

OFIARY BIESIADNE JAKO PRZYKŁAD ROZWOJU RYTUAŁU OFIARNICZEGO W STARYM TESTAMENCIE

Ks. Janusz Lemański

Ofiary biesiadne to jedno z wielu używanych współcześnie określeń odpowiadających hebrajskiemu zebaḥ šēlāmîm. Równie często zwrot ten tłumaczy się jako ofiary wspólnotowe lub ofiary pokoju. W tłumaczeniach na języki zachodnie pojawiają się również określenia: ofiary zbawcze lub dziękczynne. Rytuał, w którym ten rodzaj ofiar jest najczęściej przywoływany, znany jest przede wszystkim z tekstów kapłańskich¹ oraz z kronikarskiego dzieła historycznego². W zbliżonym do P kontekście, oddzielnie jednak od zebaḥ, stosuje termin šēlāmîm również prorok Ezechiel (Ez 40–48)³. Uwagę badaczy zwraca fakt, że oba terminy składające się na analizowany zwrot występują razem również we wcześniejszych niż P tradycjach, ale nie w takim samym sensie, jak ma to miejsce w młodszych tekstach. W wypowiedziach deuteronomistycznych šēlāmîm pojawia się w miejsce zebaḥ, zaś ten ostatni zwrot zarezerwowany jest tam zasadniczo na oznaczenie składanych ofiar. W pozostałych tekstach, w których pojawiają się oba określenia, widać wyraźną tendencję do stosowania obu terminów zamiennie.

¹ Kpł 3; 4; 6-7; 9; 10,14; 17,5; 19,5; 22,21; 23,9; Lb 6-7; 10,10; 15,8; 29,39.

² 1 Krn 16,1-2; 21,26; 2 Krn 7,7; 29,35; 30,22; 31,16.

³ Zwłaszcza w Ez 43; 45-46.

Powyższe obserwacje pozwalają sądzić, że kapłański rytuał ofiarniczy, normatywny w okresie po powrocie z wygnania babilońskiego, jest wynikiem pewnej ewolucji znaczeniowej obu pojęć składających się na określenie zebaḥ šēlāmîm. Odtworzenie poszczególnych etapów tego rozwoju nie jest zadaniem łatwym. Jednak, przynajmniej w zakresie Starego Testamentu, próba taka powinna być podjęta, gdyż właściwe rozumienie poszczególnych terminów ofiarniczych stosowanych w tej części Biblii pozwoli uniknąć wielu uproszczeń stosowanych w analizie tekstów poprzedzających powygnaniowe rozumienie obu pojęć, z których składa się badane określenie⁴.

1. KONTEKST ŚRODOWISKOWY

Oba terminy wchodzące w skład badanego zwrotu są pojęciami szeroko stosowanymi we wszystkich językach semickich starożytnego Bliskiego Wschodu. Hebrajskie pojęcie zebaḥ ma swój ekwiwalent semantyczny w akadyjskim zību, który obok niqū jest jednym z podstawowych terminów oznaczających ofiarę. W okresie neoasyryjskim pod wpływem języków północno-zachodnio-semickich pojawia się termin z/dbḥ mający już bardziej precyzyjne znaczenie „krwawych ofiar”. Termin dbḥ występuje także w licznych tekstach kultowych z Ugarit, gdzie przyjmuje m.in. sens „złożyć/poświęcić na ofiarę dbḥ” lub oznacza krwawą ofiarę. Ten sam rdzeń jest poświadczony także w tekstach fenickich, punickich, aramejskich i południowoarabskich i w papyrusach z Elefantyny⁵. Mimo niuansów, które można zaobserwować w znaczeniu nadawanym temu rdzeniowi zarówno w formach czasownikowych, jak

⁴ W polskiej literaturze informacje na temat ofiar biesiadnych poza leksykonami znaleźć można m.in. w: R.A. Sikora, *Rytuał składania ofiar w Starym Testamencie*, w: G. Witaszek red., *Życie religijne w Biblii*, Lublin 1999, 193-203; R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, t. I-II, Poznań 2004, tłum. T. Brzegowy, 430-431.

⁵ J. Bergman, ThWAT, t. II, 512-513.

i rzeczownikowych, jego ogólny sens daje się sprowadzić do określenia „składać ofiarę” i najczęściej chodzi o ofiary krwawe składane ze zwierząt.

Także termin *šēlāmîm* należy do wspólnego dziedzictwa języków semickich⁶. Jego szerokie zastosowanie nie tylko w kontekście kultowym, ale także poza nim sprawia, że do dziś trudno jest ustalić jego właściwe rozumienie i precyzyjnie rozróżnić zakres znaczeniowy w sferze *sacrum* i *profanum*. W języku akadyjskim rdzeń *šlm* niejednokrotnie opisuje wymianę darów np. pomiędzy królem i jego urzędnikami. Pojęcie *šulmānu* w listach z El-Amarna i w traktatach hetyckich ma podobne znaczenie, chociaż w dokumentach jurydycznych z epoki średniego państwa asyryjskiego, w zwrocie *ana šulmānu*, staje się terminem technicznym oznaczającym rodzaj materialnego zadośćuczynienia i rekompensaty. W tekstach akadyjskich z Ugarit oprócz sensu „dar”, rdzeń *šlm* przyjmuje także znaczenie „dobrobyt”. Poszczególne akadyjskie derywaty od tego rdzenia nie odbiegają daleko od tego podstawowego sensu: *šulmu* – „pełnia”, „zdrowie”, „dobrobyt”; *šalāmu* – „pokój”, „stać się zdrowym” „istnieć”; *salmu* – „być uprzejmym”; *salīmu* – „pokój/przyjaźń”. Poza sferą *profanum* rdzeń *šlm* pojawia się nie mniej często także w rytuałach kultowych na określenie „ofiary pokoju”. W takim kontekście prawie zawsze stosowany jest w liczbie mnogiej (*šlmm*).

Ten sam rdzeń *šlm* stosowany w sensie „pokój” występuje również w tekstach punicko-fenickich i aramejskich. Brak jednak w nich potwierdzenia jego zastosowania w kontekście kultowym. Jeszcze większe zaskoczenie budzić musi całkowity brak tego rdzenia w sensie „ofiara” w tekstach aramejskich z Palestyny oraz w papyrusach z Elefantyny, w których bardzo często pojawia się on w znaczeniu „zdrowie”, lub „dobrobyt”, zwłaszcza jako życzenie przesyłane przy okazji wymiany korespondencji.

⁶ Por. M. Weinfeld, *Social and Cultic Institutions in the Priestly Source Against Their Ancient Near Eastern Background*, w: *Proceeding of the Eight World Congress of Jewish Studies*, Jerusalem 1983, 98-99.107-108.

2. TERMIN zebaḥ w STARYM TESTAMENCIE

W formie rzeczownikowej analizowane pojęcie przyjmuje w Starym Testamencie sens ogólny „ofiara”. Szczególnie widoczne jest to w zastosowaniu tautologicznego zwrotu zbaḥ zebaḥ – „składać/ofiarowywać ofiarę” dominującym przede wszystkim w literaturze deuteronomistycznej i niemal całkowicie nieobecny w tekstach kapłańskich⁷. Powyższy termin zawsze występuje w kontekście kultowym, choć adresatem jest nie tylko Jahwe, ale także i inni bogowie (Kpł 17,7; Sdz 16,23; Iz 57,7; Ez 20,20). Liczne połączenia z dopełniającymi go kwalifikatorami rozszerzają jego pole semantyczne: zebaḥ hayyāmîm (doroczna ofiara: 1 Sm 1,21; 2,19; 20,6) oznacza obligatoryjną ofiarę składaną co roku przez rodzinę (por. 1 Sm 20,29: ofiara rodzinna zebaḥ mišpāḥā^h) kończąca się ucztą oraz podziałem mięsa z żertwy pomiędzy członków rodziny. W tekstach modlitewnych, wraz z pojęciem tôdā^h, przyjmuje sens „ofiary dziękczynnej” (Kpł 22,29; Ps 107,22; 116,17), a w tym samym kręgu nosi także nazwy „ofiary radosnej” (tērû[‘]ā^h Ps 27,6) lub „ofiary sprawiedliwości” (šedeq Ps 4,6). Sens doniosłej lub ilościowo obfitej ofiary wyraża zapewne zwrot zebaḥ gādôl (wielka ofiara: Sdz 16,27 dla Dagona; Ne 12,43 dla Jahwe). Wymienione powyżej ofiary składane są w różnych miejscach, niekoniecznie uznawanych za święte. Żertwa ofiarna, jeśli już o niej się wspomina, zawsze pochodzi ze świata zwierząt (byk, owca, baran lub bardziej ogólnie trzoda, stado), co wskazuje, iż chodzi o ofiary krwawe. Taki też jest sens używanego czasownikowo rdzenia zbaḥ⁸. Godne uwagi jest również to, że wraz z ofiarami tego typu niezwykle rzadko wspomina się inne rodzaje ofiar (1 Sm 6,15; 1 Krn 29,21: ofiary całopalne; por. też Ez 20,28; Jon

⁷ Por. zestawienie w: I. Cardellini, *I sacrifici dell'Antica Alleanza. Tipologie, rituali, celebrazioni*, Milano 2001, 65. Omówienie tego zestawienia na s. 66-67.

⁸ 1 Sm 28,24; 2 Sm 6,13; 1 Krl 1,9.19.25; 8,63; 19,21; Pwt 12,21; 15,21; 17,1; 1 Krn 15,26; 2 Krn 15,11; 18,2.

1,16). To ogólne znaczenie analizowanego rdzenia, jak i sposób składania ofiar sprawia, że czasem termin zebaḥ oznacza samą żertwę ofiarną (1 Krn 29,21). Czasowniki, z którymi występuje forma rzeczownikowa pochodząca od analizowanego rdzenia są niezwykle liczne, od tych standardowych terminów ofiarniczych, po bardziej poetyckie i opisowe⁹. Ukazują one nie tylko szeroki kontekst użycia samej ofiary, ale i rozmaite okoliczności towarzyszące jej składaniu. Na tej podstawie można stwierdzić, że najogólniej rozumiane zebaḥ oznacza ofiarę składaną poprzez zarzynanie owiec, kozłów lub młodego bydła, mającą na celu podtrzymanie zjednoczenia pomiędzy Bogiem i składającymi ofiarę, jak również pomiędzy samymi uczestnikami rytuału ofiarniczego. Czasowniki pochodzące od tego rdzenia jako podstawowe znaczenie przyjmują sens: „zarzynać, zabijać” i w takim sensie niejednokrotnie pojawiają się także w kontekście pozakultowym, gdy mowa jest o zabijaniu zwierząt (Lb 22,40; Pwt 12,15.21; 1 Sm 28,24; 1 Krl 19,21) lub gdy stosowane są metaforycznie (1 Krl 13,2; Ez 39,17-19; So 1,7-8). Najczęściej jednak kontekst dla ich użycia tworzy rytuał ofiarniczy zarówno ten legalny (1 Krl 8,5; 2 Krn 5,6), jak i nielegalny (1 Krl 3,2-3; Ps 106,37; Ez 16,20)¹⁰.

Septuaginta tłumaczy analizowany termin za pomocą słowa *thysia* (czasem: *thyma/thysiasma*), zaś Wulgata jako *hostia* (czasem: *victimam/sacrificium*).

3. TERMIN šēlāmîm W STARYM TESTAMENCIE

Poza Am 5,22 analizowany termin występuje zawsze w liczbie mnogiej¹¹. Jego kontekst stanowi wyłącznie sfera kultowa, a zastosowanie wskazuje, że chodzi o pewien rodzaj ofiary łatwo odróżnialny od innych, choć

⁹ Por. I. Cardellini, *I sacrifici*, 67-68.

¹⁰ R.E. Averbek, zbł, w: NIDOTTE, t. I, 1066-1073.

¹¹ Por. zestawienie I. Cardellini, *I sacrifici*, s. 78.

często będący alternatywą dla ofiary zebrań. Uderzający jest całkowity brak tego określenia w Księdze Rodzaju i Powtórzonego Prawa (wyjątek w Pwt 27,7) oraz w księgach prorockich (wyjątek to użycie w liczbie pojedynczej w Am 5,22 oraz w liczbie mnogiej w Ez 40–48). Nie ma go również w Księgach Ezdrasza i Nehemiasza oraz w literaturze mądrościowej. Nader często pojawia się natomiast w tekstach deuteronomistycznych¹² oraz w Księdze Kronik (poza 2 Krn 29,35 i 31,2 zawsze we fragmentach będących powtórzeniem tekstów z Historii Deuteronomistycznej). W wymienionych kontekstach šēlāmîm zawsze występują razem z ofiarą całopalną (‘ōlā^h), czasem również z innymi rodzajami ofiar. Według wskazań zawartych w Ez 46,12 oba rodzaje ofiar (całopalne i biesiadne) są klasyfikowane jako ofiary dobrowolne (nēdābā^h). Jednak w Lb 15,8 autor biblijny pisze: „Gdy chcesz ofiarować młodego cielca w ofierze ‘ōlā^h lub zebrań jako ofiarę wotywną, albo jako ofiarę šēlāmîm dla Jahwe”, dodając wskazanie koniecznego dołączenia do cielca ofiary pokarmowej z mąki zaprawionej oliwą oraz z wina (Lb 15,9-10). Wydaje się więc, że w tym wypadku šēlāmîm nie oznacza, jak w innych miejscach, ofiary ze zwierząt, ale ma ogólny sens: „dar, prezent”, znany także z literatury ugaryckiej.

Osobnej uwagi wymaga użycie badanego terminu w Księdze Ezechiela. Prorok stosuje go wraz z innymi rodzajami ofiar (‘ōlā^h / ḥaṭṭā^t / zebrań / ʾāšām) jako określenie ofiary krwawej. W takim znaczeniu poza Księgą Ezechiela powraca jednak tylko ofiara zebrań. Prorok ponadto łącząc składanie šēlāmîm z innymi ofiarami¹³, nigdy nie czyni takiego połączenia pomiędzy šēlāmîm i zebrań. Przyczyna tego może wynikać z dwuznacznej roli, jaką pełni ostatni z terminów ofiarniczych¹⁴. O ile bowiem u Ezechiela pierwszy z nich zawsze występuje w polu semantycznym czasownika ‘šh – „czynić/przedstawić ofiary”, o tyle dru-

¹² Joz 8,31; 22,27; Sdz 20,26; 21,4; 1 Sm 13,9; 2 Sm 6,17.18; 2 Sm 24,25; 1 Krl 3,15; 8,64 (2x); 9,25; 2 Krl 16,13.

¹³ Ez 43,27; 45,15; 46,2.12.17.

¹⁴ Por. Por. I. Cardellini, *I sacrifici*, 80.

gi pojawia się w połączeniu z czasownikiem šḥt – „zarzynać” w odniesieniu do ofiar ze zwierząt. W Ez 46,24 mówi się ponadto o gotowaniu mięsa z tych ofiar. W innych miejscach, poza Ez 40–48, zebaḥ oznacza także nielegalne ofiary (Ez 20,28; por. 16,20). Możliwe więc, że z tego powodu na oznaczenie ofiar innych niż ofiary całopalne prorok zdecydował się używać określenia šēlāmîm. W tekstach kapłańskich¹⁵ to samo określenie, występując samodzielnie, zawsze ma sens tożsamy z konstrukcją nominalną (zdanie bez czasowników) zebaḥ šēlāmîm.

Okazją do składania tego typu ofiar są prywatne śluby (Lb 6,14: nazireat), jak i oficjalne ceremonie (Kpł 9,4: ceremonia rozpoczęcia służby w świątyni). Żertwą stosowaną przy okazji składania šēlāmîm są zawsze zwierzęta (młode bydło, owce, kozy lub barany; por. Wj 20,24; Ez 45,15). Mięso z tych ofiar, podobnie jak ma to miejsce w wypadku zebaḥ, powinno być konsumowane w radosnej uczcie przez wszystkich uczestników ceremonii¹⁶. Tłuszcz z tych ofiar, przynależny Bogu, był spalany na ołtarzu¹⁷.

W wersji greckiej badany termin tłumaczony jest bądź jako eirēnikos, bądź jako sōtēron. Vetus Latina tłumaczy go jako (sacrificium) salutare lub (hostia) salutis, zaś Wulgata jako (hostia/victima) pacificorum/pacifica.

4. KONSTRUKCJA NOMINALNA zebaḥ šēlāmîm

Wiele wskazuje na to, że pierwotnie oba terminy, z których składa się analizowany zwrot stanowiły odrębny rodzaj ofiar. Spory o samo tłumaczenie ich połączonej wersji oraz o naturę tych ofiar stanowiły i stanowią nadal przedmiot wielu polemik¹⁸. Różnorodność propozycji, złasz-

¹⁵ Lb 6,14; 15,8; 29,39; Kpł 6,5; 9,4.22.

¹⁶ Pwt 27,7; por. Wj 32,6; 1 Krl 3,15; Ez 46,24; 1 Krn 16,2.

¹⁷ 1 Krl 8,64; Kpł 6,5; 7,33; 2 Krn 7,7; 29,35.

¹⁸ Por. najnowsze wydanie L. Koehler, W. Baumgartner, *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, t. II, Leiden i in. 1995, 1421-1423. Na temat wcześniejszej historii tych ofiar warto□

cza w nazewnictwie wynika z odmiennych interpretacji samego rytuału, jak i etymologii określenia *šēlāmîm*. Złożenie *zēbah šēlāmîm* podobna jest do innych konstrukcji w formie zdań nominalnych (bez czasowników), jak: *zēbah hayyāmî* (doroczna ofiara: 1 Sm 1,21; 2,19; 20,6); *zēbah pešah* (ofiara paschalna: Wj 12,27; 34,25); *zēbah tōdāh* (ofiara dziękczynna (Kpł 7,12; 22,29; Ps 107,22; 116,7) itp. W powyższych zwrotach pierwszy element jest fundamentalny i ma znaczenie ogólne: „ofiara”. Drugi natomiast pełni rolę kwalifikatora specyfikującego o jaki rodzaj ofiary chodzi. Ofiary krwawe składane ze zwierząt (*zēbah*) są więc w badanym przypadku kwalifikowane jako *šēlāmîm*. Interpretacja tego ostatniego członu w zdaniu decyduje o tym, jaką nazwę otrzymają ofiary, o których mowa. Jeżeli zrozumiemy powyższe wyrażenie jako pochodną od rdzenia *šlm* to możliwych tłumaczeń jest wiele, gdyż stanowi on bazę takich słów, jak: pokój (*šalōm*), płacić (*šillēm*), pełny/harmonijny (*šālēm*), przymierze (*salīmu*), dar (*šulmānu*). Wszystkie powyższe propozycje etymologiczne¹⁹ wiążą się ze zrozumieniem znaczenia samego rytuału i jego specyficznej roli w systemie ofiarniczym starożytnego Izraela. Już sam fakt, że w liczbie pojedynczej ostatni z członów tego wyrażenia pojawia się w BH tylko raz (Am 5,22), pozawala sądzić, że nazwa rytuału wiąże się bądź z podziałem żertwy ofiarnej pomiędzy Boga, kapłanów i składających ofiary, bądź wynika z wielości samych uczestników rytuału. Istotne są również efekty ofiary. Ma ona generalnie charakter wspólnotowy, wyraża dziękczynienie Bogu za błogosławień-

sięgnąć do opracowań R. Schmid, *Das Bundesopfer in Israel. Wesen, Ursprung und Bedeutung der alttestamentlichen Schelamim* (StANT 9), München 1964; A. Charbel, *zbh šlmym. Il significato pacifico nei suoi riti e nel suo significato religioso*, Gerusalemme 1967; J. Hoftijzer, *Das sogenannte Feueropfer* (VT.S 16), Leiden 1967, 114-134; B. Janowski, *Erwägungen zur Vorgeschichte des israelitischen šēlāmîm-Opfers*, UF 12/1980, 231-251.

¹⁹ Na temat propozycji etymologicznych por. J. Milgrom, *Leviticus 1-16* (AB 3), New York 1991, 220-221.

stwo i symbolizuje pokój pomiędzy Bogiem i ofiarującym, jak również pomiędzy samymi uczestnikami. W końcu jej zwieńczeniem jest uczta ofiarna, w której biorą udział wszyscy partycypujący w składaniu ofiary. Bardzo często towarzyszy temu świąteczna i bardzo radosna atmosfera (Lb 10,10; 1 Sm 11,15; 1 Krl 8,6-66; 2 Krn 30,22). Akcent położony na którykolwiek z tych aspektów decyduje o tym, jak tłumaczony będzie cały leksem. Sposób składania ofiary pozwala sądzić, że zwierzęta stanowiące żertwę pełniły rolę zastępczą, symbolizowały samego ofiarującego, który poprzez nałożenie ręki składał na nie swoje winy, rozwiązując w ten sposób konflikty we wspólnocie i wprowadzając w niej pokój²⁰. Taki sens tych ofiar wynika z tekstów kapłańskich oraz tych pochodzących z dzieła kronikarskiego. W Starym Testamencie są jednak także inne przykłady zastosowania powyższego określenia obecne przede wszystkim w tekstach deuteronomistycznych²¹. Cardellini²², który proponuje ewolucyjny model w kształtowaniu się ofiar biesiadnych, wyróżnia grupę tekstów, poprzez które, jak sądzi, można zaobserwować stopniowe kształtowanie się ich specyficznego sensu. Zauważa najpierw, że wymienione przez siebie teksty znajdują się w kontekście semantycznym typowym dla ofiar zebrań i mają sens: „poświęcić w ofierze”, co pozwala sądzić, że chodzi o ofiary składane ze zwierząt. W dwóch tekstach pochodzących z różnych okresów (Wj 24,5; Kpł 17,5) zauważa dużą zbieżność w doborze i układzie słów:

„Nakazał młodzieńcom, synom Izraela, aby ofiarowali ofiary całopalne (‘lh ‘ōlôt) i poświęcili (zḅ) jako ofiary (zēḅāḥîm) biesiadne (šēlāmîm) jałówki (pārîm) (Wj 24,5; por. 1 Sm 11,15).

²⁰ I. Willi-Plein, *Opfer und Kult im alttestamentlichen Israel* (SBS 153), Stuttgart 1993, 94.

²¹ Wj 20,24; 24,5; 29,28; Pwt 27,7; Joz 8,31; 22,23.27; Sdz 20,26; 21,4; 1 Sm 10,8; 11,15; 13,9; 2 Sm 6,17.18; 24,25; 1 Krl 3,15; 8,63-64; 9,25; 2 Krl 16,13; Am 5,22.

²² I. Cardellini, *I sacrifici*, 81-83: Wj 24,5; Kpł 17,5; 1 Sm 11,15; 10,8; 2 Krn 30,22; 33,16; 1 Krl 8,63; Lb 10,10; Prz 7,14.

„Synowie Izraela przynieśli (bw³ hifil) swoje ofiary (ʿet-zibḥem), które zarznąli (zbḥ) na polu, aby ofiarować (bw³ hifil) je na (chwałę) Jahwe u wejścia do Namiotu Spotkania dla kapłanów i poświęcili (zbḥ) jako ofiary (zibḥê) biesiadne (šēlāmîm) dla Jahwe je (ʿôtām)” (Kpł 17,5).

Obecność na końcu zdania słów określających ofiary: pārim; ʿôtām pozwala, według cytowanego autora, na interpretowanie zēbahîm/ zibḥê jako apozycji (dostawienia) do dopełnienia, którym w obu wypadkach są zwierzęta składane na ofiarę. Rozumienie šēlāmîm w takim wypadku jako specjalnego rodzaju ofiary ze zwierząt wydaje się oczywiste. Takie przekonanie wzmacnia także kontekst, w jakim używane są pozostałe przykłady przytoczone przez autora (zwł. 1 Krł 8,63; 2 Krn 33,16; Prz 7,14). Oba terminy wchodzące w skład analizowanej konstrukcji w powyższych tekstach nie są więc synonimiczne i nie mogą być traktowane jako ekwiwalent dla siebie nawzajem. Podobne zresztą wnioski można wyciągnąć po analizie zastosowania obu wyrażen (jeszcze osobno) w tekstach Ez 40–48, gdzie pierwszy element oznacza żertwy ofiarne, a drugi pewien specyficzny rodzaj ofiary. Z powyższych obserwacji Cardellini wyciąga wniosek, że ostateczne rozumienie i rytuał związany z ofiarami biesiadnymi, jaki wynika z ich zastosowania w przepisach normatywnych z dzieła kapłańskiego i z tekstów późniejszych, ukształtowały się dopiero w okresie powygnaniowym. Wpływ na sprecyzowanie zakresu semantycznego obu terminów, z których składa się analizowany leksem, miało ich szerokie, wcześniejsze zastosowanie w różnych językach semickich. Zwłaszcza pierwszy z nich dość często używany był w charakterze ogólnego określenia ofiar, także tych składanych bóstwom. Znacznie rzadziej i w mniejszym zakresie (nie licząc Ugarit) w takiej roli pojawia się w tych językach drugi z terminów. Być może z tego powodu też Ezechiel preferował šēlāmîm zamiast zebah. Podobieństwa obu typów ofiar sprawiły jednak ostatecznie, że obydwa znalazły się jako części składowe nazwy określającej jedną z głównych ofiar składanych w okresie drugiej świątyni.

5. OFIARY BIESIADNE W RYTUALE KAPŁAŃSKIM

Podstawowe regulacje w tekstach kapłańskich dotyczą materii ofiarniczej²³. Ofiary biesiadne wymagają składania zwierząt domowych takich jak różnego rodzaju bydło (Kpł 3,1), owce (Kpł 3,7) lub kozy (Kpł 3,12). Powinno ono być bez defektów, wyjątek stanowią ofiary dobrowolne (Kpł 22,23). Jednak w odróżnieniu od ofiar całopalnych nie ma znaczenia jego płeć (Kpł 3,1). Okazji do tego rodzaju ofiar jest bardzo wiele i nie ma właściwie ściśle określonych sytuacji, w których należy to czynić. Pojawiają się zarówno w kontekście normalnego oddawania czci Bogu, jak i w charakterze prywatnych ofiar dziękczynnych lub dobrowolnych. Poza tym zwraca uwagę ich rola podczas poświęcenia Namiotu Spotkania oraz w momencie jego inauguracji (Kpł 9,4.18.22).

Składający ofiarę, podobnie jak w ofiarach całopalnych, kładł najpierw rękę na głowie zwierzęcia, które zamierzał ofiarować, następnie zarzynał je, a kapłan rozlewał jego krew na ołtarzu (Kpł 7,11-36; por. Kpł 3,8.13; i Kpł 1,5). Mięso z poświęconych zwierząt przypadało w udziale uczestnikom rytuału, którzy mogli je spożywać na wspólnej uczcie (Kpł 7,11-36). Tłuszcz i krew ofiary były jednak zarezerwowane Bogu (krew por. Kpł 17,11.14 i Rdz 9,4-5; tłuszcz por. Kpł 3,16-17; 7,22-27). Krew, z racji, że jest w niej „życie ciała”, stanowi „przebłaganie za życie” (Kpł 17,11), zaś tłuszcz jest częścią spalaną jako dar na miłą woń dla Jahwe (Kpł 3,4-5.10-11.14.16). Jako symbol dorodności i obfitości, a więc najlepszej części ze zwierząt (por. Pwt 32,14 oraz Rdz 45,18; Lb 18,12.29-30.32), oznaczał w pewnym sensie wyraz wdzięczności za łaski otrzymane od Boga (por. też Rdz 4,4). Poza regulacjami dotyczącymi krwi i tłuszczu w Kpł 7 pojawiają się dwa inne szczegółowe przepisy związane z podziałem

²³ Por. R.E. Averbeck, *Sacrifices and Offerings*, w: T.D. Alexander, D.W. Baker (red.), *Dictionary of the Old Testament. Pentateuch*, Downers Grove-Leicester 2003, 715-717.

mięsa z ofiary. W Kpł 7,11-21 rozróżnia się specyficzne okazje do składania tych ofiar i reguły rządzące zarówno samym ofiarodawcą, jak i spożywaniem mięsa z ofiary, zaś w Kpł 7,28-34 zawarte są przepisy dotyczące porcji należnych kapłanom.

W pierwszym wypadku rozróżnia się trzy rodzaje ofiar biesiadnych: dziękczynne (*tôdā^h*), podczas których mięso z ofiar spożywano pierwszego dnia; wotywnie (*neder*) i dobrowolne (*nēdābā^h*), z których mięso można było spożywać do drugiego dnia od złożenia ofiary (Kpł 7,11-18). Po upływie tego okresu lub w wypadku zetknięcia z czymś nieczystym takie mięso należało spalić, zaś tego, kto jako nieczysty ośmieliłby się spożywać mięso z ofiary biesiadnej, wykluczyć ze społeczności (Kpł 7,19-21).

Odnośnie części przynależnej kapłanom przepisy stanowią, że pierś (mostek w BT) powinna być przez kapłana „kołysana” przed Bogiem (Kpł 7,30; por. 10,14-15). Ponieważ chodzi o derywat czasownika *nûp* – „kołysać, huścić”, można sądzić, że kapłan dosłownie kołysał ofiarowaną mu częścią ofiary. Takie samo określenie pojawia się jednak w Lb 8,11, gdy mowa jest o geście „kołysania” wykonanym wobec lewitów, których Aaron ofiarowuje na służbę Bogu. Można więc sądzić, że nie chodzi tylko o samo kołysanie z boku na bok, ale i podnoszenie w górę i na dół.

Oprócz piersi do kapłanów należała również prawa łopatka (Kpł 7,32) określana jako „danina” (BT: ofiara należna) (Kpł 7,34). Ta część przysługiwała jednak tylko kapłanowi, który uczestniczył w rycie ofiarniczym oraz jego rodzinie.

Podział poszczególnych części składanej ofiary pomiędzy Boga (tłuszcz i krew), kapłana (pierś i łopatka) oraz samych ofiarujących (pozostała część mięsa), jak również radosny sposób spożywania we wspólnocie przynależnej części z ofiary, stanowi najbardziej charakterystyczny rys ofiary *zebah šělāmîm*, odróżniający ją w sposób zasadniczy od pozostałych ofiar, z którymi ma często wiele cech wspólnych, czy to ze względu na okazje przy jakich była składana, czy też ze względu na sposób jej składa-

nia. Patrząc na taki kontekst tych ofiar dobrze pasuje do nich zarówno określenie „ofiary biesiadne”, jak i „ofiary wspólnotowe”. Zwraca uwagę jednak również szeroki zakres sytuacji, w jakich składać można analizowane ofiary. Rytuał kapłański przewiduje, że mogą być one składane zarówno jako prywatne, jak i publiczne. Motywem do tego są zarówno wydarzenia będące częścią normalnego rytmu życia wspólnoty, jak i specjalne, osobiste okazje. Nie można w końcu przeoczyć faktu, że wspólnie spożywany posiłek i radosna atmosfera, która powinna mu towarzyszyć, może wskazywać, że najważniejszym owocem tych ofiar było pojednanie, pokój i przywrócenie harmonii we wspólnocie oraz w relacji z Bogiem po uprzednim okazaniu Mu wdzięczności za Jego dobroć. W takim znaczeniu można nazywać te ofiary również „ofiarami pokoju” lub „pojednania”, a nawet „dobrego samopoczucia”, jak czynią to niektórzy autorzy anglojęzyczni.

PODSUMOWANIE

W przeprowadzonej analizie podkreślona została ewolucyjna droga rozwoju ofiar nazwanych w tytule biesiadnymi. Ostateczna forma tych ofiar została ukształtowana w okresie drugiej świątyni i znalazła odzwierciedlenie w rytuale normatywnym kapłańskiego systemu ofiarniczego. W swej ostatecznej formie ofiary te wyrażały różne aspekty wdzięczności wobec Boga, podkreślały pojednanie w relacji Bóg i składający ofiarę oraz w relacji wspólnotowej. Zwierzęta składane jako żertwa ofiarna pełniły rolę zastępczą i poświęcano je w zamian za samego ofiarującego, co wyraźnie wynika z gestu nałożenia ręki. Krew, nośnik życia oraz tłuszcz – symbol wdzięczności za wyświadczone dobro, należały do Boga, zaś pozostała część ofiary dzielona była pomiędzy kapłanów i wszystkich uczestników rytuału, którzy spożywali je podczas wspólnej radosnej uczy. Szczególne znaczenie ma tu zwłaszcza krew, która oznaczała bez wątpienia ryt ekspiacji. Oczyszczenie ofiarującego i przyjęcie w zamian za jego życie,

życia ofiary dokonywało się za aprobatą Boga. Dopiero ten akt z Jego strony powodował następne konsekwencje symbolizowane przez kolejne elementy rytuału.

Trudno nie zauważyć, że konotacje jakie ma ofiara biesiadna, jej efekty, wieńcząca ją wspólna uczta spożywana w atmosferze radości i świadomości pojednania z Bogiem i ze wspólnotą, bardzo sugestywnie przywołują analogię z chrześcijańskim rozumieniem Uczty Eucharystycznej²⁴. W kontekście wielu wypowiedzi z Nowego Testamentu podkreślających fakt, że ofiara Jezusa Chrystusa stała się najdoskonalszą ofiarą pieczętującą Nowe Przymierze i znoszącą wszystkie dotychczasowe ofiary (por. Hbr 10,1-18), możemy widzieć w procesie rozwoju ofiar biesiadnych przykład rozwoju Bożej ekonomii zbawienia przygotowującej ludzkość do przyjęcia ofiary Zbawiciela.

Riassunto

Una varietà delle traduzioni riguardo i sacrifici *zebah šelamim* viene causata soprattutto dall'oscura etimologia della radice *šlm*, ma poi anche da vari effetti causati dal sacrificio stesso. Nell'articolo viene analizzata la proposta di I. Cardellini di vedere lo sviluppo dei cosiddetti sacrifici di pace come uno processo evolutivo. Nelle conclusioni si indica le affinità tra l'offerta di pace e quella di Gesù Cristo celebrata nel Banchetto Eucaristico, visto come ultima tappa di tale sviluppo.

Ks. Janusz Lemański

ul. Ks. Kard. S. Wyszyńskiego 25

75-950 Koszalin

Ks. JANUSZ LEMAŃSKI urodzony w 1966, absolwent Biblicum i Papieskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie. Doktorat uzyskał po obronie pracy: *Tradycje o Arce i kontekst historyczno-teologiczny przeniesienia Arki do Jerozolimy* (2 Sm 6),

²⁴ Na te aspekty zwraca uwagę także H. Witczyk, *Pascha Jezusa odpowiedzią Boga na grzech świata*, Lublin 2003, zwł. s. 137-148.

Rzym 1999; habilitację na podstawie monografii: „*Sprawisz, abym ożył*” (Ps 71,20b). *Źródła nadziei na zmartwychwstanie w Starym Testamencie*, Szczecin 2004. Jest autorem wielu artykułów publikowanych m.in. na łamach ZN KUL, *Collectanea Theologica*, *Verbum Vitae* oraz w księgach pamiątkowych dedykowanych wybitnym polskim biblistom.