

KS. ANTONI TRONINA

STAN BADAŃ NAD KSIĘGĄ KAPŁAŃSKĄ

Pierwszy i jedyny dotychczas polski komentarz do Księgi Kapłańskiej napisał ks. prof. Stanisław Łach ponad trzydzieści lat temu¹. Panowała wówczas w egzegezie niepodzielnie metoda krytyczno-literacka, a jej szczytowym osiągnięciem były prace Karla Elligera. Wystarczy przejrzeć skorowidz autorów cytowanych w komentarzu Łacha (s. 332-334), aby się przekonać o wpływie Elligera na przyjętą przez polskiego egzegetę metodę badawczą. W swoim czasie autor ten był faktycznie pionierem badań nad tekstem Biblii Hebrajskiej. To właśnie Elliger wraz z Wilhelmem Rudolphem był w latach 1967-1977 głównym wydawcą monumentalnej edycji *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. We wstępie do swego komentarza poświęconego Księdze Kapłańskiej (1966) sam Elliger napisał: „Punkt ciężkości komentarza spoczywa na *analizie tekstu*. Musiałem tu po pionierskiej pracy A. Alta przeorać od nowa dużą część tekstów prawnych. W tym zakresie, przy całej otwartości na kwestie historii form i tradycji, spotkałem się z ostrą krytyką [...]. Ponieważ nadal najważniejsze i najpewniejsze jest rozpoznanie pęknięć i szwów, musiałem szczególnie dużo miejsca poświęcić uzasadnieniu moich poglądów. Trudniejsze jest wyjaśnienie stanu faktycznego, a zwłaszcza ich właściwe przyporządkowanie historyczne”². Faktycznie, mocna strona komentarza Elligera to właśnie jego wnikliwa lektura samego tekstu. Z perspektywy czasu widać jednak jego słabości i braki. Brakiem jest zredukowanie do minimum inter-

Ks. prof. dr hab. Antoni TRONINA – kierownik Katedry Egzegezy Ksiąg Historycznych i Dydaktycznych ST w INB KUL; adres do korespondencji: ul. św. Barbary 41, 42-200 Częstochowa.

¹ *Księga Kapłańska. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy* (PST II, 1), Poznań 1970, s. 344.

² *Leviticus* (HAT I, 4), Tübingen 1966, s. 8.

pretacji teologicznej Księgi. Słabością okazuje się właśnie to, co miało stanowić o sile: komentarz jego jest typową pracą z dziedziny krytyki literackiej, opartą na kruchych hipotezach. Ostatnie odkrycia tekstów źródłowych w Qumran zmuszają do przesunięcia punktu ciężkości na *textus receptus* znacznie starszy niż rękopisy masoreckie.

Celem niniejszego przeglądu jest nakreślenie aktualnego stanu badań nad tą Księgą biblijną, którą wielu uważa nadal za najbardziej niezrozumiałą i przestarzałą w świetle orędzia Nowego Testamentu. Pomimo tych uprzedzeń rośnie ostatnio zainteresowanie jej zagadkową treścią. Przedstawimy więc najpierw przegląd nowszych komentarzy do Kpł (I), by następnie omówić dyskutowane dziś kwestie: wzajemna relacja pomiędzy źródłem kapłańskim a kodeksem świętości (II), jedność i struktura literacka Kpł (III), wreszcie wkład współczesnych badań, zwłaszcza antropologicznych, w interpretację Kpł (IV).

I. NOWSZE KOMENTARZE DO KSIĘGI KAPŁAŃSKIEJ

Na gruncie egzegezy niemieckiej należy odnotować trzy nowsze próby kontynuacji wielkiej tradycji szkoły historycznej. Walter Kornfeld jest autorem związłego komentarza w serii „Die neue Echterbibel”³. Łączy on umiejętnie metodę historyczną z właściwym akcentem kładzionym na treści teologiczne. Jako egzegeta katolicki nawiązuje często do wypełnienia instytucji Starego Testamentu w Chrystusie. Trudno jednak zgodzić się z jego stwierdzeniem, że w świetle NT prawa i przepisy Kpł straciły swą wartość, gdyż zastąpiła je jedyna Ofiara zbawcza Chrystusa⁴. Najnowszy dokument Komisji Biblijnej (2001) wyraża się na ten temat jasno, mówiąc o wewnętrznej więzi Kościoła „z modlitwą i kultem narodu żydowskiego”⁵.

Drugi z komentarzy niemieckich, pióra Rolffa Rendtorffa⁶, jest świadectwem znamienego rozdarcia pomiędzy morfokrytyką a teologią. Autor, po opracowaniu komentarza do pierwszych rozdziałów Księgi (Kpł 1-7) w trzech

³ *Levitikus*, Würzburg 1983 (wyd. 2, 1986).

⁴ „In der ntl Heilsordnung sind die Gesetze und Vorschriften aus Lev weitgehend aufgehoben. Das einmalige Sühne- und Erlösungsoffer Christi ist an die Stelle der atl Opfer getreten und das ntl Priestertum stellt daher keine Fortsetzung des atl dar” (s. 9).

⁵ Papieska Komisja Biblijna, *Naród żydowski i jego Święte Pismo w Biblii chrześcijańskiej*, tł. R. Rubinkiewicz, Kielce 2002, s. 103.

⁶ *Leviticus* (BK AT III, 1-3), Neukirchen-Vluy 1985-1992.

zeszytach serii „Biblischer Kommentar”, zarzucił dalszą pracę tradycyjną metodą analiz literackich i zajął się jej teologią na szerokim tle kanonu⁷.

Komentarz E. S. Gerstenbergera, wydany w serii „Das Alte Testament Deutsch”⁸ jest mocno zakorzeniony w tradycji niemieckiej szkoły historycznej. Autor bada, w jaki sposób poszczególne prawa wpływały na życie wspólnoty religijnej po niewoli. Wiele kwestii pozostawia on otwartymi, a nawet kwestionuje (np. istnienie Prawa Świętości). Powagę tego komentarza potwierdza jego przekład na język angielski (1996).

Spośród oryginalnych dzieł anglojęzycznych na pierwszym miejscu trzeba wymienić monumentalny komentarz Jacoba Milgroma w serii „The Anchor Bible”⁹. Zawiera on bogactwo informacji, ale też kontrowersyjnych interpretacji genezy rytuału biblijnego. Dla zrównoważenia jednostronnych poglądów Milgroma dużą pomocą służy komentarz innego żydowskiego badacza, Barucha A. Levine¹⁰. Podobnie jak cała seria „Jewish Publication Society”, adresowana do świeckich, komentarz ten nie jest tak szczegółowy jak Milgroma i często różni się w interpretacji, np. w sprawie teorii oczyszczenia z grzechów.

Z komentarzy chrześcijańskich najbardziej użyteczny jest szczegółowy i wyważony w ocenach komentarz Johna E. Hartleya, wydany w cenionej serii amerykańskiej „Word Biblical Commentary”¹¹. Do jego plusów należy zaliczyć staranną krytykę tekstu, a także wyczerpującą bibliografię. Bardziej popularny charakter ma seria „The New American Commentary”, dla której Mark F. Rooker opracował ostatnio Księgę Kapłańską¹². W obydwu komentarzach amerykańskich cenną nowością jest nacisk położony na teologię Księgi i na jej chrześcijańską interpretację w świetle Nowego Testamentu. Nieco wcześniej Gordon J. Wenham napisał komentarz dla serii „New International Commentary on the Old Testament”¹³. Jego egzegeza jest wyczerpująca, a zarazem skierowana ku chrześcijańskiej wizji instytucji kultowych Izraela. Wenham nie twierdzi, że przepisy Kpł pochodzą od Mojżesza, ale też nie akceptuje datacji Księgi po niewoli. Za Mojżeszowym autorstwem opo-

⁷ *Theologie des Alten Testament. Ein kanonischer Entwurf*. Bd. I: *Kanonische Grundlegung*, Neukirchen 1998.

⁸ *Das dritte Buch Mose, Leviticus* (ATD 6), Göttingen 1993.

⁹ *Leviticus 1-16* (1991); *Leviticus 17-22* (2000); *Leviticus 23-27* (2001), New York: Doubleday.

¹⁰ *Leviticus* (JPS), Philadelphia 1989.

¹¹ *Leviticus* (WCB 4), Dallas 1992.

¹² *Leviticus* (NAC 3A), ed. Broadman, Nashville 2000.

¹³ *The Book of Leviticus*, Grand Rapids 1979.

wiada się R. K. Harrison¹⁴, który podobnie jak Wenham wykorzystuje współczesne badania antropologiczne nad rytuałem w społeczeństwach starożytnych. G. A. F. Knight¹⁵ daje specyficznym chrześcijański wykład Kpł, wskazując na Mojżeszowe autorstwo pewnych materiałów prawnych. Nacisk na orędzie teologiczne cechuje również najnowsze komentarze, zarówno anglo-amerykańskie¹⁶, jak i europejskie¹⁷.

II. DOKUMENT KAPŁAŃSKI (P) I KODEKS ŚWIĘTOŚCI (H) NA TLE HIPOTEZY DOKUMENTÓW

Tradycyjnie egzegeci datują Dokument Kapłański na okres rekonstrukcji Świątyni w czasach Ezdrasza. Elliger przesunął tę datę na koniec wygnania i pierwszą falę repatriacji do Judei. Natomiast nowsi badacze żydowscy¹⁸ próbują datować dokument P na czasy przed niewolą babilońską. Miał on służyć za podstawę nieudanej reformy Ezechiasza. A. Hurvitz¹⁹ i Z. Zevit²⁰ na podstawie badań lingwistycznych stwierdzają nadto, że język P jest starszy od słownictwa Ezechiela. Nie są to jednak argumenty w pełni wystarczające: obecność wczesnych elementów w danym tekście nie dowodzi jeszcze, że cały dokument jest równie archaiczny. Dlatego J. Milgrom²¹ poza argumentacją lingwistyczną podaje także socjologiczną oraz intertekstualną. Dowodzi on, że część praw zawartych w P dotyczy niewielkiej grupy, żyjącej na ograniczonym terytorium. Sugeruje przy tym, że chodzi o wspólnotę Izraela skupioną wokół sanktuarium w Sychem w czasach przedmonarchicznych (*Leviticus* I, 13-35). Jego zdaniem materiały zawarte w P są starsze od źródła D.

¹⁴ *Leviticus. An Introduction and Commentary* (Tyndale Old Testament Commentary), Leicester 1980.

¹⁵ *Leviticus* (Daily Bible Study), Edinburgh 1981.

¹⁶ Ph. J. Budd, *Leviticus* (NCBC), Grand Rapids 1996; F. H. Gorman, *Leviticus: Divine Presence and Community* (ITC), Grand Rapids: Wyd. Eerdmans 1997.

¹⁷ R. P. Carter - Contesse, *Levitique 1-16* (Commentaire de l'AT: IIIa), Neuchatel 1993; E. Cortese, *Levitico*, Casale Monferrato: Wyd. Marietti 1982.

¹⁸ Y. Kaufman, *The Religion of Israel*, Trad. and abridged M. Greenberg, Chicago 1960; M. Haran, *Temples and Temple-Service in Ancient Israel*, Winona Lake 1985.

¹⁹ *A Linguistic Study of Relationship Between the Priestly Source and the Book of Ezekiel*, Paris 1982.

²⁰ *Converging Lines of Evidence Bearing on the Date of P*, ZAW 94(1982), s. 481-511.

²¹ Swoje szczegółowe badania prezentuje on we wstępach do kolejnych części komentarza (zob. przyp. 9).

Dyskusja trwa nadal, a obrońcy tradycyjnej datacji dokumentu P są liczni²². Sprawa komplikuje się w kwestii Prawa Świętości (H), które na ogół uważano za starsze od P. Prace K. Elligera, N. Lohfinka²³, a zwłaszcza A. Cholewińskiego, dokonały tu istotnych zmian: „Wbrew obiegowym poglądom, Hg (*Heiligkeitgesetz*) powstało nie przed, lecz po Pg (*Priesterliche Grundschrift*)”²⁴, tj. podczas niewoli. Ustalenia Cholewińskiego przejęło wielu nowszych badaczy²⁵.

Co więcej, część uczonych kwestionuje dziś istnienie H jako odrębnego dokumentu²⁶. Israel Knohl²⁷ wprawdzie akceptuje samo istnienie *Heiligkeitgesetz*, dochodzi jednak do wniosku, podobnie jak Cholewiński, że jest ono późniejsze niż Kpł 1-16. Tezę swoją oparł on głównie na badaniach Kpł 23, który – jego zdaniem – rozwija treść Lb 28-29. Analizy literackie prowadzą go zatem do wniosku, że musiały istnieć dwie szkoły kapłańskie. Jedna spisała dokument wcześniejszy (P), druga opracowała późniejszy Kodeks Świętości (H) i dokonała ostatecznej redakcji Pięcioksięgu.

Ciekawą analizę zaproponował ostatnio Andreas Ruwe²⁸. Dzieli on mianowicie Kodeks H na dwie symetryczne części: Kpł 17-22 (szacunek wobec Świątyni) i 23-25 (przestrzeganie szabatu); podsumowaniem ich treści ma być Kpł 26, 2: „Strzec będziecie moich szabatów, czcić będziecie mój święty przybytek”. Ruwe zauważa brak zainteresowania autorów P ideą „ludu świętego” (*‘am qadosz*), którą z kolei teologia D powiązała z ideą wybrania (Pwt 7, 6; 14, 3. 21; 26, 9; 28, 9). Otóż Kodeks Świętości, wzywając do osobistej i społecznej świętości, łączy obydwie te idee, akcentując ich znaczenie na szerszym tle dwu innych instytucji, wypracowanych w dziele kapłańskim:

²² Zob. J. B l e n k i n s o p p, *An Assessment of the Alleged Pre-Exilic Date of the Priestly Material in the Pentateuch*, ZAW 108(1996), s. 495-578.

²³ *Die Abänderung der Theologie des priesterlichen Geschichtswerks im Segen des Heiligkeitgesetzes*, [w:] *Wort und Geschichte. Festschrift Karl Elliger* (AOAT 18), Kevelaer 1973, s. 129-136. Przedruk w: N. L o h f i n k, *Studien zum Pentateuch* (SBAB 4), Stuttgart 1988, s. 157-168.

²⁴ *Heiligkeitgesetz und Deuteronomium. Eine vergleichende Studie* (AnBib 66), Roma 1976, s. 138.

²⁵ Np. H.-P. P r e u ß, *Heiligkeitgesetz*, TRE 14(1985), s. 713-718; J. M i l g r o m, *Leviticus 1-16*, Garden City 1991, s. 3-35; E. O t t o, *Theologische Ethik des AT*, Stuttgart 1994, s. 234-237.

²⁶ Tak np. Elliger i Gerstenberger w swoich komentarzach (zob. przyp. 2 i 8).

²⁷ *The Sanctuary of Silence. The Priestly Torah and the Holiness School*, Minneapolis 1985.

²⁸ „Heiligkeitgesetz” und „Priesterschrift”. *Theologiegeschichtliche und rechtssystematische Untersuchungen zu Lev 17, 1-26, 2* (FAT 26), Tübingen 1999.

szabat i Świątynia mają służyć osobistemu uświęceniu każdego Izraelity. W świetle tych obserwacji Ruwe dochodzi do wniosku, że materiał zawarty w H jest późniejszy od P. Nie wiadomo jednak nadal, czy mamy tu do czynienia z niezależnym dokumentem²⁹, czy raczej z późniejszym opracowaniem materiałów kapłańskich³⁰.

III. JEDNOŚĆ I STRUKTURA LITERACKA Kpł

Nowsze studia nad Księgą Kapłańską dowodzą, że jej struktura literacka nie odpowiada dawnym podziałom. Jeszcze Jacob Milgrom (1991) pisze we wstępie do swego komentarza: „Leviticus comprises two Priestly sources, P and H” (s. 1). W konsekwencji dzieli on komentarz na dwie części: Kpł 1-16 (Prawo kapłańskie) i Kpł 17-27 (Kodeks Świątości), omawiając odrębnie ich teologię. Mary Douglas³¹ jako pierwsza zwróciła uwagę na „kolistą” strukturę tekstu Kpł w jego obecnej formie.

Jej spostrzeżenie rozwinął C. R. Smith³². Słusznie zauważa on, że *consensus* uczonych co do struktury Kpł oparty był na bezkrytycznej akceptacji teorii Klostermanna o istnieniu zwartego zbioru praw Kodeksu Świątości. Dlatego sam podejmuje tę kwestię z punktu widzenia literacko-krytycznego. Zauważa więc, że w tekście Kpł przeplatają się sekcje prawne (1-7: ofiary; 11-15: czystość; 17, 1-24, 9: świątosc; 25-27: odkupienie) i narratywne (8-10; 16; 24,10-23), przy czym te drugie nadają strukturę Księdze. Smith powołuje się na wcześniejsze uwagi R. Knierima o miejscu Kpł w tzw. „perykopie synajskiej” (Wj 19, 3-Lb 10, 10). Rozważana w aspekcie narracji perykopa składa się z dwu części: objawienie na Synaju (Wj 19-40) i objawienie z Namiotu Spotkania (Kpł 1-Lb 10, 10).

W. Warning³³ w swej rozprawie doktorskiej wypracował koncentryczną strukturę Kpł na podstawie 37 „mów Pana”. W centrum Księgi umieszcza on rozdział 16 z podwójną formułą wprowadzającą: „Pan rzekł do Mojżesza” (Kpł 16, 1-2). Warning próbuje też, choć nie dość przekonująco, wykazać inkluzję łączącą całą Księgę w jeden utwór literacki (Kpł 1-3 i 27). Mało

²⁹ H. T. C. S u n, *An Investigation into the Compositional Integrity of the Co-Called Holiness Code (Leviticus 17-26)*, Claremont 1990.

³⁰ F. C r ü s e m a n n, *Heiligkeitsgesetz*, NBL 2(1995), s. 93-96.

³¹ *The Forbidden Animals in Leviticus*, JSOT 59(1993), s. 3-23.

³² *The Literary Structure of Leviticus*, JSOT 70(1996), s. 17-32.

³³ *Literary Artistry in Leviticus* (Biblical Interpretation Series 35), Leiden 1999.

przekonywająca jest też jego podstawowa teza o jednolitej strukturze literackiej całej Księgi.

Niezależnie od Warninga i znacznie głębiej ukazuje strukturę Księgi Erich Zenger³⁴. Wychodząc z tych samych założeń lektury synchronicznej, dzieli on Kpł na siedem części, przy czym centrum całej struktury umieszcza w rozdziałach 16 i 17. W ten sposób Zenger obala panujące w nauce od ponad stu lat przekonanie, że Kpł 17-27 stanowią zwarty blok (Kodeks Świątości). Zamierzona przez ostatniego redaktora kompozycja obejmuje więc siedem dużych bloków tematycznych: Kpł 1-7 (ofiary); 8-10 (kapłaństwo); 11-15 (czystość); 16-17 (pokuta); 18-20 (świętość rodziny); 21-22 (świętość kapłanów); 24-26 (świętość Izraela).

IV. WKŁAD WSPÓŁCZESNYCH BADAŃ W INTERPRETACJĘ Kpł

Od czasu, gdy S. Łach opublikował swą monografię³⁵, studia nad terminologią i teologią biblijnych ofiar zostały znacznie rozwinięte. Liczne nowsze opracowania akcentują system ofiarniczy Izraela, ukazując go na tle ideologii bliskowschodniej. Prace te wykazują znaczne rozbieżności, spowodowane głównie założeniami światopoglądowymi ich autorów. O studiach antropologicznych, zainspirowanych przez Mary Douglas, powiemy nieco niżej. Zaczniemy jednak od prac z zakresu historii religii, które ostatnio obfitują zwłaszcza w nauce amerykańskiej. Monografia G. A. Andersona³⁶, pomimo obiecującego tytułu, dotyczy tylko wybranych zagadnień spośród bogatej tematyki systemu ofiar biblijnych. Autor koncentruje się na filologicznej analizie różnych terminów i szuka ich odpowiedników angielskich (np. *mincha*, „cereal offering”; *szelamim*, „wellbeing offering”). N. Kiuchi³⁷ omawia tylko ofiarę „oczyszczenia” (*chatta't*) i proponuje jej interpretację odmienną niż J. Milgrom³⁸. Z kolei A. Marx³⁹ zajął się w swej monografii wyłącz-

³⁴ *Das Buch Levitikus als Teiltex t der Tora/des Pentateuch. Eine synchrone Lektüre mit kanonischer Perspektive*, [w:] H.-J. Fabry, H.-W. Jüngling (red.), *Levitikus als Buch* (BBB 119), Bonn 1999, s. 47-83.

³⁵ *Rozwój ofiar w religii starotestamentowej* (Sprawy Biblijne 24), Poznań 1970.

³⁶ *Sacrifices and Offerings in Ancient Israel. Studies in Their Social and Political Importance* (HSM 41), Atlanta 1987.

³⁷ *The Purification Offering in the Priestly Literature. Its Meaning and Function* (JSOT.S 56), Sheffield 1987.

³⁸ *Studies in Cultic Theology and Terminology*, Leiden 1983.

nie ofiarami „roślinnymi”, ukazując ich ewolucję w historii religii Izraela. D. P. Wright⁴⁰ przestudiował natomiast różne ceremonie usuwania nieczystości kultowej, zarówno w Biblii jak i na tle dokumentów starożytnego Bliskiego Wschodu.

Inna płaszczyzna dyskusji, zwłaszcza pomiędzy badaczami żydowskimi, dotyczy funkcji krwi w kulcie Izraela. B. A. Levine⁴¹ twierdzi, że krew pełni w ofiarach podwójną rolę: od strony Boga zabezpiecza ona przed wpływem nieczystości, uważanej za demoniczną siłę zewnętrzną; od strony zaś człowieka jest ona okupem za życie, pełniąc rolę oczyszczającą bądź ekspiacyjną. W odpowiedzi na tę teorię J. Milgrom⁴² stwierdza, że w P brak już idei wpływów demonicznych, które miałyby przeszkadzać boskiemu działaniu. Nieczystość rytualna zakłóca jednak świętość sanktuarium i ołtarza, toteż trzeba ją usunąć poprzez składanie ofiar. Zdaniem Milgroma, krew jest rytualnym środkiem oczyszczającym (*detergent*) tego, kto dotknął się rzeczy „świętych”. Autor ten nie podejmuje tu problemu mocy demonicznych, rozważa natomiast inny problem: co dokonuje się podczas zabijania zwierzęcia ofiarnego. Milgrom pomija myśl o ofierze zastępczej za grzesznika, uznaje jednak, że w dniu *kippurim* grzechy składane są metaforycznie na głowę „kozła dla Azazela”. W tym przypadku nie chodzi więc o „zmazanie” (*kipper*) grzechów, lecz o ich przeniesienie z ludu na zwierzę. Kiuchi we wspomnianej już pracy wykazuje, że kozioł stanowi tu faktycznie typ (substytut, surogat) grzesznika. Wbrew Milgromowi dowodzi jednak, iż „ofiara za grzech” zmazuje grzech jednostki, choć nie usuwa nieczystości ze świątyni. „Przeniesienie” grzechów w dniu *kippurim* jest czymś innym, skoro ofiara nie jest zabijana, a tylko wypędzana. Mimo to twierdzi on, że rytuał kozła ofiarnego jest pewną formą „ofiary za grzech”; sam opowiada się za substytucją⁴³.

R. Knierim⁴⁴ sprzeciwia się teorii substytucji; jego zdaniem nałożenie rąk oznacza zmianę właściciela (ofiarnik oddaje ofiarę Bogu). Nie rozwiązuje to

³⁹ *Les offrandes végétales dans l'Ancien Testament. Du tribut d'hommage au répas eschatologique* (SVT 57), Leiden 1994.

⁴⁰ *The Disposal of Impurity* (SBL.MS), Washington 1987.

⁴¹ *In the Presence of the Lord. A Study of Cult and Some Cultic Terms in Ancient Israel* (SLJA 5), Leiden 1974.

⁴² *Cult and Conscience. The Asham and Priestly Doctrine of Repentance* (SJLA 18), Leiden 1976.

⁴³ K i n c h i, dz. cyt., s. 112-119.

⁴⁴ *Text and Concept in Leviticus 1,1-9. A Case in Exegetical Method*, Tübingen 1992, s. 34-40.

jednak problemu usunięcia grzechu. B. J. Schwartz⁴⁵ dowodzi, że słowo *kipper* w Kpł 17, 11 oznacza „okup” (*ransom*). Byłby to jedyny w całej Biblii tekst ukazujący krew żertwy ofiarnej jako okup za życie człowieka. Właśnie dlatego zakazane było jej spożywanie. Być może interpretuje się ten tekst zbyt literalnie. System ofiar w Izraelu był przecież symboliczny, pełen metafor, alegorii i analogii. Stąd błędne byłoby założenie, że symbol czy metafora (np. *detergent*) usuwa grzech. Najnowsze prace na temat „Dnia Pojednania” idą w kierunku usunięcia pozornych problemów dzięki ukazaniu szerszego tła tego rytuału, zarówno w Biblii, jak i w świecie innych religii Bliskiego Wschodu⁴⁶. Wspomniane wyżej studium Knierima ilustruje głównie proces egzegetyczny, ale dotyczy także ofiary i systemu pojęć z nią związanej. Knierim wykazał, że omawiana perykopa (Kpł 1, 1-9) nie pochodzi z tradycji ustnej, lecz od początku była spisana. Wbrew powszechnej opinii (np. M. Noth), jej tłem jest raczej kapłańskie prawo kazuistyczne niż pouczenie dla świeckich.

Odniesienia w studiach nad Kpł do badań antropologicznych czy socjologicznych stały się dziś czymś powszechnym. Przełomową rolę odegrały tu prace Mary Douglas⁴⁷; innym wiodącym antropologiem społecznym jest E. Evans-Pritchard⁴⁸. Nowsze studia z tej dziedziny dotyczą różnych aspektów ofiar, praw czystości czy też roli kobiet w kulcie.

Dla dyskusji nad pochodzeniem i znaczeniem ofiary jako najważniejszego wyrazu kultu ważne są prace antropologiczne. Evans-Pritchard sądził, że krwawe ofiary w religii afrykańskiego szczepu Nuer były rozumiane jako „substytucja” w myśl zasady „życie za życie”. Interpretację tę podważył L. de Heusch w pracy *Sacrifice in Africa* (1985). Innym dziełem godnym uwagi jest praca zbiorowa pod red. M. F. C. Bourdillon i M. Fortes⁴⁹,

⁴⁵ *The Prohibition Concerning the „Eating” of Blood in Leviticus 17*, [w:] *Priesthood and Cult in Ancient Israel*, ed. G. A. Anderson, S. M. Olyan, Sheffield 1991, s. 24-66 (tu 55-61).

⁴⁶ Zob. zwł. B. J a n o w s k i, G. W i l h e l m, *Der Bock, der die Sünden hinausträgt*, [w:] *Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen dem Alten Testament, Nordsyrien und Anatolien* (OBO 129), Freiburg Schw. 1993, s. 109-169; Th. S e i d l, *Levitikus 16 – „Schlußstein des priesterlichen Systems der Sündenvergebung*, [w:] *Levitikus als Buch*, s. 219-248; J. M. B a u m g a r t e n, *Yom Kippur in the Qumran Scrolls and Second Temple Sources*, DJD 6(1999), s. 184-191; D. S t ö k l, *The Biblical Yom Kippur, the Jewish Feast of the Day of Atonement and the Church Fathers*, „*Studia Patristica*”, 34(2001), s. 493-502.

⁴⁷ *Purity and Danger*, London 1966; por. J. F. A. Sawyer (red.), *Reading Leviticus. A Conversation with Mary Douglas* (JSOT.S 227), Sheffield 1996.

⁴⁸ *Nuer Religion*, Oxford 1956.

⁴⁹ *Sacrifice*, London 1980.

a w niej zwłaszcza artykuły J. H. M. Beattie, *On Understanding Sacrifice* (s. 29-44) oraz J. W. Rogersona, *Sacrifice in the Old Testament* (s. 45-59).

Dawniej sugerowano, że niektóre ofiary mogły być „rytami przejścia” do stanu czystości kultowej⁵⁰. Alfred Marx⁵¹ dowodził z kolei, że ofiary za grzech (*hatta't*) wyrażają ryt separacji, podczas gdy ofiary całopalne (*'olah*) miały włączać człowieka ponownie do społeczności kultu. Milgrom w swoim komentarzu⁵² odrzuca te wyjaśnienia twierdząc, że ofiara za grzech oczyszcza ołtarz, ale nie grzesznika.

M. Douglas, interpretując zakaz spożywania pewnych zwierząt, często odwołuje się do pojęcia „obrzydliwości” (*abominations*)⁵³. Ich spożywanie było w Izraelu zakazane, gdyż nie pasowały one do systemu biblijnej klasyfikacji zwierząt, łącząc w sobie dwie sprzeczne kategorie. Jest to wyjaśnienie logiczne, choć bibliści zauważają w nim pewien problem. Zakazane zwierzęta stanowią mianowicie regułę a nie wyjątek; ich sposób poruszania się trudno nazwać „nienormalnym” (*abnormal*)⁵⁴. Douglas, w oparciu o sugerowaną strukturę Kpł⁵⁵, próbuje dowodzić, że zakazy te mają częściowo oparcie w regułach moralnych: zakazane jest spożywanie tych zwierząt, które piją krew albo przypominają ludzkie kalectwa. Spostrzeżenia Douglas są zwykle wnikliwie, ale jej teza nie przekonuje biblistów, którzy wolą uznać czysto literacki charakter Kpł 11. W ostatniej swej pracy autorka ta zwraca więc uwagę również na ten aspekt Kpł. Podział zwierząt uwzględnia ich możliwość konsekracji i ofiarowania. Douglas widzi tu analogię do sposobu konsekracji ludu Przymierza, który jest wezwany do tego, by wyróżniał się spośród narodów. Uwzględnia ona także opowiadania o stworzeniu w Rdz: prawa czystości są spójne z dziełem stwórczym Boga. Pewne gatunki są szczególnie chronione zakazem ich spożywania. Przekład „obrzydliwość” jest więc niewłaści-

⁵⁰ A. v a n G e n n e p, *The Rites of Passage*, Chicago 1960.

⁵¹ *Sacrifice pour les péchés ou rites du passage? Quelques réflexions sur la fonction de hatta't*, RB 96(1989), s. 27-48.

⁵² *Leviticus 1-16* (1991), s. 289-292.

⁵³ Poza pierwszą pracą *Purity and Danger* (zob. wyż., przyp. 47), Douglas wraca do tego tematu w artykułach: *The Forbidden Animals in Leviticus*, JSOT 59(1993), s. 3-23; *Impurity of Land Animals*, [w:] *Purity and Holiness*, eds. M. Porthuis, J. Schwartz, Leiden 1999, s. 35-45.

⁵⁴ Zob. krytykę u L. L. Grabbe: *Leviticus* (Old Testament Guides), Sheffield 1993, s. 56-59.

⁵⁵ *Poetic Structure in Leviticus*, [w:] *Pomegranates and Golden Bells*, eds. D. P. Wright et al., Winona Lake 1995, s. 239-256.

wy, gdyż kładzie nacisk na negatywne uczucia. Określenie strefy „nieczystości” ma wykluczać przestrzeń demoniczną, znaną w religii kananejskiej⁵⁶.

U. Hübner⁵⁷ i W. Houston⁵⁸ usiłują wykazać długą historię tych zakazów żywnościowych (Kpł 11), które znane są także w kręgu kulturowym Semitów północno-zachodnich. Jednocześnie najnowsze prace nad ofiarami w Izraelu akcentują ich związek z grzechem i wskazują na postawę wewnętrzną ofiarnika jako istotny warunek pojednania z Bogiem⁵⁹.

Badania antropologiczne ostatnich lat zwróciły też uwagę na rolę kobiet w społeczności i w literaturze. Wbrew obiegowym tezom feministycznym, J. R. Wegner⁶⁰ pozytywnie ocenia rolę kobiet w Kpł na tle kontekstu kulturowego starożytności. Autorka pyta o miejsce kobiety w kulcie świątynnym. Ustalono, że w świątyni Herodowej był osobny „dziedziniec niewiast”, ale poza przestrzenią składania ofiar. Nie wiadomo, w jaki sposób doszło do wyodrębnienia tego miejsca. Historia Anny 1Sm 1-2 sugeruje, że kobiety miały dostęp na teren świątyni; tam też zapewne składały ofiary po porodzie (Kpł 12). Nowsze komentarze⁶¹ sugerują, że tekst ten mówi także o ofiarach składanych za kobiety (Kpł 12, 6 n.), nie wyklucza jednak samych kobiet z udziału w obrzędach kultowych, podobnie jak Kpł 1-7 (por. 15, 19-24).

Regulacje prawne dotyczące menstruacji są odbiciem relacji do kobiet i ich miejsca w społeczności. Społeczeństwa, w których kobiety miały swoje miejsce i funkcje, zakazywały mężczyznom wchodzenia na teren kobiecy ze względu na krew. Douglas⁶² twierdzi, że cele tych uregulowań mogły być różne: wykazanie wyższości mężczyzn; stwierdzenie odrębności sfery męskiej i żeńskiej; zabezpieczenie przed rywalkami (zwłaszcza w społecznościach poligamicznych). Uregulowania Kpł zadają się akcentować ten drugi cel. W Izraelu kobiety miały szczególne miejsce, choć zasadniczo nie uczestniczyły w zgromadzeniach mężczyzn. Kobieta zachowująca reguły menstruacji

⁵⁶ M. Douglas, *Leviticus as Literature*, Oxford 1999.

⁵⁷ Schweine, Schweineknochen und ein Speiseverbot im Alten Israel, VT 39(1989), s. 225-230.

⁵⁸ *Purity and Monotheism* (JSOT.S 140), Sheffield 1993.

⁵⁹ J. Klawans, *Impurity and Sin in Ancient Judaism*, Oxford 2000; A. Destro, *Il dispositivo sacrificiale. Strumento della morte e della vita*, „Annali di Storia dell’Esegesi”, 18(2001), s. 9-46; C. Grotta nelli, *Aspetti del sacrificio nella Bibbia ebraica*, tamże, s. 47-60. Jasną syntezę współczesnych badań daje A. Marx: *Les sacrifices de l’A.T* (Cahiers Evangile 111), Paris 2000.

⁶⁰ *Leviticus*, [w:] *The Woman’s Bible Commentary*, eds. C. A. Newsom, S. H. Ringe, Louisville 1992, s. 36-44.

⁶¹ B. A. Levine, *Leviticus*, Philadelphia 1989.

⁶² *Purity and Danger*, s. 60-72.

musiała ograniczać swój pobyt wśród mężczyzn. Menstruacja, podobnie jak nieczystość po stosunku płciowym, nie wymagała ofiar oczyszczenia, jakie składano po porodzie. Dłuższy czas oczyszczenia po urodzeniu córki odzwierciedlał niższą pozycję społeczną kobiety.

Inne współczesne studia nad Kpł dotyczą rytuału dnia *kippurim* na tle paralel bliskowschodnich. Na szczególną uwagę zasługują badania B. Janowskiego i G. Wilhelma (zob. wyż. przyp. 46), którzy sugerują pochodzenie rytuału „kozła ofiarnego” (Kpł 16) z terenów południowej Anatolii i wiążą go z analogicznym rytuałem hetyckim⁶³.

Kontrowersyjnej kwestii kultu Molocha (Kpł 20, 1-8) poświęcono w ostatnich latach kilka monografii⁶⁴, uwzględniających zwłaszcza paralele fenickie. Studium bardziej teologiczne niż porównawcze A. Marxa⁶⁵ dotyczy ofiar pokarmowych (*mincha*). W systemie kapłańskim (P, łącznie z Ez 40-48 i Krn) ofiary te miały rolę centralną i towarzyszyły im całopalenia (*'olah*), ofiary zjednoczenia (*szelamim*) i zadośćuczynienia (*aszam*). Teologia kapłańska idzie za ideałem utopijnym, który uważał wegetarianizm za pierwotny stan ludzkości. Studium Marxa przywraca w badaniach nad ofiarami równowagę, zachwianą przez zbyt dużą komparatystykę.

Inny temat teologiczny, dotyczący „świata kapłańskiego” (*priestly universe*), podejmują F. H. Gorman⁶⁶ i Ph. P. Jenson⁶⁷. Obaj rozważają w swych rozprawach kontekst rytualny tego świata, zarówno w wymiarze czasowym jak przestrzennym. Obaj też odwołują się do studiów antropologicznych, aby z ich pomocą lepiej zrozumieć kapłaństwo Izraela: jego teologię wyrażoną w rytuale. Jenson szuka klucza do opisanego systemu kapłaństwa biblijnego w „holiness spectrum”. W ten sposób określa on stopnie świętości, wyrażające się w przestrzeni świątynnej, wśród kapłanów, w kalendarzu świątecznym i systemie ofiar. Kluczowym pojęciem jest dla niego porządek płynący z mądrości (*chokma*). Literatura mądrościowa, choć rzadko mówi o kulcie, nie jest bynajmniej nastawiona negatywnie do kultu.

⁶³ G. W i l h e l m, *Reinheit und Heiligkeit. Zur Vorstellungswelt altanatolischer Ritualistik*, [w:] *Levitikus als Buch*, red. H.-J. Fabry, H.-W. Jüngling, Bonn 1999, s. 197-217.

⁶⁴ J. D a y, *Molech: A God of Human Sacrifice in the OT*, Cambridge 1989; G. C. H e i d e r, *The Cult of Molek: A Reassessment*, Sheffield 1985; K. A. D. S m e l i k, *Moloch, Molekh or Molk-Sacrifice*, JSOT 9(1995), s. 133-141.

⁶⁵ Les ofrandes végétales dans l'AT (SVT 57), Leiden 1994.

⁶⁶ *The Ideology of Ritual. Space, Time and Status in the Priestly Theology* (JSOT.S 91), Sheffield 1990.

⁶⁷ *Graded Holiness. A Key to the Priestly Conception of the World* (JSOT.S 106), Sheffield 1992.

S. M. Olyan⁶⁸ stosuje metody antropologiczne do wyjaśnienia rytuału biblijnego. Analiza słownictwa kapłańskiego pozwala wyróżnić cztery pary pojęć niezbędnych dla zrozumienia specyfiki kultu Izraela: święty/świecki; Izrael/obcy; czysty/nieczysty; doskonałość/wada, skaza. Pojęcia te wyznaczają dostęp bądź zakaz dostępu do przestrzeni kultowej (Świątynia i stół paschalny). Miejsca rytualne tworzą ważny kontekst nierównych relacji społecznych. Olyan bada też znaczenie okresowego wykluczenia z kultu i rytualnego przywrócenia wykluczonych do wspólnoty religijnej.

Spośród innych prac dotyczących kapłaństwa trzeba wymienić ważną książkę L. L. Grabbe'go⁶⁹. Teksty pozabiblijne dostarczyły mu wzorców dla zrozumienia kapłaństwa izraelskiego. Działalność kapłanów w Izraelu i w Judzie wykracza znacznie poza czynności kultowe i dotyczy także literatury, szkół teologicznych oraz ogólnie „pouczenia” (*musar*).

Przykładem monografii ściśle teologicznej może być praca J. B. Wells⁷⁰. Autorka rozwija temat świętości ludu Bożego w szerszym kontekście Pięcioksięgu i Proroków, koncentruje się jednak na myśli Kpł. Kapłani to nie tylko strażnicy świętości Boga, lecz żywy przykład świętości Izraela. Ich posługa jest istotna dla zachowania przy życiu świętego ludu Bożego. Szczególna rola arcykapłana jest tematem dysertacji D. W. Rooke⁷¹. Listę podobnych monografii można oczywiście wydłużyć; są to przeważnie rozprawy doktorskie pisane pod kierunkiem wybitnych znawców problematyki literackiej Pięcioksięgu. Przesunięcie akcentu z kwestii *Redaktionsgeschichte* na zagadnienia teologiczne jest znamienne. Komentarz Elligera z roku 1966 niemal zupełnie pomijał kwestie teologiczne. Współczesne komentarze Hartleya (1992), Milgroma (1991-2001) czy też Rookera (2000) poświęcają tym kwestiom obszernie wstępy. W każdym razie Księga Kapłańska nie jest już najbardziej zaniedbaną czy lekceważoną księgą Starego Testamentu.

⁶⁸ *Rites and Rank. Hierarchy in Biblical Representations of Cult*, Princeton 2000.

⁶⁹ *Priests, Prophets, Diviners, Sages. A Socio-Historical Study of Religious Specialists in Ancient Israel*, Valley Forge, PA 1995.

⁷⁰ *God's Holy People. A Theme in Biblical Theology* (JSOT.S 305), Sheffield 2000.

⁷¹ *Zadok's Heirs. The Role and Development of the High Priesthood in Ancient Israel*, Oxford 2000.

PODSTAWOWA BIBLIOGRAFIA

- D o u g l a s M., Leviticus as Literature, Oxford 1999.
F a b r y H.-J., J ü n g l i n g H.-W. (Hrsg.), Levitikus als Buch (BBB 119), Berlin 1999.
G r a b b e L. L., The Book of Leviticus, „Current Research. Biblical Studies”, 5(1997), s. 91-110.
S a w y e r J. F. A. (ed.), Reading Leviticus. A Conversation with Mary Douglas (JSOT.S 227), Sheffield 1996.

THE STATE OF RESEARCH ON THE BOOK OF LEVITICUS

S u m m a r y

Starting from a very important commentary made by Karl Elliger (1966) and the first anthropological work by Mary Douglas, published in the same, the author seeks to show the development of studies on this little known Book of the Bible.

The four parts of the paper embrace a broad panorama of scientific research on the Book of Leviticus. In the first part the author discusses the most important commentaries, especially those written in German and English. Then he summarizes the state of literary research on the mutual relationship of both sources Lev (P – Priestly Source and H – Code of Holiness). And then he discusses the more recent proposals of the literary composition of the Book, pointing to its concentric structure. Finally, he reviews anthropological and strictly theological studies, giving examples of some selected subjects from the Book.

Translated by Jan Kłós

Słowa kluczowe: Księga Kapłańska, Źródło Kapłańskie, Kodeks Świętości, struktura koncentryczna.

Key words: Book of Leviticus, Priestly Source, Code of Holiness, concentric structure.