

Jakub

Literatura: A. Tronina, „Jakub”, EK VII, Lublin 1997, 700-701.

## 1. JAKUB I DWANAŚCIE PLEMION IZRAELA

Postać tego patriarchy to dwa cykle opowiadań: Rdz 25,19-35,29 związane także z Izaakiem, który był ojcem Jakuba i 37,2-49,33 historia Józefa, gdzie Jakub - Izrael występuje jako ojciec dwunastu synów, antenatów dwunastu pokoleń Izraela.

M. Noth podejmując i rozbudowując teorię swego nauczyciela (A. Alt), usiłował wykazać na podstawie tekstów ST że Izrael w czasach poprzedzających powstanie monarchii był zorganizowany w plemienny system dwunastu pokoleń skupionych wokół arki przymierza. Teorię swoją oparł on na podobnym antycznym modelu organizacyjnym dwunastu ludów w Delfach (Grecja), zwanym amfikteonią. Jego teza znalazła wielu zwolenników, ale i równie wielu krytyków. Podstawowy zarzut dotyczył tu faktu, że dla instytucji o tak fundamentalnym dla Izraela znaczeniu, nie istnieje żaden hebrajski ekwiwalent językowy odpowiadający technicznemu określeniu - amfikteonią. Nie ma także w Biblii dowodów na systematyczną współpracę wszystkich pokoleń Izraela w jakimś, dającym się określić, dłuższym okresie czasu. We współczesnych badaniach generalnie przyjmuje się, że system dwunastu plemion jest raczej późną inwencją teologiczną niż faktem historycznym. Levin uważa, iż tradycja ta pochodzi z teologii powygnaniowej, bliskiej czasom Kronikarza, kiedy to kładzie się nacisk na potrzebę odnowy więzów wspólnoty narodowej Izraela; inni przyjmują, że idea ta mogła powstać w czasach zjednoczonej monarchii, kiedy usiłowano stworzyć podstawy dla jedności etniczno-religijnej plemion, które weszły w jej skład. Uważne studium list dwunastu pokoleń pokazuje, że reprezentują one dwa podstawowe i różniące się pomiędzy sobą systemy: geograficzny i genealogiczny. W pierwszym Lewi występuje jako jedno z plemion, w drugim natomiast zostaje zastąpiony przez dwóch synów Józefa: Efraima i Manassesę.

Współczesne badania socjologiczno-etnologiczne pozwalają na uwypuklenie systemu segmentarnego w organizacji plemion izraelskich w epoce przedmonarchicznej, który opiera się na strukturze: plemię, klan, dom ojca (por. Joz 7,14-18; Sdz 6.11-24), gdzie to, co jednoczy poszczególne plemiona, to wspólne zagrożenie, w obliczu którego poddają się czasowej zależności od charyzmatycznego przywódcy. Nie ma natomiast zgody w sprawie powstania Izraela. Współczesne hipotezy odnośnie tego problemu zakładają różne warianty: od procesu ewolucyjnego zachodzącego w ziemi Kanaan, po historyczność niewoli egipskiej, gdzie zrodziła się podstawowa świadomość narodowa.

## 2. WIZJA JAKUBA W BETEL (Rdz 28,10-22)

Podstawowa struktura naszego tekstu może wyglądać w następujący sposób:

ww. 10-15 doświadczenie Jakuba; ww. 16-17 reakcja Jakuba; ww. 18-22 przysięga.

Zasadnicza różnica w opowiadaniu kształtuje się pomiędzy ww. 10-15, gdzie Jakub jest raczej przedmiotem narracji, a ww. 16-22, gdzie mamy opis podmiotowy.

w. 10. Jakub wyrusza z Beer-Szeba do Charanu. Beer-Szeba była bazą Izaaka (22,19; 26,23.33). Nakaz Izaaka dotyczył jednak Paddan-aram (28,2.5). Jakub zatem nie ma podstaw, by ruszać w kierunku Charanu. To miejsce jednak związane jest z obietnicą daną Abrahamowi (Rdz 11,31-12,5).

w. 11. Wyraźnie rzuca się w oczy trzykrotne użycie terminu „miejsce” (por. ww. 16.17.19). Słowo to odnosi się często do miejsca kultu (sanktuarium, miejsce święte; por. Pwt 12,5) lub miasta (por. Rdz 18,24.26). Tu jeden raz użyto rodzajnika, aby podkreślić, że chodzi o szczególne miejsce, aczkolwiek nie ma ono jeszcze nazwy (por. w. 19). „Wziął kamień... pod głowę”. 1 Sm 26,11-12; 1 Krl 19,6 wskazują raczej na zabezpieczenie leżące obok głowy. Chodziłoby więc o ochronę, a nie podgłówek.

w. 12. Narrator opowiada sen widziany oczyma śniącego (por. 31,10; 41,1-7). Jego treść to wizja drabiny opartej na ziemi i sięgającej nieba oraz aniołów wstępujących i schodzących po niej. Nie do końca jest jasne czemu użyto terminu *sullām*, który zwykle tłumaczony jest jako rampa lub schody (od *sil*). Tylko tu w całym ST tłumaczymy „drabina”. Niektórzy sugerowali tu związek z akadyjskim *simmiltu* „gwiazdna droga”. Aniołowie w ST występują często jako opiekunowie narodów lub terytoriów, kontrolują ziemię (Hi 1,6; 2,1; Za 1,8-17; por. Pwt 32,8). Wielu sądzi, w naszym wypadku chodzi o aniołów opiekujących się ziemią i terytoriami, przez które szedł. Idzie więc o symboliczne zapewnienie protekcji dla patriarchy. Podobna wizja w historii Abrahama (15,12-1. antycypuje prorocstwo (15,13-16). Odnotowujemy tu rytmikę tekst Jakub kładzie się, a drabina sięga (w. 12a).

w. 13-14 Tę interpretację zdaje się sugerować także obecny we set. „Jahwe na jej (drabiny) szczycie” pasuje do wizji aniołów-protektorów, którzy zanoszą informacje z ziemi i przenoszą Boże rozkazy na ziemię (por. 1 Krl 22,19-22; Hi 1,6-8; 2,1-3). Tytuł Boży (w. 13b; po inna wersja Rdz 26,24; Wj 3,15-16), jest wstępem do obietnicy (w. 13c-15), a jednocześnie jej gwarantem. Bóg, który był Bogiem drugiego pokolenia, chce teraz być nim także dla trzeciego. Jahwe obiecuje Jakubowi ziemię i liczne potomstwo. To już piąta taka obietnica; w Rdz (por. 12,3; 18,18; 22,18; 26,4) odnosząca się bądź do patriarchów, bądź do ich potomstwa i niosąca błogosławieństwo o charakterze uniwersalnym (w. 14). Odnotowujemy fakt, iż Jakub jest tu jeszcze wygnańcem bez ziemi i bez rodziny (bezdzienny).

w. 15. To, co jest implikowane w wersecie poprzednim, tu znajduje swoje potwierdzenie (gwarancję): „Ja rzeczywiście będę z tobą”. Mamy tu formułę typową dla cyklu Jakuba (por. 28,20; 31,3; 46,4), chociaż sama frazeologia jest nietypowa: „strzec” w takiej konstrukcji występuje jeszcze tylko w Rdz 28,20; „opuścić/zostawić” oznacza ciągłą protekcję ze strony Boga. Katalog obietnic jest nieuwarunkowany. Bóg mówi o potomstwie zanim się ono poja-wi; o powrocie do ziemi, zanim to nastąpiło. Jakub nie

musi szukać własnej drogi powrotu. O ile rodzina zmusiła go do ucieczki, o tyle Bóg sprawi, że powróci do swej ziemi.

w. 16-17. Przebudzenie Jakuba ma dwa skutki: strach (16) i ofiarowanie kamienia (17-22). Strach wobec majestatu Bożego jest częstym motywem w ST (Rdz 3,10; 15,1; 18,15; 19,30; 20,8; 21,17; 26,7; Wj 3,6; 20,15; Sdz 6,23; 13,22). „Dom Boga” - antycypuje nadanie imienia Betel (w. 19). „Brama nieba”, ta idea występuje tylko tu w ST, ale motyw jest dobrze znany w kulturze Bliskiego Wschodu. Jej odzwierciedleniem jest etymologia Babilonu: „brama boga”.

w. 18. *Massebah* - oznacza coś prostego, ustawionego wertykalnie, zwykle więc tłumaczone jest jako „stela”. Stawianie jej, to praktyka kananejska (Pwt 16,12-22; por. Wj 23,24; 34,13; 1 Krl 14,23), dobrze znana jednak także z historii patriarchów i Mojżesza (por. Rdz 28,18.22; 31,13.45; 35,14.20; Wj 24,4). W tym miejscu jest podkreśleniem pobożności Jakuba. Później uznano je za nielegalne, jako część kultów pogańskich (por. Wj 23,24; 34,23; Pwt 7,5; 12,3; 16,22). Odnotowujemy jednak, że Jakub wznosi stelę, a nie ołtarz, jak Abraham. Może to kwestia gry słów: drabina była „ustawiona” (w. 12), a Jahwe stał „na szczycie” (w. 13) i chodziło tu tylko o powtórkę lingwistyczną, bo kamień ustawiony przez Jakuba jest symbolem tej wizji. Namaszczenie jest znakiem wybrania i ofiarowania czegoś lub kogoś. W naszym wypadku jednak ryt sprawowany przez Jakuba jest trudny do zinterpretowania. Soggin wspomina o podobnym rytuale namaszczenia świętego kamienia w Delfach, gdzie wiązał się on ze złożeniem odpowiednich ślubów. Chodzi w każdym razie, jak zauważa ten sam autor, o to, że tylko ten kamień i nic poza nim ma być przedmiotem czci (por. w. 22).

w. 19. Najpierw Jakub namaścił olejem stelę, a teraz nadaje imię miejscu. Hebrajskie Luz oznacza „orzech, drzewo orzechowe”. Betel wydaje się jednak anachronizmem w tym miejscu (por. 12,8; 13,3). Narrator używa więc tu nazwy przystosowanej.

Historia ta w ten sposób doznaje przekształcenia. Potem Jakub będzie Izraelem (32,29). Odnotowujemy jeszcze fakt, że później właśnie tu Jeroboam I umieści swój konkurencyjny, w stosunku do Jeruzalem, kult (1 Krl 12,26'33), potępiony (1 Krl 13,1-5) i odrzucony przez proroków (por. Am 3,14; 4,4; 5,5-6; 7,13; Oz 4,15; 5,8; 10,5). Ołtarz w Betel został zniszczony podczas reformy Jozjasza (2 Krl 23,15).

ww. 20-22. Przysięga Jakuba. Ten ślub odgrywa ważną rolę w cyklu Jakuba (por. 31,13; 35,1-3.7). Westermann uważa go za wtórny w naszym tekście, ale Wenham wskazuje na fakt, iż zwykle takie przysięgi w ST składa się w sytuacjach kryzysowych, a dokładnie w takiej znajduje się obecnie Jakub uciekający z domu rodzinnego. Patriarcha prosi jednak o rzeczy, które zostały mu już obiecane (w. 15), więc raczej opinia o wtórnym dodaniu tych wersetów do opowiadania jest słuszna, co nie wyklucza tego, iż dobrze pasują do całości. Co obiecuje Jakub dla Jahwe, w zamian za protekcję i szczęśliwy powrót do domu? Trzy rzeczy: a) będzie czcił Jahwe w. 21b; b) uczyni to miejsce domem Boga w. 22a; c) będzie składał dziesięcinę Bogu w. 22b. Podstawowa trudność dotyczy punktu b. Jak się wydaje, jego wypełnieniem było sanktuarium

schizmatyckie zbudowane przez Jeroboama I (1 Krl 12,26-33, por. 13,1-5) , fakt, który stanowi jedyną podstawę dla negatywnej oceny tego władcy i skutków, jakie wywołała jego secesja religijna w późniejszym czasie.

### 3. WALKA JAKUBA Z ANIOŁEM (Rdz 32,25-33)

w. 25. Nie jest jasne czemu Jakub został sam, wysyłając uprzednio swoją rodzinę i służące na drugi brzeg potoku Jabbok (por. ww. 23-24). „Jakiś człowiek Ciś) z nim walczył” to opowiadanie z pozycji narratora. W w. 31 tajemnicza postać będzie utożsamiona z *Elohim* (por. Oz 12,5 = anioł). Temat spotkania bóstwa z człowieczeństwem występuje często w ST (por. Rdz 18-19; Sdz 6; 13). „Walczyć” - pojawia się tylko tu i w w. 26. Chodzi o grę słów z nazwą potoku. Nie zostaje jednak sprecyzowany rodzaj walki. Wielu egzegetów (Gunkel, von Rad, Westermann) sugeruje, że oryginalnie była to walka Jakuba z demonem rzeki. Z interpretacji ww. 23-24 wynika jednak, że patriarcha przeprowadzał się przez rzekę kilka razy, a więc nie było to dla niego problemem.

w. 26. Nie jest tu jasne, kto jest podmiotem, stąd idea, że to człowiek walczący z Jakubem nie mógł go pokonać i dlatego zwichnął mu biodro, jest tylko przypuszczeniem. Siłą Jakuba jest wzmiankowana w Rdz 29,10, kiedy odtacza głaz ze studni. Hebrajskie słowo może też być tłumaczone „dotknął” (por. Rdz 3,3; Hi 1,11; 2,5; Joz 9,19; 1 Sm 6,5). Idea dotyku istoty nadnaturalnej występuje też w opisach powołania prorockiego (por. Iz 6,7; Jr 1,9). Trudno więc zdecydować jednoznacznie, czy przeciwnik dotknął, czy uderzył (zwichnął) staw biodrowy Jakuba. Korzeń oznacza rodzaj rytuału publicznej egzekucji (por. Lb 25,4; 2 Sm 21,6-9.13). W koniugacji Qal, jak w naszym wypadku, „separację, alienację” więc także zwichnięcie.

w. 27. Czemu walczący z Jakubem człowiek boi się brzasku dnia? Może chodzi tu o ideę, że nie można oglądać oblicza Bożego i żyć (por. w. 31; Wj 33,20). Byłaby to pierwsza aluzja, że oponent patriarchy jest istotą ponadnaturalną, występującą w imieniu Boga. Jest więc w interesie Jakuba nie oglądać jego oblicza. Jakub jednak chce otrzymać od niego błogosławieństwo, a więc coś, czego sam nie może sobie udzielić. Podwójne błogosławieństwo, jakie otrzymał od Izaaka, udzielone mu było dzięki podstępowi. Teraz, jest mu ono potrzebne, aby pokonać Ezawa (?).

w. 28. Oponent Jakuba nie honoruje jednak od razu tej prośby, lecz pyta o jego imię (por. Wj 3,13; Łk 8,30). Błogosławiący powinien wiedzieć, kim jest błogosławiony. Może chodzi o aluzję do wcześniejszego podstępu względem Izaaka i podkreślenie prawomocności błogosławieństwa, które ma być udzielone tym razem.

w. 29. Zamiast błogosławieństwa Jakub otrzymuje nowe imię - IZRAEL. TM używa tu idiomu dosłownie „nie Jakub będziesz zwany” (por. Jr 3,16; 16,14; 23,7; 31,29; Ez 18,3). Etymologia zaproponowana w słowach przeciwnika Jakuba to *jśr'1-śrh* = „walczyć”, ale nie jest to dokładnie to samo. Zwykle etymologie biblijne opierają się bardziej na grze dźwięków, niż rzeczywistych związkach rdzenia. Debata nad prawdziwą etymologią

zaowocowała trzema propozycja-mi: „Bóg rządzi” (M. Noth); „Bóg leczy” (W E Albright); „Bóg sądzi” (R. Coote).

w. 30. Teraz Jakub pyta o imię swego przeciwnika, ale dodaje „proszę”. Problem zawarty w odpowiedzi adwersarza dotyczy jednak tego, czemu próbuje dochodzić, jakie jest jego imię? Takie pytanie jest jednak typowym elementem w teofaniach (Sdz 13,6.18). Po spotkaniu tylko tak można udowodnić, że miało ono miejsce (Sdz 6,22; 13,21; Łk 24,31). Nowe imię było już samo w sobie błogosławieństwem, ale teraz, zamiast odpowiedzi na pytanie, udzielone zostaje klasyczne błogosławieństwo.

w. 31. Na innych miejscach Peniel nazywane jest Penuel (w. 31; Sdz 8,8-9.17; 1 Krl 12,25). Może forma użyta w naszym wersecie jest grą dźwięków, brzmi podobnie jak „twarz Boga”. Dla Jakuba istotne bowiem jest to, że widział twarz Boga i żyje (por. Wj 33,20; Iz 6,5). Został więc uratowany i pobłogosławiony, co wskazuje, że jego modlitwa o ratunek przed Ezawem została wysłuchana (por. w. 12).

w. 32. Wschód słońca może oznaczać nową erę w życiu Jakuba (por. ww. 25.27), podkreśloną jednak przez szczególny znak tego, co się wydarzyło: Jakub utykał na nogę. Blask słońca pozwolił mu rozpoznać swego przeciwnika. Nowe imię istotnie znaczy nowe przeznaczenie, utykanie zaś jest znakiem, że wreszcie spotkał kogoś, kto go pokonał.

w. 33. Skutkiem tej zmiany w życiu Jakuba, jest zwyczaj, że jego potomstwo nie jada ścięgna ze stawu biodrowego spożywanych zwierząt. Termin *gid* (por. Hi 40,7; 10,11; Ez 37,6 = ścięgno) to coś, co łączy kość i skórę. Izraelici, jako określenie narodu, oprócz naszego wersetu występuje jeszcze tylko raz w Księdze Rodzaju por. 36,31. Formuła „po dziś dzień” jest notą etiologiczną, która odnosi zwyczaj znany autorowi tegoż wersetu, do dalekiej prehistorii swego narodu, nadając mu w ten sposób ważność i antyczność.

Józef syn Jakuba

Literatura: J. Scharbert, Jestem Józef wasz brat, Kraków 1995.

## 1. JAK INTERPRETOWAĆ HISTORIĘ JÓZEFA?

Przeważa dziś opinia, że historia Józefa (Rdz 37-50) jest swego rodzaju całością, która wyraźnie wyróżnia się na tle pozostałej części Księgi Rodzaju. Coats uważa, że można obecnie mówić o konsensusie jeżeli chodzi o przekonanie, iż mamy tu opowiadanie w formie noweli. Ta teza wydaje się jednak nieco przedwczesna. Obiekcje do niej wyraża bowiem ciągle wielu autorów.

W badaniach nad tym kompleksem literackim pojawiły się rozmaite koncepcje interpretacyjne, które chcemy teraz krótko naszkicować.

a) Interpretacja mitologiczna próbowała znaleźć analogie w pogańskich mitach, gdzie bogowie umierali i odradzali się do życia wraz z powrotem wiosny i odradzaniem się świata przyrody. Józef i jego historia odzwierciedla ten rytm umierania (uwięzienie) i odradzania się (wyniesienie). Zwolennicy tej tezy zapominają jednak, że w mitach nie ma

czasu i przestrzeni w wymiarze historycznym, jak w naszym opowiadaniu. Dlatego też obecnie teoria ta nie ma raczej zwolenników.

b) Historia plemienna lub narodowa. Problem dotyczy tego, czy tłem historycznym dla powstania tradycji, która złożyła się na powstanie obecnej historii Józefa, były spory międzyplemienne, czy też, jak uważają zwolennicy drugiej koncepcji, chodziło o odpowiedzenie Żydom znajdującym się w diasporze na problem ich roli w świecie pogan (por. Est; Dn). Ta ostatnia koncepcja opiera się na motywie „mądrego (obcokrajowca) dworzanina”, który jednak jest elementem tak powszechnym w literaturze Bliskiego Wschodu, że trudno uznać go za charakterystyczny jedynie dla czasów panowania perskiego.

c) Interpretacja historii Józefa jako *fiction*. Według tej interpretacji, zasadniczy cel naszej historii to danie odpowiedzi na pytanie: jak Izrael znalazł się w Egipcie? Byłaby to hebrajska recepcja motywu „o chłopcu, który marzył o wielkich rzeczach”. Coats uważa, że intencja autora była potrójna w redagowaniu tego opowiadania: 1) opis stosunków rodzinnych od nienawiści do pojednania; 2) danie ideału urzędnika; 3) perspektywa teologiczna obecna w tej historii, związana z obietnicą liczego potomstwa, kreśli cel misji Izraela - błogosławieństwo dla narodów. Autorzy opowiadają się więc za fikcyjnym charakterem naszego opowiadania (wewnętrzne monolog, opisy uczuć i wydarzenia odbywające się bez świadków), nie wykluczając jednak możliwości oparcia go na pewnych historycznych realiach.

d) Interpretacja historyczna. Przyjmuje historyczną bazę dla wydarzeń opisanych w naszej historii poddaną literackiej przeróbce przez późniejszych redaktorów. Niewątpliwie trudno odmówić opowiadaniu o Józefie dobrego i potwierdzonego historycznie, egipskie-go tła, ale nie przesądza to o historyczności poszczególnych wydarzeń, a jeszcze mniej całej historii.

e) Interpretacja teologiczna. Ruppert, podobne poglądy wyraża także Seebass, nie interesuje się historycznością opowiadania, ale tematem. Jak wielu innych egzegetów odróżnia w nim dwa źródła. Dla J tematem przewodnim jest tzw. Führungsgeschichte, w której akcentuje się to, że Jahwe jest z Józefem (por. 39,2.3.21.23) podobnie jak był wcześniej z Jakubem (por. 28,15; 31,3); niewolnik Józef przynosi błogosławieństwo dla Potifara (por. Jakub dla Labana 30,27; 39,5). W E tematem centralnym jest to, że Bóg przekształca ostatecznie zło w dobro. Tu ważniejszy jest punkt widzenia narodowy, stąd więcej uwagi poświęca się dla „ludu” (Rdz 45,5b.7-8; por. Wj 3,10) i braci niż dla samego Józefa. O ile analogia Józef - Jakub dominuje w opowiadaniu J, o tyle dla E Józef ma więcej podobieństw z Mojżeszem.

f) Interpretacja polityczna. Historia Józefa jest jasną odpowiedzią na obiekcje antymonarchiczne (por. 1 Sm 8,11-17), uzasadnieniem nowych instytucji i urzędów dworskich, często obsadzanych przez obcych urzędników.

Problem, który nasuwa się przy tej interpretacji, to jak Józef może jednocześnie reprezentować centralistyczną władzę w Jerozolimie, urzędników dworskich i cały klan? Jak historia polityczna rozgrywająca się w Egipcie może legitymować zbieranie podatków królewskich w Izraelu (Rdz 47)? W historii Salomona widać jasno, że w czasie głodu, nie tyle troszczył się on o to, aby dać jeść poddanym, lecz raczej swemu wojsku i urzędnikom (por. 1 Krl 4; 9,19).

g) Historia Józefa i mądrość. Według G. von Rad, twórcy tej hipotezy interpretacyjnej, czas powstania naszego opowiadania to początki monarchii w Jerozolimie. Era Salomona była okresem intelektualnie i kulturalnie otwartym na egzotykę reprezentowaną przez historię Józefa. Wątek o Józefie i żonie Potifara jest ilustracją niebezpieczeństw jakie niesie „obca niewiasta” (por. Prz 2,16; 5,3.20; 6,24; 22,14; 23,27.28). Autora tego opowiadania nie interesuje historia Izraela, jego intencja jest bardziej uniwersalistyczna, stąd jest ono ahistoryczne. Brak tu etiologii (wyjątek w 50,10), objawień (wyjątek (46,1-5) lub wyraźnych aluzji do „historii zbawienia” (wyjątek 50,24-35), a związki z antenatami i ich obietnicami są zupełnie zaniedbane.

## 2. POCZĄTEK HISTORII JÓZEFA (Rdz 37)

Wprowadzenie ww. 1-2

Wielu autorów zauważa istotne różnice jakie istnieją pomiędzy tymi wierszami a resztą narracji, zdania jednak są podzielone odnośnie przynależności tychże wersetów: a) mamy tu podany wiek Józefa, wzmiankowany potem jeszcze tylko w 41,46; 47,9.28; b) 37,2 to jedyny tekst, gdzie wymienia się imiona konkubin Jakuba, potem wyjątek stanowić będą jeszcze genealogie (por. 46,18.25); c) Józef wydaje się być tu pasterzem i przebywa razem z braćmi, reszta opowiadania zakłada, że pozostał z ojcem; d) w. 2 sugeruje, że donosił ojcu o złej opinii jaką cieszyli się pozostali jego synowie. Reszta opowiadania nie podkreśla jednak różnic pomiędzy braćmi ze względu na ich pochodzenie, a ww. 4-11 podają inne racje dla konfliktu; e) Józef był pasterzem i rządził swymi braćmi lub, że pasał tylko owce ze swymi braćmi. Druga wersja wydaje się lepiej pasować do kontekstu.

Kolejny problem to obecność typowej dla P formuły *toledōt*, która była szczególnie interesująca dla genealogii powygnaniowych (por. 1 Krn 1-8; Ezd 2,1-67; 10,18-44; Ne 7,6-72; 10,1-28; 12,1-26), ponieważ podkreślały one przynależność do Izraela. Zwykle te formuły wprowadzały nową sekcję, stąd jej obecność w w. 2 sugerowałaby, że tu, a nie w w. 1, zaczyna się opowiadanie o Józefie. Wspominaliśmy jednak analizując wcześniej Rdz 2,4, że te formuły niekoniecznie muszą decydować o przynależności następujących po nich tekstów do P lecz mogą stanowić równie dobrze wprowadzenie redakcyjne (P?) do tekstów znacznie starszych. W naszym wypadku formuła poprzedza krótką narrację, która nie zostaje jednak rozwinięta dalej. Ska sugeruje, że P zna dalszą część historii i teraz reinterpretuje ją tylko dla swoich celów. W 2 byłby zatem swoistym wprowadzeniem, prezentacją bohaterów.

Niejasne jest jednak znaczenie *dibbatam* ponieważ pozwala na trzy różne interpretacje: a) Józef krytykuje braci u ojca; b) Józef informuje ojca o krytyce braci; c) Józef referuje ojcu, że bracia są krytykowani, tzn. mają złą opinię. Jeżeli przyjąć uwagi niektórych autorów, że P usiłuje łagodzić starsze tradycje mówiące o konflikcie pomiędzy braćmi, to bardziej prawdopodobna wydaje się trzecia interpretacja. Konflikt zatem nie istnieje dla P pomiędzy wszystkimi braćmi i Józefem, ale pomiędzy nim a niektórymi z nich, głównie synami zrodzonymi ze służebnic, niższych rangą. Józef nie pozostaje, według P, w domu jak w 37,12, ale pracuje solidarnie z pozostałym rodzeństwem. W ten sposób bohater nie może zostać posądzony o lenistwo lub chęć dominowania nad pozostałymi (por. 37,5-11 zwłaszcza w. 8). Redaktor P próbuje zatem zreinterpretować w nowej wersji wcześniejsze opowiadanie.

#### Źródło konfliktu ww. 3-11

Można tu wyróżnić dwie sekcje: ww. 3-4 i 5-11, przy czym w. 5 wydaje się wyłamywać z logiki opowiadania, bracia bowiem nienawidzą Józefa, zanim ten zdążył opowiedzieć swój sen (LXX omija ten werset) . Wielu autorów podkreśla ponadto, że w. 8 mówi o snach w 1. mn., zaś sam Józef w w. 10a wspomina tylko o jednym śnie. Może to być znakiem późniejszej pracy redakcyjnej.

Sny stanowią częsty element w narracji biblijnej. Jako wprowadzenie do nich często występuje „i oto” (por. 37,7.9 i Rdz 28,12-13; 40,9.16; 41,1.2.5.6.18.19.22.23; Sdz 7,13), które koncentruje uwagę czytelnika na wydarzeniach, osobach lub elementach występujących w widzeniu. W ST mamy dwa rodzaje prezentacji snów. W jednym narrator opowiada je w czasie teraźniejszym bohatera, czyli to, co aktualnie widzi śniący (por. Rdz 28,12-13; 41,1-7); w drugim to sam bohater opowiada to, co mu się przyśniło (por. Rdz 37,5-9; 40,9-11.16-17; 41,17-24).

W naszym opowiadaniu pierwszy sen (pierwsza część snu?) Józefa rozgrywa się na tle pracy rolniczej rodziny Jakuba (w. 7; por. 26,12; 30,14), natomiast 37,12; 38,12; 46,31-34 zdają się prezentować tę rodzinę w roli pasterzy. Możliwe jednak, że jako pół-nomadzi mogli czynić tak jedno, jak i drugie. Drugi sen rozgrywa się w kontekście bliższym astronomii. Temat główny jednak w obu wypadkach jest ten sam - władza, dominacja Józefa nad pozostałymi braćmi. Sugerują to terminy użyte w tekście: „król”; „władać” (w. 8a; por. 46,8.26); „oddawać pokłon” (w. 7b.9b.10b; por. 42,6; 43,26.28), zwłaszcza ten ostatni czasownik wyraża uznanie czyjegoś autorytetu. Atmosfera snów jest wyraźnie „świecka”. Bóg nie mówi w nich do Józefa (por. Rdz 20,3; 26,4; 28,13; 31,11.24). Można zatem przypuszczać, że równie dobrze mogą pochodzić od Boga, jak i z wy-obrażni rozkapryszonego chłopca. Późniejsza narracja zdaje się sugerować takie wątpliwości (por. 37,19-20) i ich rozwiązanie (por. 42,9 pierwsza realizacja snów).

Opowiedzenie snu (snów) daje początek dla rodzącego się konfliktu (por. ww. 19-20 i 42,9), chociaż sama niechęć braci do najmłodszego z nich istniała wcześniej, ponieważ Jakub wydaje się wyróżniać Józefa spośród innych, czego przykładem może być specjalna szata jaką otrzymał (por. ww. 3-4). Taka szata wyraża także przeznaczenie do godności



królewskiej (por. w. 8a i 2 Sm 13,18) . Tekst, jaki mamy dzisiaj w BH, prezentuje zatem naturalną psychologiczną reakcję zazdrości i nienawiści (por. ww. 4-5b.8b. 11) ze strony braci, której powodem jest działanie ojca (w. 3), a którą pogłębia sen Józefa (ww. 5-10), co w rezultacie prowadzi do ich drastycznej reakcji (ww. 18-30).

Inny problem, jaki wzbudza nasz tekst, to wzmianka o matce Józefa (ww. 9-10; por. 35,24a), która według Rdz 35,18-19 już zmarła. Różne są próby wyjaśnienia tej zagadki egzegetycznej: a) historia Józefa jest niezależna od opowiadania z 35,18-19, związana z Efrata (por. 43,29; 44,20); b) narracja wymaga wzmianki o niej i tylko z tego powodu jest tu wymieniona; c) logika opowiadania ogranicza się do jednego tylko epizodu, stąd brak łączności tego opowiadania z pozostałymi częściami podobnie, jak np., Rdz 27 mówi o Jakubie jako małym chłopcu pozostającym pod opieką matki, a Rdz 29 ukazuje go już jako dorosłego mężczyznę gotowego do ożenku.

#### Józef w drodze do swych braci ww. 12-17

Łatwo zauważyć liczne różnice względem poprzedniej części, które sugerują, że mamy tu nową scenę w opowiadaniu. O ile poprzednio ojciec i synowie byli razem, w ww. 12-30 bracia są daleko od domu, a Józef przebywa z ojcem. Rodzi się pytanie: czemu Jakub wysłał bezbronny syna, skoro sytuacja była już napięta? Jak zauważa Westermann można by przejść bezpośrednio od w. 4 do w. 12 bez żadnego uszczerbku dla logiki opowiadania, poza tym w ww. 5-11, jak wspominaliśmy, rodzina Jakuba zajmuje się raczej rolnictwem, natomiast w. 12 i następane ukazują ich jako pasterzy. Rozpatrywany przez nas *passus* ma także swoje trudności wewnętrzne. Od czasu Wellhausen'a przyjmowano tu kompilację dwóch źródeł J (ww. 13a.14b) i E (ww. 13b.14a). Problem jednak może być rozwiązany inaczej: Jakub wyraża najpierw ogólną intencję (w. 13a), po odpowiedzi wyrażającej gotowość Józefa na jej wypełnienie (w. 13b), ojciec wyraża cel w detalach (w. 14a) i w końcu rozkaz zostaje wykonany.

W 14c ma kolejną trudność egzegetyczną: czy jest możliwe, aby Jakub wysłał syna do Sychem, jeżeli mieszka w Hebronie odległym w linii prostej o około 80 km? Nie wiemy również nic o „dolinie Hebronu” .

Zagadki geograficznej na razie nikt nie rozwiązał, natomiast długa podróż młodego Józefa jest możliwa. Jakub wiele podróżował: Hebron (35,27), Sychem i Betel (35,1-7), Beer-Szeba (28,10; 46,1). Cała historia Józefa nie precyzuje dokładnie, gdzie mieszkał patriarcha Jakub wraz z rodziną w Kanaanie.

Ww. 15-17 pokazują, że odnalezienie braci pasących trzody nie było łatwym zadaniem. Józef jednak ostatecznie odnajduje ich w Dotain (por. 2 Krl 6,13) leżącym około 12 km od Sychem. Westermann zwraca uwagę, że te wersety pokazują, jak bezradny jest Józef pozbawiony opieki ojca.

Tak pierwsza (ww. 5-11) jak i druga scena (ww. 12-17) mają przygotować dramatyczne napięcie dla sceny głównej, która rozegra się już za chwilę, kiedy Józef dotrze ostatecznie do swoich braci.

## Działania braci wobec Józefa ww. 18-28

Mamy w tej sekcji dwie sceny: ww. 18-24 i 25-28. Obie jednostki charakteryzują się słowem „widzieć”. To właśnie od tego, co widzą, zależy późniejsze działanie. W pierwszej scenie „widzenie” prowokuje plan braci (ww. 18-20) i opozycję Rubena (ww. 21-22) oraz wykonanie planu Rubena (ww. 23-24); w drugiej plan Judy (ww. 25-27) i jego wykonanie (w. 28).

Główny problem w naszej perykopie to jej stosunek do ww. 29-30 oraz liczne powtórki wewnątrz samego tekstu, zwłaszcza nieścisłości co do sposobu w jaki Józef znalazł się w Egipcie (por. 37,25.27.28a; 39,1 - Izmaelici; 37,28a.36 - Madianici). Nie wiadomo dokładnie czy Józef został sprzedany (28a), czy skradziony (w.28b); zrealizowano plan Rubena (w. 22; por. 29-30), czy Judy (w. 26) ? Problematyczny jest, jak widzieliśmy wcześniej, także powód działania braci: sny (ww. 18-20) czy tunika (w. 23; por. 31.32.33). Także w. 20 sugeruje, że bracia wymyślili historię o dzikim zwierzu, natomiast w. 33 podaje, że Jakub sam wpada na takie wytłumaczenie losów Józefa.

Wellhausen, Gunkel i wielu innych egzegetów opowiadających się za klasyczną teorią źródeł sugerują tu nałożenie się na siebie dwóch dokumentów J i E. Inni wolą mówić raczej o uzupełnieniach do pierwotnego opowiadania. W ostatnich latach zarysowuje się także tendencja do synchronicznej lektury tego tekstu, odrzucającej dyskusję o „źródłach” i wyjaśniającej wymienione wyżej problemy jako warianty retoryczne i poetyckie w opowiadaniu.

Punktem wyjścia w zrozumieniu wewnętrznych trudności naszego tekstu może być koncepcja Gunkel'a, która zakłada istnienie dwóch paralelnych opowiadań. W pierwszym powodem konfliktu są sny Józefa, a Ruben proponuje nie zabijać brata lecz wrzucić go do cysterny, nadchodzi karawana Madianitów, którzy porywają uwięzionego, tak, że bracia się nie spostrzegli, a Ruben odkrywa to po pewnym czasie. W tej wersji zatem Józef byłby uprowadzony (por. Rdz 40,15). W drugim powodem konfliktu jest tunika; na widok zbliżającej się karawany Izmaelitów, Juda proponuje sprzedać Józefa, co też aprobują i wykonują pozostali bracia (por. Rdz 45,5). Pierwsza wersja, według naszego autora, to dzieło E, a druga J.

Aby można było zaakceptować tę sugestywną koncepcję, trzeba jednak czytać w w. 21 Juda zamiast Ruben. Na taką korektę jednak nie pozwala krytyka tekstu, a zmiana byłaby raczej dopasowywaniem tekstu do teorii, co jest metodologicznie niepoprawne. W wersji J nic nie przeszkadza braciom wykonać natychmiast plan i zabić Józefa, gdyż Juda interweniuje dopiero w w. 26. Nie wiadomo gdzie przetrzymywano więźnia, skoro cysterna jest częścią wersji E. Ska proponuje prostszą wersję rozwiązania. W 21 jest rodzajem podsumowania (streszczenie uprzedzające), które w kilku słowach streszcza inicjatywę Rubena zanim jeszcze Józef pojawi się na scenie (w. 23), a ww. 21b-22 opisują zachowanie Rubena. Podwójne „powiedział” jest zjawiskiem często występującym w BH. Generalnie technika ta pozwala na pozostawienie przestrzeni czasowej dla dania odpowiedzi lub wykonania rozkazu, a nawet jakąkolwiek najprostszą reakcją (por. Rdz

15,2-3; w. 2 Abraham oczekuje odpowiedzi Boga lub Wj 3,4-6 po rozkazie zdjęcia sandałów jest czas na uczynienie tego). Mamy tu zatem pierwsze wezwanie, aby ominąć najgorszy wariant wydarzeń (w. 21b) i znaleźć czas na przemyślenie tego (w. 22a), po czym można przedstawić pozytywną część planu (w. 22b). Imię Ruben występuje tu dwa razy. Najpierw autor wprowadza go jako jedną z głównych postaci, a potem jako tego, kogo interwencja jest decydująca dla rozwoju wydarzeń.

Kolejna trudność to w. 28, gdzie nie można dokładnie ustalić podmiotu dla czasowników „wyciągnąć”; „wchodzić na górę” i „sprzedać”. Jest możliwe, że mamy tu kombinację dwóch różnych wersji wydarzeń. Według pierwszej Józef zostaje znaleziony przez Madianitów i sprzedany przez nich do Egiptu (w. 28aa), a według drugiej to sami bracia sprzedają go Izmaelitom realizując plan Judy (w. 28a-33).

#### Reakcja ojca ww. 31-35

Ww. 31-33 ponownie kładą w centrum wydarzeń szatę Józefa. Westermann podkreśla zgodność z jaką działają bracia, próbując przedstawić ojcu drastyczną wiadomość. Zakrwawiona szata jest częstym i typowym motywem bajek, reprezentując swego rodzaju *corpus delicti*. Technika działania jest bardzo sprytna. To sam Jakub rozpoznając, czy jest to szata jego syna (w. 32), musi wyciągnąć wnioski

O tym, co się stało (w. 33). Strategia sugerowania jest tu silniejsza niż sama próba wyjaśniania.

Ww. 34-35 według niektórych egzegetów prezentują dwie wersje żałoby czynionej przez Jakuba. Podstawą do takiej opinii jest fakt, iż słowa z w. 35b pojawiają się zbyt późno w stosunku do wcześniejszego opisu (ww. 34-35a). Jednak zarówno rozerwanie szat i włożenie wora (ww. 34b-35a), jak i płacz (ww. 34a.35b) stanowią typowy element żałoby. W. 35b może natomiast stanowić swego rodzaju podsumowanie, informację o tym, że Jakub nadal kontynuował swój lament. Jest wiele przykładów na to, że czasownik „płakać” oznacza żałobę w ogóle (por. Lb 20,29; Pwt 34,8; 2 Sm 3,32.34). Szczególnie wymowny jest tekst Kpł 10,6, gdzie Mojżesz zakazuje różnych rytów żałobnych, pozwala natomiast ludowi „płakać”, aby wyrazić swój smutek.

#### Zapowiedź dalszej akcji w. 36

Podczas gdy Jakub opłakuje stratę syna, Madianici sprzedają go Potifarowi w Egipcie, co stanowi zapowiedź dalszych wydarzeń.

1 Midian (Madian) byli braćmi. Madianici są wspomniani tylko w Rdz 25,2 i 37,36. Warto, jak sugeruje Hamilton, odnotować, że gdzie indziej w BH (por. Prz 6,19; 10,12) *medanim* (ten sam rdzeń spółgłoskowy co w Rdz 37,36) ma sens „niezgodny, kłótniwy”. Szczególnie instruktywny jest tu tekst Prz 6,19, gdzie pośród rzeczy, które obrażają Boga, wymienia się także i takie zdanie: „świadek fałszywy, co kłamie, i ten, kto wznieca kłótnie wśród braci”. Nie trzeba chyba wyjaśniać, że sercem wydarzeń w Rdz 37 jest właśnie brak zgody pośród braci.

## Mojżesz

### 1. POSTAĆ MOJŻESZA

W historii Mojżesza znajdujemy liczne małe jednostki literackie, teksty narratywne i legislacyjne. Jeśli więc chcemy je czytać razem, jako całość, to rodzi się pytanie o rodzaj literacki całego kompleksu, który zawiera historię Mojżesza i jego ludu. Vogels odnotowuje, że wszystkie sagi o wielkim bohaterze mają podobną strukturę: a) po-chodzenie bohatera; b) narodziny; c) zagrożona młodość; d) edukacja; e) zdobycie nietykalności; f) walka ze smokiem lub innym monstrem; g) małżeństwo; h) ekspedycja do piekieł; i) powrót do miejsca, skąd wyszedł i pokonanie nieprzyjaciół; j) śmierć. W historii Mojżesza te elementy, w zdemitologizowanej formie, są wplecione jednak w bardziej złożony kompleks literacki, toteż można właściwie powiedzieć, że Mojżesz nie jest bohaterem swej własnej biografii. Jest katalizatorem w procesie tworzenia się narodu i jego tożsamość uka-zana jest w relacji do tego narodu. Wymownym jest tu tekst Wj 2,11-14 - podwójna interwencja Mojżesza, najpierw w obronie swego rodaka, a potem w roli rozjemcy pomiędzy samymi Hebrajczykami. Pytanie, postawione przez jednego z nich, staje się tekstem programowym dla całej historii tego wielkiego przywódcy: „Któż cię ustanowił rozjemcą i sędzią nad nami?”. Odpowiedź na nie próbuje cała dalsza narracja w Pięcioksięgu. Z jednej strony Mojżesz będzie ukazwany jako człowiek z krwi i kości, a Biblia konsekwentnie będzie odmawiać mu jakichkolwiek ponadludzkich cech; z drugiej jednak nie będzie można go zaklasyfikować jako zwykłego ludzkiego przywódcy. Charyzmatyczny charakter tej postaci i autorytet, jakim obdarzy go Jahwe ilustruje kolejny tekst programowy Wj 3-4,17. Mojżesz jest tym, kim jest, ponieważ to sam Jahwe go wybrał, wyznaczył mu zadanie i uzdolnił go do jego wykonania. Powszechnie akceptuje się dzisiaj opinię, że biblijne oblicze Mojżesza nie jest jego historyczną sylwetką. To nie musi oznaczać jednak, że sama postać jest czystą fikcją. Każda z tradycji Pięcioksięgu nadała mu własny kształt. Wydaje się więc słuszną uwagę poczyniona przez A. Boudart, że autorzy/redaktorzy Pięcioksięgu byli bardziej zainteresowani dziełami, których dokonał Jahwe za pośrednictwem Mojżesza dla Izraela, niż samym Mojżeszem. Jego postać łączy ze sobą dwa wielkie kompleksy tematyczne Księgi Wyjścia: wyjście z niewoli egipskiej i przymierze na Synaju. Sam Mojżesz odgrywa w tym połączeniu rolę katalizatora. Nie można sobie dzisiaj wyobrazić Pięcioksięgu bez tej postaci.

Cała tradycja Prawa ST jest oparta na jego mojszeszowym pochodzeniu. Ale Mojżesz, obok prawodawcy, jest też: prorokiem (Lb 12,7; Pwt 18,15.18; 34,10); pośrednikiem (Wj 33,11-14; Lb 13.13-19); sługą Jahwe (Wj 14,31; Pwt 34,5), poprzez którego Bóg uratował swój lud (Wj 3-15; por. 1 Sm 12,6.8; Mi 6,4; Iz 63,11-12; Ps 77,21; 103,7; 105,26), przekazując mu jednocześnie swoją wolę (Wj 20-24).

Brak jest dzisiaj bezpośrednich świadectw o pobycie Izraelitów w Egipcie. Istnieje jednak bogaty materiał archeologiczny (zwłaszcza wykopaliska prowadzone w delcie Nilu) i liczne inskrypcje potwierdzające, że państwo to było często „odwiedzane” przez

przybyszy ze Wschodu, zwłaszcza semicką ludność zwaną Azjatami, która niejednokrotnie zdolna była zdominować na dłuższy lub krótszy okres niektóre rejony północnego Egiptu.

Krytyka literacka wykazuje wiele nieściśłości lub wręcz sprzeczności w historii Mojżesza. Dla przykładu w sekcji poświęconej znakom uczynionym w Egipcie (Wj 7,8-10,29) mówi się o obietnicy, że wody Nilu zostaną zamienione w krew (7,17), pada potem rozkaz dotyczący wszystkich wód w Egipcie (w. 19), a następnie znowu dotyka się tylko samego Nilu (w. 20), co powoduje wielką klęskę (w. 21). Na koniec magowie egipscy dokonują takiej samej sztuki (w. 22). Pytanie jest jednak „jak” skoro wody były już zamienione? Mamy więc do czynienia z tekstem redakcyjnym. Dzisiejsza jego forma to opowiadanie z walorem teologicznym, oparte być może na antycznej tradycji wyjścia z Egiptu, a poszukiwanie naturalistycznych prób wyjaśnienia poszczególnych plag, choć nie pozbawione sensu (na tyle, na ile chcemy znaleźć możliwe do dla naszego opowiadania), nie może być dowodem na historyczność samych wydarzeń.

Wspomnienie wyjścia z Egiptu stanowi podstawowe ogniwo całej tradycji religijnej Izraela. W narracji biblijnej nadaje ona kształt formowaniu się świadomości narodowej. Jest więc kamieniem węgielnym dla tworzenia narodu i dla jego samoświadomości. W dzisiejszej formie wyjście z Egiptu jest literacką kompozycją ukierunkowaną na ukształtowanie tożsamości religijnej i narodowej ludu wybranego sformułowane tak, aby poprzez teologiczne opowiadanie przeprowadzić Izrael z Egiptu (niewola) do ziemi obiecanej (wolność pod opieką Jahwe - Boga wyzwoliciela) . Punktem wyjścia dla tej kompozycji literackiej mogły być jednak tradycje bardzo antyczne i chociaż źródła egipskie milczą o jakimś masowym *eksodusie* Izraelitów z ich kraju, nie można jednak wykluczyć, że pojedyncze, mniejsze lub większe grupy wchodziły i wychodziły z Egiptu w różnych okresach. Wspomnienie tych lokalnych i nieistotnych dla wielkiego imperium wydarzeń, dało podstawy pod tradycję wielkiego Wyjścia. Pierwotnie może chodziło w ogóle o lokalną tradycję, opartą na wspomnieniu jakiejś grupy skupionej obok historycznego Mojżesza, która stała się podstawą dla kompleksu literackiego istniejącego dzisiaj w BH. Krytyka literacka także i w tym miejscu pokazuje kompilacyjny i redakcyjny charakter opowiadania. Idąc bowiem za danymi liczbowymi z Wj 12,37 Izrael musiałby liczyć około 2-3 mln. ludzi, co jest mocno przesadzone, bo cały Egipt liczył w tej epoce około 5-6 mln. mieszkańców i wydarzenie o takich rozmiarach nie uszłoby uwadze kronikarzy. Także wojsko egipskie wzmiankowane w tej historii jest nader liczne (Wj 14,6-7). Biorąc po uwagę, że to armia wyborowa, staje się jasne, iż Izrael nie ma szans i jedynym, który go może uratować, jest sam Jahwe, który unicestwia całą tę wielką armię (14,28). Mamy tu więc do czynienia z opowiadaniem literackim, albo - lepiej mówiąc - z teologią historii. Nie jest tajemnicą, że w starożytnych kronikach często nawet klęski stawały się zwycięstwami, więc i lokalna tradycja mogła urosnąć w Izraelu z czasem do fundamentalnego dla historii narodowej wydarzenia. Być może, że wskazówki geograficzne, które sugerują raz podróż na Wschód (Wj 13,17-18), innym zaś razem na Północ (por. Baal Zefon Wj 14,2), mogą odzwierciedlać dwa opowiadania o

dwóch odrębnych wyjściach z Egiptu: wyjście-wygnanie (Wj 6,16) około XVI wieku przed Chr. (na Północ) i wyjścieucieczka (Wj 14,5a) pod wodzą Mojżesza około XIII wieku przed Chr. (na Południe) .

Pobył Izraela na pustyni i doświadczenia na Synaju są do dzisiaj przedmiotem ożywionej dyskusji, zwłaszcza jeżeli chodzi o historyczność tych wydarzeń. Jedni odmawiają prawdziwości wydarzeniu w ogóle, inni bronią historycznego tła stojącego za teologicznym opowiadaniem w Pięcioksięgu.

Kim był zatem Mojżesz? Założycielem i wybawcą narodu, fundatorem nowej religii, reformatorem, prorokiem czy też, jak przypisze mu to późniejsza tradycja, pierwszym prawodawcą? Z kim można porównać tego „męża Bożego” (por. Pwt 33,1; Ps 90,1)? Tradycja biblijna wyraźnie odróżnia go od jego następcy Jozuego, stawiając jego postać przed oczami czytelnika jako jedyne i niepowtarzalne przywódcę narodu, którego dzieło, jego następcy mieli tylko kontynuować i strzec depozytu wiary, którą przekazał w imieniu Jahwe dla Izraela.

Według poglądu przypisanego egipskiemu historykowi zwanemu Maneto, Mojżesz to imię Osarsifa, zbuntowanego kapłana z Heliopolis, przywódcy powstania niewolników w regionie Awaris, wygnanego z Egiptu za faraona Amenofisa. Wyjątki z tego dzieła zachowały się w cytatach Józefa Flawiusza w jego *Contra Apionem*, I, 227-250. Teksty biblijne uznają go za autora Tory, który włączył do niej także tradycje mitologiczne z Rdz 1-11 i biografie patriarchów (Rdz 12nn) oraz swoją własną (Wj; Pwt). To przekonanie, jak rozważaliśmy wcześniej (por. II. 1), oparte jest na wypowiedziach samej Tory (Wj 17,14; 24,4; 34,27; Lb 32,2; Pwt 1,1; 31,9.22) i innych tekstach natchnionych (por. Joz 1,7; 8,32; 22,5; 1 Krl 2,3; 2 Krl 14,6; 23,25; Ml 3,22; Dn 9,11.13; Ekd 3,2; 7,6; Ne 8,1; 9,14; 2 Krn 23,18; 25,4; 30-16; 35,12).

Wielu badaczy tej postaci zwraca uwagę na związek Mojżesza z Madianitami (Wj 2-4; 18; Lb 10,29nn) i Kenitami (Sdz 1,16; 4,11). To tam Mojżesz znajduje żonę (Wj 2,21-22) i zostaje powołany (Wj 3,1). Nie jest jasne jakie imię miał jego teść, tradycja biblijna ma bowiem różne warianty: Reuel (Wj 2,18); Jetro (3,1; 18,1nn); Jeter (4,18); Chobab (Sdz 4,11; por. 1,16) i Chobab syn Reuela (Lb 10,29). Biblia wspomina też o kuszyckim pochodzeniu żony naszego bohatera (Lb 12,1). Kusz to egipskie określenie Nubii, położonej na południe od Egiptu czyli obecnej Etiopii. Wielu egzegetów myśli jednak raczej o plemieniu Kuzan powiązanym etnicznie z Madianitami (Hi 3,7; por. Rdz 10,8). Nie wiemy czy chodzi o Seforę (por. Wj 2,21), czy o inną żonę Mojżesza.

Wspomniane już, różnorodne, w zależności od tradycji, oblicze biblijnego Mojżesza, pozwala zakładać, że jego postać w BH to raczej bardziej produkt teologii niż biografia historyczna. Dlatego mówi się dzisiaj częściej o tzw. *sacred biography*, a obecna chronologia życia, od narodzin do śmierci, jest kompozycją różnego materiału, dla którego determinujące były dwa faktory: warunki aktualnego życia autorów biblijnych i mityczny ideał bohatera, z którego wykluczono prawie wszystkie ludzkie słabości, tworząc „powieść biograficzną” według idealnego, duchowego klucza. Statystycznie, jak

wykazuje Nigosian, imię Mojżesz najwięcej razy pojawia się w Wj i Lb. Drugą ciekawą informacją statystyczną, dostarczoną przez tegoż autora, jest rozkład tytułów, jakimi rozmaite tradycje obdarzyły naszego bohatera: sługa Jahwe (Wj 14,31; Lb 12,7.8; Pwt 34,5; oraz 22 razy w pismach proroc-kich i 6 razy w pozostałych); mąż Boży (Pwt 33,1; Joz 14,6 oraz 8 razy w Pismach); człowiek, który wywiódł nas z kraju egipskiego (Wj32,1.23; 1 Sm 12,6.8 oraz 9 razy w Pismach); prorok (Pwt 18,15.18; 34,10); pan (Lb 11,28; 12,11); wybrany Boga (tylko Ps 104,23). Na podstawie tych danych, wymieniony autor proponuje ogólną datację i trzy fazy rozwoju „biografii” Mojżesza: a) najstarsza - Mojżesz jako wyzwoliciel z kraju egipskiego; b) w czasach monarchii - Mojżesz jako prorok i wzór dla całego ruchu profetycznego (zob. Pwt 34,10); c) czasy niewoli i okres powygnaniowy - Mojżesz jako sługa Jahwe-Elohim i objawiciel *sacrum*.

W dzisiejszej formie, kompilacja tych tradycji zawiera obszerną sekwencję biograficzną od narodzin, aż do śmierci, wypełnioną przez genealogię, narodziny, młodość, małżeństwo, powołanie i misję oraz jej wykonanie, czyli tak aspekty ludzkie, jak i sakralne. Główny cel tej „duchowej biografii Mojżesza” wydaje się stanowić chęć pokazania jak *sacrum* zostało objawione w życiu Izraela i na czym polega jego unikalny związek z historią tego narodu (Wj 19,20; 24,15-18; 32,7-13; 33,9-34,30 itd.). Z drugiej strony ludzka twarz Mojżesza, który nie jest ani mistykiem, ani ascetą, stanowi doskonały wzór życia dla każdego Izraelity. Ta biografia pełni inne jeszcze funkcje, jak zauważa Nigosian. Mojżesz jest bowiem mediatorem wobec *sacrum* (Wj 32,7-14.30-35; Lb 11,1-3; 12,13-15; 16,20-22) i sędzią z ramienia Boga (Wj 18,13-27; Kpł 24,10-23; Lb 9,1-14; 15,32-36), co stanowi uzasadnienie dla wszystkich późniejszych funkcji w Izraelu.

## 2. NARODZINY MOJŻESZA (Wj 2,1-10)

Wiele racji przemawia za tym, by widzieć tę sekcję jako produkt wieloźródłowej redakcji, najczęściej przypisywany dla J i E. Wicke proponuje widzieć nasz tekst jako część tryptyku: 1,1-14 informacje o synach Izraela i ich traktowaniu w Egipcie; 1,15-22 pomost, łączący z następną sekwencją, opisujący spisek faraona przeciwko Izraelitom; 2,1-10 jako antyteza dla 1,1-14, ukazująca przygotowanie do uratowania synów Izraela, których chce zniszczyć władca Egiptu. Wiersze 1,1 i 2,10 stanowią inkluzję dla naszej perykopy opartą na terminach „imię” (Sm) i „przybyć” (V).

Nasz epizod, rozpoczynający historię Mojżesza, stanowi literackie przejście od historii patriarchów do historii narodu. Powszechnie wskazywane jest bliskie podobieństwo naszej perykopy z legendą narodzin Sargona z Akkadu lub Cyrusa.

w. 1. Pochodzenie Mojżesza z pokolenia Lewiego zostaje podkreślone na samym początku (imiona por. Wj 6,20; Lb 3,19; 26,59) . „Dom” może oznaczać też rodzinę (Rdz 7,1); klan (Jr 35,2); plemię (2 Sm 24); lud, miasto (1 Krl 12,21). Czasownik „wziąć” w tym wypadku oznacza „ożenić się”. Z połączenia ww. 1-2 wynikałoby, że Mojżesz jest pierwszym dzieckiem tej pary, ale potem nagle pojawiają się: starsza siostra (może kuzynka?) (w. 4) zdolna zbliżyć się do córki faraona (w. 7) i starszy brat Aaron (4,14; 7,7;

Lb 26,59). Czy i jak również on zdołał uciec przed niebezpieczeństwem śmierci? Niektórzy utrzymują, że Miriam (Wj 15,21; Lb 12,1; 20,1) i Aaron to dzieci z pierwszego małżeństwa, inni twierdzą, że chodzi tu o odmienną, w stosunku do genealogii z Wj 6 i Lb 26, tradycję wkomponowaną w naszą perykopę. Jeszcze inni natomiast separują ww. 4.7-10a, uważając je za dodatek późniejszy. Jeżeli zharmonizujemy nasz werset z Wj 6,20; 26,59, powstaje inny jeszcze problem. Amram ożenił się ze swoją ciotką Jokebed. Takie małżeństwo było zakazane przez prawo (por. Kpł 18,12; 20,19). Nawet małżeństwa patriarchów respektowały ten przepis (Rdz 20,12; 22,22-23). Rabini rozwiązyali problem w bardzo prosty sposób: przed promulgacją Prawa przez samego Mojżesza nie mogło ono jeszcze obowiązywać. Dzisiaj wielu egzegetów nie próbuje harmonizować Wj 2,1 z 6,20; Lb 26,59 i problem znika samoczynnie.

w. 2. Krótkie zdanie stwierdza fakt narodzenia Mojżesza i natychmiast dowiadujemy się, że jego życie jest w niebezpieczeństwie. Matka, która jest podmiotem wielu czasowników w pierwszej części opowiadania (ww. 1-4), ukrywa go przez trzy miesiące. Pomiędzy tymi dwiema sekwencjami pada jednak stwierdzenie: „i zobaczyła, że jest dobry”. Nie tyle chodzi tu o zwykłe określenie „piękny”, jak tłumaczy BT, ale o rozstrzygające dla dalszej narracji zdefiniowanie jego przydatności do roli jaką ma odegrać. Tę interpretację słowa modyfikuje kontekst bliższy i dalszy. W Rdz 1,4 to samo słowo wskazuje, np. na logiczność i sensowność stworzenia. W naszym wypadku może chodzić o podkreślenie, że chłopiec był zdrowy i silny, a więc posiadający wszelkie atrybuty potrzebne przyszłemu przywódcy. Jego życie jest zagrożone dekretem faraona (1,16) i to staje się kluczem interpretacyjnym dla całego opowiadania.

w. 3. Dorastające dziecko nie może być dłużej ukrywane, stąd matka decyduje się na powierzenie jego losów przeznaczeniu. „Papiusowa skrzynka” - drugi człon tego określenia to wyraz *tebah*, ten sam użyty jest na określenie arki Noego (por. Rdz 7-9). Chodzi więc o pewnego rodzaju łódkę (Wasserfahrzeug), która staje się ratunkiem dla osoby będącej głównym bohaterem w opowiadaniu. Co więcej, patrząc szerzej, jak uratowanie Noego ma pozytywne i decydujące skutki dla przetrwania całego rodzaju ludzkiego, tak życie Mojżesza będzie decydujące dla przetrwania Izraela.

w. 4. Ta desperacka scena nie jest jednak zupełnym zrezygnowaniem z kontrolowania sytuacji, jak potoczą się losy dziecka. Siostra (kuzynka) obserwuje rozwój wypadków. Pozostaje jednak pytanie skąd pojawia się nagle siostra Mojżesza? Może tu chodzić o częsty w BH zabieg literacki, który polega na tym, że dodaje się do opowiadania tzw. „osoby dodatkowe”, aby powiązać epizody narracji. W tym wypadku siostra funkcjonuje jako łącznik pomiędzy matką dziecka a córką faraona. Sama matka nie mogła stać blisko kosza z dzieckiem, aby nie wzbudzić podejrzeń. Stąd ta rola zostaje przydzielona, pojawiającej się nagle w narracji, siostrze. W tym miejscu kończy się pierwsza próba uratowania dziecka podjęta przez jego matkę.

w. 5. Od tego miejsca osobą najaktywniejszą w opowiadaniu jest księżniczka egipska (jest podmiotem 12 czasowników w ww. 5-10).



Scena z córką faraona wskazuje, że skrzynka/kosz z dzieckiem została umieszczona tak, aby zostać zauważoną. Czemu jednak księżniczka musiała schodzić do Nilu, aby się wykąpać? Czyż nie było wygodniej uczynić to w pałacu? Można przypuszczać, że przyszła pływać, choć wydaje się to niebezpieczne ze względu na krokodyle. Praktyka chodzenia nad Nil wydaje się jednak typowa dla domu faraona (por. jednak 7,15). Nie możemy także wykluczyć, iż chodzi tylko o motyw literacki dla stworzenia scenerii dla naszego opowiadania.

w. 6. Płacz dziecka budzi litość córki faraona. Może to wyjaśnić nam trudności tego zdania. Ostatecznie faraon kazał wyrzucać wszystkie dzieci płci męskiej narodzone wśród Hebrajczyków do Nilu (1,22). Księżniczka stwierdza zatem jego hebrajskie pochodzenie (jak?). To proste stwierdzenie o współczuciu z jej strony jest w istocie momentem zwrotnym w opowiadaniu (= *peripeteia*). Fakt, że to ona rozpoznaje pochodzenie dziecka, przygotowuje następną scenę, w której padnie propozycja poszukania żywicielki dla chłopca. W ten sposób narrator czyni bardziej naturalną propozycję z w. 7.

w. 7. Od tego miejsca zaczyna się część dialogiczna naszego opowiadania (ww. 7-9). W całej scenie decydującą rolę odgrywa siostra dziecka. Od samego początku zdaje się trzymać rękę na pulsie i kontrolować rozwój sytuacji (por. w. 4) - To ona nagle i bez przygotowania ze strony narratora znajduje się na przeciwko córki faraona i proponuje jej znalezienie żywicielki wśród kobiet izraelskich. Gdzie znikają towarzyski i służące księżniczki egipskiej? Jak bez żadnych przeszkód zdołała zbliżyć się do niej jedna z niewolnic? Faktem pozostaje tylko, że pierwsza faza w tej sekcji, to dialog pomiędzy nią a księżniczką (ww. 7-8). Druga będzie dialogiem pomiędzy Egipcjanką a matką dziecka. Każda z tych sekwencji kończy się podsumowaniem tego, co wynikało z dialogu (por. w. 8b siostra woła żywicielkę; w. 9b matka bierze dziecko na wychowanie). I tylko te momenty są ważne dla teologii opowiadania, koncentrują się na decyzjach podjętych przez córkę faraona.

w. 8-9. Ta sekwencja pokazuje, jak matka chłopca przechodzi od strachu o jego życie, do pewności jego dalszych losów. *Haalmah* - niekoniecznie oznacza dziewczycę, chodzi generalnie o młodą dziewczynę, tu o siostrę chłopca. Dziecko wraca do punktu wyjścia: dom rodzinny, ale w nowej jakościowo sytuacji. Należy już formalnie do egipskiej księżniczki (por. w. 7b „...dla ciebie to dziecko”; w. 9b „dla mnie”). To, co było ośrodkiem zagrożenia dla chłopca (dwór faraona), staje się teraz ośrodkiem życia. Z niebezpieczeństwa akcent przesuwają się na przywilej. Mojżesz bierze z dwóch światów to, co najlepsze. Mamy tu przykład ironii, jako literackiego narzędzia pouczenia. Zapłata za wykarmienie podkreśla, że dziecko należy już formalnie do księżniczki egipskiej.

w. 10. Gdy chłopiec podrośł, matka odprowadza go do księżniczki. Wyrażenie „był dla niej jak syn” może oznaczać formalną adopcję (por. Est 2,7). Taka sugestia nie jest jednak wolna od wątpliwości. ST nie daje nam przykładów na adopcję. Takie przypadki, jak Rdz 30,3; 48,5.12; 50,23; Rt 4,16 rozgrywają się wewnątrz rodziny. Może więc chodzi o zewnętrzny zwyczaj, spoza Izraela. W Izraelu znana była jednak adopcja ze strony Boga i

dotyczyła króla (2 Sm 7,14) . Dziecko zostaje nazwane dopiero, gdy wraca do egipskiej księżniczki. Teksty paralelne pokazują, że imię nadawano natychmiast po narodzeniu dziecka (por. Rdz 16,11.15; 29,32- 30,24; 35,18; Wj 2,22; Sdz 13,24; 1 Sm 1,20; 2 Sm 12,24; Iz 7,14; Oz 1,3.6.8). Może chodzić o zachowanie porządku narracji. Opowiadanie chce powiązać imię z ważnymi wypadkami dotyczącymi jego przyszłego życia i roli, stąd narrator dopiero na końcu pozwala dowiedzieć się czytelnikowi, kim jest dziecko narodzone w w. 2. Imię Mojżesz znajduje w tym miejscu swoją etymologię: „bo wydobyłam go z wody” (por. 2 Sm 22,17 = Ps 18,17). Chodzi raczej, jak zwykle w takich wypadkach, bardziej o grę dźwięków (aliteracja), niż o realną etymologię. Nie można wykluczyć, że na jej powstanie wpłynęło imię znane z genealogii lewitów (por. Wj 6,19: Musi). Bardziej prawdopodobne wydaje się jednak powiązanie z terminologią egipską: „woda” lub „zrodzić”, które znaczy „Bóg zrodził...”. Często przytacza się tu takie imiona, jak: Thut-moses; Ra-mses. W historii zagubiło się imię bóstwa i pozostał ostatni człon. Byłoby to mocne świadectwo o autentyczności tegoż imienia. Samo imię nie odgrywa jednak później żadnej roli teologicznej, stąd cała kwestia zamyka się tylko typową etymologią ludową.

### 3. POWOŁANIE MOJŻESZA (Wj 3,1-15)

Ta perykopa nie tylko wiąże się z początkiem misji Mojżesza, jego powołaniem i wyznaczeniem zadania. Określa również źródło jego autorytetu, jak i Tego, który zleca mu tę niewiarygodną misję. Chodzi nie tylko o rzucenie wyzwania największej wówczas potędze sta-rożytnego świata, ale i początek budowania świadomości narodowej i religijnej. Wj 3,1-12 wyraźnie przygotowuje grunt pod przyszłe objawienie synajskie. Można wskazać szereg zbieżnych elementów w obu wydarzeniach: ogień - Wj 3,2; 19,18; ziemia święta - Wj 3,5; 19,12; zakrycie twarzy przez Mojżesza - Wj 3,6; 34,34- Być może także hebrajski termin „krzew” sugeruje nazwę Synaj, choć ta identyfikacja nie jest pewna. Część druga: ww. 13-15 zajmuje się natomiast objawieniem imienia Bożego JHWH. Daalen proponuje widzieć interesującą nas perykopę w kontekście strukturalnym całego rozdziału trzeciego, który ma pięć części: ww. 1-6; 7-12; 13-15; 16-17; 18-22. Każda z nich zawiera elementy charakterystyczne dla poprzedniej, a w opowiadaniu, jak sugeruje ten autor, czytelnik jest ciągle lepiej poinformowany od głównego bohatera.

w. 1. Mojżesz znajduje się daleko od domu swego teścia Jetro. Powierzenie stada to wyraz zaufania jakim jest obdarzony i jego integracji z Madianitami. Termin „teść” zawsze odnosi się do tej osoby (por. 4,18; 18,1.2.5.6.7.8.12 (2 razy).14 itd.). Generalnie jednak termin ten ma szersze znaczenie niż tylko „ojciec żony” i oznacza więź wynikłą z małżeństwa, stąd inne imiona jak Reuel (2,18) i Chobab (10,29) niekoniecznie muszą oznaczać różne tradycje. Jak Mojżesz doszedł do góry Bożej Horeb ze stadem pozostaje pytaniem otwartym. Nie tyle może chodzi o glosę, ile o fakt, że tradycja, która stoi u podstaw opowiadania, była w czasach narratora wiązana z tym określeniem deuteronomistycznym, odpowiadającym Synajowi (= P).

w. 2-3. „Anioł Jahwe” to nie anioł w pospolitym rozumieniu (por. Rdz 18; Sdz 6). To symbol obecności samego Boga, którego Mojżesz za chwilę usłyszy (por. ww. 4-6.7-10.12). W Wj termin pojawia się tylko 6 razy i zawsze na określenie istoty ukazującej się w imieniu Jahwe. Nie ma różnicy pomiędzy Bogiem i jego posłańcem i często, kiedy się pojawia, ma się wrażenie, że to sam Jahwe jest obecny. Ogień, który przykuwa jego uwagę, to ogień symbolizujący teofanię (por. Wj 19; Ps 18) . Fraza: „w płomieniu ognia” = „w formie (kogo? czego?)”. Znakiem szczególnym jest to, co narrator określa jako szczegół zauważony przez samego Mojżesza (w. 2b): krzew płonie, ale się nie spala. Nie ma tu specyfikacji, o jaki krzew chodzi. Termin „krzew” pojawia się jeszcze w Pwt 33,16. Samo zjawisko jednak, jako nienaturalne, przyciąga uwagę Mojżesza (w. 3). Niewykluczone, że ten znak ma swoje implikacje kultowe związane ze świątynnym świecznikiem zwanym menorcc<sup>1</sup>. Tak sugeruje Wyatt, który interpretuje pustynię jako symbol Babilonii, a krzak gorejący jako odzwierciedlenie świętego świecznika, który przypomina o obecności Jahwe pośród swego ludu.

w. 4. Głos Jahwe dochodzi ze środka krzewu, a więc z miejsca, gdzie wcześniej wzmiankowany był płomień. Rozpoczyna się klasyczna formuła powołania (por. Sdz 6,11-24; 1 Sm 3,9-10; Jr 1,4-10): powołanie (w. 4); zadanie (w. 10); obiekcja (w. 11) odpowiedź Boga (w. 12); znak (w. 12). Podwójna aklamacja imienia Mojżesza podkreśla intensywność wołania (por. Rdz 22,11; 46,2; 1 Sm3,10; 1 Krl 13,2; Jr 22,29 (3 razy), a odpowiedź powołanego na wezwanie jest jedną z typowych formuł (Rdz 22,11; Iz 6,8).

w. 5. Mojżesz nie otrzymuje tu żadnej wizji, jedynie słyszy głos Boga. Jego obecność sprawia, że ziemia staje się świętą, chociaż góra była już na początku określona jako „góra Boża” (por. w. 1). Czasownik „zbliżyć się” jest słowem technicznym, z negacją oznacza zakaz podchodzenia, co jest zrozumiałe ze względu na obecność Boga. Zwyczaj zdejmowania butów ma podkreślić szacunek dla miejsca (por. Joz 5,15) i posiada wiele paraleli pozabiblijnych.

w. 6. Samoprezentacja Boga objawiającego się Mojżeszowi: Jest on „Bogiem ojca twego” (1. poj. por. Rdz 26,24; 31,5; 43,23; Wj 15,2; 18,4). Ta formuła łączy Mojżesza z wiarą jego rodziny w Egipcie. Za nią jednak następuje samoidentyfikacja się Jahwe z Bogiem trzech patriarchów: Abrahama, Izaaka, Jakuba, co łączy Go z wiarą jego ludu. Zrozumienie tej podwójnej formuły identyfikacyjnej wywołuje odpowiednią reakcję Mojżesza: zakrywa twarz. *Elohim* to zarazem Bóg ojca i Ojców. Może to więc być próba identyfikacji Jahwe z Bogiem Ojców. w. 7. Ten Bóg, który jest Bogiem patriarchów Izraela i jednocześnie Bogiem rodziny Mojżesza, pochyla się nad nędzą swego ludu, jest czuły na jego wołanie i płacz. Nie jest więc Bogiem dalekim i martwym, jak idole czczone przez pogan. Jest Bogiem żywym, obecnym blisko potomków wielkich patriarchów, pamiętającym o błogostawieństwie im obiecanych. Ten Bóg widzi, słyszy i chce zacząć działać w obronie wołających do niego. Czasownik „widzieć” użyty jest tu dwa razy i wyraża czynność dokonaną. Oznacza to pewność tego, co widział; świadomość („znać”), która mobilizuje Go do działania.

w. 8'9. „Zstąpiłem” - z miejsca swego przebywania (niebo) w miejsce teofanii dla Mojżesza, i w bliskiej już perspektywie na miejsce pobytu swego ludu (ziemia egipska). To zbliżenie się Boga do konkretnej sytuacji egzystencjalnej i wola bycia aktywnym w jej transformacji. Retoryka obietnicy pokazuje cel tego „zejścia”: wyprowadzenie ludu (wyzwolić, wyprowadzić, wyrwać) „z tej ziemi” (= Egipt) „do ziemi”, która posiada wszelkie atrybuty, aby być atrakcyjną po latach uciemnienia w Egipcie. Jej identyfikacja geograficzna nie sprawia kłopotu dzięki liście sześciu narodów (por. Rdz 15,19-21). Chodzi o konkretyzację celu: wyprowadzenie z Egiptu, stworzenie perspektywy poprzez określenie granic ziemi obiecanej. Ten cel aktywności Bożej jeszcze raz podkreśla w. 9, gdzie ponownie zostaje powtórzone, że Jahwe jest Bogiem żywym i czującym na wołanie swego ludu (por. w. 7).

w. 10. Jasne jest, że Jahwe powołuje Mojżesza, aby ten działał w Jego imieniu. Przez aktywność swego posłannika uwydatni się jednak zbawcza obecność samego Boga. To błyskotliwe przygotowanie do wyjaśnienia świętego tetragramu - imienia Boga JHWH. Dalsza narracja uwydatni jeszcze lepiej specyfikę tego zadania. Tym, który tak naprawdę będzie działał jest sam Bóg, a Mojżesz ma stać się po-słusznym narzędziem, poprzez które dokona On dzieła wyzwolenia.

w. 11 i 12. Mamy tu pierwszą obiekcję ze strony Mojżesza względem wyznaczonego mu przez Boga zadania i odpowiedź ze strony Boga. Chodzi o grę słów opartą na słowie „być” od którego imię Boże pochodzi. Obiekcja Mojżesza to: „Kim (jestem) ja” z podwójną sekwencją Ja + czasownik w 1 os. 1. poj.: „abym (ja)... abym (ja)” (w. 11) i riposta ze strony Jahwe (w. 12): „ponieważ Ja jestem z tobą”. Jak wynika z powyższej syntaksy nie stanowi problemu KIM jest Mojżesz, albowiem istotą rzeczy jest to, KTO jest z nim. Mojżeszowe „ja” jest tylko echem Bożego „Ja” wzmocnionego stwierdzeniem: „Ja cię posłałem”. Najważniejszym słowem jest tu „Jestem”, powtórzone zaraz potem jeszcze dwa razy w końcowym stwierdzeniu (w. 14) Znakiem dla Mojżesza jest oddanie chwały Bogu po wyprowadzeniu z Egiptu. Sam fakt wyjścia z domu niewoli będzie więc próbą na skuteczność działania Jahwe. Wynika zatem z tego, że Mojżesz będzie mógł to wykonać i Bóg, który mu się objawia, identyfikując się z Bogiem rodziny Mojżesza i Bogiem patriarchów, jest Bogiem tak mocnym, by pokonać władcę największego mocarstwa. To, czego Mojżesz doświadcza w obecnej aklamacji, lud doświadczy już niedługo, gdy Jahwe będzie mu przewodnikiem i obroną podczas wyjścia z Egiptu i przeprawy przez pustynię, a w konsekwencji, gdy objawi się swemu ludowi w teofanii synajskiej (Wj 19-20.24).

w. 13. Mojżesz wykazuje teraz drugą trudność, tym razem ze strony swoich rodaków. Jeżeli w w. 11 problemem było to, kim jest Mojżesz i odpowiedź ze strony Boga uwydatniła, iż jest to nieważne, bo liczy się to, kto jest z nim, to logiczną konsekwencją jest teraz pytanie: kim jesteś Ty? Jeżeli powiem ludowi jaka jest Twoja wola, muszę powiedzieć kim jest Ten, który ją wyraża, rzucając wyzwanie faraonowi. Sam Mojżesz zadowolili się utożsamieniem swego Rozmówcy z Bogiem patriarchów (w. 6). Teraz jednak sytuacja i zadanie do wykonania wydają się przerastać siły tak powołanego, jak i

powołanych do wyprowadzenia z Egiptu. Oto klan niewolników stawia wyzwanie swym potężnym ciemiężycielom i czyniąc ten, po ludzku, samobójczy krok, musi znać kto jest jego protektorem. Mimo jego zwiężłości, mamy tu jeden z najgłębszych teologicznie tekstów ST

w. 14-15. Mamy tu tzw. konstrukcję idem per idem: „JESTEM, KTÓRY JESTEM” = *Qal imperfectum*, 1 os. 1. poj., który wyraża ciągłe i nieskończone działanie. Nie chodzi tu o podkreślenie ontologicznej natury Boga, ale o jego nieustanną historiozbawczą obecność. Możliwości tłumaczenia są różne: „Jestem ciągle obecnym (teraz), który jest zawsze (tak) obecny”; „Jestem tym, który zawsze jest”; „Ten, który zawsze jest”. Istotne jest podkreślenie tego, że tu może być tylko tłumaczenie w czasie teraźniejszym. Nie „będę” lub „byłem”, ale „jestem”, i to z walorem zwanym *durativum* (ciągłość) . Ta interpretacja odpowiada temu, co było antycypacją tego zdania (por. w. 12) i będzie jego następstwem (por. w. 14b-15). Bóg podkreśla swoją nieustającą i zbawczą obecność, znaną już z historii patriar-chów. Historia i geneza imienia Jahwe jest ciągle przedmiotem ożywionej dyskusji wśród egzegetów. Nie można wykluczyć, że bóstwo o takim samym lub podobnym imieniu było znane i czczone wśród sąsiadów Izraela. Znajdujemy dla przykładu grupę imion teoforycznych z elementem Ja (Jaw) w tekstach z Ebla lub Jo w tekstach z Północnej Syrii.

#### 4. KULT ZŁOTEGO CIELCA (Wj 32,1-6)

Interpretacja tego krótkiego epizodu musi być odniesiona do szerszego kontekstu Wj 32-34 i jego stosunku do sekwencji synajskiej Wj 19,1-20,21; 24 a nawet 25-31; 35-40. Czasem Wj 32-34 nazywany jest prawdziwe zakończenie Exodus w odróżnieniu od zakończenia idealistycznego Wj 24. Być może był to kiedyś rzeczywisty koniec sekwencji synajskiej. Krytyka źródeł przypisywała nasz tekst do JE, ale różnice w wynikach analiz były czasem dokładnie przeciwstawne, np. Noth/Clements zaliczają Wj 32 do dzieła J, a Beyerlin mówi tu o tradycji E. Jeszcze inni wskazują na istnienie Grunderzdhlung z późniejszymi dodatkami redakcyjnymi. Vermeylen wykazuje natomiast co najmniej cztery redakcje Dtr i ostatnią, piątą P w naszym kompleksie tekstualnym. Wj 32,1-6 uważane jest generalnie za jednorodną perykopę należącą do podstawowego źródła, stanowiące serce całego rozdziału 32. Wielu uznaje, że Wj 32-34 znalazły się razem w jednym kompleksie tekstualnym w ostatnim stadium redakcji. Dzisiaj mają te rozdziały następującą strukturę teologiczną: grzech-przebaczenie. Wj 32 złamanie paktu z Jahwe i Wj 34 jego odnowienie. Łączy te dwa rozdziały wiele wątków: tablice przymierza otrzymane i zniszczone (32), a potem zrobione na nowo (34). Wstawiennictwo Mojżesza za ludem zaczyna się w Wj 32, kontynuuje w Wj 33 i kończy się w Wj 34. Widać jednak też brak harmonii, np. w 32,7-14 Mojżesz dowiaduje się o istnieniu cielca, a w w. 19 jakby odkrył to po raz pierwszy.

Przez długi czas narrator opowiada o pobycie Mojżesza na górze Synaj (Wj 24,18-31,18). Tę sekwencję kończy raport o wręczeniu tablic Przymierza i warunkach jego kontynuacji (Wj 31,18). Zaraz potem zmienia się perspektywa i czytelnik przenosi się

wraz z opowiadaniem narratora do stóp góry, gdzie przebywa Izrael. To dwa różne światy. O ile na szczycie czyni się przygotowania do permanentnej obecności Boga pośród ludu, o tyle u podnóża Synaju (Wj 32,1-6) ten lud zdaje się zapominać kompletnie o swej uroczystej przysiędze złożonej dla Jahwe (por. Wj 19,8; 24,3). Pomimo manifestacji Jahwe (Wj 19) Izrael wykazuje tu zupełny brak zaufania do Boga. Wierzą temu, co widzą, patrzą zatem na Mojżesza (por. Wj 20,2), na osobę, która szła na ich czele, gdy wychodzili z Egiptu (por. Wj 14,11; 16,3; 17,3). Nie wiedzą, co dzieje się na górze i upadają dokładnie wtedy, gdy Mojżesz schodzi do nich z radosną nowiną. Jest w tym jakaś iro-nia, zauważa Houtman.

w. 1. Reakcja ludu na długą nieobecność Mojżesza i jego opóźniający się powrót z góry Synaj (por. 24,18). Ta reakcja nie jest jednym momentem, jak sugerowałby nasz werset. Musiała trwać dłużej i tu mamy jej kwintesencję. Lud ma prawo podejrzewać, że ich przywódca zdezerterował. Problemem dla Izraelitów nie jest przywództwo Mojżesza, ale jego nieobecność: „nie wiemy, co się stało z Mojżeszem...” . Lud, zniecierpliwiony długą nieobecnością swego przywódcy, zbiera się (*qahal*) przeciwko Aaronowi (BT tłumaczy „przed”). Nie wydaje się to jednak odzwierciedlać sensu tego zdania) i rozkazuje mu (dwa imperatywy) zrobić boga/bogów (Elohim = 1. mn.) jako lidera („by szedł przed nami”). Motywacją jest tu nieobecność Mojżesza „który nas wyprowadził z ziemi egipskiej”. Chodzi więc o zastąpienie przywództwa, a nie o to, że Mojżesza uznawano za boga. Jego figura oznaczała dostęp, kontakt z Jahwe. Wraz ze zniknięciem mediatora, zostaje przerwany dostęp do *numinosum*. Elohim jako 1. mn. może być tu interpretowany literalnie. Sąsiedzi Izraelitów mają swoich bogów, więc i Izrael, pozbawiony kontaktu z Jahwe, chce ich mieć.

ww. 2-4. Odpowiedź Aarona zawiera również dwa imperatywy: „zdjąć” złote kolczyki i „przynieść” mu je (w. 2). Po wykonaniu tego (w. 3), Aaron czyni im złotego cielca (w. 4; por. 24). Ostatni werset jest przedmiotem szerokiej dyskusji wśród egzegetów. Trudność dotyczy przede wszystkim rozumienia czynności wykonanych przy tworzeniu idola: *heret* i *massekah*. Początek pracy Aarona to idea, by się „zbliżyć, spowodować, aby coś było blisko”. Stąd może chodzić o „przetopienie” złotych ozdób, „oto” interpretowane jest jako następstwo tej czynności „z tego/ w to”. Zaraz po tym użyte zostaje mało znane słowo *heret + ba*. Chodzi o instrument, narzędzie, którym wykonano następną czynność, coś w rodzaju rylca, dłuta. Praca polegałaby więc na rzeźbieniu, stąd nasza wcześniejsza interpretacja „przetopił” wydaje się być słuszna. Tej idei pomaga również następną trudne słowo *missekah* „pleść (materiał), przykrywać, kształtować”. Wj 32,20; Pwt 9,21 informują o zniszczeniu złotego cielca. Obie relacje różnią się między sobą drobnymi szczegółami, ale zgodnie podają, że został spalony. Sugeruje to, iż nie był on zrobiony z litego złota. Padały różne propozycje co do tego faktu: że nie był on zrobiony ze złota, lecz drewna pokrytego złotem, albo, iż jego piedestał uczyniony był z drewna. Te rozwiązania nie są jednak zadowalające i nie mają podstaw w tekście. Chodzi raczej o pewien rytuał zniszczenia bałwochwalczego idola, który leży u podstaw tych wzmianek (por. 2 Krl 23,6; Pwt 7,5; 12,3) . Jeszcze inną interesującą propozycję rozwiązania tej

trudności przedstawił Franken. Autor ten łączy nasz epizod z Pwt 33,8-11. Wj 32,20 sugeruje, że po starciu cielca na proch i zmieszaniu go z wodą, Mojżesz dał pić ten „napój” Izraelitom. Kopista, jak sugeruje egzegeta, umieścił marginalny komentarz do tego wydarzenia, związany z wodą w Meriba, w złym miejscu. Ten błąd był znany już dla Pwt 9,21, gdzie próbuje się go skorygować.

Ostatnie słowa (w. 4c) stanowią prezentację nowo uczynionego idola i często odnoszone są do epizodu opowiadającego odstępstwo Jeroboama I (por. I Krl 12,28). Na tym tle powstało wiele spekulacji odnoszących się do związku pomiędzy obydwoma tekstami: a) chodzi tu o prozę Dtr powstałą w celu zdyskredytowania kultu istniejącego na Północy (Betel, Dan); b) chodzi o starą tradycję idolatrii na pustyni wykorzystaną w celu zdyskredytowania Jeroboama I; c) chodzi o starą historię idolatrii na pustyni użytą przez Jeroboama I, dla uzasadnienia swego odstępstwa. Oba przypadki nazwane są „wielkim grzechem” (por. Wj 32,30.31 i I Krl 17,21). Idola, w postaci cielca, łączy się czasem z kultem lunarnym boga Sin (por. Synaj) lub egipskim wyobrażeniem bóstwa Amon-Re przedstawianego często pod postacią byka. Takie wyobrażenie bóstwa nie jest typowe dla religii Kanaanu, ale w Ugarit niektóre kultury i postaci bóstw (El, Baal, Anat) łączono czasem z tą symboliką. Cała kompozycja 32-34 wraca jednak ciągle do faktu, że kult ten jest idolatrią i oznacza zerwanie relacji z Jahwe. Fakt, że był to kult rozpowszechniony wśród sąsiadów sprawia, iż jest on jeszcze większym złem. W ST znajdujemy teksty wskazujące, że w niektórych kręgach czcicieli Jahwe w Kanaan, ten kult był postrzegany jako duże zagrożenie dla kultu Jahwe (por. Oz 8,4-6; 10,5-6; 13,1-3; I Krl 14,16; 15,26.30.34; 16,2 itd.).

Tradycyjna egzegeza łączy postać i kult byka z kultem płodności. Tę identyfikację starał się podważyć Janzen, który twierdzi, analizując rytuał z Wj 32,6, że nie tyle chodzi tu o rytuał odzwierciedlający kult płodności, ile związany z celebracją zwycięstwa militarnego. Jahwe jest więc tu czczony pod postacią byka jako wojownik i protektor Izraela.

w. 5. Aaron buduje ołtarz (to standardowa czynność po objawieniu się bóstwa) i zapowiada święto (hag). Ten sam termin użyty jest na określenie Paschy (por. Wj 12,14). Interesujące jest jednak, że święto to dedykuje dla Jahwe (to samo wyrażenie por. 10,9; 12,14; 13,6; Kpł 23,6.34.39; Oz 9,5). Może tu chodzić o próbę reha-bilitacji Aarona i wskazanie, że uległ jedynie presji ludu. Może jednak też wskazywać, że nasze opowiadanie nie jest opowiadaniem o odstępstwie od Jahwe, ale o przesunięciu autorytetu wiary w Niego z Mojżesza na wyobrażenie cielca. Mojżesz reprezentował Boga nie-widzialnego, który zabrania! czynienia podobizn. W każdym razie Aaron inicjuje tu nowy kult, inny niż ten reprezentowany przez Mojżesza. Zachowanie Izraelitów podsumowuje Ps 106,19-20: „...zamienili swą Chwałę na wizerunek cielca jedzącego siano”.

w. 6. Radość ludu kontrastuje z odstępstwem, ale jest zrozumiała po identyfikacji cielca z wyjściem z Egiptu i ofiarowaniem mu ofiar typowych dla późniejszego kultu

Jahwe. Jest tu wyraźny kontrast z radością po zawarciu przymierza na Synaju Wj 24, a rozdział 24 mógł oryginalnie poprzedzać bezpośrednio narrację z Wj 32,1-6. Chodzi tu o orgię, czy raczej o świąteczny festiwal? Użyty czasownik: „śmiać się”, a w koniugacji Piel „cieszyć się, radować”, ale też „bawić się z kimś, ośmieszać go i wyszydzać”. W Piel, jak zauważa Houtman, czasownik ten może mieć też sens „kochać się”, lecz w naszym kontekście nie musi przyjąć takich konotacji. Lb 25, Nie chodzi tu raczej o uprawianie nierządu, ale raczej o radosną celebrację dedykowaną dla Jahwe (por. w. 5). Jej obraźliwy dla Boga charakter zawiera się w fakcie, iż czyniona jest wobec wizerunku złotego cielca.