

Antoni Tronina

Księga Kapłańska : geneza i treść

Collectanea Theologica 80/4, 7-32

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.

ANTONI TRONINA, LUBLIN

KSIĘGA KAPŁAŃSKA – GENEZA I TREŚĆ

Referat niniejszy wprowadza w tematykę konferencji dotyczącej interpretacji Księgi Kapłańskiej (Kpł). Z tego powodu rozpocznę swoje wystąpienie ukazaniem hebrajskiego tekstu tej centralnej księgi Pentateuchu na tle współczesnej debaty nad Torą Mojżeszową. Postaram się przedstawić istotne zagadnienia wprowadzające w lekturę ponadczasowego orędzia tej księgi, której treść wydaje się chrześcijańskiemu tak bardzo odległa od nauki Chrystusa.

Diachroniczna i synchroniczna lektura Pięcioksięgu

Pierwotnie tekst Pięcioksięgu nie był dzielony na mniejsze zbiory literackie. Świadczą o tym m.in. rękopisy z Qumran, jak 4QExod-Levf, w którym po zakończeniu Wj następuje zaraz tekst Kpł. Podobnie było z obszernym zwojem 4QLev-Numa, który obejmował Kpł i Lb. Cały tekst Tory Mojżeszowej nie mieścił się po prostu na jednym zwoju; do jego spisania potrzebne były trzy lub cztery skórzane zwoje. Podział Tory na pięć ksiąg nie jest więc spowodowany względami technicznymi, lecz treściowymi i strukturalnymi¹.

Stwierdzenie to ma ważne znaczenie dla synchronicznej lektury Kpł. Lektura synchroniczna nie jest zaprzeczeniem lektury diachronicznej, lecz jej niezbędnym uzupełnieniem. Nie negując ważności dotychczasowych badań literackich nad Pięcioksięgiem, dzisiejsi komentatorzy wychodzą od podstawowego faktu literackiego: Torą Mojżeszową dzieli się na pięć części.

Dalszy kontekst synchronicznej lektury Kpł stanowi więc cały Pentateuch. Jego zakończenie (Pwt 34) ukazuje śmierć Mojżesza jako kres eposu wędrówki Izraela przez pustynię. Wyjście z Egiptu, na-

¹ Zob. E. Z e n g e r, *Das Buch Levitikus als Teiltex t der Tora/des Pentateuch. Eine synchrone Lektüre mit kanonischer Perspektive*, w: H. J. F a b r y, H. W. J ü n g l i n g (red.), *Levitikus als Buch*, Berlin 1999, s. 47-83.

kazane Mojżeszowi (Wj 3, 7-12), miało podwójny cel: Ziemię Obiecaną, ale wcześniej przyjdzie do góry Bożej. Do góry Synaj doszli wszyscy synowie Izraela, natomiast do Ziemi Obiecanej tylko Jozue i Kaleb. Nowemu pokoleniu Mojżesz „na polach Moabu” ogłasza ponownie wolę Boga, objawioną mu na Synaju. Po odnowieniu przymerza Mojżesz umiera; przed śmiercią usłyszy jednak słowa Pana: „Oto ziemia, którą obiecałem Abrahamowi... Dałem ci ją zobaczyć na własne oczy, lecz tam nie wejdiesz” (Pwt 34, 4). Słowa te nawiązują wprost do obietnicy danej Abrahamowi (Rdz 12, 1-7): jest to „akt prawny przekazania posiadłości nowemu właścicielowi przez oglądanie”².

W ten sposób zamyka się cykl opowiadań Pięcioksięgu, od pierwszych słów Boga zwróconych do Abrahama, aż do ostatnich słów obietnicy ponowionej wobec Mojżesza. Zauważamy, że w zakończeniu dzieła (Pwt 34, 10-12) brak nawiązania do zdobycia kraju przez Jozuego. Kończąc lekturę Pentateuchu, czytelnik musi postawić sobie pytanie o cel takiego zakończenia życia Mojżesza. Pytanie to, obecne już w Rdz 2–3, prowadzi do refleksji nad siłą grzechu i solidarnością w winie. Rodzi następne pytania: Jak Bóg, a jak synowie Izraela traktują grzech i cały kontekst winy? Księga Kapłańska dotyka więc centralnego problemu Tory Mojżeszowej. Jeśli przeoczmy granicę między Pwt a Joz (teoria Heksateuchu), odbieramy również Kpł jej wymowę teologiczną, wyznaczoną przez strukturę Pięcioksięgu.

Zakończenie narracji (Pwt 34, 10-12) akcentuje wyjątkową pozycję Mojżesza, streszczając całą lekturę synchroniczną Tory. Rola Mojżesza jest szczególnie widoczna w centrum Pentateuchu. W Kpł bowiem Bóg przemawia wyłącznie do niego, a on przekazuje słowa Boże synom Izraela bądź też Aaronowi i kapłanom. W tej roli prawodawcy Mojżesz zdecydowanie przewyższa Jozuego³. Różnica ta objawia się również na początku Księgi Jozuego (1, 7-8), gdzie podkreślono normatywny charakter Tory Mojżeszowej. Księga Kapłańska, jako centralna część Tory, uczestniczy w jej Boskim autorytecie⁴.

² N. L o h f i n k, *Moses Tod, die Tora und die die alttestamentliche Sonntagslesung*, ThPh 71/1996, s. 481.

³ Zob. A. T r o n i n a, *Jozue – Jezus. Biblijna typologia Zbawiciela*, VV 1/2002, s. 54.

⁴ Potwierdzeniem centralnego miejsca Kpł w Pięcioksięgu są również dane statystyczne, zaczerpnięte od badaczy żydowskich: Rdz liczy ok. 21 tys. słów (1534 wiersze); Wj – 17 tys. słów (1209 wierszy); Kpł – 12 tys. słów (859 wierszy); Lb – 16 tys. słów (1288 wierszy); Pwt – 14 tys. słów (955 wierszy). Zob. M. H a r a n, *Book-Size and Thematic Cycles in Pentateuch*,

Kontekst bliższy Kpł stanowi tzw. perykopa synajska, rozciągająca się od Wj 25, 1 do Lb 10, 10. Izrael w swej wędrówce do Ziemi Obiecanej zatrzymuje się pod Synajem. W narracji Pięcioksięgu następuje księga, która stanowi jedną mowę Boga, podzieloną formułami wprowadzenia na 36 części⁵. Formuła użyta na początku Kpł (1, 1) wyróżnia się spośród innych pod wielu względami; w ten sposób zaznaczono początek księgi, nadający początek nowej akcji i nowy horyzont interpretacji. Tylko w tej formule użyto czasownika *qārā'*. Zwykle formuła brzmi: *wajēdabbēr JHWH 'el*. Tylko w Kpł 1, 1 i 16, 1-2 są dwa *verba dicendi*. W ten sposób wyróżniono wprowadzającą mowę Bożą. Odpowiada to jej miejscu w strukturze kompozycyjnej księgi: Kpł 1, 1 to początek księgi; Kpł 16, 1n. wprowadza jej część środkową (Kpł 16–17). Kpł zawiera bliższe określenie okoliczności, w odróżnieniu od zwykłej formuły (okolicznik miejsca: *mē'ōhel mō'ēd*).

Tę samą cechę mają jeszcze dwie inne formuły wprowadzające: Kpł 16, 1n. (okolicznik czasu) i Kpł 25, 1 (okolicznik miejsca: *bēhar Sinaj*). Formuła Kpł 25, 1 wprowadza na poziomie tekstu końcowego przedostatnią mowę Boga (Kpł 25–26). W końcowej kompozycji jednak jest to jednak ostatnia z mów Boga (w aspekcie diachronicznym Kpł 27 stanowi dodatek, co wyraźnie wskazano w tekście). Kpł 1, 1 pełni więc podwójną funkcję: wprowadza pierwszą mowę Boga (Kpł 1–3), a zarazem wyznacza początek całej księgi. Wynika to z Lb 1, 1, gdzie po raz pierwszy od Kpł 1, 1 pojawia się w formule wprowadzającej okolicznik miejsca *'ōhel mō'ēd*.

Swoim tytułem Księga Kapłańska nawiązuje do okoliczności synajskich, zarysowanych w Wj. Znaczy to, że Kpł została wyraźnie scharakteryzowana jako objawienie synajskie, a nawet jako jego szczytowy moment. Wspomnijmy tylko linię interpretacji opartą na strukturze semantycznej Wj 3, 4; 19, 3; 24, 16 (w kontekście 24, 12-25, 2) i wreszcie Kpł 1, 1 (w kontekście Wj 40, 34 – Kpł 1, 2). Nie możemy tu rozwinąć dyskusji diachronicznej. Zauważmy tylko, że Wj 19, 3 zdaje się należeć do redakcji Pentateuchu, która szkicuje interpretację Księgi Kapłańskiej jako części Tory. Zakończenie Wj ukazało, że Jahwe jako Święty zamieszkał wśród swego ludu; teraz Izrael musi „dołożyć wszelkich starań, by strzec tej świętości i ciągle ją od-

w: E. B l u m i im. (wyd.), *Die Hebr. Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte. Fs R. Rendtorff*, Neukirchen 1990, s. 171. Środek Tory mieści się więc w Kpł (11, 42).

⁵ A. R u w e, „Heiligkeitsgesetz” und „Priesterschrift”. *Theologiegeschichtliche und rechtssystematische Untersuchungen zu Lev17,1–26,2*, FAT 26, Tübingen 1999, s. 44-49.

nawiać po nieuchronnych uchybieniach. Bóg sam daje Izraelowi do rąk reguły, według których winien tego dokonywać”⁶.

Porządek rodzinny i społeczny, ustalony przez Boga w Kpł jest d a r e m B o g a. Wynika to także z niezwyklej formuły zamykającej ostateczną kompozycję (Kpł 26, 46). Czasownik *nātan* jest tam użyty z podwójnym przymikiem *bēn*, co wskazuje na Rdz 17, 2. „Teologia łaski” jest istotna do interpretacji całej księgi, gdyż Kpł 26 stara się dać syntezę przymierza z ojcami i przymierza synajskiego⁷.

Przegląd synchroniczny wszystkich ksiąg Tory Mojżeszowej prowadzi do kilku wniosków:

– Podział Tory na p i ę ć c z ę ś c i jest zamierzony zarówno pod względem literackim jak i teologicznym.

– Poszczególne księgi należy czytać również jako całość. Istnieją różne łączniki między księgami; także ich wstępy i zakończenia mają podwójną funkcję, rozgraniczania i łączenia.

– Końcowa kompozycja Pentateuchu ma podwójną strukturę. S t r u k t u r a l i n e a r n o - p r o g r e s y w n a biegnie od Rdz do Pwt; dotyczy głównie biografii Mojżesza i tematu: Izrael w drodze do Ziemi Obiecanej.

Nie można też przeoczyć całościowej s t r u k t u r y k o n c e n t r y c z n e j z centrum w Kpł. Centralna pozycja Kpł jest podkreślona z jednej strony paralelizmem Rdz i Pwt oraz Wj i Lb, z drugiej zaś – koncentrycznym włączeniem Kpł w jej bezpośredni kontekst. Blum rozpoznał ważną różnicę między Kpł a tekstami, które ją okalają (Wj 25–40 i Lb 1, 1-10,10): „Wbrew potocznej opinii, Wj 25nn. nie zawierają w istocie ż a d n y c h praw kultowych. Chodzi tam w rzeczywistości o wskazówki co do budowy świątyni i jej wyposażenia, aż do ustanowienia kapłaństwa, w tym także instrukcje dotyczące j e d n o r a z o w e j realizacji (opowiedzianej w Wj 36nn.). Przepisy dotyczące stałego rytuału są tu na marginesie. Treść bloku opowiadań Lb 1–10 pozornie jest inna. Główne tematy są jednak wspólne: przegląd 12 pokoleń, ich rozmieszczenie wokół przybytku i zadania Lewitów (wskazówki co do transportu świętych sprzętów). Treściowo jest to kontynuacja pouczeń z Wj 25nn.; dotyczą one nadal sytuacji

⁶ R. R e n d t o r f f, *Theologie des Alten Testaments. Ein kanonischer Entwurf*, t. I, Neukirchen 1998, s. 61.

⁷ W. G r o s s, „Rezeption” in *Ex 31,12-17 und Lev 26, 39-45. Sprachliche Form und theologisch-konzeptionelle Leistung*, w: R. G. K r a t z (wyd.), *Rezeption und Auslegung im Alten Testament und in seinem Umfeld*, Fribourg 1997, s. 56-61.

wędrowki na pustyni i nie są ściśle tekstami nakazów. Funkcją obu bloków narracji Wj 25–40 i Lb 1–10 jest więc ujęcie w kłamry zbiorów reguł i przykazań dla ludu Jahwe [zebranych w Kpł]⁸.

Koncentryczna struktura Księgi Kapłańskiej

Po tych uwagach ogólnych, dotyczących dalszego i bliższego kontekstu Kpł, możemy teraz podać propozycję wewnętrznej struktury tej księgi. Często dzielono ją na dwie części (1–16 i 17–27). U podstaw takiego podziału leżą zwykle teorie diachroniczne, związane zwłaszcza z tezą o Prawie Świętości. B. A. Levine⁹ pisze np.: „Księga Kpł dzieli się zasadniczo na dwie części. Rozdziały 1–16 dotyczą roli kapłanów sprawujących kult ofiarniczy i rytę oczyszczeń. Rozdziały 17–27 dotyczą wymogów świętości; zawierają one główne nakazy kapłańskie, skierowane zwł. do ludu Izraela”. Podobnie pisze w swym komentarzu Th. Staubli¹⁰: „Pierwsza część księgi (1, 1–16, 34) [dotyczy] niemal wyłącznie materii kapłańskiej, problemu ofiar i czystości kultowej, co wymagało obecności kapłanów (por. 10,10; 14,57; 15,31...). Często adresatami są wszyscy Izraelici. Zwłaszcza w drugiej części księgi, w pouczeniach szkoły świętości (17, 1–26, 46) pojawia się coraz wyraźniej tendencja, aby cały lud traktować jako kapłanów”. Staubli daje wprawdzie do zrozumienia, że prosty podział u Levine (Kpł 1–16: Tora dla kapłanów; Kpł 17–27: Tora kapłanów dla ludu) nie pokrywa się z danymi księgi o adresatach. Sam trzyma się jednak mocno tego dwudziału, zapewne z założeń diachronicznych. Pierwszej części nadaje on tytuł *Die priesterlichen Weisungen* i wyjaśnia go krótko: „Rozdziały 1–16 pochodzą z redakcji P i osiąga ją szczyt w rytuale dnia pojednania (16, 1-34)”. Drugą część zatytułował *Die Weisungen der Heiligkeitsschule*, co tak wyjaśnia: „Druga część Kpł obejmuje Prawo świętości (17–26) wraz z dodatkiem”¹¹.

Nie miejsce tu na polemikę z różnymi propozycjami podziału Kpł. Zauważmy tylko ogólnie, że hipotezy diachroniczne nie mogą stanowić punktu wyjścia w pracy nad końcowym kształtem księgi. Zwłaszcza hipoteza Kodeksu Świętości (Kpł 17–26) nie może być podstawą

⁸ E. B l u m, *Studien zur Komposition des Pentateuch*, BZAW 189, Berlin 1990, s. 301n.

⁹ B. A. L e v i n e, *Book of Leviticus*, ABD IV/1992, s. 312, oraz jego komentarz do Kpł (1989).

¹⁰ Th. S t a u b l i, *Die Bücher Levitikus, Numeri*, Stuttgart 1996, s. 39.

¹¹ *Tamże*, s. 39-41.

podziału Księgi Kapłańskiej na dwie części. Szczególnie krucha jest teza o tym, że Kpł 17 stanowi wstęp do Kodeksu Świętości¹². Między Kpł 16 i 17 istnieje wiele powiązań językowych, pojęciowych i strukturalnych. Dlatego nasuwa się wniosek, że obie mowy Boże (Kpł 16 i 17) stanowią na płaszczyźnie ostatecznej kompozycji księgi k o m p o z y c y j n ą j e d n o ś ć. Można wyprowadzić z tego dalsze uwagi potwierdzające tę tezę nawet w aspekcie diachronicznym, tj. historii redakcji¹³.

Punktem wyjścia każdej propozycji struktury musi być znane od dawna stwierdzenie, że Kpł jest niemal wyłącznie zbiorem bezpośrednich mów Boga; rozbieżności dadzą się uporządkować metodą synchronii z uwzględnieniem elementów diachronii. M. Noth uważał w swym komentarzu¹⁴, że Kpł jest mało podzielona w sobie, ze względu na ciągłe powracającą formułę „Pan rzekł do Mojżesza”. Jednak przy dokładnej analizie różnic w użyciu tej formuły można odkryć zamiar kompozycyjny. Redaktor księgi świadomie chciał ją podzielić na siedem jednostek tematycznych: są to kolejno rozdziały 1–7; 8–10. 11–15; 16 – 17; 18–20; 21–22; 23–26 (czy 27).

Wskazówki formalne pozwalają dostrzec w Kpł zamierzony przez ostatniego redaktora podział na siedem wielkich bloków tematycznych, skupionych wokół centralnego tematu krwi przebłagania.

1. Rytuał ofiar (1–5) z dodatkiem (6–7)
2. Ustanowienie kapłaństwa (8–10)
3. Przepisy o czystości rytualnej (11–15)
4. Krew przebłagania (16–17)
5. Prawo świętości (18–20)
6. Świętość kapłaństwa (21–22)
7. Czasy święte (23–26) z dodatkiem (27).

Nazwa, czas powstania i autorstwo Księgi Kapłańskiej

Zgodnie z tradycją starożytną, hebrajska nazwa Kpł pochodzi od pierwszych słów jej tekstu: *wajjigrā'*, „i przywołał (Pan Mojżesza)”. W najstarszych rękopisach hebrajskich z Qumran tytuł ten wprawdzie nie zachował się, sama praktyka jest jednak poświadczona: jeden z fragmentów biblijnych (4Q8c) zawiera osobno umieszczony na

¹² Zob. np. C. Feucht, *Untersuchungen zum Heiligkeitgesetz*, Berlin 1964.

¹³ E. S. Gerstenberger, *Das dritte Buch Mose. Levitikus*, Göttingen 1993, s. 214.

¹⁴ M. Noth, *Leviticus, A Commentary*, Old Testament Library, London 1965, s. 2.

stronie tytułowej pierwszej księgi Tory napis: *bērēšit*. W późniejszej tradycji rabinackiej, podobnie jak w przekładzie syryjskim *Peszitta*, Kpł nosi tytuł *tōrat kōhānīm*, „Prawo kapłanów”. Podobną tradycję reprezentuje Biblia Grecka: tytuł *Leuitikon* jest tu przymiotnikiem oznaczającym księgę, która dotyczy kapłanów¹⁵. Ponieważ Żydzi hellenistyczni nazywali kapłanów Lewitami¹⁶, grecki (i łaciński) tytuł Kpł nie różni się od tytułu, jaki nosi ona w tradycji żydowskiej. Słusznie też ks. Jakub Wujek w XVI w. przełożył ten tytuł na język polski: Księga Kapłańska.

Do XVIII w. komentatorzy żydowscy i chrześcijańscy zgodnie przypisywali autorstwo Kpł, podobnie jak całego Pięcioksięgu, samemu Mojżeszowi¹⁷. To powszechne przekonanie zaczęło ulegać zmianie w Europie Zachodniej wraz z powstaniem filozofii deistycznej i całej ideologii oświecenia. Pojawił się wówczas sceptycyzm co do autorstwa ksiąg biblijnych, a zwłaszcza Pięcioksięgu. U schyłku XIX w., gdy Julius Wellhausen¹⁸ dokonał syntezy metody historycznej, panowała już w zachodniej biblistyce teoria czterech źródeł (JEDP). Jak wiadomo, w ostatnich latach teoria ta uległa poważnemu zachwianiu¹⁹, ale najmłodsze źródło, zwane kapłańskim, (P) nie zostało zakwestionowane. Źródło P zdaniem Wellhausena stanowi „Kodeks kapłański”, dotyczący zadań kapłanów, głównie składania ofiar i przestrzegania wymogów rytualnej czystości (Kpł 1–16). Problem współczesnej egzegezy dotyczy daty powstania zawartej tam tradycji oraz jej stosunku do tzw. Prawa Świętości (Kpł 17–26)²⁰.

Burzliwą dyskusję na ten temat zwięźle przestawił J. L. Ska²¹, dzieląc opinie nowszych badaczy na trzy grupy. Autorzy żydowscy zwy-

¹⁵ Zob. A. A. Levine, *Book of Leviticus*, s. 312.

¹⁶ Widać to już Pwt (17, 9. 18; 18, 1) i w Hbr 7, 11 („kapłaństwo lewickie”).

¹⁷ Nieliczne wyjątki od tej zasady rozważa H. Livingstone, *The Pentateuch in Its Cultural Environment*, Grand Rapids 1974, s. 220.

¹⁸ J. Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlin 1878.

¹⁹ Zob. R. Rubinkiewicz, *Powstanie Pięcioksięgu w świetle najnowszych badań*, RT 46(1999) nr 1, s. 111-123; T. Brzegowy, *Kompozycja Pięcioksięgu według Johna van Setersa*, AnCrac 33/2001, s. 325-355; J. Lemański, *Pięcioksiąg dzisiaj*, Kielce 2002.

²⁰ Pojęcie to (*Heiligkeitgesetz*) wprowadził do nauki A. Klostermann, *Ezechiel und das Heiligkeitgesetz*, ZLThK 38/1877, s. 401-445; przedruk w: tenże, *Der Pentateuch. Beiträge zu seinem Verständnis und seiner Entstehungsgeschichte*, Leipzig 1893, s. 368-418.

²¹ J. L. Ska, *Introduzione alla lettura del Pentateuch*, Roma 1998, s. 165-181; por. J. Lemański, *Pięcioksiąg dzisiaj*, s. 120-127.

kli datować dokument P na czasy przed niewolą²²; twierdzą bowiem, że Świątynia Salomona musiała trzymać się spisanych norm prawnych. Dodatkowo przytaczają argument lingwistyczny: słownictwo P nosi cechy języka epoki przedwygnaniowej, głównie proroka Ezechiela²³. Zwolennicy drugiej opinii uważają, że tradycja P stanowi pewną projekcję w przyszłość. Izrael jest na wygnaniu, podobnie jak niegdyś Mojżesz znajdował się na pustyni. Utraconą ziemię obietnic winien jednak odzyskać; z tego wynika konieczność oparcia się na Prawie Mojżeszowym²⁴. Najliczniejsza dziś grupa badaczy twierdzi, że tradycja P została spisana po niewoli, by zalegalizować kapłańską władzę w Drugiej Świątyni²⁵.

Przetawione tu w skrócie opinie nie wykluczają się wzajemnie, lecz raczej dopełniają. Tradycja kapłańska zawiera oczywiście starsze materiały, które stopniowo były włączane do podstawowego źródła (Pg). Samą jednak redakcją tego dokumentu należy datować nie wcześniej niż na okres wygnania (586-538 przed Chr.), w każdym razie już po reformie Jozjasza i po pierwszej redakcji Pwt.

Nowsze badania literackie nad Księgą Kapłańską kwestionują jedność dokumentu P. Karl Elliger²⁶ rozróżnia w swym komentarzu między źródłem podstawowym (Pg) a partiami prawnymi (Ps). Jego zdaniem „dokument podstawowy” (*Grundschrift*) jest obecny tylko partiach narracyjnych, tj. Kpł 8–10 (Pg 1) i Kpł 16 (Pg 2). Partie prawne są wg niego bardzo rozwarstwione. „Tora ofiar” miałaby dwie warstwy: Kpł 1–5 (Po 1) i Kpł 6–7 (Po 2). W Prawie Świętości można wyliczyć aż cztery warstwy redakcyjne (Ph 1–4) i wiele elementów dodanych później. Tylko tzw. Prawa o czystości (Kpł 11–15) składają się z jednolitych bloków, ale też każdy z nich ma własną historię.

²² Taką tezę propaguje zvl. szkoła Y. Kaufmanna; jego główne dzieło to monumentalna historia religii Izraela, tłumaczona na angielski; zob. Y. K a u f m a n n, *The Religion of Israel. From Its Beginning until the Babylonian Exile*, Chicago 1960.

²³ A. H u r v i t z, *A Linguistic Study of the Relationship between the Priestly Source and the Book of Ezekiel. A New Approach to the Problem*, Paris 1982; I. K n o h l, *The Priestly Torah and the Holiness School*, Minneapolis 1995.

²⁴ Tak za Elligerem i Kilianem uważa obecnie np. E. C o r t e s e, *La terra di Canaan nella storia sacerdotale del Pentateuco*, Brescia 1972; t e n ż e, *La teologia del documento sacerdotale*, RivBilt 26/1978, s. 113-137.

²⁵ Zob. E. B l u m, *Studien zur Komposition des Pentateuch*, s. 304-306; L. S c h m i d t, *Studien zur Priesterschrift*, Berlin 1993.

²⁶ K. E l l i g e r, *Leviticus*, Tübingen 1966.

Wobec tych skomplikowanych badań literackich egzegeza żydowska proponuje prosty, jednowarstwowy model. Jacob Milgrom rozpoczyna swój monumentalny komentarz²⁷ prostym stwierdzeniem: „Kpł składa się z dwu źródeł kapłańskich, P i H. Nie są one jednorodne; za każdym stoi praca całej szkoły”. Rolff Rendtorff²⁸ w pierwszym tomie niedokończonego komentarza wychodzi od stwierdzenia jedności tekstu P: został on skomponowany po niewoli, reprezentuje jednak dość dawną praktykę kultową. W dokumencie P widzi on kapłańską warstwę redakcyjną, którą rozciąga na cały tekst dzisiejszego Pięcioksięgu.

Podobnie E. Blum²⁹ rozpatruje tekst Kpł jako wbudowany w „kompozycję kapłańską” Wj 25–40; wskazuje przy tym na związek między Kpł 11 (zakazy pokarmowe) i Kpł 17 (zakaz krwi) z kapłańskimi tekstami pradziejów biblijnych (Rdz 1, 29-30 i 9, 1-6). Uważa te dwa rozdziały wraz z Kpł 26 za „teksty końcowe” kompozycji dzieła kapłańskiego. Tak więc i on, choć nie wyrzeka się całkowicie diachronicznej analizy tekstu, wątpi jednak o jej skuteczności w odtwarzaniu historii tekstu Kpł³⁰.

Dyskusja trwa nadal, a obrońcy tradycyjnej datacji dokumentu P są liczni³¹. Sprawa komplikuje się w kwestii Prawa Świętości (H), które na ogół uważano za starsze od P. Prace K. Elligera, N. Lohfinka³², a zwłaszcza A. Cholewińskiego³³, dokonały tu istotnych zmian: „Wbrew obiegowym poglądom, Hg (*Heiligkeitsgesetz*) powstało nie przed, lecz po Pg (*Priesterliche Grundschrift*)”, tj. podczas niewoli. Ustalenia Cholewińskiego przejęło wielu nowszych badaczy³⁴.

²⁷ J. Milgrom, *Leviticus 1–16*, New York 1991, s. 1.

²⁸ R. Rendtorff, *Leviticus*, Neukirchen 1985.

²⁹ E. Blum, *Studien zur Komposition des Pentateuch*.

³⁰ Zwięzłe przedstawienie stanu badań nad Kpł daje T. Seidl, *Leviticus*, NBL II/1995, s. 627–630.

³¹ Zob. J. Blenkinsopp, *An Assessment of the Alleged Pre-Exilic Date of the Priestly Material in the Pentateuch*, ZAW 108/1996, s. 495–578.

³² N. Lohfink, *Die Abänderung der Theologie des priesterlichen Geschichtswerks im Segen des Heiligkeitsgesetzes*, w: H. Gese in., (red.), *Wort und Geschichte. Fs Karl Elliger*, AOAT 18, Kevelaer 1973, s. 129–136; przedruk w: N. Lohfink, *Studien zum Pentateuch*, SBAB 4, Stuttgart 1988, s. 157–168

³³ A. Cholewiński, *Heiligkeitsgesetz und Deuteronomium. Eine vergleichende Studie*, AnBib 66, Roma 1976, s. 138.

³⁴ Np. H.-P. Preuß, *Heiligkeitsgesetz*, TRE 14/1985, s. 713–718; J. Milgrom, *Leviticus 1–16*, s. 3–35; E. Otto, *Theologische Ethik des AT*, Stuttgart 1994, s. 234–237.

Co więcej, część uczonych kwestionuje dziś istnienie H jako odrębnego dokumentu³⁵. Israel Knohl³⁶ wprawdzie akceptuje samo istnienie *Heiligkeitsgesetz*, dochodzi jednak do wniosku, podobnie jak Cholewiński, że jest ono późniejsze niż Kpł 1–16. Tezę swoją oparł on głównie na badaniach Kpł 23, który jego zdaniem rozwija treść Lb 28–29. Analizy literackie prowadzą go zatem do wniosku, że musiały istnieć dwie szkoły kapłańskie. Jedna spisała dokument wcześniejszy (P), druga opracowała późniejszy Kodeks Świątości (H) i dokonała ostatecznej redakcji Pięcioksięgu.

Ciekawą analizę zaproponował niedawno Andreas Ruwe³⁷. Dzieło on mianowicie Kodeks H na dwie symetryczne części: Kpł 17–22 (szacunek wobec świątyni) i 23–25 (przestrzeganie szabatu); podsumowaniem ich treści ma być Kpł 26, 2: „Strzec będziecie moich szabatów, czcić będziecie mój święty przybytek”. Ruwe zauważa brak zainteresowania autorów P ideą „ludu świętego” (*‘am qādōš*), którą z kolei teologia D powiązała z ideą wybrania (Pwt 7, 6; 14, 3. 21; 26, 9; 28, 9). Otóż Kodeks Świątości, wzywając do osobistej i społecznej świątości, łączy obydwie te idee, akcentując ich znaczenie na szerszym tle dwu innych instytucji, wypracowanych w dziele kapłańskim: szabat i świątynia mają służyć osobistemu uświęceniu każdego Izraelity. W świetle tych obserwacji Ruwe dochodzi do wniosku, że materiał zawarty w H jest późniejszy od P. Nie wiadomo jednak nadal, czy mamy tu do czynienia z niezależnym dokumentem (Sun³⁸), czy raczej z późniejszym opracowaniem materiałów kapłańskich (Crüsemann³⁹).

Wobec tak licznych znaków zapytania, jakie stawia historia tekstu Kpł, najnowsze prace zwracają się coraz bardziej ku metodzie synchronicznej. Bierze ona tekst biblijny w jego obecnym, kanonicznym kształcie, stawiając pytania o to, jaka rzeczywistość kultowa znajduje w nim odzwierciedlenie. Tylko bowiem ten końcowy tekst (zwł. Tora ofiar w Kpł 1–7) może być punktem wyjścia w naszym badaniach nad historią kultu w Izraelu. Otóż kanoniczny tekst Kpł jest

³⁵ Tak np. Elliger i Gerstenberger w swoich komentarzach (zob. przyp. 2 i 8).

³⁶ I. Knohl, *The Sanctuary of Silence. The Priestly Torah and the Holiness School*, Minneapolis 1985.

³⁷ A. Ruwe, „*Heiligkeitsgesetz*” und „*Priesterschrift*”. *Theologiegeschichtliche und rechtssystematische Untersuchungen zu Lev 17, 1–26, 2*,

³⁸ H. T. C. Sun, *An Investigation into the Compositional Integrity of the So-called Holiness Code (Leviticus 17–26)*, Claremont (dissert.).

³⁹ F. Crüsemann, *Heiligkeitsgesetz*, NBL II/1995, s. 93-96.

świadectwem praktyki kultowej świątyni jerozolimskiej po powrocie Izraela z wygnania (Rendtorff). Wskazują na to wyraźne rozbieżności między zawartymi tu przepisami a utopijnymi jeszcze wizjami przyszłej świątyni, zawartymi w końcowej części Księgi Ezechiela (40–48). *Terminus ante quem* stanowią natomiast krytyczne wobec świątyni historycznej wypowiedzi *Zwoju Świątynnego* wspólnoty eszeńskiej (ok. 200-175 przed Chr.)⁴⁰. Pierwszą redakcję Kpł możemy więc datować na perski okres konsolidacji gminy żydowskiej po niewoli, najpewniej na okres między rządami Cyrusa i Dariusza, tj. na lata 530-520 przed Chr. Natomiast definitywna redakcja Księgi Kapłańskiej musiała się dokonać nieco później, w początkach V w.⁴¹

Tak więc współczesne komentarze, zarówno żydowskie (Levine, Milgrom)⁴² jak i chrześcijańskie (Wenham, Hartley, Rooker)⁴³, zwracają się ku wyjaśnianiu ostatecznego kształtu tekstu kanonicznego, nie negując bynajmniej osiągnięć naukowej egzegezy XX w. Bardziej przydatne od diachronicznych (G. von Rad) okazują się bowiem badania synchroniczne, uwzględniające literacki kontekst całego Pięcioksięgu. Niezależnie od skomplikowanej historii redakcji Kpł należy mocno podkreślić Mojżeszowe korzenie biblijnego prawodawstwa. Dialogowy układ treści tej księgi (mowy Boga skierowane przez Mojżesza do całego Izraela) akcentuje natchniony charakter zawartych w niej przepisów.

Tło historyczne ostatecznej redakcji Księgi Kapłańskiej

Ważniejsze od drobiazgowych rozróżnień warstw redakcyjnych księgi jest ukazanie jej tła historycznego i ewentualnych powiązań z literaturą prorocką okresu po niewoli⁴⁴. Przepisy prawne, zawarte

⁴⁰ Taką datację *Zwoju Świątynnego* przyjmują współcześni badacze; zob. S. W h i t e C r a f o r d, *The Temple Scroll and Related Texts*, Sheffield 2000, s. 26.

⁴¹ Argumentację przedstawia J. L e m a n i s k i, *Pięcioksiąg dzisiaj*, s. 126n.

⁴² „The methodology employed in this work belongs, in the main, to the school of redaction criticism. It is characterized by synchronic rather than diachronic analysis. It refrains from dissecting the whole into parts. Rather, it studies each literary unit as whole and attempts first to demonstrate the interaction of its parts”; J. M i l g r o m, *Leviticus 1–16*, s. 2.

⁴³ „This commentary, then, holds to the full authority of the Word of God without neglecting the work of critical scholars. Of the great benefits of their works is that of brings to life the role that the text had in forming the ancient Israelite community”; J. E. H a r t l e y, *Leviticus*, Word Biblical Commentary 4, Dallas 1992, s. XLI.

⁴⁴ Por. E. C o r t e s e, *Datatione degli strati redazionali del Levitico*, w: t e n z e, *Levitico*, Casale Monferrato 1982, s. 170-174.

w Kpł, datuje się zasadniczo na czasy niewoli babilońskiej. Z późniejszego okresu, po dekrete Cyrusa, mogą pochodzić jedynie uzupełnienia redakcyjne (Kpł 16: dzień Pojednania; Kpł 27: dziesięciny). Trzeba jednak pamiętać, że pobyt Izraela w Babilonii nie zakończył się w 538 r.; wróciła zaledwie mała część wygnańców, która stopniowo będzie uzupełniana w kolejnych fazach repatriacji. Diaspora babilońska stanowiła wspólnotę religijną dostatecznie żywą i związaną na różne sposoby ze świątynią odbudowaną w Jerozolimie. Szkoła kapłańska, jak również prorocy Ezechiel czy Deuteroizajasz, mieli wielki wpływ na diasporę, ożywiając wrażliwość Izraelitów na sprawę kultu⁴⁵.

Z drugiej strony, polityka religijna władz perskich pozwalała na reorganizację życia religijnego w prowincjach wchodzących w skład imperium Achemenidów. Tak było również w przypadku Ezdrasza i Nehemiasza, dwu wielkich reformatorów wspólnoty religijnej w Jerozolimie. Otrzymali oni stosowne pełnomocnictwa wprost z kancelarii królewskiej, by wcielić je w życie po powrocie do ziemi ojców. Istniała więc różnorodność łączności między diasporą a wspólnotą macierzystą w Judzie. Obie części gminy powygnańciewej starały się ustalić nowe normy kultowe i wcielić je w życie⁴⁶. Można nawet powiedzieć, że na pozostałych w Babilonii spoczywała większość zadań w tym względzie, skoro władze cywilne i religijne Izraela zostały deportowane (2 Krl 24–25).

Gdy chodzi o datowanie materiałów zebranych w Kpł, można dla uproszczenia pominąć pierwotną warstwę wykorzystanych dokumentów. Wystarczy stwierdzić, że podstawowy dokument kapłański (Pg), jak też pierwotny kodeks świętości (H) pochodzą sprzed 538 r., czyli z czasów niewoli⁴⁷. Opierając się na tych podstawowych założeniach, należy następnie osadzić w historii dwie kolejne warstwy redakcyjne (R 1 i 2). Problem ich dokładnej datacji nadal pozostaje trudny do rozwiązania. Główna przyczyna tych trudności polega na tym, że w tekście Kpł brak wyraźnych aluzji do konkretnych wydarzeń z historii niewoli babilońskiej i perskiej (wszystkie wydarzenia związane są tutaj wprost z Mojżeszem i Synajem). Ponadto nie da się zrekon-

⁴⁵ Zob. Z. M a ł e c k i, *Monoteizm w Księdze Deuteroizajasza*, Kraków 1998, s. 37-48

⁴⁶ Dobrą analizę epoki przedstawia P. A c k r o y d, *Exile and Restoration. A Study of Hebrew Thought of the Sixth Century*, London 1968, s. 25nn. W jego pracy brak jednak dokładnej datacji dokumentu P.

⁴⁷ Tak czyni E. C o r t e s e, *La teologia del documento sacerdotale*, s. 126-129.

struować dokładnie chronologii epoki powygnaniowej, nawet relacji czasowej Ezd–Ne. Dwa wydarzenia, których data jest pewna choćby w przybliżeniu, to odbudowa świątyni jerozolimskiej (518-515) i reformy Ezdrasza i Nehemiasza (ok. 460-390). Z tymi dwoma faktami możemy powiązać dwie końcowe fazy redakcji Kpł.

Pierwsze z tych wydarzeń związane jest w Palestynie z działalnością proroków Aggeusza, Zachariasza i nieco późniejszego Malachiasza. W Babilonie działa w tym czasie szkoła kapłańska, która jest przedmiotem naszego zainteresowania. Obok niej trzeba wymienić uczniów Ezechiela, redaktorów jego „tory świątynnej” (Ez 40–48). Szczególnie pouczające są teksty proroków Aggeusza i Zachariasza. Obaj pojawiają się na scenie w 520 r., wzywając do odbudowy świątyni w Jerozolimie. Odbiorcami ich orędzia są zwłaszcza namiestnik Zorobabel i arcykapłan Jozue, przedstawiciele władzy cywilnej i świeckiej w odrodzonej wspólnocie religijnej Judy. Treść tych proctw pozwala przypuszczać, że istniał już załazek rytuału świątynnego w postaci „tory ofiar” (Kpł 1–5)⁴⁸. Aggeusz kładzie nacisk na przepisy rytualne, dotyczące rozróżnienia między czystym a nieczystym, *sacrum* a *profanum* (2, 11-14); odpowiedzi kapłanów na stawiane im pytania są zgodne z treścią drugiej warstwy redakcyjnej Kpł (6–7 i 11–15) i poprzedzają ostateczną redakcję księgi, przypisywaną Ezdraszowi. Z kolei Zachariasz (2, 10n.) wzywa do powrotu z Babilonii i składania darów na strój arcykapłana (6, 10. 15); tekst zdaje się nawiązywać do wykazów zawartych w dokumencie kapłańskim (Wj 30, 11-16; Lb 7). Tenże prorok, zwany Protozachariaszem (Za 1–8), stwierdza praktykowanie podczas niewoli określonych postów „w piątym i siódmym miesiącu” (Za 7, 7; por. 8, 19). Wymieniane tu obrzędy pokutne przygotowują ostateczną kodyfikację kapłańską, dotyczącą „dnia Pojednania” (Kpł 16 i 23) oraz związanych z tym ofiar przebłagalnych (Kpł 5–6).

Trudniej datować dokładniej proroctwo Malachiasza; pojawia się on ok. 500 r. W tym czasie palący był problem małżeństw mieszanych (2, 10). Stanowiły one poważne zagrożenie dla żydowskiej tożsamości narodowej, toteż zwalczać je będą zdecydowanie Nehemiasz i Ezdrasz. Łatwo znaleźć powiązania z treścią Kpł w tym, co Malachiasz mówi o kulcie. Tak więc Izrael skarży się na nieskuteczność ofiar pokarmowych (*mincha*: Kpł 2), zapominając o odpowiedniej

⁴⁸ T e n ż e, *Levítico*, s. 171.

postawie wewnętrznej (Ml 2, 13). Prorok napiętnuje też (podobnie jak Kpł 22) praktykę składania na ołtarzu ofiar ze skazą (Ml 1, 7-14) oraz oszustw w dziesięcinach i opłatach (Ml 3, 8), o których mowa w Kpł 27.

Wcześniejsza o tych trzech proroków judzkich jest „tora” Ezechiela. Wymienia ona wyraźnie większość ofiar znanych z Kpł 1–7, a także „najświętsze” części z tych ofiar (Ez 40, 39; 42, 13). Już dawno zauważono⁴⁹, że chodzi tu o najstarszą część „kapłańskiej tory” Ezechiela. Późniejsze dodatki o „księciu” (Ez 44, 1-3; 45, 21-25; 46, 1-10. 12) przypominają terminologię P, dotyczącą „wodzów” pokoleń. Końcowe rozdziały Ez (40–48) przedstawiają przede wszystkim idealną świątynię, w nawiązaniu do dekretu Cyrusa, który zezwalał na odbudowę świątyni w Jerozolimie. Dekret ten w kilkanaście lat później został potwierdzony przez Dariusza i pozwolił dokończyć w 515 r. dzieła odbudowy (Ezd 5–6).

W drugim etapie odnowy wspólnoty żydowskiej po niewoli kluczową rolę odgrywają Ezdrasz i Nehemiasz. Interesuje nas tu bardziej ten pierwszy, gdyż jego działalność ma więcej punktów stykowych z treścią Księgi Kapłańskiej. Jak wiadomo, pierwszy problem stanowi dokładna data działalności Ezdrasza. Jego przybycie do Jerozolimy nastąpiło raczej po zakończeniu misji Nehemiasza (czyli dopiero w 398 r.) niż przed nim, jak sugeruje tekst biblijny⁵⁰. Druga trudność to problem wzajemnej relacji pomiędzy 1–2 Krn a Ezd–Ne, oraz daty ostatecznej redakcji dzieła kronikarskiego⁵¹. Trudność ta nakazuje uważnie porównać między sobą prawa zawarte w Kpł z reformatorskim dziełem Ezdrasza. Jego działalność, mimo wszelkich niejasności chronologicznych, wpisuje się wyraźnie w dzieło odnowy tradycji żydowskich, podjęte już wcześniej na wygnaniu przez kapłanów (P), paralelnie do szkoły Ezechiela.

Warstwy kierownicze, reprezentowane wśród deportowanych do Babilonii, od dawna zabiegały o poparcie dla tych inicjatyw u władców perskich. Po wstępnej deklaracji Dariusza I (522-486), szczególnie pomoc przyszła ze strony Artakserksesa I (465-424)⁵². Ezdrasz

⁴⁹ H. G e s e, *Der Verfassungsentwurf des Ezechiel (Kap. 40–48)*, Tübingen 1957, s. 108n.

⁵⁰ Problem chronologii wydarzeń opisanych w Ezd-Neh omawia ostatnio H. L a n g k a m m e r, *Księga Ezdrasza. Księga Nehemiasza*, Lublin 2000, s. 39-44, opowiadając się za datą 458.

⁵¹ T e n ż e, *Pierwsza i Druga Księga Kronik*, Lublin 2001, s. 12, zgodnie z dzisiejszym stanem badań, datuje kompozycję dzieła na lata 300-250.

⁵² Zob. H. C a z e l l e s, J. P. B o u h o t, *Il Pentateuco*, Brescia 1968, s. 331n.

zakończył tylko dzieło reformy prawa, rozpoczęte znacznie wcześniej w diasporze babilońskiej. Nie trzeba więc zbyt sceptycznie podchodzić do opowiadania Ezd 7. Ezdrasz był „skrybą biegłym w Prawie Mojżeszowym” (7, 6), oddanym całym sercem sprawie jego wdrożenia w Izraelu (7, 10). Z polecenia króla Artakserksesa przybył więc do Judei, by zbadać, jak wygląda życie religijne pośród tych, którzy uniknęli deportacji. Ezdrasz zabrał też ze sobą dobrowolne ofiary na rzecz kultu świątynnego (7, 14-19). Król polecił mu nadto ustanowić urzędników i sędziów, „znających Prawo Boga”, by pouczali lud ziemi (7, 25).

Te wszystkie dane pozwalają wnioskować, że przyjsie Ezdrasza do Jerozolimy (na początku IV w.) wyznacza datę zamknięcia drugiej redakcji Kpł, a może nawet całego Pięcioksięgu. Prawdopodobnie teksty Prawa czytane podczas uroczystej liturgii w Jerozolimie (Ne 8) to właśnie kodeks kapłański w swym ostatecznym kształcie⁵³. Potwierdzenia tej hipotezy dostarczają teksty z Elefantyny, zwłaszcza tzw. papirus paschalny z 419 r. Zakłada on istnienie w Jerozolimie kalendarza świąt znanego z Kpł 23. Święto Przaśników było według Pwt 16 jednym ze świąt pielgrzymkowych; Kpł 23 pomija obowiązek pielgrzymowania do Jerozolimy, natomiast łączy Przaśniki z Paschą, którą można było obchodzić również w diasporze. Ponieważ nie obowiązywało jeszcze prawo Ezdrasza dotyczące obrzędów Paschy, władze jerozolimskie nie mogły narzucić żydom z Egiptu innych norm poza tym, co zawierało się w pierwotnym Kodeksie Świętości (H)⁵⁴.

Prawa zawarte w dwu ostatnich warstwach redakcyjnych Kpł (R1 i R2) są więc późniejsze od Pg a wcześniejsze od Ezd–Ne i Krn. Założenie to zostało potwierdzone przez ostatnie badania literackie nad gramatyką i składnią tekstu biblijnych kodeksów prawnych⁵⁵. Analizy te nie pomogą wprawdzie ustalić dokładnej daty powstania Księgi Kapłańskiej, pozwalają jednak umiejscowić ją między innymi zbiorami prawnymi. Szczególnie trudne jest datowanie dzieła kronikarskiego i jego poszczególnych elementów. Pozostaje więc ukazać tu pewne

⁵³ Na ogół przyjmuje się, że chodzi o kodeks deuteronomiczny (Pwt 12–26), a uroczystość datuje się na 50 lat wcześniej (445).

⁵⁴ Hipotezę tę wysunął już P. G r e l o t, *La dernière étape de la rédaction sacerdotale*, VT 6/1956, s. 174-189.

⁵⁵ R. P o l z i n, *Late Biblical Hebrew. Toward an Historical Typology of Biblical Hebrew Prose*, Missoula 1976; por. I. K n o h l, *The Sanctuary of Silence. The Priestly Torah and the Holiness School*.

zbieżności tematyczne między P i Krn. Ogólne ramy porównania wyznacza kronikarski opis organizacji kultu świątynnego przez Dawida. Obok podziału funkcji lewickich (1Krn 23), mamy tu szczegółowy podział kapłanów (24) i śpiewaków świątynnych (25) na oddziały zmieniające się dwa razy w miesiącu. Dalej mowa jest o zmianach odźwiernych i strażnikach skarbcza świątyni, oraz odpowiedzialnych za wymiar sprawiedliwości (26). Te wszystkie teksty stanowią późniejsze uzupełnienia dzieła kronikarskiego.

W 2 Krn interesujący jest opis dzieła reformy Ezechiasza (rozd. 29), a zwłaszcza początkowy rytuał oczyszczenia świątyni. Lewici wynoszą na zewnątrz sprzęty, zbrukane kultem niezgodnym z Prawem, a następnie dokonują ich puryfikacji. Po dwóch tygodniach pracy król nakazuje złożenie ofiar przebłagalnych: za siebie, za świątynię i za lud (29, 20-24), zgodnie z przepisem Kpł 4. Następnie składane są całopalenia przy wtórze psalmów, podczas gdy cały lud trwa w geście prostracji (29, 25-28); na koniec pada na kolana także król ze swą swiatą. Ostatnim elementem rytuału jest złożenie „ofiar krwawych i dziękczynnych” (ww. 31-34).

Król Ezechiasz dokonał też reorganizacji kultu oraz klas kapłańskich (2 Krn 31). Lud został zobowiązany do zapewnienia utrzymania kapłanom i dostarczania materii ofiar (w. 5). „Synowie Izraela i Judy, którzy mieszkali w miastach judzkich”, złożyli obfite dziesięciny z bydła i ziemiopłodów (ww. 6-10). Król nakazał zbudowanie składow przy świątyni w celu gromadzenia dziesięcin i ofiar poświęconych Bogu; wyznaczył też lewitów odpowiedzialnych za dystrybucję zapasów zgodnie z normami Prawa (ww. 11-19).

Opis organizacji kultu po niewoli, najbliższy przepisom Kpł, umieszczony jest na samym początku Krn, tuż po obszernych rodowodach pokoleń Izraela (1 Krn 9). Jest to późniejsza wstawka, świadomie związana z epoką Dawida, którego Kronikarz uważa za inicjatora służby Bożej w świątyni. Włączony tu materiał mówi o kapłanach i lewitach po niewoli, z ich skomplikowanym podziałem funkcji liturgicznych. Podobnie Ekd–Ne dostarczają ciekawych paralel z przepisami Kpł. Wystarczy tu wspomnieć nakaz oczyszczenia się „zgodnie z przepisem Księgi Mojżeszowej” przy inauguracji kultu w nowej świątyni (Ekd 6, 15-22). Przypomina to opisy przygotowań do Paschy za czasów Ezechiasza i Jozjasza (2 Krn 30 i 35), oraz odpowiednią normę kapłańską (Lb 9, 1-14). Dwa paralelne teksty (Ekd 2, 63 i Ne 7, 64n.) mówią o kapłanach, którzy nie mogą spoży-

wać części „najświętszej” z ofiar, póki nie udokumentują wiarygodnie swego pochodzenia.

Uroczysta liturgia słowa (Ne 8) kończy się opisem ośmiodniowego Święta Namiotów (por. Kpł 23). Następny rozdział (Ne 9) mówi z kolei o szczególnej ceremonii pokutnej. Nie jest to jeszcze liturgia sprawowana w dzień Pojednania, będący tematem Kpł 16 i 23. Jednak rozdział ten pozwala lepiej wniknąć w atmosferę późniejszego święta. Publiczne wyznanie grzechów, a następnie lektura długich tekstów Prawa (9, 2-3), wprowadza we właściwą liturgię pokutną (ww. 6-37). Po jej zakończeniu Izraelici odnawiają przymierze z Bogiem, zobowiązując się pisemnie do przestrzegania przepisów kultowych (Ne 10). Szczegółowe zobowiązania, zawarte w tym rozdziale, mają liczne odniesienia do ustawodawstwa znanego z tradycji P.

Choć ostateczna redakcja tych opowiadań dokonała się dopiero w III w., to jednak zawarte tu szczegóły odnoszą się do wydarzeń z życia Ezdrasza. Tak więc w dziele kronikarskim znajdujemy dobrą ilustrację materiału prawnego, skompilowanego ostatecznie jakieś 200 lat wcześniej, w V w. przed Chr.

Literacki kontekst Przymierza

Księga Kapłańska umieszczona jest w centrum Tory Mojżeszowej⁵⁶. Prawa przedstawione w niej Izraelowi są kontynuacją praw objawionych Mojżeszowi na Synaju po uwolnieniu Izraela z niewoli egipskiej. Wj kończyła się pouczeniem o Przybytku i opisem jego wykonania, Kpł podejmuje ten temat, mówiąc, jak należy składać ofiary w tym nowym miejscu kultu. Zgromadzone tu przepisy prawne ukazują, w jaki sposób Izrael winien służyć Panu. Skomplikowany system ofiarniczy jest niezbędny do egzystencji ludu Przymierza. Grzechy i nieczystości ludu naruszają bowiem nieustannie relację Przymierza, jaka wiąże Izraela z JHWH.

W momencie kulminacyjnym wędrówki Izraela, po przybyciu na „pustynię Synaj”, Mojżesz otrzymał od Boga obietnicę, która zawierała program dla synów Izraela: „Będziecie Mi królestwem kapłanów [*kōhānīm*] i ludem świętym [*qādōš*]” (Wj 19,6a). Program ten będzie realizowany w narracji Kpł: pierwsza część tej księgi ukazuje funkcje kapłanów Izraela, druga natomiast akcentuje postulat świętości,

⁵⁶ Zob. G. Auld, *Leviticus at the Heart of the Pentateuch?* w: J. F. A. Sawyer (red.), *Reading Leviticus. A Conversation with Mary Douglas*, JSOT.S 227, Sheffield 1996, s. 40-51.

rozciągnięty na całe zgromadzenie kultowe. Namiot Spotkania wraz z całym system ofiarniczym, opisanym szczegółowo w Kpł, są darem Jahwe dla Izraela, by umożliwić mu realizację Przymierza w czystości i świętości⁵⁷.

Narracja całego Pięcioksięgu streszcza pouczenia udzielone Mojżeszowi (Wj 29, 43-46). Celem budowy Przybytku (Wj 25–31.35–40), ustanowienia ofiar i kapłaństwa było „zamieszkanie Boga pośród synów Izraela” (Wj 29, 45). Jednak w teologii kapłańskiej (P) to nie Mojżesz jest pośrednikiem Przymierza, lecz Abraham. Mojżesz odnawia tylko na Synaju przymierze dane niegdyś Abrahamowi. Jest to przymierze pokoju, wieczne przymierze, które nigdy już nie będzie złamane, zgodnie z zapowiedzią proroków (Ez 34, 25; Jr 33, 19-21).

Z Mojżeszem ściśle złączony jest Aaron; to on i jego synowie mają sprawować liturgię, w której ma się objawiać Chwała Jahwe. W tekstach kapłańskich Aaron jest przedstawiany jako starszy brat Mojżesza. A jednak to Mojżesz jest pośrednikiem tego „wiecznego Przymierza” z domem Lewiego. Aaron jest tylko prorokiem Mojżesza, podczas gdy Mojżesz ma być „jakby Bogiem dla faraona” (Wj 7, 1). Faktycznie to on ma dostęp do sfery boskiej, to on wstępuje w obłok Chwały, podczas gdy Izraelici mogą ją oglądać jedynie z oddali (Wj 19, 16n.)⁵⁸. Tę wyjątkową pozycję Mojżesza podkreśla redaktor Kpł nawet w częstotliwości powtarzania jego imienia, które przewija się w narracji ponad 80 razy, podczas gdy imię Aarona zaledwie 50 razy (z tego blisko połowa w zwrocie „synowie Aarona”).

Mojżesz przekazuje Aaronowi i jego synom słowa Boże, stanowiące w całości prawodawstwo Izraela. Aaron i kapłani nie mogą tych nakazów zmienić, lecz winni ich strzec i przekazywać je przez pokolenia. Mojżesz jako prawodawca ma również władzę udzielania święceń kapłańskich. Akcja Księgi Wyjścia kończy się wzniesieniem Przybytku „dnia pierwszego, miesiąca pierwszego, roku drugiego” (Wj 40, 16). Akcja Księgi Liczb rozpocznie się „dnia pierwszego, drugiego miesiąca, w drugim roku po wyjściu z Egiptu” (1, 1). Z tej chronologii wynika więc, że w ciągu jednego miesiąca pobytu Izraela na Synaju dokonał Mojżesz inauguracji kultu. Poświęcił wówczas Przybytek, a następnie Aarona, który miał rozpocząć służbę liturgiczną.

⁵⁷ Temat ten rozwija Ph. J e n s o n, *The Levitical Sacrificial System*, w: R. T. B e c k w i t h, M. J. S e l m a n (red.), *Sacrifice in the Bible*, Grand Rapids 1995, s. 37.

⁵⁸ Zob. H. C a z e l l e s, *Mosheh*, TWAT V, s. 28-46, zwł. s. 43.

O ile tradycja D przedstawia Mojżesza jako największego proroka, to w tradycji P jest on ideałem kapłana. Nawet po wyświęceniu Aarona zachowuje on funkcję przewodnią w zgromadzeniu Izraela. Po śmierci Aarona przekazuje inwestyturę Eleazarowi, ubierając go w szaty najwyższego kapłana (Lb 20, 28).

Historycznie i logicznie przymierze Mojżeszowe podporządkowane jest obietnicom udzielonym Abrahamowi. Trzeba je więc rozważać w szerszym kontekście całego Pięcioksięgu. Po upadku pierwszych rodziców, a zwłaszcza po buncie narodów (Rdz 1–11), Bóg związał się przymierzem z Abrahamem, obiecując mu, że stanie się wielkim narodem (Rdz 12, 1-3)⁵⁹. Przez ten naród będą błogosławione „ludy całej ziemi” (12, 3c); tak naprawiona zostanie szkoda wyrządzona pychą „mieszkańców całej ziemi” (11, 1-9).

Ścisłe powiązanie między przymierzem Abrahamowym a Mojżeszowym widoczne jest w Kpł 26, 42-45. Aż pięciokrotnie pojawia się tutaj pojęcie „przymierze” (*bĕrît*), najpierw w odniesieniu do Abrahama, a potem – do Mojżesza. Słowo „przymierze” nie jest częste w Kpł (ogółem 10 razy), ale myśl o nim przenika całą księgę. „Księga Kapłańska wyjaśnia jak należy sprawować liturgię przymierza (rozdz. 1–17), następnie – jak winien postępować lud przymierza (18–25), a kończy się sekcją błogosławieństw i przekleństw, właściwą dokumentom przymierza (rozdz. 26). Ostatni wers (26, 46) wiąże całą treść Księgi z Synajem, gdzie przymierze zostało zawarte”⁶⁰.

W przekonaniu redaktorów kapłańskich Przymierze, które Bóg zawarł niegdyś z Abrahamem, zostało rozciągnięte aktem Jego łaskawości na cały naród wybrany. Otóż do egzystencji każdego narodu niezbędne są trzy elementy: lud, ziemia i konstytucja⁶¹. Początek historii biblijnej (Rdz 12–50) zdominowany jest tematem przetrwania potomstwa Abrahama. W zakończeniu Rdz Józef objawia braciom sens dotychczasowej historii: „Wy niegdyś knuliście zło przeciwko mnie, Bóg jednak zamierzył to jako dobro, aby (...) przeżył wielki naród” (50, 20). Temat ten dominuje aż do Wj 19: całe zgromadzenie synów Izraela opuściło Egipt i przybyło na Synaj. Tam Izrael otrzymał nakaz misyjny: „Będziecie Mi (...) narodem świętym!” (Wj 19, 6).

⁵⁹ R. N. W h y b r a y, *Introduction to Pentateuch*, Grand Rapids 1995, s. 9 uważa, że tematem Pięcioksięgu są narodziny i dzieciństwo Izraela.

⁶⁰ G. J. W e n h a m, *The Book of Leviticus*, Grand Rapids 1979, s. 29.

⁶¹ Zob. M. R o o k e r, *Leviticus*, Nashville 2000, s. 40n.

Przymierze Mojżeszowe i całe prawodawstwo z Synaju ukazują w nowym świetle obietnice dane Abrahamowi. Patriarchowie staną się wielkim narodem!⁶² W ten sposób przymierze między JHWH a Abrahamem staje się własnością całego Izraela. Od tej chwili uwaga narratora (redaktora P) skupia się na prawach, które stanowią konstytucję narodu. Prawodawstwo stanowi rdzeń Pięcioksięgu: rozciąga się od Dekalogu (Wj 20) aż po Lb 10, 10. Prawa te wyjaśniają, co to znaczy dla Izraela, że ma on być „ludem świętym” (Wj 19, 6b). Dopiero po przedstawieniu całego zbioru praw narrator może ponownie ukazać Izraela w akcji. „Drugiego roku, dnia dwudziestego, drugiego miesiąca, podniósł się obłok znad Przybytku Świadectwa. Rozpoczęli Izraelici swoją podróż z pustyni Synaj” (Lb 10, 11n.). Kolejne etapy postojów wskazują drogę Izraela ku Ziemi Obiecanej. Tak pojawia się w narracji Pentateuchu trzeci element istotny do stworzenia narodu: ziemia⁶³.

Ogólną strukturę opowieści Pięcioksięgu o tworzeniu się ludu Izraela można zwrzeć w trzech kluczowych pojęciach: Lud (Rdz 12 – Wj 19), Prawo (Wj 20 – Lb 10, 10) i Ziemia (Lb 10, 11 – Pwt 34)⁶⁴. Kpł jest częścią narracji o nadaniu Prawa. Narracyjny charakter tej księgi został wzmocniony częstym stosowaniem formuły wprowadzającej „Przemówił Pan do Mojżesza”. Formuła ta pełni funkcję nici wiążącej całe dzieło. Już pierwsze zdanie Kpł zaczyna się wiążącym spójnikiem, do którego dołączony jest czasownik „wołać”: *wajjīqrā*, „I przywołał”. W ten sposób redaktor całego dzieła Pięcioksięgu nawiązuje do akcji Wj. Ponadto sekcje prawne i liturgiczne w Kpł powiązane są z tekstami narracyjnymi (Kpł 8 – 10; 24, 10-23)⁶⁵. Nasuwa to myśl, że całe prawodawstwo Kpł należy rozpatrywać jako część kontekstu opowiadającego. Kpł opowiada, podobnie jak Wj i Lb, o wędrowce Ludu Bożego z Egiptu do Ziemi Obiecanej. Nadanie Prawa za pośrednictwem Mojżesza pozwala Izraelowi zrozumieć,

⁶² W. Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, Philadelphia 1961, t. I, s. 56n.

⁶³ Pojęcie świętości, odnoszące się w Bożej obietnicy do narodu (Wj 19, 6), zostanie rozciągnięte również na ziemię. Znajdzie to wyraz w teologii Syjonu: święta góra będzie przyciągać narody, by tu oddawać cześć jednemu Bogu; zob. T. B r z e g o w y, *Miasto Boże w Psalmach*, Kraków 1989.

⁶⁴ Temat ludu i ziemi rozwinął na szerszym tle D. J. A. C l i n e s, *The Theme of the Pentateuch*, JSOT.S 10, Sheffield 1978

⁶⁵ Zob. C. R. S m i t h, *The Literary Structure of Leviticus*, JSOT 70/1996, s. 17-32; R. A v e r b e c k, E. M e r i l l, M. R o o k e r, *The Word and Its World. An Introduction to the Old Testament*, Grand Rapids 2000.

co to znaczy być Ludem Bożym, „królestwem kapłanów i ludem świętym” (Wj 19, 6).

Ramy literackie Kpł wyznaczone są zdaniem rozpoczynającym (1,1n.) i kończącym (26, 46)⁶⁶. Zasadnicza cezura w tekście Kpł następuje po centralnej perykopie (Kpł 16–17: krew pojednania). Część pierwsza księgi dotyczy stałej obecności Boga wśród grzesznego ludu; druga akcentuje skutki obecności Boga w zgromadzeniu świętym. Istotną treścią całej księgi jest więc mieszkanie Jahwe wśród Izraela. Nie ma potrzeby dzielenia Kpł na dwa odrębne dzieła: *P(riester)codex* i *H(eiligkeitsgesetz)*. Styl i struktura księgi sugerują jej organiczną jedność. Oczywiście, nie negujemy badań krytyczno-literackich i osiągnięć metody historycznej⁶⁷. Chcemy tylko wyniki tych badań oprzeć na szerszym podłożu współczesnych metod, stosowanych w kanonicznym podejściu do Pisma Świętego.

Struktura teologiczna Księgi Kapłańskiej

Podział Kpł na siedem części pozwolił rozpoznać systematyczny układ jej treści. Nie da się dłużej podtrzymywać ciasnego poglądu, jakoby Kpł była tylko zbiorem przepisów kultu czy nawet podręcznikiem rytuałów stosowanych w kulcie przez kapłanów jerozolimskich. W centrum Kpł 16–17 znajduje się orędzie o Bogu gotowym do pojednania, który ofiarował całemu Izraelowi dar pojednania w kulcie. B. Janowski⁶⁸ tak wyjaśnia sens tych centralnych rozdziałów księgi: „Oczywiście w liturgii obecne jest działanie człowieka (świecki przynosi żertwę, a kapłan spełnia krwawe ryty). Jednak to działanie ludzkie opiera się na łasce Boga (...). Podstawą logiki ofiar jest zasada *do ut des*; Bożym darem jest krew jako środek pojednania (Kpł 17, 11). Dopiero ten dar życia obecnego we krwi umożliwi pojednanie, czyli wykup życia ludzkiego przez zastępczą śmierć żertwy. «Ja sam dałem ją (krew życia) wam na ołtarz, aby dokonała osobistego okupu». Te słowa wykluczają pogląd, jakoby kult był s a m o z b a w i e n i e m c z ł o w i e k a i usiłowaniem zasłużenia sobie na zbawienie”.

⁶⁶ Rozdział ostatni to uzupełnienie z końcową formułą, zamykającą całą prawodawstwo Mojżeszowe (27, 34).

⁶⁷ S. Ł a c h nazwał obszerne wprowadzenie do swego komentarza *Wstępem historyczno-krytycznym*; t e n ż e, *Księga Kapłańska*, Poznań 1970, s. 21-112, przedstawiając w nim wyniki tych badań aż do Elligera.

⁶⁸ B. J a n o w s k i, *Sühne als Heilsgeschehen. Studien zur Sühnetheologie der Priesterschrift und zur Wurzel KPR im Alten Orient und im Alten Testament*, Neukirchen 1982, s. 257.

Teologia pokuty zawarta w Kpł 16–17 jest istotna do zrozumienia księgi. Wskazują na to także semantyczne powiązania zarówno z Kpł 1–7 (por. 5, 5 i 16, 21) jak i z Kpł 23–26 (por. 26, 40 z 16, 21; 23, 26n. z 16, 29. 31). Ważny w tym systemie odniesień wers 16, 21 nawiązuje do wielkich historii przebaczenia w szerszym kontekście Pentateuchu (Wj 32–34 i Lb 13–14), gdzie Bóg ze Synaju wypowiada formułę łaski (por. Kpł 16, 21 z Wj 34, 7. 9 i Lb 14, 18; właśnie te aluzje wyrażają perspektywę przebaczenia grzechów, o czym nie mówi wprost Kpł).

Wychodząc od Kpł 16–17 jako centrum księgi, można uporządkować treść pozostałych części. Idąc od środka, mamy najpierw Kpł 11–15 i 18–20. Obie te części są wzajemnie związane przez wymowne teologicznie teksty 11, 44n. i 20, 25n. (podobieństwo Kpł 11 do Prawa Świętości dowodzi wspólnej redakcji). Wspólna dla obu części jest jedna myśl: chodzi o boski ład w życiu codziennym, gdzie należy praktykować „czystość” (11–15) i „świętość” (18–20) i to w najdrobniejszych szczegółach. Kult i etyka, życie społeczne i prywatne tak mocno się łączą, że ogarniają wszystkie dziedziny. Przewodnią myślą Kpł jest „bliskość Boga” (Blum). O ile w centrum Kpł 16n. akcent spoczywa na świętości darowanej z łaski, to w częściach przyległych (11–15 i 18–20) widać, że także sam Izrael winien strzec świętości.

Pojęcie „bliskości Boga” pomaga też w uporządkowaniu dalszych części Kpł. Teologia ofiar (Kpł 1–7) podkreśla, że ofiara służy „komunii” z Bogiem i więzi między ofiarnikami; „szczególnie ważne jednak są te ofiary, które służą przywróceniu świętości, czyli pojednaniu, zwł. o f i a r a z a g r z e c h (*hattā't*: Kpł 4, 1-5, 13; 6, 17-23) i z a w i n ę (*'āšām*: Kpł 5, 14-26; 7, 1-7)”⁶⁹.

Także druga jednostka tematyczna (Kpł 8–10), czytana synchronicznie, odzwierciedla kapłański kult ofiarniczy w perspektywie świętości. Już narracja o święceniach kapłańskich Aarona i jego synów (Kpł 8) wiąże się ściśle z kultem ofiarniczym i ze świątynią. Składana przez nich ofiara (Kpł 9) prowadzi do objawienia Chwały JHWH (9, 23n.); toteż służba kapłańska jest służbą ludowi w bliskości Boga. Kapłan ma szczególne zadania wobec świętości: „Będziecie rozróżniać między świętym a świeckim, między czystym a nieczystym” (10,10). Znaczenie tej służby kapłańskiej wyjaśnia Kpł 10

⁶⁹ R. Rendtorff, *Theologie des Alten Testaments. Ein kanonischer Entwurf*, t. I, s. 62.

w historii Nadaba i Abihu, synów Aarona. Początek części centralnej (Kpł 16n.) wyraźnie odwołuje się do tej historii.

E. S. Gerstenberger⁷⁰ dobrze scharakteryzował kompozycyjną więź trzech pierwszych bloków tematycznych (Kpł 1–7. 8–10. 11–15) z partią środkową, Kpł 16–17: „Wychodząc od powszechnego na Wschodzie pojęcia świętego miejsca, w którym mieszka Bóg, oraz pojęcia nieskazitelnej świętości Osoby Boga, do którego człowiek może się zbliżyć tylko wyjątkowo, teologowie judaizmu wypracowali naukę o kulcie, rozwiniętą w Kpł 8n. i 16n. Kult wymaga czystości i oczyszczeń, którym muszą się poddawać kapłani i świeccy. Kto splami święte miejsce, świadomie czy nieświadomie, albo zakłóci przepisany porządek ceremonii, naraża się na gniew Boga, który bacznie czuwa nad miejscem, czasem i rytuałem. Ten Bóg kultu ustanowił (...) porządek, którego należy dokładnie przestrzegać. Jest to ważniejsze od dworskiej etykiety wschodnich królów, chociaż ceremonial kultu wzorowany jest na stylu dworskim”. Przeciwwagą dla ścisłych przepisów jest teologia pojednania.

Część następną (Kpł 21–22) odpowiada w systematyce synchronicznej Kpł 8–10. Także tu końcowa pareneza 22, 31-33 zawiera klucz do lektury. Nie chodzi tu „bynajmniej o doskonałe p r a w o k a p ł a ń s k i e, jak się często tłumaczy (...). Kpł 21 jest w tym względzie zbyt fragmentaryczny. Istotne zadania kapłańskie nie są tu poruszone”. Zgromadzono tu różne materiały, które wyrażają raczej wiodącą myśl: świętość kapłanów prowadzi Izraelitów do osobistej świętości, obiecanej i zapoczątkowanej we wspólnocie świętości Boga w Wj⁷¹.

Wreszcie siódma część Kpł 23–26 (27) ma odniesienia do pierwszej (Kpł 1–7) i znajduje echo w tematyce Kpł 16n. (zwł. 23, 26-32 i 25, 8-13). Konkretyzuje ona bliskość Boga daną Izraelowi w zakresie świętych czasów (Kpł 23: kalendarz liturgiczny; Kpł 25: szczególne „czasy święte”); rozwinięto tu zwłaszcza społeczny aspekt Izraela jako „świętej rodziny” Boga Wyjścia (por. formułę końcową Kpł 25, 55).

Ta siódma część Kpł 23–26 i zarazem k o m p o z y c j a k o ń c o w a księgi osiąga szczyt w Kpł 26. Powtarza się tu samoobjawienie Boga, przenikające całą teologię Synaju: „Jam jest JHWH wasz Bóg” (26, 1; por. Wj 6, 7). Zacieśnia się też podstawowe nakazy Dekalo-

⁷⁰ E. S. Gerstenberger, *Das dritte Buch Mose. Levitikus*, s. 191.

⁷¹ Tę perspektywę dobrze podkreśla A. R u e, „Heiligkeitsgesetz” und „Priesterschrift”. *Theologiegeschichtliche und rechtssystematische Untersuchungen zu Lev 17,1 – 26,2*, s. 90-93, 184-219.

gu: część jedynego Boga, szabat i przybytek (w. 1n). Po tej „reinterpretacji” głównego przykazania w Kpł 26, 1n. (co w synchronicznej lekturze można czytać jako streszczenie Kpł 23–25 i jako nawiązanie do Kpł 16n.) następuje Kpł 26, 3-45: tekst szczególnie ważny do zrozumienia całej księgi i jej miejsca w Pentateuchu. W egzegezie nastawionej diachronicznie Kpł 26 ma analogię we wschodnich kodeksach prawnych i tłumaczy się podobnie jak w Pwt jako zakończenie Kodeksu Świętości z użyciem formalnych błogosławieństw i przekleństw. Trzeba tu jednak wnieść trzy zastrzeżenia i sprostowania: po pierwsze, Gerstenberger słusznie zauważa, że w Kpł 26 (jak i w Pwt 28) błogosławieństwo i przekleństwo nie są już równoważnymi alternatywami, lecz tekst przekleństw ma charakter parenetyczny. Należy on (Kpł 26, 14-33) do „gatunku kazań przestrzegających wspólnotę żydowską przed nieposłuszeństwem względem JHWH”⁷². Po drugie, w aspekcie obu „ksiąg ramowych” (Rdz i Pwt), gdzie obfitują błogosławieństwa i obietnice, Kpł 26, 3-13 nabiera wagi większej niż „tekst przekleństw” 26, 14nn. Po trzecie wreszcie, Kpł 26, 40-45 otwiera perspektywę obietnic, która w aspekcie diachronicznym ukazuje syntezę teologii Przymierza (opracowanej w D i P)⁷³; w aspekcie zaś programu Kpł zawiera aktualizację i eschatologizację teologii pojednania z Kpł 16n.

„Tekst błogosławieństw” (Kpł 26, 3-13), który podkreśla znaczenie „uporządkowania domu” (*Hausordnung*) świętego Boga w teologii stworzenia i historii, stanowi zbiór zbawczych wypowiedzi JHWH opartych na Rdz–Wj. Zgromadzono tu najważniejsze teksty prądziejów, opowiadań o patriarchach, teologii wyjścia i Synaju. Wskazuje to na centralne miejsce Kpł w Pentateuchu. Rendtorff tak streszcza zbiegające się tu linie teologii: „Są to najpierw rajske obietnice płodności ziemi i pokoju życia (w. 4-6), echa sformułowań z opisu stworzenia «bądźcie płodni i mnożcie się» i nawiązania do przymierza z Noem (w. 9; por. Rdz 9, 1). Bóg odnawia obietnicę zamieszkania z Izraelem (w. 11) i rozwija ją w zwrocie o «chodzeniu» Boga z Izraelem (w. 12), podobnie jak «chodził» z ojcami (Rdz 17, 1; por. 5, 22 i 6, 9). Wyraża to pełna formuła przynależności Izraela do Boga: «Ja będę waszym Bogiem a wy moim ludem» (w takiej formie tylko w Wj 6, 7). Wreszcie całość zamyka nawiązanie do wyjścia Izra-

⁷² E. S. Gerstenberger, *Das dritte Buch Mose. Levitikus*, s. 389.

⁷³ Por. W. Gross, „Rezeption” in *Ex 31,12-17 und Lev 26,39-45. Sprachliche Form und theologisch-konzeptionelle Leistung*, s. 56-61.

ela z Egiptu (w. 13), co Bóg zapowiedział Mojżeszowi. W ten sposób mowy Boga w Wj 6 i Kpł 26 łączą wielkie dzieła Boże u początków historii z Jego ludem, Izraelem⁷⁴.

Następujący teraz parenetyczny „tekst przekleństw” 26, 14-39 kontrastuje z poprzednią wizją błogosławieństw 26, 3-13. Fragment ten zarazem stanowi kontrast z dalszym orędziem o Bogu gotowym do pojednania (26, 40-45), odpowiadającym wiernie na wyznanie win i „skłonienie serc” (por. Kpł 26, 40n. z 16, 21). Przymierze z ojcami i Przymierze synajskie stanowią tu jedno (Kpł 26, 44n.). Znamienne, że także ten tekst (26, 40-45) kończy się połączeniem teologii Wyjścia i Przymierza, podobnie jak „tekst błogosławieństw” 26, 3-13. Tak więc końcowa kompozycja księgi zamyka się mocnym stwierdzeniem Bożej wierności Przymierzu. Według Kpł 16n. wyraża się ona gotowością do przebaczenia. Bóg uświęcający Izraela zapewnia swej „wspólnocie domowej” zbawcze pojednanie.

Pentateuch opowiada historię początków Izraela i utrwała formatywne i normatywne podstawy egzystencji narodu. Są nimi: wybór Izraela z łaski j e d n e g o i j e d y n e g o Boga; obietnica ziemi; wybawienie z niewoli egipskiej; dar kultowych i etycznych nakazów. Opowiada on dramatyczną wędrówkę, w czasie której Izrael dotarł do Ziemi Obiecanej i zaczyna w niej życie według otrzymanych nakazów. W tym punkcie opowiadanie o drodze Izraela nagle urywa się.

Pięcioksiąg umieszcza tę wędrówkę w szerokich ramach historii zbawienia. Pradzieje biblijne (Rdz 1–9) ukazują nie tylko horyzont ogólnoludzki dla dalszej historii Boga ze swym ludem. Rdz 1–9 to także ramy teologiczne i hermeneutyczne, w których ma się konkretyzować historia początków Izraela (Rdz–Pwt) z Kpł w środku jako strukturalnym i teologicznym centrum Pentateuchu. Prawo czystości i Prawo Świętości, rozwinięte w Kpł, stanowią jedno z porządkiem ustanowionym przy stworzeniu dla różnych istot. Przy synchronicznej lekturze Pentateuchu szczególnie ważny jest fakt, że wiele przepisów Kpł nawet pod względem literackim nawiązuje do pradziejów i dlatego należy je rozumieć w świetle teologii stworzenia. Z kolei takie rozumienie schematu czyste–nieczyste, *sacrum–profanum*, staje się jaśniejsze w świetle antropologii społecznej⁷⁵.

⁷⁴ R. R e n d t o r f f, *Theologie des Alten Testaments. Ein kanonischer Entwurf*, t. I, s. 63n.

⁷⁵ Szczególnie ważne są tu prace M. D o u g l a s, *Purity and Danger*, London 1966; t a ż, *In the Wilderness*, Sheffield 1993.

ANTONI TRONINA

Z drugiej strony mamy tu teologię Bożego miłosierdzia, znaną z opowiadań o potopie. Nie bagatelizuje On grzechu, ale też „po potopie” zostawia grzeszników przy życiu, gdyż kocha życie. Takie jest orędzie Rdz 1–9: wszystko żyje tylko z miłosierdzia Boga, który mimo grzechów zachowuje stworzenie przy życiu. Dokładnie ten sam punkt widzenia prezentuje Księga Kapłańska w samym centrum swej teologii (Kpł 16) i w perspektywie eschatologicznej (Kpł 26).

ks. Antoni TRONINA