

Bogdan W. Matysiak

Znaczenie wyrażenia אלהים אלהים (bêt 'elohîm) w Rdz 28,17 i 28,22

Studia Theologica Varsaviensia 41/2, 121-127

2003

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. BOGDAN W. MATYSIAK

ZNACZENIE WYRAŻENIA **בֵּית אֱלֹהִים (BÊT 'ELOHÎM)** W RDZ 28,17 I 28,22

Perykopa Rdz 28,10-22 mówiąca o pobycie patriarchy Jakuba w Betel jest jednym z najbardziej interesujących fragmentów Rdz. Oferuje ona bowiem bardzo bogaty materiał badawczy. Z jednej strony zdaje się być prosta w budowie i swym przekazie, z drugiej zaś strony dopiero po wglębeniu się w jej strukturę widać różnorodność w aspekcie tradycji, słownictwa i w aspekcie teologicznym. Jednym z bardziej frapujących tematów, jakie może perykopa podsunąć, jest zrozumienie funkcji, jaką Jakub łączył z postawioną na miejscu objawienia się Boga macebą i nazwaniem miejsca **בֵּית אֱלֹהִים (bêt 'elohîm)**. Tym ma zająć się właśnie niniejszy artykuł.

1. MATERIAŁ BADAWCZY

Wyrażenie **בֵּית אֱלֹהִים (bêt 'elohîm)** występuje w perykopie dwukrotnie, mianowicie w w. 17:

„I zdjęty trwogą rzekł: *O, jakże miejsce to przejmuję grozą! Prawdziwie jest to **dom Boga** i brama do nieba!*”
oraz w. 22a:

„Ten zaś kamień, który postawiłem jako stelę, będzie **domem Boga.**”

Każde z tych zdań należy w strukturze perykopy do innej jej części. Całość bowiem można podzielić na następujące odcinki: ww. 10-11 są ekspozycją, ww. 12-15 stanowią najwyższy punkt opowiadania – teofanię, ww. 16-19a ukazują reakcję Jakuba na teofanię, ww. 20-22a mówią o ślubie Jakuba, w. 22b jest zakończeniem.¹

Między obu wierszami zauważyć można wyraźne napięcie emocjonalne. Podczas gdy w. 17 jest pełen ekspresji wyrażając przestrasz Jakuba, to w. 22 jest stonowany w ukazywaniu jego uczuć. Tu patriarcha jest już uspokojony i stwierdza tylko

¹ Można spotkać różne podziały perykopy na poszczególne części. Niemniej jednak każdy z nich zawiera te same elementy treściowe, a poszczególne jej fragmenty przesunięte są w zasadzie tylko o jeden wiersz. Ukazany podział jest wg H. Seebass, *Genesis II. Vätergeschichte II (23,1-36,43)*, Neukirchen-Vluyn 1999, s. 313.

„fizyczną” reakcję na całe zdarzenie – postawienie maceby. Według w. 16 prerażenie Jakuba, ukazane w w. 17, nie należy już do rzeczywistości dziejącej się we śnie, lecz rozgrywa się na jawie. Strach odnosi się w tym przypadku do manifestacji świętości Boga, rozciągającej się na miejsce. Istnieje bowiem silny związek między tymi dwiema rzeczywistościami. W ST często można zauważyć prawie synonimiczność terminów *qadōš* i *nōra*. Związek ten wyraźnie występuje w w. 17, gdzie końcowy redaktor wyraził w ten sposób świętość miejsca spowodowaną przez obecność Boga, która wzbudziła jednocześnie prerażenie Jakuba.² Prerażenie wynikało nie tylko z obecności Boga, lecz także z nieodpowiedniej postawy patriarchy.³

W. 22 ukazuje dalszy ciąg wydarzeń związanych z miejscem pobytu Jakuba. Pod względem treści chodzi o obietnicę, że sanktuarium, na którym znajduje się teraz tylko maceba, zostanie przemienione w świątynię (*bêt ’elohîm*), gdzie będą oddawane dziesięciny. Myśl ta wybiega daleko poza kontekst nie tylko perykopy o Betel, lecz w ogóle całego cyklu o Jakubie. Umieszczenie zatem tego ślubu w Rdz 28,22 nie wskazuje na kontekst perykopy, lecz ma na uwadze adresatów, do których była skierowana. Ci zaś doskonale wiedzieli o świątyni w Betel oraz oddawanych tam dziesięcinach. W życiu natomiast nomadycznego Jakuba oba te elementy nie mogły mieć miejsca, mimo że redaktor odniósł je do niego. Umieszczenie zatem ślubu patriarchy w tym kontekście pełni rolę etiologii, która była zrozumiała dla adresatów innych niż ludzie z epoki Jakuba.⁴

Jeśli chodzi o przynależność źródłową obu wierszy, od początku badań nad perykopą przypisywano je tradycji elohistycznej. Istnieją jednocześnie głosy, że można dopatrywać się w nich także jakiejś ingerencji.⁵ Trudno jednak ją skonkretyzować i od dawna uważa się powszechnie w egzegezie, że zasadniczo należą one jednak do E.⁶

2. בֵּית אֱלֹהִים (BÊT ’ELOHÎM) W RDZ 28,17

Interesujące nas wyrażenie należy łączyć przede wszystkim z opisem reakcji Jakuba przedstawionej w w. 17a:

O, jakże miejsce to przejmuje grozą!

² H. F. Fuhs, *art. יָרֵא jare’ TWAT III*, kol. 879-881.

³ Tak H. Seebass, *dz. cyt.*, s. 318.

⁴ Wraz z tym rozumowaniem wkracza się na teren ostatecznej redakcji perykopy, która mogła mieć miejsce pod koniec VII w. przed Chr. Zob. E. Blum, *Die Komposition der Vätergeschichte*, Neukirchen-Vluyn 1984, s. 97.

⁵ Tak J. Wellhausen, *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments*, Berlin 1963², s. 31.

⁶ Zob. np. R. Smend, *Die Erzählung des Hexateuch auf ihre Quellen untersucht*, Berlin 1912, s. 70, czy J. Skinner, *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis*, Edinburgh 1930², s. 378-380.

Elohista reakcję Jakuba na objawionego mu Boga ukazał w bardzo ekspresyjny sposób w dwóch etapach. Najpierw Jakub popada w przestkach. Niemniej jednak daje świadectwo niezwykłości miejsca, na którym się znajduje i rozpoznaje jego święty charakter. Teofania oraz *timor Dei* spowodowały, że dokonał on szczególnego aktu kultycznego, składającego się z dwóch faz. Pierwsza z nich to postawienie kamienia, który służył mu podczas snu za podglówek, jako maceby. W drugiej fazie wylał Jakub na nią oliwę (w. 18).

Przez w. 17a przebija przede wszystkim wielki strach, wyrażony osobiście przez patriarchę, a nie przez narratora. W zdaniu tym występuje klasyczne stwierdzenie przerażenia będące wynikiem spotkania człowieka z Bogiem lub z jakimś pozaziemskim zjawiskiem.⁷ W okrzyku Jakuba dopatrzeć się można pewnych cech kultycznych, ponieważ taka wymowa wynika z formy wypowiedzi, gdzie wykrzyknik מה (*mah*) poprzedza przymiotnik נורא (*nôra*).⁸ To swego rodzaju *mysterium tremendum* zawiera w sobie dużo subiektywizmu i spełnia niepoślednią rolę w doświadczeniu religijnym. Niemniej jednak Elohistą nie interesuje się tu psychologią przeżyć czy osobistym doświadczeniem Jakuba. Zwraca on całą swoją uwagę na obiektywizm zdarzeń, co wyraźnie pokazuje w. 17b – ukazanie tylko reakcji patriarchy. Chodzi przy tym bardziej o realistyczne stwierdzenie obiektywnego stanu rzeczy, mianowicie o prawidłowe zrozumienie właściwości miejsca. Reszta jest tylko dalekim echem duchowego przeżycia bohatera opowiadania.⁹

Mimo że Jakub mówi bezpośrednio o obecności Bożej na tym miejscu, jednak podczas dalszego opisu tego „strasznego” dlań miejsca zwraca uwagę fakt, jak ogólnie mówi on o odczuwanej obecności Boga. Użył on do określenia nowej rzeczywistości zwrotu בית אלהים (*bêt 'elohîm*), a nie wypowiedział konkretnego imienia Bożego.

Te uwagi pozwalają stwierdzić wymowę badanego wyrażenia w w. 17. Przede wszystkim wyraża ono rozpoznanie świętego charakteru miejsca – מקום (*maqôm*), na którym Jakub otrzymał wizję we śnie. Stwierdzenie świętości wyraziło się właśnie w jego okrzyku: *Prawdziwie jest to dom Boga i brama do nieba!*

Na podstawie dwóch zaimków wskazujących זה (*zeh*), występujących blisko wyrażenia הזה המקום (*hammaqôm hazzeh*): אין זה (*'ên zeh* – dosł. „nic [innego] to”) i וזה שער השמים (*w'zeh ša' ar haššamajim* – dosł. „i to brama niebios”), egzegeci uważają, że określają one właśnie „to miejsce”.¹⁰ Biorąc jednak pod uwagę całe

⁷ R. Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Stuttgart 1917, s. 128.

⁸ W ST wielokrotnie występują takie konstrukcje, które wyrażają stan podwyższonych emocji; zob. P. Joüon, 144.

⁹ G. von Rad, *Das erste Buch Mose Genesis*, Göttingen 1976, s. 229n.

¹⁰ Np. S. R. Driver, *An Introduction to the Literature of the Old Testament*, New York 1956, s. 265n; J. Skinner, dz. cyt., s. 377.

zdanie zdaje się, że narrator nie chciał wskazywać tylko na jeden element miejsca, lecz na dwa odrębne, ale wiążące się z topografią Betel.¹¹ Tak więc pierwszy z tych zaimków może oznaczać obiekt znajdujący się na świętym miejscu, mianowicie kamień (w. 17b α); następny zaś oznaczałby drugi koniec סלם (*sullam*; w. 17b β). Oba te zaimki łączyłyby się jednocześnie odpowiednio z w. 11b – „kamień” i w. 12 – „niebieskie schody” jako dwoma głównymi elementami opowiadania.¹²

Podsumowując można stwierdzić, że wyrażenie בית אלהים (*bêt 'elohîm*) wskazując na niezwykłość miejsca (jego świętość) nie poprzestaje na ogólnym tylko stwierdzeniu tego, lecz nadaje konkretną nazwę – „Dom Boży”. Koresponduje to doskonale z widzeniem sennym, gdzie Jakub ujrzał Boga w swej niebieskiej siedzibie. Niemniej jednak nie jest wymieniony żaden pałac Boga, by zachować Jego wyższość, lecz wspomniana została tylko „brama niebios”. Stąd też nie można badanego wyrażenia rozumieć jako świątyni, lecz ekspresywne wskazanie na świętość miejsca.¹³

3. בית אלהים (BÊT 'ELOHÎM) W RDZ 28,22

Opowiadanie o pobycie Jakuba w Betel kończy się stwierdzeniem elohistycznego narratora: והאבן הזאת אשר שמתי מצבה יהיה בית אלהים (w. 22a) (*w^hha'eben hazzo't 'ašer šam'tî maccebah jih'jeh bêt 'elohîm*) (w. 22a). Na pewno chodzi w tym przypadku o etiologię skierowaną na Betel. Niemniej jednak sformułowanie to nie jest aluzją w kierunku świętego okręgu, jak ma to miejsce w przypadku tradycji J (w. 19), lecz w kierunku kamiennej steli z przeznaczeniem kultycznym, czyli maceby. Stąd wynika pytanie, czy można rozumieć wyrażenie בית אלהים (*bêt 'elohîm*) z w. 22 jako oznaczenie maceby.¹⁴ W celu rozwiązania tego problemu wskazuje się przede wszystkim na pewien tekst Filona z Byblos, który został przytoczony przez Euzebiusza z Cezarei w jego *Praeparatio evangelica I, 10,40*;¹⁵ czytamy tam m.in.: Ἐπι δέ, φησιν, ἐπενόησεν θεός Οὐρανός Βαυτίλια, λίθος ἑμψυχους μηχανησόμενος.

¹¹ A. B. Ehrlich, *Randglossen zur hebräischen Bibel. Textkritisches, Sprachliches und Sachliches I – Genesis und Exodus*, Leipzig 1908, s. 136 pisze: *Die Wiederholung von zh im zweiten halbvers wäre völlig unerklärt, wenn Jacob nur auf eine Stätte hinwiese, wie allgemein angenommen wird.*

¹² A. de Pury, *Promesse divine et légende culturelle dans le cycle de Jacob*, Paris 1975, s. 400n.

¹³ H. Seebass, dz. cyt. s. 318.

¹⁴ O różnych rozwiązaniach zob. m.in. A. Dillmann, *Die Genesis. Von der dritten Auflage an erklärt*, Leipzig 1892, s. 336n; K. Marti, *Geschichte der israelitischen Religion*, Strassburg 1897, s. 23.27; H. Ringgren, *Israelitische Religion*, Stuttgart 1963, s. 21n; W. H. Schmidt, *Alttestamentlicher Glaube in seiner Geschichte*, Neukirchen-Vluyn 1979³, s. 30-32.

¹⁵ Zob. PG 21, 80.

Co zaś się tyczy interesującego nas słowa βαιτύλοι bądź βαιτύλια, nie odnaleziono dotychczas żadnego semickiego odpowiednika. Jednak większość egzegetów wyprowadza je od semickiego wyrażenia *bet-el* lub *bet-elohîm*, czyniąc tym samym wyraźną aluzję do Rdz 28,10-22.¹⁶

Inne teksty hellenistyczne wymieniają słowo βαιτύλος jako imię bóstwa. To zjawisko posiada liczne paralele w tekstach semickich począwszy od VII w. przed Chr. i występuje bądź jako autonomiczne imię bóstwa, bądź jako składnik imienia teoforycznego. Chodzi tu m.in. o kananejskie bóstwo ביהאל (*bêt'el*), które jest poświadczane dla czasów Asarhaddona (680-669 r. przed Chr.) i prawdopodobnie imię to wywodzi się od świętego kamienia.¹⁷ Jednakże aż do dnia dzisiejszego nie odnaleziono żadnych tekstów starożytnych, na podstawie których można byłoby stwierdzić, że święte kamienie nazywałyby się ביהאל (*bêt'el*).

W latach 50-tych ubiegłego stulecia w miejscowości Sfire, niedaleko Aleppo, odnaleziono stelę z ciekawą inskrypcją mówiącą o układzie pomiędzy Barga'ja z KTK i Mati'ilu z Arpadu. Tekst znajdujący się na niej w tłumaczeniu polskim brzmi:¹⁸

A kto post (2) anowi usunąć te napisy z domów (3) bóstw, na których są one wyrzute... (6) ten powinien się bać usunąć napisy (7) z domów bóstw!... (8) a [kto] po (9) wie: „To ja usunąłem te [nap] isy z domów (10) bóstw”, [ten niech...].¹⁹

Wszyscy autorzy są zgodni, że występujący w tej inskrypcji zwrot בתי אלהיה (*btj 'lhj*) nie oznaczają czego innego jak tylko stele, na których wyryto tekst traktatów międzypaństwowych.

W wyżej wymienionej inskrypcji występuje interesujący zwrot נצבא זנה (*ncb' znh*) („ta stela”), gdzie można dopatrzeć się podobieństwa ze słowem hebrajskim נציב (*ncjb*) lub מצבה (*mcbh*).²⁰ Odnośne terminy w języku hebrajskim i aramejskim są używane na oznaczenie wszystkich kamieni bądź kamieni postawionych w charakterystyczny sposób.²¹ Można zatem wyprowadzić z tego słuszny wniosek, że מצבה (*mcbh*) i ekwiwalenty tego wyrazu w językach zachodniosemickich oznacza-

¹⁶ Zob. obszerne wyjaśnienie w F. O. Garcia-Treto, *Bethel. The History and Tradition of an Israelite Sanctuary*, Princeton 1967, s. 108-113.

¹⁷ H. Donner, *Zu Gen 28,22*, ZAW 74 (1962) 69.

¹⁸ Tłumaczenia dokonano za A. de Pury, dz. cyt., s. 404 z zaznaczeniem oryginalnego podziału na wiersze, na co wskazują cyfry.

¹⁹ Inskrypcje w języku oryginalnym i jej tłumaczenie oraz komentarz zob. A. Dupont-Sommer, *Les inscriptions araméennes de Sfiré (Stèles I et II)*, w: *Mémoires présentés par divers savants à l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres* 15 (1958) 197-351.

²⁰ Podobieństw można się doszukać także w j. ugaryckim (נצב *ncb*), fenickim (נצב *ncb* i מצבה *mcbt*) oraz arabskim (*nasb*, *nasbat* i *nasibat*) i znaczą tyle co „stupa, filar, kamień” lub „postawiony przedmiot”.

²¹ W ST w takim znaczeniu występują m.in. w: Rdz 19,26; 35,20; Wj 24,4; Pwt 7,5; 12,3; 2 Sm 18,18.

łyby w ogólny sposób wszystkie postawione kamienie niezależnie od ich funkcji. Również wyrażenie בית אלהים (*bêt 'elohîm*) oznaczałoby pewien rodzaj ustawionego kamienia w najbardziej ogólnym tego słowa znaczeniu.²²

Jednocześnie nasuwa się pytanie o funkcję takiej maceby, którą reprezentuje בית אלהים (*bêt 'elohîm*). Uważa się, że uchodziły one za mieszkanie bóstw, które były gwarantami układów państwowych; stela IA ze Sfiry wymienia je kolektywnie: כל אלהי צדיא זי בספוא זנה (*kl 'lhj cdj' zj bspr' znh*) - „wszyscy bogowie traktatu, którzy są w tej inskrypcji”. W ten sposób stela otrzymywała życie oraz siłę oddziaływania, co wyraża inne zdanie zapisane na steli IB ze Sfiry: מן מלי ספרא זנה ואל חשחק חרה (*w'l tštq hdh mn mlj sfr' znh*) - „i żadne ze słów tego napisu nie może milczeć!”. Bogowie będący świadkami układu są obecni, a napis znajduje się na kamieniu. To nasuwa jednoznaczny wniosek.²³ Fakt ten bowiem wyjaśnia, dlaczego dana stela reprezentuje boskich gwarantów traktatu i dlaczego może być nazwana ביתאל (*bjt' l*), tzn. siedzibą (bądź miejscem) boskiej mocy.²⁴

Tak zatem oba wyrażenia בתי אלהים (*bjt' 'lhj'*) ze znanej nam już steli oraz בית אלהים (*bêt 'elohîm*) z Rdz 28,22 - oznaczają pewien funkcjonalny rodzaj maceby. Maceba zatem będąc mieszkaniem bądź spoczynkiem bóstwa jako gwaranta umowy bierze na siebie funkcję świadka obu stron. Tak więc termin בית אלהים (*bêt 'elohîm*) z Rdz 28,22 posiadając znaczenie kamienia świadectwa może jednocześnie oddawać ukryte pojęcie przebywania bóstwa. Konsekwentnie można byłoby przetłumaczyć w. 22, biorąc pod uwagę powyższe, jako: „A ten kamień, który postawiłem jako macebę, będzie dla mnie kamieniem świadectwa”. Znajdujące się w zdaniu wyrażenie „dla mnie”, znajdujące się w LXX (ἕσται μου), nadaje całemu zdaniu bardziej wyraziste znaczenie. Tym bardziej, że w. 21 podaje opowiedzenie się Jakuba za tym właśnie Bogiem. Wiedząc, że to nie jakieś nieznanne bóstwo, lecz jego Bóg objawił się mu, przez ustawienie maceby upamiętnia spełnienie swego ślubu oraz wyraża swą wiarę w powrót do Betel. Przez takie działanie Jakub potwierdza jednocześnie, że jest świadom obecności Boga w owym בית אלהים (*bêt 'elohîm*) i jakie to może pociągnąć za sobą skutki w razie zerwania ślubu. Być może, że w. 22a zawiera jednocześnie w sobie zobowiązanie Jakuba do działania: jeszcze raz do złożenia ofiary z oliwy podczas jego powrotu, albo dla odnowienia swego zobowiązania w ogóle. Można tym samym zapytać, czy ślubowanie Jakuba, uwidocznione w ustawieniu maceby, rozciąga się także na obietnicę Boga. Wydaje się, że nie. Skoro Jakub będzie w stanie zrealizować ze względu na בית אלהים (*bêt 'elohîm*) swój ślub, to obietnica Boża już została spełniona choćby ze względu na powrót Jakuba do Betel.

²² F. O. Garcia-Treto, dz. cyt., s. 90n.

²³ H. Donner, dz. cyt., s. 70.

²⁴ F. O. Garcia-Treto, dz. cyt., s. 91.

Tak zatem zbadane wyrażenie z Rdz 28,17.22 nie może oznaczać świątyni, chociaż jest ono ciągle używane. Jednocześnie zauważyć można wyraźną łączność między w. 17 i w. 22, gdzie posiada to samo znaczenie, a בית אלהים (*bêt 'elohîm*) występuje jako świadek tego, że אל (*'el*) stanie się Bogiem Jakuba.²⁵

Wnioski

Przeprowadzona analiza Rdz 28,17.22, zawierająca wyrażenie בית אלהים (*bêt 'elohîm*), pozwala na wyciągnięcie konkretnych wniosków. Pierwszym jest ten, że zwrot ten nie oznacza w żaden sposób świątyni. W w. 17 wskazuje on przede wszystkim na niezwykłość miejsca, mianowicie na jego świętość. To na nią wskazuje postawiona przez Jakuba maceba. Również w w. 20 zbadane wyrażenie nie wskazuje na świątynię według znaczenia tego słowa. Ustawiona w swego rodzaju akcie kultycznym maceba jest świadkiem złożonego przez Jakuba ślubu oraz widocznym znakiem jego opowiedzenia się za Bogiem, który ukazał mu się w Betel.

Zusammenfassung

Die Perikope Gen 28,10-22 bietet ein breites Forschungsmaterial. Eins der interessanten Themen ist die Bedeutung des Ausdrucks *bêt 'elohîm*, der in V. 17 und V. 22 vorkommt. Zwischen beiden Versen gibt es eine gewisse Spannung: die Reaktion Jakobs auf die Theophanie wird emotional sehr unterschiedlich behandelt. Während V. 17 sehr expressiv Jakobs Schrecken schildert, ist V. 22 ausgeglichen: Der Patriarch stellt nur den Tatbestand fest.

Die Analyse beider Verse zeigt, dass der erforschte Ausdruck kleine Bedeutungsnuancen hat. Im V. 17 weist er auf die Besonderheit des Ortes hin, und zwar auf seine Heiligkeit. Dadurch gerät er in Furcht und erkennt den Ort als eine Begegnungsstätte zwischen Himmel und Erde. Die Bezeichnung des Ortes als *bêt 'elohîm* verweist darauf.

Im V. 22 dagegen, in dem Massebe eine gewisse Rolle spielt, ist *bêt 'elohîm* die Bestätigung von Jakobs Gelübde. *bêt 'elohîm* erscheint hier als Zeuge dafür, dass Gott von Bet-El zum Jakobs Gott wird.

Ks. Bogdan W. Matysiak

²⁵ A. de Pury, dz. cyt., s. 424-430.