tekstach (przede wszystkim prawnych) pochodzącym z innej miejscowości Izraelitą czy Judejczykiem, a dopiero w późniejszych powygnaniowych czasach obcokrajowcem⁷. Nie posiadał praw na równi z Izraelitami (por. budzące spory Pwt 14,21⁸ czy Ez 47,22⁹), często był na

⁵ Zob. zwł. Kellermann 1973, 984 (TWT I); też Kaiser 2010, 41-42.

⁶ Bultmann 1992, zob. zwł. podsumowanie (213-217).

⁷ Kaiser 2010, 41. Inaczej Zehnder 2009.

⁸ Jest to jeden z fragmentów, które są przedmiotem sporu o to, czy w tzw. prawie jedności z Pwt 12-26 termin גֵר odnosi się jeszcze do Izraelitów (tak Bultmann 1992, 84-92: zróżnicowanie wewnątrz ludu Bożego) czy raczej już do obcokrajowców (Ebach 2014, 53-55: obcokrajowiec; tak też konsekwentnie Zehnder 2009).

⁹ Według Zimmerli 1969, 1218-1219, גֵרִים, będący tutaj obcymi, którzy w czasie

służbie, przeważnie bardzo biedny. Obok wdów i (pół)sierot był zaliczany do biedaków (*personae miserae*), do tych, którym należy się pomoc (np. Kpł 19,10), oraz podlegał ochronie ze strony JHWH. Nie tylko nie wolno było go uciskać, ale należało według prawa deuteronomistycznego i kapłańskiego kochać, tj. okazywać pomoc i wsparcie¹⁰ (Kpł 19,33–34 i Pwt 10,19). Z czasem takiego przybysza zaczęły obowiązywać te same wymagania co Izraelitów (np. Wj 12,49 czy przepisy dotyczące czystości Kpł 17,8–16). W Pwt troska o יְרֵיִם uzasadniana jest twierdzeniem, że Izraelici sami byli kiedyś יְרֵיִם (np. Pwt 10,19)¹¹. Stąd też może w Pwt wynikać tylko nieco odmienne traktowanie ich w kulcie (być może ograniczenia dotyczyły jedynie centralnego sanktuarium w Jerozolimie). Jak można zauważyć, z biegiem czasu pozycja przybysza się zmieniała, a tendencją było (nawet jeśli nie można myśleć o tym jako prostoliniowym rozwoju), by יְרֵיִם zrównać z Izraelitą (zob. powyżej wzmiankowany Ez 47,22–23), przede wszystkim pod względem religijnym, tak że w Kpł staje się praktycznie członkiem zboru¹². Można zatem stwierdzić, że po upadku Judy pojęcie to nabrało mocniejszego religijnego znaczenia, zwłaszcza gdy ramami dla jego użycia stało się życia diaspory. Utraciło swoje klasowe znaczenie i społeczny wymiar, stając się określeniem o charakterze religijno-prawnym (Wj 12,48 w przeciwieństwie do יְרֵיִם בֶּן נֶבֶר w w.43)¹³.

wygnania babilońskiego przystali do zboru JHWH, mają na równi ze wszystkimi obywatelami podlegającymi ochronie uzyskać ziemię.

¹⁰ Do znaczenia tego czasownika Wallis 1973, 108-128.

¹¹ Martin-Achard 1984a, 409-412 (*THATI*), oraz Houten 1991. Jeden raz posłużono się tym określeniem w metaforze dla działania JHWH (Jr 14,8) – Kellerman 1973, 990 (*TWATI*).

¹² Do tego Kaiser 2010, 42-44 i Zehnder 2009, choć ten drugi uważa, że nie całkowicie równouprawnionym, do czego w pełni nie prowadziło jeszcze nawet obrzezanie, lecz dopiero małżeństwo z Izraelitą/Izraelitką, dzięki czemu wchodziło się w posiadanie ziemi. Na marginesie warto zaznaczyć, że obaj słusznie odrzucają utożsamianie יְרֵיִם z prozelitą, pomimo takiego właśnie przetłumaczenia tego słowa w G.

¹³ Bultmann 1992, który słusznie odrzuca wiązanie יְרֵיִם z ateńskim μέτριοκος (28–31; wbrew Martin-Achard 1984a, 410 (*THAT I*) czy Kellerman 1973, 983-984 (*TWAT I*), który jednak ogranicza taką identyfikację do „wczesnego okresu”). Również van Houten

רַי ma dosyć zróżnicowane znaczenie. Najczęściej oznacza obcego w sensie etnicznym czy politycznym, czyli cudzoziemca, nie-Izraelitę, przede wszystkim politycznych wrogów. Obcokrajowcy byli przeważnie wrogami, a więc zagrożeniem (jak w Iz 1,7). Nawet jeśli słowo to zasadniczo odnosi się w sensie neutralnym po prostu do kogoś innego (w literaturze mądrościowej, np. Prz 6,1: być może dla kogoś, kto nie należy do rodziny), to i wtedy może wiązać się z zagrożeniem, jak w przypadku obcej kobiety z Prz 1-9 (sens tego określenia jest niepewny: czy chodzi o kobietę innego pochodzenia, a może nieznaną kobietę, czy o żonę innego mężczyzny lub może o wyznawczynię obcego kultu, np. Iszarty?). W tradycjach kapłańskich może oznaczać osobę „świecką”, a ściślej nienależącą do kapłaństwa aaronowego, Lewitów czy społeczności kultowej (zob. Wj 29,33; Lb 1,51 czy Wj 30,33). Mogło być stosowane także dla obcych bogów, tj. bogów obcych ludów (Jr 2,25; 3,13; Ps 44,21 itp.)¹⁴. Paralelnym pojęciem jest nieraz נָכַר, [אִישׁ/בֵּן] נָכָרִי, które w większości miejsc starotestamentowych odnosi się do innych ludów, a jedynie sporadycznie do kogoś spoza rodziny (Rdz 31,15). W przeciwieństwie do גַּר, ani רַי, ani נָכָרִי nie znajdowali się pod żadną ochroną prawną¹⁵. Przepisy w Pwt (14,21; 15,3; 23,20–21) sugerują, że w przypadku נָכָרִי chodziło o obcokrajowca konkurującego ekonomicznie z Izraelitami¹⁶. W oczekiwaniach dotyczących przyszłości (zwanych czasami eschatologicznymi) obcokrajowcy mają stać się podporządkowaną siłą roboczą, niewolnikami (np. Iz 60,10; 61,5) lub przystąpić do kultu JHWH (Iz 56,6–7)¹⁷. Bez względu na to,

1991 (zob. podsumowanie 159-165), dostrzega istotne zmiany w identyfikacji רַי z biegiem dziejów. Dalej niż Wj 12,48 idzie Iz 56,3.6, zakładając pełnoprawne włączenie do zboru JHWH również obcokrajowców, ale pod warunkiem przystania do JHWH (do tego szerzej Nihan 2011, 70-83).

¹⁴ Zob. Martin-Achard 1984b, 520-522 (*THAT I*); Snijders 1977, 556-564 (*TWAT II*); też Plöger 1984, 26 (i do dalszych miejsc w Prz 5–7).

¹⁵ Zehnder 2009.

¹⁶ Szerzej Zehnder 2009.

¹⁷ Prozelityzm? Zob. Martin-Achard 1984c, 66-68 (*THAT II*); Lang 1986, 454-462

jakimi terminami mogłyby być określane w Biblii Hebrajskiej obce narody, to najpóźniej począwszy od Deuteroizajasza narody (גוֹיִם) stają się uczestnikami eschatologicznego zbawienia (Iz 42,4; 49,5–6; 60,3, a później Mi 4,1–3; Ag 2,6–9; Za 8,20–22; podobnie 1 Krl 8,41–43)¹⁸.

Należy zatem mieć na uwadze, że wszystkie te terminy nie miały jednego ściśle ograniczonego znaczenia, ich pola semantyczne są dosyć szerokie i nieraz się na siebie nakładają. Ich sens zmieniał się też z biegiem czasu (co w szczególności dotyczy גֵר). W każdym razie יְכָרִי i רָר są mocniej nacechowane negatywnie, odnosząc się najczęściej do wrogów.

Negatywne i obojętne przykłady obcokrajowców

Podział na negatywnie czy obojętnie oraz pozytywnie postrzeganych bohaterów i bohaterki jest z pewnością nieprecyzyjny (mam nadzieję, że nie jest mylący), a ich ocena nieraz wypada niejednoznacznie. Biblia Hebrajska rzadko przedstawia rzeczywistość w biało-czarnych kategoriach. Ponieważ jednak poszukuję pozytywnych przykładów cudzoziemców/cudzoziemek, to przyjęcie takie podziału pozwala na wstępne uporządkowanie materiału.

Chyba najmocniej negatywnie nacechowani są wrogowie, militarnie występujący przeciwko Izraelowi (czy Judzie)¹⁹, nawet jeśli w ten sposób realizowali Bożą karę (jak to jest postrzegane w księgach prorockich, גְּבִיאִים – Am 3,6; Oz 5; 8,3; 10,10; 12,3; Iz 7,18nn; 10,5–6; Ez 7,1–4; 22,13 itd.)²⁰. Relacje z obcymi ludami i władcami w opowiadaniach o patriarchach tylko czasami były naznaczone wrogością: w treściowo

(*TWAT V*). Należy odnotować, że w przypadku tego słowa, jak i poprzednich słowniki (i komentarze) różnią się w interpretacji ich znaczenia w części przytaczanych miejsc biblijnych.

¹⁸ Zob. Jeremias 2015, 432–446; a do 1 Krl Zehnder 2009. Taka uniwersalna perspektywa zdaje się mieć swoje odzwierciedlenia w biblijnej prehistorii (Rdz 1–11 i 12,1–3; ciekawe obserwacje odnośnie do tej kwestii: tamże, 482–483).

¹⁹ Do tego zob. Spieckermann 1994, 53.

²⁰ Zob. Schreiner 2001, 55–58 i Zehnder 2009.

pod wieloma względami zaskakującym tekście Rdz 14,1–24 (a zwł. w. 1–16)²¹; w wyniku sporów o studnie pomiędzy pasterzami – Rdz 21,25–26; 26,20; z kolei w dwuznacznej historii z Rdz 34 o Dinie oraz Sychemie i Chamorze wrogą postawę przyjęli przede wszystkim synowie Jakuba, podczas gdy Sychem próbował naprawić swą niegodziwość²²; faraon wraz ze swoim otoczeniem z Wj 1–14, brutalnie wykorzystujący Izraelitów. Nie tylko w Lb, ale także u tzw. wcześniejszych proroków (Sdz–2 Krl) obce ludy i ich władcy byli najczęściej wrogo nastawieni do Izraelitów wędrujących do ziemi obiecanej i osiadłych w kraju (nie ma tutaj ani miejsca, ani potrzeby, by wymieniać wszystkie te przypadki). Jednak obcy władcy nie koniecznie kierowali się wrogością, tak że mogą się pojawić jako pozytywnie a nie negatywnie (czy obojętne) oceniani bohaterowie, czego przykładem może być „faraon” z Rdz 12,10–22 (zob. poniżej) czy w historii Józefa w Rdz 39–50 (także Potyfar/Potifar, dowódca przybocznej straży faraona w rozdz. 39), Abimelech (Rdz 20 i 26; zob. jeszcze poniżej). Obcy władcy mogli być też sprzymierzeni

²¹ Do tego przede wszystkim Seebass 1997, 42–61.

²² Narrator nie był zainteresowany tym, by dokładniej pokazać, w jaki sposób doszło do poniżającego Dinę współżycia (w. 2): czy Sychem wykorzystał swoją przewagę społeczną i psychiczną, czy po prostu użył wobec Diny siły (zastanawiające jest, że czasownik בָּרַח stoi w TM inaczej niż w G z notą acc., a nie przyimkiem, z czym mamy do czynienia w 2 Sm 13,14 w opisie gwałtownego czynu – tak Seebass 1999, 420, ale nie można wykluczyć wersji G, którą preferują BHS czy Westermann 1981, 650; także na przemoc mogłoby wskazywać imię Sychem, tj. „barki”, które można by oddać parafrazując „osiłek”). Fakt, że Dinę zaczął przekonywać do siebie dopiero po współżyciu, każe sądzić, że Dina nie oddała mu się dobrowolnie. Czasownik $\text{נָתַתְּ$, który oznacza przede wszystkim naruszenie publiczno-prawnej godności danej osoby, naruszenie jej statusu społecznego (Seters 2001, 242–243, tak że von Rad, 269, sądzi, że mowa jest o degradacji Diny, która prowadziła do tego, że nie mogła już liczyć na zawarcie pełnoprawnego małżeństwa), a w pi. sprowadzenie stanu godnego pożalowania (do tego czasownika Gerstenberger 1989, 251–256 [TWAT VI]), może też sugerować, że została potraktowana jak branka wojenna (zob. Pwt 21,13–14), tym bardziej że Rdz 34,26 pokazuje, że nie wróciła ona do domu ojca, ale została u Sychema, tak że rodzina Jakuba nie mogła bynajmniej samodzielnie zdecydować o jej losie. Do całej tej historii zob. Sławik 2011b, 31–68.

z królami Izraela lub Judy (np. Chiram, król Tyru z Dawidem i Salomonem – 1 Krl 5,1–12).

Osobną kategorię zagrożeń mogą stanowić kobiety-cudzoziemki, które sprowadzają na złą drogę – etycznie i religijnie – Izraelitów, co szczególnie wyraźne jest w tzw. Deuteronomistycznym dziele historycznym²³ (por. też Ezd-Ne): żony Salomona (1 Krl 11,1–2), Izebel (1 Krl 16,31; 18,4–19,2; 21,5–25; 2 Krl 9)²⁴. Podobnie ma się sprawa z Moabitkami z Lb 25, przy czym pochodzenie (i złożoność literacka) tego fragmentu jest niezwykle sporna²⁵. Z drugiej strony, nierzadko mówi się o obcych żonach jako o sprawie zwyczajnej (np. matka króla Rechabeama/Roboama w 1 Krl 14,21.31), a Ps 45 nawet opiewa małżeństwo króla z księżniczką z Tyru²⁶.

Negatywną bohaterką, choć już nie z powodu przyczynienia się do bałwochwalstwa Izraelitów, jest żona Potifara (Potyfara), która próbowała uwieść Józefa, a potem rzuciła na niego fałszywe oskarżenie (Rdz 39). W przeciwieństwie do niej pozytywną konotację ma córka faraona z Wj 2. Jednoznacznej ocenie wymyka się dumna Hagar (Rdz 16 i 21), Egipcjanka, niewolnica (הַמִּצְרַיִת) Saraj (Sary), która została drugą żoną Abrama (16,3)²⁷, a w związku z perturbacjami i ucieczką spowodowaną niechęcią Saraj staje się obiektem interwencji posłańca JHWH, częściowo tożsamego z samym JHWH, który ujmuje się za nią i składa obietnicę stania się wielkim i wrogim ludem (Rdz 16,7–12). Hagar w reakcji na taką obietnicę oddaje chwałę Bogu, z którym rozmawiała (16,13)²⁸. Komplikacje związane z potomkami Hagar, czyli rodem Ismaela, Edomitami, spowodowali Abram i Saraj, która wpięrow podsunęła Hagar Abramowi, by z niej uzyskać

²³ Do tego pojęcia Schmidt 1997, 118-125; Braulik 2008, 191-202.

²⁴ Bliska jej zdaje się być Atalia, ale była ona córką Omriego, była „obca” na dworze judzkim (2 Krl 8,21 i 11,1–16).

²⁵ Do tego zob. Seebass 2007, 124-136, który nie wiąże skomplikowanego pochodzenia tej perykopy z tradycjami deuteronomistycznymi.

²⁶ Kaiser 2010, 50.

²⁷ A nie konkubiną – Seebass 1997, 87.

²⁸ Do tego Seebass 1997, 85-86.

dziecko. Później jednak Abraham (nowe imię Abrama) niechętnie na Boże polecenie odsyła Hagar wraz z synem Ismaelem (21,11–13). U źródeł wygnania Hagar stoi niechęć Sary wobec Hagar (i jej syna; 21,9), co miało być spowodowane śmiechem wyrażającym radość bądź szyderstwo Ismaela (21,9b – ptp. קִּינָה, który nie jest wystarczająco precyzyjny znaczeniowo, mogąc się odnosić zarówno do radości, jak i szyderstwa)²⁹. Ponieważ Hagar, tym razem z synem, ponownie znajduje się na pustyni, co zdaje się grozić Ismaelowi, dochodzi do ponownej interwencji Bożego posłańca (21,16–19), który otwiera oczy Hagar na czekające ją ocalenie (21,19). Hagar dwukrotnie doprowadzona została do rozpaczycy zakończonej Bożą interwencją. Oboje, zarówno Hagar, jak i jej syn Ismael, otrzymali Bożą obietnicę dotyczącą przyszłego losu Ismaela i jego potomków. Są wybranymi Boga³⁰. Pomimo pewnej wyniosłości Hagar (16,4) i niemożliwego do wyjaśnienia postępowania Ismaela (21,9) trudno byłoby doszukiwać się w nich przykładów „złego obcego”. Okazuje się natomiast, że nie tylko potomkowie Abrahama z Sary (Izaak, a potem Jakub i jego potomkowie) zostali wybrani przez Boga, ale wybranie może obejmować również inne ludy. Nie bez znaczenia jest również fakt, że Bóg bezpośrednio rozmawiał z Egipcjanką Hagar.

Wśród cudzoziemców wymienianych w Biblii Hebrajskiej odnajdujemy osoby na usługach władców izraelskich/judzkich, posłańców i kupców (np. 2 Sm 8,17; 1 Krl 5,31–32 [BHS]; 9,26–27; 20,34; por. też Rdz 37,25)³¹ i żołnierzy (np. pojawiający się na liście wojowników Dawida z 2 Sm 23,8–39, tacy jak Selek Ammonita, Uriasz Hetyta czy Achimelech/Achimelek Hetyta w 1 Sm 26,6, także większe grupy jak Kreteńczycy i Pletejczycy

²⁹ Do tego Seebass 1997, 178. Już w G dodano „z Izaaka jej syna”, za czym podąża zarówno *BW*, jak i *BT*. Słowo wybrano zapewne jako aluzję do imienia Izaaka, co jednak również nie pozwala na jakieś bliższe sprecyzowanie, o jakie postępowanie Ismaela chodzi.

³⁰ Seebass 1997, 95 i 181–182.

³¹ Zob. Schreiner, 47; Kaiser 2010, 55.

w 2 Sm 20,7)³², przy czym tylko czasami dowiadujemy się o nich czegoś więcej (zob. dalej o Uriaszu Hetycie czy Ittaju Gittijczyku, Chuszaju Arkijczyku; wymienić można by też urzędnika królewskiego Saula Doega z 1 Sm 22,9.18). Między takimi cudzoziemcami znajdujemy te, – kobietę – Abiszag Szunamitkę (1 Krl 1,3–4.15)³³. Można by przywołać Hetytę Efrona, od którego Abraham nabył jaskinię razem z posiadłością Machpela (Rdz 23,1–20). Zarówno oferta pogrzebania Sary bez opłaty w grobach zamieszkałych tam Hetytów (23,5–6), jak i przekazania na ten cel jaskini (23,11), oraz stosunkowo wysoka cena za ziemię Machpela (23,15–16) mogą być zwykłym elementem strategii pertraktacji handlowej³⁴.

Pozytywne postacie epizodyczne

Pozytywną rolę odegrał zięć Mojżesza, kapłan midiański Reguel/Jetro (Wj 2,15–22; 3,1; 4,18; 18)³⁵, który po relacji Mojżesza o wyzwoleniu z Egiptu (Wj 18,8 z zaskakującą wzmianką o trudach w drodze) składa wyznanie o wyższości JHWH na innymi Bogami (w. 10–11) wraz z ofiarami dla Boga (w. 12) oraz doradza w organizacji sądownictwa nad ludem (w. 13–27)³⁶.

Niezwykłą postacią był Bilam (Bileam/Balaam)³⁷ w Lb 22,2–24,25, tekście tworzącym odrębną całość w Księdze Liczb³⁸. Król moabski

³² Przykłady można by mnożyć, np. Jitma Moabita w 1 Krn 11,46. Zob. Zehnder 2009.

³³ A w 1 Krl 2,17–24 staje się ona jedynie „przedmiotem” w rozgrywkach o następstwo tronu po Dawidzie (Würthwein 1977, 22).

³⁴ Do tego Seebass 1999, 226–231: oferta darmowego pochówku może oznaczać, że nie wykorzystuje się przymusowej sytuacji Abrahama, który chce pochować swoją żonę, zaś cena może obejmować znaczny obszar, i to z drzewami (Mamre – 23,19).

³⁵ Poza tym wymieniano został jeszcze syna Reguela, Chobaba w Lb 10,29 (zob. też Sdz 4,11, gdzie miał być nie Midianitą, lecz Kenitą; por. też Sdz 1,16 – do problematyki różnych określeń zięcia Mojżesza Schmidt 1988, 85–88).

³⁶ Zob. krótkie omówienie w Noth 1978, 116–121.

³⁷ W przekładach imię jednego z głównych bohaterów jest różnie oddawane (i tak np. *BT* bazuje na *G*, zaś *BW* podąża przypuszczalnie za przekładem M. Lutra), stąd używam formy najbliższej fonetycznie wokalizacji *TM* (*Bil'am*).

³⁸ Seebass 2007, 1.

Balak nakłaniał go do przeklęcia w imieniu Boga JHWH Izraelitów (wielokrotnie powtarzane: 22,5–6.16–17 i kolejne), którzy zjawili się w Zajordanii po wyjściu z Egiptu. Wrogość Balaka podyktowana była strachem przed Izraelitami, którzy są w tej historii imigrantami, stanowiącymi zagrożenie dla miejscowej ludności i państw-królestw (Lb 22,2–3). Jednak Bóg zakazał Bilamowi przekląć Izraela (wprost w 22,12; 23,8.20; 24,1, czy też poprzez uroczy epizod z oślicą i aniołem JHWH w 22,21–35)³⁹. Mimo że jego historia dotyczy w rzeczywistości sporu pomiędzy Izraelem a Moabem o południową Zajordanię oraz obszaru na północ od Arnonu, czyli terenów, na których dominacja Izraela pozostawała niepewna⁴⁰, to została osadzona w trakcie drogi Izraela z Egiptu do ziemi obiecanej. Boża wola została ogłoszona przez obcego (zob. 22,2) wróżbitę, Bożego wizjonera (24,3–4.17), który jak starotestamentowi prorocy pytał Boga i głosił przekazane mu słowo (np. 22,7–13 i dalsze). Niezwykle pozytywną rolę Bożego męża i proroka, jaką odegrał Bilam, tylko w niewielkim stopniu zmienia skomplikowana interpretacyjnie i późna notatka z Lb 31,16 nawiązująca do 25,1–15⁴¹, która czyni Bilama odpowiedzialnego za radę, która prowadziła Izraela do zguby.

Warto przywołać Naamana, sługę króla Aramu, który po niezwykłym uzdrowieniu z trądu przez Elizeusza (2 Krl 5), nawrócił się do JHWH i stał Jego czcicielem, biblijnym przykładem właściwej postawy prozelity (w. 15–18.19)⁴². Jego przykład ma pokazywać, jak powinni postępować prozelici, żyjących poza krajem Izraela (Judeę)⁴³.

³⁹ Nie ma wątpliwości, że opowiadanie o Balaku i Bilamie nie jest literacko jednolite, co dotyczy nie tylko części narracyjnej, ale również mów Bilama – do tego Seebass 2007, 28–46.

⁴⁰ Do całej tej historii przede wszystkim bardzo szczegółowy komentarz Seebass 2007, 1–107, tutaj 66. Dalsze wzmianki o Bilamie, nawiązujące do opowiadania z Lb w Pwt 23,5–6; Joz 24,9–10; Ne 13,2.

⁴¹ Zob. Seebass 2007, 304–306 i 106, a do datowania dodatku Lb 31 tamże, 293–299.

⁴² Słowa Elizeusza: „Idź w pokoju”, oznaczają akceptację (por. Wj 4,18; 1 Sm 20,13; inaczej niesłusznie Fritz 1998, 31).

⁴³ Cogan, Tadmor 1988, 65: nawrócenie Naamana. W tej anegdocie prorockiej

Z w pewnym stopniu podobną sytuacją mamy do czynienia w legendach z Księgi Daniela, w których obcy władcy składają wyznanie o potędze Boga izraelskiego, chociaż nic nie sugeruje ich nawrócenia⁴⁴. Nebukadnesar ukorzył się przed Danielem i oddał cześć „Bogu niebios” (2,46–47; por. 2,44) po tym, jak Daniel wyjawiał mu jego sen i wyjaśnił go (2,27–45). Krok dalej poszedł Nebukadnesar po ocaleniu trzech towarzyszy Daniela z gorącego pieca, bo nie tylko uznał potęgę „Boga Najwyższego”, ale postanowił to publicznie ogłosić, zakazując uchybiania czy bluźnienia Mu przez wszystkie narody (3,28–33). Jeszcze raz Nebukadnesar oddał chwałę „Królowi niebios” po powrocie z wygnania, w czasie którego wiódł zwierzęcą egzystencję (4,31–34). Po raz ostatni analogiczne wyznanie sformułował Dariusz po ocaleniu wrzuconego do jamy z lwami Daniela (6,27–28), posuwając się do nakazania całemu światu czczenia Boga Daniela, Boga nieba i ziemi⁴⁵. Nie trudno się domyślić, że polecenie do chwalenia Boga w rzeczywistości skierowanie jest do odbiorcy *implicite* – domyślnego (domniemanego), tj. do Żydów, prawdopodobnie w epoce helleńskiej⁴⁶.

Trudno byłoby negatywnie ocenić faraona z dramatycznej opowieści o pobycie Abramie i Saraj w Egipcie w Rdz 12,10–22, według której faraon nieświadomy relacji łączącej Saraj z Abramem po zawarciu małżeństwa z Saraj został uderzony przez Boga z jej powodu. Mimo że został oszukany przez Abrama, nie zemścił się jednak na nim, ale odsyłał go

odzwierciedleniu znajduje problem czczenia JHWH w innym (nieczystym – por. Am 7,17; Oz 9,3 i być może Ez 4,13) kraju, co podobnie jak wyznanie Naamana (por. Iz 44,6; 45,5) wskazuje na okres powygnaniowy (zob. Würthwein 1984, 298–302, który uważa 2 Krl 5,15–19 za dodatek). Co więcej, motyw prozelityzmu zdaje się wskazywać na epokę helleńską (por. 2 Mch 9,11–17 – por. Koch 1999, 237).

⁴⁴ Zob. Koch 1999, 236–237; Plöger 1965, 66.

⁴⁵ Końcowe słowa Dariusza są w pewien sposób podsumowaniem poprzedzających wyznań Nebukadnesara (Plöger 1965, 100). Warto też zauważyć, że już nadzorcę sług królewskich, tj. przełożonego urzędników dworskich w Dn 1,9–15 cechowała przychylność wobec Daniela i jego przyjaciół.

⁴⁶ Por. Niehr 2008, 510–511.

z Saraj i z całym mieniem uzyskanym od samego faraona i w Egipcie. Trzeba przy tym zaznaczyć, że powód tego oszustwa, tj. obawa o własne życie, wcale nie był wiarygodny, a słowa Abrama z w. 11–13 są niczym innym jak manipulacją wobec Saraj, która miała – jak się okazało skutecznie – zmusić ją do kłamstwa i gotowości stania się żoną innego mężczyzny. Abram sam zresztą zdradził prawdziwy motyw jego działania: „aby dobrze powodziło się mi z powodu ciebie”, czyli wielu korzyści⁴⁷.

Zasadniczo pozytywną postacią jest też Abimelech z Gerary (Rdz 20), król filistyński⁴⁸, w drugiej z opowieści o patriarsze przedstawiającym swoją żonę jako siostrę. Abraham, zwany w tym opowiadaniu prorokiem, był przeświadczony, że w Kanaanie nie ma bojaźni Bożej (w. 11). Abimelechowi, który chciał pojąć Sarę, ukazał się w śnie Bóg, grożąc mu konsekwencjami z powodu Sary. Opowiadanie pozwala obu stronom wyjść z twarzą z tej konfliktowej sytuacji: Abraham bowiem nie skłamał, bo Sara rzeczywiście była jego przyrodnią siostrą (w. 12)⁴⁹, a on sam jako obcy był słabszą stroną. Z kolei król Abimelech darami dla Abrahama (w. 14; por. też w. 16) poświadczył swą deklarację, że do małżeństwa w rzeczywistości nie doszło. Dary te były formą odszkodowania dla brata za niezawarcie małżeństwa z Sarą. Z kolei prorok Abraham wstawił się w modlitwie do Boga za Abimelechem i jego królestwem (w. 17)⁵⁰. Opowieść utrzymana jest w dworskim stylu: król Abimelech (wraz z urzędnikami) pertraktował w imieniu swego królestwa z księciem Abrahamem. Pozwolił on też klanowi Abrahama na swobodne korzystanie z terenów mu podległych (w. 15). Okazuje się, że filistyński

⁴⁷ Szczegółowa analiza w Slawik 2002, 45–83.

⁴⁸ Bazuję na interpretacji H. Seebassa (1999, 160–172), który uważa, że Rdz 12 i 20 to niezależne opowiadania (tamże, 170), choć przynajmniej, że korzystają ze wspólnego materiału. Podobieństwa pomiędzy nimi są oczywiste: głód, obcy władca zainteresowany małżeństwem z Sarą, przedstawienie jej jako siostry, Boża interwencja, wzbogacenie się Abrahama.

⁴⁹ Zakazane dopiero w Kpł 18,9. Cokolwiek można by sądzić o datowaniu tej opowieści (tradycyjnie E), to najwyraźniej poprzedzała czasowo zakaz z Kpł 18,9.

⁵⁰ W. 18 jest z pewnością dodatkiem – Seebass 1999, 160.

władca kierował się moralnością, którą można określić jako bojaźń Boża (do tego zdaje się sprowadzać tutaj ten termin) – być może z powodu Bożej interwencji. Obcy władca dobrze i łaskawie obszedł się z obcym u niego Abrahamem i jego rodziną.

Jeszcze raz o podobnym zdarzeniu czytamy w Rdz 26,1–11, tym razem o Izaaku, który także przedstawił swoją żonę Rebekę jako siostrę. Tym razem jednak król Abimelech w porę zorientował się, że byli oni małżeństwem i postanowił ich chronić. Jego podejście było przychylnie obcemu Izaakowi (w. 11 wraz z w. 12–14), ale gdy doszło do napięć pomiędzy Izaakiem a Filistynami z Gerary, ich drogi się rozeszły. Ostatecznie doszło do zawarcia porozumienia (w. 15–31). Filistyni, przekonani o Bożym błogosławieństwie dla Izaaka, postępowali wobec niego łaskawie⁵¹.

Z wyjątkiem Naamana we wszystkich powyżej pokrótce omówionych opowiadaniach imigrantami czy obcymi są w rzeczywistości Izraelici i ich przodkowie. Byli chronieni przez Boga, którego aktywność sprawiała, że byli ostatecznie traktowani z przychylnością, pomimo napięć, do jakich dochodziło.

Oddanym towarzyszem Dawida był Ittaj Gittijczyk (2 Sm 15,18–22), uchodźca z Gat filistyńskiego, przy czym nic nie wiadomo o okolicznościach jego wygnania z Gat. Jak się wydaje, stał on na czele 600-osobowego oddziału⁵². Podczas buntu Absaloma wbrew namowom samego Dawida wyruszył ponownie na wygnanie z Dawidem. Nieco później stał się jednym z trzech dowódców w armii Dawida (2 Sm 18,2)⁵³. Może być przykładem wierności, która nie była zależna od pochodzenia i stała w opozycji do postawy wielu Izraelitów wobec Dawida, na co wskazuje wymiana zdań Dawida z Ittajem (2 Sm 15,19–22)⁵⁴. Podobnie w czasie

⁵¹ Wg Seebass 1999, 284, tekst jest przychylny Filistynom.

⁵² Zarówno tekstowokrytycznie, jak i interpretacyjnie w. 17–19 są niepewne (zob. McCarter 1984, 363–364.374).

⁵³ Hertzberg 1973a, 282, widzi w tym formę podziękowania dla Ittaja.

⁵⁴ Tak Hentschel 1994, 67.

buntu Absaloma wiernym Dawidowi okazał Chuszaj Arkijczyk⁵⁵ (2 Sm 15,32–37; 16,16–19; 17,5–16), tytułowany nie tylko „sługą”, tj. urzędnikiem królewskim (2 Sm 15,33), ale i „przyjacielem Dawida” (być może jest to określenie dla osobistego dworzanina królewskiego⁵⁶ – 2 Sm 16,16). Pozostaje wiernym Dawidowi i zgodził się na podjęcie niebezpiecznej gry na dworze w Jerozolimie, oddając się rzekomo w służbę Absalomowi. Dzięki przekonującej i pełnej patosu mowie skierowanej do Absaloma (2 Sm 17,5–16) udało mu się odwrócić niebezpieczeństwo szybkiego natarcia na nieprzygotowanego Dawida i w efekcie zniweczyć dobry plan innego doradcy Achitofela (wysłanie ostrzeżenia do Dawida – 2 Sm 17,15–16 – sugeruje, że pomimo oceny rady Chuszaja z 2 Sm 17,14, rozstrzygnięcie nie było oczywiste)⁵⁷. Swoje ocalenie Dawid zawdzięczał m.in. wierności swoich dworzan obcego pochodzenia.

Wiernością i oddaniem cechował się jeszcze inny sługa Dawida Uriasz Hetyta (2 Sm 11), mąż Batszeby, z którą Dawid, dobrze wiedząc, czyją jest żoną, współżył (w. 2–4, przy czym nie ma większego znaczenia, czy kąpiel Batszeby na dachu miała być formą seksualnej prowokacji)⁵⁸. Uriasz pod pretekstem został wezwany do domu, zapewne w nadziei, że będzie współżył ze swoją żoną, aby nie wydało się, iż zaszła w ciążę z Dawidem. Jednak pomimo zachęty ze strony Dawida (odesłanie do domu, posłanie za Uriaszem uczty, którą Uriasz miał miałby spożyć w swoim domu wraz z Batszebą, przedłużenie pobytu w Jerozolimie – w. 8 i 12) nie nocował w domu, gdyż solidaryzował się

⁵⁵ Pochodzący z kananejskiej enklawy pomiędzy terenami Beniamina i Efraima (Joz 16,2) – Hertzberg 1973a, 283.

⁵⁶ Nazwę bliżej nieznanego urzędu na dworze królewskim podejrzewa Hertzberg 1973a, 283.287.

⁵⁷ Hertzberg 1973a, 289–290. Jest to również historia o zdradzie Achitofela i konkurowaniu ze sobą dwóch mądrych doradców królewskich Achitofela i Chuszaja (2 Sm 15,31; 17,23; zob. też 1 Krn 27,33).

⁵⁸ Tak często przypuszcza się zwłaszcza w komentarzach (zob. Hertzberg 1973a, 254 czy Stolz 1981, 236). Jednak opowiadanie mówi wyraźnie jedynie o odpowiedzialności Dawida, a ewentualny stosunek Batszeby do cudzołóstwa nie interesuje narratora.

z wojskami izraelskim, ich przywódcą Joabem oraz w ogóle z całym Izraelem i skrzynią przymierza (w. 11). Dawid postanowił więc wydać go podstępem na pewną śmierć w bitwie, posługując się w tym swoim dowódcą Joabem (w. 14–17). W przeciwieństwie do Uriasza Dawid, chcąc ukryć swój grzech, nie okazał się lojalny, a nawet gorzej, zdradził i *de facto* skazał na śmierć cudzoziemca wiernego Izraelowi, Dawidowi i Bogu. Lojalnym był obcy pochodzący ze znieawidzonych Hetytów (np. Pwt 20,17; Joz 24,11), a nie wspaniały król Dawid (i Joab). Mimo że literatura starotestamentowa nazwana bywa słusznie propagandową⁵⁹, to otwarcie mówi też o strasznych przewinieniach swoich najważniejszych bohaterów (zob. Boża ocena postępowania Dawida w w. 27; por. również powyżej o Abramie w Rdz 12,10–22)⁶⁰. W późniejszym okresie Batszebie udało się przy współudziale proroka Natana sprawić, że jej syn Salomon został następcą tronu (1 Krl 1)⁶¹. Opowiadanie to jest częścią historii następstwa tronu Dawida, który przejął Salomon. Ale zanim do tego doszło, to opowiedziano o tym, w jak dwuznaczny sposób Batszeba została żoną Dawida. A zatem następstwo tronu po Dawidzie wiązało się z ludzkimi winami i manipulacjami. Co ciekawe, mimo że Batszeba była żoną Hetyty, to je pochodzenie plemienne nie zostało nigdzie określone (podobnie jak w przypadku Tamar z Rdz 38)⁶².

Pomocą i gościną służyła Eliaszowi bardzo epizodyczna postać wdowy z Sarepty sydońskiej (1 Krl 17,10–24), której syna Eliasz wskrzesił⁶³. Podobnie epizodyczną postacią jest bogata Szunamitka z 2 Krl 4,8–37, która okazała wielką gościnność Elizeuszowi, nawet jeśli może się ona

⁵⁹ Zob. Jeremias 2013, 68 czy Römer 2013.

⁶⁰ McCarter 1984, 289: najbardziej skandaliczne postępowanie króla, na usprawiedliwienie którego nie da powiedzieć ani jednego słowa.

⁶¹ Afera z Batszebą i Uriaszem została za to pominięta w Krn – zob. Hertzberg 1973a, 253.

⁶² Stąd obiema bohaterkami nie zajmuję się tutaj bliżej (do Rdz 38 zob. Sławik 2013).

⁶³ Do tej historii Würthwein 2984, 212–213.

wydawać dwuznaczna (zob. w. 8-11.23)⁶⁴, za co została nagrodzona synem (w. 16), którego później Elizeusz wskrzesił (w. 36).

Kolejną bohaterką jest Rachab (Joz 2 i 6), która tak samo jak Lot w Rdz 19 i starzec z pogórza efraimskiego w Sdz 19, udzieliła gościny podróżującym i uchroniła ich przed mieszkańcami swojego miasta. Tożsamość plemienna Rachab nie została bliżej określona⁶⁵, ale jej późniejsze mieszkanie pośród Izraelczyków (Joz 6,25) sugeruje jej obcoplemienność (por. Joz 10,1; 13,13 itp.; podobnie jak początkowe umieszczenie jej wraz z rodziną poza obozem w 6,23)⁶⁶. Przedstawiona została jako זִמְרָה, prostytutka, przy czym termin ten (rdzeń) w Biblii Hebrajskiej jest często używany w sensie przenośnym dla uczestniczących w niejahwistycznych kultach (np. Oz 4,14)⁶⁷. Bez względu na to, czy była prostytutką, czy też raczej uczestniczką kultów niejahwistycznych, sformułowania mogłoby sugerować seksualne konotacje: izraelscy młodzieńcy, którzy udali się prosto do niej (בֵּיתָא; 2,1 i 6,23)⁶⁸. Nie odgrywają one jednak zasadniczego znaczenia, a mogą stanowić alibi dla szpiegów i Rachab (w. 4–5)⁶⁹. Opowiadanie ukazuje inteligencję i gotowość do wiary osoby z tego czy innego powodu stojącej nisko na drabinie społecznej. Narrator zwraca uwagę na jej mądrość, gdyż doradziła uciekinierom, jak uniknąć pojmania (w. 16). Okazuje się, że w tego rodzaju opowiadaniach gościny i pomocy byli gotowi udzielić jedynie „obcy”

⁶⁴ Zob. Sławik 2012, 14-15.

⁶⁵ Knauf 2008, 49, przypuszcza, że nie była Kananejką.

⁶⁶ Hertzberg 1973b, 43, sądzi, że miało to przeciwdziałać nieczystości, którą mogliby spowodować poganie (sic!). Na to może wskazywać np. Lb 5,3–4, choć miejsce poza obozem może też być czyste (jak w Kpł 4,12), a wg Wj 33,7 nawet namiot spotkania był ulokowany poza obozem. Poza obozem miano spalać mięso, skóry i odchody zwierząt, których krew użyto w rycie prześlągania (Kpł 16,27 i in.). Dla Görg 1980, 31, jest to znak rytualnego oddzielenia wyrażonego w kategoriach powygnaniowej ideologii czystości. Jednak już następny wiersz mówi o wspólnym zamieszkiwaniu potomków Rachab i Izraelitów (wg Butler 2014, 379, doszło do pełnej asymilacji, stała się ona Izraelitką).

⁶⁷ Zob. Sławik 2011a, 56.

⁶⁸ Tak też Hertzberg 1973b, 19 czy Boling 1982, 145.

⁶⁹ Zob. Butler 2014, 257.

czy społeczni outsiderzy. Rachab, słysząc wieści o losach Izraelitów, poczynawszy od wyjścia z Egiptu (skrócenie perspektywy czasowej, jako że od tego momentu miało upłynąć ponad 40 lat wędrówki po pustyni i nastąpić wymiana pokoleniowa), rozpoznała wolę Bożą i jedyność JHWH, rządzącego całym światem (2,9–11; por. Pwt 4,39)⁷⁰. Zresztą podobnym przeświadczeniem kierował się król, na co wskazuje jego historyczna reakcja na przybycie do miasta dwóch młodych mężczyzn (2,2–3)⁷¹. Kobieta-„prostyutka”, tylko słysząc o Bożych działaniach, zrozumiała Bożą potęgę i jego wolę i wzięła ją pod uwagę, postępując stosownie do niej. W ten sposób uchroniła siebie i swoją rodzinę, co stoi w kontraście do „późniejszego” postępowania Izraela (np. Jr 18,11–12⁷²; 35,14–17; 42,21–22). Mieszkańcy kraju (Joz 2,9) szybciej niż sami Izraelici zdali sobie sprawę z tego, że JHWH jest potężniejszy niż ich bogowie (w. 24)⁷³.

Rut

W Biblii Hebrajskiej odnajdujemy dwie nowele, w którym zasadniczą rolę odgrywają osoby obcego pochodzenia lub stosunek do nich. Nowele te należą jednocześnie do najbardziej znanych, jak sądzę, właśnie z tego powodu, że są narracjami, i to niewielkimi narracjami.

נְכִיבָה, Moabitka jest jedną z głównych bohaterek Księgi Rut (por. 2,10). Pomimo pewnych wątpliwości księgę tę trzeba uznać za stosunkowo późną (powygnaniową) i literacko jednolitą, co w szczególności dotyczy również końcowej genealogii (4,18–22)⁷⁴. Opowiadanie zostało starannie skonstruowane, składa się z czterech powiązanych ze sobą części,

⁷⁰ Zob. Knauf 2008, 47, który rozpoznaje trzy przyczyny ocalenia Rachab: była obca w Jerychu, udzieliła pomocy, kierując się יהוה, i nawróciła się do jedynego Boga.

⁷¹ Hertzberg 1973b, 19.

⁷² Wiersze te są z pewnością wygnaniowo-powygnaniowym rozszerzeniem, mówią bowiem o odrzuceniu przez lud oferty zbawienia, sformułowanej w języku deuteronomistycznych (zob. Schmidt 2008, 315-317).

⁷³ Tak Butler 2014, 260-261.

⁷⁴ Do tego Fischer 2001, 89-91 i 66-76; inaczej Hertzberg 1973b, 283.

pokrywających się z podziałem na rozdziały⁷⁵. Charakteryzuje się częstym nawiązywaniem do innych tekstów, które stały się potem częścią Biblii, i ich interpretowaniem: przede wszystkim Pwt 23,4–7; 24,19–21; 25,5–10; Kpł 19,9; 25,23–28; Rdz 12,1; 26,1; 19,30–38; 24; 29–30; 38. Z tym wiąże się wyjątkowe w Starym Testamencie powiązanie ze sobą dwóch instytucji: wykupu – obowiązku wykupienia ziemi krewnego lub samego krewnego, który popadł w niewolę, a które zostały utracone za długi (zob. Kpł 25,24–28 i 47–49)⁷⁶, i lewiratu – brat zmarłego miał obowiązek pojąć szwagierkę za żonę, a pierwszy syn z tego małżeństwa miał być uznany za syna zmarłego i nosić jego imię (zob. Pwt 25,5–10; Rdz 38,8)⁷⁷, których zastosowanie w Rt odbiega od tego, co odnajdujemy w wymienionych starotestamentowych regulacjach prawnych. Oba obowiązki były wyrazem solidarności rodzinnej czy klanowej. Łączy je tutaj to, że ich beneficjentkami są kobiety⁷⁸.

Nie ma tutaj miejsca na szczegółowe omówienie całego opowiadania, musimy zadowolić się jedynie jego zarysem. Elimelech, którego imię oznacza tyle co „moim królem jest Bóg”, w czasie głodu (jak Abram z Rdz 12,10) udał się z rodziną do Moabu (stepy moabskie – por. Pwt 25), gdzie jego synowie wzięli sobie za żony Moabitki. Postawę obu synowych Noomi oceniła bardzo pozytywnie (1,8). Po ich śmierci jedna z synowych – Rut wbrew rozsądnej propozycji Noomi postanowiła z nią udać do Izraela. Powrót Noomi do Betlejem (wbrew etymologii nazwa miejscowości może być kojarzona z „pożywieniem”) okazuje

⁷⁵ Szczegółowo Fischer 2001, 24–40.

⁷⁶ Zob. Stamm 1984, 383–394.

⁷⁷ Zob. Kutsch 1982, 393–400. Instytucja lewiratu była powszechna na starożytnym Bliskim Wschodzie (nawet jeśli nie musiała funkcjonować tak samo w starożytnym Izraelu): prawo średnioasyryjskie § 30.33.43 (zob. Lipiński 2009, 184–185.189 i *ANET* 1969, 182.184); prawa hetyckie § 193 (przekład w Boecker 1997, 63).

⁷⁸ Zob. Fischer 2001, 49–57, która mówi o halachicznym podejściu do prawa, czyli twórczego dostosowywania go do zmieniających się warunków. Zauważa również (tamże, 55), że teksty narracyjne w zasadzie nigdy nie odpowiadają całkowicie tekstom (regulacjom) prawnym.

się gorzki (1,19), co stoi w sprzeczności z jej imieniem, które oznacza „przyjemność”. Wierność Rut wobec teściowej jest zaskakująca (1,16–17; 2,11–12) i obejmowała nawet przystanie się do Boga Noomi, tj. do Boga Izraela. Rut na pierwszym miejscu nie stawiała swojej przyszłości, gdyż pozostanie w Moabie i przy swojej rodzinie dawałoby jej znacznie lepsze perspektywy. Udała się ona do obcego kraju, troszcząc się o Noomi, która bez niej byłaby nieodwracalnie skazana na skrajne ubóstwo⁷⁹. Tym zdobyła również uznanie Boaza. Po powrocie Noomi, która kierowała swoją synową, wymyśliła, jak zapewnić Rut i sobie przyszłość. Okazją było świętowanie przesiewania jęczmienia (zbiorów). Polecenie Noomi (w sumie dziewięć nakazów) zostało sformułowane bardzo dwuznacznie⁸⁰ (3,3–4,5): „Wykąp się i namaść się, i załóż na siebie płaszcz, i pójdź na klepisko! Nie daj się rozpoznać (יִרְיֶה) mężczyźnie, aż nie skończy jeść i pić. A gdy się położysz, to zorientuj się (יִרְיֶה), na jakim miejscu się położył, i pójdź, i odśłoń jego nogi, i połóż się!” Podtekst seksualny jest jednoznaczny. Boaz zorientowawszy się, że ma do czynienia z Rut (3,9), ocenił jej czyn słowami (3,10): „Błogosławiona jesteś przez JHWH, córko moja! Lepsze ostatnie dobro (חַסְדֵּיךָ, lojalność – por. 1,8; 2,20) uczyniłaś niż pierwsze, gdyż nie poszłaś za młodzieńcami ani biednymi, ani bogatymi”. Pierwszym dobrem było prawdopodobnie jej przychyłność wobec żydowskiej rodziny (1,8; 2,11–12), a drugim czy ostatnim troska o Noomi. Boaz postanowił wykupić Rut. Krewnemu Elimelecha i Noomi zaproponował wykupienie pola, które kiedyś należało do Elimelecha (o dziwo tekst mówi o sprzedaży pola przez Noomi – 4,3.5.9, co chyba należy interpretować jako prawo do wykupienia na własne potrzeby pola, które kiedyś należało do Elimelacha)⁸¹, ale z tym powiązane miało być wzięcie Rut za żonę i wzbudzenie potomstwa Elimelechowi (lewirat). Po odmowie bliskiego krewnego Boaz kupił wszystko, co należało do rodziny Elimelecha. Potomstwo zgodnie z prawem lewiratu miało być

⁷⁹ O pozycji wdów, zwłaszcza starszych Fischer 2001, 51-52.

⁸⁰ Co dotyczy wszystkich użytych w nim słów – Fischer 2001, 202-203.

⁸¹ Do tego Fischer 2001, 236.

potomstwem Machlona („chorujący”), syna Elimelecha (4,10). Cały lud ustami starszych zaakceptował propozycję Elimelecha i wzięcie za żonę Moabitki Rut (4,11). W ich słowach Rut została postawiona w jednym rzędzie z Rachelą i Leą, matkami dwunastu synów Jakuba, dających początek dwunastu plemionom Izraela, oraz Tamar (z Rdz 38), przodkinią w plemienu Judy, która również działała niekonwencjonalnie. Ze związku Boaza z Rut urodził się Owed, który stał się dziadkiem Dawida (końcowa genealogia), a kobiety błogosławiły Noomi (w kontraście do 1,20–21) ze względu na Rut (4,15–16). W ten sposób Rut stała się prababką dynastii królewskiej w Judzie.

Zwraca uwagę, że Rut regularnie określana jest mianem Moabitka (1,22; 2,2.6.21; 4,5.10 i dodatkowo 1,4, ale ani razu w rozdz. 3, w którym „uwodzi” Boaza). Także sama siebie nazwała wobec Boaza cudzoziemką (2,10). Opowiadanie jest ściśle związane z problematyką egzogamii w Starym Testamencie, tj. zakazu małżeństw z przedstawicielami/ przedstawicielkami innych rodów czy ludów, a w szczególności do małżeństw z Moabitkami. Pojęcie נְכִרְיָה cudzoziemka wszędzie w Starym Testamencie poza Rdz 31,15 ma negatywną konotację, nieraz wiąże się z bałwochwalstwem, jak w przypadku żon Salomona w 1 Krl 11,1.8. Polemika skierowana przeciwko „obcym kobietom” szczególnie mocno dochodzi do głosu w Prz 1–9 (2,16; 5,10.20 itd.)⁸² oraz w Ezd 10 i Ne 10,31; 13,25–27. O ile interpretacja „obcej kobiety” w Prz 1–9 jest bardzo sporna, gdyż może chodzić zarówno o cudzoziemkę, jak i o przedstawicielkę ludności osiadłej w Palestynie, która z perspektywy powracających wygnańców była uważana za etnicznie mieszaną, czy nawet po prostu o nieznaną, niespokrewnioną kobietę⁸³, a nawet wyznawczynię obcych bogów, to Ezd-Ne nie pozostawia złudzeń. Najważniejszych tekstów dotyczących małżeństw mieszanych z Ezd 10 i Ne 10; 13 nie można jednak traktować jako historycznie wiarygodnych dokumentów (z V w. p.n.e.), nigdzie

⁸² Prawie we wszystkich przypadkach w Prz 1–9 obca kobieta (אִשָּׁה זָרָה) określana jest też jako נְכִרְיָה.

⁸³ Zob. już powyżej.

nie mówi się też, czy działania tam opisane przyniosły spodziewany skutek. Poświadczają jedynie presję wywieraną przez powracających z Babilonii wygnańców na endogamię. Bazują one wyraźnie na zakazie z Pwt 7,1–3, który odnosił się do narodów, nie istniejących już w okresie powygnaniowym, stąd w Ezd–Ne zastosowany został do „mieszkańców kraju”. W szczególności ostrze deuteronomiczno-deuteronomistycznego zakazu skierowane było przeciwko Moabitom (i Ammonitom; Pwt 23,4–5)⁸⁴. Choć opowiadanie nie polemizuje wprost z takim podejściem, to mocno uwypuklona tożsamość Rut jako Moabitki nie może być przypadkowa. Problem stosunku do tej cudzoziemki został ponadto zasygnalizowany w Rt 1,19, gdzie mieszkańcy Betlejem mówią jedynie o powrocie Noomi, przemilczając przybycie z nią Moabitki. W odbiorze opowiadania kłopotliwe musiało być już to, że Elimelech z rodziną udał się do Moabu i wydał synów za Moabitki. Wbrew temu wszystkiemu małżeństwo Boaza z Moabitką Rut zostało przez cały lud z uznaniem zaakceptowane. Wykluczenie Moabitów ze społeczności izraelskiej w Pwt 23,4 uzasadnione zostało niegościnnością wobec Izraelitów w ich drodze do ziemi obiecanej (por. Lb 22–24). W Rt następuje odwrócenie takiej sytuacji: w czasie głodu w Betlejem rodzina Elimelecha znajduje jedzenie i schronienie w Moabie, a po powrocie Moabitka Rut, i to jako cudzoziemka, zapewnia jedzenie teściowej, a potem stałe miejsce w społeczności Betlejemu⁸⁵, a w konsekwencji w rodzinie królewskiej. Opowiadanie postuluje ograniczenie zakazu z Pwt, opowiadając się za uniwersalistyczną, otwartą na obcych postawą. Odrzucone zostaje rygorystyczne podejście z Pwt, Ezd i Ne. Rut nie tylko nie przyniosła z sobą zagrożenia bałwochwalstwem, lecz odwrotnie, przystała do Noomi i jej Boga, do JHWH. Rt wyraźnie sprzeciwia się pryncypializmowi tradycji deuteronomistycznych oraz Ezd–Ne. Ważniejsza okazuje się nie ogólna reguła, lecz postawa pojedynczego człowieka.

⁸⁴ Zob. Fischer 2001, 58-61.

⁸⁵ Fischer 2001, 62-63.

Z dzisiejszej perspektywy rodzina Elimelecha oraz Rut byłyby imigrantami ekonomicznymi. Jednocześnie Rut całkowicie integruje się ze społecznością Betlejemu. Ale nie można zapominać, że Księga Rut miała przed oczyma nie naszą współczesną, ale ówczesną problematykę, czyli stosunek do prozelitów⁸⁶. W każdym razie postuluje zasadniczą otwartość na obcych, nawet znieawidzonych Moabitów.

Księga Jonasza

Księga mówiąca o Jonaszu jest wyjątkiem wśród pozostałych 11 ksiąg proroków mniejszych (*Dodekaprofeton*)⁸⁷, jest bowiem fikcyjnym opowiadaniem o proroku⁸⁸, o którym wspomina 2 Krl 14,25. Powstała na początku epoki helleńskiej⁸⁹. Przebieg akcji i argumentacja wydaje się być prostsza niż w przypadku Rt. Mimo że jest pełna humoru, to jednocześnie wyrazem refleksji teologicznej głęboko zakorzenionej w wierze Izraela⁹⁰.

Struktura opowiadania jest wyrafinowana i staranna⁹¹. Dzieli się na 2 części, a na początku każdej z nich stoi Boże polecenie (*słowo JHWH*), nakazujące Jonaszowi udać się do Niniwy (1,2 i 3,2). Za pierwszym razem Jonasz próbował uniknąć wypełnienia swej prorockiej misji, co skończyło się poważnymi perturbacjami i ocaleniem przez wielką rybę (rozd. 1–2). Akcja tej części rozgrywała się głównie na wodzie⁹². Za drugim razem prorok nie mógł już mieć żadnych wątpliwości, że nie uniknie udania się do Niniwy. Akcja toczy się na lądzie, a całość zamyka rozmowa Boga z Jonaszem (rozd. 3–4). Psalm dziękczynny z 2,3–10 jest

⁸⁶ Oba aspekty zauważyła już Fischer 2001, 265–266.

⁸⁷ Do tego Wolff 1977, 53–54.

⁸⁸ Do tego szerzej Weimar 2017, 35–39.

⁸⁹ Wolff 1977, 54–65; Weimar 2017, 65–66.

⁹⁰ Zob. Lux 1994, 20–22.

⁹¹ Nawet jeśli nie podzielałam w pełni schematu zaproponowanego przez Lux 1994, 66–195 czy Weimar 2017, 39–51 (schemat 47), to obaj pokazują, jak starannie zbudowana została Jon.

⁹² Do tego rozróżnienia Schmidt 1997, 240.

przypuszczalnie wtórnym rozszerzeniem (dziękczynienia wygłoszone jeszcze w brzuchu ryby przed ostatecznym ocaleniem, a jego scenarię jest opowieść o doświadczonym ocaleniu wobec zgromadzonych w świątyni, po złożeniu ofiary dziękczynnej)⁹³.

Księga zaczyna się typowo dla ksiąg prorockich, formułą otrzymania przez proroka słowa JHWH (por. Jr 1,11.13; 2,1; 24,4; 28,12; 29,31; Iz 38,4 itd.)⁹⁴ oraz poleceniem JHWH. Bóg nakazał Jonaszowi pójść do Niniwy (por. w szczególności 1 Krl 17,9; Jr 13,6), by głosić słowo przeciwko temu wielkiemu miastu z powodu jego nieprawości (1,2). Niniwa była stolicą mocarstwa nowoasyryjskiego od czasów Sanheryba (2 Krl 19,36), potęgi, która doprowadziła do narodowej katastrofy północny Izrael i niewiele brakowało, by położyła kres Judzie w 701 r. p.n.e. (2 Krl 18–19; por. חֲנָנִי w Jon 3,8). Krwawa przemoc Asyrii jest głównym tematem Księgi Nahuma, jej upadku oczekiwali Nahum (2,9; 3,7) i Sofoniasz (2,13). Jednak w przeciwieństwie do pozostałych starotestamentowych proroków (np. Jr 18,1–3)⁹⁵ Jonasz postanowił nie wypełniać Bożego polecenia i uciec przed Bogiem (1,3). Biorąc pod uwagę tradycję biblijną, był to pomysł absurdalny, niemożliwy do zrealizowania (Ps 139,8; Am 9,2), z czego Jonasz zdawał sobie najpewniej sprawę (1,6.12 – w przeciwieństwie do „pogańskich” marynarzy nie modlił się o pomoc i wiedział, skąd burza na morzu i jak ocalić statek). Marynarze próbowali za wszelką cenę ratować proroka (1,13), a gdy im się to nie udało, modlili się do JHWH (1,14), Stwórcy świata (1,9)⁹⁶, prosząc o wybaczenie, że muszą poświęcić Jonasza dla swego ocalenia. Co więcej, o ile dla Jonasza „bojaźń Boża” była deklaracją jego tożsamości jako Hebrajczyka⁹⁷, to w przypadku

⁹³ Szczegółowo Wolff 1977, 57 i 103-114; podobnie Weimar 2017, 52.

⁹⁴ Na początku ksiąg prorockich bardzo podobna formuła (Oz 1,1; Jl 1,1; Mch 1,1 itp.), z tą różnicą, że nie zaczyna się od יהוה, przez co Jon 1,1 sprawia wrażenie kontynuacji.

⁹⁵ O Niniwie jako celu misji Jonasza szeroko Weimar 2017, 84-89.

⁹⁶ „Bóg niebios” wydaje się określeniem typowym dla późnych tekstów Rdz 24,3.7; 2 Krn 36,23; Ezd 1,2; Ne 1,4.5; 2,4.20 i siedem razy w Dn (np. 2,18–19; też jako „Król niebios”).

⁹⁷ Zob. Wolff 1977, 97.

marynarzy oznaczała nawrócenie się do Boga. Kierując się bojaźnią Bożą oddali się Bogu (złożyli ofiarę i śluby; 1,16). Jonasz wołał śmierć niż wypełnienie takiego prorockiego zadania. Jest przykładem anty-proroka. Jednak Bóg nie zrezygnował z Jonasza ani powierzonej mu misji w Niniwie: ocalenie Jonasza i powtórne polecenie zwiastowania słowa JHWH Niniwie (3,1-2). Jonasz w końcu wypełnił misję, ale tak niedbale, powierzchownie, jak to tylko było możliwe. Miasto, które było tak duże, że trzeba by iść przez nie trzy dni, przebiegł w jeden dzień, zapowiadając jego zniszczenie za 40 dni (3,3-4; symboliczne 40 dni jako okres, który pozostał do kary – zob. Pwt 9,18)⁹⁸. Niniwiczycy jednak natychmiast zareagowali na przesłanie proroka. Cała społeczność, wszystkie grupy społeczne (meryzm „duzi i mali”), począwszy od króla, który wydaje też odpowiedni rozkaz, a skończywszy na zwierzętach (hiperbola) pokutowali w nadziei, że Bóg może jednak się ulituje (3,5-9; por. Jl 2,14; też Wj 32,12; Ps 90,13 czy Am 7,1-6; do deuteronomistycznej zasady Jr 18,7-8). Uwierzyli w Boga (por. Ps 78,22 czy Rdz 15,6), założyli wory, siedzieli w popiele, pościli, odmienili swoje postępowanie i usilnie modlili się do Boga. Izraelici nigdy nie zareagowali w taki sposób na prorockie słowa (np. 2 Krl 17,14; Pwt 1,32; Jr 18,11-12). Bóg rzeczywiście uzalił się i nie dopuścił do zaplanowanej katastrofy. Nieukaranie Niniwy wywołało gniew Jonasza i skargę na Boże miłosierdzie (4,1-2), zakończoną prośbą o własną śmierć (4,3). Jonasz, już uciekając do Tarszyszu, gotów był postawić na szali swe życie, byleby Bóg nie zmiłował się nad Niniwą. Był bardzo rozgoryczony ocaleniem Niniwy. Postawa ta byłaby niezrozumiała, gdy nie wiedza odbiorcy o roli, jaką Niniwa odegrała w historii Izraela i Judy. Bóg odpowiedział Jonaszowi, każąc mu zastanowić się nad swoim gniewem (4,4). Następnie opowieść przeskakuje do nieco wcześniejszego momentu czasowego: Jonasz przygotował sobie szałas w cieniu z dala od miasta, by zobaczyć, co się tam wydarzy (4,5). Z treści pośpiesznego

⁹⁸ Okres sądu w Rdz 7,4.12 i objawienia Bożego w Wj 24,18; 34,28; Pwt 9,9. Częściej jest mowa o 40 latach, np. wędrówki po pustyni Lb 14,33 czy przygotowania do służby (Joz 14,7).

zwiastowania Jonasza wynika, że musiałby czekać 40 dni na to, co się wydarzy, choć może pokuta Niniwiczyców sprawiła, że prorok wcześniej zorientował się, że Bóg daruje Niniwie karę. Bóg po raz kolejny zadbał o proroka, sprawiając, że wyrósł nad nim duży krzew (prawdopodobnie chodzi o rycynus/rącznik pospolity)⁹⁹ zapewniający mu cień, chroniący przez „złem” (4,6; por. „zło” wobec Niniwy w 3,10). Jak wielka ryba za pierwszym razem, tak teraz krzew (por. czas. קִצְוֹ) posłużył Bogu do ocalenia Jonasza. Jednak zesłany przez Boga robak pogryzł krzew i gdy nadszedł upał, krzew usechł, a gorąc zaczął męczyć Jonasza (4,7), który ponownie życzył sobie śmierci (4,8). Bóg znowu postawił mu pytanie o słusność gniewu (4,9a) – tym samym opowieść wraca do miejsca z 4,4. W obu przypadkach Jonasz uważał swój gniew za uzasadniony (4,9b). W reakcji Bóg zadał kolejne pytanie retoryczne – Jonaszowi i odbiorcy, dlaczego szkoda mu/im dzikiego krzewu, a nie szkoda wielkiego miasta, wielu tysięcy osób i zwierząt (4,10–11 – najdłuższa mowa w Jon). Krzew zapewniał schronienie, a więc Jonaszowi nie chodziło o krzew, lecz o własną wygodę. Analogicznie ma się sprawa z Niniwą, która nie była dla odbiorców jedynie „wielkim miastem”. Niniwa jako stolica państwa, które sprowadziło katastrofę na Izraela, a z perspektywy czasu, o którym się opowiada, dopiero sprowadzi w przyszłości, oznaczała śmiertelne niebezpieczeństwo. Według Jonasza Bóg wziął się na niego, a nie na Niniwę – ocalenie Niniwy i zagłada krzewu były w Jonasza ocenie Bożymi dziełami skierowanymi przeciwko niemu. Wyznanie, które ma centralne znaczenie dla wiary Izraela: „Ty jesteś Bogiem łaskawym i miłosiernym, cierpliwym i pełnym łaski, który żałuje nieszczęścia” (4,2; por. Wj 34,6; Ps 86,15; 103,8), według Jonasza powinno dotyczyć Izraela, a nie jego wrogów.

Jon to zabawna, satyryczna nowela¹⁰⁰, w której wszystko jest na opak: prorok nie chciał wypełnić zleconej przez Boga misji głoszenia

⁹⁹ Zob. Wolff 1977, 143-144 i Szczepanowicz 2003, 110-112.

¹⁰⁰ Zob. Weimar 2017, 37-39.

ostrzeżenia przed nadchodzącym sądem (por. Am 3,8) i próbował uciec przed Bogiem; na Boże działania, które wydawały się Jonaszowi być skierowane przeciwko niemu (i Izraelowi), zareagował życzeniem śmierci; prorok złościł się i obawiał się, że Bóg jest miłosierny i gotowy wybaczyć; Niniwijczycy z królem na czele od razu przyjęli słowa proroka i pokutowali w nadziei na ocalenie. Miłosierdzie Boże, które stoi w centrum wiary Izraela, jeśli ma dotyczyć wrogiej potęgi, stało się nie do zaakceptowania. Jonasz jest zaprzeczeniem proroka, a Niniwyjczycy są przykładem, jak powinni byli postąpić Izraelici. Jonasz to anty-prorok, Niniwa to przykład właściwej postawy wobec Boga, dla której Izrael jest antywzorem. Humor opowieści pozwala odbiorcy śmiać z samego siebie. Obcy, i to najgorszy wróg, pokazał, jak powinien wyglądać stosunek do Boga i jego słów, przekazywanych przez proroków. Wybór Niniwy stawia problem w tak ostry sposób, jak to tylko możliwe. Demonstruje też uniwersalizm wiary w JHWH i zbawczej woli JHWH.

Wnioski

W narracjach Biblii Hebrajskiej obcy często są wrogami Izraela i jego przywódców. Nie brakuje w niej podań o wojnach. Jednocześnie są oni stałym elementem codziennego życia, mogą postępować właściwie lub niewłaściwie. Trafiają się wśród nich osoby szczególne, które stają się wzorem. Obcy zostali ukazani w realistyczny sposób. W Biblii Hebrajskiej odnajdujemy wielobarwny świat, a ludzkie motywacje są złożone. Ludzie, obcy i bliscy, postępują raz dobrze, a raz niewłaściwie, a czasami nie poddają się jednoznacznej ocenie. Jak się wydaje, w przypadku ludów i dużych grup ludzkich obcy są przede wszystkim wrogami czy konkurentami. Inaczej ma się sprawa w przypadku opowiadań o jednostkach. Wtedy z wyjątkiem władców i postaci takich jak żona Potyfara, Izebel itp. mamy do czynienia najczęściej z pozytywnymi relacjami z obcymi.

Zwraca uwagę, że zwłaszcza w fikcjach literackich, dla których poszukiwanie jakiś historycznych podstaw wydaje się chybione (Rachab, Abimelech z Gerary, Rut, Jonasz), obraz obcych jest bardziej pozytywny.

Oczywiście nie jest to regułą, inaczej mają się sprawy w przypadku wspomianej żona Potyfara czy Sodomy. Momentami wręcz zaskakuje, w jak pozytywnym świetle przedstawiani są cudzoziemcy, tym bardziej mogą stać w kontraście do wielkich bohaterów Izraela (np. Uriasz vs. Dawid). Narracje stawiają też pod znakiem dominujące w Biblii Hebrajskiej poglądy, co szczególnie dobitnie widoczne jest w Rt i Jon. Rt jest głosem sprzeciwu wobec ograniczeń narzuconych przez tradycje deuteronomistyczne oraz Ezd–Ne, ważniejsza okazuje się postawa Moabitki niż zakaz jakichkolwiek kontaktów z Moabitami i obcymi kobietami. Księga ta domaga się otwartości i rozwagi w stosunku do obcych, jest uniwersalistyczną korektą zbyt wąskiego etnicznego podejścia. Jon stawia swoich odbiorców wobec ważnych pytań, każąc spojrzeć krytycznie na samego siebie. Obcy stają się czymś w rodzaju lustra, w którym można dostrzec własne wady (poza Jon można by tu wymienić Rachab, która rozpoznaje Bożą wolę, czy wiernego Uriasza wobec zdradzieckiego Dawida). Jon nie tylko ośmiesza opór Izraela wobec groźby prorockiej, która miał być szansą na zawrócenie ze złej drogi, ale postuluje uniwersalną otwartość na obcych – Boże miłosierdzie nie jest ograniczone do Izraela, lecz obejmuje cały świat. To samo zresztą można by wyczytać z pierwszych rozdziałów Biblii Hebrajskiej (Rdz 1–11), Bóg-Stwórca jest Panem całego świata i jego dobro leży mu „na sercu”.

Bibliografia

- Achenbach, Reinhard. 2011. „*Gêr – nâkrî – tôshav – zâr*: Legal and Sacral Distinctions Regarding Foreigners in the Pentateuch.” W *The Foreigner and the Law: Perspectives from the Hebrew Bible and the Ancient Near East* (Beihefte zur Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte 16), red. Reinhard Achenbach, Rainer Albertz, Jakob Wöhrle, 29–51. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Albertz, Rainer. 2011. „From Aliens to Proselytes: Non-Priestly Legislation Concerning Strangers.” W *The Foreigner and the Law: Perspectives from the Hebrew Bible and the Ancient Near East*

- (Beihefte zur Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte 16), red. Reinhard Achenback, Rainer Albertz, Jakob Wöhrle, 53–69. Wiesbaden: Harrassowitz.
- ANET: Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament. Third Edition with Supplement.* 1969. Red. J.B. Pritchard. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- BHS: Biblia Hebraica Stuttgartensia.* 1997. Wyd. 5 poprawione, red. K. Elliger, W. Rudolph, A. Schenker. Stuttgart: Deutsche Biblegesellschaft.
- BT: Biblia Tysiąclecia.* 2017. Wyd. 5. Poznań: Pallotinum.
- BW: Biblia Warszawska: Biblia to jest Pismo Święte Starego Testamentu: Nowy przekład.* 1975. Warszawa: Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne.
- Boecker, Hans-Jochen. 1997. „Überlegungen zur »Geschichte Tamars« (Gen 38).” W „*Ihr Völker alle, klatscht in die Hände!*“. *Festschrift für Erhard S. Gerstenberger zum 65. Geburtstag.* Red. Rainer Kessler i Erhard S. Gerstenberger, 49-68. Münster: LIT.
- Bertholet, Alfred. 1896. *Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden.* Freiburg i.B./Leipzig: J. C. B. Mohr.
- Boling, Robert G. *Joshua: A New Translation with Notes and Commentary. Introduction by G. Ernst Wright* (The Anchor Bible 6). Garden City, New York: Doubleday & Company, Inc.
- Braulik, Georg. 2008. „Theorien über das Deuteronomistische Geschichtswerk (DtrG) im Wandel der Forschung.” W Zenger, Erich et al. *Einleitung in das Alte Testament* (Kohlhammer Studienbücher Theologie 1,1), 191-202. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer.
- Bultmann, Christoph. 1992. *Der Fremde im antiken Juda: Eine Untersuchung zum sozialen Typenbegriff „ger“ und seinem Bedeutungswandel in der alttestamentlichen Gesetzgebung* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 153). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Butler, Trent C. 2014. *Joshua 1-12: Second Edition* (World Biblical Commentary 7a). Grand Rapids, MI: Zondervan.

- Cogan, Mordechai i Hayim Tadmor. 1988. *II Kings: A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Bible 11). Doubleday & Company, Inc.
- Ebach, Ruth. 2014. *Das Fremde und das Eigene: die Fremddarstellungen des Deuteronomiums im Kontext israelitischer Identitätskonstruktionen* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 471). Berlin/Boston: Walter de Gruyter.
- Fischer, Irmtraud. 2001. *Rut* (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament). Freiburg i.B./Basel/Wien: Herder.
- Fritz, Volkmar. 1998. *Das zweite Buch der Könige* (Züricher Bibelkommentare: Altes Testament 10,2). Zürich: Theologischer Verlag.
- Gerstenberger, Erhard S. 1989. „ענה II.” W *TWAT* VI: 247-270.
- Görg, Manfred. 1980. *Josua* (Neue Echter Bible Lfg. 26). Würzburg: Echter.
- Hentschel, Georg. 1994. *2 Samuel* (Die Neue Echter Bibel Lfg. 34). Würzburg: Echter Verlag.
- Hertzberg, Wilhelm. 1973a. *Die Samuelbücher* (Das Alte Testament Deutsch 10). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Hertzberg, Wilhelm. 1973b. *Die Bücher Josua, Richter, Ruth* (Das Alte Testament Deutsch 9), 5 wyd. (niezmienione). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Jeremias, Jörg. 2013. „Die Entstehung der ältesten Prophetenbücher.” W *Der Text der Bibel: Interpretation zwischen Geist und Methode* (Neukirchener Theologie), red. Ch. Landmesser, A. Klein, 65-80. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- Jeremias, Jörg. 2015. *Theologie des Alten Testaments* (Grundrisse zum Alten Testament: Das Alte Testament Deutsch, Ergänzungsreihe 6). Göttingen/Bristol, CT: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Kaiser, Otto. 2010. „Von Ortsfremden, Ausländern und Proselyten: Vom Umgang mit den Fremden im Alten Testament.” W Tenze. *Gott, Mensch und Geschichte: Studien zum Verständnis des Menschen und seiner Geschichte in der klassischen, biblischen und nachbiblischen*

- Literatur* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 413), 41-62. Berlin/New York: Walter de Gruyter.
- Kellerman, Diether. 1973. „גור.” W *TWAT* I: 979-991.
- Kutsch, Ernst. 1982. „יבם.” W *TWAT* III: 393-400.
- Lux, Rüdiger. 1994. *Jona, Prophet zwischen »Verweigerung« und »Gehorsam«: Eine erzählanalytische Studie* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 162). Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Lang, Bernhard. 1986. „נכר.” W *TWAT* V: 454-462.
- Lipiński, Edward. 2009. *Prawo bliskowschodnie w starożytności. Wprowadzenie historyczne* (Studia Historico-Biblica 2). Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Martin-Achard, Robert. 1984a. „גור.” W *THAT* I: 409-412.
- Martin-Achard, Robert. 1984b. „זר.” W *THAT* I: 520-522.
- Martin-Achard, Robert. 1984c. „נכר.” W *THAT* II: 66-68.
- McCarter, P. Kyle, Jr. 1984. *II Samuel: A New Translation with Introduction, Notes and Commentary* (The Anchor Bible 9). Garden City, New York: Doubleday & Compacy, Inc.
- Niehr, Herbert. 2008. „Das Buch Daniel.” W Zenger, Erich et al. *Einleitung in das Alte Testament* (Kohlhammer Studienbücher Theologie 1,1), 507-514. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer.
- Nihan, Christophe. 2011. „Ethnicity and Identity in Isaiah 56-66.” W *Judah and the Judeans in the Achaemenid Period: Negotiating Identity in an International Context*, red. O. Lipschits, G.N. Knoppers, M. Oeming, 67-104. Winona Lake, In: Eisenbrauns.
- Noth, Martin. 1978. *Das zweite Buch Mose* (Das Alte Testament Deutsch 5). Wyd. 6. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Plöger, Otto. 1965. *Das Buch Daniel* (Kommentar zum Alten Testament XVIII). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn.
- Ramírez, Kidd J. 1999. *Alterity and Identity in Israel: The “ger” in the Old Testament* (Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft 283). Berlin/New York: Walter de Gruyter.

- Römer Thomas. 2013 „Deuteronomismus.” *bibelwissenschaft.de*. Dostęp: 14.07.2014. <http://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/deuteronomismus/ch/158760b33b0afba30d7269d7bdb905ca/>.
- Schmidt, Werner H. 1988. *Exodus: 1. Teilband Exodus 1-6* (Biblischer Kommentar. Altes Testament II/1). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Schmidt, Werner H. 1997. *Wprowadzenie do Starego Testamentu*, tłum. Peter Mathäus (tyt. oryg. *Einführung in das Alte Testament*, wyd. 5). Bielsko-Biała: Augustana.
- Schmidt, Werner H. 2008. *Das Buch Jeremia: Kapitel 1-20* (Das Alte Testament Deutsch 20). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Schreiner, Josef. 2001. „Stary Testament.” W Schreiner, Josef i Rainer Kampling *Bliźni / obcy / nieprzyjacieli: Z perspektywy Starego i Nowego Testamentu*, przekł. J. Zychowicz. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Seebass, Horst. 1997. *Genesis II: Vätergeschichte I (11,27-22,24)*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Seebass, Horst. 1999. *Genesis II: Vätergeschichte II (23,1-36,43)*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Seebass, Horst. 2007. *Numeri: 3. Teilband Numeri 22,2-36,13* (Biblischer Kommentar. Altes Testament IV/3). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Seters J. Van. 2001. „The Silence of Dinah (Genesis 34)”. W *Jacob. Commentaire à plusieurs voix de Gen 25 – 36: Mélanges offerts à Albert de Pury* (Le monde de la Bible 44), red. Jean-Daniel Macchi i Thomas Römer, 239-247. Genève: Labor et Fides.
- Sławik, Jakub. 2002. „Czy potrzebna jest egzegeza feministyczna? Próba odpowiedzi na przykładzie interpretacji 1. Księgi Mojżeszowej 12,9–20.” *Studia Humanistyczno-Teologiczne* 1: 45–83.
- Sławik, Jakub. 2011a. „Czy w starożytnym Izraelu istniała prostytucja sakralna? *Qedešā^h* w Starym Testamencie.” *Scripta Biblica et Orientalia* 3: 45–65.

- Slawik, Jakub. 2011b „O przemocy w Starym Testamencie Problemy interpretacyjne i literackokrytyczne Rdz 34.” *Rocznik Teologiczny* 54: 31-68.
- Slawik, Jakub. 2012. „O rolach kobiet w Starym Testamencie (Biblii Hebrajskiej).” *Rocznik Teologiczny* 54: 10-33.
- Slawik, Jakub. 2013. „Tamar (Rdz 38): prostytutka czy przykład do naśladowania?” W *Ku Słowu, ku Kościołowi, ku światu. Księga pamiątkowa ofiarowana Arcybiskupowi Jeremiaszowi (Janowi Anchimiukowi) w 70. rocznicę urodzin*, red. Kalina Wojciechowska i Wsiewołod Konach, 231–260. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe ChAT.
- Snijders, Lambertus Arie. 1977. „זָרָה/זָרֵי.” W *TWAT* II: 556-564.
- Spieckermann, Hermann. 1994. „Die Stimme des Fremden im Alten Testament.” *Pastoraltheologie* 83: 52–67.
- Stamm, Johann Jakob. 1984. „גַּאֵל.” W *THAT* I: 383-394.
- Stolz, Fritz. 1991. *Das erste und zweite Buch Samuel* (Züricher Bibelkommentare: Altes Testament 9). Zürich: Theologischer Verlag.
- Szczepanowicz, Barbara. 2003. *Atlas roślin biblijnych: pochodzenie, miejsce w Biblii i symbolika*. Warszawa: WAM.
- THAT: Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*. 1984. Tom I-II, wyd. Ernst Jenni, Claus Westermann. München/Zürich: Chr. Kaiser Verlag/Theologischer Verlag.
- TWAT: Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*. 1973-2016. Tom I-X, wyd. G. Johannes Botterweck, Helmer Ringgren, Heinz-Josef Fabry. Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz: Verlag W. Kohlhammer.
- Van Houten, Christiana. 1991. *The Alien in Israelite Law* (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 107). Sheffield, U.K.: Sheffield Academic Press.
- Von Rad, Gerhard. 1981. *Das erste Buch Mose. Genesis* (Das Alte Testament Deutsch 2/4). Wyd. 11. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Wallis, Gerhard (i Jan Bergman, Alfred Haldar). 1973. „אֵרֵב.” W *TWAT* I: 105-128.

- Weimar, Peter. 2017. *Jona* (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament). Freiburg i.B./Basel/Wien: Herder.
- Westermann, Claus. 1981. *Genesis: 2. Teilband Genesis 12-36* (Biblischer Kommentar. Altes Testament I/2). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Wolff, Hans Walter. 1977. *Dodekapropheten 3: Obadja und Jona* (Biblischer Kommentar. Altes Testament XIV/3). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Würthwein, Ernst. 1977. *Die Erste Bucher der Könige: Kapitel 1-16* (Das Alte Testament Deutsch 11,1). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Würthwein, Ernst. 1984. *Die Bücher der Könige: 1. Kön. 17 – 2. Kön. 25* (Das Alte Testament Deutsch 11,2). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Zimmerli, Walter. 1969. *Ezechiel: 2. Teilband Ezechiel 25-48* (Biblischer Kommentar Altes Testament XIII/2). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Zehnder Markus. 2009 „Frender (AT).“ *bibelwissenschaft.de*. Dostęp: 18.10.2018. <https://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/fremder-at/ch/de7184f87651fe911d8bbce1bd2cfd18/> (dostęp, 18.10.2018).

CHRZEŚCIJAŃSKA AKADEMIA TEOLOGICZNA
w WARSZAWIE

Rok LX

Zeszyt 4

ROCZNIK TEOLOGICZNY

WARSZAWA 2018

REDAGUJE KOLEGIUM

dr hab. Jakub Sławik, prof. ChAT – redaktor naczelny

dr hab. Jerzy Ostapczuk, prof. ChAT – zastępca redaktora naczelnego

prof. dr hab. Tadeusz J. Zieliński

dr hab. Borys Przedpełski, prof. ChAT

dr hab. Jerzy Sojka – sekretarz redakcji

MIĘDZYNARODOWA RADA NAUKOWA

JE metropolita prof. dr hab. Sawa (Michał Hrycuniak), ChAT

bp prof. dr hab. Wiktor Wysoczański, ChAT

abp prof. dr hab. Jerzy Pańkowski, ChAT

prof. dr hab. Atanolij Aleksiejew, Państwowy Uniwersytet w Petersburgu

prof. dr Marcello Garzaniti, Uniwersytet we Florencji

prof. dr hab. Michael Meyer-Blanck, Uniwersytet w Bonn

prof. dr hab. Antoni Mironowicz, Uniwersytet w Białymstoku

prof. dr hab. Wiesław Przyczyna, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

prof. dr hab. Eugeniusz Sakowicz, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
w Warszawie

prof. dr hab. Tadeusz Stegner, Uniwersytet Gdański

prof. dr Urs von Arx, Uniwersytet w Bernie

prof. dr hab. Piotr Wilczek, Uniwersytet Warszawski

Skład komputerowy – Łukasz Troc

W związku z wprowadzaniem równoległej publikacji czasopisma w wersji papierowej i elektronicznej Redakcja „Rocznika Teologicznego” informuje, iż wersją pierwotną jest wersja papierowa.

BWHEBB, BWHEBL, BWTRANS [Hebrew]; BWGRKL, BWGRKN, and BWGRKI [Greek]
PostScript® Type 1 and TrueType fonts Copyright ©1994-2013 BibleWorks, LLC.
All rights reserved. These Biblical Greek and Hebrew fonts are used with permission
and are from BibleWorks (www.bibleworks.com)

ISSN 0239-2550

Wydano nakładem

Wydawnictwa Naukowego ChAT

ul. Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa, tel. +48 22 635-68-55

Nakład: 100 egz., objętość ark. wyd.: 12,4

Druk: druk-24h.com.pl

ul. Zwycięstwa 10,
15-703 Białystok

SPIS TREŚCI

In Memoriam. Ks. prof. dr hab. Marian Bendza..... 425

ARTYKUŁY

JAKUB ŚLAWIK, *Obcy w tekstach narracyjnych Biblii Hebrajskiej* 427

DOROTEUSZ SAWICKI, *Zarys dziejów Gruzińskiego Kościoła Prawosławnego i Apostolskiego* 461

METROPOLITA SAWA (MICHAŁ HRYCUNIAK),
Święty Duch – piękno, nadzieja..... 491

BORYS PRZEDPELSKI, *Eschatologia w pismach biskupa Franciszka Hodura* 515

ARTUR ALEKSIEJUK, *Zapłodnienie pozaustrojowe w dyskursie teologiczno-bioetycznym Kościołów chrześcijańskich w Słowacji* 567

DARIUSZ KAZIMIEROWICZ, *Donacja i transplantacja narządów z prawosławnego punktu widzenia* 603

TADEUSZ J. ZIELIŃSKI, *Seminaria duchowne, seminaria i szkoły teologiczne nierzymskokatolickie w prawie polskim* 627

MATERIAŁY

BOGUSŁAW MILERSKI, *Wyobrazona wspólnota, czyli o znaczeniu dobra wspólnego i szczególnej misji Akademii* 655

KRONIKA

Wykopaliska w Jerozolimie (ANDRZEJ KLUCZYŃSKI) 661

40-lecie partnerstwa Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej i Wydziału Teologii Ewangelickiej Reńskiego Uniwersytetu Fryderyka Wilhelma w Bonn (JERZY SOJKA)..... 665

Inauguracja roku akademickiego 2018/2019 oraz oddanie do użytku i poświęcenie nowego gmachu Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie (JERZY BETLEJKO)..... 669

Konferencja „Ks. bp Juliusz Bursche w 100-lecie niepodległej Rzeczpospolitej” (JERZY SOJKA) 675

Uhonorowanie prof. Michała Pietrzaka Medalem za Zasługi dla ChAT (TADEUSZ J. ZIELIŃSKI)..... 677

Wykaz autorów	681
Recenzenci „Rocznika Teologicznego” w roku 2018.....	682

Contents

In Memoriam. Ks. prof. dr hab. Marian Bendza..... 425

ARTICLES

JAKUB SŁAWIK, *The Foreigner in Hebrew Bible Narratives* 427

DOROTEUSZ SAWICKI, *An Outline of the History
of the Georgian Apostolic Autocephalous Orthodox Church*..... 461

METROPOLITA SAWA (MICHAŁ HRYCUNIAK), *The Holy Spirit
– beauty and hope* 491

BORYS PRZEDPELSKI, *Eschatology in the Works
of Bishop Franciszek Hodur*..... 515

ARTUR ALEKSIEJUK, *In vitro fertilization in the theological
and bioethical discourse of the Christian Churches in Slovakia* 567

DARIUSZ KAZIMIEROWICZ, *Organ Donation and Transplantation
from the Orthodox Point of View*..... 603

TADEUSZ J. ZIELIŃSKI, *Non-Roman Catholic Priestly Seminaries,
Theological Seminaries and Schools in the Law of Poland* 627

MATERIALS

BOGUSŁAW MILERSKI, *Imagined community, that is about the importance
of the common good and the special mission of the Academy* 655

CHRONICLE

Excavations in Jerusalem (ANDRZEJ KLUCZYŃSKI)..... 661

*40th anniversary of the partnership of the Christian Theological Academy
and the Faculty of the Evangelical Theology of the University of Bonn*
(JERZY SOJKA)..... 665

*Inauguration of the academic year 2018/2019 and opening and blessing
of the new building of the Christian Theological Academy in Warsaw*
(JERZY BETLEJKO)..... 669

*The conference “Bishop Juliusz Bursche on the 100th anniversary of the
independent Poland”* (JERZY SOJKA) 675

*Honoring prof. Michał Pietrzak with the Medal for Merits for the Christian
Theological Academy* (TADEUSZ J. ZIELIŃSKI)..... 677

List of authors	681
List of reviewers of "Theological Yearbook" in 2018	682

Wykaz autorów

Jakub Sławik, jakubsla@wp.eu, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, ul. Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa

Doroteusz Sawicki, d.sawicki@chat.edu.pl, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, ul. Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa

Metropolita Sawa (Michał Hrycuniak), m.hrycuniak@chat.edu.pl, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, ul. Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa

Borys Przedpełski, b.przedpelski@chat.edu.pl, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, ul. Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa

Artur Aleksiejuk, a.aleksiejuk@chat.edu.pl, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, ul. Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa

Dariusz Kazimierowicz, d_kazimierowicz@wp.pl, ul. Dworska 3/18, 15-756 Białystok.

Tadeusz J. Zieliński, tjz@onet.eu, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, ul. Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa