

SEBASTIAN SMOLARZ

Ewangelikalna Wyższa Szkoła Teologiczna

## PRZYWÓDCY LUDU I PROBLEM ʾĔLŌHĪM W KSIĘDZE PRZYMIERZA (KSIĘGA WYJŚCIA 20,22–23,33) W UJĘCIU NARRACYJNYM<sup>1</sup>

### 1. Charakter Księgi Przymierza w Księdze Wyjścia 20,22–23,33

Księga Przymierza jest nazwą używaną ogólnie na określenie części materiału Księgi Wyjścia od 20,22 do 23,33, a terminologia ta wywodzi się z wyrażenia pojawiającego się w Wj 24,7<sup>2</sup>. Tę sekcję księgi można podzielić bardziej szczegółowo: na prawa kazuistyczne, czy też bardziej dosłownie: sądy (Wj 21,2–22,17), od hebrajskiego określenia *mišpāṭim* pojawiającego się w Wj 21,1, oraz na prawa apodyktyczne bądź przykazania (Wj 22,18–23,19) — od hebrajskiego słowa *dəbārîm*<sup>3</sup>. Ogólnie uważa się, że prawa kazuistyczne odpowiadają zasadom, które miały być egzekwowane przez sądy w Izraelu, natomiast prawa apodyktyczne odnoszą się do wszelakich nakazów społecznych, etycznych, moralnych i religijnych, które zostały wyrażone w autorytatywnym stylu Dziesięciu Przykazań<sup>4</sup>. Jednak jak zauważają niektórzy teologowie, również *dəbārîm* zawierają nakazy oraz opisy

<sup>1</sup> Ujęcie to najprościej można opisać jako odczytywanie tekstu w jego ostatecznej formie, jednak nie przeoczyć jego zasadniczej złożoności. Zob. np. T.W. Mann, *The Book of the Torah. The Narrative Integrity of the Pentateuch*. Louisville 1988, *Preface* oraz s. 1–9.

<sup>2</sup> W.C. Kaiser jr, *Toward Old Testament Ethics*. Grand Rapids 1983, s. 96.

<sup>3</sup> Jako pierwszy tego podziału dokonał w latach trzydziestych XX wieku Albrecht Alt (*Die Ursprünge des israelitischen Rechts*. Lipsk 1934).

<sup>4</sup> Por. N.M. Sarna, *Exploring Exodus. The Heritage of Biblical Israel*. New York 1986, s. 172.

charakteru nadrzędnego Sędziego, a skierowane są do sędziów izraelskich, którzy powinni odpowiednio orzekać w sprawach ludzi szczególnie słabych, uciśnionych i przychodniów<sup>5</sup>.

W niniejszym artykule interesują nas wspomniane *mišpāṭîm*, a w szczególności te z nich, które stosują określenie *ʾēlōhîm*, co w podstawowym sensie oznacza bogów bądź Boga Izraela, czyli kazusy wyrażone w Wj 21,6 oraz 22,8–9. Warto przybliżyć w punktach, czego dotyczą kazusy wymienione wśród *mišpāṭîm* Księgi Przymierza:

1) wersety 21,2–11 poruszają sprawy związane z niewolnictwem i przedstawiają ograniczenia władzy pana nad swoim niewolnikiem;

2) wersety 21,12–17 wymieniają cztery przestępstwa karane śmiercią: morderstwo z premedytacją (odróżnione od przypadkowego zabójstwa), atak na rodziców, uprowadzenie człowieka, przeklinanie rodziców;

3) wersety 21,18–27 odnoszą się do ran zadanych człowiekowi przez drugą osobę; w tym kontekście pojawia się tzw. prawo odplaty (*lex talionis*);

4) wersety 21,28–36 dotyczą zranień człowieka przez zwierzęta, a także zwierząt z winy człowieka oraz zranień zwierząt przez zwierzęta;

5) wersety 22,1–4 odnoszą się do kradzieży bydła oraz do napadów rabunkowych;

6) wersety 22,5–6 regulują kwestie odszkodowań za zniszczenie czyichś upraw;

7) wersety 22,7–15 zajmują się przypadkami zniszczenia bądź utraty rzeczy i zwierząt pożyczonych oraz danych na przechowanie.

8) wersety 22,16–17 dotyczą sankcji nałożonych na mężczyznę, który współżył z niezaręczoną dziewczyną<sup>6</sup>.

Niejasnością w przypadku kazusów niewolników hebrajskich chcących na zawsze pozostać w domu swego pana oraz w przypadku ludzi, którym skradziono wzięte od innych na przechowanie pieniądze bądź kosztowności, jest to, kto ma świadczyć i rozstrzygać w tych sprawach. Wątpliwości budzi użycie w tych kontekstach określenia *ʾēlōhîm*. O problemie związanym z tłumaczeniem słowa *ʾēlōhîm* w Księdze Przymierza świadczyć może fakt, że tłumacze Septuaginty rozumieli to słowo w Wj 21,6 jako κριτήριον τοῦ θεοῦ, czyli trybunał Boży<sup>7</sup>. Niewolnika, który decyduje się na zawsze pozostać w domu swego pana, jego właściciel powinien przyprowadzić na miejsce sądu Bożego. Potem jednak w przypadku Wj 22,8.9 słowo *ʾēlōhîm* tłumacze odnieśli do Boga. Targum Onkelosa rozumiał sens Wj 21,6

<sup>5</sup> Por. W. Brueggemann, *Old Testament Theology. An Introduction*. Nashville 2008, s. 105–107. Brueggemann kładzie duży nacisk na rolę JHWH jako nadrzędnego sędziego nad Izraelem.

<sup>6</sup> Zob. N.M. Sarna, *Exploring Exodus...*, s. 159–160.

<sup>7</sup> Zob. C.L. Brenton, *The Septuagint with Apocrypha: Greek and English*. Peabody 2001.

jako przyjsie do sędziów (דִּינִי), podobnie jak w późniejszym kazusie dotyczącym utraty bądź zniszczenia rzeczy wziętych w depozyt (Wj 22,8–9). Jak pokazuje przykład Septuaginty, to samo słowo w stojących blisko względem siebie wypowiedziach może być tłumaczone w dwojaki sposób<sup>8</sup>. Natomiast Targum Onkelosa pozostaje bardziej konsekwentny w obu przypadkach<sup>9</sup>.

Polskie współczesne tłumaczenia Biblii rozumieją słowo *ʿēlōhîm* w interesujących nas przypadkach w sensie ‘Bóg’: Biblia Tysiąclecia, Biblia warszawska, Biblia paulistów (Pismo Święte wydane przez Towarzystwa Świętego Pawła). To ostatnie jednak w komentarzu zaznacza, że wyrażenie „przed Boga” może oznaczać m.in. trybunał sędziowski orzekający w imieniu Boga<sup>10</sup>. Ewenementem było tłumaczenie Biblii gdańskiej z 1632 roku, które podobnie jak Targum Onkelosa odczytało słowo *ʿēlōhîm* w obu passusach jako ‘sędziowie’.

Więszą różnorodność widać we współczesnych tłumaczeniach anglojęzycznych. Na przykład New American Standard Bible słowo *ʿēlōhîm* w Wj 21,6 rozumie jako ‘Bóg’, ale już w Wj 22,8.9 podaje znaczenie ‘sędziowie’, a zatem odwrotnie niż LXX. Z kolei English Standard Version interpretuje to słowo w obu powyższych fragmentach jako ‘Bóg’. New International Version zbliża się do Targumu Onkelosa, wskazując, że w obu kazusach chodzi o stawienie się przed sędziami. Widać więc, że tłumaczenie tego słowa nie było na gruncie czysto lingwistycznym sprawą oczywistą.

Wśród współczesnych biblistów zdarzają się także głosy wyraźnie stwierdzające, że tłumaczenie *ʿēlōhîm* jako ‘sędziowie’ jest najmniej prawdopodobne i zgoła błędne w kontekście Księgi Przymierza<sup>11</sup>. W związku z tym wydaje się uzasadnione przeanalizowanie pewnych argumentów literacko-teologicznych przemawiających za tą właśnie opcją znaczeniową. Należy podkreślić, że bierzemy pod uwagę argumenty tego typu, gdyż te z zakresu samej lingwistyki wydają się nieadekwatne.

<sup>8</sup> Współcześnie niektórzy badacze uważają, że tłumaczenia tego samego słowa w obu passusach mogą się różnić. Np. J.M. Sprinkle („*The Book of the Covenant*”. *A Literary Approach*. Sheffield 1994, s. 145) uważa, że choć Wj 21,6 może dotyczyć bożków, to jednak w Wj 22,8–9 mowa jest o Bogu Izraelitów.

<sup>9</sup> Wydaje się, że spora grupa komentatorów opowiada się za podobną konsekwencją. Zob. np. U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Exodus*. Jerusalem 1997, s. 286. F.C. Fensham (*New Light on Exodus 21:6 and 22:7 from the Laws of Eshnunna*. „*Journal of Biblical Literature*” 1959, t. 78, nr 2, s. 160–161) argumentował, że wyrażenia w Wj 21,6 oraz Wj 22,8 są „praktycznie identyczne” — chodzi o przyproawdzenie osoby do Boga. Wcześniej za konsekwentnym tłumaczeniem w obu passusach opowiedział się podobnie C.H. Gordon, *אלהים in Its Reputed Meaning of Rulers, Judges*. „*Journal of Biblical Literature*” 1935, t. 54, nr 3, s. 139–144, choć według niego *ʿēlōhîm* oznacza domowe bożki.

<sup>10</sup> *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem*. Towarzystwo Świętego Pawła. Częstochowa 2008, s. 164, 166.

<sup>11</sup> Wydaje się, że trend ten rozpoczął w latach trzydziestych XX wieku; zob. C.H. Gordon, *אלהים...*, s. 139–144. Obecnie kontynuuje go np. R. Alter, *The Five Book of Moses. A Translation with Commentary*. New York — London 2004, s. 436, 443.

## 2. Różne sposoby odczytywania słowa *ʿēlōhîm* w Księdze Przymierza

W omawianiu tego zagadnienia głównym punktem odniesienia będzie monografia Joego M. Sprinkle, poświęcona w całości literackiemu podejściu do Księgi Przymierza<sup>12</sup>. Według niego wcześniejsi interpretatorzy odczytywali słowo *ʿēlōhîm* w interesujących nas fragmentach przynajmniej na pięć różnych sposobów:

- 1) jako odnoszące się do Boga;
- 2) jako oznaczające sędziów;
- 3) jako wskazujące miejsce sądu;
- 4) jako oznaczające bogów;
- 5) jako wskazujące na *ʿārāpîm* — figurki reprezentujące przodków<sup>13</sup>.

Sprinkle podaje w wątpliwość opcję pierwszą w przypadku Wj 21,6 ze względu na brak jasnego powiązania miejsca obecności Boga z odrzwiami domu właściciela danego niewolnika<sup>14</sup>. Według niego przyprowadzenie niewolnika do odrzwi nie wskazuje w Biblii hebrajskiej jednoznacznie na obecność Bożą. Z kolei w przypadku Wj 22,8–9 preferuje tłumaczenie 'Bóg', ponieważ inne opcje wydają mu się mało prawdopodobne<sup>15</sup>. Problemem jednak w tym drugim przypadku jest czasownik *שע* odnoszący się do *ʿēlōhîm*, a stojący w liczbie mnogiej. Sugerowałby on liczbę mnogą samego rzeczownika.

Sprinkle odrzuca propozycję drugą i trzecią jako mało prawdopodobne ze względu na niezrozumiałe powody, dla których miałyby wybrać takie tłumaczenia Septuaginta i Targum Onkelosa<sup>16</sup>. Wyjaśnia on, że Targum zmienił znaczenie ze względu na zagrożenie potencjalnej obrazy Boga<sup>17</sup>. Nie tłumaczy jednak, dlaczego sformułowanie z Wj 21,6 mogłoby obrażać Boga, gdyby się do Niego odnosiło. Jednak według niego dowody na użycie *ʿēlōhîm* w znaczeniu 'sędziowie' są nader wątpliwe. Odrzuca on argumenty niektórych komentatorów, którzy podobnie jak Septuaginta wnioskowali, że słowo to odnosiło się oryginalnie do bożków stojących w miejscu odbywania sądów, a Izraelici czasami posługiwali się nim na określenie właśnie tego miejsca<sup>18</sup>.

<sup>12</sup> J.M. Sprinkle, „*The Book of the Covenant*”...

<sup>13</sup> *Ibidem*, s. 56.

<sup>14</sup> *Ibidem*, s. 57.

<sup>15</sup> *Ibidem*, s. 146.

<sup>16</sup> *Ibidem*, s. 57. Choć jak sam zauważa, w przeszłości znaczenie sędziów było „bezsprene przyjmowane”. Por. J.R. Vannoy, *The Use of the Word האלים in Ex. 21.6 and 22.7,8*. W: J.H. Skilton, *The Law and the Prophets*. Philadelphia 1974, s. 225–241.

<sup>17</sup> W pierwszej połowie XX wieku C.H. Gordon tłumaczył, że dla Onkelosa obraźliwy był wers Wj 22,28, który mówi o przypadku przeklinania Boga, również używając określenia *ʿēlōhîm*. Wobec tego zdecydowano się na znaczenie 'sędziowie' jako paralelę do *נשיא* — 'władca'. Znaczenie to następnie wczytano w Wj 21,6 oraz 22,8–9. Zob. C.H. Gordon, *אלהים...*, s. 143. Wyjaśnienie to jednak wydaje się mało prawdopodobne, gdyż Wj 22,28 mówi właśnie o zakazie przeklinania Boga, który rabini zapewne by podtrzymali.

<sup>18</sup> U. Cassuto, *Exodus...* s. 267.

Sprinkle zauważył, że trudno byłoby się zgodzić z opcją czwartą jako pozostałością elementów politeizmu izraelskiego w kontekście pojawiającego się wcześniej Dekalogu<sup>19</sup>. Może się to wydawać problematyczne także z perspektywy teorii źródeł, która autorstwo Księgi Przymierza przypisuje P (źródło kapłańskie)<sup>20</sup>. Przyznać musimy, że trudno w tym kontekście wyobrazić sobie redaktora P, który chciał odnosić się w taki sposób do innych bogów. Jednak współcześnie nadal nie brakuje zwolenników poglądu, jakoby rzeczownik ten oryginalnie odnosił się do bożków domowych, które stały przy drzwiach danego domostwa<sup>21</sup>. Albo też, jak w przypadku Wj 22,8–9, mógłby wskazywać na bożki lokalnego sanktuarium<sup>22</sup>. W tym wypadku argumentuje się, że choć wiara Izraelitów z czasem przekształcała się w konfesyjny monoteizm, język mógł pozostać konserwatywny, nie zmieniając swojego postrzegania rzeczywistości. Słowo *ʿēlōhîm* odnoszące się pierwotnie do takich bożków zachowało się w języku jako idiom oznaczający boską obecność<sup>23</sup>.

Sprinkle uważa, że najbardziej prawdopodobną opcją jest odczytanie *ʿēlōhîm* jako *ṭērāpîm*, gdyż Rdz 31,30 oraz Sdz 18,24 sugerują takie użycie<sup>24</sup>. Przy czym przekonuje, że chodzi nie tyle o bożki domowe, co o antropoidalne figury przedstawiające zmarłych przodków uważanych za istoty duchowe<sup>25</sup>. Zapewne tego typu figurę wykorzystwała Mikal, żona Dawida, aby zwieść wysłanników króla Saula, kładąc ją w łożu na miejscu swego męża (1 Sm 19,13–16). Choć używanie ich do wróżb lub magii było w Izraelu zakazane, to jednak posiadanie ich jako upamiętnienie przodków mogło być dozwolone. Sprinkle uważa, że przebicie ucha niewolnikowi w obecności figur reprezentujących zmarłych członków rodziny było aktem przyjęcia go do rodziny, uznaniem własnych przodków za jego przodków, przyłączeniem go do dziedzictwa swego rodu<sup>26</sup>. Choć takie rozumienie pozostaje pewnym ciekawym *novum* na kanwie innych interpretacji i możliwe, że w pewnych okolicznościach niewolnik mógł stać się niejako członkiem

<sup>19</sup> J.M. Sprinkle, „*The Book of the Covenant*”..., s. 56. Przykłady zwolenników interpretacji politeistycznej wymienia również J. Lemański (*Nowy Komentarz Biblijny. Księga Wyjścia*. T. 2. Częstochowa 2009, s. 452).

<sup>20</sup> Por. T.M. Mann, *The Book of the Torah*..., s. 105.

<sup>21</sup> R. Alter, *The Five Books*..., s. 436. Ale zob. też B. Jacob, *The Second Book of the Bible: Exodus*. Tłum. W. Jacob. Hoboken 1992, s. 617. Jacob uważa, że nie ma najmniejszych dowodów na to, iż w starożytnym Izraelu umieszczano bożki przy drzwiach domu, toteż tego typu konkluzje są przypisywaniem religii Izraela zwyczajów innych narodów.

<sup>22</sup> Zob. R. Alter, *The Five Books*..., s. 443.

<sup>23</sup> *Ibidem*.

<sup>24</sup> J.M. Sprinkle, „*The Book of the Covenant*”..., s. 58.

<sup>25</sup> *Ibidem*, s. 59. Sprinkle w swojej argumentacji opiera się głównie na wcześniejszym opracowaniu K. van der Toorna, *The Nature of the Biblical Teraphim in the Light of the Cuneiform Evidence*. „*Catholic Biblical Quarterly*” 1990, t. 52, nr 2, s. 203–222.

<sup>26</sup> J.M. Sprinkle, „*The Book of the Covenant*”..., s. 59–60.

rodziny, gdy postanowił dożywotnio pozostać niewolnikiem<sup>27</sup>, jednakże brak jest jednoznacznych dowodów na takie użycie *ʿrāpîm* w tym kontekście.

### 3. Obecne tendencje w określaniu znaczenia *ʿlōhîm* w Wj 21,6 i Wj 22,8–9

W trakcie rozpatrywania współczesnych interpretacji interesującego nas słowa zauważyliśmy, że nierzadko łączy się znaczenie *ʿlōhîm* w Wj 21,6 z jego znaczeniem w Wj 22,8–9<sup>28</sup>. W nielicznych tylko przypadkach odchodzi się od tej koncepcji<sup>29</sup>. Zwolennicy tłumaczenia zgodnie z opcją pierwszą przyjmują formę rzeczownika *ʿlōhîm* za liczbę pojedynczą, mimo że w Wj 22,8–9 odnoszący się do niego czasownik występuje w liczbie mnogiej. I choć z formy czasownika można wnioskować o liczbie mnogiej samego rzeczownika, wyjście pierwsze na gruncie polskim przyjęli m.in. tłumacze Biblii Tysiąclecia oraz Biblii warszawskiej.

Rozwiązanie drugie i trzecie nierzadko odrzuca się ze względu na niezrozumiałość intencji stojących za propozycjami Septuaginty i Targumu Onkelosa.

Wybór czwarty budzi zastrzeżenia tego rodzaju, że sam kontekst Księgi Przymierza wskazuje na monolatrię, skoncentrowanie się na jedynej opcji religijnej dla Izraela — jedynym Bogu. Dekalog można postrzegać jako polemikę z politeizmem innych narodów<sup>30</sup>, natomiast Księga Przymierza wyznacza podstawy zrozumienia wiary Izraela w świecie<sup>31</sup>.

W propozycji piątej brakuje jasnych dowodów na to, że zmarli członkowie rodziny byli postrzegani jako świadkowie swoistej adopcji niewolnika i przyłączenia go do dziedzictwa danego rodu.

Możliwe, że kwestia tłumaczenia słowa *ʿlōhîm* na płaszczyźnie lingwistycznej pozostanie na zawsze nierozstrzygnięta. Wydaje się jednak, że wbrew opiniom niektórych tłumaczy<sup>32</sup> niemożliwe jest porzucenie teologicznych argumentów przy wyborze jednego z powyższych wariantów przekładowych. Odczytujemy też, że z niezrozumiałych do końca względów współcześnie niektórzy bibliści z góry odrzucają opcję drugą i trzecią, choć w przeszłości istniała pewna tradycja rozumienia słowa *ʿlōhîm* właśnie jako 'sędziowie'. Uważamy, że warto przybliżyć niektóre argumenty stojące za tym wyborem.

<sup>27</sup> Niektórzy teologowie dopatrują się w rycie przekłucia ucha dowodu na adopcję. Zob. J.B. Jordan, *The Law of the Covenant. An Exposition of Exodus 21–23*. Tyler 1984, s. 78–84.

<sup>28</sup> Zob. przykłady powyżej, przyp. 9.

<sup>29</sup> Zob. przyp. 8.

<sup>30</sup> N.M. Sarna, *Exploring Exodus...*, s. 145.

<sup>31</sup> W. Brueggemann, *Theology...*, s. 98.

<sup>32</sup> Zob. np. R. Alter, *The Five Books...*, s. 443.

#### 4. Możliwe odczytanie: *ʿēlōhîm* jako ‘sędziowie’ bądź ‘przywódcy [ludu]’

Według *Brown-Driver-Briggs Hebrew Lexicon* (BDB), ‘władcy’ bądź ‘sędziowie’ występują w różnych tłumaczeniach i komentarzach jako wariant znaczeniowy słowa *ʿēlōhîm* w takich fragmentach Biblii, jak Wj 21,6; 22,8–9; Sdz 5,8; 1 Sm 2,25 oraz w Psalmach: 82,1.6 i 138,1<sup>33</sup>. Podobny wariant znaczeniowy słowa *ʿēlōhîm* został odnotowany w *Theological Wordbook of the Old Testament*<sup>34</sup>.

Choć nie w każdym z podanych przez BDB odnośników można by łatwo przyjąć ten wariant znaczeniowy, ciekawy w kontekście naszej dyskusji może okazać się Psalm 82:

- w. 1: Bóg wstaje w zgromadzeniu Bożym, wśród *ʿēlōhîm* sędzi
- w. 6: Ja rzekłem: jesteście *ʿēlōhîm* i wszyscy synami Najwyższego,
- w. 7: lecz pomrzecie jak ludzie<sup>35</sup>.

Scenerią tego psalmu jest zgromadzenie, pośród którego Bóg występuje jako nadrzędny Sędzia, aby strofować sędziów, którzy są znieprawieni<sup>36</sup>. Określa się ich mianem *ʿēlōhîm* i zalicza w poczet Bożego konsylium, ponieważ na nich spoczywa odpowiedzialność za dbanie o sprawiedliwość Bożą wśród ludzi (por. 2 Krn 19,5–6)<sup>37</sup>. Wersety 2–4 Psalmu 82 wskazują, że przestali oni troszczyć się o sprawy słabych i uciskanych, do czego wzywała ich m.in. Księga Przymierza (por. Wj 22,21–27). Dlatego nadrzędny *ʿēlōhîm* osądzi ich i pomrą jak zwykli ludzie (Ps 82,7). Psalm 82 wydaje się stanowić dobry przykład na to, że *ʿēlōhîm* może oznaczać sędziów Izraela, którzy powinni sądzić zgodnie z Bożymi ustawami.

Warto przy okazji zauważyć, że Ewangelia św. Jana 10,34–35 odnosi *ʿēlōhîm* z Psalmu 82,6 właśnie do ludzi z Izraela, prawdopodobnie podczas objawienia na górze Synaj<sup>38</sup>. Mogłoby to więc niejako potwierdzić proponowany przez nas wariant znaczeniowy. Przy czym naszym zamiarem nie jest wykluczenie innych opcji semantycznych rozważanego rzeczownika, lecz wydaje nam się, że obecny trend panujący wśród niektórych biblistów niesłusznie odrzuca odniesienie słowa *ʿēlōhîm* do ludzi, a konkretnie sędziów bądź przywódców ludu. Przy dopuszczeniu tej opcji znaczeniowej w Wj 21,6 i 22,8–9 można wyciągnąć ciekawe wnioski co do samego zagadnienia przewodzenia ludziom, szczególnie pośród ludu Bożego.

<sup>33</sup> F. Brown, S.R. Driver, Ch.A. Briggs, *The Enhanced Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*. Biblioteka Logos 5. Oak Harbor 2000. Hasło **עֲלֹהִים**.

<sup>34</sup> *The Theological Wordbook of the Old Testament*. Red. R.L. Harris, G. Archer, B. Waltke. Hasło **עֲלֹהִים**.

<sup>35</sup> Tłumaczenie własne.

<sup>36</sup> K. Schaeffer, *Psalms. Berit Olam. Studies in Hebrew Narrative and Poetry*. Collegeville 2001, s. 201. Schaeffer słusznie zauważa, że Psalm 82 jest kontynuacją Psalmu 81, w którym Bóg przez psalmistę strofuje swój nieposłuszny lud. Teraz reprimenda trafia pod adresem jego sędziów.

<sup>37</sup> Por. *ibidem*.

<sup>38</sup> J.H. Neyrey, *The Gospel of John*. New York 2007, s. 189. Neyrey wskazuje na *midrashim*, które przestrzegały przyjęcie Tory przez lud Izraela jako jego wywyższenie do roli *ʿēlōhîm*.

Dodatkową kwestią, która łączy się ze znaczeniem *ʿlōhîm* w Wj 21,6, jest miejsce, w którym dochodziło do przekłucia ucha niewolnikowi. Chodzi o konkretne drzwi lub bramę (דֶּלֶת) i odrzwia (מְזוּזָה), które mają posłużyć jako podparcie dla przebijanego ucha. Przypuszczano, że chodzić może o drzwi sanktuarium Boga albo o drzwi domu<sup>39</sup>, albo też o bramę miasta, w której sędziowie dokonywali sądów i ogłaszali swoje orzeczenia (zob. np. Pwt 21,19–20). Wydaje się, że pierwsza z tych opcji sprawia największe problemy, ponieważ nakazywałaby panu prowadzić swojego niewolnika do Szilo, niegdyś miejsca osadzenia przenośnego sanktuarium w Ziemi Obiecanej — w zależności od miejsca zamieszkania mógł to być całkiem spory dystans, na kilka dni drogi (por. Joz 18,1; 1 Sm 1,1–3). W dodatku, jak dowodzi Sprinkle, w przypadku sanktuarium Mojżesza trudno byłoby mówić o drzwiach w sensie דֶּלֶת<sup>40</sup>. Na podstawie paraleli w Pwt 15,17, która nie ma żadnego odniesienia do *ʿlōhîm*, wydaje się, że chodzi o jakieś lokalne drzwi bądź bramę, możliwe, że właśnie drzwi domu właściciela niewolnika. W takim przypadku sędziowie zapewne byli wzywani na to miejsce. W innym przypadku konieczne było przyprowadzenie niewolnika przed trybunał sędziowski, czyli do bramy miasta.

Możliwe, że należałoby wziąć także pod rozwagę wyraźne wskazanie w Księdze Przymierza, że w przypadkach *mišpāṭîm* dotyczących zranień fizycznych zadanych człowiekowi przez człowieka (Wj 21,18–27) organem wyznaczającym odszkodowanie są sędziowie (פְּלִיִּים)<sup>41</sup>. Sędziowie mieli orzekać także w sprawach zranień zadanych człowiekowi przez narowiste zwierzęta (zob. Wj 21,30–31). Powstaje więc pytanie: skoro sędziowie mieli rozstrzygać w poważnych sprawach dotyczących zagrożenia życia i okaleczeń człowieka, to czy byłiby oni nieadekwatni w orzekaniu w sprawach niedotykających bezpośrednio ludzkiego zdrowia, czyli w sprawach dobrowolnego poddania się niewolnika panu (Wj 21,5–6) oraz w sprawach dotyczących utraty kosztowności wziętych w depozyt (Wj 22,7–9)? Wydaje się nam, że sędziowie byłiby odpowiednimi przedstawicielami Boga świadczącymi i orzekającymi w tych pomniejszych sprawach. Nie przeczy to też faktowi, że w innych nielicznych przypadkach sprawa kończyła się przysięgą wobec samego JHWH (שָׁבַעַת יְהוָה w Wj 22,11), możliwe że w ten sposób narażając

<sup>39</sup> J.I. Durham, *Exodus*. Word Biblical Commentary. Waco 1987. Zob. komentarz dotyczący Wj 21,6 (w wersji elektronicznej Logos Library System brak numerów stron).

<sup>40</sup> Por. J.M. Sprinkle, „*The Book of the Covenant*”..., s. 56.

<sup>41</sup> Wbrew tłumaczeniu Biblii Tysiąclecia oraz Biblii warszawskiej w kazusie tym, choć to mąż proponuje wysokość odszkodowania za wywołanie przedwczesnego porodu, podczas którego kobieta i dziecko nie ucierpiały, to jednak sędziowie ostatecznie określają i zatwierdzają jego wysokość. Sędziowie mieli dopilnować, aby odszkodowanie było adekwatne do szkody, a nie większe ani mniejsze, zgodnie z zasadą talionu. Zob. obszerną dyskusję na ten temat w: W.C. Kaiser jr, *Old Testament Ethics*..., s. 103–104.



przysięgającego na ewentualne przekleństwo. Przypadki te jednak ograniczały się do sytuacji, w których nie było świadków zdarzenia: „nikt nie widział” (zob. Wj 22,10)<sup>42</sup>.

### 5. Księga Przymierza a kwestia przewodzenia ludziom — kontekst narracyjny

Z punktu widzenia teologicznego w kontekście narracji Księgi Wyjścia, ustanowienie praw Dekalogu oraz Księgi Przymierza jest wyrazem nowego rodzaju sprawiedliwości dla Izraela, odwracającej wcześniejsze schematy sprawiedliwości króla Egiptu, który zniewalał lud<sup>43</sup>. Z punktu widzenia tej narracji prawa te są charakterystyką ustawodawcy, czyli samego JHWH, który nadaje ustanowionemu przez siebie społeczeństwu odpowiednie regulacje dotyczące ich życia w jego różnych, nawet zaskakująco szczegółowych aspektach<sup>44</sup>. On też ceduje swój autorytet na rodziców (Wj 20,12; 21,15.17), przywódców oraz sędziów ludu (por. 23,1–9)<sup>45</sup>. Pierwszym należy się cześć, a pozostałym szacunek podobny jak Bogu (Wj 21,17; por. Wj 22,28). Przywódcy, będąc niejako przedłużeniem sprawiedliwości Bożej, powinni sądzić ludzi zgodnie z jego charakterem. On też pozostaje najwyższym organem odwoławczym w sprawach niejasnych, gdy nie ma świadków (por. Wj 22,11). Wydaje się, że w takim kontekście sędziowie i przywódcy mogą być postrzegani jako *ʿēlōhîm*, wysocy urzędnicy Boga, od których wymagało się dojrzałości (por. Pwt 1,15) i dobrej znajomości jego charakteru wyrażonego w opowiadaniu o wybawieniu z Egiptu oraz w Księdze Przymierza<sup>46</sup>.

W narracji księgi Exodusu, tuż przed opisem nadania Prawa i Księgi Przymierza, przeczytać można o tym, jak Mojżesz za sprawą rady swego teścia ustanowił nad ludem zwierzchników (Wj 18,13–26). Urzędnicy ci, przełożeni lub książęta (שרים), mieli charakteryzować się trzema ważnymi cechami (Wj 18,21). Powinni byli być:

- יְדֹאֵי אֱלֹהִים — bogobojni,
- אֲנָשֵׁי אֱמֻנָה — mężami godnymi zaufania, na których można polegać,
- שְׂנֵאֵי קִבְצָע — nieprzekupni (dosł. nienawidzący niegodziwego zysku).

Tacy mężowie mieli sądzić czy też zarządzać (שפט) ludem (Wj 18,22) z podziałem na odpowiednio liczne grupy (w. 21). Można by więc założyć, że w przy-

<sup>42</sup> Por. *ibidem*, s. 106.

<sup>43</sup> W. Brueggemann, *Old Testament Theology...*, s. 105. Zob. także J.M. Sprinkle, *Law and Narrative in Exodus 19–24*. „Journal of Evangelical Theological Society” 2004, t. 47, nr 2, s. 235–238.

<sup>44</sup> Zob. W. Brueggemann, *Old Testament Theology...*, s. 52. Por. J.M. Sprinkle, *Law and Narrative...*, s. 239. Sprinkle wskazuje w tym kontekście na paralelę z Prawem Hammurabiego, które w prologu stwierdza, że jest wyrazem wizji sprawiedliwości króla Hammurabiego, wynikającej z nakazu boga Marduka.

<sup>45</sup> J.M. Sprinkle, *Law and Narrative...*, s. 240.

<sup>46</sup> Por. m.in. J.B. Jordan, *Law of the Covenant...*, s. 77.

szości sędziowie w Ziemi Obiecanej mieli się charakteryzować podobnymi cechami.

Księga Przymierza w ujęciu narracyjnym może precyzować znaczenie tych cech. Jeśli *ʿlōhîm* w Wj 21,6 oraz w Wj 22,8–9 odczyta się jako wariant znaczeniowy 'sędziowie' bądź 'przywódcy', 'zarządcy', wówczas również wspomniane w nich *mišpāṭîm* stanowić mogą dwa istotne komentarze do kwalifikacji przełożonych nad ludem:

a. W przypadku niewolników sędziowie mieliby dopilnować, aby osoby z rodu Hebrajczyków nie zostały zredukowane do stanu stałego poddaństwa<sup>47</sup>. Hebrajczyk mógł stać się niewolnikiem z powodu swego ubóstwa i zadłużenia (por. Pwt 15,7.12). Gdyby z tego powodu musiał się zaprzedać do pracy obcoplemieńcowi, jego *gōʿel* powinien był go wykupić. Miał również prawo sam się wykupić, albo też stać się wolny najdalej w roku jubileuszowym (por. Kpł 25,47–54). Gdyby jednak zaprzedał się innemu Hebrajczykowi, w tym kontekście zadaniem sędziów i przełożonych było dopilnowanie, aby we właściwym czasie (najdalej po szóstym roku) niewolnik taki mógł wyjść na wolność, chyba że sam postanowiłby inaczej ze względu na swoje przywiązanie do pana lub na żonę poślubioną w niewoli i na swoje dzieci. Pożądanym w *mišpāṭîm* stanem rzeczy było zapewnienie możliwości ponownego usamodzielnienia się ekonomicznego członka ludu Bożego. Wynika to z faktu, że zamiarem JHWH było wyzwolenie swojego ludu spod opresji faraona, stworzenie dla niego nowych możliwości ekonomicznych w państwie, w którym Izraelici nie musieli pracować już dłużej dla systemu ich permanentnego wyzysku (Wj 20,2)<sup>48</sup>. Sam akt wybawienia z Egiptu był w kontekście narracji Księgi Wyjścia stworzeniem nowej szansy dla Hebrajczyków na wypracowywanie własnego statusu ekonomicznego. Jeśliby przyjąć, że *ʿlōhîm* w Wj 21,6 oznacza sędziów lub przywódców ludu, wówczas w takim kontekście teologicznym ich odpowiedzialność polegałaby na doглядaniu procesu finansowego usamodzielniania się ludzi wcześniej nieradzących sobie bądź pokrzywdzonych ekonomicznie. Chodziło o dopilnowanie, by ten, od którego zaprzędany ubogi był zależny, na końcu sprawiedliwie się z nim rozliczył, wspomagając możliwość osiągnięcia przez niego nowego startu ekonomicznego. Przywódcy ludu mieliby więc naśladować Boga w jego trosce o wolność swojego ludu i umożliwianie finansowego usamodzielnienia się zwłaszcza słabszych.

<sup>47</sup> *Ibidem*.

<sup>48</sup> Por. W. Brueggemann, *Old Testament Theology...*, s. 270. Brueggemann, świadomy dyskusji dotyczących historyczności Exodusu z Egiptu, zakłada, że może chodzić o każdy kontekst, w którym w historii Izraela pojawia się wyzysk.

b. W drugim interesującym nas kazusie zapisanym w Wj 22,8–9 *ʿēlōhîm* mieli rozsądzać spory związane z kradzieżą lub utratą dóbr powierzonych w depozyt. Kazus ten zwraca uwagę na to, że Izraelita powinien rozważnie obchodzić się z własnością innych ludzi, odpowiednio ją zabezpieczając<sup>49</sup>. Była ona traktowana niemalże jak świętość, jako reprezentacja, przedłużenie samego właściciela<sup>50</sup>. Depozytariusz odpowiadał własnym majątkiem w przypadku nienależytego zabezpieczenia tej własności lub sprzeniewierzenia jej. W przypadku orzeczenia winy powinien był oddać podwójnie, prawdopodobnie dlatego, że oddawanie w dwójnasób zawierało w sobie zarówno element rekompensaty, jak i kary<sup>51</sup>. Celem było przywrócenie mienia lub jego równowartości poszkodowanemu, a także doświadczenie przez winowajcę dokładnie takiej samej straty, na jaką naraził pokrzywdzonego w wyniku zaniedbania lub sprzeniewierzenia. Kara zawierała więc w sobie walor dydaktyczny, mający podkreślić znaczenie należenia do ludu wyzwolonego z opresji, wśród którego każdy ma prawo do wzmacniania swojej pozycji ekonomicznej bez obaw, że jego dobra przepadną w wyniku nierozważnego lub złośliwego działania innych ludzi. Wydaje się więc, że gdyby w Wj 22,8–9 przyjąć znaczenie 'sędziowie' bądź 'przywódcy ludu', ich zadaniem byłaby ochrona czyjejs wolności ekonomicznej w obliczu jej nadużyć: wyciągania ręki po własność innego człowieka, a nawet nienależyte obchodzenie się z cudzą własnością. Należało dopilnować, aby z szacunkiem traktowano to, co inny człowiek zdobył lub osiągnął swoim wysiłkiem. Omawiany kazus może więc stanowić dodatkowy komentarz do określenia **שְׁפָטֵי הָעָם** charakteryzującego zwierzchników ludu w Wj 18,21. Sędziowie bądź przywódcy ludu mieli stać się naśladowcami Boga w Jego trosce się o ochronę wolności swojego ludu. Nie powinni przymykać oczu ani na nierozważne szkodzenie dobru bliźnich, ani też na zdobywanie przez kogós bogactwa kosztem zubożenia innych.

Wydaje się, że uwzględniając kontekst narracyjno-teologiczny Księgi Przymierza oraz paralele językowe słowa *ʿēlōhîm* w Psalmie 82, odgórnie nieraz odrzucany współcześnie wariant znaczeniowy 'sędziowie' (albo 'przywódcy [ludu]') utrzymuje swoje pełnoprawne miejsce wśród kilku innych. Przyjmując go, można poszerzyć o dodatkowe komentarze teologiczne rozważania dotyczące roli sędziów i przywódców ludu w Biblii hebrajskiej. To do nich należało dbanie o sprawiedliwość Bożą wśród ludzi i to im Bóg nadał niejako swój autorytet (por. 2 Krn 19,5–6). W samej Księdze Przymierza są oni zobowiązani do bycia jak *ʿēlōhîm*, nadrzędny Sędzia nad ludem. Powinni byli przede wszystkim stać na straży nowej wolno-

<sup>49</sup> Por. J.M. Sprinkle, „*The Book of the Covenant*”... , s. 151.

<sup>50</sup> Zob. B. Jacob, *Exodus*... , s. 692.

<sup>51</sup> Zob. J.B. Jordan, *Law of the Covenant*... , s. 134.

ści zapoczątkowanej wielkim wydarzeniem Exodusu. Wolność ta została zdefiniowana w Dekalogu i w Księdze Przymierza. Można by więc tu mówić o pewnym idealnym wyobrażeniu przywództwa w obrębie ludu JHWH, przywództwa, które poznaje charakter i cele Boże, aby odzwierciedlać je w swoich decyzjach i sądach.

**Leaders of People and the Problem of *ʿēlōhîm* in the Book of the Covenant  
(Exodus 20:22–23:33): A Narrative Perspective**

A b s t r a c t

The article opens with a brief characteristics of the Book of the Covenant pointing to the relationship between *mišpāṭîm* and *dabārîm*, which are not only rules for judges, but an expression of the character of YHWH, the chief Judge. A problem arises when it comes to defining the meaning of *ʿēlōhîm* in Ex 21:6 and in Ex 22:8–9. The paper considers five options available for translating the word, as indicated by Joe M. Sprinkle in his 1994 Sheffield monograph on the Book of the Covenant (i.e., God, judges, the place of judgment, gods, and *tārāpîm*). Due consideration is given to the repeatedly dismissed option of ‘judges’. It is argued that linguistic considerations are not decisive on their own and that they need to be supported by proper literary and theological deliberations. In this context, brief attention is paid to the use of *ʿēlōhîm* in Psalm 82 and its interpretation in John 10:34–35. Also, it is pointed that the translation of *ʿēlōhîm* as ‘God’ creates problems in terms of localization of the judgment seat. Moreover, it is noticed that the meaning ‘judges’ would be in accord with the fact that other cases of men going against men were judged by appointed men, not by God (cf. Ex 21:22). Finally, consideration is given to the narrative context of appointing leaders among the people of Israel, who were to judge people in accordance with YHWH’s character (Ex 18:13–26). When the Book of the Covenant is read in such context, the cases described in Ex 21:6 and Ex 22:8–9 and in their surrounding verses, could be regarded as brief commentaries on the leaders’ characteristics and duties, acting on God’s authority and in accordance with his character (cf. 2 Chr 19:5–6). The commentaries could help to identify the leader’s main tasks as overseeing and protecting marks of freedom established by YHWH, as in opposition to the slavery system of Egypt.