

## Księga Sędziów

**K**sięga Sędziów jest jednym z najbardziej kontrowersyjnych tekstów Starego Testamentu. Według chronologii biblijnej opowiedziana w niej historia sytuuje się między zajęciem Kanaanu przez plemiona izraelskie (Księga Jozuego) a początkami monarchii w Izraelu (1-2 Księga Samuela). Jej bohaterami są tytułowi sędziowie, charyzmatyczni przywódcy posłani przez Jahwe dla wybawienia ludu, ale nawet i te postaci są dalekie od ideału, ich działanie cechują nierzadko brutalność i okrucieństwo, ich moralność kłóci się z wyznawaną wiarą w Jahwe. Ten problem dotyczy właściwie całego Izraela, w którym „każdy czynił to, co było słuszne w jego własnych oczach” (Sdz 17,6; 21,25). Nie dziwi zatem, że Księga Sędziów nie była prawie wcale komentowana przez Ojców Kościoła (wyjątkiem św. Augustyn) i praktycznie nie zaistniała w liturgii. W Nowym Testamencie jest przywołana tylko raz – w Hbr 11,32-34, jednakże w celu hermeneutycznym, by wskazać sposób jej lektury. Mimo wszystko Księga Sędziów jest godna zainteresowania nie tylko ze względów historycznych czy jej specyficznego rozumienia historii. Czytając bowiem historie sędziów, odkrywa się prawdę o Bożej łasce, która rozlewa się właśnie tam, gdzie wzmógł się grzech (por. Rz 5,20).

### 1. Tytuł księgi

Tytuł księgi pochodzi od jej bohaterów określonych w Biblii Hebrajskiej mianem *šōpētîm*, w przekładzie Septuaginty zaś rzeczownikami κριταί. Hebrajski termin pochodzi od czasownika *šāpať*, który oprócz

czynności sądenia i rozstrzygnięcia spornych kwestii konotuje w sobie ideę przewodzenia, sprawowania władzy, jak również pośrednictwa ukierunkowanego na przywrócenie utraconej wolności czy też odbudowanie i umocnienie porządku społecznego. W Księdze Sędziów używa się terminu *šōp̄tîm* na określenie dwóch typów postaci: tzw. sędziów większych (por. 3,10; 4,4; 12,7; 15,20; 16,31) oraz mniejszych (por. 10,2.3; 12,8.9.11.13.14).

W odniesieniu do sędziów „mniejszych” właściwszy jest tytuł sędziego w znaczeniu osoby wymierzającej sprawiedliwość. Nie chodzi tylko o rozstrzygnięcie spraw sądowych, ale również o władzę rządu i administrowania porządkiem publicznym. Podobną funkcję pełnili sufeci (łac. *suffetes*) w Kartaginie i Fenicji, znani również w Mari (XVIII w. przed Chr.) i Ugarit (XIII w. przed Chr.). Mamy zatem do czynienia z fenomenem północno-zachodnio-semickim<sup>1</sup>. Funkcja ta obejmowała – obok czynności typowo sędziowskich – również zadania administracyjne i polityczne. W Kartaginie sufeci byli wybierani pierwotnie na rok, funkcję swą pełnili kolegialnie (we dwójkę), przewodzili zgromadzeniu ludu i senatowi. Można by ich określić mianem prokuratorów.

Jeśli chodzi o biblijnych sędziów, funkcja nie była dziedziczna i trwała tylko za życia danego sędziego. W przypadku sędziów „większych” podkreśla się ich charyzmatyczny wybór, co wiązało się z ich militarną działalnością wyzwolicielską. Otniel i Ehud zostają nazwani wprost wybawicielami (*môšî<sup>ac</sup>* w 3,9.15). Patrząc jednak na kontekst społeczny ich funkcji, można powiedzieć, że postać sędziego pojawiła się w związku z tworzeniem się społeczności prowadzącej życie osiadłe w miastach. Zazwyczaj sędzia jest związany z jakimś miastem (Samuel, ostatni sędzia, wizytuje Betel, Gilgal, Mispa i Rama; por. 1 Sm 7,15-17), co nie znaczy, że jego władza ograniczała się tylko do obywateli owego miasta. Władza sędziego była związana z władzą starszych, jakkolwiek nie do końca jest jasne, jaka była relacja między tymi dwoma podmiotami. Z historii Jeftego wynika, że władza sędziego przewyższała władzę starszych, którzy jednak legitymizują sędziego jako „zwierzchnika (*rō<sup>3</sup>š*) i wodza (*qāšîn*)” (Sdz 11,11). W dłuższej perspektywie można powiedzieć, iż w Izraelu władza królewska wyłoniła się z urzędu sędziów.

<sup>1</sup> Por. J.A. Soggin, *Judges*, 2-3.

## **2. Miejsce Księgi Sędziów w historii deuteronomistycznej**

Opowiadanie o śmierci Jozuego pełni funkcję swoistego zawiasu narracyjnego w historii dtr, łącząc formalnie Księgę Jozuego z Księgą Sędziów. Jeśli w Księdze Jozuego po informacji o śmierci Jozuego następuje pozytywna ocena współczesnego mu pokolenia (Joz 24,29-31), w to w Księdze Sędziów po śmierci Jozuego (Sdz 2,8-9) pojawia się proleptycznie negatywna charakterystyka kolejnego pokolenia Izraelitów: „A gdy całe to pokolenie [Jozuego] połączyło się ze swoimi przodkami, nastąpiło inne pokolenie, które nie uznawało Pana ani też tego, co uczynił dla Izraela” (2,10). W ten sposób Deuteronomista rozróżnia w początkach istnienia Izraela dwa pokolenia: Jozuego (epoki podboju) oraz sędziów (epoki przedmonarchicznej). Dokonuje równocześnie oceny religijno-moralnej obu pokoleń: pozytywnej dla pokolenia Jozuego i negatywnej dla pokolenia sędziów.

Z punktu widzenia narracyjnego okres sędziów nie zamyka się wyłącznie w Księdze Sędziów, lecz wykracza poza nią. Jego granice wyznaczają dwa teksty redakcyjne pochodzenia dtr: pierwszy – w Sdz 2,6–3,6 – służy za wprowadzenie historyczno-doktrynalne do okresu sędziów; drugi – w 1 Sm 12 – przyjmuje formę mowy pożegnalnej Samuela, który podkreśla epokowe znaczenie ustanowienia króla nad pokoleniami Izraela. W świetle 1 Sm 7,15-17 i 8,1-3 Samuel i jego synowie są ostatnimi sędziami, którzy zamykają ten etap historii Izraela. Również Heli otrzymuje tytuł sędziego (1 Sm 4,18). Po tych postaciach zaczyna się okres monarchii, co potwierdza 1 Sm 12.

W opinii Deuteronomisty okres sędziów naznaczony jest postępującą degrengoladą religijną ludu. Nawet jeśli autor wyekspozował wcześniej grzech Akana (Joz 7), to pokolenie Jozuego pozostało wierne przymierzu z Jahwe. W nowym etapie sędziów wierność i niewierność będą się przeplatały. Naprzemienne występowanie łaski i grzechu stanowi kwintesencję teologii deuteronomistycznej, która znajduje swój jasny i kompletny wyraz w Księdze Sędziów<sup>2</sup>. Jest ona wyrażona we wprowadzeniu historyczno-doktrynalnym (Sdz 2,6–3,6), znajduje

<sup>2</sup> Por. omówienie deuteronomistycznego paradygmatu czterech okresów w: A.G. Lamadrid, „I libri do Giosuè e dei Giudici”, 72-73. W polskiej literaturze biblijnej o podobnym schemacie mówią: S. Gądecki, *Wstęp do ksiąg historycznych*, 38-40; T. Brzegowy, *Księgi historyczne Starego Testamentu*, 96; S. Wypych, *Dwa pierwsze trudne wieki*, 90. Inaczej tę kwestię postrzega Dariusz Dziadosz, który optuje za trzyczłonowym

się na ustach anonimowego proroka, który mówi w Sdz 6,7-10, oraz w tekstach redakcyjnych wyznaczających granice historii sędziów większych, szczególnie Jeftego w Sdz 10,6-16. We wszystkich tych tekstach powtórzony zostaje paradygmat czterech okresów: grzech – kara – nawrócenie – zbawienie.

- Grzech

Pierwszy okres tej sekwencji teologicznej jest przedstawiany jako niewierność ludu względem zobowiązań przymierza. Deuteronomista sięga po trzy stereotypowe formuły: „Izraelici czynili to, co złe w oczach Jahwe” (2,11; 3,7.12; 4,1; 6,1; 10,6; 13,1); „porzucili Jahwe i służyli Baalom i Asztartom” (2,11.13; 3,7; 10,6); „uprawiali nierząd z cudzymi bogami” (2,17; 8,27.33).

- Kara

Deuteronomista, podobnie jak inne teologie Starego Testamentu, postrzega zło fizyczne i moralne jako przejaw Bożej kary. W Księdze Sędziów ten aspekt Bożego działania jest wyrażany na trzy sposoby: (1) przez wzmiankę o gniewie Jahwe, który zapłonął przeciwko Izraelitom (por. 2,14.20; 3,8; 10,7); następnie (2) przez formułę o „wydaniu ich w ręce” nieprzyjaciół na jakiś określony czas (por. 2,14; 3,8.14; 4,2; 6,1; 10,7); oraz (3) przez stwierdzenie Bożego przyzwolenia na obecność obcych ludów w Kanaanie, by poprzez nie wypróbować wierność ludu przymierza (por. 2,23; 3,4).

- Skrucha

Pedagogia kary i łaski Bożej prowadzi Izraelitów do skruchy i powrotu do Boga. Ten trzeci element w sekwencji teologicznej dtr jest wyrażany w następujący sposób: „Izraelici wołali do Jahwe” (3,9.15; 4,3; 6,6; 10,10); „Jahwe litował się, gdy jęczeli pod jarzmem swoich ciemieżców” (2,18; por. 10,16).

---

schematem narracji deuteronomistycznej: grzech apostazji Izraelitów – gniew Boży – Boże miłosierdzie (*Księga Sędziów*, 282-283).

- **Wybawienie**

Bóg odpowiada na nawrócenie i prośby ludu, wzbudzając sędziów wybawicieli, którzy ich ratują (2,16; 3,9.15). Jednakże nawrócenie ludu jest chwilowe, gdyż po upływie jednego lub dwóch pokoleń Izraelici powracają do czynienia tego, co złe w oczach Boga, porzucając Pana i oddając się nierzędowi z obcymi bogami (por. 3,7.12; 4,1; 6,1; 10,6; 13,1). W tym punkcie zaczynała się ponownie sekwencja grzech – kara – skrucha – wybawienie.

Powyższy schemat teologiczny wprowadzony w Sdz 2,6–3,6 staje się osią wiodącą księgi. Dialektyka grzechu i kary oraz nawrócenia i zbawienia wynika nie tylko z naprzemiennego występowania czasu wierności i niewierności w okresie sędziów. Kluczem do zrozumienia tej dynamiki historiozbawczej jest miłosierdzie Boga, który nie pozostaje obojętny na narzekania i cierpienia Izraelitów spowodowane uciskiem ze strony prześladowców.

### **3. Treść i struktura**

Na Księgę Sędziów składają się historie dwunastu sędziów, sześciu „większych” i sześciu „mniejszych”, które tworzą centralny korpus księgi (3,7–16,31). Poprzedzają go dwa wprowadzenia (1,1–3,6), a zamykają dwa dodatki (rozd. 17–21).

#### **3.1. Wprowadzenie historyczno-geograficzne (Sdz 1,1–2,5)**

Wprowadzenie przynosi syntetyczną historię zajęcia ziemi Kanaanu przez plemiona izraelskie. Obraz podboju jest o wiele mniej triumfalistyczny niż ten z Joz 1–12. Zamiast o błyskawicznym podboju (Blitzkriegu) mówi się o powolnym i stopniowym zajmowaniu ziemi. W miejsce jednego ludu, któremu przewodzi jeden wódz (Jozue), występuje wiele plemion odseparowanych od siebie, które czasowo łączą się w koalicję dowodzoną przez sędziego.

Pierwsze wprowadzenie przynosi opis sytuacji w chwili śmierci Jozuego. Na południu Kanaanu plemiona izraelskie odniosły sukces w górach, lecz zostały pokonane na równinie. Pokolenie Beniamina nie zdobyło Jerozolimy (1,21). W centrum plemiona Efraima i Manasses nie zdobyły pięciu miast kananejskich (Bet-Szean, Tanak, Dor, Jibleam, Megiddo) ani Gezer (1,27.29). Na północy również mamy długą listę

miast niepodbitych przez plemiona izraelskie (1,30-33). Pokoleniu Dana udało się dotrzeć do wybrzeża, jednakże nie zdołało tam się osiedlić (1,34). Dane zawarte we wprowadzeniu Sdz 1,1-2,5 są zatem o wiele bliższe prawdzie historycznej niż wersja teologiczna podboju opracowana w Księdze Jozuego.

Sdz 2,1-5 służy za pomost między pierwszym i drugim wprowadzeniem. Przynosi opis teofanii, w której Bóg objawia się pod postacią anioła, by uświadomić Izraelowi jego obecną sytuację i status relacji z Bogiem. W formie wyroczni prorockiej nawiązuje się najpierw do pierwszego wprowadzenia (połowiczne sukcesy Izraela w zajęciu kraju), podając teologiczne powody, z których ludność kananejska pozostaje wciąż na swoich rdzennych ziemiach. Przyczyną jest nieposłuszeństwo Izraela wobec Bożego słowa, które nakazywało zniszczenie kananejskich miejsc kultu oraz zakazywało wchodzenia w przymierze z Kananejczykami (2,2). Temat ucisku plemion izraelskich ze strony ościennych ludów zostanie rozwinięty na płaszczyźnie teologicznej w drugim prologu.

### **3.2. Wprowadzenie historyczno-teologiczne (Sdz 2,6-3,6)**

Drugie wprowadzenie składa się z trzech części: pierwsza ma charakter historyczny (2,6-10), dwie pozostałe – doktrynalny (2,11-19 i 2,20-3,6).

Sdz 2,6-10 stanowi bezpośrednią kontynuację Księgi Jozuego. Wersety 6-9 powtarzają niemal słowo w słowo tekst Joz 24,28-31 (podobny fenomen przejścia końca księgi przez początek następnej występuje w Ezd 1,1-3, który powtarza 2 Krn 36,22-23). Za cezurę między pozytywnie ocenianą epoką podboju a negatywnie charakteryzowanym pokoleniem sędziów służy wspomniany już werset 2,10.

Druga część wprowadzenia (2,11-19) przynosi deuteronomistyczny klucz interpretacyjny dla całej historii Izraela, nie tylko epoki sędziów, ale również czasu wygnania, który zakłada omówiony wyżej schemat czterech okresów: grzechu – kary – skruchy – wybawienia.

Trzecia część wprowadzenia (2,20-3,6) podejmuje ponownie próbę wyjaśnienia obecności małych grup rdzennej ludności pośrodku plemion izraelskich po zdobyciu przez nie Kanaanu. Obok wymiaru kary za złamanie przymierza, wskazanego już w 2,1-3, dochodzą aspekty

wychowawczy i korekcyjny: jest to bowiem praktyczny egzamin (próba) lojalności Izraelitów względem Jahwe (2,22; 3,1.4), jak również możliwość nauczenia się sztuki wojennej (3,2).

### 3.3. Narracje o sędziach (Sdz 3,7–16,31)

Teologiczną ramą literacką tej części jest deuteronomistyczny schemat czterech okresów: grzech – kara – skrucha – wybawienie. Można by sądzić, że cykliczne powtarzanie tego paradygmatu jest monotonne z punktu widzenia teologicznego, jednakże narracje włożone w tę ramę są żywe, dynamiczne, o różnej fabule, co sprawia, że nierzadko wykraczają poza wspomniany schemat. Ze względów praktycznych rozróżnia się w tym bloku opowiadania o sędziach „większych” i „mniejszych”.

#### 3.3.1. Sędziowie „więksi”

W porządku narracyjnym do tego grona należą:

- Otniel (z pokolenia Judy) wybawił Izraela z opresji króla Aramu-Naharaima (3,7-11),
- Ehud (Benjamin) wybawił Izraela od Moabitów (3,11-30),
- Barak (Neftali, de facto też Debora, por. 4,4) – od Kananejczyków (rozd. 4–5),
- Gedeon (Manasses) – od Madianitów (rozd. 6–8),
- Jefte (Gad) – od Ammonitów (10,6–12,7),
- Samson (Dan) – od Filistynów (rozd. 13–16).

Sędziowie „więksi” to nie zawsze osoby legitymizujące się znaczącym pochodzeniem, jednakże to na nich spoczął Duch Jahwe (3,10; 6,34; 1,29; 13,25; 14,6.19), który przekształcił ich w charyzmatycznych przywódców, zdolnych „wybawić” (3,31; 6,15; 10,1) lud znajdujący się w potrzebie. Otniel i Ehud zostają nazwani wprost „wybawicielami” (*môšî*<sup>3</sup> w 3,9.15). Dlatego też dla tych sześciu sędziów „większych” odpowiedniejszy wydaje się tytuł wybawiciela czy wyzwoliciela niż sędziego, gdyż są oni narzędziami wybranymi przez Boga, by zrealizować Boży zamiar zbawienia Jego ludu (3,9; 6,36-37; 7,7; 10,13).

Historie sędziów „większych” różnią się między sobą objętością, treścią i formą literacką<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> Por. A.G. Lamadrid, „I libri do Giosuè e dei Giudici”, 75-76.



Przykładowo historia Otniela jest bardzo zwięzła; ogranicza się tylko do informacji niezbędnych do stworzenia tradycyjnego schematu deuteronomistycznego (3,7-11).

Dużo miejsca poświęca się na przykład osobie Gedeona (rozdz. 6–8). W jego historię Deuteronomista włączył jego syna Abimeleka, który jako pierwszy w dziejach Izraela pretendował do tytułu królewskiego (9,1-57).

Jefte znajduje się w istocie w gronie sędziów „mniejszych”, którzy go poprzedzają (10,1-5) i po nim następują (12,8-15). Tak jak w przypadku sędziów „mniejszych” podaje się informację o jego rodzinie (11,1-2) oraz o czasie trwania jego misji i miejscu pochówku (12,7). Jednakże postać Jeftego została przekształcona przez Deuteronomistę w sędziego „większego” poprzez serię dodatków i korekt: przypisuje on Jeftemu historię wyzwolenia (10,17–11,11), poprzedzoną wprowadzeniem doktrynalnym (10,6-16) i zintegrowaną z wiadomością przekazaną przez Jeftego Ammonitom (11,12-28), następnie z opowiadaniem o ślubie Jeftego (11,29-40) oraz opisem konfliktu między Efraimem i Gileadem (12,1-6).

Jeszcze inny charakter ma historia Samsona, który różni się od wszystkich sędziów (rozdz. 13–16). Nie gromadzi on wokół siebie ludzi, walczy w pojedynkę przeciwko Filistynom. Jego narodziny poprzedzone są podwójną teofanią wobec jego rodziców, którzy dowiadują się, że od urodzenia ma on być nazirejczykiem. Samson poślubia kobietę wywodzącą się z Filistynek i daje próbkę swojej mądrości, przedstawiając jej rodzinie zagadki. Skutecznie atakuje punktowo Filistynów, jednakże nie jest w stanie wyrzucić ich z granic kraju. W przypadku historii Samsona mamy do czynienia ze zlepkiem legend i anegdot ludowych, które mają również bawić słuchaczy. Sam Samson jest postacią paradoksalną i sprzeczną w sobie. Jest szalony i groteskowy, a zarazem przedstawiony jako nazirejczyk, wybrany i konsekrowany przez Boga. Tu jest źródło jego nadzwyczajnej siły, która podpada pod kategorie charyzmatyczne, co sprawiło, że został zaliczony do grona sędziów.



### 3.3.2. Sędziowie „mniejsi”

Występują oni w następujące kolejności:

- Szamgar (3,31),
- Tola (10,1-2),
- Jair (10,3-5),
- Ibsan (12,8-10),
- Elon (12,11-12),
- Abdon (12,13-15).

Z wyjątkiem Szamgara nie jest im przypisany żaden czyn wybawicielski (informacja w 3,31, że Szamgar „wybawił Izrael”) ani też nie są opisane żadne ich szczególne działania, jak było to w przypadku sędziów „większych”. Podane są tylko krótkie informacje o ich pochodzeniu, rodzinie i miejscu pochówku. Mówi się również, że „sądzili” Izrael przez określoną liczbę lat.

### 3.4. Dwuczęściowy epilog (Sdz 17–21)

Rozdz. 17–21 zostały prawdopodobnie dołączone do Księgi Sędziów na ostatnim etapie jej redakcji<sup>4</sup>. Nic nie mówi się o atakach ze strony zewnętrznych nieprzyjaciół ani o wybawicielach porównywalnych z sędziami z rozdz. 3–16. Epilog przedstawia dwa konflikty wewnątrz plemion izraelskich, do których doszło przed wprowadzeniem monarchii. Redaktor tych apendyksów pozostaje życzliwy monarchii, gdyż dwukrotnie podkreśla, iż przed powstaniem monarchii w Izraelu szerzyła się anarchia: „W owych dniach nie było króla. Każdy czynił to, co słuszne w jego własnych oczach” (17,6; 21,25; por. 18,1; 19,1)<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> Por. G. Hentschel, „Das Buch der Richter”, 276. Dariusz Dziadosz mówi o „redaktorze postdeuteronomistycznym, który uporządkował i zespolił różnorodny i pierwotnie autonomiczny materiał źródłowy, a następnie wkomponował go w resztę dzieła” (*Księga Sędziów*, 68).

<sup>5</sup> Zdecydowana większość uznaje epilog Księgi Sędziów za apologię instytucji monarchii. Jeśli przyjąć redakcję powygnaniową epilogu, można uznać, iż ma rację Daniel I. Block, który odczytuje tę formułę jako wyraz krytyki ludzkiej monarchii (ostatnich królów Judy), która rościła sobie pretensje do zastąpienia królowania Jahwe w Izraelu, czego przejawem była „kanaanizacja” społeczności Izraela zarówno pod względem religijnym (przykład pokolenia Dana), jak i moralnym (przykład pokolenia Benjamina); por. D.I. Block, *Judges, Ruth*, 475; podobnie R.G. Boling, *Judges*, 294.

- Pierwszy dodatek (Sdz 17–18)

Pierwsze opowiadanie przedstawia historię migracji pokolenia Dana z jego pierwotnego terytorium (na zachód od Beniamina) na północ kraju. Uwaga jednak skupia się bardziej na kwestii powstania sanktuarium w Dan, którego geneza i kapłaństwo zostają przedstawione w negatywnym świetle: bożek, który znalazł się w sanktuarium, został odlany z kradzionych pieniędzy, lewita zaś, od którego wychodzi się kapłaństwo w Dan, został niejako „kupiony” przez Mikę (por. Sdz 17).

- Drugi dodatek (Sdz 19–21)

Drugie opowiadanie prezentuje wojnę Izraela z Beniamitami, która została wywołana okrutnym występkiem mieszkańców Gibea wobec żony pewnego lewity z pokolenia Efraima. Można tę wojnę odczytać jako kolejny epizod walki Efraima o dominację nad pozostałymi pokoleniami (por. Sdz 8,1-3; 12,1-6), co potwierdza tylko, iż epoka sędziów była czasem chaosu i wewnętrznego rozbitcia.

#### **4. Źródła i powstanie Księgi Sędziów**

Księga Sędziów w obecnym swoim kształcie jest wynikiem wieloetapowego, rozciągniętego w czasie procesu redakcji. Ustalenie jego przebiegu pozostaje wciąż kwestią otwartą i hipotetyczną, o czym można się przekonać z lektury sumarycznych prezentacji dotychczasowych studiów nad redakcją Księgi Sędziów<sup>6</sup>. Dlatego też w dyskusji nad powstaniem księgi wyjdzie się od identyfikacji materiałów wchodzących w aktualną wersję księgi, by następnie wskazać pewne punkty odniesienia do hipotetycznego przebiegu jej redakcji.

##### **4.1. Materiał źródłowy**

Występujące w Księdze Sędziów teksty źródłowe można podzielić na kilka grup<sup>7</sup>.

- Archaiczne przekazy o sędziach

Chodzi o oryginalne źródła i przekazy o sędziach, które pomimo późniejszych modyfikacji zachowały archaiczny język, pierwotną

<sup>6</sup> Por. G. Hentschel, „Das Buch der Richter”, 274-277; C. Lanoir, „Giudici”, 243-248.

<sup>7</sup> Por. D. Dziadosz, *Księga Sędziów*, 64-69.

terminologię oraz prostą teologię opartą na semickich wierzeniach i zwyczajach. Jedną z najstarszych form przekazu źródłowego były krótkie biogramy lokalnych hebrajskich przywódców, które powstały i były przechowywane w formie ustnej i pisanej w ich rodzimych klanach lub na terenie najstarszych sanktuariów Izraela. Miały one zwięzłą, schematyczną formę, która obejmowała: (1) notę o przejęciu władzy przez sędziego; (2) informację o długości jego rządów; (3) wiadomość o śmierci sędziego; (4) dane dotyczące miejsca jego pochówku. Ten schemat powtarza się w opisie takich lokalnych przywódców, jak Tola (10,1-2), Jair (10,3-5), Ibsan (12,8-10), Elon (12,11-12) i Abdon (12,13-15), przy czym jest czasami rozszerzany o dodatkowe krótkie informacje, np. na temat pochodzenia sędziego czy jego rodziny.

- Starożytne podania o „wybawicielach”

Inne archaiczne jednostki literackie to przekazy ludowe o lokalnych bohaterach, które przyjęły postać podań, legend i sag. Sławiły one rodzimych bohaterów z powodu „wybawienia” swego klanu lub kilku plemion od okolicznych wrogów. Do tych przekazów zaliczałyby się tradycje o Ehudzie (3,15-26), Jaeli (4,17-22) oraz o zwycięstwach Gedeona opisanych w rozdz. 7 i 8, jakkolwiek każda z tych tradycji nosi dzisiaj ślady literackiego i teologicznego przepracowania przez późniejszych redaktorów.

Podobnie też do archaicznych źródeł Księgi Sędziów zaliczy się obszerne narracje, które swoją dramaturgią i lokalnym kolorytem przewyższają w pewnym stopniu przewidywalne tradycje o sędziach wyzwolicielach. Do nich należy opowiadanie wychwalające Gedeona, Jeftego i Samsona, jak również tradycje związane z lokalnymi miejscami kultu (rozdz. 17–18).

- Charakterystyczne formy literackie

Wśród starożytnych źródeł Księgi Sędziów zauważa się również teksty o formach literackich charakterystycznych dla literatury starożytnego Bliskiego Wschodu. Takim utworem będzie pieśń Debory (5,1-31), która pierwotnie funkcjonowała jako pieśń zwycięstwa upamiętniająca męstwo hebrajskich klanów i ich zdobycze terytorialne. Podobnie też

będzie z formami typowo mądrościowymi, jak bajka Jotama (9,7-15) czy zagadki Samsona (14,14.18).

- Materiał deuteronomistyczny i postdeuteronomistyczny

Ta grupa tekstów wchodząca w skład obecnej Księgi Sędziów ma już charakter redakcyjny.

„Zazwyczaj passusy te łatwo rozpoznać po specyficznej terminologii, charakterystycznym stylu narracji oraz umiejętnie dobranych formach i schematach literackich. Ponadto większość z tych tekstów wykazuje ściśle określoną teologiczną wizję historii Izraela opartą na zasadzie Bożej retribucji oraz wierności i miłosierdzia JHWH, w myśl której los społeczności dowodzonej przez lokalnego wodza (sędziego) zależał przede wszystkim od jej stosunku do przymierza z Bogiem ojców i poprawności w zakresie kultu”<sup>8</sup>.

Jeśli w tej grupie tekstów pojawia się jakiś materiał źródłowy, to występuje on już w formie mocno przepracowanej pod względem literackim i teologicznym.

## **4.2. Powstanie księgi**

Księga Sędziów w swoim obecnym kształcie jest wynikiem prac przede wszystkim deuteronomistycznych redaktorów księgi. Ustalenie przebiegu procesu powstania księgi pozostaje kwestią otwartą i hipotetyczną. Nie ma powrotu do teorii Martina Notha o jednym autorze deuteronomistycznym, zwłaszcza po postawieniu przez Wolfganga Richtera w latach sześćdziesiątych ubiegłego wieku tezy o *Księdze wybawicieli* (*Retterbuch*) jako podstawie redakcji deuteronomistycznych<sup>9</sup>.

### **4.2.1. Księga wybawicieli**

Zdaniem Richtera Księga Sędziów powstała na bazie zbioru opowiadań o lokalnych bohaterach klanowych, który zawierał opis czynów Ehuda, Jaeli i niektóre epizody z historii Gedeona. Zbiór kończyłby się w 9,57 opowiadaniem o porażce Abimeleka w próbie narzucenia plemionom władzy królewskiej. *Księga wybawicieli* powstałaby

<sup>8</sup> D. Dziadosz, *Księga Sędziów*, 67.

<sup>9</sup> Tezę o istnieniu *Księgi wybawicieli* Richter zaprezentował w swojej monografii *Bearbeitungen des „Retterbuches“ in der deuteronomischen Epoche* z 1964 r.

w Królestwie Północnym w IX w. przed Chr. i miałyby wydźwięk antymonarchiczny.

W późniejszym czasie *Księga wybawicieli* została rozszerzona o materiał, który przekształcił wojny prowadzone przez „wybawicieli” w „wojny Jahwe”. By uchwycić ten moment rozszerzenia, wystarczy przywołać jeden przykład: historia Ehuda zamykałaby się w 3,15b-26; wpisanie czynów „wybawiciela” w kontekst wojen Jahwe następuje przez dodanie wersetów 3,13.27-29.

W kolejnym etapie doszło do dwóch redakcji już w czasach króla Jozjasza, które Richter określa mianem „deuteronomicznych”. Pierwsza miałyby pochodzić z północy i włączać schematyczne ramy narracyjne – dadzą one później podstawę do mówienia o paradygmacie czterech okresów – w istniejące historie sędziów. Opowiadanie o Ehudzie zostaje rozszerzone o wersety 3,12.14.15a.30. Drugi redaktor „deuteronomiczny”, działający nieco później, pochodziłby z Judy i byłby odpowiedzialny za włączenie „przykładowego” tekstu (*Beispielstück*) o Otnielu w 3,7-11a, zmniejszywszy nieco w tekście dominację bohaterów z północy.

Tak istniejący tekst został włączony w dzieło deuteronomistyczne przez edytora, którego Richter nazywa redaktorem DtrG, korespondującym z postulowanym przez Notha „deuteronomistą”. Ten redaktor dołączyłby historie sędziów „mniejszych” (10,1-5; 12,7-15), zredagowałby wprowadzenia w 2,6-3,6 i 10,6-16 oraz włączyłby cykl o Samsonie (rozd. 13-16).

Podczas wygnania babilońskiego lub po nim do istniejącej Księgi Sędziów zostały dołączone pewne dodatki. Na początku księgi pojawia się wprowadzenie historyczno-geograficzne dotyczące zajęcia ziemi Kanaanu przez pokolenia (1,1-2,5), na końcu księgi zaś – obszerny epilog w postaci dwóch dodatków traktujących o migracji Danitów na północ oraz występuku mieszkańców Gibe'a (rozd. 17-21). Wykorzystany przez redaktora materiał wydaje się archaiczny, pochodzący jeszcze sprzed czasów wygnania babilońskiego, jednakże brakuje w nim śladów teologii, terminologii i schematów narracyjnych charakterystycznych dla tradycji deuteronomistycznej.

#### **4.2.2. Dynamika procesu redakcji**

Teza Richtera o *Księdze wybawicieli* jako punkcie wyjścia w długim procesie redakcji *Księgi Sędziów* dała początek nowemu myśleniu o powstaniu tej części Biblii. Mimo że dzisiaj istnienie *Księgi wybawicieli* jest podawane w wątpliwość, to jednak nakreślona przez Richtera dynamika redakcji *Księgi Sędziów* broni się w swoich założeniach.

Po pierwsze, źródłem *Księgi Sędziów* są na pierwszym miejscu tradycyjne środowiska hebrajskich klanów, w których zachowywano przekazy ustne i pisemne o postaciach „wybawicieli”. Tego rodzaju historie były kultywowane przez plemiona północne i południowe niezależnie od siebie.

Po drugie, od X do VIII w. przed Chr. pojedyncze narracje o bohaterach przyjmują kształt większych cykli narracyjnych, czy to poświęconych jednemu bohaterowi, czy też łączących sekwencyjnie historie kilku postaci. W tym kontekście nie można wykluczyć pojawienia się w Królestwie Północnym jakiejś „księgi wybawicieli”.

Po trzecie, impuls ku dalszemu przepracowaniu tradycji o sędziach dał upadek Królestwa Izraela w 722 r. przed Chr. Istniejące dotąd niezależnie od siebie różne tradycje o bohaterskich wybawicielach z Północy i z Południa są konfrontowane ze sobą, jednakże możliwość ich wzajemnego związku pozostaje czysto hipotetyczna. W tym jednak okresie lokalne tradycje o przywódcach są odczytywane w szerokim kontekście całego Izraela, a nie tylko pojedynczych klanów. Wyjątkiem jest tutaj pieśń Debory (Sdz 5), która od początku proponowała perspektywę panizraelską.

Po czwarte, połączenie w jedną kompozycję literacką istniejących tekstów o hebrajskich wyzwolicielach i przywódcach jest dziełem pierwszych redaktorów deuteronomistycznych. Można ich uznać za twórców okresu sędziów jako epoki sytuującej się między Jozuem i Samuelem<sup>10</sup>. Ta epoka cechuje się narastającym chaosem, co ma uświadomić potrzebę ustanowienia monarchii w Izraelu. Równocześnie redaktorzy deuteronomistyczni nadają epoce sędziów charakter paradygmatyczny, tłumaczący całość dramatycznych dziejów ich narodu w bloku ksiąg Joz – 2 Krl<sup>11</sup>. To ze względu na swą religijną niewierność

<sup>10</sup> Por. C. Lanoir, „Giudici”, 247.

<sup>11</sup> Por. D. Dziadosz, *Księga Sędziów*, 70.

tracili ziemię otrzymaną od Boga za pośrednictwem Jozuego. Epoka sędziów daje jednak nadzieję, której podstawą jest prawda o wierności i miłosierdziu Jahwe.

Po piąte, ostateczny kształt Księgi Sędziów osiągnęła w epoce perskiej. W tym czasie została przeprowadzona jeszcze jedna redakcja postdeuteronomistyczna, której efektem jest przede wszystkim rozbudowany epilog.

## **5. Wartość historyczna Księgi Sędziów**

Okres sędziów trwał nie więcej niż 150–180 lat, zaczął się ok. 1200 r. przed Chr. Na podstawie obecnej formy Księgi nie można odtworzyć dokładnej historii sędziów, jednakże dość dobrze oddane jest tło społeczne, polityczne i religijne tej epoki<sup>12</sup>.

### **5.1. Sytuacja polityczna**

Na scenie politycznej starożytnego Bliskiego Wschodu znika imperium hetyckie (jego rdzenne tereny to Anatolia) kontrolujące obszar Syrii. Słabnie potęga Egiptu, pod którego dominacją pozostaje Palestyna. To uderza w małe miasta-państwa Palestyny, które same nie są zdolne do obrony. Na teren Kanaanu wdzierają się grupy nomadów, z których na szczególną uwagę zasługują Aramejczycy i Hebrajczycy. Ci pierwsi podbijają Syrię i zakładają stolicę w Damaszku. Plemiona izraelskie zasiedlają południe, przejmując od zastanej tam ludności<sup>13</sup> sztukę budowania, uprawy roli, obróbki żelaza, również pewne elementy religii kananejskiej (przywołać tylko Baala, boga płodności, urodzaju, burzy). Społeczność Kanaanu nie była jednorodna etnicznie, jak można wnioskować z listy ludów, z którymi walczył Jozue i jego lud: Amoryci, Peryzzyci, Kananejczycy, Chittyi, Girgaszyci, Chiwwici i Jebusyci (Joz 24,11). Równocześnie ma miejsca inwazja Ludów Morza, które dotarły do wybrzeży Fenicji, Palestyny i Egiptu. Ostatecznie osiedliły się one na południowym wybrzeżu Kanaanu w rejonie nazwanym

<sup>12</sup> Szczegółowe omówienie kontekstu historycznego Księgi Sędziów, również kwestii dotyczących chronologii epoki sędziów, można znaleźć w: D. Dziadosz, *Księga Sędziów*, 92-120.

<sup>13</sup> Pozostaje otwartą kwestia, w jakim stopniu Izraelici przybyli z zewnątrz do Kanaanu, a w jakim wywodzą się z Kanaanu. Traktuje o tym wprowadzenie do Księgi Jozuego we wcześniejszym rozdziale niniejszej pracy.



Pentapolem filistyńskim (Gaza, Aszkelon, Aszdod, Ekron i Gat). Złazy się z elementem kananejskim, co widać chociażby po semickim pochodzeniu imion ich bóstw (np. Dagon, Baal Zebul). Na swoim terenie Filistyni mieli możliwości rozwoju rolnictwa i handlu, jednakże podejmowali próby ekspansji w głąb kraju, co prowadziło do rywalizacji z plemionami izraelskimi o kontrolę nad tymi terenami, zakończonej ok. 965 r. przed Chr. pokonaniem ich przez Dawida. Oprócz tego plemiona izraelskie były zagrożone przez ludy sąsiadujące z Kanaanem od strony wschodniej: Edom, Moab, Ammon i Madian.

## **5.2. Sytuacja społeczna**

Redaktorzy deuteronomistyczni przedstawili historię sędziów w porządku linearnym, progresywnym. Gdyby zliczyć lata panowania poszczególnych sędziów, uwzględniając czas ucisku i okresy pokoju, doszłoby się do liczby czterystu siedmiu lat. Rzeczywisty okres działalności sędziów wydaje się połową tej sumy. Redaktorzy, zestawivszy razem działalność różnych sędziów, usytuowali ją w nowym kontekście już nie pojedynczego plemienia, lecz w perspektywie historii całego narodu. Mimo to możemy wydobyć z Księgi Sędziów kilka istotnych elementów stanowiących o przedmonarchicznym Izraelu<sup>14</sup>.

### **• Konsolidacja**

W okresie sędziów część plemion izraelskich utwierdza swój stan posiadania w ziemi Kanaanu, zyskując stopniowo swoją definitywną tożsamość (Efraim, Manasses, Beniamin), inne natomiast tracą odrębność i zostają włączone w plemiona silniejsze od siebie (to przypadek Rubena i Symeona, którzy przyłączają się odpowiednio do Gada i Judy).

### **• Unifikacja**

Poszczególne plemiona izraelskie łączą się między sobą. Jakie czynniki za tym stoją? Bez wątplenia etniczne, ale jeszcze bardziej religijne: wiara w jednego Boga (Jahwe). Ta wiara odróżniała plemiona izraelskie od sąsiadów, potwierdzając ich odrębną tożsamość; równocześnie wspólnota wiary prowadziła do łączenia lokalnych tradycji, które są

<sup>14</sup> Poniższa charakterystyka za: A.G. Lamadrid, „I libri do Giosuè e dei Giudici”, 80-82.

przekształcane we wspólną historię narodową. W tym procesie jednoczenia się istotną rolę odgrywało sanktuarium, w którym przebywała Arka Przymierza (Sychem – Joz 24; Betel – Sdz 20; Szilo – Sdz 21; por. 1 Sm 4).

- Obrona przed wspólnym nieprzyjacielem

Konkurentami dla Izraelitów w zasiedleniu Kanaanu są Filistyni, którzy pojawiają się na wybrzeżu śródziemnomorskim ok. 1175 r. przed Chr. Dochodzą do tego trudności w relacji z rdzenną ludnością Kanaanu, jak również z ludami ościennymi (Edomitami, Moabitami, Madianitami i Ammonitami). To trzeci czynnik, który zmusza plemiona izraelskie do jednoczenia się w obliczu wspólnego wroga.

- Sędziowie

Procesowi konsolidacji i unifikacji przewodzą sędziowie, którzy stawali na czele jednego lub kilku plemion w sytuacji kryzysu lub zagrożenia. Nie była to funkcja dziedziczna w ramach rodziny. Miała również ograniczony czasowo charakter. Po ustaniu niebezpieczeństwa sędziowie powracali do swych wcześniejszych aktywności, plemiona zaś do swej autonomicznej władzy. Nie znajduje potwierdzenia w Księdze Sędziów model amfiktonii wysuwany przez Martina Notha.

- Izrael i Juda

Z pieśni Debory (Sdz 5,14-17) wynika, że na jej apel odpowiedziało sześć plemion: Efraim, Beniamin, Makir (Manasses), Zabulon, Issachar i Neftali. Cztery plemiona są przez nią ganione za nieprzyłączenie się do koalicji: Ruben, Galaad (Gad), Dan i Aser. Plemiona południowe (Juda, Symeon i Lewi) nie zostają wspomniane, co wynika prawdopodobnie z faktu odcięcia ich od kontaktu z plemionami centralnymi i północnymi przez barierę tworzoną przez miasta Gezer, Ajalon i Jerozolima. W pewnym momencie – trudno precyzyjnie określić, kiedy – mamy do czynienia z konfederacją sześciu plemion w centralno-północnej Palestynie (por. 6,35; 7,23-24). Cztery plemiona, które nie odpowiedziały na wezwanie Debory, prawdopodobnie nie należały jeszcze do konfederacji.

W federacji sześciu plemion dominują pokolenia wywodzące się z pnia Izraela – Racheli (Efraim, Benjamin i Manasses), co tłumaczy tak częste określanie tej unii mianem Izraela (w 5,1-12 aż osiem razy). To najstarszy tekst biblijny, w którym mówi się o Izraelu w znaczeniu ludu jako jednostki politycznej, która łączy lub ma ambicję połączyć dziesięć plemion centralno-północnej Palestyny. Takie połączenie Północy dokona się za dni Saula i Dawida, kiedy to mówi się oddzielnie o Izraelu i Judzie (2 Sm 19,44; 1 Krl 11,31). Po zjednoczeniu dokonanym przez Dawida królestwa Izraela i Judy zachowały swoją autonomię militarną i administracyjną. Dawid był podwójnym królem: królem Izraela i królem Judy (2 Sm 5,1-5). Przed Dawidem nie ma podstaw, by mówić o Izraelu jako jednym organizmie politycznym. Ponieważ Juda podzielała tę samą wiarę w Jahwe, termin Izrael w sensie religijnym został rozciągnięty również na Judę.

- Hipoteza amfiktionii izraelskiej

Pochodzi ona od Martina Notha, jakkolwiek wcześniej pewne sugestie w tym kierunku wysuwali m.in. Albert Alt i Max Weber. Według tej hipotezy w Izraelu przedmonarchicznym miała miejsce liga dwunastu pokoleń, w której centrum było sanktuarium z Arką Przemierza, zlokalizowane pierwotnie w Sychem, później w Betel, następnie w Gilgal, a finalnie w Szilo. Taka struktura pozostawałaby analogiczna do amfiktionii<sup>15</sup> greckich. Przeciwno takiej interpretacji przemawia:

- brak centralnego sanktuarium,
- brak dowodów na istnienie rady złożonej z delegatów poszczególnych plemion,
- funkcja sędziego łącząca kilka plemion jest nieznaną modelowi amfiktionii greckiej.

## **6. Teologia Księgi Sędziów**

Wewnątrz dzieła deuteronomistycznego Księga Sędziów pełni funkcję paradygmatyczną, przynosząc wyjaśnienie biegu historii Izraela z perspektywy wygnania babilońskiego. To teologiczne spojrzenie na

---

<sup>15</sup> Etymologicznie termin ten wychodzi się od greckiego ἀμφι-κτίονες (mieszkający dokoła).

historię ma zarazem wymiar egzystencjalny. Dzieje narodu są bowiem pisane historiami pojedynczych ludzi, w tym wypadku sędziów – wybawicieli i przywódców. Mimo że są oni nierzadko dalecy od bycia ideałami moralnymi, to jednak w historii ich życia można odczytać fundamentalne prawdy o Bożej łasce i miłosierdziu.

### **6.1. Deuteronomistyczna teologia historii**

Księga Sędziów opowiada o bohaterach lokalnych klanów, którzy stali się wybawicielami i administratorami jednego lub kilku plemion izraelskich. Różnią się oni pochodzeniem klanowym, czasem i sposobem działania, jednakże redaktorzy deuteronomistyczni poddają te historie procesowi uniwersalizacji i generalizacji. Protagonistami historii nie są już pojedyncze postaci sędziów czy pojedyncze klany, gdyż rolę bohatera przejmują lud w swojej całości – „cały Izrael” jest bohaterem Księgi Sędziów.

Deuteronomistyczne spojrzenie na historię biblijnego Izraela osiąga w Księdze Sędziów swój najpełniejszy i najczytelniejszy wyraz. Deuteronomista powtarza wielokrotnie swą tezę – począwszy od wprowadzenia historyczno-teologicznego w Sdz 2,11-19 – o czteroetapowym cyklu powtarzającym się w dziejach Izraela: grzech – kara – skrucha – wybawienie. Za tym schematem jednoczącym i systematyzującym Księgę Sędziów kryje się kilka istotnych założeń teologicznych. Przede wszystkim paradygmat czterech okresów jest wyrazem teologii przymierza, według której Izrael, jeśli jest wierny, otrzyma posłanych od Boga wybawicieli, którzy wyzwolą go od wrogów i umożliwią życie w pokoju. Jeśli jednak Izrael porzuci Jahwe, by służyć obcym bóstwom, spadną nań przekleństwa wynikające ze złamania przymierza. Schemat zatem odwołuje się również do zasady restrykcji, jednakże ta nie ogranicza w żaden sposób Bożej łaski. W szerszej perspektywie teologicznej schemat czterech okresów wskazuje na Boże miłosierdzie i łaskawość jako kluczowy element teologicznej struktury księgi. Bóg posyła sędziego nie dlatego, że Izrael się nawrócił, lecz z tego powodu, że Bóg nie porzucił wiarołomnego ludu.

Paradygmatyczne ujęcie historii Izraela w Księdze Sędziów nie ma charakteru wyłącznie retrospektywnego, gdyż pozwala również spojrzeć z nadzieją ku przyszłości. Czteroetapowy schemat

deuteronomistyczny podprowadza pod fundamentalną kwestię teodycealną, jaką jest pytanie o obecność Boga w historii<sup>16</sup>. To są również pytania współczesnego człowieka: Kto kieruje historią? Czy grzech ma większą moc niż bezinteresowne i wybawiające spojrzenie Jahwe? Czy ostatnie słowo musi należeć do zła? Co z niewinnymi ofiarami tej historii? Księga Sędziów podpowiada, iż Bóg nie odchodzi, nie pozostawia historii samej sobie, jest w niej działający, o czym świadczą Jego interwencje oraz posyłane przez Niego osoby i słowa. Taka obecność Boga w historii stanowi również o ludzkiej wolności.

## **6.2. Wolność jako dar i zadanie**

Problem ludzkiej wolności w Księdze Sędziów może być rozpatrywany na wielu płaszczyznach. Od strony historycznej jawi się jako czynnik niezbędny dla egzystencji plemion izraelskich w ziemi obiecanej. Wolność w tym wypadku ma wymiar kolektywny, gdyż jej utrzymanie i obrona są wspólnym zadaniem plemion Izraela, co wymaga solidarności międzyplemiennej. Ta zasada przyjmuje charakter paradygmatyczny w pieśni Debory (Sdz 5) oraz w historii Gedeona (rozd. 6–8)<sup>17</sup>. Debora gani plemiona Rubena, Gileada, Dana i Asera za brak solidarności z pozostałymi plemionami broniącymi wolności Izraela zagrożonej ze strony Kananejczyków (por. 5,16-17). Gedeon, wobec odmowy ze strony mieszkańców Sukkot i Penuel wsparcia go w walce z Madianitami (por. 8,4-9), karze starszyznę Sukkot i burzy twierdzę Penuel (8,16-17). Przekaz jest czytelny: zagrożeniem dla wolności jest brak wzajemnego wsparcia między Izraelitami.

Wolność ma również wymiar jednostkowy, przeżywany nie tylko na płaszczyźnie politycznej, ale także duchowej. Wolność polityczna plemion Izraela nie jest bowiem wypadkową tylko ich ludzkich wysiłków wobec zewnętrznych zagrożeń, gdyż często ościenne ludy okazywały się silniejsze i sprawniejsze organizacyjnie od plemion izraelskich. W tym kontekście Księga Sędziów pokazuje, iż wolność pozostaje darem od Jahwe, przekazany przez wybawicieli powołanych przez Boga, który obdarował ich swoim Duchem. Po raz pierwszy w Starym Testamencie Duch Jahwe objawia się jako zbawcza siła, która wybawia

<sup>16</sup> Por. M. Navarro Puerto, *Księga Jozuego, Sędziów i Rut*, 27.

<sup>17</sup> G. Hentschel, *Das Buch der Richter*, 278.

Izraela i pomyślnie realizuje Boże zamiary (por. 6,14). Ta siła zstąpiła i zawładnęła tymi, których Bóg powołał do wyzwolenia swego ludu (3,10; 6,34; 11,29; 13,25; 14,6.19; 15,14). Wzięci w posiadanie przez Ducha Bożego sędziowie dokonują nadludzkich czynów i odnoszą niewiarygodne zwycięstwa, które – przekazywane dalej – urastają do rangi legendy i anegdoty. Poprzez charyzmatycznych przywódców Duch Jahwe wyzwala lud Izraela i czyni go świadkiem potęgi i zbawczego działania Boga w historii.

### **6.3. Boża moc, która posługuje się ludzką słabością**

Autor Listu do Hebrajczyków przywołuje przykłady wiary dla chrześcijan. Z Księgi Sędziów wspomina „opowiadanie o Gedeonie, Baraku, Samsonie, Jeftem”, którzy „dzięki wierze [...] dokonali czynów sprawiedliwych, otrzymali obietnice, zamknęli paszcze lwom, [...] stali się bohaterami w walce i do ucieczki zmusili nieprzyjacielskie szyki” (Hbr 12,32-34). W czym jednak upatrywać egzemplifikacyjny walor bohaterów Księgi Sędziów? Pytanie jest o tyle zasadne, że moralność wielu z tych postaci jest wątpliwa. Przywołać tylko Jeftego (Sdz 10,6–12,7) z jego egocentryczną osobowością, upośledzeniem emocjonalnym, przedmiotowym traktowaniem ludzi, nieznajomością historii swego plemienia, chorą pobożnością, która chce wiązać Boga ślubami i ofiarami. Jego zwycięstwo nad Ammonitami przeradza się w klęskę, kiedy przedmiotem ofiary czyni swoją córkę. Mało optymizmu w tych historiach. Raczej można odnieść wrażenie, że jedyną rzeczywistością, do której zdolni są ludzie, jest zło.

Księga Sędziów zawiera jednak słowo nadziei, że przynajmniej część z tych ludzi miała wiarę w Boga, oczekiwała od Niego zbawienia. W świecie złym i pełnym przemocy byli oni w stanie, wierząc w Boga, dokonać wielkich rzeczy. Bóg zaś nie zawahał się posłużyć nimi, gdyż towarzyszył ludzkości nawet w jej przewrotności, w myśl zasady św. Pawła, iż tam, „gdzie wzmógł się grzech, jeszcze obficiej rozlała się łaska” (Rz 5,20). Boża łaska nie zwalnia człowieka z wolności i odpowiedzialności za bieg historii, ale uzdalnia go do przekraczania własnych słabości dzięki wiernej miłości Boga.

### Bibliografia

- Block, D.I., *Judges, Ruth* (The New American Commentary 6; Nashville, TN: Broadman, 1999).
- Boling, R.G., *Judges. A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Bible 6A; Garden City, NY: Doubleday, 1975).
- Brzegowy, S., *Księgi historyczne Starego Testamentu* (Academica 32; Tarnów: Biblos, <sup>3</sup>2002).
- Dziadosz, D., *Księga Sędziów rozdziały 1–5. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament 7/1; Częstochowa: Edycja Świętego Pawła, 2019).
- Gądecki, S., *Wstęp do ksiąg historycznych* (Gniezno: Gaudentium, 1992).
- Hentschel, G., „Das Buch der Richter”, *Einleitung in das Alte Testament* (red. E. Zenger) (Studienbücher Theologie 1/1; Stuttgart: Kohlhammer: <sup>8</sup>2012) 269-279.
- Lamadrid, A.G., „I libri do Giosuè e dei Giudici”, *Storia, narrativa, apocalittica* (red. J.M. Sánchez Caro) (Introduzione allo studio della Bibbia 3/2; Brescia: Paideia, 2003) 53-91.
- Lanoir, C., „Giudici”, *Guida di lettura all'Antico Testamento* (red. T. Römer – J.D. Macchi – C. Nihan) (Bologna: EDB, 2007) 239-250.
- Navarro Puerto, M., *Księga Jozuego, Sędziów i Rut* (Rozumieć Stary Testament; Kraków: Wydawnictwo M, 1998).
- Soggin, J.A., *Judges* (Old Testament Library; London: SCM Press, <sup>2</sup>1987).
- Richter, W., *Bearbeitungen des „Retterbuches” in der deuteronomischen Epoche* (Bonner biblische Beiträge 21; Bonn: Peter Hanstein, 1964).
- Wypych, S., „Dwa pierwsze trudne wieki (Księga Sędziów)”, *Księgi historyczne Starego Testamentu. I. Dziejopisarstwo izraelskie* (red. J. Frankowski) (Wprowadzenie w Myśl i Wezwanie Ksiąg Biblijnych 3; Warszawa Wydawnictwo UKSW, 2006) 76-120.



## Księga Judyty

**K**sięga Judyty wydaje się na pierwszy rzut oka opowiadaniem historycznym, tyle że uważny czytelnik już w pierwszym zdaniu dostrzeże pewne nieścisłości historyczne, chronologiczne i geograficzne. Nabuchodonozor jest przedstawiony jako król Asyrii, podczas gdy był władcą imperium neobabilońskiego (605–562 r. przed Chr.). Miał królować w Niniwie, która w rzeczywistości została zniszczona wcześniej, w 612 r. przed Chr., przez jego ojca, faktyczną stolicą jego imperium był zaś Babilon. O Arfaksadzie, królu Medii, nie wspomina ani Biblia, ani historia świecka. Ekbatana, stolica Medii, zbudowana przez króla Dejokesa w początkach VII w. przed Chr. (a nie przez Arfaksada, jak podaje się w Jdt 1,2), została zdobyta przez Persów (przez Cyrusa Wielkiego, a nie przez Nabuchodonozora, jak utrzymuje się w Jdt 1,12-15) w 549 r. przed Chr. Z tego też powodu nie można uznać Księgi Judyty za opowiadanie historyczne w ścisłym tego słowa znaczeniu. Mówi ona o osobach i wydarzeniach przynależących do różnych epok, by przedstawić historię, która transcenduje wszelki czas i każde miejsce, a zarazem odnosi się do każdego okresu historycznego, w którym toczy się walka między dobrem i złem. Cel narracji jest ściśle religijny: prezentuje, jak Bóg otacza opieką wspólnotę żydowską personifikowaną jako miasto Betulia. Zostaje ono uratowane przez heroiczny czyn kobiety o imieniu Judyta, dający przesłanie nadziei, że Bóg jest zawsze po stronie słabych, doświadczających niesprawiedliwego ucisku ze strony mocnych.

## 1. Tytuł

Księga została nazwana od imienia głównej bohaterki Judyty, córki Merariego, wdowy po Manassesie. Ważność jej osoby podkreśla jedna z dłuższych genealogii w Starym Testamencie, obejmująca aż szesnaście pokoleń (Jdt 8,1-2). Jej greckie imię *Τουδίθ* pochodzi od hebrajskiego *yəhûḏ*, do którego został dodany żeński sufix rodzajowy, dając imię *yəhûḏîṯ*, które znaczy Żydówka (Judejka). Wybór tego imienia dla bohaterki księgi nie wydaje się przypadkowy, jeśli uwzględnić jej treść. Wyzwolenie miasta Betulia dzięki bohaterskiemu czynowi Judyty staje się metaforą wybawienia ludu żydowskiego. Ku takiej interpretacji skłania również możliwa etymologia nazwy Betulia, jeśli połączyć ją z rzeczownikiem *bəṯûlā<sup>h</sup>* (dziewica) – w Biblii Hebrajskiej nie jest rzadkim zjawiskiem personifikowanie ludu przymierza jako postaci kobiecej, również jako *bəṯûlā<sup>h</sup>* (por. 2 Krl 19,21 = Iz 37,22; Iz 62,5; Jr 14,17, Lam 1,15; Am 5,2).

## 2. Tekst

Głównym świadkiem tekstualnym Księgi Judyty jest tekst grecki Septuaginty poświadczony przede wszystkim przez cztery kodeksy majuskułowe: Watykański (IV w. po Chr.), Synajski (IV w. po Chr.; brak Jdt 11,13–13,9), Aleksandryjski (V w. po Chr.) i Venetus (VIII w. po Chr.). Tekst grecki jest jednak uznawany za tłumaczenie z oryginału semickiego, prawdopodobnie hebrajskiego (niektórzy twierdzą, że aramejskiego), jednakże nie posiadamy bezpośrednich świadków tego tekstu. Przesłanki za oryginałem hebrajskim Księgi Judyty są budowane na podstawie specyfiki literackiej tekstu Septuaginty, który zdradza zależność od tekstu hebrajskiego. Wskazują na to między innymi<sup>1</sup>:

- typowo hebrajska składnia w greckim przekładzie (kolejność: czasownik – podmiot – dopełnienie);
- użycie spójnika *ὅτι* w funkcji hebrajskiego *kî* (ponieważ);
- monotonne używanie spójnika *καὶ* w narracji, co odpowiada łańcuchowi narracyjnemu budowanemu przez hebrajskie *waw* (i);
- liczne hebraizmy, np. użycie rzeczownika *υἱός* z dopełniaczem wskazującym na przynależność (np. „synowie Ammona”, czyli

<sup>1</sup> Szczegółowe zestawienie argumentów za hebrajską *Vorlage* dla przekładu Septuaginty w: C.A. Moore, *Judith*, 66-67.

ludzie przynależący do Ammonitów – Ammonici) czy terminu  $\pi\rho\acute{o}\sigma\omega\pi\omicron\nu$  przyjmującego tę samą funkcję co hebrajskie *pānīm* (oblicze, twarz).

Hieronim w swoim przekładzie nie korzystał z tekstu hebrajskiego Księgi Judyty, lecz z jej aramejskiego tłumaczenia. Pisze o tym w prologu do swego tłumaczenia, zdradzając zarazem, że zrobił je w jedną noc (przy pomocy tłumacza tekstu aramejskiego oraz sekretarza zapisującego przekład łaciński), co pokazuje, iż nie przypisywał Księdze Judyty większego znaczenia. Jego przekład jest raczej wolnym tłumaczeniem *ad sensum*, co sugeruje chociażby różnica w długości tekstu: jeśli tekst Judyty w Septuagincie liczy 340 wersetów, to w Wulgacie pomija się w całości 43 wersety, częściowo – 45 wersetów, a dodaje się 32 wersety niemające swego odpowiednika w Septuagincie. Inne wersje starożytne Księgi Judyty (syryjska, etiopska, koptyjska) pozostają zależne od Septuaginty.

### 3. Kompozycja

#### 3.1. Treść

Księga Judyty opowiada o wielkiej kampanii wojskowej podjętej przez Nabuchodonozora, króla Asyrii, przeciwko zachodnim narodom, które odmówiły wsparcia go w wojnie przeciwko Arfaksadowi, królowi Medii. Na czele potężnego wojska (120 tysięcy piechoty i 12 tysięcy jazdy; por. Jdt 2,5) stanął Holofernes, który po długiej serii zwycięstw natrafił na opór ze strony małego miasta izraelskiego Betulia, które – usytuowane naprzeciw doliny Ezdrelonu – strzegło dostępu do gór Samarii (por. 4,6). Dowiedziawszy się od Achiora, naczelnego wodza Ammonitów, o historii narodu stawiającego mu opór, Holofernes rozpoczyna mimo wszystko oblężenie Betulii. Jej mieszkańcy, odcięci od źródeł wody, po trzydziestu czterech dniach obrony (7,20) są gotowi się poddać. Komendant miasta Ozjasz wyjednuje u obrońców pięciodniową zwłokę, zakładając, że w tym czasie przyjdzie Boża pomoc (7,30). W tym momencie wkracza na scenę Judyta, piękna, bogata i bogobojna wdowa, która w imieniu Boga upomina przywódców miasta i przedstawia im plan pokonania wrogów (rozdz. 8). Wykorzystując

swoją urodę i przebiegłość, Judyta przenika do obozu Holofernesa. Zyskawszy jego zaufanie, będąc z nim sam na sam podczas uczty, ucinęła mu głowę, którą zabiera ze sobą i uchodzi do Betulii. Zwycięstwo Judyty wprowadza popłoch w szeregach wojsk asyryjskich, a umacnia obrońców Betulii, którzy wraz z całym Izraelem uderzają zwycięsko na uciekających Asyryjczyków (por. 15,1-7). Judyta jest wychwalana za swój bohaterski czyn przez przywódców Jerozolimy, którzy przybyli do Betulii, a także przez kobiety Izraela, na co kobieta odpowiada pieśnią dziękczynną w drodze do Jerozolimy, gdzie cały lud przez trzy miesiące świętuje odniesione zwycięstwo (por. 16,20). Księgę zamyka informacja o pozostałych latach życia Judyty, przypominająca formą sumaryczne podsumowania z Księgi Sędziów.

### **3.2. Struktura**

Przestawiona fabuła przyjmuje postać przemyślanej retorycznie kompozycji, jak wykazała to w swoich studiach Toni Craven<sup>2</sup>, za którą podąża większość współczesnych komentatorów Księgi Judyty<sup>3</sup>. Wprowadzenie postaci Judyty w rozdz. 8 stanowi wyraźną cezurę w opowiadaniu, dzieląc je na dwie części: pierwsza (rozd. 1-7) opowiada o działaniach wojennych Asyryjczyków przeciwko zbuntowanym narodom, koncentrując się ostatecznie na przygotowaniach do podboju Izraela; druga (rozd. 8-16) opisuje wyzwolenie Żydów dokonane za pośrednictwem Judyty. Obie części mają budowę chiastyczną, widoczną po powtarzających się tematach, co pokazuje poniższy schemat:

<sup>2</sup> Por. T. Craven, „Artistry and Faith in the Book of Judith”.

<sup>3</sup> Por. C.A. Moore, *Judith*, 56-59.

## Część I: rozdz. 1–7

- 1,1-16 Nabuchodonozor i jego kampania przeciwko Arfaksadowi  
 2,1-13 Nabuchodonozor zleca Holofernesowi misję podbicia  
 zbuntowanych narodów
- A 2,14–3,10 początek kampanii Holofernesa,  
 któremu poddają się zbuntowane narody
- B 4,1-15 przerażony Izrael przygotowuje się do obrony
- C 5,1–6,11 rozmowa Holofernesa z Achiosem
- C' 6,12-21 rozmowa Achiora z ludem Izraela, który przyjął  
 go w Betulii
- B' 7,1-5 Holofernes przygotowuje się do wojny,  
 co wywołuje przerażenie Izraela
- A' 7,6-32 kampania Holofernesa przeciwko Betulii,  
 która chce mu się poddać

## Część II: rozdz. 8–16

- A 8,1-8 prezentacja Judyty
- B 8,9–10,8 Judyta planuje wybawienie Izraela
- C 10,9-10 Judyta i jej służebnica opuszczają Betulię
- D 10,11–13,10a Judyta zabija Holofernesa
- C' 13,10b-11 Judyta i jej służebnica powracają do Betulii
- B' 13,12–16,20 Judyta planuje zniszczenie wrogów Izraela
- A' 16,21-25 podsumowanie życia Judyty

Obie części są względem siebie antytetyczne, co podkreśla jedność narracyjną księgi, w której pierwsza część jest niezbędna, by zrozumieć rolę Judyty w całej historii. Podczas gdy rozdz. 1–7 prezentują zwycięstwa Nabuchodonozora i jego naczelnego wodza Holofernesa nad zbuntowanymi zachodnimi narodami, kreśląc perspektywę kapitulacji Betulii i przegranej Izraela (7,20b-32), rozdz. 8–16 opowiadają o zwycięstwie Jahwe, Boga Izraela, i jego „wodza”, Judyty, nad Asyryjczykami, przedstawiając na końcu celebrowanie zwycięstwa przez cały Izrael (15,8–16,20). Judyta funkcjonalnie odpowiada Holofernesowi, wodzowi asyryjskiemu, jako ta, która zarządza ostateczny atak na wrogów (por. 14,1-4). Zarazem jest ona antytypem Holofernesa. Judyta – kobieta, do tego wdowa – jest figurą słabości *par excellence*, natomiast Holofernes

jest najpotężniejszym – po królu asyryjskim – człowiekiem w imperium. Sercem całej historii jest centralny element chiazmu drugiej części (10,11–13,10a) opowiadający o zwycięstwie Judyty nad Holofernesem. Zwycięstwo Judyty nad Holofernesem jest zwycięstwem Boga Izraela nad Nabuchodonozorem.

Dodać jeszcze należy, iż obie części opowieści łączy osoba Achiora, który odgrywa istotną rolę w rozwoju akcji zarówno w części pierwszej (por. rozdz. 5–6), jak i w drugiej (por. 11,9-19; 14,6-10). Do tego jest on kontrastowany z innymi postaciami, co pozwala na pogłębienie charakterystyki bohaterów opowieści. W porównaniu z Holofernesem Achior jest typem „sprawiedliwego poganina”, podobnie jak Balaam (Lb 22–24), Rahab (Joz 2–6) i Naaman (2 Krl 5)<sup>4</sup>. W porównaniu z Judytą Achior jest uczciwym, ale nieskutecznym doradcą. Co więcej, mimo doświadczenia militarnego okazuje się słaby (mdleje) na widok głowy Holofernesa, którą Judyta odcięła własnymi rękoma. Jednakże to on okazuje więcej wiary w sposób działania Boga Izraela niż starszyzna Betulii; co więcej, nawraca się na judaizm (por. 14,6.10).

#### **4. Antologiczny charakter Księgi Judyty**

Sposób prezentowania historii w Księdze Judyty bardziej przypomina Księgę Jonasza czy Daniela niż Księgi Królewskie, Kronik czy Machabejskie. Tradycje historyczne i geograficzne, które powstały w różnych epokach, zostały połączone w nowe, paradygmatyczne opowiadanie<sup>5</sup>.

Już wcześniej zostały wskazane nieścisłości historyczne w zdaniach otwierających Księgę Judyty. W opowiadaniu o Nabuchodonozorze i jego naczelnym dowódcy Holofernesie można dostrzec nawiązania do różnych podbojów militarnych i prześladowań, których doświadczył Izrael w ciągu swej historii między VIII a II w. przed Chr. począwszy od imperium neoasyryjskiego, poprzez panowanie neobabilońskie, następnie perskie, po prześladowania ze strony Seleucydów w osobie Antiocha IV Epifanesa i później Demetriusza I Sotera. Odniesienia do Asyryjczyków i Babilończyków są w księdze czytelne. Do czasów perskich nawiązują typowo perskie imiona Holofernesa i jego eunucha Bagoasa, określenie jednostek terytorialnych (politycznych) mianem

<sup>4</sup> Por. C.A. Moore, *Judith*, 158.

<sup>5</sup> H. Engel, „Das Buch Judith”, 368.

satrapii (por. 5,2) czy też pewne wydarzenia historyczne, na przykład poświęcenie świątyni jerozolimskiej, które miało miejsce w 515 r. przed Chr. (por. 4,3; niektórzy łączą wzmiankowane tu wydarzenie z konsekracją świątyni w 164 r. przed Chr. za Machabeuszy). Nabuchodonozor zwraca się do Persów (1,7), którzy ponownie są przywołani w końcowej pieśni dziękczynnej Judyty: tam wrogowie atakujący Betulię (Izrael) są identyfikowani jako Aszszur (16,3), utożsamiony następnie z Persami i Medią (16,10). Pozostają jeszcze aluzje do prześladowań za panowania Antiocha IV Epifanesa, które doprowadziły do wybuchu powstania Machabeuszy. Domaganie się boskiej czci, przypisywane w Jdt 6,2 Nabuchodonozorowi, bardziej odpowiada ambicjom władców syryjskich, a w szczególności Antiocha IV Epifanesa. Ścięcie głowy Holofernesa przypomina koniec seleucydzkiego generała Nikanora, którego głowa i prawa ręka zostały triumfalnie wystawione na widok publiczny w Jerozolimie (por. 1 Mch 7; 2 Mch 15). Pozostaje odnotować jeszcze obecne w Księdze Judyty pewne instytucje i zwyczaje, które pojawiły się w Judzie po Machabeuszach już w epoce hasmonejskiej (142–63 r. przed Chr.). Tu wystarczy przywołać *περσοσία* (radę starszych) oraz osobę arcykapłana jako organa najwyższej władzy w Jerozolimie (por. Jdt 4,8).

Za antologicznym charakterem narracji Księgi Judyty przemawia odwołanie się w prezentacji jej bohaterów, przede wszystkim Judyty, do wielkich postaci z tradycji biblijnej<sup>6</sup>. Judyta jest bez wątpienia postacią paradygmatyczną, w której można dostrzec nawiązania do Miriam<sup>7</sup>, do Debory toczącej zwycięską walkę z Kananejczykami za pośrednictwem Baraka (Sdz 4–5) czy do Jaeli, która ścinając głowę Siserze, dowódcy wojsk kananejskich (Sdz 4,17–22), przyczynia się do zwycięstwa Baraka. Widoczne są też paralele między bohaterskim czynem Judyty a zwycięstwem Dawida nad Goliatem (1 Sm 17), stąd Judyta jest nazywana kobietą-Dawidem<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> Szczegółowe zestawienie tradycji biblijnych wykorzystanych w Księdze Judyty w: E. Zenger, *Das Buch Judit*, 440–446.

<sup>7</sup> Por. pieśń Miriam po przejściu przez Morze Czerwone w Wj 15 i finalną pieśń Judyty w Jdt 16; Judyta niczym Miriam prowadzi w triumfalnym orszaku nie tylko kobiety, ale i mężczyźni (por. 15,13).

<sup>8</sup> R.J. Raja, „Księga Judyty”, 597.



## 5. Gatunek literacki

Pozostaje jeszcze pytanie o gatunek literacki Księgi Judyty, skoro jej historyczność – w świetle obecnych w niej anachronizmów i antologicznego charakteru – jest wątpliwa. Autor daleki jest od bycia hagiografem. Sięga po elementy historyczne, ale wkłada je w ramy, które nie odpowiadają historycznym koordynatom czasowo-przestrzennym. Jego opowiadanie i pojawiający się w nim bohaterowie są historyczni w takim sensie, że są inspirowani rzeczywistością, jednakże nie są realni<sup>9</sup>. Mamy zatem do czynienia z fikcją literacką, jednakże określenie jej gatunku nie jest proste, gdy spojrzysz na różnorodność wysuwanych w tym względzie propozycji. Przywołajmy najpierw trzy najczęstsze propozycje, by na koniec zaproponować opisową definicję gatunku literackiego tej księgi.

- Romans żydowski pozostający pod wpływem literatury romantycznej grecko-orientalnej<sup>10</sup>

Przemawia za tym przykładowo erotyzm w opisie urody Judyty czy też motyw zabicia kochanka jego własnym mieczem w sypialni.

- Alegoria eschatologiczna (apokaliptyczna)<sup>11</sup>

Autor Księgi Judyty łączy w swoim opowiadaniu różne epoki z historii Izraela, by przedstawić je jako jedno wydarzenie historyczne, w którym dochodzi do ostatecznej bitwy między Jahwe a Nabuchodonozorem, który jest personifikacją wszystkich sił wrogich Izraelowi (por. Jdt 16,3-4).

- Midrasz<sup>12</sup>

Charakterystyczne dla midraszu jest podejmowanie, wolne adaptowanie i komentowanie motywów (tradycji biblijnych). Przywołane

<sup>9</sup> J. Vélchez Líndez, *Tobia e Giuditta*, 185.

<sup>10</sup> Tak m.in. E. Zenger, *Das Buch Judit*, 436-439.

<sup>11</sup> Zwolenników tej propozycji zestawia C.A. Moore, *Judith*, s. 74-76; z polskich bibliistów w tym kierunku idzie Józef W. Rosłon (*Wybawicielka Betulii*, 153), który mówi o Księdze Judyty jako „midraszu z ocenami apokaliptycznymi, które mają «odsłonić» ukryty zamiar Boży”.

<sup>12</sup> Tak np. C. Nihan, „Giuditta”, 583-584.

wcześniej analogie biblijne obecne w Księdze Judyty pozwalają mówić o sięgnięciu w jej narracji po technikę midraszu.

Przywołane wyżej propozycje akcentują określoną formę lub treść Księgi Judyty. Wydaje się, że obecne w księdze liczne dialogi oraz modlitwy, podobnie jak w Księdze Tobiasza, nadają jej wyraźny charakter dydaktyczny. Można zatem mówić o opowiadaniu dydaktyczno-teologicznym w formie romansu.

## 6. Czas i miejsce powstania

Mimo że w Księdze Judyty znajdujemy odniesienia do wydarzeń i zwyczajów osadzonych w różnych epokach historycznych, to wspomniane wcześniej struktury władzy w Jerozolimie – w postaci *γερονσία* (rady starszych) oraz urzędu arcykapłana – skłaniają ku datowaniu księgi na czas panowania Hasmoneuszy. Początek tej dynastii jest związany z edyktem wielkiego zgromadzenia Żydów z 141 r. przed Chr., odnotowanego w 1 Mch 14,25-46, które ustanawia Szymona Machabeusza (142–135 r. przed Chr.) „arcykapłanem, wodzem i etnarchą Żydów i kapłanów” (1 Mch 14,47).

Podstawą do bliższego określenia czasu powstania Księgi Judyty są informacje dotyczące terytorium Izraela zagrożonego najazdem Holofernesa. Chodzi przede wszystkim o pozycję Samarii, która jest przedstawiana jako integralna część Izraela, oraz Samarytan uznających zwierzchnictwo władz Jerozolimy. Taka sytuacja jest zrozumiała po 107 r. przed Chr., kiedy to Jan Hirkan (134–104 przed Chr.) dokonał aneksji Samarii. Sama Judyta jest Samarytanką (Betulia leży w granicach północnej Samarii), co wskazuje na czasy poprzedzające schizmę samarytańską. Autor Księgi Judyty wierzy jeszcze w możliwość zjednoczenia religijnego i politycznego Judei i Samarii wokół Jerozolimy i jej świątyni, do której odwołuje się Judyta (Jdt 8,21; 9,13; por. też odniesienia do świątyni jerozolimskiej w 4,2-3.12; 16,18-20).

Ostatecznie powstanie Księgi Judyty należałoby przesunąć na początkowe lata panowania Aleksandra Jannaja (103–77 r. przed Chr.). Skłaniają ku temu dwie kwestie zauważalne w Księdze Judyty<sup>13</sup>. Po

<sup>13</sup> Por. C.A. Moore, *Judith*, 67, 69-70; C. Nihan, „Giuditta”, 586-587.

pierwsze, w Jdt 2,28 wymienia się miejscowości Jamnia i Aszdod jako pozostające poza granicami Izraela; zostały one przyłączone do Izraela przez Aleksandra Jannaja. Po drugie, religijne poglądy prezentowane w Księdze Judyty odpowiadają zapatrywaniom wczesnego faryzeizmu. Nie do pogodzenia jest bowiem z późniejszym, oficjalnym judaizmem – zwalczanym przez Aleksandra Jannaja – konwersja Achiora Ammonity do wspólnoty żydowskiej (tu Księga Judyty wydaje się próbą rewizji prawa z Pwt 23,4-7), podobnie jak celibat Judyty, która po śmierci męża pozostaje wdową do końca swego życia (tu możliwa krytyka prawa lewiratu z Pwt 25,5-10). To wszystko skłania do datowania Księgi Judyty na początek panowania Aleksandra Jannaja, prawdopodobnie ok. 100 r. przed Chr.

O samym autorze księgi możemy tylko suponować, że jest nim Żyd palestyński uformowany przez wczesną formę faryzeizmu<sup>14</sup>. Taka identyfikacja bazuje na następujących przesłankach:

- główne wydarzenia opisywane w księdze rozgrywają się w Palestynie, której geografia jest autorowi lepiej znana niż geografia obszarów znajdujących się poza Palestyną;
- pierwotnie Księga Judyty została napisana w języku hebrajskim; ten tekst stał się później podstawą tłumaczenia greckiego;
- idee religijne prezentowane w księdze są właściwe wczesnej formie faryzeizmu palestyńskiego; nie zauważa się wpływów saduceuszy czy Żydów aleksandryjskich.

## **7. Teologia**

Księga Judyty to swoisty kolaż biblijny, który łączy różne motywy, wydarzenia, postaci i zwyczaje obecne w Biblii. Ta swoista relektura określonych tekstów biblijnych podejmuje pytanie o to, kim jest Bóg, czym jest historia, co znaczy być człowiekiem wierzącym (nie tylko Żydem). W tym wszystkim współczesny czytelnik doda jeszcze jedno pytanie: o ocenę moralną paradygmatycznej, w zamyśle autora, postaci Judyty.

---

<sup>14</sup> Por. C.A. Moore, *Judith*, 70-71; M. Navarro Puerto, „Il libro do Giuditta”, 336-337.

### 7.1. Pytanie o Boga

Konflikt opisany w Księdze Judyty jest tylko pozornie starciem ludzkich sił, mimo że w punkcie wyjścia tak jest postrzegana kampania wojenna Nabuchodonozora przeciwko zachodnim narodom, które odmówiły zbudowania koalicji przeciwko Arfaksadowi. Uznały Nabuchodonozora za zwykłego człowieka, którego nie należy się obawiać (Jdt 1,11). Tymczasem celem wyprawy wojsk dowodzonych przez Holofernesa jest, „aby wszystkie narody służyły jedynie Nabuchodonozorowi, a wszystkie języki i ich plemiona tylko jego uznały za boga” (3,8). Także Izrael, co podkreśla Holofernes, kiedy ostrzegany przez Achiora przed Bogiem Izraela, pyta: „A któż jest bogiem, jak nie Nabuchodonozor?” (6,2).

Prawdę o Bogu przybliży Judyta, która słowami napomnień i modlitw, jak również swoimi czynami, odsłania zupełnie inną koncepcję Boga: „Twoja siła bowiem nie polega na liczebności ludzi ani Twoje panowanie nie zależy od tych, którzy są mocni. Ty bowiem jesteś Bogiem pokornych, wspomóżycielem nic nieznaczących, obrońcą słabych, opiekunem zropaczonych, zbawcą tych, którzy stracili nadzieję!” (9,11). Dwukrotnie – w 9,7 i 16,2 – Judyta cytuje grecki tekst Wj 15,3, w którym tekst hebrajski mówiący, że „Jahwe jest wojownikiem”, zostaje zastąpiony stwierdzeniem: „Pan jest tym, który niszczy wojny” (κύριος συντρίβων πολέμου).

Za działaniem Judyty nie stoi Bóg wojownik. Bóg też nie przemienia jej (ani swego ludu) w jakiegoś potężnego, uzbrojonego mocarza. Pomoc Boga, Jego zbawcza potęga nie mają nic wspólnego z kategoriami militarnymi, gdyż Pan wybawia „przez ręce kobiety” (Jdt 9,10; 13,15; 16,5)<sup>15</sup>. Bóg nie posiłkuje się jakimiś siłami militarnymi, nie stawia na czele swego ludu żadnego potężnego wojownika ani też nie posługuje się cudownymi zdarzeniami. Bóg jest w stanie przeciwstawić się potędze militarnej, sięgając po środki uznawane za najsłabsze, zupełnie niezdolne do obrony czy ataku. Tak postrzegano kobietę, której rolę kulturowo ograniczano tylko do sfery rodzinnej, czyniąc ją zależną pod pewnymi względami od mężczyzn. Zwycięstwo Judyty pokazuje,

<sup>15</sup> To wyrażenie przywołuje na myśl zbawcze wydarzenia exodusu, którego dokonał Pan „mocną ręką i wyciągniętym ramieniem” (por. Pwt 4,34; 5,15; 6,21 itd.) „przez ręce Mojżesza” (por. Wj 9,35; 35,29 itd.); por. H. Engel, „Das Buch Judit”, 372.

że słabość nie jest przeszkodą dla Boga, lecz stanowi Jego najsilniejszą broń (por. 1 Kor 1,27.29).

## **7.2. Relektura historii w kluczu exodusu**

Księga Judyty opowiada o uratowaniu przez Judytę Betulii przed wojskami Nabuchodonozora. To wydarzenie, osadzone przez narratora w konkretnej czasoprzestrzeni, wykracza poza swoje ramy historyczne przez odwołanie się do historycznego exodusu, który w ten sposób staje się paradygmatem historyczno-universalitym<sup>16</sup>. Cała historia jest interpretowana jako jeden wielki konflikt między Jahwe i wrogami Mu siłami, który toczy się zgodnie z dynamiką pierwszego historycznego exodusu. Finalna pieśń dziękczynna Judyty z rozdz. 16 jest nową pieśnią Mojżesza po przejściu Morza Czerwonego z Wj 15,1-18. Nabuchodonozor został pokonany tak jak faraon, jednakże zwycięstwo Boga dokonało się nie za pośrednictwem środków militarnych, lecz kobiety, która zawierzyła bezgranicznie Bogu.

Podobieństwo Judyty do Mojżesza objawia się w godzinie największego zwątpienia przywódców Betulii, którzy są gotowi poddać miasto, jeśli w ciągu pięciu dni nie nadejdzie pomoc od Boga (Jdt 7,19-27). Judyta uznaje takie myślenie za „niesłuszne” (8,11), gdyż jest ono wystawianiem Boga na próbę, podobnym do tego, które miało miejsce na pustyni w czasie exodusu, kiedy to Izraelici wiele razy narzekali, wątpili, brakowało im zaufania i otwarcia na Boże słowo obietnicy. Judyta niczym nowy Mojżesz upomina lud, pytając: „Kim wy właściwie jesteście, że w dniu dzisiejszym wystawialiście Boga na próbę i postawiliście siebie ponad Boga między synami ludzkimi?” (8,12). Warunkowanie wiary w Boga narzuconymi Mu terminami zbawczej interwencji (pięć dni) jest stawianiem się w miejscu Boga – a nawet stawianiem się wyżej od Niego poprzez traktowanie Go jak kogoś, komu można dyktować warunki – i wystawianiem Go na próbę, co w istocie prowadzi do zakwestionowania wszechmocy Boga. Tymczasem Bóg w swoim działaniu w historii jest całkowicie wolny i suwerenny, o czym jest przekonana Judyta, która poucza przywódców Betulii: „Choćby nawet w ciągu pięciu dni nie zechciał wam pomóc, to przecież On i tak ma władzę,

---

<sup>16</sup> Por. A. Bonora, „Libro di Giuditta”, 177

by ochronić was w tych dniach, w których zechce, albo zatracić was na oczach waszych wrogów! [...] My nie uznajemy innego Boga oprócz Niego, dlatego spodziewamy się, że On nie wzgardzi nami” (8,15.20).

Pustynia exodusu była w istocie miejscem próby dla Izraela, który miał nie tylko poznać prawdę o swoim sercu, ale również miał zaufać logice Bożego towarzyszenia im w drodze (por. Pwt 8,2). Tę interpretację historii exodusu podejmuje Judyta, która zachęca mieszkańców Betulii, by dziękowali Bogu za to, że oto „doświadcza nas, jak i naszych przodków. [...] Jak bowiem Pan wypróbował ich w ogniu, aby zbadać serca, tak i nas nie ukarał, lecz dla pouczenia karci tych, którzy się do Niego zbliżają” (Jdt 8,25.27). Ilustracją takiej logiki działania Boga w historii są słowa i czyny Judyty.

### **7.3. Paradygmatyczna postać Judyty**

Już samo imię Judyty (Judejka, Żydówka) sugeruje paradygmatyczny charakter tej postaci: jako żona jest wcieleniem swego narodu, jako wdowa uosabia cierpienie swego ludu, jako wierząca zaś jest modelem pobożności żydowskiej. W jej postaci można dostrzec coś z wielkich bohaterów biblijnych, nie tylko postaci kobiecych, takich jak Jaela, Debora czy Miriam, ale też spośród mężczyzn, by przywołać tylko Mojżesza czy Dawida. Jej słowa i czyny pokazują, co znaczy w teorii i praktyce żyć wiarą w Boga Izraela. Jej postawa zostaje wręcz oficjalnie zaaprobowana jako wzorcowa i inspirująca dla przyszłych pokoleń – najpierw przez Ozjasza, jednego z naczelników miasta Betulia (por. 8,28-29.31; 13,18-20), a następnie przez arcykapłana Joakima i radę starszych Izraela oraz cały lud (por. 15,8-10).

Mówiąc o paradygmatyczności postaci Judyty, trzeba podkreślić, iż wyłamuje się ona stereotypowym wyobrażeniem żydowskiej pobożności. Podkreśla się, iż jest „bardzo bogobojna” (8,8; por. 11,17), co przywołuje mądrościowy ideał bojaźni Bożej, który zakłada bezgraniczne zaufanie człowieka do Boga jako Stwórcy i Pana historii przy równoczesnym uznaniu swej ludzkiej ograniczoności. Taka właśnie bojaźń Boża znajduje wyraz w modlitwach Judyty, szczególnie w tej, w trakcie której zawiera Bożej opatrności powzięte przez siebie działanie (9,5-6.11-12.14). Bogobojność nie oznacza jednak pasywności i zrzucenia na Boga odpowiedzialności za nieszczęście, które spadło na lud. Judyta

rozpoznaje własną odpowiedzialność za zaistniałą sytuację oraz rozoznaje swoje możliwości działania, by ją zmienić. Tu kluczową rolę odgrywają dwa czynniki. Pierwszym jest słowo Boże, w świetle którego Judyta odczytuje przeszłą, obecną i przyszłą historię swego ludu. Czyni tak zarówno w mowie pouczającej przywódców Betulii gotowych się poddać (por. 8,18-20.25-27), jak również w modlitwie poprzedzającej jej wyjście do obozu Holofernesa (por. 9,2-5). Drugim czynnikiem jest jej „mądrość i roztropność”, którą rozpoznają przywódcy Betulii w jej słowach (8,29). Mądrość Judyty to nie tylko zdolność do interpretowania rozgrywających się zdarzeń w świetle słowa Bożego, ale również umiejętność działania opartego na własnym potencjale będącym darem Boga. Dla Judyty jest to piękno jej ciała, które umie mądrze spożytkować, by pokonać nieprzyjaciół. Dla mężczyzn, także dla Holofernesa (12,12.16), jej uroda jest przedmiotem pożądania. Judyta natomiast posłuży się swoim wyglądem w celu zrealizowania zamierzonego planu pozbawienia życia naczelnego dowódcy wojsk oblegających Betulię. Mówiąc językiem wojskowym, Judyta potrafiła wybrać broń, która pozostawała do jej dyspozycji, by uderzyć w czuły punkt nieprzyjaciela, przekonanego, że jest mocniejszy od słabej kobiety.

Współczesny czytelnik Księgi Judyty mądrość bohaterki może oceniać jako problematyczną, gdyż osiąga ona swój cel, posłużycywszy się kłamstwem, swoim ciałem i skrytobójstwem (10,12-13; 11,5-8.16-19; 12,14-15)<sup>17</sup>. Jej działanie musi być rozpatrywane w kontekście tamtego czasu i oceniane analogicznie do zabicia Sisery przez Jaelę i innych podobnych czynów. Trudno nakładać na tamte czasy kalkę naszej moralności i wrażliwości, nie tylko chrześcijańskiej, która w obliczu wojny wydaje się niekiedy trącić hipokryzją. Jeśli bowiem dopuszczamy możliwość militarnej obrony przed agresorem wszczynającym wojnę, to można pytać, „w czym obrona militarna będzie moralnie lepsza czy «bardziej godna» od zabicia, nieważne w jaki sposób, kogoś, kto jest odpowiedzialny za nieszczęście, zniszczenie i zamordowanie wielu niewinnych, jeśli tylko w ten sposób można przeszkodzić temu, który kontynuuje dzieło zniszczenia i zabijania?”<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> Por. M. Wojciechowski, „Etyka Księgi Judyty”, 26-31.

<sup>18</sup> H. Engel, „Das Buch Judit”, 375.



W tym kontekście Michał Wojciechowski zwraca uwagę na rolę sumienia w decyzjach podjętych przez Judytę. Dla autora Księgi Judyty czyn bohaterki jest sam w sobie zrozumiały i usprawiedliwiony, co nie znaczy, że nie ma on świadomości, iż jej działanie jest moralnie wątpliwe. „Kłamstwa, seksualne nęcenie i skrytobójstwo – czyny popełnione przez Judytę – były same w sobie złe, ale jednak usprawiedliwione naciskiem wyjątkowych okoliczności, gdyż służyły dobrej sprawie. [...] Dlatego jej czyn może mieć walor wzorcowy, ale ograniczony do sytuacji naprawdę wyjątkowych”<sup>19</sup>. Judyta staje wobec konfliktu wartości, który rozwiązuje w swoim sumieniu, uznawszy uratowanie swego narodu za wartość wyższą niż zakaz popełnienia wymienionych wyżej grzechów.

### Bibliografia

- Bonora, A., „Libro di Giuditta”, *Libri sapienziali e altri scritti* (red. A. Bonora – M. Priotto) (LOGOS. Corso di Studi Biblici 4; Leumann [Torino]: Editrice Elle Di Ci, 1997) 173-181.
- Craven, T., „Artistry and Faith in the Book of Judith”, *Semeia* 8 (1977) 75-101.
- Engel, H., „Das Buch Judit”, *Einleitung in das Alte Testament* (red. E. Zenger) (Studienbücher Theologie 1/1; Stuttgart: Kohlhammer, 2012) 362-375.
- Nihan, C., „Giuditta”, *Guida di lettura all'Antico Testamento* (red. T. Römer – J.D. Macchi – C. Nihan) (Bologna: Dehoniane, 2007) 577-589.
- Moore, C.A., *Judith. A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Bible 40; Garden City, NY: Doubleday, 1985).
- Raja, R.J., „Księga Judyty”, *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komenatrz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek* (red. W.R. Farmer) (Warszawa: Verbinum, 2001) 597-606.
- Rosłon, J.W., „Wybawicielka Betulii (Księga Judyty)”, *Księgi historyczne Starego Testamentu. II. Dziejopisarstwo okresu judaistycznego* (red. J. Frankowski) (Wprowadzenie w Myśl i Wezwanie Ksiąg Biblijnych 3; Warszawa: Wydawnictwo UKSW, 2007) 146-162.
- Vílchez Líndez, J., *Tobia e Giuditta* (Commenti biblici; Roma: Borla, 2004).

<sup>19</sup> M. Wojciechowski, „Etyka Księgi Judyty”, 30.



*Księga Judyty*

Wojciechowski, M., „Etyka Księgi Judyty”, *Collectanea Theologica* 82 (2012) 21-31.

Zenger, E., *Das Buch Judith* (Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit 1/6; Gütersloh: Mohr, 1976).