

Waldemar Chrostowski

Księga Kapłańska w judaizmie rabinicznym

Collectanea Theologica 80/4, 33-66

2010

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

WALDEMAR CHROSTOWSKI, WARSZAWA

KSIĘGA KAPŁAŃSKA W JUDAIZMIE RABINICZNYM

Ze względu na to, że Biblia Hebrajska, nazywana przez wyznawców judaizmu TaNaK¹, bądź obszerniejszy od niej Stary Testament, przyjęty jako pierwsza część Biblii wyznawców Jezusa Chrystusa², stanowią fundament religii żydowskiej i chrześcijańskiej, nasuwa się myśl, że szczególnie kłopotliwe dla jednych i drugich jest czytanie, rozważanie i objaśnianie Księgi Kapłańskiej (Kpł). Bardzo wiele jej przepisów i rozporządzeń nie jest, bo nie może być, przestrzegane tak, jak ich przestrzegano w czasach biblijnego Izraela. Wbrew pierwszym odczuciom i skojarzeniom, ta trudność w większym stopniu dotyczy judaizmu rabinicznego niż chrześcijaństwa. Pierwsi wyznawcy Chrystusa i autorzy Nowego Testamentu uznali, co najwyraźniej widać w Liście do Hebrajczyków, że rzeczywistość Pierwszego Przymierza osiągnęła spełnienie i kres w Jezusie Mesjaszu. Jeszcze wtedy, gdy istniała świątynia jerozolimska i sprawowano w niej kult, miejsce ofiar składanych w świątyni zajęła ofiara na Golgocie oraz jej trwale uobecnienie, które stanowi bezkrwawa ofiara eucharystyczna. Dlatego, mimo wahań, których świadectwem jest np. tzw. sobór jerozolimski (Dz 15), uznano, że znaczna część rozporządzeń podanych w Kpł, jak składanie ofiar czy przepisy o czystości rytualnej, nie dotyczy chrześcijan, a więc należy je uznać za przedawnione, to znaczy należące do minionego i zakończonego wraz z przyjściem Chrystusa etapu religii Izraela.

Sytuacja wyznawców judaizmu, którzy odmówili uznania w Jezusie Mesjasza i Pana, była od samego początku trudniejsza. Nie tylko musieli odpowiedzieć na pytanie, jaki sens ma trwanie ich wia-

¹ Nazwa urobiona od pierwszych liter trzech zasadniczych zbiorów Biblii Hebrajskiej: Tora, Nebiim, Ketubim.

² Obszerniej W. Chrostowski, *Biblia chrześcijańska a Biblia żydowska*, w: W. Popielewski (red.), *Razem przy Stole Słowa. W 40-lecie dekretu II Soboru Watykańskiego o ekumenizmie „Unitatis Redintegratio”*, Colloquia Disputationes 2, Poznań 2004, s. 53-68.

ry i religii bez świątyni jerozolimskiej i systemu ofiarniczego, jaki w niej funkcjonował, lecz – co w pewnym stopniu było ważniejsze i bardziej pilne – znaleźć i zgodnie przyjąć równoważniki dotychczasowych instytucji religijnych, które przez stulecia stanowiły podstawę tożsamości, spistości wiary i pobożności ich przodków. Chociaż treść Kpł jest obszerniejsza niż regulacje dotyczące ofiar (Kpł 1–7) i posługi kapłanów (Kpł 8–10), bo obejmuje także inne dziedziny życia, właśnie system ofiarniczy i kapłaństwo stanowiły trzon religii i pobożności biblijnego Izraela³, na skutek czego definitywne ustanie sprawowania kultu w 70 r. po Chr. wymagało gruntownej przebudowy życia żydowskiego, której rezultaty trwają do dzisiaj.

Księga Kapłańska, jako integralna i centralna, nie tylko formalnie, lecz i merytorycznie, część Pięcioksięgu, była i jest przez chrześcijan oraz wyznawców judaizmu traktowana jako księga święta, czyli normatywna dla wiary, którą trzeba czytać, rozważać i objaśniać publicznie oraz indywidualnie. Jednak wielowiekowy wysiłek jej interpretacji poszedł w dwóch radykalnie odmiennych kierunkach, odzwierciedlając zasadniczą odmienność obydwu religii wyrosłych na wspólnej glebie biblijnego Izraela. Postawienie pytania: „Egzegeza żydowska czy egzegeza chrześcijańska?”⁴ oznacza w gruncie rzeczy sugestię dokonania wyboru między dwoma odmiennymi odpowiedziami na „wydarzenie Jezusa Chrystusa” i wynikającymi z tego dwoma odmiennymi typami hermeneutyki biblijnej⁵. Na przykładzie historii i obecnego stanu rabinicznej interpretacji Kpł dobrze widać specyfikę i meandry żydowskiej interpretacji ksiąg świętych⁶.

³ Zob. np. B. S t r z a ł k o w s k a, *Kapłaństwo w świetle Księgi Kapłańskiej*, Verbum Vitae 17/2010, s. 19-41.

⁴ Taki tytuł (*Esesi ebraica o esgesi cristiana?*) nosi trzeci rozdział dobrej popularnonaukowej książki na temat Kpł: E. C o r t e s e, P. K a s w a l d e r, *Il fascino del Sacro. Alla riscoperta del libro del Levitico*, Milano 1996, s. 17-25.

⁵ Syntezę historii żydowskiej i chrześcijańskiej interpretacji Kpł, której autorem jest W. Y a r c h i n, *The History of the Exposition of Leviticus*, zob. w: J. E. H a r t l e y, *Leviticus*, Word Biblical Commentary 4, Nashville 1992, s. XLIII-LVI; zob. też A. T r o n i n a, *Księga Kapłańska. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Nowy Komentarz Biblijny ST III, Częstochowa 2006, s. 45-50.

⁶ Bywa ona pomijana nawet w specjalistycznych komentarzach do Kpł, bądź traktowana wybiórczo i powierzchwnie. Przykładowo, wydany w ramach prestiżowej serii „The New International Commentary on the Old Testament” komentarz do Kpł zawiera podrozdział *Leviticus and the Christian*, czyli *Księga Kapłańska a chrześcijanin* (G. J. W e n h a m, *The Book of Leviticus*, Grand Rapids, Mi 1979, s. 32-37), nie ma w nim natomiast równoległego i tak samo potrzebnego podrozdziału *Leviticus and the Jew*, czyli *Księga Kapłańska a Żyd*. Pewnym usprawiedliwieniem może być deklaracja autora, że komentuje on Kpł z pozycji „klasycznego po-

Okoliczności i kierunki rabinicznej przebudowy życia i religii Izraela

O potrzebie dogłębnej i wszechstronnej reorganizacji życia żydowskiego przesądziły burzliwe wydarzenia związane z upadkiem pierwszego (lata 66-73) i drugiego (lata 132-135) powstania żydowskiego przeciw Rzymianom. W gruzach legła najważniejsza instytucja biblijnego Izraela, czyli świątynia jerozolimska, która przez około tysiąc lat stanowiła zwornik jego tożsamości. Wprawdzie podobny los spotkał ją kilka stuleci wcześniej, w początkach VI w przed Chr., gdy Jerozolima padła łupem Babilończyków (587 r.), ale wtedy na gruzach świątyni, o czym świadczą pewne aluzje rozproszone w kilku księgach biblijnych, nadal składano ofiary, istniała także osobna klasa kapłańska, której członkowie oczekiwali wznowienia kultu. Gdy po kilku dekadach, za aprobatą nowych suwerenów Bliskiego Wschodu, czyli Persów (539 r.), świątynia została odbudowana i przywrócona do służby Bożej (515 r.), bez trudu wznowiono sprawowanie kultu, którego trzon stanowiło składanie ofiar.

Pod koniec I w. po Chr. sytuacja była diametralnie inna. Zagłada Jerozolimy była całkowita; świątynię i teren, na którym się znajdowała, zburzono i splądrowano, a wyznawcy Boga zostali zdziesiątkowani i upokorzeni. W reakcji na bezprecedensowe rozmiary klęski, by ocalić to, co możliwe, odpowiedzialność za życie narodowe i religijne przejęli rabini⁷, czyli nauczyciele Tory wywodzący się głównie z ugrupowania faryzeuszy. Członkowie pozostałych ugrupowań, jak saduceusze, esseńcy i zeloci, utracili dawne wpływy. Ogromnemu osłabieniu uległa klasa kapłańska, związana ze sprawowaniem kultu w Jerozolimie, która niebawem praktycznie przestała istnieć. Ogromne konsekwencje miało też zaistnienie i okrzepnięcie chrześcijaństwa, które wyłoniło się w łonie judaizmu, ale niemal natychmiast

dejsia protestanckiego” (s. VII), rozwijającego wykładnię J Kalwina podaną w jego *Komentarzach do czterech ostatnich ksiąg Mojżesza*, co potwierdza się w całym jego dziele, jednak postulat uwzględniania oraz odniesienia się do charakteru i rezultatów żydowskiej egzegezy Biblii pozostaje w mocy.

⁷ W. Chrostowski, *Rabini żydowscy – prehistoria i początki*, Przegląd Powszechny 9/1987, s. 277-294; K. Pilarczyk napisał: „Rabini (...) zreformowali judaizm, umożliwiając jego przetrwanie w czasach kryzysu religijno-społeczno-politycznego i stwarzając mu szanse rozwoju w okresie pobiblijnym. Tę przeorganizowaną religię Żydów określa się mianem judaizmu rabinicznego”; tenże, *Religia Izraela*, w: K. Pilarczyk, J. Drabina (red.), *Religie starożytnego Bliskiego Wschodu*, Kraków 2008, s. 357.

się od niego odróżniło i ukształtowało własną tożsamość. Rabini zareagowali całkowitą separacją od chrześcijan i wszystkiego, co chrześcijańskie, w czym można upatrywać swoisty odruch obronny z ich strony, którego celem było zachowanie żydowskiej odrębności w warunkach katastrofy. Jednak krytycyzm i ostracyzm rabinów obrócił się również przeciwko tym nurtom myśli, teologii i pobożności Izraela, na które chętnie i otwarcie powoływali się pierwsi chrześcijanie, zwłaszcza autorzy pism Nowego Testamentu oraz apologetyci i polemici.

Widać to wyraźnie na przykładzie losów Septuaginty, czyli Biblii Greckiej, powstałej w środowisku żydowskiej diaspory Aleksandryjskiej w ostatnich wiekach ery przedchrześcijańskiej, powszechnie przyjętej i używanej przez Żydów mówiących po grecku na terenie Egiptu, w Azji Mniejszej i innych regionach Śródziemnomorza. W toku wszechstronnej przebudowy judaizmu Septuaginta została odrzucona i rabini surowo zabronili współwyznawcom posługiwania się nią, a w jej miejsce – ponieważ liczba wyznawców mówiących po grecku wciąż była ogromna – nakazali pospieszne dokonanie nowych przekładów, które miały ją wyprzeć i zastąpić⁸. Stało się tak, mimo że jakość nowych tłumaczeń była mizerna i pod żadnym względem nie dorównywały one Septuagincie. Odrzucając Biblię Grecką, rabini odrzucili zawarte w niej i przyjęte tradycje egzegetyczne o dawnym i czcigodnym rodowodzie. To samo, aczkolwiek inaczej, dotyczyło Biblii Aramejskiej. Przekłady ksiąg świętych na aramejski, dokonane w kontekście złożonej sytuacji językowej na terenie Palestyny oraz w jej bliższym i dalszym sąsiedztwie na przełomie ery przedchrześcijańskiej i chrześcijańskiej⁹, zarówno utrwalone na piśmie, jak i przekazywane ustnie, poddano wszechstronnej cenzurze. Jej kryteria były analogiczne jak te, które przesądziły o odrzuceniu Biblii Greckiej. W rezultacie pojawiły się oficjalne targumy, z których część zachowała się do naszych czasów.

Radykalna przebudowa życia żydowskiego poszła w trzech zasadniczych kierunkach. Musimy poprzestać na ich ogólnym zasygnalizo-

⁸ W. Chrostowski, *Wokół kwestii natchnienia Biblii Greckiej*, w: tenże, *Asyryjska diaspora Izraelitów i inne studia*, Rozprawy i Studia Biblijne 10, Warszawa 2003, s. 317-340.

⁹ Tenże, *Literatura targumiczna a Septuaginta*, *Collectanea Theologica* 63(1993)nr 3, s. 49-68; syntetycznie na temat tradycji i literatury targumicznej zob. P. Kot, *Targumy a Pierwszy List św. Jana. Literacko-teologiczne związki tradycji targumicznej o Kainie i Ablu (TN Rdz 4,1-17) z Pierwszym Listem św. Jana*, Rozprawy i Studia Biblijne 38, Warszawa 2010, s. 17-82.

waniu. Po pierwsze, świątynia jerozolimska, stanowiąca w biblijnym Izraelu najważniejszy i w zasadzie jedyny ośrodek centralizacji kultu, została zastąpiona przez synagogi rozproszone w różnych miejscach Palestyny i na rozległych obszarach imperium rzymskiego. Po drugie, ofiary składane w świątyni – indywidualne i wspólnotowe oraz dobrowolne i obowiązkowe – zostały zastąpione przez publiczne i prywatne czytanie oraz objaśnianie Tory, zwłaszcza podejmowane we wspólnocie tworzącej tzw. *minyán*, wymagającej obecności co najmniej dziesięciu mężczyzn. Po trzecie, kapłani, którym w religii Izraela przysługiwała wyłączność na składanie ofiar w świątyni, zostali zastąpieni przez rabinów jako wykwalifikowanych i uprawnionych znawców i nauczycieli Tory. Aczkolwiek precyzyjne rozróżnienie poszczególnych etapów złożonego procesu rabinizacji judaizmu nie jest możliwe, dokonał się on stosunkowo szybko¹⁰, gdyż zaledwie w ciągu kilkudziesięciu lat, tak iż w połowie II w. po Chr. był w zasadzie zakończony. Najważniejsze elementy nowych rozstrzygnięć i ustaleń, które pojawiły się w odpowiedzi na katastrofę narodo-wo-religijną, krążyły w starannie cenzurowanych przekazach ustnych, po czym, z powodu różnorodności i rozpiętości, zostały utrwalone na piśmie w zbiorze, który otrzymał nazwę *Miszna* i dał mocny impuls rozwijaniu dalszych nurtów tradycji żydowskiej, które później złożyły się na Talmud, a właściwie dwa Talmudy – Palestyński i Babiloński. Rabini przejęli pełną hegemonię i kontrolę nad wszystkimi dziedzinami życia wyznawców judaizmu, zarówno w Palestynie, jak i w znacznie liczniejszej diasporze¹¹. Umacnianiu ich pozycji i wpływów sprzyjała nakręcająca się spirala konfrontacji z chrześcijaństwem, która nadała judaizmowi specyficzne zabarwienie i profil wyrażone w obecności mniej lub bardziej widocznych pierwiastków antychrześcijańskich¹².

¹⁰ K. Pilarczyk, *Rabinizacja judaizmu we wczesnym okresie pobiblijnym*, w: W. Chrostowski (red.), *Pan moim światłem. Księga pamiątkowa dla Ks. Prof. Jerzego Chmiela w 65. rocznicę urodzin*, Warszawa 2000, s. 286-304.

¹¹ W. Chrostowski, *Judaizm rabiniczny w okresie między Miszną a Talmudem Babilońskim*, *Przegląd Powszechny* 10/1987, s. 43-58.

¹² Dla odmiany w chrześcijaństwie mnożyły się pierwiastki antyjudajskie i antyżydowskie. Wyznawcy dwóch religii wyrosłych na glebie biblijnego Izraela skutecznie współdziałali we wzajemnym oddalaniu się od siebie; zob. *Kościół, Żydzi, Polska. Z ks. prof. Waldemarem Chrostowskim rozmawiają Grzegorz Górny i Rafał Tichy*, Warszawa 2009.

Uwzględniając te przeobrażenia, staje się jasne, że judaizm rabiniczny, z czasem określany jako talmudyczny¹³, wbrew panującym wśród chrześcijan stereotypom, nie jest religią Starego Testamentu¹⁴. Nie jest więc tak, że wyznawcy judaizmu poprzestają na Starym Testamencie, podczas gdy chrześcijanie przyjmują ponadto Nowy Testament. Dla jednych i drugich Biblia Hebrajska/Stary Testament stanowi pierwszą część normatywnego kanonu ksiąg świętych. Czym dla chrześcijan jest Nowy Testament, tym dla wyznawców judaizmu jest Talmud. Zatem Biblia Hebrajska/Stary Testament nie tyle kształtuje aktualne życie religijne i moralne wyznawców judaizmu bądź chrześcijan, ile odsłania różne aspekty genezy i charakteru każdej z tych dwóch religii, stanowiąc podglebie dla tego, co w istocie daleko wykracza poza Biblię Hebrajską/Stary Testament i nie da się sprowadzić w ich ramy. Konkluzja brzmi: judaizm i chrześcijaństwo nie są prostym przedłużeniem religii biblijnego Izraela, a na pewno się z nią nie pokrywają. Obie siostrzane religie charakteryzuje ciągłość, a także brak ciągłości oraz radykalna nowość względem religii i pobożności czasów Starego Testamentu¹⁵.

Skoro zmieniła się wspólnota wiary, ponieważ judaizm rabiniczny nie jest tożsamy z religią biblijnego Izraela, musiał się też zmienić stosunek rabinów do Kpł. W nowych, diametralnie odmiennych warunkach, wiele rozporządzeń i przepisów straciło swą aktualność. Księga uznawana w biblijnym Izraelu za *Torat ha-Kohanim* (Tora Kapłańska) zyskała nową wykładnię i status. Bezpośrednio po upadku Jerozolimy i zagładzie świątyni wciąż trwały nadzieje na jej odbudowę, które osłabły po upadku drugiego powstania żydowskiego przeciw Rzymianom, czyli w ostatniej dekadzie pierwszej połowy

¹³ Nazwa nawiązuje do Talmudu, a właściwie dwóch Talmudów, Palestyńskiego (ok. 400 r.) i Babilońskiego (ok. 500 r.), stanowiących normatywne źródła judaizmu rabinicznego; W. Chrostowski, *Zapisy ustnej Tradycji klasycznego judaizmu: Miszna, Tosefta i Talmudy*, Przegląd Powszechny 6/1987, s. 331-347.

¹⁴ T e n ż e, *Czy judaizm jest religią Starego Testamentu?* w: M. Skierkowski (red.), *Chrześcijaństwo w kontekście judaizmu i islamu*, Lumen Fidei 2, Warszawa 2003, s. 67-85.

¹⁵ Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej *Lud żydowski i jego Pisma święte w Biblii chrześcijańskiej* (2001) podobnie ustawia wzajemne relacje, jakie istnieją między chrześcijaństwem a religią biblijnego Izraela. Tej problematyki dotyczy również określanie wyznawców judaizmu mianem „starszych braci”; zob. W. Chrostowski, *Żydzi jako „starsi bracia” chrześcijan*. *Markowi Nowakowi OP w odpowiedzi*, w: K. Pilańczyk (red.), *Żydzi i judaizm we współczesnych badaniach polskich*, t. V, Suplement Nr 4 do „Studia Judaica”, Kraków 2010, s. 345-360, zwł. s. 352-357.

II w. po Chr.¹⁶ Żydzi musieli się przyzwyczaić do życia bez świątyni i składanych w niej ofiar, wysuwając na pierwszy plan to, co mogło być traktowane jako substytut dawnych instytucji religijnych i kultowych. Ten stan rzeczy często stawał się przedmiotem ostrych kontrowersji z chrześcijanami, którzy w braku świątyni i kultu w jego starotestamentowym kształcie upatrywali potwierdzenie zasadności i wyłączności wiary w Chrystusa. Stawało coraz bardziej widoczne, że judaizm, zdecydowanie wyraźniej niż wcześniej, okrzepł jako religia czasu, a nie religia miejsca. Kpł była nadal potrzebna, zawierała bowiem liczne rozporządzenia odnośnie do czasów świętych i świąt, w tym Dnia Przebłagania (Yom Kippur). Paradoksalnie, jeszcze bardziej uwydatniało to fakt, że przepisy dotyczące składania ofiar i sprawowania kultu stały się w tych okolicznościach martwe i nie mogły być przestrzegane.

Wyraźne różnicowania w nastawieniu do Kpł i jej postrzeganiu były widoczne pod koniec ery przedchrześcijańskiej, tym bardziej więc dochodziły do głosu w późniejszym okresie¹⁷. Już wtedy dawała o sobie znać wielość podejść i interpretacji, odzwierciedlając wielopostaciowość judaizmu z jego mocno zróżnicowanym pluralizmem kulturowym, językowym i teologicznym. Nie zabrakło radykalnych przejawów kontestacji Jerozolimy i jej kultu, albo przynajmniej ich relatywizacji, czego dowodzi istnienie i aktywność jahwistycznej świątyni na Elefantynie¹⁸. Z kolei w egzegezie aleksandryjskiej, która znalazła wyraz w *Liście Arysteasa* i pismach Filona, treść Kpł została poddana alegoryzacji i była wyjaśniana w kluczu duchowym¹⁹. Spojrzenie specyficzne dla diaspory żydowskiej zostało odzwierciedlone w Biblii Greckiej²⁰. W innym kierunku poszły środowiska opozycyjne względem oficjalnego kultu świątynnego istniejące

¹⁶ Dochodziły one jednak do głosu później, także w naszych czasach, szczególnie po zajęciu przez Izraelczyków w czerwcu 1967 r. Jerozolimy wschodniej, gdzie znajduje się teren świątynny; szerzej W. Chrostowski, *Trzecia Świątynia – utopia czy czas na budowę?* Collectanea Theologica 79(2009)nr 2, s. 113-134.

¹⁷ Zob. H.J. Fabry, H.W. Jungling (red.), *Leviticus als Buch*, Bonner Biblische Beiträge 119, Berlin 1999.

¹⁸ N. Mendekki, *Kronika archeologiczna: Elefantyna – w setną rocznicę odkrycia*, Ruch Biblijny i Liturgiczny 46(1993)1, s. 37-39; G. Witaszek, *Centralizacja kultu, w: tenże, Życie religijne w Biblii*, Lublin 1999, s. 103-122.

¹⁹ A. Tronina, *Księga Kapłańska*, s. 47-48.

²⁰ Zob. B. Strzałkowska, *Księga Kapłańska w Septuagincie*, s. 67-84 w niniejszym numerze.

w bliskim sąsiedztwie Jerozolimy, jak wspólnota z Qumran, w której skrupulatnie przepisywane teksty święte, również Kpł, zyskały nową interpretację²¹. To samo dotyczy przekładu Kpł podanego w Biblii Aramejskiej²², która, aczkolwiek nie była tak spójna jak Biblia Grecka i miała późniejsze pochodzenie, zachowała niemało dawnych tradycji rozumienia ksiąg świętych. W tym kontekście trzeba również umieścić życie i nauczanie Jezusa oraz pisma Nowego Testamentu²³. Nasuwa się pytanie: Skoro już wcześniej, czyli wtedy, gdy istniała świątynia jerozolimska, Kpł była poddawana reinterpretacji, zatem gdy świątynia przestała istnieć i nastał zupełnie nowy kontekst religijno-społeczno-polityczny, w jakim kierunku rozwinęła się i poszła interpretacja Kpł dokonana przez rabinów?

Reinterpretacja Kpł w okresie tannaitów i amoraistów (I-VI w. po Chr.)

Wcześni rabiini, których kolejne generacje są obejmowane nazwami tannaici i amoraici,²⁴ opracowali trzy fundamentalne dzieła pozostające w ścisłych związkach z problematyką poruszaną w Kpł. Pierwsze to *Miszna*, drugie *Sifra*, a trzecie *Leviticus Rabba*. Istnieje pogląd, że wszystkie trzy dzieła w prosty sposób zależą od Kpł, stanowiąc jej dopowiedzenie i ewolucyjne rozwinięcie²⁵. Ale to ujęcie nie docenia lub bagatelizuje ważne różnice i napięcia między religią biblijnego Izraela, której składnik stanowi Kpł, a wyrosłym na jej podłożu judaizmem rabinicznym, w obrębie którego powstały te trzy teksty, traktując judaizm jako produkt zwyczajnej ewolucji dawnych instytucji i zwyczajów religijnych, dostosowanej do zmienionych warunków życia wspólnoty wiary. Tymczasem judaizm rabiniczny – analogicznie jak chrześcijaństwo, lecz w opozycji do niego – nie

²¹ Zob. M. Parchem, *Księga Kapłańska w Qumran*, s. 85-114 w niniejszym numerze.

²² Zob. A. Kuśmirek, *Księga Kapłańska w literaturze targumicznej*, s. 115-133 w niniejszym numerze.

²³ Zob. D. Koteci, *Księga Kapłańska w Nowym Testamencie*, s. 135-154 w niniejszym numerze.

²⁴ W. Chrostowski, *Rabiini żydowscy – prehistoria i początki*, Przegląd Powszechny 9/1987, s. 277-294; K. Pilarczyk, *Literatura żydowska od epoki biblijnej do haskali. Wprowadzenie religioznawcze, literackie i teologiczne*, Kraków 2006, s. 191-222.

²⁵ H. Harrington, *The Rabbinic Reception of Leviticus*, w: R. Rendtorff, R.A. Kugler (red.), *The Book of Leviticus. Composition and Reception*, Vetus Testamentum Suppl. 93, Leiden 2003, s. 383-402.

jest produktem ewolucji, lecz prawdziwej rewolucji zapoczątkowanej w I w. na bazie religii biblijnego Izraela.

Misznę, Sifra i Leviticus Rabba łączy to, że utrwalono w nich najważniejsze zasady, które wyrażały i ukierunkowywały proces rabinizacji judaizmu. Są więc normatywne dla jego wyznawców, ponieważ zachowały obowiązujące ich, aczkolwiek często bardzo rozbieżne, poglądy i zapatrywania rabinów. Z drugiej strony w każdym z tych dzieł Kpł została odmiennie potraktowana i wykorzystana. Najwybitniejszy znawca tej problematyki, Jacob Neusner, wykazał, że najstarsze teksty rabiniczne odzwierciedlają etap radykalnego zerwania przez rabinów z zawartością Kpł, a w pewnym sensie nawet z samą Biblią Hebrajską, co widać w *Misznie*. Po jej zredagowaniu i przyjęciu jako autorytatywnego zapisu tradycji rabinicznych nastąpiło swoiste „opamiętanie” i debata w obrębie judaizmu, która złągodziła podejście dominujące w *Misznie*. Dokonał się zauważalny powrót do TaNaK, którego rezultatem było dowartościowanie czytania i objaśniania ksiąg świętych, co znalazło wyraz w *Sifra*, a potem, w jeszcze większym stopniu, w *Leviticus Rabbah*²⁶.

Miszna to dzieło rabinów nazywanych tannaitami, które na przełomie II i III w. zredagował Yehuda ha-Nasi. Stanowi rdzeń tradycji rabinicznej, zbieranej i utrwalanej przez sześć pokoleń tannaitów, od Gamaliela I (Starszego) (ok. 20 r. po Chr.) do Yehudy ha-Nasi (ok. 200-220 r.)²⁷. Jest to kodeks prawny, w którym przytacza się rozmaite opinie i poglądy rabinów, regulujący najważniejsze obowiązki wspólnoty żydowskiej. Długo zabraniano utrwalania ich na piśmie, ale z końcem II w. przeważyły względy praktyczne i następowało przechodzenie od oralności do piśmiennictwa²⁸. *Miszna* jest podzielona na sześć części („Porządki”), obejmujących 63 traktaty: 1. *Zeraim* („Nasiona”) – prawa dotyczące upraw i rolnictwa; 2. *Moed* („Święto”) – prawa dotyczące szabatu, świąt i kalendarza; 3. *Našim* („Kobiety”) – prawa dotyczące małżeństwa, rozwodu i ślubowań; 4. *Nezikin*

²⁶ Zob. np. J. Neusner, *The Mishna. An Introduction*, Northvale, N.Y. 1989; tenże, *The Judaism Behind the Texts. The Generative Premises of Rabbinic Literature*, t. 2: *Tosefta, Tractate Abot, and Earlier Midrash Compilations: Sifra, Sifre to Numbers and Sifre to Deuteronomy*, Atlanta 1994.

²⁷ Zob. np. klasyczną syntezę na ten temat: J. Bowker, *The Targums and Rabbinic Literature. An Introduction to Jewish Interpretations of Scripture*, Cambridge 1979, s. 53-61; zwięźle K. Pilarczyk, *Literatura żydowska od epoki biblijnej do haskali*, s. 192-197.

²⁸ A. Mrozek, *Kultura piśmiennicza Żydów w okresie tworzenia Talmudu*, w: K. Pilarczyk (red.), *Żydzi i judaizm we współczesnych badaniach polskich*, s. 123-134.

(„Szkody”) – prawo cywilne i rozporządzenia dotyczące wykroczeń i przestępstw; 5. *Kodašim* („Rzeczy święte”) – prawa dotyczące rytualnego uboju, ofiar i przedmiotów poświęconych; 6. *Tochorot* („Czystości”) – prawa odnośnie do odzyskiwania przez osoby i rzeczy czystości rytualnej. Autorzy/redaktorzy *Miszny* odpowiadali na konkretne i doraźne potrzeby wyznawców i wspólnot żydowskich. W tym celu wybierali pomocne im koncepcje teologiczne i moralne obecne w księgach świętych i rozwijali je według własnych zasad i potrzeb interpretacyjnych, często zupełnie odmiennych od zawartych w Pięcioksięgu, a nawet z nimi sprzecznych. Tak powstało dzieło autonomiczne wobec TaNaK, które stało się fundamentem organizacji indywidualnego i zbiorowego życia wyznawców judaizmu. *Miszna* świadczy, że judaizm rabiniczny nie poprzestał na Biblii, lecz jednocześnie z jej przekazem rozwijała się w nim i powiększała tradycja ustna, o charakterze narracyjnym i legislacyjnym, znacznie obszerniejsza i bardziej pojemna niż to, co weszło w skład Biblii²⁹. Jednak wyeksponowanie i promowanie wyłącznie prawodawstwa o proveniencji biblijnej należy postrzegać jako faktyczne odejście od Biblii, w której istnieje równowaga między narracją a prawodawstwem. To drugie łatwiej staje się przedmiotem zmian, a nawet manipulacji, które można tłumaczyć koniecznością dostosowania się do nowych wy-mogów i potrzeb.

Brak świątyni i ofiar postawił rabinów wobec pytania o rolę Tory w nowej sytuacji religijnej i społecznej³⁰. Odnosiło się to przede wszystkim do Kpł, stanowiącej trzon Pięcioksięgu. W nowej sytuacji zawarte w niej rozporządzenia i przepisy, zwłaszcza dotyczące ofiar i posługi kapłańskiej, nie miały już takiego znaczenia, jak wcześniej. Dlatego w prawodawstwie *Miszny* wiele z nich zeszło na dalszy plan. Nie istniała już świątynia, lecz mimo to trwała pamięć o miejscu, na którym niegdyś się wznosiła. Rabini podkreślali jego świętość, co znalazło wyraz w rozbudowanym systemie ograniczeń i zakazów³¹. Rabini orzekli, że Wzgórze Świątynne jest świętsze niż reszta Jerozolimy i jakikolwiek fragment Ziemi Izraela, natomiast Ziemia Izraela jest świętsza niż każdy inny kraj na świecie. Za naciskiem na

²⁹ E. Cortese, P. Kaswaller, *Il fascino del Sacro*, s. 19.

³⁰ Szerzej zob. np. F. A v e m a r i e, *Tora und Leben. Untersuchungen zur Heilsbedeutung der Tora in frühen rabbinischen Literatur*, Tübingen 1996.

³¹ Hasło: *Temple Mount*, w: G. W i g o d e r (red.), *The Encyclopedia of Judaism*, Jerusalem 1989, s. 696-697.

świętość poszedł zakaz wchodzenia na teren świątynny, który wciąż obowiązuje religijnych Żydów. Od zburzenia świątyni jerozolimskiej każdy wyznawca judaizmu jest traktowany jako nieczysty, a ponieważ nie ma popiołu po ofiarowaniu czerwonej jałówki, niezbędnego do przygotowania wody oczyszczenia (Lb 19,1-10), nie istnieje więc możliwość zmiany tego statusu.

W *Misznie* miejsce większości rozporządzeń biblijnych, mających związek ze świątynią i kultem, zajęły nowe, pewną część dawniejszych mocno zreinterpretowano i dostosowano do zmienionych okoliczności. Dla odmiany inne rozporządzenia, też oparte na Kpł, zostały rozbudowane, np. dotyczące dziesięcin, upraw i rolnictwa oraz szabatu i obchodzenia świąt³². Tak wszechstronne przesunięcie akcentów sprawiło, że jeszcze bardziej odczuwalne stało się milczenie rabinów o świątyni i składaniu ofiar, a także o powinnościach kapłanów. Pomijanie tych tematów sprawiło, że *Miszna* nie odwołuje się do tekstów biblijnych ani ich nie cytuje, co dotyczy również Kpł³³. Mając to na względzie, Jacob Neusner wyraził dosadny pogląd, że *Miszna* nie jest tekstem religijnym³⁴. Obserwujemy paradoks: ponieważ *Miszna* ma cechy oderwanego od Biblii kodeksu prawnego, a jej opracowanie i przyjęcie okazało się decydujące w procesie rabinizacji judaizmu, to przyjęte w niej nastawienie wobec biblijnych ksiąg świętych okazało się niezwykle ryzykowne, a w pewnym sensie niebezpieczne, gdyż groziło nadwężeniem, a nawet zerwaniem więzi judaizmu z TaNaK. W przeszłości Izrael „stworzył” Biblię, a Biblia „stworzyła” Izrael. Radykalna przebudowa życia żydowskiego i skoncentrowanie się na aspektach legislacji zupełnie oderwanej od Biblii, a podkreślającej autorytet rabinów, mogło przynieść katastrofalne skutki.

Aktywność kolejnych pokoleń rabinów i piśmiennictwo, które pojawiło się wkrótce po *Misznie*, miało zapobiec groźbie kryzysu spowodowanego jej stylem, treścią i sukcesami, jakie jej przypadły w udziale. Od połowy III w. nastąpił dość gwałtowny odwrót od radykalizmu *Miszny* na rzecz zbliżenia i uzgodnienia zawartych w niej

³² Por. np. R. Marcinkowski, *Paradygmaty religijności w judaizmie rabinicznym. Miszna i inne teksty talmudyczne o szabacie, święcie, półświęcie i powszedniości*, Kraków 2004.

³³ Znamienne, że w zasygnalizowanych wyżej (przyp. 5) przeglądach historii żydowskiej interpretacji Kpł autorstwa W. Yarchina i A. Troniny nie ma żadnej wzmianki o *Misznie*.

³⁴ J. Neusner, *Sifra in Perspective. The Documentary Comparison of the Midrashim of Ancient Judaism*, Atlanta 1988, s. 205.

przepisów i rozporządzeń z treścią Kpł i pozostałych ksiąg Biblii Hebrajskiej. Autorami tego historycznego zwrotu byli amoraici³⁵, czyli rabini palestyńscy i babilońscy, którzy dokonali retuszów, uściśleń i dopowiedzeń do twórczości tannaickich poprzedników. Znalazło to wyraz we wzmożonym nawiązywaniu do ksiąg świętych i łączeniu z nimi konkretnych pouczeń i poleceń, a także wypracowywaniu precyzyjnych zasad hermeneutycznych, które pozwoliłyby oprzeć na Biblii i z niej wyprowadzać normy postępowania dostosowane do zmieniających się okoliczności i potrzeb. Liczba tych zasad gwałtownie rosła, co obrazuje też stopień trudności, na jakie wtedy natrafiano. W rezultacie wypracowano kolejne kryteria interpretacji, wyrażające i kształtujące specyfikę rabinicznej hermeneutyki ksiąg świętych.

Potwierdzenie oraz ilustrację tych tendencji stanowią midrasze tannaiczne³⁶. Początki zjawiska midraszu³⁷ przypadają na długo przed nastaniem ery chrześcijańskiej, jednak – paradoksalnie – dopiero nadanie normatywnego charakteru *Misznie* przyczyniło się do jego gwałtownego rozwoju i upowszechnienia. W reakcji na rozporządzenia *Miszny* – podawane niezależnie od Pisma i pomijające obszernie fragmenty ksiąg świętych – dokonano zapisu bogatych tradycji judaistycznych wyrosłych na kanwie wielowiekowego czytania i objaśniania Pięcioksięgu. Jakaś ich część mogła mieć bardzo dawny rodowód, sięgający okresu perskiego i hellenistycznego, podczas gdy pozostałe pochodziły z okresu rzymskiego. Wszystkie łączył fakt, że nawiązywały do Biblii Hebrajskiej i nie pozwalały o niej zapomnieć. Krążyły głównie w środowiskach synagogałnych, towarzyszyły bowiem liturgii i pozostawały w bezpośrednim związku z synagogałnym cyklem czytań biblijnych.

W tych okolicznościach doszło do opracowania dzieła znanego jako *Sifra*, stanowiącego, co ważne, pierwszy rabiniczny komentarz do Księgi Kapłańskiej. Jego powstanie jest datowane na przełom III i IV w.³⁸ Nazwa *Sifra*, czyli „Księga”, świadczy o rewitalizacji świa-

³⁵ W. Chrostowski, *Judaizm rabiniczny w okresie między Miszą a Talmudem Babilońskim*, Przegląd Powszechny 10/1987, s. 43-58; K. Pilarczyk, *Literatura żydowska od epoki biblijnej do haskali*, s. 201-206.

³⁶ J. Bowker, *The Targums and Rabbinic Literature*, s. 69-72.

³⁷ W. Chrostowski, *Narodziny egzegezy biblijnej – midrasz*, Przegląd Powszechny 4/1987, s. 56-69.

³⁸ Najnowsze wydania: L. Finkelstein (red.), *Sifra on Leviticus*, t. 1-3, New York 1983-1990; M. Perez Fernandez, *Sifra I*, Valencia 1997.

domości fundamentalnego znaczenia Pięcioksięgu, a w nim szczególnie Kpł. Utrwalone w *Sifra* tradycje egzegetyczne są bardzo dawnego pochodzenia, sięgają bowiem autorytetu rabiego Akiby, który podczas drugiego powstania Żydów przeciw Rzymianom (132-135) opowiedział się po stronie Bar Kochby i obwołał go mesjaszem. Paradoksalnie, przegrana Bar Kochby i męczeńska śmierć rabiego Akiby wzmogły szacunek i uznanie dla obydwu. Za kompilacją materiałów o różnej proveniencji i treści stoi autorytet rabiego Judy bar Ilay, który wywodził się ze szkoły rabiego Akiby, lecz dużą rolę w opracowaniu *Sifra* odegrał również rabbi Iszmael.

Inaczej niż w *Misznie*, w *Sifra* mamy do czynienia z częstym cytowaniem tekstu biblijnego i jego komentowaniem w duchu nauczania tannaitów. Pojedyncze słowa bądź zwroty z Kpł stanowią oparcie czy punkt wyjścia lub dojścia do rozbudowanych dyskusji poświęconych różnym aspektom życia żydowskiego. Treść tego dzieła skupia się na utrwaleniu dyskusji rabinackich dotyczących hałachy, przy założeniu, że wszystko, co zawiera Kpł, wciąż ma rozstrzygające znaczenie. *Sifra*, analogicznie jak jej biblijny pierwowzór (Kpł), zawiera mało tworzywa hagadycznego, zatem pod tym względem jej odmienność względem *Miszny* nie rzuca się w oczy. Podobnie jak w *Misznie*, również i w niej nie chodzi o wnikliwą egzegezę ksiąg świętych, lecz o dostosowanie biblijnych rozporządzeń i praw do wymagań czasu i środowiska, w jakim żyły wspólnoty żydowskie. Jednak częste nawiązywanie do Kpł i przywoływanie jej tekstu stanowi istotny krok w kierunku przywrócenia Biblii Hebrajskiej należnego jej miejsca w świadomości żydowskiej. Rola, jaką odegrała *Sifra*, polega i na tym, że dowartościowała ujęcie kanoniczne, traktujące wszystkie księgi biblijne jako zwartą całość, przy czym chodzi, oczywiście, o kanon judaizmu rabinicznego. Każdy temat przejęty z Kpł jest rozwijany i naświetlany za pomocą licznych odniesień do tego samego lub podobnego tematu rozpoznanego w innych księgach Biblii Hebrajskiej. „*Sifra* – napisał A. Tronina – zakłada, że wszystkie słowa w Kpł, podobnie jak ich kolejność w tekście natchnionym, mają głębsze znaczenie. Nie chodzi tu jednak bynajmniej o krytykę tekstu; jest to raczej zbiór opinii na wszelkie tematy, od politycznych po ściśle prawne, w oparciu o treść Kpł”³⁹.

³⁹ A. Tronina, *Księga Kapłańska*, s. 48.

Komentarze w *Sifra*, zapewne w reakcji na tendencje, które doszły do głosu w dziełach Filona Aleksandryjskiego i były podzielane przez autorów Nowego Testamentu, zwłaszcza św. Pawła oraz List do Hebrajczyków, a także przez polemistów chrześcijańskich, stronią od alegorii i preferują dosłowne rozumienie Kpł. Dbając o klarowność i precyzję, dotyczą najrozmaitszych aspektów problematyki religijnej, etycznej, społecznej, politycznej i ekonomicznej. Nie wahają się wprowadzać i preferować nowych rozwiązań, nie pokrywających się tymi, jakie podaje Kpł. Przykładowo, tekst Kpł 19,4 brzmi: „Nie zwracajcie się do bożków ani nie czyńcie sobie bożków odlanych z metalu”. *Sifra* wzmacnia ów zakaz: „R. Juda: powiedział: «Nie zwracajcie się do bożków, by na nie spojrzeć (...) Na początku to są bożkowie, ale gdy się ku nim zwracacie, czynicie je bóstwami»”. Powód tego usztywnienia jest oczywisty: w warunkach diaspory, gdy Żydzi mieli na co dzień do czynienia z wyznawcami innych religii, chodziło o to, by zapobiec jakimkolwiek przejawom ich oddziaływania⁴⁰. Inny przykład: Kpł 19,10 zawiera rozporządzenie, by nie korzystać z tego, co spadło na ziemię w winnicy, lecz zbierać to „dla ubogiego i przybysza”. *Sifra* podaje inne rozstrzygnięcie: Izraelici nie mają obowiązku zbierania tego, co pozostało w winnicy, lecz ubodzy i przybysze sami powinni o to zadbać. Uzasadnienie tej zmiany ma również w tle sytuację diaspory: Żydzi rozproszeni wśród obcych nie mają tych samych obowiązków, co we własnym kraju, tym bardziej że ubogimi w ojczyźnie byli w większości rodacy, natomiast na obczyźnie – obcy.

Po nieudanej próbie odbudowy świątyni jerozolimskiej podjętej za panowania Juliana Apostaty (360-362) utrwaliło się przekonanie, że jeszcze długo nie zostanie ona odbudowana, a zatem nie będzie możliwości reaktywowania sprawowanego w niej kultu. O ile ówczesna egzegeza chrześcijańska objaśniała przeszłość przez pryzmat zwycięskiej teraźniejszości, podkreślając centralne znaczenie osoby i dzieła zbawczego Jezusa Chrystusa, które rzutuje na całe dzieje Izraela, potwierdzając tym samym wiarygodność i prawomocność chrześcijaństwa, o tyle egzegeza judaistyczna objaśniała bolesną teraźniejszość życia żydowskiego przez pryzmat chwalebnej przeszłości, naznaczonej obecnością i życzliwością Boga, której bezcenne świadectwo

⁴⁰ Ten zakaz obowiązuje Żydów do dzisiaj także w kontaktach z chrześcijanami, ortodoksyjni Żydzi postrzegają bowiem chrześcijaństwo jako groźną odmianę politeizmu.

stanowiły święte księgi Izraela. Żydowska interpretacja Pisma stawała się coraz bardziej „kanoniczna” w tym znaczeniu, że nie widziano żadnych trudności, by każdy tekst biblijny tłumaczyć i wyjaśniać w zestawieniu z każdym dowolnie wybranym innym tekstem biblijnym. Skoro Biblia ma za autora Boga i jako taka stanowi święty fundament wiary Izraela, odznacza się więc jednością religijną i teologiczną. Temu spojrzeniu podporządkowano wszystkie dawne i nowe zasady hermeneutyczne, co nie mogło pozostać bez wpływu na rozumienie i objaśnianie Kpł. Jej komentowanie nie polegało na uprawianiu egzegezy „czystej”, lecz „aplikowanej”, czyli takiej, która rozjaśnia i uzasadnia reguły i wskazania moralne obowiązujące wyznawców judaizmu oraz stanowi dla nich normatywną podstawę i uzasadnienie. Gdy okoliczności na to pozwalały, rabiniczna egzegeza Biblii nie stroniła od dociekań i wątków, w których nie ma miejsca zajmowała wyobraźnia i fantazja. Dzięki temu uprawomocniona została egzegeza „skojarzeniowa”, na mocy której jedną postać, rozporządzenie czy wątek dowolnie łączono z innymi, które w tym kontekście przychodziły na myśl. Nie miało to wiele wspólnego z logiką tekstu biblijnego, ale nie troska o nią była najważniejsza, lecz budowanie i integrowanie wspólnoty wierzących.

Wśród takich okoliczności i uwarunkowań odbywało się dalsze zbliżenie judaizmu rabinicznego do TaNaK. Jednym z głównych czynników, które o tym przesądziły, było częste wykorzystywanie biblijnych ksiąg świętych przez chrześcijan. Ojcowie Kościoła i pisarze chrześcijańscy nie ograniczali się do Nowego Testamentu, lecz obficie cytowali i komentowali też Stary Testament, używając go w polemikach z Żydami jako argument, że dawna ekonomia zbawcza ustąpiła miejsca Nowemu Przymierzu i się zdezaktualizowała. Reakcją wyznawców judaizmu był ich swoisty odruch obronny, groziło bowiem, że to chrześcijanie – częściej i chętniej niż oni – będą się odwoływać do świętych ksiąg Izraela. Żydowski „powrót do Biblii” znalazł wyraz w monumentalnym dziele znanym jako *Midrasz Rabba*, czyli „Wielki Midrasz”⁴¹. Rabini opracowali pełny komentarz do całego Pięcioksięgu Mojżesza, a także do tzw. Małego Pięcioksięgu (Pnp, Rt, Lam, Koh, Est), który miał postawić tamę zarzutom, że odeszli od ksiąg świętych biblijnego Izraela. Niemały wpływ na powstanie tego obszernego dzieła miały napięcia wewnątrz judaizmu.

⁴¹ J. B o w k e r, *The Targums and Rabbinic Literature*, s. 77-87.

Gdy z początkiem ery chrześcijańskiej osłabło znaczenie żydowskiej diaspory w Egipcie, jej miejsce zajęła diaspora mezopotamska, o bardzo dawnym rodowodzie⁴², która skutecznie rywalizowała z judaizmem palestyńskim. Rabinzi palestyńscy dali poznać swą obecność i znaczenie, mocno podkreślając niezbywalne więzi Żydów z ziemią Izraela. *Midrasz Rabba* nie jest dziełem jednolitym, zbiera bowiem i łączy objaśnienia wielu rabinów, które pochodzą z różnych środowisk i okresów, rozwijane w konwencji midraszowej⁴³, głównie hagadycznej, w której dominuje narracja. Odnacza się jednak tym, że zachowuje, tworzy i sankcjonuje te wątki wcześniejszych tradycji, które uznano za wartościowe i integrujące wyznawców judaizmu, gdziekolwiek żyją, z ich ojczyzną.

Trzecią część tego zbioru stanowi *Leviticus Rabba* (*Va-Yiqra Rabbah*)⁴⁴, czyli midrasz homiletyczny do Kpł. Opracowany w V-VI w. w Palestynie, cytuje tamtejszych amoraistów, tylko sporadycznie powołując się na amoraistów babilońskich. Już to przesądziło o jego polemicznym charakterze i przeznaczeniu. Dochodzi w nim do głosu inny nurt konfrontacji, równoległy do tego, jaki istniał w nastawieniu wobec chrześcijaństwa. Sytuacja była jednak inna, bo polemiki z chrześcijanami straciły na ostrości, a w wielu rejonach zupełnie ustały, ponieważ obie wspólnoty odseparowały się od siebie. Pojawił się nowy problem: wobec rosnącego znaczenia i wpływów rabinów z diaspory babilońskiej⁴⁵ chodziło o wzmocnienie autorytetu rabinów palestyńskich. Integralnym składnikiem przyjętej strategii były jeszcze częstsze nawiązania do biblijnych ksiąg świętych. *Leviticus Rabba* zawiera 37 rozdziałów, z których każdy zaczyna się od krótkiego cytatu z Kpł opartego na początkowych wersach cotygodniowych czytań Tory w cyklu trzyletnim⁴⁶, po czym następuje antologia wy-

⁴² Jej początki sięgają asyryjskiej diaspory Izraelitów w Asyrii (VIII/VII w. przed Chr.), do której z początkiem VI w. przed Chr. dołączyli deportowani przez Babilończyków mieszkańcy Jerozolimy i Judy, co skutkowało wieloma napięciami i konfliktami, z których zwycięsko wyszli wygnańcy judzcy; zob. W. Chrostowski, *Asyryjska diaspora Izraelitów i inne studia*, s.15-125.

⁴³ K. Pilarczyk, *Literatura żydowska od epoki biblijnej do haskali*, s. 236-243.

⁴⁴ Wydanie krytyczne: M. Margulies (red.), *Midrash Wayyikra Rabbah. A Critical Edition*, t. 1-5, Jerusalem 1953-1960.

⁴⁵ Zwięźle zob. W. Chrostowski, *Judaizm rabiniczny między Miszną a Talmudem Babilońskim*, s. 43-58.

⁴⁶ Tenże, *Synagoga i liturgia czytań w czasach Jezusa Chrystusa*, Przegląd Powszechny 7-8/1988, s. 123-138.

powiedzi rabinackich na podjęty temat. Nie chodzi więc o systematyczny komentarz do Kpł, objaśniający ją werset po wersecie, ale o interpretację kolejnych fragmentów księgi używanych i objaśnianych w liturgii synagogalnej. Przytacza się jeden werset lub dwa, by na ich bazie wyjaśnić zapowiedziany problem, a także to, co pozostaje z nimi w bliższym czy dalszym związku. Ważnym skutkiem takiej procedury była aktualizacja i „demokratyzacja” tekstu świętego, podjęta pod kątem jeszcze wyraźniejszego przywrócenia należnego mu miejsca w wierze i pobożności judaizmu rabinicznego.

Tak dokonała się charakterystyczna „metamorfoza tekstu biblijnego”⁴⁷. Jej charakter obrazują dwa przykłady. Kpł 16,1 wprowadza słowa Boga skierowane do Mojżesza frazą: „Po śmierci dwóch synów Aarona, którzy pomarli, kiedy przybliżyli się do Pana”. W *Leviticus Rabba* 20 natrafiamy na drobiazgową analizę poszczególnych słów hebrajskich, a ponadto cytat z Kpł 16,1 został połączony z nawiązaniami do wielu innych tekstów biblijnych. Tak powstała rozbudowana konstrukcja z gatunku midraszu hagadycznego objaśniająca zagadkową śmierć synów pierwszego arcykapłana jako element prześlągnięcia, co stanowi wprowadzenie do refleksji na temat Dnia Prześlągnięcia (Jom Kippur), o czym mowa w Kpł 16. Stroniąc od alegorii, od której odcinała się już *Sifra*, wiele fragmentów *Leviticus Rabba* jest jej jednak bardzo bliskie, ponieważ na zasadzie egzegezy „skojarzeniowej” rabini, pozbawieni „centralnego autorytetu”, dowolnie łączyli i objaśniali różne teksty biblijne. Pozwoliło to połączyć z Kpł również takie motywy i wątki, których w niej nie ma, np. o wydzwięku mesjańskim albo eschatologicznym⁴⁸.

Leviticus Rabba objaśnia Kpł w kategoriach zbawienia Izraela nie przez kult, ale przez wierność etyce. Skoro kult w biblijnej postaci nie może być wznowiony, trzeba było znaleźć i przyjąć nowe ramy, które zapewnią trwałość i żywotność judaizmu. Nacisk na sprawy kultu ustąpił miejsca ortopraksji widocznej przede wszystkim w przestrzeganiu zasad odróżniających Izrael od innych ludów i narodów oraz sprzyjających jego uświęceniu. Uświęcenie pojmuje się przede wszystkim jako odmiennosc bądź inność, która wspomaga odłączenie i oddzielenie od nie-Żydów. Kpł nadawała się do tego wyjątkowo dobrze. Jako sam środek Pięcioksięgu, stanowiący mniej więcej

⁴⁷ Obszernie J. Neuser, *Judaism and Scripture. The Evidence of Leviticus Rabba*, Chicago 1986; zwięźle zob. A. Tronina, *Księga Kapłańska*, s. 49.

⁴⁸ W. Yarchin, *The History of the Exposition of Leviticus*, s. XLVI.

jedną piątą jego objętości, zawiera rozporządzenia, których przestrzeganie zagwarantowało świętość Izraelitów podczas drogi do Ziemi Obiecanej, a więc poza krajem, który miał się stać ich ojczyzną. *Leviticus Rabba* sugeruje, że w analogicznej sytuacji znalazły się wspólnoty żydowskie w okresie, w którym powstało to dzieło. Przebywając z dala od Ziemi Izraela, przeżywają one podobne trudności i dylematy. Nowe dzieło, opracowane w ojczyźnie, miało im przynieść umocnienie i pouczyć, jak mogą i powinni ustrzec swej tożsamości w warunkach „pustyni”. Praktyczne rozwiązania na dziś i jutro, które gwarantowały uświęcenie Izraela i jego przetrwanie wśród innych narodów, pochodziły z wszechstronnej retrospekcji przeszłości zakorzenionej w aktualizującej interpretacji ksiąg świętych.

Także w tym przedmiocie mamy do czynienia z napięciami i wielką różnicą względem chrześcijaństwa. Wyznawcy Chrystusa eksponowali, i nadal to czynią, wymiar powszechnego zbawienia całej ludzkości, co nadaje chrześcijaństwu charakter uniwersalny; wyznawcy judaizmu kładli i nadal kładą nacisk na uświęcenie Izraela, a to oznacza jego separację i izolację od innych. Interpretacja Kpł podana w *Leviticus Rabba* jest dziełem rabinów, którzy dali w ten sposób wyraz najistotniejszym kierunkom i skutkom dokonanej przez nich przebudowy życia żydowskiego. Ta interpretacja odbywa się za pomocą częstych nawiązań i odwołań do innych ksiąg biblijnych, zwłaszcza do Pieśni nad pieśniami. Przykładowo, otwierające ją zdanie: „A Pan wezwał Mojżesza i rzekł do niego z Namiotu Spotkania” (1,1), objaśnia się w łączności z prawami, które Mojżesz otrzymał na Synaju, w powiązaniu z zaproszeniem oblubienicy skierowanym do oblubieńca, by wszedł „do domu mej matki, do komnaty mej rodzicielki” (Pnp 3,4). Zapoczątkowanie kultu (Kpł 9,1-24) porównano do biesiady Mądrości (Prz 9,1-5), a zarazem do zakończenia przez Boga dzieła stworzenia (Rdz 2,3). Co się tyczy przepisów odnośnie do składania ofiar, krwawych i bezkrwawych, to, jak całe życie kultowe Izraela, zostały objaśnione jako potwierdzenie i szczyt mistycznego związku Boga z Izraelem, narodem Jego wybrania. Wobec pojawiających się wątpliwości, czy czytanie Kpł 1-7 z rozporządzeniami dotyczącymi składania ofiar ma sens, gdy świątynia od dawna leży w gruzach, a sprawowanie w niej kultu jest absolutnie niemożliwe, za autorytatywną uznano opinię, którą w nawiązaniu do woli Bożej wyraził rabi Acha: „Gdy zajmujecie się studiowaniem tych [tekstów], Ja wam to uznaję za składanie ofiar”. W ten sposób cała Kpł nadal zachowała

aktualność, co tym mocniej uzasadniało jej skrupulatne przepisywanie, czytanie i objaśnianie, natomiast jej tekst doczekał się daleko idącego uduchowienia. Jego wzniosłość wyprowadzano i porównywano z orędziem biblijnych proroków, którzy w dawnych czasach wzywali Izraelitów do uwewnętrznienia i oczyszczenia kultu świątynnego⁴⁹.

Spojrzenie utrwalone w *Leviticus Rabba* tak bardzo różni się od tego, które dominowało w *Misznie*, że J. Neusner uznał, iż chodzi o dwa diametralnie odmienne podejścia, reprezentujące jak gdyby dwa judaizmy⁵⁰. Nieco łagodniej, lecz podobnie, widzi to Enzo Cortese, twierdząc, że mamy do czynienia z dwoma odmiennymi typami rabinicznej interpretacji Kpł⁵¹. Ważną okoliczność tej reorientacji stanowiła tendencja do odcinania się od chrześcijaństwa, które w polemikach z wyznawcami judaizmu kładło nacisk na argumenty skrypturystyczne⁵². Rabini byli przez chrześcijańskich apologetów i polemistów oskarżani o fałszowanie Biblii i odchodzenie od niej na rzecz własnych opinii i poglądów. Zatem żydowska interpretacja Kpł, jak całego Pięcioksięgu i całej Biblii Hebrajskiej, miała potwierdzać i wzmacniać więzi Żydów z Torą spisaną, której autorytet nie uległ żadnemu pomniejszeniu na skutek rosnącego znaczenia i oddziaływania Tory ustnej, utrwalonej i zaakceptowanej w dziełach opracowanych w okresie pobiblijnym przez rabinów.

Jacob Neusner napisał: „Między rokiem 200 a 400 judaizm przeszedł od filozofii do religii. (...) Dopiero wówczas, gdy system religijny wykorzystuje jako ważną część swej kanonicznej literatury lub kanonu hebrajskie Pisma biblijnego Izraela, bądź «Stary Testament», mamy judaizm”⁵³. Nasuwa się wniosek, że pełne okrzepnięcie judaizmu rabinicznego wiąże się z definitywnym ustaleniem jego relacji względem ksiąg świętych biblijnego Izraela. Był to długi i wielokierunkowy proces, którego integralny składnik stanowiły przeobrażenia i zmiany w dziedzinie objaśniania i wykładni Kpł. Prześledzenie jej historii w pierwszej połowie I tysiąclecia ery chrześcijańskiej poka-

⁴⁹ To przywołuje słowa Jezusa do Samarytanki: „Nadchodzi jednak godzina, nawet już jest, kiedy to prawdziwi czciciele będą oddawać cześć Ojcu w Duchu i prawdzie” (J 4,23).

⁵⁰ J. Neusner, *Sifra in Perspective*; tenże, *The Canonical History of Ideas, The Place of the So-called Tannaitic Midrashim: Mekhilta Attributed to R. Ishmael, Sifa, Sifre to Numbers, and Sifre to Deuteronomy*, Atlanta 1990, s. 33-34.

⁵¹ E. Cortese, *Levítico*, Casale Monferrato 1982, s. 13-15.

⁵² G. Boddendorfer, *Der Horizont einer Exegese des Buches Levitikus in der rabbinischen Midraschim*, w: H.J. Fabry, H.W. Jungling (red.), *Levitikus als Buch*, s. 343-371.

⁵³ J. Neusner, *The Canonical History of Ideas*, s. 33-35.

zuje, dlaczego i jak w reakcji na daleko posunięte zerwanie z poleganiem na biblijnych księgach świętych wykrystalizowało się i nasiliło zjawisko *u b i b l i j n i e n i a r a b i n i z m u*. Widać to w przytaczaniu rozmaitych poglądów i opinii rabinów w kontekście znacznie częstszych niż wcześniej i bardziej rozbudowanych nawiązań do TaNaK. Na przeciwległym biegunie tegoż procesu, nasilało się i utrwalalo zjawisko *r a b i n i z a c j i B i b l i i*. Jedno i drugie miało ogromne znaczenie dla dalszych dziejów judaizmu i jego relacji wobec Biblii Hebrajskiej, a także, co oczywiste, wobec chrześcijaństwa.

Kpł w judaizmie średniowiecznym

Druga połowa pierwszego tysiąclecia upłynęła pod znakiem dynamicznego rozwoju i oddziaływania midraszyckiego nurtu interpretacji Biblii rozwijanego wedle reguł ustalonych przez rabinów. Co się tyczy Kpł, przewagę zdobyła jej mistyczna wykładnia, potwierdzająca z perspektywy judaistycznej wybranie i przywileje Izraela, traktowana jako profetyczna, to jest kształtująca i zapewniająca Izraelowi przetrwanie teraz i w przyszłości. Wprawdzie najważniejsze starożytne instytucje religijne przestały istnieć, ale Izrael nie przestał być narodem Bożego wybrania, zatem jego odmienność i rola powinny być urzeczywistniane w nowy sposób. Paradoksalnie, nie wystarczyło sprawne rozwiązywanie nasuwających się dylematów i wyzwań, lecz konieczne okazało się oparcie na solidnym fundamencie, czyli na TaNaK. Czytanie i objaśnianie tekstów świętych, to jest sedno liturgii synagogałnej, traktowano zgodnie jako warunek przetrwania społeczności żydowskiej, a zatem stały się one, bodaj mocniej niż kiedykolwiek wcześniej, probrzem zabezpieczenia i uchronienia zbiorowej pamięci. Właśnie na ten okres przypadło apogeum działalności masoretów, a także ich owocne wysiłki skupione na ustaleniu i wokalizacji tekstu świętego⁵⁴. Gdy poradzono sobie z tym, jak go rozumieć i wyjaśniać w duchu judaizmu rabinicznego, nacisk na literalną wierność stawał się wręcz niezbędny. Skoro każda najmniejsza litera była tak ważna i starannie przekazywana, przemawiało to na korzyść drobiazgowej interpretacji, jaką promowali rabini.

Nowe impulsy i osiągnięcia w żydowskiej interpretacji Biblii pojawiły się na początku drugiego tysiąclecia. W duchowym klima-

⁵⁴ W. Chrostowski, *Technika przekazu tekstu Starego Testamentu*, Przegląd Powszechny 2/1987, s. 211-224.

cie, który sprzyjał studiowaniu ksiąg świętych, żywiołowy rozwój przeżywała gramatyka i leksykografia żydowska. Za ich twórcę jest uznawany Saadja Gaon (882-942), uczony i przywódca żydowskiej społeczności w Babilonii, którego przydomek *gaon* („dostojeństwo”, „majestat”, „duma”) świadczy, że sprawował urząd rektora jednej z tamtejszych akademii talmudycznych. Nauczając, podjął polemikę z karaimami, którzy odrzucili Talmud⁵⁵, i napisał słownik hebrajski. Dokonał przekładu TaNaK na arabski i opatrzył go komentarzem, co umożliwiło rozpowszechnianie Biblii wśród wyznawców islamu. Ich reakcją była natchmiastowa. Uznano ów przekład za zamach na wyłączność Koranu i zabroniono muzułmanom posługiwania się nim, na skutek czego zachowały się tylko jego drobne fragmenty. Dorobek i oddziaływanie Saadji Gaona były tak znaczące, że na długi czas zapewniły pierwszeństwo diasporze babilońskiej nad żydostwem palestyńskim.

Saadja Gaon, wypracowując racjonalne zasady objaśniania Biblii (*Sefer Emunot we-Deot*, czyli *Księga przekonań i poglądów*), oparte na filologicznej analizie poszczególnych słów i wyrażeń, pod wyraźnym wpływem filozofii Arystotelesa, Platona i stoików, usystematyzował cztery najważniejsze metody objaśniania Biblii, określane wspólną nazwą *pardes*, czyli „ogród”, „raj”, wskazujące na jej poczwórny sens: *pešať* (jasny, wyraźny), *remez* (alegoryczny), *deraś* (hagadyczny) i *sod* (mistyczny)⁵⁶. Dwa pierwsze, których fundament stanowiło przekonanie, że „każda interpretacja zgodna z rozumem jest prawdziwa”, były odtąd powszechnie wykorzystywane przez żydowskich komentatorów Kpł. Natomiast dwie ostatnie metody stanowiły inspirację do refleksji, która zapoczątkowała i umocniła nurt kabalistyczny.

Wybitnym przedstawicielem nurtu kabalistycznego był żyjący trzydziestu lat później Abraham ben Szmuel (1240-1291?), znany jako Abulafja, kabalista i mistyk urodzony w Saragossie. Szukając legendarnej rzeki Sambation, za którą miało przebywać dziesięć plemion Izraela zaginionych od końca VIII w. przed Chr., trafił do Italii i tam osiadł. Zapowiedział na 1290 r. nadejście Mesjasza, ale zanim to nastąpi, po-

⁵⁵ M. Z a w a n o w s k a, *Zarys stanu badań nad wczesnym okresem rozwoju ruchu karaimskiego – podstawowe problemy, osiągnięcia i wyzwania*, w: K. P i l a r c z y k (red.), *Żydzi i judaizm we współczesnych badaniach polskich*, s. 163-176.

⁵⁶ Ich graficzną prezentację zob. w: t e n ż e, *Literatura żydowska od epoki biblijnej do haskali*, s. 245.

stanowił nawrócić papieża na judaizm. Z tej próby ledwo uszedł z życiem, zaś jego dalszych losów nie znamy. Mistyczne i kabalistyczne dociekania Abulafji, w których nie zabrakło nawiązań do Kpł, kilka wieków później podjął i rozwinął Izaak ben Solomon Luria (1534-1572), znany jako Ari, oraz szkoła z Safed (Cfat) w północnej Palestynie.

Kamień milowy w interpretacji Kpł stanowi egzegeza, którą wypracował rabbi Salomon ben Izaak (1040-1105) z Troyes w Prowansji, znany pod przydomkiem Raszi. Założywszy akademię talmudyczną, preferował racjonalistyczną interpretację i podkreślał sens literalny. Opracował komentarz do TaNaK, objaśniający, posiłkując się w dużej mierze etymologią, werset po wersecie wszystkie księgi, który w 1475 r. stał się pierwszą książką drukowaną po hebrajsku⁵⁷. Przyjęta interpretacja idzie zdecydowanie po linii wyznaczonej przez rabinów, których dziełem była *Sifra* oraz *Leviticus Rabba*, uwzględnia również Targum Onkelosa i midrasze. Raszi jest także autorem komentarza do Talmudu Babilońskiego, którego pojawienie się miało przełomowe znaczenie dla przewagi, jaką Talmud Babiloński zyskał w judaizmie nad Talmudem Palestyńskim.

Komentarz Rasziego do Kpł jest dowodem genialnej erudycji, stanowi prawdziwą kopalnię wiedzy na temat wielowiekowego żydowskiego dorobku egzegetycznego na temat trzeciej księgi Tory i podaje jej objaśnienia traktowane jako standardowe. To, co było rozproszone w różnych miejscach i zazwyczaj trudno dostępne, doczekało się zebrania w całość. Specyfika komentarza polega również na tym, że nie ogranicza się do przedłożenia jednej interpretacji danego tekstu, lecz zestawia i podaje rozmaite interpretacje, zostawiając ostateczny osąd i wybór odbiorcom. To świadczy, że Raszi budował jedność judaizmu przez ukazanie i uszanowanie różnorodności istniejących w jego obrębie opinii, zapatrywań i poglądów, co wywarło ogromny wpływ na całokształt żydowskiej egzegezy i myśli religijnej. Jego komentarz był i nadal pozostaje jednym z najchętniej kopiowanych i rozpowszechnianych, ciesząc się ogromnym autorytetem, o czym

⁵⁷ Przekład niemiecki ukazał się w pierwszej połowie XIX w.: L. D u k e s, *Raschi: Pentateuch-Kommentar mit Erklärungen*, Prag 1833-1838; przekładu na angielski dokonano dopiero pod koniec pierwszej połowy XX w.: M. R o s e n b a u m, A. S i l b e r m a n n, *Pentateuch with Targum Onkelos, Haphthoroth, Prayers for Sabbath and Rashi's Commentary*, t. 1-2, London 1946; francuski przekład komentarza do Kpł ukazał się ponad 30 lat później: *Le Pentateuque avec Rachi*, t. III: *Lévitique*, Paris 1979.

świadczy fakt, że bywa umieszczany w wydaniach i przekładach Pięcioksięgu przeznaczonych na użytek wyznawców judaizmu. Zarówno dawniej, jak i obecnie, odwołują się do niego także komentatorzy chrześcijańscy.

Raszi preferował i połączył dwie z czterech wypracowanych w judaizmie metod egzegetycznych, to jest *pešať* oraz *deraš*. Charakter jego egzegezy dobrze obrazuje przykład interpretacji Kpł 19,3. Pierwsza połowa wersetu brzmi: „Každy z was będzie czcił swego ojca i matkę”. Raszi podkreśla, że literalne znaczenie (*pešať*) jest oczywiste i nie wymaga tłumaczenia, zatem rola komentatora polega na wydobyciu głębszego sensu (*midraš*). Rozporządzenie dotyczy mężczyzn, ale, objaśnia Raszi, korzystając z *Sifra*, żony podlegają mężom, a ponadto czasownik nakazujący okazywanie czci został użyty w oryginale hebrajskim w liczbie mnogiej (*tir 'āū*), zatem obowiązek szacunku wobec rodziców dotyczy obojga płci, z czego płynie wniosek, że tekst biblijny ma na względzie nie tylko mężczyzn lecz i kobiety. Kładąc nacisk na każdy szczegół objaśnianego tekstu, wyprowadza się konkluzje, które określają obowiązki wyznawców judaizmu, o jakich tekst biblijny wprost nie mówi. Tak kształtuje się zasada, że w procesie objaśniania Biblii ważna jest nie tylko każda litera, lecz i puste przestrzenie między literami.

Interpretację Rasziego podjął i rozwinął jego wnuk Szmuel ben Meir (1085-1174), znany jako Raszbam, który napisał własny komentarz do Tory⁵⁸. W nawiązaniu do rozmów odbywanych ze słynnym dziadkiem, który obiecał, że „poprawi swoje komentarze, jeśli będzie miał na to czas”, kładł jeszcze mocniejszy nacisk na sens literalny. Opowiadając się za bardziej jednoznacznym rozumieniem tekstu niż Raszi, rzadko przytaczał inne, zwłaszcza wyraźnie odmienne, opinie i dążył do ustalenia pierwotnego znaczenia tekstu świętego. Traktując studiowanie Talmudu jako chwalebne i budujące, uznawał, że wielowątkowe dociekania rabinów mogą przysłańać oczywiste znaczenie poszczególnych wersetów, dlatego do ich prawidłowego zrozumienia niezbędne jest krytyczne używanie rozumu.

Na osobną uwagę zasługuje komentarz do Kpł wchodzący w skład obszernego komentarza do Pięcioksięgu, którego autorem był Abraham Ibn Ezra (1092-1167), urodzony w Hiszpanii, lecz wiele po-

⁵⁸ Przekład na język angielski: M. I. L o c k s h i n (red.), *Rashbam's Commentary on Leviticus and Numbers. An Annotated Translation*, Jerusalem 2001.

dróżujący po ówczesnym świecie egzegeta, gramatyk i poeta (jego najbardziej znany utwór to poemat o szachach). W napisanym po hebrajsku dziele sugerował, co uznano wówczas za bluźnierstwo, że zakończenie Pwt nie może być dziełem Mojżesza, lecz jest autorstwa Jozuego, tak samo tekst Iz 40–66 napisał autor żyjący w okresie wygnania babilońskiego, a nie wcześniej, czyli w czasach proroka Izajasza. Zamieścił wiele not i wskazówek etymologicznych i gramatycznych ukierunkowanych na pełniejsze zrozumienie tekstu świętego. Przykładowo, znając komentarz Rasziego do Kpł 19,3, dodawał, że niezwykcyjne użycie w tym kontekście liczby mnogiej (*tir 'āū*) wskazuje, że chodzi nie tylko o mężczyznę i kobietę zobowiązanych do czci własnych rodziców, lecz również o te osoby, które stały się świadkami łamania tego przykazania.

Po tej samej linii poszli dwaj inni XII-wieczni żydowscy komentatorzy Kpł. Orleański rabin Josef ben Isaak, znany pod przydomkiem Bechor Szor, poświęcił wiele energii polemikom z komentatorami chrześcijańskimi, którzy posługiwali się Wulgatą. Podkreślał konieczność polegania na oryginalnym tekście Biblii Hebrajskiej oraz kładł nacisk na jego literalne i racjonalistyczne rozumienie, przeciwstawiając się alegoryzacji, w której upatrywał bramę do chrystologicznej interpretacji ksiąg świętych. Także Josef Kimchi (ok. 1105-1170), znany jako Rikam, podzielał predylekcję dla sensu literalnego, ograniczając do minimum inne metody objaśniania Kpł. Podobnie jak Bechor Szor, wdawał się w polemiki z chrześcijanami, a jego dzieło *Sefer ha-Berit (Księga Przymierza)* jest uznawana za pierwsze zdecydowanie antychrześcijańskie pismo polemiczne, które powstało w Europie. Sporo miejsca zajmują w nim nawiązania do rabinicznego sposobu objaśniania Kpł.

Wiodącą rolę w ukierunkowaniu egzegezy i teologii żydowskiej odegrało również dwóch innych uczonych. Pierwszy to Mosze ben Majmon (1135-1204), znany jako Majmonides, który otrzymał przydomek Rambam. Po opuszczeniu Hiszpanii osiadł w Kairze i stał się jedną z najbardziej wpływowych osobistości na dworze wezyra Saladyna. Uprawiając metodę nazwaną *remez*, skłaniał się ku filozoficznej interpretacji ksiąg świętych. Opracował komentarz do *Miszny* oraz zbiór prawodawstwa zatytułowany *Mišne Tora*, zawierający wyliczenie wszystkich 613 przykazań Tory – 248 pozytywnych (naka-

zów) oraz 365 negatywnych (zakazów)⁵⁹. Twierdził, że jego dzieło miało sprawić, iż studiowanie obszernego Talmudu stanie się niepotrzebne, bo wystarczy sięgnąć po syntezę, którą opracował, by w niej znaleźć wszystkie niezbędne pouczenia dotyczące całokształtu życia żydowskiego. Jego dziełem jest także synteza judaizmu w postaci logicznych i powiązanych ze sobą trzynastu zasad, które weszły w skład codziennej żydowskiej modlitwy porannej. Początkowo jego podejście i pisma zostały przyjęte dość nieufnie, a nawet były posądzane o herezję. Najdalej posunięte oskarżenia zarzucały Majmonidowi osłabianie autorytetu Tory i nauczenia rabinów, a preferowanie w to miejsce dociekań o charakterze filozoficznym. Z biegiem czasu zastrzeżenia i obawy osłabły, jego piśmiennictwo uznano za standardowe dla judaizmu rabinicznego, a jego samego za najwybitniejszego średniowiecznego filozofa żydowskiego, porównywanego ze św. Tomaszem z Akwinu.

Majmonides nie opracował osobnego komentarza do Kpł zapewne dlatego, że miał świadomość znaczenia i oddziaływania dzieła Rasziego. Jednak we wstępie do *Mišne Tora*, znanym pod nazwą *Sefer Hamizvot (Księga Przykazań)*, zamieścił własne komentarze do wybranych fragmentów Kpł. Świadczą one, że, podobnie jak Raszi, dogłębnie przyswoiwszy sobie olbrzymi dorobek rabinów, nie poprzestaje na wyliczaniu ich opinii, lecz odwołuje się do rozstrzygnięć Talmudu w danej kwestii, traktując je jako definitywne. W milczącej opozycji do Rasziego, który zestawiał wiele odmiennych poglądów, z jednej strony akceptuje i podkreśla autorytet Talmudu, zaś z drugiej tworzy dzieło, które w pewien sposób czyni Talmud zbędnym. Majmonides został zgodnie uznany za jedną z głównych postaci żydowskiego życia religijnego, której wkład przesądził, że judaizm rabiniczny bywa określany mianem talmudycznego. Majmonides podaje rozwiązania, które wychodzą naprzeciw duchowi jego czasów. Przykładowo, w biblijnych przepisach odnośnie do składania ofiar widzi ustępstwo Izraela na rzecz starożytnych zwyczajów i obrzędów ofiarniczych, które zmierzało do eliminacji pogańskich praktyk kul-

⁵⁹ Lista przykazań Majmonidesa była wielokrotnie opracowywana; opublikowany niedawno przekład polski: E. G o r d o n (oprac.), *613 przykazań judaizmu oraz Siedem przykazań rabinicznych dla potomków Noacha*, Kraków-Budapeszt 2009, odpowiada kolejności ich występowania w Torze podanej zgodnie z *Sefer hachinuch*, anonimowym dziełem, którego autorem miał być rabin Aharon ben Josef Halewi z Barcelony, wydanym w 1523 r. w Wenecji. Przykazania oparte na rabinicznej wykładni Kpł (nr 115-361) zajmują – obok przykazań wyprowadzanych z Pwt – najwięcej miejsca (s. 61-144).

towych i ostatecznego przewyciężenia kultu ofiarniczego. Stan, jaki zaistniał po 70. r., nie jest więc żadną karą ani argumentem obniżającym żywotność i wartość judaizmu a wręcz przeciwnie, wpisuje się w zamiar Boży, który istniał od początku, a zburzenie świątyni jerozolimskiej jedynie go potwierdziło i przypieczętowało.

Majmonidesowi dorównywał rabbi Mosze ben Nachman, bądź Nachmanides (1194-1270), znany jako Ramban, rabin Gerony w Hiszpanii. Uczestniczył w słynnej dyspacie z chrześcijanami, która na rozkaz Jakuba I, króla Aragonii, miała miejsce w Barcelonie, po której król orzekł, że „nigdy nie widział, by ktoś tak dobrze bronił złej sprawy”. Opuściwszy Hiszpanię, udał się do Jerozolimy, a potem został rabinem Akko, na północy Palestyny. Napisał komentarz do Pięcioksięgu, a więc również do Kpł⁶⁰. Przeświadczony, że Tora zawiera wiele znaczeń, z dużą powściągliwością i ostrożnością postrzegał rozbieżne poglądy rabinów. Przyczyna nie jest trudna do ustalenia: wyznawcy judaizmu, których położenie w Europie oraz innych rejonach średniowiecznego świata stawało się coraz trudniejsze, potrzebowali wyrazistych drogowskazów i ustaleń w zakresie wiary i moralności. Mnożenie objaśnień oraz ich różnorodność nie sprzyjały pewności niezbędnej do przetrwania w niesprzyjających okolicznościach. Nacisk na większą jednoznaczność ilustruje jego komentarz do przepisów dotyczących koszerności. Część z nich uzasadnia względami zdrowotnymi, natomiast przestrzeganie pozostałych, zmuszające do powstrzymywania się od spożywania wielu produktów, ma, jego zdaniem, sprzyjać rozwojowi wrażliwości duchowej. Co się tyczy ofiar, Nachmanides uważał, że chociaż nie są składane, miały i nadal zachowują niezbywalną wartość.

Od początku XI w., gdy kalif Hakim zburzył Bazylikę Grobu (1108), a kilkadziesiąt lat później rozpoczęły się wyprawy krzyżowe, zakończone klęską krzyżowców i wielowiekową hegemonią wyznawców islamu na Bliskim Wschodzie, problemy i kłopoty Żydów stały się w pewnym sensie także udziałem chrześcijan. Dysputy między prominentnymi reprezentantami judaizmu a chrześcijanami, które stały się wtedy modne, ogniskowały się bardziej na tekście Biblii niż na dawnej rzeczywistości, która on przedstawia. Pod tym względem istniała znacząca asymetria: komentatorzy żydowscy posługiwa-

⁶⁰ Jedno z jego nowszych wydań to: *Perush HaRamban al haTorah*, Jerusalem 1970; przekład na język angielski: Ch. B. Chavel, *Ramban (Nachmanides) Commentary on the Pentateuch*, New York 1971-1976.

li się tekstem hebrajskim, natomiast chrześcijańscy łacińską Wulgatą. Pewnej pikanterii ówczesnej egzegezie chrześcijańskiej dodawał fakt, że przytłaczająca większość komentatorów wywodziła się z kręgów monastycznych i dawała pierwszeństwo egzegezie alegorycznej. W tych warunkach teksty o składaniu ofiar i powinnościach kapłanów nie nastęrczały komentatorom żydowskim większych kłopotów.

Podczas widowiskowych polemik chrześcijanie często podnosili zarzut, że judaizm rabinów ma inny kształt niż religijność i pobożność Izraela, o której mowa na kartach ksiąg świętych. Na czoło wysuwała się, jak zawsze, sprawa braku świątyni i kultu ofiarniczego. W XV w., na krótko przed wypędzeniem Żydów z Hiszpanii (1492 r.), rabin Isaak ben Moses (1420-1494), znany jako Arama, kaznodzieja i filozof i żyjący w Hiszpanii, w alegoryzujących homiliach i filozoficznym komentarzu do Kpł (*Aqedat Yitzhak*) wyjaśniał, że ofiary składane przez Izraelitów nie były potrzebne Bogu, lecz służyły moralnemu udoskonalaniu Jego wyznawców. Zatem spełniły już swoją rolę i odtąd duchowy wzrost Żydów odbywa się w nowy sposób. Kpł należy zatem traktować jako historyczne świadectwo minionego etapu religii Izraela, jakkolwiek wiele jej przepisów i rozporządzeń trwale zachowało swoje znaczenie i sens.

Widać, że w pierwszych wiekach drugiego tysiąclecia rabini uporali się z dawnymi trudnościami dotyczącymi miejsca i wykładni Kpł w okolicznościach, jakie zaistniały po gruntownej przebudowie skutkującej wyłonieniem judaizmu rabinicznego. Obserwujemy wzrost zainteresowania tą księgą i chętnie używanie jej w polemikach z chrześcijanami. Spory o świątynię i sprawowany w niej kult ofiarniczy często schodziły jednak na dalszy plan, tym bardziej że również chrześcijanie, od czasu inwazji i umocnienia się Arabów, nie mieli dostępu do najważniejszych miejsc świętych w Jerozolimie i na terenie Palestyny. Kilka kolejnych stuleci upłynęło w żydowskiej egzegezie Kpł pod znakiem interpretacji, jaką wypracowali starożytni rabini i średniowieczni komentatorzy, przede wszystkim Raszi i Majmonides.

Ponieważ trwały jeszcze wśród rabinów dyskusje nad miejscem Majmonidesa w judaizmie, zdecydowanym obrońcą przed jego krytykami był Izaak ben Jehuda (1437-1508), znany jako Abrawanel. Osiedły na dworze Alfonsa, króla Portugalii, jako jego skarbnik, spiskował przeciw królowi, a gdy spisek wyszedł na jaw, zbiegł do Italii. Tam powstały jego komentarze do Tory, w których nie stronił od

akcentów politycznych. Podkreślając prymat judaizmu nad wszystkimi religiami, przekonywał, że Żydzi są narodem wiecznym i nikt nie zdoła ich pokonać, a tym bardziej wyniszczyć. W takim duchu komentował wybrane fragmenty ksiąg świętych, również z Kpł, stroniąc od wyjaśnień racjonalnych na korzyść eksponowania trwałej wartości judaizmu. Zapowiedział na 1503 r. przyjście Mesjasza i odnowę Izraela. Mimo że jego przepowiednie się nie spełniły, do dzisiaj cieszy się wielkim uznaniem w środowiskach żydowskich.

Późniejsza oraz współczesna żydowska interpretacja Kpł

Nowy powiew w żydowskim podejściu do Biblii, który zaistniał w XVI w., szedł początkowo w dwóch kierunkach. Pierwszy reprezentował Izaak Luria (1534-1572), zwany Ari, wspomniany w kontekście wzmianki o narodzinach kabały. Urodzony w Jerozolimie i wykształcony w Kairze, osiadł w Safed w Galilei. Żyjąc i działając na terytorium, które pozostawało pod władzą sułtanów, był świadkiem i uczestnikiem mizernego położenia Żydów w Ziemi Świętej. Jego kabalistyczne teorie wywarły ogromny wpływ na rozwój żydowskiego mistycyzmu. Drugi nurt miał związek z reakcjami na Reformację i wyłonienie się protestantyzmu, który pod hasłem *sola Scriptura* głosił i promował powrót do Biblii. Zainteresowanie hebrajskim oryginałem ksiąg świętych i rosnące zapotrzebowanie na ich przekłady na języki nowożytnie sprawiły, że kontrowersje żydowsko-chrześcijańskie odżyły na nowo. Żydzi podkreślali to, co traktowali jako przewagę nad polemistami chrześcijańskimi, a mianowicie umiejętność czytania ksiąg świętych w oryginale. Uczni chrześcijańscy dość późno zaczęli naukę języków biblijnych, a więc szczególną rolę do odegrania mieli żydowscy konwertycy na chrześcijaństwo, których wkład w komentowanie ksiąg świętych był nie do przecenienia. Żydzi odpowiadali zintensyfikowaniem poszukiwań, które z jednej strony dowartościowywały opinie dawnych rabinów, a z drugiej wychodziły naprzeciwko potrzebom i uwarunkowaniom nowych czasów.

W 1602 r. ukazał się w Lublinie komentarz do Pięcioksięgu, który napisał Efraim Szlomo ben Aharon Lunszic (1550-1619), przełożony jesziwy we Lwowie i od 1604 r. główny rabin Pragi. Obficie uwzględniając dorobek egzegezy żydowskiej, opartej przede wszystkim na Talmudzie, dużo miejsca poświęcił Kpł, skupiając się na wątkach sta-

nowiących przedmiot najczęstszych polemik z chrześcijanami. Bywały one dość gwałtowne, a ich żydowscy uczestnicy trzymali się zasad ustalonych przez poprzedników. Można w tym rozpoznać analogię do podejścia katolickiego, które dochodziło do głosu w konfrontacji z protestantyzmem: zarówno wyznawcy judaizmu, jak i katolicy, nie ograniczali się do tekstu świętego, lecz polegali na tradycji, upatrując w niej najsolidniejszą gwarancję ciągłości i trwałości swojej wiary. Lunszic eksponował zwłaszcza kwestie etyczne w przekonaniu, że bardziej niż ortodoksja spoiwem judaizmu jest ortopraksja.

Czasy się zmieniały i wyznawcy judaizmu, analogicznie jak chrześcijanie, stanęli wobec nowych wyzwań. Wzrósł nacisk na racjonalizm, przenoszony na grunt w refleksji nad Biblią i akcentowanie jej sensu dosłownego. Nie trzeba było długo czekać na reakcje, które się temu przeciwstawiały. W 1742 r. ukazał się w Wenecji komentarz do Pięcioksięgu, w tym do Kpł, opatrzony tytułem *’Or ha-Chayyim (Światło życia)*, o profilu mistycznym. Autor, Chayim ben Moses ben Attar (1696-1743), wywodzący się z Maroka, lecz osiadły w Jerozolimie, mnożył w nim dociekania o proveniencji i orientacji kabalistycznej, których treść na ogół miała niewiele wspólnego z tekstem biblijnym. Nastęrczała ogromne trudności samym Żydom i była przez wielu z nich mocno kontestowana. Kabalistyczne objaśnianie Kpł cieszyło się jednak dużym uznaniem i powodzeniem w środowiskach chasydzkich, wywierając znaczny wpływ na ich pobożność.

Biegunowość, oscylująca między dosłownością a alegoryzowaniem, dała o sobie znać i później. Mistyczne i kabalistyczne wywody ben Attara stały się popularne wśród Żydów zamieszkujących południowo-wschodnie kresy Rzeczypospolitej, podczas gdy Żydzi w Europie zachodniej preferowali racjonalne podejście do Biblii i jej komentowania. W połowie XIX w. nasilały się tendencje, które doprowadziły do wyłonienia się reformowanego i konserwatywnego nurtu judaizmu. Ortodoksi usztywnili swoje pozycje, lecz także w pewnym stopniu otworzyli się na to, co nowe. Samuel David Luzzato (1800-1865), wykładowca w kolegium rabinicznym w Padwie, opublikował w 1874 r. komentarz do Kpł jako trzecią część swojego komentarza do Tory. Tekst hebrajski zaopatrzył w przekład na język włoski i związłe objaśnienia krytyczne przeznaczone również na użytek nieżydowskich czytelników. Jego podejście szeroko uwzględnia dociekania gramatyczne i filologiczne, z których chętnie korzystali

uczeni chrześcijańscy różnych wyznań. Silnie sprzeciwiał się tendencji kabalistycznym, posuwał się też do otwartej krytyki niektórych poglądów „kanonicznych” autorytetów żydowskich, jak Ibn Ezra czy Majmonides, co znalazło wyraz w jego komentarzu do Kpł. W całości kształcie jego poglądów stale przewija się ten sam wątek, czyli nacisk na trwałą wartość TaNaK dla wyznawców judaizmu i konieczność wypracowania takich metod interpretacji Pisma, które respektują starożytny stan rzeczy, ale się do niego nie ograniczają.

Meir Leibusz (1809-1879), znany jako Malbim, osiadły w młodości w Warszawie i Łęczycy, a od 1858 r. główny rabin Rumunii, opracował komentarz do całej Biblii Hebrajskiej. W swoim nauczaniu atakował judaizm reformowany, który posuwał się tak daleko, że usuwał z liturgii wiele fragmentów Kpł, także tych, które regulowały składanie ofiar. Taka dosadna krytyka stała się powodem niechęci wobec niego, a nawet otwartych prześladowań. Nie zamykał się jednak w kręgu wąsko pojętej ortodoksji. W swoich objaśnieniach, także do Kpł, powołuje się nie tylko na autorytety żydowskie, lecz także na najbardziej znanych myślicieli nieżydowskich, jak Emanuel Kant. Przykładowo, przykazanie miłości z Kpł 19,18 łączy z „kategorycznym imperatywem” Kanta, sugerując, że żydowska tradycja interpretacji Kpł zachowana w *Sifra* i midraszach na długo przedtem antycypowała myśl Kanta. W komentarzach Leibusza można zasadnie upatrywać pragnienie ocalenia ortodoksji żydowskiej za cenę jej pogodzenia z nowymi nurtami myślowymi, co miało być antidotum na tendencje postrzegane jako rozłamowe i groźne dla judaizmu.

Przełom XIX i XX w. był świadkiem napięć związanych z n rodzinami egzegezy historyczno-krytycznej. Mnożyły się debaty wokół Mojżeszowego autorstwa Pięcioksięgu, a więc i Kpł, jego genezy i czasu powstania, redakcji, kompozycji itd. Kontrowersje, które poruszały i dzieliły świat chrześcijański, w zasadzie nie przeniosły się na grunt żydowski. Co więcej, stwierdza się skuteczne wysiłki w kierunku dalszej integracji judaizmu i skupienia go wokół tego, co w przeszłości go zabezpieczało i sprzyjało jego przetrwaniu. Nastąpił kolejny powrót do żydowskiej tradycji, ożywienie zainteresowania twórczością dawnych rabinów, a także nurtem midraszycyckim. W obliczu gwałtownych przeobrażeń politycznych i mieszania się różnych prądów myślowych sedno interpretacji Kpł stanowiła przede wszystkim troska o wzmocnienie żydowskiej tożsamości.

Bezprecedensowym wyzwaniem dla żydowskiej religii i pobożności stało się utworzenie państwa Izrael (15 V 1948), oraz, patrząc z perspektywy Kpł, zajęcie Jerozolimy wschodniej (7 VI 1967) z terenem, na którym dwa tysiące lat wcześniej wznosiła się świątynia jerozolimska. Wielu wyznawców judaizmu, głównie ortodoksyjnych, ale nie tylko, domaga się zbudowania Trzeciej Świątyni, która byłaby kontynuacją Pierwszej, wzniesionej przez Salomona i zburzonej przez Babilończyków, oraz Drugiej, zbudowanej po powrocie z wygnania babilońskiego i zburzonej przez Rzymian⁶¹. Mogło się wydawać, że ów pomysł to zupełna utopia, ale od pewnego czasu wiadomo, że jest inaczej i że może on być zrealizowany, aczkolwiek jest to temat, z którym Izraelczycy, a także Żydzi w innych rejonach świata, ze względów politycznych i społecznych się nie obnoszą. Nie ma do niego wyraźnych nawiązań w najnowszych komentarzach do Kpł, które wyszły spod pióra autorów żydowskich⁶², co wcale nie znaczy, że są one nieprzydatne dla zwolenników budowy Trzeciej Świątyni. Rezultaty dociekliwości komentatorów ustalających najdrobniejsze detale wyglądu świątyni i sprawowanego w niej kultu są skrupulatnie śledzone i wykorzystywane w praktycznych poczynaniach zmierzających do odtworzenia dawnego porządku religijnego.

Aktualny status przepisów i rozporządzeń zawartych w Kpł, tak jak go przedstawiają wyznawcy judaizmu rabinicznego, nie jest do końca jasny. Wynika to nie tylko z ogromnego zróżnicowania życia żydowskiego i braku centralnego autorytetu religijnego, lecz także z zawiłanych uwarunkowań politycznych. Rzadko mamy do czynienia z otwartymi i głośnymi deklaracjami budowy Trzeciej Świątyni, istnieją jednak gremia i instytucje, głównie w Izraelu i USA, które działają w tym kierunku. Nie ma, jak się wydaje, pełnej zgody co do wyglądu i przeznaczenia sanktuarium, które może być zbudowane wyłącznie na miejscu, gdzie od kilkunastu stuleci wznosi się święta budowla wyznawców islamu znana jako Kopuła Skały lub Meczet Omara. Mimo to wielu wpływowych rabinów nie pozostaje bezczynnych. Trudno przesądzać, czy zbudowanie Trzeciej Świątyni oznaczałoby wskrzeszenie kultu ofiarniczego. Gdyby tak, oznaczałoby to, że Kpł jest nadal rozumiana i objaśniana przede wszystkim dosłownie, czyli dosadnie mówiąc, najświętsze miejsce judaizmu rabinicz-

⁶¹ W. Chrostowski, *Trzecia Świątynia – utopia czy czas na odbudowę?*

⁶² Np. B. Levine (oprac.), *Leviticus. The Traditional Hebrew Text with the new the Jewish Publication Society Translation*, Philadelphia (Pa)-New York-Jerusalem 1989.

nego znowu nabrałoby cech ubojni, w której codziennie zabija się zwierzęta. Gdyby nie, oznaczałoby to objaśnianie Kpł w inny sposób, wprawdzie nie stroniąc od dosłowności, ale i na niej nie poprzestając, czyli najświętsze miejsce judaizmu rabinicznego byłoby np. okazałą synagogą integrującą cały świat żydowski.

Na koniec posłuchajmy najnowszych głosów Żydów polskich w tych sprawach. Niedawno ukazał się obszerny żydowski komentarz do Pięcioksięgu⁶³, który zasługuje na specjalną uwagę i omówienie, oraz dwa, pomyślane jako popularne, komentarze do Tory, opracowane według układu żydowskiego cyklu liturgicznego. Autor pierwszego, Konstanty G e b e r t, komentując początek Kpł, daje wyraz obiektywnej pojawiającej się podczas lektury tej księgi, a zarazem wyraża własny punkt widzenia: „Ofiary. Te z bydła, te z drobiu i te z mąki. Przepisy o zarzynaniu, zraszaniu krwią ścian Przybytku – najpierw w rogu północno-wschodnim, twierdzi Raszi, a potem w południowo-zachodnim, o obdzieraniu ze skóry, o ukręcaniu ptakom łebków. Nie trzeba być buddystą, by czytać ją z niejaką zgrozą, i bluźnierczo myśleć, że to jednak dobrze, iż nie mamy Świątyni, w której dokonywano wszystkich tych okropieństw”⁶⁴. Jest to podejście typowo talmudyczne: z jednej strony, komentator wzdryga się na widok zabijania zwierząt i ptaków, ale z drugiej, akceptację braku świątyni jerozolimskiej traktuje jako bluźnierstwo. Gebert dodaje: „Ale od tysiącleci czytają ją [Kpł] ludzie, których nie mniej niż nas szokują krwawe przepisy, i którzy usiłują zrozumieć, czego nas Pan poprzez nie chce nauczyć. Dzięki nim takie teksty jak Kapłańska okazują swe prawdziwe oblicze. Rozumienie Kapłańskiej to jak skrzyżowanie trudnej symfonii i matematycznego dowodu. To duchowe życie rozumu”⁶⁵. Zatem nawet jeżeli zrozumienie Kpł przychodzi z wielkim trudem i obca jest mu jednoznaczność, należy czytać tę księgę, ponieważ ci, którzy ją czytają, nadają jej sens i napędzają rozum duchem. Dalej Gebert podaje dziesięć komentarzy do Kpł, stosownie do liczby liturgicznych *paraszijot* (1,1 – 5,26; 6,1 – 8,36; 9,1

⁶³ S. P e c a r i c (red.), *Chamisha Chumsze Tora. Chumasz Pardes Lauder. Księga Trzecia Wajikra. Przekład Pięcioksięgu z języka hebrajskiego, opatrzony wyborem komentarzy Rabinów oraz hebrajski tekst komentarza Rasziego i Haftary z błogosławieństwami*, Kraków 2005.

⁶⁴ K. G e b e r t, *54 komentarze do Tory*, Kraków 2004, s. 105.

⁶⁵ *Tamże*.

– 11,47; 12,1 – 13,59; 14,1 – 15,33; 16,1 – 18,30; 19,1 – 20,27; 21,1 – 24,23; 25,1 – 26,2⁶⁶; 26,3 - 27,34).

Stanisław K r a j e w s k i reprezentuje odmienne zapatrywania. Napisał: „W tradycyjnych modlitwach jest wiele opisów ofiar świątynnych. Prawie nigdy nie próbuję się w nie wczytywać. Jakże mało znaczące wydają się te fragmenty w porównaniu z natchnionymi wersetami Psalmów! Jestem przekonany, że większość Żydów, również bardzo tradycyjnych, nie poświęca tym fragmentom wiele uwagi. Brzmia tak anachronicznie, że trudno się dziwić praktyce judaizmu reformowanego: opisy kultu ofiarniczego zostały usunięte z liturgii. Czy w naszych czasach można widzieć ważność tych opisów?”⁶⁷ Należy zauważyć, że decydujące odniesienie stanowi tu liturgia żydowska, a nie wysiłek czytania i objaśniania Biblii jako takiej. Jest to podejście zakorzenione w tradycji judaizmu, którego podstawę stanowi poleganie na autorytecie rabinów. To oni ostatecznie rozstrzygają o sensie każdego fragmentu księgi świętej. Nie powinno się opuszczać ani pomijać żadnej, nawet najtrudniejszej, perykopy biblijnej. Judaizm reformowany poszedł tak daleko, że jego wyznawcy, biorąc systematyczny udział w liturgii, nie poznają całej Biblii, jeżeli sami po nią nie sięgną⁶⁸. Stanisław Krajewski kontynuuje: „Dla fundamentalistycznie ortodoksyjnego podejścia rzecz jest jasna: oczekujemy odbudowy Świątyni, a wtedy wszystkie rytuały zostaną na nowo podjęte. Musimy więc je studiować. Kto wierzy w taką dokładnie przyszłość? Ja nie wierzę. Kto jej naprawdę wyczekuje. Nawet przytoczony wyżej pogląd Majmonidesa zdaje się przeczyć dosłowności w rozumieniu odnowienia Świątyni. Zresztą również w ramach ultra-ortodoksji jest możliwy pogląd reprezentowany przez rawa Kuka, że w III Świątyni będą składane ofiary tylko z płodów rolnych”⁶⁹.

Jaki zatem sens ma czytanie przez wyznawców judaizmu odnośnych fragmentów Kpł w sytuacji deklarowania swojej niewiary

⁶⁶ Do komentarza K. Geberta (s. 134, 228) zakradł się błąd dotyczący granic dziewiątej perykopy.

⁶⁷ S. K r a j e w s k i, *54 komentarze do Tory dla nawet najmniej religijnych spośród nas*, Kraków 2004, s. 104.

⁶⁸ Analogicznie jest w praktyce liturgicznej Kościoła katolickiego, bo zestawienie wszystkich czytań podawanych wiernym w ramach starannie opracowanych cykli – rocznego, trzyletniego i okazjonalnego – podczas sprawowania liturgii pokazuje, że pomijają one wiele fragmentów Pisma Świętego, głównie Starego Testamentu.

⁶⁹ S. K r a j e w s k i, *54 komentarze do Tory dla nawet najmniej religijnych spośród nas*, s. 104-105.

w zbudowanie świątyni jerozolimskiej? Odpowiedź, jakiej udziela S. Krajewski, brzmi: „Czytanie opisów kultu zawartych w Torze jest częścią zasadniczej żydowskiej praktyki utrzymywania pamięci. Przeszłość musi trwać w naszych rytuałach, choćby tylko w formie opisu. Przecież to nie my mamy decydować, które jej fragmenty zawierają ważne prawdy, a które nie. Nie zmieniając Tory ani czytań z niej dokonywanych, możemy jednak szczerze odpowiadać na pytanie: Czy dla nas, ludzi współczesnych, opisy ofiar mogą być pouczające? Czy czytania o nich mogą być czymś innym niż nudnym obowiązkiem? Choć zazwyczaj zapewne nie będą ciekawe, to sądzę, że czasem jednak mogą – i to nawet dla najmniej religijnych spośród nas, zwłaszcza gdy je połączyć z komentarzami i sporami interpretacyjnymi”⁷⁰. Raz jeszcze okazuje się, że czytanie i objaśnianie ksiąg świętych nie ma charakteru autonomicznego, lecz jest integralnym składnikiem troski o zachowanie i rozwijanie judaizmu, a także żydowskości. Ponieważ jedno nie pokrywa się z drugim, pojawia się dylemat: Co z punktu widzenia komentatorów żydowskich jest ważniejsze – judaizm czy żydowskość? Odpowiedź na to pytanie musi respektować Kpł i całą jej zawartość.

ks. Waldemar CHROSTOWSKI

⁷⁰ *Tamże*, s. 105.