

# Krzysztof Mielcarek

---

## Interpretacja frazy "bogami jesteście" (J 10,34) w świetle tradycji Starego Testamentu i literatury międzytestamentalnej

---

Collectanea Theologica 70/1, 63-85

---

2000

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.

KRZYSZTOF MIELCAREK, LUBLIN

**INTERPRETACJA FRAZY „BOGAMI JESTEŚCIE” (J 10,34)  
W ŚWIELE TRADYCJI STAREGO TESTAMENTU I LITERATURY  
MIĘDZYTESTAMENTALNEJ**

Chrześcijaństwo, słusznie zaliczane przez religioznawców do religii monoteistycznych, opiera się na fundamentalnej prawdzie Boga w Trójcy Jedynej. Zgodnie z teologiczną zasadą analogii wiary w tym duchu należy interpretować całość biblijnego przesłania. Istnieją jednak teksty – i to zarówno w Starym jak i w Nowym Testamencie – które nie jest łatwo zinterpretować w takiej perspektywie. Należy do nich fraza θεοὶ ἐστε (J 10,34), którą autor czwartej Ewangelii włożył w usta Jezusa toczącego polemikę ze swymi pobratymcami. Co więcej, fraza ta zaczerpnięta została ze Starego Testamentu (Ps 82,6), który przecież był, i jest nadal, religijną księgą judaizmu – religii monoteistycznej.

Ponad sześćdziesiąt lat ożywionej dyskusji na temat psalmu i jego interpretacji w Ewangelii Janowej zaowocowało bardzo interesującym i obfitym materiałem naukowym<sup>1</sup>. Nie przypadkowo niejasny, a tym samym otwarty na różnorodną interpretację tekst znajduje w opinii uczonych mnóstwo odpowiedzi. W swoim czasie prof. Alonso Schökel z humorem zauważył, że „liczba interpretacji danego tekstu jest odwrotnie proporcjonalna do jego jasności”. Perykopę J 10,32-39 przedstawiającą polemikę Jezusa z faryzeuszami można zaliczyć do tego rodzaju tekstów.

<sup>1</sup> J.A. Emerton, *The Interpretation of Ps 82 in Jn 10*, JTS 11(1960), s. 329-332; tenże, *Melchizedek and the Gods: Fresh Evidence for the Jewish Background of Jn 10,34-36*, JTS 11(1960), s. 399-401; A. Hanson, *John's Citation of Psalm 82*, NTS 11(1964/1965), s. 158-162; tenże, *John's Citation of Psalm 82 Reconsidered*, NTS 13(1967), s. 363-367; J.S. Ackerman, *The Rabbinic Interpretation of Psalm 82 and the Gospel of John*, HTR 59(1966/1967), s. 186-191; J.A. Fitzmyer, *Further Light on Melchizedek from Qumran Cave 11*, JBL 86(1967), s. 25-41; J.H. Neyrey, „I Said You Are Gods” *Psalm 82:6 and John 10*, JBL 108(1989), s. 647-663; W.G. Phillips, *An Apologetic Study of John 10:34-36*, BibSac 11(1989), s. 405-419; M.J.J. Menken, *The Use of the Septuagint in Three Quotations in John Jn 10,34; 12,38; 19,24*, w: *The Scriptures in the Gospels* (BETL 131), (wyd.) C.M. Tucket, Leiden 1997, s. 367-393.

Język autora czwartej Ewangelii jest znany ze swej tajemniczości i bogatej symboliki, co potwierdza się w badanym tekście, a użycie w w.34. tak krótkiego cytatu (Ps 82,6) w ramach zagadkowej wypowiedzi Jezusa pomnaża tylko liczbę pytań. Co Jezus (lub autor Janowej Ewangelii) miał na myśli cytując Psalm 82? W jakim sensie cytat ten może stanowić pomoc w dowodzie na rzecz bóstwa Jezusa? Uzyskanie odpowiedzi na tego rodzaju pytania wymaga cofnięcia się do Starego Testamentu i postawienia kilku genetycznie wcześniejszych pytań. Jakie jest podstawowe znaczenie Psalmu 82 zgodnie z intencją jego autora? W jaki sposób psalm ten był rozumiany w czasach Jezusa? Wielu egzegetów usiłowało już rozwikłać te problemy, lecz zarówno ich podejścia, jak i udzielone przez nich odpowiedzi, różnią się znacznie między sobą. Dlatego usystematyzowanie dotychczasowych rozwiązań oraz próba całościowego przedstawienia problemu wydaje się pożądana i uzasadniona.

Prezentacja została podzielona na cztery części: Starotestamentalny sens Psalmu 82 ze szczególnym uwzględnieniem wersetów, które mają znaczenie dla interpretacji J 10,34; Teologiczne rozstrzygnięcia na temat Psalmu 82 w ramach literatury wczesno-judaistycznej, czyli w środowisku żydowskim czasów Jezusa; Janowe użycie tradycji biblijnych oraz jemu współczesnych w Jezusowej argumentacji J 10,32-39, w kontekście zastosowania frazy z Ps 82,6; Wnioski.

## Starotestamentalny sens Psalmu 82

### Kwestie ogólne

Studia nad Psalmem 82 poruszają wiele problemów, poczynając od daty jego powstania, przez jego sens jako całości czy też poszczególnych wersetów, aż po kompozycyjne techniki literackie wykorzystane przez autora psalmu<sup>2</sup>. Ponieważ cytat z Psalmu 82 w J 10,34 jest bardzo

<sup>2</sup> Opublikowano wiele artykułów na ten temat: J. Morgenstern, *The Mythological Background of Psalm 82*, HUCA 14(1939), s. 29-126; G.E. Wright, *The Old Testament against its Environment* (SBT 2), London 1950, s. 30-41; J.S. Ackerman, *An Exegetical Study of Psalm 82* (praca doktorska na Harvard University) 1966; H.W. Jüngling, *Der Tod der Götter: Eine Untersuchung zu Psalm 82* (SBS 38), Stuttgart 1969; M. Tsevat, *God and the Gods in Assembly, an Interpretation of Psalm 82*, HUCA 40-41(1969-1970), s. 123-137; H. Niehr, *Götter oder Menschen – eine falsche Alternative. Bemerkungen zu Ps 28*, ZAW 99(1987), s. 94-98; L.K. Handy, *Sounds, Words and Meanings in Psalm 82*, JSOT 47(1990), s. 51-66; P. Aufret, *Dieu juge. Etude structurelle du Psaume 82*, BN 58(1991), s. 7-12; Z. Rokay, *Vom Stadttor zu den Vorhöfen. Ps 82 – Sach 1-8 (ein Vergleich)*, ZKTh 116(1994), s. 457-463.

krótki, w niniejszej sekcji omówione zostaną jedynie najistotniejsze punkty z nim związane.

Analizując strukturę fonologiczną kompozycji oraz mniejsze struktury literackie, w ramach psalmu można wyróżnić pięć wzajemnie zależnych części<sup>3</sup>. Dwie z nich (w.1 i w. 8) tworzą inkluzję ukazującą dwa obrazy zgromadzenia zebranego wokół samego Boga (ww.1-4.6-7). Każda część ma swoją, dobrze przemyślaną, strukturę wewnętrzną ze starannie dobranym słownictwem<sup>4</sup>. Wewnątrz inkluzji w.1 i w. 8 wyróżnić można dwa monologi (ww.2-4.6-7) rozdzielone smutną refleksją skierowaną do adresatów psalmu.

Ważnym pytaniem, które należałoby w tym miejscu postawić, jest pytanie o czas powstania badanego tekstu. Niestety, treść Psalmu 82 jest zagadkowa i dlatego niezwykle trudno jest wskazać nawet przybliżoną datę. Opinie uczonych wahają się między epoką przedkrólewską<sup>5</sup> a czasami hellenistycznymi<sup>6</sup>. Rozziew jest zatem bardzo znaczny (ponad 600 lat!). Nie bez znaczenia jest tu fakt, iż datacja psalmu wpływa poważnie na jego interpretację. Im dalej w przeszłość przesuwamy jego powstanie, tym łatwiej mówić o wpływach kananejskich na jego genezę. Z drugiej strony, młodszy wiek tekstu sugerowałby wpływy babilońskie.

Poprawne zrozumienie Psalmu 82 wymaga stosownego scenariusza, który został niejako ukryty pod szatą narracyjną tekstu. Należy bowiem wskazać postacie, które biorą udział w opisanym zgromadzeniu. Nie ulega wątpliwości, że Bóg pozostaje postacią pierwszoplanową przez cały czas trwania narracji. Został umieszczony w centrum zgromadzenia i dokonuje sądu nad zebranymi (w.1 – יִשְׁפֹּט, נִצָּב). Zdaje się, iż to Jemu właśnie należy przypisać namysł nad tragiczną sytuacją moralną z centralnej części psalmu (w.5). W końcowej części utworu autor zwraca się do Boga, by sąd nad ziemią dokonał się bez zwłoki (w.8 – קִרְיָהּ, שְׁפֹטָהּ). Mimo pierwszoplanowej funkcji Boga w narracji Psalmu 82, pewną trudność może stanowić znaczenie terminu אֱלֹהִים. Występuje on w tekście kilkakrotnie, ale w różnych odcieniach znaczeniowych. W rzeczywistości trudność jest

<sup>3</sup> Zob. L.K. Handy, *Sounds, Words and Meanings...*, s.51n.

<sup>4</sup> Zob. tamże, s.62 i Z. Rokay, *Vom Stadttor zu den vorhöfen...*, s.458, który każdej sekcji nadaje określoną nazwę (1. Portrayal of situation, 2. Speech 3. Portrayal of Reaction, 4. Speech, 5. Appeal); dodatkowe informacje oraz krytyczne ustosunkowanie się do koncepcji L.K. Handy'ego można znaleźć także w artykule P. Auffret'a *Dieu juge. Etude structurelle...*, s.7-12.

<sup>5</sup> J.S. Ackerman, *An Exegetical Study of Psalm 82...*, s.491.

<sup>6</sup> M. Bittenweiser, *The Psalms Chronologically Treated with a New Translation*, Chicago 1939, s.764.

raczej pozorna, ponieważ najbliższy kontekst tego rzeczownika w sposób jasny określa jego znaczenie. W dwóch przypadkach, jak się zdaje, należy myśleć o zbiorowości (Ps 82,1b.6), podczas gdy w ww.1a.8 zdecydowanie chodzi o jednostkę i wówczas termin אֱלֹהִים powinien być przetłumaczony: „Bóg”. By się o tym przekonać, wystarczy zwrócić uwagę na czasowniki, które w obu przypadkach występują w liczbie pojedynczej: w.1 – נָשַׁב; w.6 – קָרָה, עָפְפוּ, וַיִּחַל. Inny rzeczownik – אֵל – został najprawdopodobniej użyty jako element gry słów w odniesieniu do אֱלֹהִים. W kontekście Psalmu 82 wykorzystany został jego sens przymiotnikowy i dlatego najczęściej tłumaczy się go jako „boski”<sup>8</sup>. Ze względu na swoje podobieństwo אֵל i אֱלֹהִים stoją w wyraźnej zależności podkreślając jedność pierwszej sekcji psalmu.

Sprawa drugoplanowych postaci w Psalmie 82 jest znacznie bardziej skomplikowana. Kim są osoby sądzone przez Boga? Czy psalm ukazuje jedno zgromadzenie czy też dwa? Czy chodzi o jedną i tę samą grupę osób, czy też o dwie różne? Fraza בְּעֵרַת אֵל; oraz paralelna do niej קָרָה אֱלֹהִים, wydaje się kluczowa dla rozwiązania tej kwestii. Dzięki niej można odryć specyficzny charakter zgromadzenia opisanego w psalmie<sup>9</sup>.

Zostało nadmienione już wcześniej, iż rzeczownik אֵל należy we frazie בְּעֵרַת אֵל; tłumaczyć przymiotnikowo jako „boski”<sup>10</sup>. Z drugiej strony,

<sup>7</sup> Niektórzy widzą tutaj możliwą późniejszą korektę z יוהוה opierając się na fakcie, że Psalm 82 należy do grupy psalmów elohistycznych (Ps 42-83), a styl pierwszego wersetu nieco zawity. Por. M. Tsevat, *God and the Gods in Assembly...*, s.126. Na długo przed nim H. Gunkel (*Ausgewählte Psalmen*, Göttingen 1917<sup>4</sup>, s.111-112) oraz H.J. Kraus (*Psalmen* [BKAT 15.2], Neukirchen 1960, s.569) doszli do tych samych wniosków. Inni podkreślają, że termin אֵל jest istotny dla integralności psalmu (por. S. Ackerman, *An Exegetical Study of Psalm 82...*, s. 278 f; H.W. Jungling, *Der Tod der Götter...*, s.71) i w związku z tym został on świadomi wybrany przez autora (por. L.K. Handy, *Sounds, Words and Meanings...*, s.53). Warto zaznaczyć, że LXX ma w obydwu przypadkach θεος, a nie κυριος.

<sup>8</sup> Por. A. Tsevat, *God and the Gods...*, s.125.

<sup>9</sup> Zob. na ten temat: E.T. Mullen Jr., *Divine Assembly*, ABD II, s.214-217 oraz nieco starsze, ale nadal użyteczne opracowanie F.M. Cross, *The Council of Yahweh in Second Isaiah*, JNES 12(1953), s. 274-277.

<sup>10</sup> Fraza בְּעֵרַת אֵל; ma swoje źródło w teologicznej paraleli Jahweh – El, ponieważ to właśnie El był najważniejszą postacią panteonu kananejskiego. Izrael skorzystał z wielu elementów wierzeń kananejskich dokonując ich przetransponowania na potrzeby jehwizmu, przy czym w literaturze starotestamentalnej pozycja Ela została zrównana z Jahweh. Takie imiona jak El-Shaddai, El-Bethel, El-Olam, El Elohei Israel, El-Roi oraz El-Elyon, pojawiające się w kontekście teofanii biblijnych z udziałem patriarchów, pokazują, że proces utożsamiania Jahwe z Elem zaczął się stosunkowo wcześnie. Jest bardzo prawdopodobne, że dokonało się to na podstawie wierzeń Madianitów, którzy byli przekonani, iż El przebywa na górze Synaj oraz czcili go jako najwyższego stwórcy i boga mądrości; por. H. Gese, *Die Religionen Altsyriens*, RdM 10(1970), s. 101, przyp.57; W.H. Schmidt, *Königtum Gottes in Ugarit und Israel*, BZAW 80(1961), s. 32; J. Day, *Canaan Religion of*, ABD I, s.831-837.

עדה zalicza się do rzeczowników częściej występujących w Starym Testamencie (149 razy). BDB<sup>11</sup> podaje także inny rzeczownik w tej samej formie. עדה, w tym przypadku, występuje zawsze w liczbie mnogiej i odnosi się do praw jako Bożego świadectwa względnie Bożych wyroków. 133 razy użyto go w znaczeniu „zgromadzenie”, „społeczność”, a 13 razy w sensie „otoczenie (stronnicy)”, „zgraja”. Wyjątkowo tylko rozumie się ten termin jako „tłum” (1 raz), „lud” (1 raz), „stado” (1 raz) lub „rój” (1 raz). Znaczenie עדה jako zgromadzenia jest jednak przeważające<sup>12</sup>. Z uwagi na to, że kwestia drugoplanowych postaci z Psalmu 82 ma fundamentalne znaczenie do zrozumienia J 10,34, to jej właśnie zostanie poświęcona znaczna część artykułu.

### עדה jako pogańscy bogowie zgromadzeni wokół Jahwe

Obraz zgromadzenia bóstw, czy też boskich istot można odnaleźć w wielu miejscach Starego Testamentu. Wyraża on najczęściej władzę i potęgę Jahwe. Bóg Izraelitów przedstawiany jest wówczas jako zasiadający na tronie władca, w obecności którego zebrane są inne postacie. Wypełniają one Jego rozkazy i przekazują Jego przesłanie (por. Pwt 4,19; 29,25). W najstarszych warstwach religijnej tradycji Izraela postaciami tymi były pomniejsze bóstwa lokalne, co wyraźnie wskazuje na henoteizm, który w swoim czasie był powszechny na terenie Palestyny, a który, jak słusznie zauważono, w istocie stanowi formę politeizmu<sup>13</sup>. Wiele ciekawych danych na ten temat można odnaleźć w starożytnej, pozabiblijnej literaturze Bliskiego Wschodu<sup>14</sup>.

<sup>11</sup> Wyd. Hendrickson Pub. 1996, s.728.

<sup>12</sup> Zob. BDB, s.726. W Starym Testamencie występuje kilka innych terminów wyrażających tę samą rzeczywistość. Poza עדה biblijny hebrajski zna jeszcze דור, dosłownie: „pokolenie” (Am 8,14; zob. także Ps 14,5; 49,20; 73,15; 95,10; 112,2; Iz 53,8; Jr 2,31, 7,29; Prz 30,11–14); por. dr w tekstach ugaryckich oraz takie wyrażenia jak הַר־בַּעַר, („góra spotkania” – Iz 14,13) – por. ugaryckie *phr m'd* קְהֵל קְדֹשִׁים („społeczność świętych” Ps 89,6) czy też סד (Ps 89,8; Jr 23,18; 23,22; Hi 15,8). Mimo to, ani קְהֵל ani סד nie zostały potwierdzone w pismach ugaryckich jako termin oznaczający zgromadzenie bogów.

<sup>13</sup> Por. A. Tsevat, *God and the Gods...*, s. 125, przyp.6.

<sup>14</sup> W tekstach mezopotamskich zgromadzenie bogów określane było najczęściej *pubur ilāni*. Ugaryckie źródła używają *phr ilm*, a fenickie odnosząc się do „zgromadzenia świętych bogów w Byblos” zawierają frazę *mphrt l gbl qdšm*. Ugaryckie opisy znają także takie określenia jak „zgromadzona społeczność” (*phr m'd*), *dr il/dr bn il*, „zgromadzenie Ela/zgromadzenie synów Ela”. Swego rodzaju idea „synodu” bóstw była obecna także w mitologii egipskiej, ale bez większego znaczenia dla wierzeń mieszkanców nad Nilem; por. E.T. Muller Jr., *Divine Assembly*, s.214n.

Autor Psalmu 82 zdaje się kreślić obraz takiego właśnie zgromadzenia. Ww. 1-8 opisują sąd nad rzeczywistością niebiańską. Pozycja stojąca, jaką przyjął Bóg (בַּשָּׁמַיִם), może sugerować, że nie od samego początku zgromadzenie było pomyślane jako posiedzenie sądu. W Biblii sędzia zajmuje bowiem najczęściej pozycję siedzącą (por. 1 Krl 7,7; Iz 16,5; 28,6; Ps 122,5; Prz 20,8; Wj 18,13; Sdz 4,5)<sup>15</sup>. Bóg postanawia rozliczyć się ze swymi podwładnymi (שֹׁפֵט – w.1). Przynagla ich (עַד-רַחֲמֵי – w.2), by zaprzestali niesprawiedliwych sądów (שֹׁפֵט w.2)<sup>16</sup>. Ww.3-4 stanowią wyjaśnienie problemu odpowiedzialności sądzonych z wyraźną wskazówką, że powierzone im zadania nie zostały należycie wypełnione. Dlatego ostatecznie, zgromadzeni wokół Boga zostają uznani za winnych. Są oni „z natury niezdolni do zrozumienia swej odpowiedzialności”<sup>17</sup>, a skoro nie ma nadziei na ich przemianę (לֹא יִדְעוּ וְלֹא יִבְיִנוּ – w.5), otrzymują wyrok śmierci (כָּאֵד תְּמוּתוֹן – w.7). Kara śmierci jest szczególnie istotna w określeniu tożsamości drugoplanowych postaci narracji, ponieważ wyrok boskiego sądu odbiera im atrybut nieśmiertelności (przysługujący tylko bogom!)<sup>18</sup>.

W świetle takiej interpretacji wyrażenie אֱלֹהִים אֲחֵרִים (w.6) może być rozumiane w następujący sposób: „Dawniej myślałem, że jesteście bogami”<sup>19</sup>. Bóstwa zwołane na niebiańskie zgromadzenie nie wypełniły swoich obowiązków i z tego powodu Bóg postanowił złożyć je z urzędu. Nie są oni godni cieszyć się nieśmiertelnością (por. Rdz 3,22), a zatem nie mogą być bogami. Autor psalmu kontynuuje swój wątek używając jeszcze jednego porównania: וְכַאֲדָר הַטָּרִים הַפְּלִי. Także i w tym wyrażeniu sprawa śmiertelności ma kluczowe znaczenie, a samo wyrażenie zdaje się mieć sens: „jak którykolwiek z podwładnych upadną”<sup>20</sup>. Jedynie sam Bóg godny jest, by być nieśmiertelnym i On jeden może władać ponad narodami (תְּהַחֵל בְּכָל-הַגּוֹיִם – w.8).

<sup>15</sup> Być może jest to jeszcze jeden znak, że scena została zaczerpnięta z pogańskich źródeł.

<sup>16</sup> Więcej na temat roli czasownika שֹׁפֵט i jego znaczenia w ramach struktury Psalm 82 zob.: L.K. Handy, *Sounds, Words and Meanings...*, s.55n., 60-62.

<sup>17</sup> Por. A. Tsevat, *God and the Gods...*, s. 128.

<sup>18</sup> Jest to bardzo popularny argument wśród tych, którzy skłaniają się, by w Psalmie 82 widzieć zgromadzenie bogów. Por. H. Hupfeld, *Die Psalmen III*, Gotha 1870<sup>3</sup>, s.439; G. Cooke, *The Sons of (the) God(s)*, ZAW 76(1964), s. 22-47.

<sup>19</sup> Tamże, s. 125. L.K. Handy (*Sounds, Words and Meanings...*, s.53) tłumaczy frazę אֱלֹהִים אֲחֵרִים dosłownie: „powiedziałem”, ale również on skłania się ku interpretacji w sensie zgromadzenia bóstw.

<sup>20</sup> Nieliczni uczeni zaproponowali rozwiązania przeciwne do prezentowanego powyżej. Pomimo to, takie rozwiązanie zdaje się opinią najpowszechniejszą i najlepiej udokumentowaną. Szczegółowe opracowanie na ten temat zob. A. Tsevat, *God and the Gods...*, s. 130n.

## Ludzie uczestniczący w boskim zgromadzeniu

Uczestników zgromadzenia można potraktować jako przedstawicieli rasy ludzkiej, co również będzie zgodne z kontekstem biblijnym i pozabiblijnym. Zarówno treść psalmu, jak i inne sceny w Piśmie Świętym umożliwiają taką interpretację. Przede wszystkim można wskazać na pewne podobieństwa w układzie badanego psalmu z wieloma tekstami biblijnymi. Na przykład oskarżenia i żądania znajdujące się w Ps 82,2-4 występują stosunkowo często w odniesieniu do ludzi, podczas gdy te same treści odniesione do bóstw można, poza Psalmem 82<sup>21</sup>, uznać za nieobecne w Biblii. Połączenie powyższego stwierdzenia z treściami zawartymi w krytycznych opiniach proroków dotyczących sprawiedliwości społecznej w królestwach Judy i Izraela<sup>22</sup>, każe przypuszczać, iż rozumienie אֱלֹהִים אֲדָמָה jako swego rodzaju sarkazmu Boga w odniesieniu do ludzi wydaje się do przyjęcia.

Mimo że w Biblii uczestnicy niebiańskich zgromadzeń pozostają najczęściej nieznanymi z imienia, w późniejszych warstwach Starego Testamentu można wskazać postacie pełniące funkcje szczególne, przez co przestają już być anonimowe (np. szatan). Dotyczy to nie tylko istot niebieskich, ale także ludzi. Niektórzy spośród proroków uczestniczą w spotkaniach Boga i Jego dworu, a następnie pełnią misję Bożych posłańców. Wystarczy wspomnieć tu scenę opisywaną przez proroka Micheasza, który jest świadkiem narady Boga ze swoimi aniołami na temat przyszłości króla izraelskiego (1 Krl 22,19-22). Z kolei Jr 23,18-22 wprost stwierdza, że uczestnictwo w takim boskim zwołaniu jest potwierdzeniem prawdziwej misji prorockiej. Wreszcie, trzej inni prorocy, zgodnie z opisanymi przez nich wizjami, biorą udział w podobnych zebraniach rozmawiając bezpośrednio z Bogiem (Iz 6,1-13; Ez 1,1 – 3,15), bądź też z kimś z Jego najbliższego otoczenia (Dn 7).

## Bogowie i ludzie jako dwie części tego samego teologicznego schematu

Wahając się pomiędzy istotami niebieskimi i ziemskimi jako ewentualnymi uczestnikami zgromadzenia zwołanego przez Boga, trzeba postawić sobie pytanie, która z grup lepiej odpowiada analizowanemu ob-

<sup>21</sup> Por. R. Hupfeld, *Die Psalmen*, s.438n., H.W. Jüngling, *Der Tod der Götter...*, s. 19, przyp. 23; H.J. Fabry, *Ihr seid Söhne des Allerhöchsten (Ps 82,6)*, BiLe 15(1974), s. 144 oraz H. Niehr, *Götter oder Menschen...*, s. 95.

<sup>22</sup> H.J. Fabry, *Ihr seid Söhne...*, s. 145-147.



razowi? Uczeni najczęściej decydują się na jedną z nich, choć możliwe jest także rozważenie zgromadzenia o charakterze mieszanym<sup>23</sup>. Podstawa takiej interpretacji leży w interesującym paralelizmie pomiędzy rzeczywistością ziemską i nadprzyrodzoną. Nawet jeśli w literaturze Mezopotamii i społeczności kananejskich narada bóstw przedstawiana jest jako ustalony fragment porządku w niebie, wiele wskazuje na to, iż zgromadzenie to jest faktycznie rozumiane jako odbicie społeczno-politycznego porządku na ziemi<sup>24</sup>. To samo można powiedzieć o wielu źródłach biblijnych<sup>25</sup>. Ps 58,2n. choć z pewnością kontrowersyjny ze względu na konieczność stosowania koniektur tekstowych<sup>26</sup>, ukazuje wyraźną zależność między postawą człowieka i działaniem Boga. צְדָקָה תִּדְבָּרֶיךָ („ogłaszacie sprawiedliwość”) zostało przyrównane do מִישְׁפָּטִים תִּשְׁפָּטֶנּוּ („sądzenia ze słusnością”). Nawet gdyby w.1 został pominięty z powodu braku pewności co do jego autentyczności, dalszy ciąg psalmu (ww.3-5) potwierdza intencję autora, który przedstawił ziemskich władców na wzór bóstw pogańskich<sup>27</sup>. Zatem, zgromadzenie można zrozumieć jako dwie grupy przedstawione razem, co może pomóc wyjaśnieniu Psalmu 82. Dzięki temu w.1 oraz w.6n. Psalmu 82 mogą być rozpatrywane w odniesieniu do bóstw, natomiast ww.2-4 w odniesieniu do ludzi. Warto zaznaczyć, że taka interpretacja dobrze współgra z krytyczną oceną sytuacji społecznej wyrażaną przez proroków działających w Palestynie w VII w. przed Chr.

### Teren świątynny oraz kapłani jako ewentualne tło Psalmu 82

Koncepcje zgromadzenia oraz wyroków Boga można też odnaleźć w biblijnych opowiadaniach o Namiocie Spotkania (אֹהֶל מוֹעֵד por. Wj 33,7-

<sup>23</sup> Tak możliwość została już zauważona przez E.B. Smicka, *Mythopoeic Language in the Psalms*, WTJ 44(1982), s. 94. Stwierdził on, że narracja Psalmu 82 „seems to move in both directions”. Myśl ta została w pełni rozwinięta i zaprezentowana przez H. Niehr, *Götter oder Menschen...*, s. 94-98.

<sup>24</sup> Zob. F. Stohlz, *Monotheismus in Israel*, w: *Monotheismus im Alten Israel und seiner Umwelt*, Bibel 14(1980), s. 177; A. Kirk Grayson, *Mesopotamia, History of (Babylonia)*, ABD IV, s.767, 774n.

<sup>25</sup> Por. szczególnie ideę głównych miast i ich przedstawicieli biorących udział w niebieskiej naradzie tronowej H.J. Fabry, כּוּר *Der Himmlische Thronrat als ekklesiologisches Modell*, in: *Bausteine biblischer Theologie. Festschrift für G.J. Botterweck* [BBB 50], Bonn 1977, s.105n., 114.

<sup>26</sup> Szczegóły na temat tej koniektury zob. u egzegatów wspomnianych przez H. Niehr'a, *Götter oder Menschen...*, s. 96, przyp.19.

<sup>27</sup> Por. H. Niehr, *Götter oder Menschen...*, s. 97.

-11; Lb 11,16-29; 12,4-10, itp.). Zgodnie z tradycją starotestamentalną *אֵדֶל מוֹעֵד*, będąc ziemską reprezentacją siedziby Boga, pełnił funkcję swego rodzaju centrum dowodzenia. W Namiocie Spotkania Bóg przemawiał za pośrednictwem wyroczni do swego ludu (Wj 25,22; 29,42-43; 30,36; 40,34-38; Lb 9,15-23). Jak zaznaczono wcześniej, obraz ten ma swoje odpowiedniki w starożytnych wierzeniach ludów na Bliskim Wschodzie o naradzie bóstw odbywającym się na jakiejś górze<sup>28</sup>. Izajasz nazywa takie miejsce „górami zgromadzenia” (BT – góra obrad) (*הַר-מוֹעֵד*), – Iz 14,13, por. Ez 28,14,16). Gdy Jerozolima stała się centralnym miejscem kultu religii żydowskiej, Izajaszowy przekaz został utożsamiony ze wzgórzem Syjon – miejscem przebywania Jahwe (Ps 48; 46; Iz 2,2-4; Mi 4,1-3). Na tej górze Bóg Izraela ogłaszał swoje żądania i z niej ustanawiał swe prawa (Iz 2,3; Mi 4,2), dlatego prorocy postrzegali je jako źródło życiodajnej wody (Iz 33,20-22; Ez 47,1-12; Jl 4,18; Za 14,8).

Wiążąc centralną pozycję Jerozolimy jako ośrodka religijnego z interpretacją *עֵדֶל מוֹעֵד* w sensie zgromadzenia złożonego z ludzi, można pokusić się o jeszcze jedną próbę wyjaśnienia Psalmu 82. Wcześniej zostało już zauważone znaczne podobieństwo przesłania prorockiego o charakterze społecznym oraz ww.2-4.6-7 w Psalmie 82. W przypadku Księgi Zachariasza można jednak mówić o szczególnie interesujących paralelach (7,8-13; 8,14-17; 3,7-8)<sup>29</sup>. Są one wyjątkowo zachęcające, jeśli zgodzić się z datacją proponowaną przez Jü n g l i n g a, według którego Psalm 82 powstał ok. 500 r. przed Chr.<sup>30</sup>. Taka datacja ułatwia skojarzenie treści zawartych w psalmie z tekstami prorockimi okresu powygnaniowego (por. Iz 41,1-5; 41,21-29; 43,8-15; 44,6-8). Autor Za 7,8-13 używa czasownika *שָׁפַט* podobnie do Psalmu 82, zwłaszcza w w.9 – *מִשְׁפַּט אֱלֹהִים שָׁפַטוּ* – oraz w swoim opisie nieposłuszeństwa względem Boga (w.11 – *מִשְׁמוּעַי: יִמְאֲנוּ לְהַקְשִׁיב וַיִּחַנוּ כְּחֵד סִרְרָתָ וַאֲוִיָּהֶם הִכְבִּירוּ*). Z drugiej strony, podobnie jak Ps 82,2-4, również Za 8,14-17 ostrzega, by słuchacze nie knuli zła przeciw bliźniemu (w.17). Tak jak w Psalmie 82 cały kontekst ma charakter mowy sądowej<sup>31</sup>. Ostatni fragment (Za 3,7-8) jest szczególnie użyteczny ze względu na to, że dokładnie określa miejsce rozprawy sądowej. W Starym Testamencie w wielu tekstach przewody sądowe mają miejsce w bramach miejskich (por. Iz 29,21; Am 5,10. 12.15; Ps 127,5; Prz 22,22;

<sup>28</sup> W tekstach kananejskich było to mieszkane Ela: *gr II*, nazywane także *bršn*.

<sup>29</sup> Por. Z. Rokay, *Vom Stadttor zu den vorhöfen...*, s. 457-463.

<sup>30</sup> H. W. Jüngling, *Der Tod der Götter...*, s. 88, przyp.28.

<sup>31</sup> Por. Z. Rokay, *Vom Stadttor zu den vorhöfen...*, s. 460-462.

31,23.31). Inaczej jednak sprawa ma się z Za 1-8. W Za 3,8 wskazuje się bowiem na rodzaj rady kapłańskiej, która sprawuje funkcje jurydyczne. Co więcej, w w.7 wprost mówi się o sędzie świątynnym. Można więc powiedzieć, że zgromadzenie kapłanów na dziedzińcu świątyni pełni podobną funkcję do אֱלֹהִים z Ps 82,1.8. W Za 3 znajdują się dalsze interesujące szczegóły (אֱתָהּ תִּרְיִן אֶחָד־בֵּיחַי – w.7), które odnoszą się do arcykapłana Jozuego. Można nawet stwierdzić, że w kolejnych wersetach Jozue został przedstawiony jako ten, który otrzymuje od Boga władzę zarówno sądowniczą, jak i polityczną nad całym narodem. Do tej pory zwyczajowo stanowiła ona domenę królów. Teraz zostaje przekazana w ręce najwyższego arcykapłana<sup>32</sup>. W ten sposób Psalm 82 może być dla czytelnika znakiem nie tylko zmiany, jaka po niewoli dokonana się w elitach władzy, ale również może wskazywać na nowe miejsce, w którym gromadziły się władze sądownicze Izraela<sup>33</sup>.

### Interpretacje Psalmu 82 w świetle literatury rabinicznej

Skoro pytanie: „Kim są ci, którzy zostali nazwani «bogami»?” jest pytaniem kluczowym do wyjaśnienia sensu wypowiedzi Jezusa w J 10,34, wielu egzegetów starało się zaproponować różny od Starego Testamentu materiał porównawczy. W tym wypadku naturalnym punktem odniesienia jest niewątpliwie literatura rabiniczna. Wśród studiów poświęconych badanej problematyce, które zaprezentowano do tej pory, cztery rozwiązania można uznać za szczególnie interesujące.

#### אלהים jako aniołowie lub innego rodzaju istoty niebieskie

Niektórzy uczeni<sup>34</sup> uważają, że Psalm 82 jest sceną przedstawiającą niebiański sąd Boży, gdzie postacie nazwane „bogami” utożsamia się ze swego rodzaju „istotami nadludzkimi” lub aniołami (także złymi). Taki angelologiczny kierunek rozwoju rozumienia tekstu wydaje się stać na

<sup>32</sup> Trzeba jednak stwierdzić, że taka argumentacja ma przynajmniej dwa słabe punkty. Po pierwsze, w.7 może być łatwo wyjaśniony jako dotyczący tylko i wyłącznie odpowiedzialności najwyższego arcykapłana, tzn. spraw dotyczących zarządzania świątynią (por. zwłaszcza אֶת־הַמִּזְבֵּחַ – Za 3,7d). Po drugie, Za 4 ukazuje inną ważną postać okresu powygnaniowego: Zorobabela, który jako perski namiestnik lepiej pasuje na zastępcę funkcji królewskich.

<sup>33</sup> Z. Rokay, *Vom Stadttor zu den Vorhöfen...*, s. 463.

<sup>34</sup> Zob. szczególnie obydwie artykuły J.A. E m e r t o n cytowane w przyp. 1.

przedłużeniu oryginalnego sensu Psalmu 82, tzn. opisu zgromadzenia, gdzie pogańskie bóstwa podlegają osądowi<sup>35</sup>. W późniejszych tradycjach biblijnych pomniejsze bóstwa były bowiem zwykle przedstawiane jako stworzenia niebieskie lub po prostu aniołowie (Pwt 4,19; 32,8n.; Dn 10).

Tradycje starotestamentalne potwierdzają tę tezę. W Hi 1,6-12 i 2,1-7 oraz w Za 3,1-7 można dostrzec początki formowania postaci o szczególnym znaczeniu i funkcji. W Hi 1,6-12 i 2,1-7, הַשֹּׁטֵן – (przeciwnik) jest jednym spośród בְּנֵי הָאֱלֹהִים, którzy zgromadzili się przy Jahwe w dniu przez Niego wyznaczonym (סִדְרָה). Ma on wypróbować wierność sprawiedliwego Hioba, ale pozostaje przez cały czas narracji pod kontrolą Jahwe. W Za 3,1-7 ta sama postać oskarża najwyższego arcykapłana Jozuego, lecz zostaje zgromiona przez Boga. W miarę jednak jak biblijne tradycje zbliżają się do czasów międzytestamentalnych, postać szatana nabiera coraz bardziej indywidualnego charakteru.

Warto zaznaczyć, że szatan nie jest tu wyjątkiem. Wiele niebieskich postaci, które z czasem wprowadzono do zgromadzenia Bożego dało początek rozbudowanej angelologii, gdzie można zaobserwować już wyraźną hierarchię wśród boskich stworzeń (Dn 8,16; 9,21; 10,13.21; 12,1; Tb 12,15). Pełnią one najczęściej funkcję wstawienników na rzecz ludzi (Dn 6,23; 10,13.21; Tb 12,15) i obrońców sprawiedliwych (Dn 10,13.21; 12,1; 2 Mch 11,6). Bywają również przedstawiani jako wojsko niebieskie czasów eschatologicznych (Za 14,3-5). Pewne zaczątki tych idei odnaleźć można w biblijnych historiach buntu człowieka wobec Boga (Rdz 6,1-4; Iz 14,12-15; Ez 28,1-19; Hi 4,17-18).

LXX, odkrycia qumrańskie, przekłady starochrześcijańskie oraz pisma Ojców Kościoła zawierają teksty popierające prezentowaną tezę. LXX tłumaczy hebrajskie אֱלֹהִים w Ps 81,1a (Ps 82 TM) przez ὁ θεός. Dwa kolejne przypadki (w.1b i w.6) zostały jednak oddane już w liczbie mnogiej. Hebrajskiemu אֱלֹהִים odpowiada ἐν συναγωγῇ θεῶν (w.1). Trudno jest ocenić, co LXX rozumie pod terminem „bogowie”. Pomocą mogą służyć w tym przypadku teksty z Qumran. Od dawna bowiem wielu egzegetów uznaje możliwość tłumaczenia hebrajskiego אֱלֹהִים jako „aniołowie”<sup>36</sup>. Nie jest też bez znaczenia, że w swoim czasie zauważono znaczne podobieństwa między treścią zwojów qumrańskich oraz pismami Janowymi<sup>37</sup>.

<sup>35</sup> Zob. paragraf poświęcony tej tematyce.

<sup>36</sup> Por. J.T. Milik, *Discoveries in the Judean Desert I. Qumran Cave I*, w: E.L. Sukenik, *The Dead Sea Scrolls of the Hebrew University*, 1955, s. 157.

<sup>37</sup> Tak J.A. Emerton, *Melchizedek and Gods...*, s. 401.

Najstarszym znanym współcześnie tekstem, znalezionym na terenie zajmowanym przez sektę z Qumran, w którym mówi się szerzej na temat Psalmu 82 jest 11QMelch. Ukazuje on pewne nowe sposoby odczytania badanego psalmu<sup>38</sup>. Zgodnie z widzeniem autora 11QMelch, Melchizedek pełni centralną funkcję wśród stworzeń niebieskich zgromadzonych na świętym zgromadzeniu wokół Boga. W tekście jest on najprawdopodobniej traktowany jako anioł, który w swoim czasie wypełniał pod ludzką postacią misję na ziemi. Drugą ewentualnością jest koncepcja progresywna, według której Melchizedek, będąc wcześniej tylko człowiekiem, zostałby podniesiony do rangi niebieskiego stworzenia. A.S. van der Woude i M. de Jonge wspominają także o obecności złych aniołów. Wydaje się jednak, że w terminie *אֱלֹהִים* widzą raczej Melchizedeka i jego zwolenników<sup>39</sup>. Mimo to, nie można całkowicie odrzucić propozycji, która chce widzieć w drugim *אֱלֹהִים* Psalmu 82 odniesienie do złych aniołów<sup>40</sup>.

Obróńcy takiej interpretacji powołują się przede wszystkim na dwa źródła chrześcijańskie: Peszittę oraz Orygenesa. Starosyryjskie tłumaczenie zastępuje hebrajskie *אֱלֹהִים* Ps 82,1b terminem „aniołowie”. Podobne zjawisko można zaobserwować w Psalterzu (Ps 97,7; 138,1). LXX w tych przypadkach również ma *ἄγγελοι*, tak samo jak i niektóre późniejsze targumy<sup>41</sup>. Z drugiej strony zrozumienie Orygenesa zdaje się iść w dwóch przeciwstawnych sobie kierunkach. Aluzje, jakie czynił do Psalmu 82 w swoich homiliach oraz niektóre wypowiedzi w apologii *Contra Celsum* sugerują wyraźnie interpretację angelologiczną. Jego komentarze biblijne trzymają się jednak tradycyjnego zrozumienia *אֱלֹהִים* jako „bogowie”<sup>42</sup>. Mówienie o orygenesowskim „zbawieniu przez przebó-

<sup>38</sup> Zob. szczegóły w artykule: A.S. van der Woude, *Melchizedek als himmlische Erlösergestalt in den neugefundenen eschatologischen Midraschim aus Qumran Höhle XI*, *Oudtestamentische Studiën* 14, Leiden 1965, s.354-373; M. de Jonge, A.S. van der Woude, *11QMelchizedek and the New Testament*, *NTS* 12(1965-66), s. 301-326.

<sup>39</sup> A.S. van der Woude, *Melchizedek als himmlische Erlösergestalt...*, s. 364.

<sup>40</sup> Tak J.A. Emerton, *Melchizedek and Gods...*, s. 401. Trzeba przyznać, że nawet jeśli przytoczone dane dają pewne podstawy, by widzieć w „bogach” z Psalmu 82 aniołów, możliwość zastosowania takiej koncepcji do J 10,34 jest raczej niewielka. M. de Jonge, A.S. van der Woude, *11QMelchizedek...*, s. 314, w rzeczywistości nie widzą możliwości interpretacji angelologicznej Ps 82,6 w J 10,34, ponieważ kontrast ludzie – bogowie, który jest obecny w tekście Janowym jest zbyt wyraźny.

<sup>41</sup> J.A. Emerton (*tamże*, s.400) mówi o dwóch świadectwach, które miałyby poprzeć jego koncepcję: Neofiti I do Rdz 6,2.4 oraz Targum Pseudo-Jonatana.

<sup>42</sup> Por. komentarz Orygenesa do Ewangelii św. Jana 10,32-36.

stwienie” można zatem uznać za w pewnym stopniu uzasadnione, choć pogląd taki z pewnością nie należy do najbardziej prawdopodobnych.

### Zgromadzenie o charakterze jurydycznym

J.S. Ackermann<sup>43</sup> wyraził swoje głębokie przekonanie, iż nie istnieją żadne dane w literaturze rabinicznej, które pozwalałyby mówić o Bogu Izraela nazywającym sędziów narodu wybranego „bogami”. Jednakże duża liczba uczonych, którzy podtrzymują stanowisko przeciwne do Ackermana, zdaje się zaprzeczać tego rodzaju opinii<sup>44</sup>. Nieliczne teksty powstałe w pierwszych wiekach ery chrześcijańskiej, zawierające komentarze wspierające tego typu pogląd, były już wcześniej szczegółowo omawiane<sup>45</sup>. Na przykład Talmud Babiloński (*Traktat Berakoth*) rozumie Pwt 1,15-18<sup>46</sup> jako uroczystą mowę Boga skierowaną do siedemdziesięciu sędziów naznaczonych przez Mojżesza pod Synajem. Autor wspomnianego tekstu jest przekonany, że Bóg będzie zawsze obecny pośród modlącego się ludu, mimo że zgromadzenie jest stosunkowo nieliczne. Przekonanie to opiera się właśnie na Psalmie 82: „Bóg stoi pośród zgromadzenia Bożego”. Później zmienia nieco temat, wspominając zebranie o charakterze sądowniczym i ponownie pyta o dowód na obecność Boga w zgromadzeniu. Tym razem jednak cytowany tekst nieco się różni: „Pośród sędziów On sądzi”<sup>47</sup>. Wreszcie, komentując Pwt 1,17 stwierdza: „Zatem werset: «On jest sędzią pośród Elohim» winien być czytany «On jest sędzią pośród sędziów»”. W tym samym duchu jest interpretowany również w.8: „Usuń tych śmiertelnych sędziów i, Ty jedyny, bądź królem i sędzią”<sup>48</sup>.

W tym samym kierunku zmierza także tok rozumowania J. Fitzmyera<sup>49</sup>, który postrzega 11QMelch jako scenę sądu, gdzie głównym sę-

<sup>43</sup> J.S. Ackermann, *The Rabbinic Interpretation of Psalm 82...*, s.188.

<sup>44</sup> Kompletną listę egzegetów, którzy w „bogach” z Psalmu 82 widzą sędziów zob. M.J.J. Menken, *The Use of the Septuagint...*, s. 374n., przyp.30.

<sup>45</sup> Zob. A. Hanson, *John's Citation of Psalm 82 Reconsidered*, s. 365n.; J.H. Neyrey, „I Said You Are Gods”..., s. 648; M.J.J. Menken, *The Use of the Septuagint...*, s. 374.

<sup>46</sup> Tekst ten wykazuje bardzo jasno podobieństwo z Psalmem 82; zob. szczególnie w.16: אֵלֹהִים וְעַד שִׁפְטָם i w.17: לֹא-תִכְרֹוּ תָּיִם בְּמִשְׁפָּחַם, por. Ps 82,2.

<sup>47</sup> Inne interesujące komentarze znaleźć można w *Midraszu do Psalmu 82*, gdzie Ps 82,1 odniesiony został do zadań, jakie Mojżesz nałożył na sędziów nad pokoleniami izraelskimi. Por. W.G. Braude, *The Midrash on the Psalms*, w.2 [Yale University Press], New Heaven 1959, s. 59-60.

<sup>48</sup> Por. *Tractate Berakoth*, tłum. M. Simon, w: *The Babylonian Talmud*, wyd. I. Epstein [The Soncino Press], London 1948, s.24.

<sup>49</sup> J. Fitzmyer, *Further light on Melchizedek...*, s. 37.

dzią jest Melchizedek. Pomimo to, jego interpretacja zdaje się wspierać także angelologiczne rozumienie Psalmu 82, ponieważ według niego sąd składa się głównie z aniołów, a Melchizedek wywyższony ponad wszystkie inne stworzenia zdaje się cieszyć godnością równą aniołom<sup>50</sup>. Celem tego anielskiego zgromadzenia o charakterze jurydycznym powołanego pod przewodnictwem Melchizedeka jest „dokonanie zemsty zasądzonej przez Boga” (11QMelch 13)<sup>51</sup>.

### Indywidualni odbiorcy specjalnego objawienia

Podobnie jak niektórzy egzegeci są przekonani o jurydycznym charakterze funkcji Melchizedeka w niebiańskim zgromadzeniu, M.J.J. Mcn ken jest również pewien, że postać ta winna być rozumiana jako powołany przez Boga prorok wywyższony do rangi istoty anielskiej. Badając wczesnożydowską i wczesnochrześcijańską literaturę<sup>52</sup> usiłuje on wykazać, że wielu postaciom, przede wszystkim tym pełniącym funkcje o charakterze prorockim, było udzielane szczególne objawienie. Można zatem wyodrębnić pewne postacie, które należąc do rodzaju ludzkiego, uczestniczyły w niebiańskich zgromadzeniach.

Liczba takich wzmianek jest dość duża. 1Hen 14,8-28 przedstawia swego głównego bohatera przed tronem „Wielkiej Chwały” i Jego dworem. Rozdziały 39-40, 46-47, 60,1-6 oraz 71 tej księgi (tzw. Księga Przypowieści) zawierają bardzo podobne obrazy. W 2Hen 3-21 Henoch odbywa długą podróż w towarzystwie aniołów. W wyniku zdobytych doświadczeń zyskuje wiedzę na temat wielu tajemnic (23-35), a także nową nadludzką egzystencję. Ostatnie rozdziały tej księgi przedstawiają Henocha pouczającego swych synów (36-38).

Dwa inne teksty: *Apokalipsa Abrahama* oraz *Apokalipsa Sofoniasza* zawierają identyczny motyw otrzymania szczególnych objawień i powrotu obdarowanego na ziemię. Można by przytoczyć wiele przykładów<sup>53</sup>, ale jeden z nich godny jest zauważenia ze względu na pewne treściowe po-

<sup>50</sup> J.H. Neyrey, „*I Said You Are Gods*”..., s. 648, uważa przeciwnie.

<sup>51</sup> J. Fitzmyer, *Further light on Melchizedek*..., s. 30, 36, waha się nieco z zastosowaniem Psalmu 82 do Melchizedeka, ponieważ tekst 11QMelch jest fragmentaryczny i wszystko zależy od tłumaczenia sufiksu na początku w.10 (עלי). Drugą możliwością byłaby tajemnicza postać herolda (מבשר).

<sup>52</sup> Por. dane biblijne przedstawione powyżej.

<sup>53</sup> Zob. więcej w: M.J.J. Mcn ken, *The Use of the Septuagint*..., s. 376n.

dobieństwo do Psalmu 82: „Zostałem policzony między bogów, a miejscem mojego przebywania jest święte zgromadzenie... Zostałem policzony między bogów, a miejsce mojego przebywania jest pośród synów króla” (4QM). Bez zbytniego zagłębiania się w treść przytoczonego tekstu, można z pewnością stwierdzić, że autor przedstawia osobę, która czuje się w jakiś sposób uprzywilejowana, ponieważ została zaproszona do społeczności o boskim charakterze, a jej status został zrównany z innymi uczestnikami zgromadzenia. Podobną scenę można spotkać także u Filona z Aleksandrii, który sugeruje, że boskie natchnienie udzielone Mojżeszowi jest znakiem autentyczności jego prorockiej misji (*Quis rerum divinarum heres*, s. 249, 258-266).

Znaczne podobieństwa zaobserwowano także we wczesnym piśmiennictwie chrześcijańskim, czy też przez chrześcijan przeredagowanym. Teksty takie jak *Testament Lewiego* (2-5), *Wniebowstąpienie Izajasza* czy wreszcie biblijna *Apokalipsa św. Jana* (4,2-5; 7,9-8,5; 11,16-18; 15,2-8; 19,1-10) wspominają postacie, które wstępując do nieba mają możliwość uczestniczenia w boskich tajemnicach, a następnie, w mniej lub bardziej ograniczony sposób, przekazują je innym.

Jedno jest pewne – idea pojedynczych osób, które jako odbiorcy szczególnego objawienia wstępują do nieba, aby uczestniczyć w niebiańskiej czci Boga była żywa w czasach powstawania Ewangelii św. Jana. Natomiast osobnym pytaniem jest, czy można odnaleźć ślady tej koncepcji w czwartej Ewangelii. Literatura międzytestamentalna, zarówno chrześcijańska jak i żydowska, nie zawiera żadnych bezpośrednich danych na ten temat, ale 11QMelch może stanowić pewną wskazówkę w kierunku takiego zrozumienia.

### Izrael pod Synajem

Jedna z najbardziej interesujących hipotez, która powstała w wyniku badań nad hebrajskimi midraszami, chce widzieć w Psalmie 82 echo historycznych wydarzeń spod góry Synaj<sup>54</sup>. Treść tej hipotezy staje się jeszcze bardziej atrakcyjna, jeśli weźmie się pod uwagę, że wyjaśnienia na

<sup>54</sup> Koncepcja ta została po raz pierwszy zaproponowana przez komentarz Stracka-Billerbecka (t.2, s.543). Zob. także artykuły: A. Hanson, *John's Citation of Psalm 82 Reconsidered*, s. 364-366; J.S. Ackerman, *The Rabbinic Interpretation of Psalm 82...*, s. 186-191; J.H. Neyrey, „*I Said You Are Gods*”..., s. 655-659.



temat tekstów biblijnych udzielane przez rabinów musiały być szczególnie bliskie autorowi czwartej Ewangelii. Poszukując w dalszym ciągu odpowiedzi na pytanie, kim byli uczestnicy boskiego zgromadzenia z Psalmu 82 określani przez psalmistę jako עֲדוּתֵי־אֱלֹהִים, można odnaleźć teksty, które usiłują połączyć ideę tajemniczego zgromadzenia z teofanią, która dokonała się wobec narodu wybranego pod Synajem. *Mekilta Rabbiego Iszmaela*<sup>55</sup> zawiera wzmiankę, w której Ps 82,6-7 cytowany jest w odniesieniu do Izraelitów. Według *Mekilty* Bóg udzielił swemu ludowi pod Synajem daru nieśmiertelności, pozbawiając tym samym całkowicie mocy Anioła Śmierci (por. Wj 20,18-19). Ps 82,6 harmonizuje zatem bardzo dobrze z sytuacją, w jakiej znaleźli się Izraelici (עֲלִיּוֹן כְּלִכְסִים (אֲנִי אֲמַרְתִּי אֱלֹהִים אֲנִי וְבָנָי (כְּאֲדָם תִּמְוָחוּ)). Wiadomo jednak, że naród nie przeszedł próby pomyślnie, ponieważ wielodniowy pobyt pod górą Synaj w oczekiwaniu na Mojżesza znalazł swój epilog w kulcie złotego cielca. Grzech pociągnął za sobą surowy wyrok Boga – lud powrócił do kondycji śmiertelnych stworzeń, co ponownie zaktualizowało treści Ps 82,7 (כְּאֲדָם תִּמְוָחוּ)).

Ten rabinacki komentarz pochodzący z II w. po Chr. ma swoje interesujące warianty. Większość z nich jest wprawdzie znacznie młodsza od Ewangelii Janowej, jest jednak bardzo prawdopodobne, że wywodzą się one ze znacznie starszej ustnej tradycji, która istniała już w czasach czwartego ewangelisty i była szeroko rozpowszechniona w środowiskach żydowskich. Warto zatem przytoczyć kilka szczegółów<sup>56</sup>. *Aboda Zara* 5a (Talmud Babiloński) postrzega kondycję nieśmiertelności, jaką cieszyli się Izraelici, jako konsekwencję najważniejszego daru Boga dla narodu – Tory. Przyjmujący Boże Prawo są bowiem bez skazy, a zatem – nieśmiertelni. Komentarz tannaitów do Księgi Powtórzonego Prawa<sup>57</sup> zawiera taką samą koncepcję: posłuszeństwo i świętość przynoszą w konsekwencji nieśmiertelność. Przy czym tekst wyraźnie sugeruje, iż nieśmiertelność jest atrybutem o charakterze boskim. Ps 82,6 został w nim zacytowany jako paralelizm do przywileju udzielonego przez Boga. Skoro Izraelici cieszą się statusem stworzeń nieśmiertelnych, mogą być także nazywani „bogami”. Wreszcie *Midrasz Rabbah* do Księgi Rodzaju porównuje wydarzenie pod Synajem ze sceną w Rdz 3. Adam został stworzony na podobieństwo Boga i zyskał dar nieśmiertelności (Rdz 1-2),

<sup>55</sup> *Tractate Bahodesh* 9 [Jewish Publication Society of America], Philadelphia 1933, t. 2, s. 272.

<sup>56</sup> Zob. szczegółowe przedstawienie problemu w: J.H. Neyrey, „I Said You Are Gods”..., s. 656-658.

<sup>57</sup> *Piska* 320 [Yale University Press], New Haven 1986, s. 329.

popelniał jednak grzech i w konsekwencji dar nieśmiertelności został mu odebrany. Podobnie Izrael przyjmując Torę stał się świętym, a tym samym również nieśmiertelnym narodem. Bałwochwalstwo stało się jednak przyczyną kary i powrotu do kondycji istot śmiertelnych.

Podsumowując można stwierdzić, że interpretacja Psalmu 82 w kontekście Izraela otrzymującego Torę pod Synajem należy do utrwalonych tradycji rabinackich. Zgodnie z tym przekazem nieśmiertelność jest bezpośrednio związana ze świętością i uważana za jeden z atrybutów samego Boga. Inaczej mówiąc, ktoś, kto cieszy się kondycją istoty świętej, jest także w sposób konieczny nieśmiertelny i ma prawo do tytułu „boga”.

### **Janowe użycie tradycji biblijnych i jemu współczesnych w argumentacji Jezusa (J 10,27-38)**

Po zaprezentowaniu dość szerokiego wachlarza możliwych zastosowań Ps 82,6 w Ewangelii św. Jana konieczne jest postawienie fundamentalnego pytania: Która z tradycji biblijnych i/lub rabinicznych była najużyteczniejsza dla autora czwartej Ewangelii? Ogólna odpowiedź powinna brzmieć: Taka, która najlepiej odpowiada teologicznym założeniom i celom jego dzieła. Rozstrzygnięcie powyższej kwestii wymaga dokładniejszej analizy tekstu Ewangelii. Dopiero wówczas będzie można wyciągnąć stosowne wnioski w kontekście zaprezentowanych koncepcji oraz przedstawić ich ocenę. Przede wszystkim należy jednak zdać sobie sprawę z faktu, iż jakkolwiek próba wyjaśnienia J 10,34 ma sens tylko w przypadku, gdy werset ten stanowi logiczny element w polemice Jezusa z Jego przeciwnikami. Gdyby natomiast badany fragment był jedynie stylistycznym zabiegiem, grą słów<sup>58</sup> lub też parodią żydowskiej metody teologicznej<sup>59</sup> dalsze rozważania byłyby zupełnie bezwartościowe.

Opis Janowy ma swój określony przebieg:

w.27 Jezus posiada szczególną władzę:

- Jest dobrym pasterzem, a owce są mu posłuszne  
(ἀκούουσιν, ἀκολουθοῦσίν).
- On daje im (δίδωμι) życie wieczne, tzn. chroni je przed zagładą  
(ζωὴν αἰώνιον – οὐ μὴ ἀπόλωνται εἰς τὸν αἰῶνα).
- Nikt nie jest w stanie wyrwać ich (ἀρπάσει) z jego ręki.  
Ręka jako symbol władzy!

<sup>58</sup> A. Loisy, *La quatrième Évangile*, wyd. Emil Nourry, Paris 1921, s. 335.

<sup>59</sup> R. Bultmann, *The Gospel of John*, Westminster 1971, s. 389.

- w.29 Władza ta pochodzi (δέδωκέν) bezpośrednio od Ojca.  
– On jest większy od wszystkich (πάντων μεῖζόν ἐστιν).  
– Nikt nie jest w stanie wyrwać (ἀρπάσει) owiec z Jego ręki.  
Ręka jako symbol władzy!
- w.30 Główne roszczenie: Jezus jest jedno z Ojcem (ἓν ἐσμεν).  
w.31 Reakcja: kamienowanie za bluźnierstwo  
w.32 Odpowiedź Jezusa: Czy dobre czyny są powodem do kary?  
w.33 Odpowiedź: Powodem jest bluźniercze roszczenie – ἀνθρο-  
πος ὧν ποιειῶ σεαυτὸν θεόν.  
w.34 Argument z Pisma:  
– Pismo (tzn. Bóg) mówi (ἔστιν γεγραμμένον por. Ἐγὼ  
εἶπα oraz w ostatniej części w.35 οὐ δύναται λυθῆναι ἡ γραφή):  
– Wyrok Boży odnośnie do ludzi: Θεοί ἐστε oraz paralelna  
do niego fraza: πρὸς οὓς ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἐγένετο.  
w.36 Stwierdzenie powyżej legitymizuje roszczenie Jezusa: Uświęco-  
ny i Posłany może być nazwany Υἱὸς τοῦ θεοῦ.  
w.37 Roszczenie zostaje wzmocnione przez argument z uczynków:  
Dzieła Ojca wymagają wiary.  
w.38 Główne roszczenie Jezusa zostaje powtórzone (wyjaśnienie):  
ἐν ἐμοὶ ὁ πατήρ κάγω ἐν τῷ πατρὶ.  
w.39 Próba uwięzienia Jezusa.

Sednem badanej perykopy jest roszczenie Jezusa, które spotyka się ze zdecydowanym sprzeciwem słuchaczy. Jest ono powtórzone dwukrotnie (ww. 30,38) i dwukrotnie prowokuje odrzucenie Jezusa i Jego żądań. Jego przeciwnicy dwa razy zmiernają do użycia siły (kamienowanie – w.31 i uwięzienie – w.39). W pierwszym przypadku, roszczenie Jezusa zostało wprowadzone przez ukazanie adwersarzom wyjątkowych prerogatyw, jakich udzielił Jezusowi Ojciec. Jest On właścicielem wielu owiec (ludzi) i ma władzę nad życiem i śmiercią. Z drugiej strony, w.29, który na pierwszy rzut oka zdaje się podkreślać wyjątkową moc i władzę Boga (πάντων μεῖζόν ἐστιν), okazuje się w rezultacie pełnić funkcję punktu szczytowego narracji ww.27-33: ἐγὼ καὶ ὁ πατήρ ἓν ἐσμεν. W ten sposób ewangelista paradoksalnie wzmacnia jeszcze bardziej roszczenie Jezusa, ponieważ to, co wcześniej zostało powiedziane o Bogu, teraz zostaje odniesione do Jezusa<sup>60</sup>.

<sup>60</sup> Por. J.H. Neyrey, „I Said You Are Gods”..., s. 651n.

Roszczenie Jezusa staje się jasne dopiero przy wzięciu pod uwagę wszystkich trzech wzmianek o Jego godności. Stwierdzenie o jedności z Ojcem musi być potraktowane jako paralela do wypowiedzi o Synu Bożym (w.36) oraz o wspólnej egzystencji Ojca i Syna (w.38). W rezultacie tytuł „Syn Boży” nie może być uznany za roszczenie ograniczone w stosunku do tytułu „Bóg”. Myśl rozwinięta przez autora Ps 82,6 jest na to najlepszym dowodem, ponieważ tytuł אֱלֹהִים został przez niego przyrównany do godności synów Najwyższego (בְּנֵי עֲלִיּוֹן). Zgodnie z kontekstem Psalmu 82 godność „syna Bożego” równa się egzystencji równej Bogu. Niezależnie od tego, roszczenie Jezusa do godności „Syna Bożego” (w.36) znajduje się pomiędzy dwoma innymi wyrażeniami, które bezpośrednio wskazują na intymną więź, jaka istnieje między Ojcem i Synem. Należy więc uznać, że roszczenia z dziesiątego rozdziału Janowej Ewangelii są bardzo mocne, a status Syna Bożego w rozumieniu autora czwartej Ewangelii to o wiele więcej niż posiadanie prostego atrybutu boskości.

Zgodnie z przesłaniem Ewangelii św. Jana celem przyścia na świat Syna Bożego była Jego śmierć w celu zbawienia ludzkości (3,16-17; 10,11; 11,51-52; 13; 15). Co ciekawe, tytuł „Syn Boży” tylko dwa razy został umieszczony przez ewangelistę w bezpośredniej bliskości rzeczownika „Ojciec” (5,25; 10,36). Natomiast tytuł „Syn” występujący 18 razy w Ewangelii, jest w zasadzie zawsze związany z ideą Boga jako Ojca. W ten sposób bliskość Ojca i Syna jest nieustannie podkreślana (1,18; 3,35-36; 5,19-26; 6,40; 8,35-36; 14,13; 17,10). Syn czyni tylko to, co jest wolą Ojca i w ten sposób jest On autentycznym objawieniem samego Ojca (J 14,6-11; por. J 10,37n.).

Z kolei oskarżenia przeciwników Jezusa, które jednocześnie ukazują niechęć środowisk żydowskich do Jego żądań, można spotkać także w innych miejscach Ewangelii (J 5,18; 19,7). W tych scenach autor wszelkimi środkami stara się wykazać, iż Jezus nie czynił sam siebie kimś niezwykłym, nie był uzurpatorem, lecz przeciwnie On jest tym, za kogo się podaje.

Ponieważ roszczenie Jezusa spotyka się z tak zdecydowanym i twardym sprzeciwem, Nauczyciel ucieka się do autorytetu Pisma Świętego, którego nie można odrzucić (w.34). Jego deklaracja wzmocniona została przez dwie frazy: οὐ δύναται λυθῆναι ἢ γραφή (w.35) oraz ἐγὼ εἶπα (w.34). Pismo nie może utracić swojej wartości, a zatem to, co zostało zapisane, musi być przyjęte, ponieważ za świętym tekstem stoi autorytet samego Boga. Oznacza to, iż sam Bóg ogłasza pewne osoby „bogami”.

W jaki jednak sposób przytoczony przez ewangelistę argument może pomóc w potwierdzeniu Jezusowego roszczenia? Co autor czwartej Ewangelii rozumie przez „bycie bogami” z Ps 82,6?

Logika Ewangelii wskazuje, że problem należy rozwiązywać w odniesieniu do ludzi<sup>61</sup>. Wszystkie inne możliwe interpretacje, jak choćby wspomniana wcześniej propozycja „bogów” jako istot anielskich, muszą być odrzucone. Koncentrując się na wyrażeniu z w.35, które określa omawiane postacie jako οἱ πρὸς οὐς ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἐγένετο, można dojść do wniosku, że chodzi tu o „indywidualnych odbiorców specjalnego objawienia Bożego, a szczególnie proroków”<sup>62</sup>. Jak zostało pokazane już wcześniej, tekst 11 QMelch mógłby poprzeć taką koncepcję<sup>63</sup>. Logika argumentacji Jezusa przebiegałaby wówczas następująco: „Skoro Bóg nazywa «bogami» indywidualnych odbiorców specjalnego objawienia, które otrzymują przez wizje, nie ma powodu odmawiać tytułu «Syna Bożego» posłańcowi, który przychodzi od Boga”<sup>64</sup>. Można by się tu dopatrzeć nawet głębszej myśli teologii Jana, który zachowuje dla Jezusa tytuł „Bóg” na ostatnie wyznanie umieszczone w swoim dziele, podczas gdy „Syn Boży” jest tytułem często stosowanym. Wreszcie, istnienie wyraźnych aluzji w J 10,35-36 do Jr 1,4-10 wspiera również taką interpretację<sup>65</sup>.

Inne rozwiązanie widzi w wypowiedzi Jezusa nawiązanie do czasu przebywania Izraela pod Synajem, akcentując jednak tylko mały fragment w.35: ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἐγένετο. Zgodnie z tym poglądem należałoby zamienić osobę Boga, który przemawiał do Izraela, z Jego odwiecznym Słowem, które przyszło do ludzi<sup>66</sup>. W tym wypadku ewangelista myślałby o Psalmie 82 nie tylko w kontekście narodu wybranego zgromadzonego pod Synajem, ale także w odniesieniu do ich odległych potomków. Odwieczne Słowo Boga, stojące pośród Izraelitów, oskarżające ich o niesprawiedliwość (Ps 82,2n.) i ogłaszające swą władzę nad

<sup>61</sup> Oskarżenie wysuwane przez oponentów Jezusa jest bardzo jasne: „Ty, będąc człowiekiem, czynisz siebie Bogiem”. Odpowiedź Jezusa, by była koherentna z sensem całej polemiki, musi zatem przebiegać według tego samego wzorca: „człowiek – Bóg”. Aniołowie jako „bogowie” skomplikowałyby i tak już wystarczająco niejasny schemat wypowiedzi. Z kolei oryginalne tło Psalmu 82 z pogańskimi bóstwami zgromadzonymi wokół Jahweh jest nie do pomyslenia.

<sup>62</sup> J. Menken, *Quotations in Jn...*, s. 372.

<sup>63</sup> Zob. także paragraf poświęcony tej interpretacji.

<sup>64</sup> Por. J. Menken, *Quotations in Jn...*, s. 380.

<sup>65</sup> *Tamże*, s. 381.

<sup>66</sup> Zob. A. Hanson, *John's Citation of Psalm 82*, s. 160n.

całą ziemią (Ps 82,8) przychodzi także do ich potomstwa, wyrzucając im niewiarę i odrzucenie objawienia danego przez samego Boga (J 10,36-38). Oczywiście nawiązania do teologii Janowej są bardzo kuszące. Interpretacja ta ma jednak przynajmniej jedną podstawową wadę. Kładzie nacisk na postać, która nie jest centralna w wypowiedzi Jezusa. Wyrażenie z w.35 – οἱ πρὸς οὓς ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἐγένετο, i paralelne do niego θεοὶ ἐστε (w.34), odnosi się do tych, „wobec których słowo Boże się wydarzyło”, nie zaś do samego Słowa. Rozwiązanie jest zatem chybione i nie odpowiada logice opowiadania J 10,29-38.

Idea synajskiego kontekstu może być jednak podjęta od innej strony. Jak to zostało przedstawione już wcześniej<sup>67</sup> w pewnych tradycjach literatury rabinackiej nieśmiertelność jest ściśle związana ze świętością i jednocześnie traktowana jako atrybut boskości. Jak długi Izrael był posłuszny Bożemu Prawu, mógł się on cieszyć nieśmiertelnością, jako konsekwencją swej bezgrzeszności. Te same treści można odnaleźć w Ewangelii Jana, gdzie poruszana jest kwestia słuchania i wiary (5,24; 8,37; 9,27). Jeden z przytoczonych tekstów jest szczególnie wyraźny, ponieważ wiąże on bezpośrednio akt słuchania z wiarą i darem życia wiecznego. Z drugiej strony świętość Jezusa w wielu przypadkach staje się podstawą do dyskusji na temat Jego boskości (por. J 8,46; 9,31-33; 6,69). Fakt niepopelnienia jakiegokolwiek grzechu przez Jezusa jest podkreślany przez ewangelistę zarówno w polemikach z Żydami, jak i w prywatnych pouczeniach uczniów. Również Jego czyny mają stanowić świadectwo, że Ojciec jest z nim (J 5,36-37; 10,37n.). Wszystko co mówi i czyni stanowi dowód Jego świętości.

Myśląc o nieśmiertelności Jezusa nie można jednak zastosować Psalmu 82 dosłownie, ponieważ rzeczywistość krzyża stanowi konieczny dalszy ciąg misji Mesjasza. Chrześcijanin zgłębiający tajemnicę wypowiedzi swego Mistrza z J 10,34 jest świadom treści, ukrytych w ostatnich rozdziałach czwartej Ewangelii. Nieśmiertelność Jezusa musi zatem polegać na czymś innym. Jest ona raczej mocą, dzięki której Jezus jest zdolny do pokonania śmierci. Ta moc sprawi, że Jego zwycięstwo dotyczy będzie nie tylko Jego osoby, ale rozciągnie się na wszystkich Jego uczniów (por. J 5,25-29; 10,17n.27n.29; 11,25). W świetle przyszłego zwycięstwa, sama śmierć Jezusa zyskuje nowe znaczenie. Nie jest to już, jak to ma miejsce w przypadku każdego zwykłego śmiertelnika, skutek grzechu pierworodnego. Ponieważ Baranek bez skazy umiera

<sup>67</sup> Zob. paragraf na temat Izraela pod Synajem.

„za swoich”, skutkiem tego wydarzenia jest dar zbawienia dla wszystkich wierzących. Zmartwychwstanie staje się zatem najważniejszym dowodem boskości Jezusa w teologii Janowej Ewangelii.

### Wnioski

Analiza Psalmu 82 oraz fragmentu czwartej Ewangelii, do którego należy J 10,34, ukazała, jak wielkie bogactwo teologicznych znaczeń może ukrywać się za cytatem składającym się zaledwie z dwu słów. Teksty starotestamentalne oraz ich wyjaśnienia dokonywane przez rabinów żydowskich mogą bardzo często pogłębiać zrozumienie treści w Nowym Testamencie. Jednocześnie badacz dokonujący egzegezy zmuszony jest do dokonania możliwie najwłaściwszego wyboru kontekstu, który najlepiej odpowiadałby teologicznym preferencjom danego ewangelisty (autora księgi). W tym przypadku możliwe było rozważenie jedynie tych rozwiązań dotyczących Psalmu 82, które uwzględniały obecność ludzi pośród uczestników boskiego zgromadzenia. Dalszym ograniczeniem interpretacyjnym okazała się wewnętrzna struktura wypowiedzi Jezusa oparta na schemacie człowieka – Bóg. Z tego właśnie powodu wszystkie pozostałe, choć bez wątplenia interesujące, próby wyjaśnienia znaczenia cytatu Ps 82,6, które w swojej treści nie uwzględniały ludzkiego elementu, zostały pominięte.

Wydaje się, że spośród przedstawionych interpretacji, jedynie trzy odpowiadają Janowej myśli teologicznej: θεοί, rozumiani jako sędziowie, jako indywidualni odbiorcy objawienia Bożego lub też jako lud otrzymujący Torę zgromadzony pod Synajem. Każda z tych interpretacji ma swoje mocne i słabe punkty. W przypadku pierwszej propozycji, literatura rabiniczna zdaje się uzasadniać widzenie w θεοί sędziów, z tekstu Psalmu 82. Mimo to, wyrażenie θεοί έστε odniesione do sędziów w Ewangelii św. Jana przedstawia dwie istotne trudności: 1) tekst Pwt 1,15-18, będący głównym argumentem na rzecz takiego rozwiązania, w zasadzie nie powinien być traktowany jako bezpośrednie słowo kierowane przez Boga; 2) nic nie wskazuje na to, by istniał jakiś bezpośredni związek między grupą sędziów z epoki Księgi Wyjścia i podobną grupą w czasach Jezusa.

Wyjaśnienie zaproponowane przez M.J.J. Menkena, opierające się na wyrażeniu προς ους ο λόγος του θεου έγένετο wydaje się bardzo obiecujące i współgrałoby dobrze z kontekstem czwartej Ewangelii, ponieważ autor Ewangelii Janowej często przedstawia Jezusa Chrystusa

jako tego, który przynosi objawienie z wysoka (por. J 3,11-13). Jednakże i ten pogląd nie jest pozbawiony trudności. Przede wszystkim, sam Menken jest świadom, że jego interpretacja opiera się na jednym jedynym źródle w literaturze międzytestamentalnej (11QMelch). Co więcej, samo źródło jest mocno fragmentaryczne. Z drugiej strony przeszkodą w uznaniu poglądów Menkena jest istnienie pewnych, powszechnie przyjętych przez badaczy, trendów teologicznych w ramach wspólnot Janowych pierwotnego Kościoła. Jak słusznie wykazano wcześniej, w przypadkach konfliktów pomiędzy Jezusem a Jego przeciwnikami, opisywanych w Ewangelii św. Jana, teksty redagowano w ten sposób, by roszczenia Jezusa były wzmocnione, a nie osłabione<sup>68</sup>. Tymczasem propozycja Menkena zaburzałaby tę ogólną tendencję teologiczną zrównując Jezusa z innymi, znanymi wcześniej odbiorcami Bożego objawienia.

Wreszcie, ostatnia możliwość – lud otrzymujący od Boga Torę pod Synajem – również nie jest wolna od pewnych nieciągłości. Odpowiada ona jednak najlepiej kontekstowi czwartej Ewangelii. Problem braku pewności co do datacji prezentowanych żydowskich tradycji, czy też niejasności związane z procesem ich recepcji przez autora Ewangelii św. Jana, znalazły swe racjonalne wyjaśnienie i okazały się mniej istotne od trudności, jakie napotyka się w przypadku innych rozwiązań.

*Krzysztof MIELCAREK*

---

<sup>68</sup> W. Meeks, *The Man from Heaven in Johannine Sectarianism*, JBL 91(1972), s. 70-71.