

# Michał Peter

---

## Kto błogosławił Abrahama według Genesis 14,19?

---

Collectanea Theologica 47/2, 69-78

---

1977

Artykuł został zdigitalizowany i 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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. MICHAŁ PETER, POZNAŃ

### Kto błogosławił Abrahamowi według Genesis 14,19?

Rozdział XIV Genesis nie stanowi jednolitej całości. Bez większej trudności można w nim wyróżnić trzy części:

- 1) kronikarską relację o wyprawie wojennej królów ze Wschodu (w. 1—11);
- 2) pościg i pokonanie królów przez Abrama (w. 12—16);
- 3) spotkanie Abrama-zwycięzcy z królami Sodomy i Szalem (w. 17—24).

Związek historyczny pomiędzy pierwszą i drugą częścią rozdziału XIV nie jest krytycznie pewny, a na podstawie dotychczasowych badań naukowych niemożliwy do udowodnienia. Dla naszego tematu jednak ten problem nie ma większego znaczenia. Natomiast jest rzeczą nieodzowną wyjaśnić historię redakcji trzeciej części rozdziału (tzn. wierszy 17—24).

#### I. Historia redakcji Gn 14,17—24

Na wstępie należy postawić pytanie: czy opowiadanie o Melchizedeku (w. 18 n) pochodzi z tej samej warstwy tradycji, co opowiadanie o królu Sodomy (ww. 17.21—24)? Jeśli nie, które z nich jest starsze i wcześniej wprowadzone do rozdziału XIV? Oprócz tego trzeba przebadać, czy w tych opowiadaniach — w ramach przekazu masoreckiej formy tekstu — nie występują późniejsze uzupełnienia (glosy).

Analizę rozpoczynamy od wiersza 17. Jest w nim mowa o królu Sodomy. Jego imię „Bera”, znane już z wiersza 2, tutaj nie zostaje wymienione. Po raz drugi wystąpi on w wierszu 21 nn. Uderza fakt, że wbrew znanej wschodniej grzeczności i wylewności władca ten nie wita się grzecznie z Abrahamem-zwycięzcą, że nie wypowiada ani słowa uznania, naturalnego w zaistniałej sytuacji podziękowania. Według naszego tekstu czyni to natomiast król Szalem, który nie był wmieszany w całą tę awanturę wojenną i o którym z tekstu w ogóle nie wiemy, czy znał przedtem Abrahama. Król Sodomy zaś tylko proponuje Abrahamowi — jakby jakiemuś najemnikowi — zatrzymanie odzyskanego mienia (łupów). Takiego

zachowania się króla Sodomy nie można uznać za naturalne w sytuacji rozdziału XIV, tym bardziej, że autor wyraźnie gromadzi elementy przydające splendoru Abrahamowi. Takie odniesienie się więc doń króla Sodomy, jakie sugeruje dzisiejszy tekst masorecki, czyni wrażenie pogardliwego potraktowania zwycięzcy.

Zdziwienie budzi także emfaticzna przysięga, którą (w. 22) Abraham składa na „El-Eljona, twórcę nieba i ziemi”. W Gn XII n, który to tekst chronologicznie wyprzedza rozdział XIV, bóstwo z którym kontaktuje się Abraham jest prawie zawsze określane imieniem „Jahwe”. Skądże więc w ustach patriarchy pojawia się niespodziewanie imię kananejskiego bóstwa El-Eljon? Gdyby uprzednio posłużył się nim król Sodomy, wówczas byłoby ono w jakiejś mierze zrozumiałe także i w ustach Abrahama; jednakże według obecnego brzmienia tekstu król Sodomy nie wspomina imienia żadnego bóstwa. Natomiast uroczyście, w poetycko ujętym tekście, wymienia El-Eljona inna osoba: zupełnie niespodziewanie wprowadzony na scenę król Szalem, Melchizedek. Stąd rodzi się przypuszczenie, że autor w wierszu 22 wkłada w usta Abrahama imię El-Eljon pod wpływem wierszy 19 i 20.

Tymczasem w takim stanie rzeczy, jak je ustawia TM, wcale nie wiemy, czy król Sodomy był czcicielem El-Eljona. Nie wiemy też niczego na temat ewentualnej łączności, istniejącej pomiędzy tym królem a władcą z Szalem.

Aby usunąć te dwa znaki zapytania, uczeni proponują zwykle dwojakie rozwiązanie: jedni uważają wiersze 21—24 za późniejszy dodatek, nie dość zharmonizowany z kontekstem; większość zaś uznaje tekst o Melchizedeku (w. 18—20) za głosę, sztucznie oddzielającą wiersz 17 od 21 i wprowadzającą dysharmonię<sup>1</sup>. Pierwsza hipoteza jest mało prawdopodobna, i to nie tylko dlatego, że autor tak dużej glosy mógł być łatwo lepiej zharmonizować tekst, nie dopuszczając też do odłączenia wiersza 17 od 21 nn. Za autentycznością wierszy 21—24 przemawia również ich składnia i słownictwo. Składnia jest utrzymana w stylu właściwym tradycji J (żywy dialog, emfaza, hiperbola), a szereg użytych słów to słowa rzadkie w Biblii lub wprost archaiczne: *rekusz*, *qoneh*, *chût*, *serôk*, *nearim* (na oznaczenie służby), *choleq*.

Te argumenty wspierają przypuszczenie, że wiersze 18—20 o Melchizedeku stanowią późniejszy dodatek. Nie da się bowiem łatwo wytłumaczyć nagłego wprowadzenia na scenę osoby Melchizedeka. Można wprawdzie mnożyć przeróżne domysły: że Melchizedek na prośbę króla Sodomy wyszedł na spotkanie Abrahamowi, zabierając przy tym potrzebny prowiant, lub że Abraham łączyły z Melchizedekiem więzy znajomości, a nawet przyjaźni czy zgoła

<sup>1</sup> Tak np. E. Kautzsch, H. Gunkel, O. Procksch, F. Nötscher, R. H. Smith, E. Speiser, W. Zimmerli, J. A. Emerton.

popratymstwa<sup>2</sup>. Są to jednak tylko domysły, nie mające wyraźnego potwierdzenia w żadnym tekście biblijnym. Dlatego niespodziewaną wzmiankę o Melchizedeku trzeba raczej uznać za późniejszą wtręt tekstowy (głosę).

W tym stanie rzeczy narzuca się pytanie, nie stawiane w dotychczasowej literaturze przedmiotu: czy za głosę, złączoną z osobą Melchizedeka, trzeba uznać całe trzy wiersze 18—20, czy też może tylko pewną ich część, np. wiersz 18? Gdyby bowiem całość tych wierszy określić jako głosę, to pozostaną nadal nierozwiązane trudności sygnalizowane powyżej: brak powitania Abrahama przez króla Sodomy i imię kananejskiego bóstwa El-Eljon w ustach Abrahama. Jeśli jednak za głosę uznamy tylko wiersz 18, a w wierszach 19 i 20 dostrzeżemy dalszy ciąg starszej relacji o królu Sodomy, wówczas znikną obie wspomniane trudności: król Sodomy uroczystie wita Abrahama w imię El-Eljona, który dopomógł do zwycięstwa. Potem dziękuje zwycięzcy i rezygnuje z odzyskanego mienia, które — jak wolno sądzić — pochodziło z należącego do niego miasta. ●

Po przeprowadzeniu analizy formuły pozdrowienia *barûk El* ... i stwierdzeniu jej identyczności z formułą 2 Sam (18,28), z Genesis (24,27) i z 1 Krl (1,48), J. Scharbert wypowiada opinię<sup>3</sup>, że perykopę o Melchizedeku (14,18—20) trzeba odnieść do epoki Dawida-Salomona i uważać za dzieło Jahwisty<sup>4</sup>. To mniemanie można przyjąć, jednak nie przychyłając się do opinii, że tę formułę powitania wypowiedział Melchizedek, król Szalem<sup>5</sup>. Skoro jednak to pozdrowienie przypiszemy królowi Sodomy, tekst uzyska naturalny bieg myśli: król Sodomy podejmuje Abrama z wielką czcią. W Sodomie mieszkał Lot, krewny Abrahama; ale niego właśnie Abram podjął się niebezpiecznej wyprawy wojennej.

## II. Złożenie dziesięciny

Na podstawie dotychczasowej analizy tekstu odnosimy wiersze 19—20 do króla Sodomy. Pewną wątpliwość budzi jednak jeszcze wiersz 20 b: „I dał mu dziesięcinę ze wszystkiego”. Ponieważ

<sup>2</sup> Por. przymierze (= *berit*) Abrahama z królem Gerar, Abimelekiem (Rdz 21, 27—31). Jeśli z większością uczonych przyjmie się, że „Szalem” odpowiada przyszej Jerozolimie (por. Rdz 14, 17; Ps 76, 3; Ps 110, 2—4), wtedy niezbyt wielka odległość z Hebronu (miejsce pobytu Abrahama) do Jerozolimy (około 25 km) czynią prawdopodobną naszą hipotezę. — G. M. Lamsa pisze, że Melchizedek był Semitą, a nawet i krewnym Abrahama: *Old Testament Light. A Scriptural Commentary based on the Aramaic of the ancient Peshitta Text*, New Jersey 1964, 44.

<sup>3</sup> *Die Geschichte der bārûk-Formel*, BZ NF 17(1973)1—28. Scharbert sądzi, że formę *bārûk* przyniósł Dawid z Betleem do Hebronu; miałyby ona mieć *Sitz im Leben* w zwyczajowych formułach podziękowania i powitania nomadów i półnomadów Negebu.

<sup>4</sup> *Tamże*, 6.

<sup>5</sup> *Tamże*, 10 i 12.

w zdaniu tym brak dokładnego określenia podmiotu, można mieć wątpliwość, kto komu właściwie dał tę dziesięcinę: czy Abraham królowi Sodomy, czy też odwrotnie? Wiemy jednak z kontekstu, że Abraham jest jeszcze „Hebrajczykiem” (w. 13), a więc obcym w Palestynie. Trzeba się domyślać, że to właśnie on składa dar władcy Sodomy. Ale z jakiego tytułu, i z czego? Nie ma narzucającej się, jednoznacznej odpowiedzi na te pytania. W dodatku zachodzi pewna sprzeczność myślowa między twierdzeniem o złożeniu dziesięciny „ze wszystkiego”, a wierszem 23, w myśl którego Abram nie zatrzymuje absolutnie niczego ze zdobyczy. Jeżeli zaś „niczego”, to z czego właściwie miałyby składać dziesięcinę? Dziesięcina stanowiła podatek składany według Prawa na rzecz Lewitów, ale często była też rodzajem „podatku od wzbogacenia się” łupami wojennymi. Abraham jednak nie wzbogacił się, gdyż wielkodusznie zrezygnował ze zdobyczy.<sup>6</sup>

• Tę sprzeczność myślową spowodował zapewne nie pierwotny autor, lecz znacznie później żyjący glosator. Myślał on bowiem o złożeniu dziesięciny nie królowi Sodomy, lecz władcy Szalem, Melchizedekowi, który już był wzmiankowany w tekście (w. 18 a) posiadanym przez glosatora. Ponieważ wypadało, by Abram godnie zareagował na uroczyste powitanie go przez Melchizedeka, stąd nasz późniejszy komentator każe mu złożyć dziesięcinę królowi-kapłanowi z Szalem. Jednak ten glosator nie przytacza żadnego dialogu Abrama z Melchizedekiem, aby wiersza 17 nie oddalać zbyt od w. 21 i nie rozrywać relacji o królu Sodomy.

Pozostaje do omówienia jeszcze jeden mały problem, mianowicie łączność wiersza 21 z wierszem 20. Jeśli przyjmiemy, że te wiersze odnoszą się do króla Sodomy — nie zaś wiersz 20 do Melchizedeka, a 21 do króla Sodomy — wówczas mamy w wierszu 21 zbędne powtórzenie podmiotu i orzeczenia („A król Sodomy rzekł do Abrahama”): w wierszu 20 bowiem właśnie król Sodomy jest podmiotem działania. Musimy przyznać, że w nowoczesnym stylu mowy takie powtórzenie byłoby zbędne i czyniłoby wrażenie nieporadności językowej. Jednak w najstarszej warstwie literatury hebrajskiej takie powtórzenia nie stanowią czegoś wyjątkowego, i odkrywamy je tam bez trudności: np. Rdz 2,15—16; 3,21—22; 9,25—26; 15,2—3; 21,6—7; 37,21—22 (J). Dlatego też z punktu widzenia krytyczno-literackiego nie ma trudności w przyjęciu za autentyczne powtórzenia zwrotu w Genesis 14,21: *wajjomer melek sedom*.

W końcu jeszcze jedno pytanie: czy słowa Abrahama o rezygnacji z łupów — dane w odpowiedzi na wielkoduszną propozycję króla Sodomy — nie są jakimś dysonansem w kontekście opowia-

<sup>6</sup> Późniejszy redaktor sądził zapewne, że Abram zrezygnował jedynie z tej części mienia, które zwycięzcy zrabowali królowi Sodomy. Z pozostałej reszty mógł on złożyć Melchizedekowi dziesięcinę.

dania? Czy nie są obraźliwe w odniesieniu do króla Sodomy, który z czcią odnosi się do patriarchy? Nie. Semicki autor posługuje się tutaj literacką formą hiperboli, silnego podkreślenia głównej myśli i patetyczną przysięgę. Za pomocą tych form pragnie on uwypuklić ideę niezwyklej bezinteresowności i szlachetnej wielkoduszności Abrahama, nie myślącego bogacić się cudzym kosztem. Trzeba przy tym uwzględnić też dodatkową myśl, ukrytą w uroczystym pozdrowieniu. Powyżej wspomniany J. Scharbert widzi mianowicie w nim pragnienie króla nawiązania bliższych kontaktów, zadzierzgnięcia więzów przyjaźni<sup>7</sup>. Tymczasem Patriarcha rezygnuje z daru a tym samym i z nawiązania takiej bliższej łączności i przyjaźni. Kiedy więc królowi Sodomy przypiszemy wiersze 19—20, zyskamy tym samym dodatkowe wyjaśnienie zamiarów Abrahama.

Całe opowiadanie o królu Sodomy brzmi więc następująco:

17 „Kiedy zaś Abram wracał, zwyciężywszy Kedorlaomera i sprzymierzonych z nim królów, wyszedł mu naprzeciw do doliny Szawe król Sodomy, 19 i powitał go uroczyście mówiąc:

— Niech Abram będzie błogosławiony przez El-Eljona, twórcę nieba i ziemi!

20 Niech będzie błogosławiony El-Eljon, który wydał twych wrogów w twoje ręce!

21 I król Sodomy mówił dalej do Abrama:

— Oddaj mi tylko ludzi, mienie natomiast zatrzymaj dla siebie.

22 Lecz Abram odpowiedział królowi Sodomy:

— Podnoszę w przysiędze rękę do El-Eljona, twórcy nieba i ziemi: 23 Ani nitki, ani rzemyka od sandału, ani w ogóle niczego, co należy do ciebie, nie zatrzymam, abyś nie mógł mówić: „To ja wzbogaciłem Abrama.”

24 Wyjątek stanowi tylko to, co zjedli słudzy, a także część łupów dla ludzi, którzy byli ze mną na wyprawie. Niech oni dostaną swoją część.”

### III. Tekst o Melchizedeku (w. 18)

Z dotychczasowych dowodów wynika, że pozostały tekst — dotyczący Melchizedeka — jest bardzo krótki:

18a „A Melchizedek, król Szalem, wyniósł chleb i wino.

18b A był on kapłanem El-Eljona.”

Jako szczególny problem powstaje próba dania odpowiedzi na pytanie: w jakim celu i jaka tradycja włączyła do Rdz XIV ten tekst?

Najprzód jednak trzeba przyjrzeć się wierszowi 18 pod kątem

<sup>7</sup> Formuła *bārūk* „vor allem die Funktion hatte, einer Gruppe oder einer Person, mit der man bisher keine engeren Beziehungen hatte, den Willen zu Freundschaft u. Solidarität zu bezeigen (art. cyt., 21).

widzenia jego jednolitości. Otóż wydaje się, że wiersz 18a łączyłby się zupełnie naturalnie z wierszem 19 nawet bez pośrednictwa wiersza 18b. Na starożytnym Wschodzie bowiem było rzeczą zrozumiałą, że król, władca, był zarazem kapłanem uprawnionym do wypowiedzenia uroczystego „błogosławieństwa”. Stąd wiersz 18b jest w kontekście zbędnym dodatkiem. Osłabia on przy tym zwartość tekstu wiersza, powodując jego pewną sztuczność literacką. Powstają bowiem dwa krótkie zdania równoważne, nietypowe dla języka hebrajskiego: w. 18a i 18b. To drugie zdanie ma zresztą w tekście rozdziału XIV trzy pokrewne sobie zdania. Ich podobieństwo literackie wynika niedwuznacznie z zestawienia ich obok siebie:

18b: *we hû' kohen le'el-'eljôn* — a on [był] kapłanem

El-Eljona

3: *hû' jam hammelach* — to [jest] morze Soli

12: *we hû' joszeb bisedom* — a on [był] mieszkańcem Sodomy

13. *we hem baale — berît — 'abram* — a oni [byli] sprzymierzeńcami Abrama.

Trzy krótkie zdania (w. 3, 12, 13), wtrącone do tekstu, spełniają funkcję uściślenia jakiegoś szczegółu, i powszechnie uchodzą za glosy. Nie przynoszą bowiem jakiejś zasadniczej treści, lecz raczej powtarzają innymi słowy to, co albo już było znane skądinąd (por. np. wiersz 12 z 13,12 a także 19,1 nn), albo co wynika z kontekstu (por. wiersz 13 z 13,18 oraz 14,24). Ten drugi wypadek zachodzi właśnie również w odniesieniu do wiersza 18b.

A zatem można słusznie uważać wiersz 18b za głosę, jeszcze młodszą od wiersza 18a. Być może, iż redaktor doszedł do wniosku, że sam wiersz 18a nie łączy wystarczająco osoby Melchizedeka z wierszami 19 i 20 (błogosławieństwo w imię El-Eljona). Że zaś według wiersza 22 Abraham domyślnie uznaje El-Eljona za bóstwo króla Sodomy, nasz glosator dodaje wiersz 18b, by ostatecznie wyjaśnić związek, łączący Melchizedeka z El-Eljonem.

Ta glosa powstała zapewne właśnie w takim okresie, w którym bardzo silnie podkreślano w liturgii izraelskiej, że tylko kapłani są uprawnieni do sprawowania określonych czynności kultowych, w tym i do wypowiedzania uroczystego błogosławieństwa w imię bóstwa. Byłby to więc rys tradycji kapłańskiej (P). Jednakże Melchizedek nie jest Izraelitą. Dłaczegóż więc jego osoba aż tak obchodzi redaktora, że jakoby broni prawowierności jego czynności kultowych?

Wolno się domyślać, że dla redaktora El-Eljon uchodzi już za określenie Boga Izraela. Gdyby tak nie było, redaktor byłby pewnie włożył w usta Abrahama inne imię, nie El-Eljon, lecz np. El-Szadaj, często (w tradycji P) określające Boga Izraela. Redaktor zna więc już zapewne takie teksty (w większości poetyckie), jak Lb 24,16; Pwt 32,8; Iz 14,14; 2 Sm 22,14, które utożsamiają El-Eljona

z Jahwe<sup>8</sup>. Skoro bowiem Melchizedek jest kapłanem (choć oczywiście jeszcze nie lewickim) Boga, którego czci Abraham, ma prawo błogosławić Abrahamowi w imię tegoż Bóstwa.

Miasto, które jest siedzibą Melchizedeka, nosi w tekście Rdz 14,18a imię Szalem<sup>9</sup>. W Psalmie 76 to imię jest w wierszu trzecim — na zasadzie paralelizmu synonimicznego — zidentyfikowane z Syjonem<sup>10</sup>, a więc w dalszej konsekwencji z Jerozolimą. Użycie w psalmie obu tych oznaczeń imiennych, Szalem i Syjon, wskazuje albo na znaczną jego starożytność sięgającą czasów Dawida-Salomona<sup>11</sup>, albo też na świadome archaizowanie tego poetyckiego utworu. Poeta chciał zapewne uwidocznić znaczenie religijno-kultowe miasta, szczytującego się posiadaniem Świętego Przybytku: Bóg czuwa nad tym miastem, gdzie ma swoje sanktuarium.

Podobnie trzeba by zapatrywać się na funkcję imienia Szalem w Rdz 14,18b. Ponieważ z powyżej przeprowadzonych rozstrząsań wynika, że wiersz 18a jest wtrętem i nie pochodzi z najstarszej tradycji J, nic nie stoi na przeszkodzie, by przyjąć drugą ewentualność: archaizowanie. Autor glosy przejmuje z tradycji E wieść o Melchizedeku, dawnym władcy Jerozolimy, którą określa archaicznie jako Szalem. Tym samym zaś spotkaniu Abrahama z Melchizedekiem nadaje walor religijnego zbratania: anachronicznie przybliża patriarchę do przyszej świętej Jerozolimy. Dla autora-glosatora już od dawna był w niej czczony Bóg Izraela, Jahwe; dlatego bóstwo El-Eljon, które czci Melchizedek<sup>12</sup>, nie może być niczym innym, jak swoistym odpowiednikiem imiennym dla Boga Izraela. W takim zaś ujęciu już na podstawie wiersza 18a Melchizedek staje się monoteistą.

Ta sama myśl zawiera się również w wierszu 18b. Ponieważ zaś ten wiersz jest najprawdopodobniej glosą jeszcze młodszą (tradycja P), tym bardziej myśl w nim zawarta musiała być zgodna z rygorystycznym monoteizmem epoki po niewoli babilońskiej.

#### IV. Stosunek wiersza 18b do Ps 110,4

W związku z wierszem 18b powstaje pytanie: czy glosa, jaką stanowi ten tekst, powstała w naturalny sposób jako wniosek wysnuty z kontekstu rozdziału XIV, czy też na jej zaistnienie miała

<sup>8</sup> Dokonuje się to albo wyraźnie, albo przynajmniej wolno się tego domyślać.

<sup>9</sup> W korespondencji z el-Amarna występuje *uru-salimu*, odpowiadające późniejszej Jerozolimie. — W apokryfie do Genesis (z Qumran) znajdujemy również tę glosę: *šalem hū' jeruša'em*.

<sup>10</sup> Ten psalm, w tytule przypisany Azafowi (por. 1 Krn 16,5.37; 29,30); może być nieco młodszy. Jednak nie mógł on powstać później aniżeli około roku 701 (najazd Sancheriba).

<sup>11</sup> W wierszu 3 występuje rzeczownik *sukkô* a nie *'ohel*; to przemawia za starożytnością wiersza.

<sup>12</sup> To wynika z zestawienia wierzy 19nn z wierszem 18.



wpływ jakaś inna tradycja? <sup>13</sup> I tutaj nasuwa się Psalm 110. W tym niewątpliwie starożytnym psalmie <sup>14</sup> występuje w wierszu 4 określenie Melchizedeka jako kapłana (i króla). Jeśli psalm ten powstał w czasach Salomona — jak sądzi wielu <sup>15</sup> — to może właśnie pod wpływem tego psalmu dodano potem do Rdz 14,18 zwrot o Melchizedeku jako „kapłanie”? Z tą ewentualnością trzeba się poważnie liczyć <sup>16</sup>.

Psalm 110 śławi króla-Dawidyte na Syjonie i podkreśla jego prerogatywy. Bez większej trudności można dostrzec w tym utworze szereg myśli, występujących także w słynnym proroctwie Natana (2 Sm 7) <sup>17</sup>. W szczególności bardzo rzadki zwrot o zasiadaniu przed Jahwe występuje w 2 Sm 7,18: „Dawid usiadł przed Jahwe”, Ps 110,1: „Orędzie Jahwe do mego Pana: Siądź po mojej prawicy!” Także zwrot o utwierdzeniu na wieki tronu jego królestwa (*'ad-'ôlām* — 2 Sm 7,13) przypomina się w wierszu 4 Psalmu: „Tyś kapłanem na wieki” <sup>18</sup>. Wiadomo, że proroctwo Natana, wypowiedziane za czasów Dawida, zapisano najpóźniej w czasach Salomona, jego syna i następcy. Otóż pod wpływem tego proroctwa pozostaje niewątpliwie Psalm 110. Jedyną jego nowością w stosunku do tekstu Natana jest w wierszu 4 właśnie zwrot o królu jako „kapłanie na wzór Melchizedeka”, co jeszcze Jahwe potwierdza uroczystą przysięgą (w. 4a).

Przysięga ta — podana antropopatycznie i z semicką emfazą — również zdaje się pochodzić z kontekstu myślowego proroctwa Natana:

Ps 110,4 — „Jahwe przysiągł, i żal mu nie będzie”

2 Sm 7,15 — „Lecz nie cofnę od niego mej życzliwości”

7,28 — „skoro obiecałem swojemu słudze”...

Por. także 1 Krl 3,5; Ps 89,4; Ps 132,11 itp. Jednakże w tekście Natana obietnica Boża dotyczy trwałości tronu, dynastii, a więc godności królewskiej. Skąd zatem w psalmie pochodzi wiadomość o „kapłanie” Melchizedeku? Może z Rdz 14,18b? Ewentualne zapożyczenie się psalmu z tego tekstu Genesis można przyjąć, zakładając jednak wtedy, iż wiersz 4 psalmu ma również charakter glosy,

<sup>13</sup> Tak powstała glosa mogła oczywiście wywierać wpływ na inne teksty.

<sup>14</sup> Starożytność tego psalmu podkreślają m. in. H. Gressmann, A. Weiser, H. J. Kraus, J. Coppens, H. G. Jefferson, H. Ringgren.

<sup>15</sup> Por. O. Eisfeldt, *Einleitung in das Alte Testament*, Tübingen <sup>9</sup> 1964, 360; A. Weiser, *Die Psalmen. Das A. T. deutsch*, Göttingen 1963, 476.

<sup>16</sup> Tak np. F. Cornelius, *Genesis XIV*, ZAW 72(1960)1nn. Są jednak i inne opinie: wg. O. Prockscha (*Die Genesis*, Leipzig 1913, 515) tekst Psalmu 110 miałby pochodzić z okresu niewoli babilońskiej, niezależnie od Rdz XIV.

<sup>17</sup> Por. Niek Paulssen, *König und Tempel im Glaubenszeugnis des A. T.*, Stuttgart 1967, 60.63.

<sup>18</sup> Wyrażenia: *le 'ôlām* i *'ad 'ôlām* mają takie samo znaczenie: na zawsze.

i to pochodzącej z okresu jeszcze młodszego niż ten, który spowodował powstanie tekstu Rdz 14,18b. Chodziłoby więc o późną fazę tradycji P. Biorąc jednak pod uwagę bardzo archaiczny charakter Psalmu 110 musimy przyznać, że powyższa hipoteza jest mało prawdopodobna. Wobec tego nasuwa się jeszcze inne przypuszczenie: starożytny Psalm 110 korzysta z ustnej tradycji jerozolimskiej, która w X wieku przechowała pamięć o władcy imieniem Melchizedek<sup>19</sup>. Król ten widocznie był osobą bardzo poważaną. Może odznaczał się przy tym zainteresowaniami liturgicznymi (kapłańskimi)? Może też był to zarazem ostatni władca Jebuzytów w Jerozolimie, którą mu odebrał Dawid? W takim wypadku wspominając „kapłana Melchizedeka” psalm podkreślałby zapewne starożytność prerogatyw króla-Dawidyty, dziedziczącego niejako prawa i funkcje pierwotnych władców dawnej Jerozolimy (Szalem).

W takim ujęciu redaktor psalmu czyniłby z Melchizedeka pośrednika, przekazującego błogosławieństwo kapłańsko-królewskie ze stolicy jerozolimskiej<sup>20</sup>. Na podstawie powyższych spostrzeżeń wolno więc postawić hipotezę, że glosa Rdz 14,18b („a był on kapłanem El-Eljona”) mogła powstać na podstawie Psalmu 110,4<sup>21</sup>. Trzeba jednak będzie bliżej udowodnić tę hipotezę. Już sam fakt bardzo odmiennego datowania powstania Psalmu 110<sup>22</sup> zachęca do powściągliwości w ferowaniu twierdzeń w omawianej kwestii.

Z naszych rozważań wynika, że tekst Rdz 14,17—24 zawiera dwa istotne uzupełnienia: wiersz 18 o Melchizedeku<sup>23</sup> i wiersz 20b o dziesięcinie.

Natomiast wiersze 19 i 20 tworzą jedność z wierszem 17 i odnoszą się do króla Sodomy. W takim kształcie literackim opowiadania nie Melchizedek wypowiada uroczyste błogosławieństwo nad Abrahamem-zwycięzcą, lecz inny król kananejski, Bera, władca Sodomy (Rdz 14,2)<sup>24</sup>. Tę wiadomość zawdzięczamy niewątpliwie bardzo starożytnej tradycji, wedle której jeszcze nie było wrogości pomiędzy Abrahamidami a ludnością tubylczą.

<sup>19</sup> Tradycja nie zachowała imienia bóstwa, które czcił Melchizedek. Starsi komentatorowie byli jednak przekonani, że imię to brzmiało „Sedek”, ponieważ tworzy ono część imienia Malki-sedek.

<sup>20</sup> Por. J. Scharbert, *Heilsmittler im A. T. und im Alten Orient*, Freiburg i. B. 1964, 262.

<sup>21</sup> Oczywiście już przedtem w tekście Rdz XIV musiał się znajdować wiersz 18a.

<sup>22</sup> Por. przypis 14. Okres po niewoli babilońskiej przyjmują O. Procksch, R. Turnay, A. Deissler, A. Serina (*La figura di Melchisedec nel Salmo CX*, Trapani 1970).

<sup>23</sup> Jest jednakże prawdopodobnym, że wiersz 18 jest tworem dwóch tradycji: 18a — E, a 18b — P. Zob. powyżej rozdz. III.

<sup>24</sup> Inaczej wprowadzie Hbr 7, 6; jednak Hbr 7 jest tekstem judaistycznym, lecz ujętym w duchu chrześcijańskim.

Tę ustną tradycję przejęła następnie tradycja J i nadała jej formę pisemnego przekazu. Osobę Melchizedeka później włączono do Genesis. Było to zapewne dziełem tradycji E, która zatroszczyła się o to, by osłabić życzliwy stosunek króla Sodomy do Abrahama (i *vice versa*), a dowartościować tradycję o Melchizedeku. Włączenie Melchizedeka do Rdz XIV spowodowało sztuczne zestawienie wierszy 17—24, a co gorsza sprowadziło komentatorów żydowskich, a potem i chrześcijańskich na drogi błędnych spekulacji, mianowicie skłoniło ich do przyjęcia tezy o monoteizmie wyznawanym przez Melchizedeka. Ale to są już dalsze problemy, nie związane bezpośrednio z naszym tematem.

#### QUI A BÉNI ABRAHAM D'APRÈS GN 14, 19?

Les disparates du chapitre 14 de la Genèse, résultant de la superposition de plusieurs traditions, ont intrigué depuis longtemps les spécialistes des études bibliques. Les commentateurs sont bien parvenus à un accord sur certains problèmes, par exemple „le sacrifice de Melchisédec” dont la majorité des biblistes contemporains n'admet pas la réalité. En revanche, on voit mal comment le verset 17 se rattache dans le texte actuel aux versets 21 à 24. L'irruption inattendue de Melchisédec (v. 18—20), qui assume tout de suite le rôle principal, n'est pas suffisamment éclairée par le contexte.

Deux questions se posent en particulier:

- 1) Pourquoi le roi de Sodome ne salue-t-il pas Abraham, et pourquoi ne le remercie-t-il pas pour son aide dont il a été le principal bénéficiaire?
  - 2) Pourquoi l'insistance sur El-Elyon puisque aussi bien il ne résulte pas du texte massorétique que le roi de Sodome fut adorateur de cette divinité?
- Ces difficultés ne peuvent se résoudre qu'au prix d'un remaniement de la structure de Gn 14, c'est-à-dire en admettant qu'outre les multiples gloses geo-topographiques provenant de P qui surchargent ce morceau, les versets 18 (Melchisédec) et 20b (la dîme) sont des ajouts, tandis que les versets 19—20 constituent un ensemble avec le vs. 17.

Dans cette vue des choses, ce n'est pas Melchisédec, mais—quoi qu'en puisse dire He 7, 6 — le roi de Sodome qui a béni le Patriarche.