

Z ZAGADNIEŃ TEOLOGICZNYCH

Ks. MICHAŁ PETER

MELCHIZEDEK W EGZEGEZIE JUDAISTYCZNEJ

Dawniejsi egzegeci pod pojęciem judaizmu rozumieli „religię i historię Izraelitów w epoce po niewoli babilońskiej”¹. Później jednak zawężono pojmowanie tego terminu do wytworów judaizmu czyli literatury żydowskiej pozabiblijnej, powstałej w ostatnich stuleciach istnienia Izraela oraz w pierwszych wiekach nowej ery (od II w. przed do III w. po Chr.).

Wiadomo, że na kształtowanie się umysłowości judaistycznej wpłynęły w decydującej mierze przede wszystkim trzy tendencje: teologiczno-prawnicza zrodzona z tzw. Halachy (komentarze do Tory)², teologiczno-historyczna (Haggada)³ oraz filozoficzno-apologetyczna, rozwinięta głównie w diasporze Egiptu⁴. Ponieważ nie brak było związków cywilizacyjnych pomiędzy diasporą żydowską a Palestyną tego okresu, stąd też wszystkie te tendencje w pewnej mierze wpływały wzajemnie na siebie, czasem nawet wbrew intencjom reprezentujących je pisarzy. Można to dostrzec np. w pismach Józefa Flawiusza czy też w literaturze z Qumran.

Bujna literatura judaizmu nie pozwala niestety określić się jednoznacznie, ując w ścisłe ramy chronologii; przyczyną tego jest z jednej strony podobieństwo treści i form literackich, z drugiej natomiast brak ścisłych danych o „warsztacie pisarskim” autorów⁵. Dlatego też kolejność poniżej zestawionych dzieł traktujących o Melchizedeku nie jest ostatecznie wiążąca. Oparta jest ona na założeniu, że prace „trzeźwiejsze”, bardziej dosłownie omawiające tekst Rdz 14, 18—20, są starsze od tych, w których legenda walczy o lepsze z fantastyką wykładni alegorycznej.

J. A. Fitzmyer⁶ sądzi, że specyficzny, „bezdronny” (*roatless*)

¹ Por. np. L. Dennefeld, *Le judaïsme biblique*, Paris 1925, 5.

² Z niej ukształtował się później Talmud.

³ Z niej głównie powstały Midrasze i Targumy.

⁴ Należą tu niektóre Apokryfy, a głównie dzieła Filona.

⁵ Zob. W. F. Albright, *From the Stone Age to Christianity*, Baltimore 1940, 266 nn; S. Klein, *Palästinisches im Jubiläenbuch*, ZDPV (1934) 7 nn.

⁶ CBQ 25 (1963) 321.

charakter wierszy Rdz 14, 18—20 jest przyczyną narastania legendy około osoby Melchizedeka, i że legendy te występują już w Starym Testamencie, mianowicie w Psalmie 110. Ostatnie twierdzenie wydaje się przesądzone. W niewątpliwie starożytnym Psalmie 110 nie wyczuwa się bynajmniej posmaku legendy! Melchizedek jest w nim wspomniany jako typ idealnego króla-kapłana, wyznaczonego przez Boga do rządzenia Jego królestwem (tzn. Judą)⁷. Także i tłumacz Księgi Rodzaju zawartej w Septuagincie (III w. przed Chr.) nie snuje żadnego wątku legendy; jego przekład Rdz 14 jest wierną, niemal ze niewolniczą kopią tekstu hebrajskiego⁸. Zatem dopiero od apokryfów do Genesis i od dzieł Filona rozwija się powoli nić legendy, później coraz bardziej wyolbrzymianej. Jest to już wpływ tendencji do alegoryzowania Pisma św., charakterystycznej szczególnie dla środowiska aleksandryjskiego.

Nie miejsce tu, by analizować wszystkie przyczyny, które wpłynęły na powstanie egzegezy alegorycznej. Sama tendencja apologetyczna, obrona przed zarzutami ze strony ludzi wykształconych (kwestionujących pewne teksty Biblii jako dziwaczne lub nieprawdziwe) i chęć udowodnienia, że Pismu świętemu nie jest obca głęboka myśl filozoficzna (domena nauki Greków), nie jest zapewne ostatecznym wyjaśnieniem powstania tej egzegezy⁹. Kto wie, czy nie mamy już tutaj do czynienia także z wpływem gnozy, dla której celem było poznanie samej rzeczy, nie zaś jej historii¹⁰. Gnoza kazała szukać idei ogólnych, powszechnie ważnych i zastosowalnych w zmienionych okolicznościach życiowych, lekceważąc historyczno-kulturowe tło omawianych tekstów¹¹.

I.

1. APOKRYFY.

a) Apokryf aramejski do Rdz (1 Qap Gn)¹².

Według dość zgodnej opinii uczonych jest to najstarszy rękopis aramejski, jaki się zachował do naszych czasów. Treść jego mogła powstać pomiędzy IV a II wiekiem przed Chr., rękopis zaś sam jest bardzo po-

⁷ Tak m. in. E. Osty — J. Trinquet, *La Bible. Genèse*, Paris 1970, 129.

⁸ Jedyna różnica pomiędzy TM a LXX to opuszczenie w LXX imienia „Jahwe” w wierszu 22. Także *Peszitto* nie zawiera tego imienia.

⁹ Filon usiłował stworzyć jakoby syntezę religii mojżeszowej z filozofią grecką. Por. L. Dennefeld, dz. cyt., 27.

¹⁰ Por. D. A. Schlatter, *Die Theologie des Judentums nach dem Bericht des Josefus*, Gütersloh 1932, 235 n.

¹¹ Oto ciekawa wypowiedź Filona: „Prawie wszystko lub przeważna część Prawa (Mojżeszowego) jest wypowiedziana alegorycznie”. Cyt. D. A. Schlatter, 235.

¹² Tekst omawia szczegółowo J. A. Fitzmyer, *The Genesis Apocryphon of Qumran Cave 1. A Commentary*, Rome 1966.

dobny do pisma „Wojny synów światłości” i datuje się z I w. przed lub po Chr. Jest rzeczą bardzo prawdopodobną, że apokryficzna Księga Henocha oraz Księga Jubileuszów bazowały na tym apokryfie, niedawno odkrytym w Qumran.

Dla naszego tematu najważniejszy jest wiersz 15 kolumny XXII. Mianowicie hebrajskie *lechem wā-jājīn* (Vg *panem et vinum*) oddano przez *mē'kal ū-mištēh* (= pokarm i napój). Dzięki temu przekładowi wiemy na pewno, jak tłumacz aramejski rozumiał czynność Melchizedeka z Rdz 14, 18: Melchizedek dostarczył żywności zdrożonym ludziom Abrahama.

Wiersz 17 kolumny XXII przynosi niedwuznaczną parafrazę tekstu Rdz 14, 20: w miejsce masoreckiej wersji „dziesięciny ze wszystkiego” wstawiono: „dziesięciny ze wszystkich dóbr króla Elamu i jego współpracowników”. Tak więc tłumacz zapewnia nas, że wspomnianą w Genesis dziesięcinę złożył Abraham Melchizedekowi, a nie odwrotnie.

Jest jeszcze kilka innych, drobnych różnic pomiędzy Apokryfem a TM, które nie dotyczą już samego Melchizedeka. A oto ciekawsze z nich: w wierszu 13 (kolumna XXII) do słowa *śalem* dodano objaśnienie: *hī'jer-śalem*. W wierszu 14 do słów „Szawe dolina królewska” dodano: „dolina Bet — kerem” (dosł. *k r m*). W wierszu 21 opuszczono słowo *Jahwe*, które występuje w TM (Rdz 14, 22), a którego brak również w LXX i Peszitto. Ten ostatni szczegół świadczy dość wyraźnie o tym, że w tekście hebrajskim, z którego korzystał tłumacz Apokryfu, nie było jeszcze słowa *Jahwe*. Dodanie tego imienia można zatem uznać za późniejszą głose, identyfikującą bóstwo *El Eljon z Jahwe*.

b) Księga Jubileuszów

Księga ta powstała zapewne pod koniec II w. przed Chr.¹³ Niestety, w rozdz. XIII tej Księgi (w odc. 25) występuje luka: brak właśnie omówienia tekstu Rdz 14 od wiersza 13 do 21, a stąd brak wzmianki o osobie Melchizedeka. Autor rozwodzi się natomiast na temat „kapłanów, którzy przed nim (= Bogiem) służą”, a którym należy się dziesięcina ze zboża, wina, oliwy, cieląt i owiec¹⁴. Jest to ustawa „wieczna”, na „wieczne pokolenia”. Tak więc autor Księgi uważa kapłaństwo potomków Abrahama (a potem Lewiego) za kapłaństwo „najwyższego Boga” (XIII, 29), identyfikuje więc domyślnie bóstwo *El Eljon z Jahwe*.

¹³ Zob. L. Dennefeld, dz. cyt., 16; H. Rusche, *Die Gestalt des Melchisedek*, Münchner Theol. Zeitschrift, 6 (1955) 242; O. Eissefeldt, *Einleitung in das A. T.*, Tübingen 1964, 824.

¹⁴ Zob. E. Kautzsch, *Die Apokryphen u. Pseudepigraphen des A. T.*, Tübingen 1900, 64 n. Tora nie zna dziesięciny ze zwierząt; zapewne więc idzie o dziesięcinę z płodów rolnych, a pierwociny ze zwierząt, por. Pwt 14, 23.

Apokryf czyni także wzmiankę, iż kapłanom dano „do jedzenia i picia”, by to spożywali w radości przed Bogiem. A zatem zwrot *lechem wā-jājin* pojmuje autor o pożywieniu, a nie jako zwrot kultowy o złożeniu ofiary.

c) Testament XII Patriarchów

Ten apokryf nie zawiera wyraźnej wzmianki o Melchizedeku. W „Testamencie Lewiego”¹⁵ (8, 5) znajdujemy jedynie zwrot o nakarmieniu chlebem i winem. Ma to być — jak wynika z powiązania ze „świętą szatą” — pokarm kapłański. Być może, iż „chleb” oznacza tu chleby ofiarnicze, zmieniane w Świątym co szabat. Wino jednakże nie ma swego wyraźnego odpowiednika w stałym kulcie izraelskim.

2. FILON Z ALEKSANDRII¹⁶ (OK. 25 PRZED CHR. DO OK. 50 PO CHR.)

a) W dziele pt. *Peri nomôn hierôn*¹⁷ wspomina Filon Melchizedeka. Uważa go niewątpliwie za postać historyczną; nie alegoryzuje bowiem jego osoby, tylko doszukuje się jego przymiotów w etymologii imienia (*malki-cedeq* — *basileus dikaios*), w etymologii nazwy jego stolicy Salem (*basileus tês eirênês*, *Salêm*) oraz w samym określeniu „król” (*basileus*), które przeciwstawia pojęciu władcy-tyrana (*tyrannos*)¹⁸. Emfaticznie mówi Filon o Melchizedeku, że był „pierwszym godnym kapłaństwa” Boga Najwyższego. Przy tym identyfikuje Filon owego *theon hypsiston* z Bogiem jedynym (tzn. domyślnie z Jahwe, choć tego imienia nie podaje), a to na podstawie swego prostego stwierdzenia, zaczerpniętego głównie z greckiego pojęcia bytu absolutnego: jest tylko jeden Bóg¹⁹. W ten sposób Filon czyni Melchizedeka czcicielem prawdziwego Boga.

b) Jeszcze swobodniejszej egzegezy tekstu Genesis 14, 18—20 dokonuje Filon w dziele o Abrahamie (tytuł oryginalny: *Peri nomôn agraphôn*). Daje tutaj mianowicie Melchizedekowi tytuł „wielkiego arcykapłana”: *ho megas archiereus*. To określenie Filona podejmię późniejsza egzegeza judaistyczna i wczesnochrześcijańska.

Zwrot o chlebie i winie pojmuje Filon jako okazałą ucztę, którą Melchizedek wystawił na cześć Abrahama i jego towarzyszy. Tę ucztę poprzedziło złożenie ofiary dziękczynnej za zwycięstwo: *ta epinikia ethye*²⁰.

¹⁵ Por. P. Riessler, *Altjüdisches Schrifttum ausserhalb der Bibel*, Augsburg 1928, 1164.

¹⁶ Teksty Filona wydał A. F. Pheiffer, *Philonis Iulæi opera omnia graece et latine*, Erlangae 1785.

¹⁷ Łaciński przekład tego tytułu brzmi: *Sacrarum legum allegoriarum libri III*.

¹⁸ Tekst zob. A. F. Pheiffer, dz. cyt., 288.

¹⁹ Pheiffer, dz. cyt., 290.

²⁰ A. F. Pheiffer, dz. cyt., 331.

O tej ofierze nie wspomina tekst hebrajski Genesis. Jest to zatem domysł Filona, który upowszechnił się w późniejszej wykładni judaistycznej i chrześcijańskiej jeszcze bardziej niż zwrot o „arcykapłanie”. Ów domysł o ofierze zostanie później zwykle połączony myślowo z „wyniesieniem” (tak w hebr.) chleba i wina, i tak właśnie powstanie znana tradycja o ofierze z chleba i wina, złożonej przez Melchizedeka. Ojcem tej tradycji jest więc Filon.

3. JÓZEF FLAWIUSZ (OD 38 DO OK. 100 PO CHR.).

Wbrew temu, jak niektórzy (nieliczni!) uczeni oceniają wypowiedzi Flawiusza o Melchizedeku²¹, dzieła Flawiusza ukazują Melchizedeka jako osobę historyczną. Nie przeszkadza to zresztą Flawiuszowi iść śladami Filona i dokonywać drobnych dodatków i swobodnych interpretacji tekstu Księgi Rodzaju. Za Filonem więc nazywa Flawiusz Melchizedeka „sprawiedliwym królem” i „pierwszym kapłanem usługującym Bogu”²². Zgodnie z Filonem uważa, że czcząc bóstwo *El-Eljon* Melchizedek czci tym samym prawdziwego Boga (Theos). Wyniesienie przez Melchizedeka chleba i wina określa Flawiusz także jako sute ugoszczenie wojowników Abrahama²³; nie wspomina natomiast o złożeniu jakiejś ofiary dla Boga.

Własne dodatki Flawiusza, nie wynikające bynajmniej z tekstu Genesis, to: a) opinia, że M. założył świątynię (to hieron); b) twierdzenie, że to Melchizedek zmienił nazwę miasta z Solyma na Hierosolyma²⁴. W swoich „Starożytnościach” natomiast Flawiusz pisze, że miasto Solyma „później nazwano” Jerozolimą²⁵.

* * *

Wszystkie, krótko powyżej zreferowane źródła starożytnej egzegezy judaistycznej, stały na gruncie historyczności osoby Melchizedeka. Za fakty uważały też one te wszystkie zdarzenia, o których opowiada Rdz 14, 18—20, chociaż dokonywały w nich drobnych przeinaczeń, upiększeń i dodatków.

Drugą grupę źródeł, które omówimy poniżej, będą stanowiły te teksty, w których imię „Melchizedek” jest pseudonimem innej osoby. Na jej temat snują one coraz bardziej fantastyczne przypuszczenia. Są to kombinacje, nie liczące się zupełnie z tekstem ani kontekstem biblijnego opowiadania o Melchizedeku²⁶.

²¹ Np. H. E. Medico, *Melchisedech*, ZAW, 69 (1957) 163.

²² *Bell* 6, 10.

²³ *Antiq* 1, 10, 2.

²⁴ *Bell* 6, 10.

²⁵ *Antiq* 1, 10, 2.

²⁶ Zob. H. Rusche, art. cyt., 240 nn.

II.

1. MIDRASZ Z GROTY XI W QUMRAN (11 Q MELCH) ²⁷.

Dokonawszy już próby uzupełnienia brakujących słów czy nawet wersetów odkrytego rękopisu, van der Woude zastrzega się, że jest to jedynie hipotetyczna forma pierwotnego tekstu ²⁸. Paleograficzne dane wskazują na to, że manuskrypt powstał najprawdopodobniej w okresie Heroda, w pierwszej połowie I w. po Chr. Należy do grupy *pešarîm*, podobnie jak Komentarz do proroka Hababuka (1 Q pHab). Od tego Komentarza różni się jednak głównie tym, że nie „objaśnia” — jak tamten — kolejnych wierszy wybranego tekstu biblijnego, lecz usiłuje jedną, z góry określoną, główną myśl, uzasadnić względnie uzupełnić przy pomocy różnych, swobodnie przytaczanych tekstów biblijnych (często z Księgi Psalmów) ²⁹.

Wymieniony w Midraszu Melchizedek (*malkî cedeq*) pozostaje w bliskiej łączności z aniołami (*qêdôšê'êl*, wiersz 9), którzy go wspierają (w. 14). Owszem, on sam jest postacią niebiańską (*'elôhîm*), przewodzącą w ostatecznej walce z Belialem i jego duchami (w. 12—13). Wynikiem tej walki, pojętej jako kara dla wrogów Boga (w. 13), jest władanie Melchizedeka, które Syjjonowi oznajmi Pomazaniec Boży ³⁰ (w. 15—16).

Powyżej naszkicowana treść Midraszu dotycząca Melchizedeka jest niezwykle podobna do tekstów z Reguły Wojny (1QM), odnoszących się do archanioła Michała. W szczególności dotyczy to rozdziału XIII, 9n oraz XVII, 5—9 ³¹. Na tej właśnie podstawie van der Woude pisze: „W tym stanie rzeczy według mego osądu nie można negować identyfikowania Melchizedeka z archaniołem Michałem” ³². Nieco dalej, na str. 372 swego ważkiego artykułu, Woude wypowiada przypuszczenie, iż niespodziewane pojawienie się Melchizedeka w rozdz. 14 Genesis oraz nazwanie go kapłanem Najwyższego Boga nasunęło pobożności judaistycznej myśl o nim jako o istocie niebiańskiej ³³. Kapłańska funkcja Melchizedeka zgadza się

²⁷ Editio princeps tego, w 13 niekompletnych fragmentach zachowanego tekstu, przygotował A. S. van der Woude, *Melchisedek als himmlische Erlösergestalt in den neugefundenen eschatologischen Midraschim aus Qumran Höhle XI*, „Oudtestamentische Studien XIV”, Leiden 1965, 354—373.

²⁸ „Der Text von 11 Melch ist uns derart lückenhaft überliefert worden, dass seine Deutung in bestimmten Einzelheiten leider ungewiss bleibt”, art. cyt., 367.

²⁹ Van der Woude nazywa to „asozjatywne tekstowe znaczenie” (art. cyt., 367). Ten sposób pisania stał się później charakterystyczny przede wszystkim dla Talmudu.

³⁰ Z tekstu nie wynika, by wspomniany tutaj Pomazaniec-Mesjasz był oczekiwany przez Izraela potomkiem Dawida.

³¹ Tekst zob. W. Tyloch, *Rękopisy z Qumran nad Morzem Martwym*, Warszawa 1963, 229 oraz 240—241.

³² Art. cyt., 369.

³³ Oczywiście trzeba się także trochę liczyć z wpływami wczesnej gnozy pochodzenia irańskiego, jakkolwiek trudno jest dowieść, jakimi drogami i w jakiej mierze infiltrowała ona do Palestyny. Zob. J. Duchesne — Guillemin, *La religion iranienne*, w: *Les religions de l'Orient Ancien*, Paris 1957, 135 nn.

z funkcją archanioła Michała, który według Talmudu babilońskiego składa ofiary na ołtarzu w niebie ³⁴. Stąd właśnie, jak sądzi Woude, w tradycji judaistycznej ³⁵ Melchizedek jest nazwany arcykapłanem.

Otóż to ostatnie dowodzenie nie wydaje się przekonywające. Przecież już Filon daje Melchizedekowi tytuł arcykapłana (zob. powyżej), zapewne przez wzgląd na jego godność króla-kapłana w Jerozolimie, późniejszej stolicy Izraela, siedzibie żydowskiego arcykapłana. Talmud powstał znacznie później, aniżeli tworzył Filon. Raczej więc wypadnie przyjąć, że Melchizedek, obdarzony mianem arcykapłana przez starszą literaturę judaistyczną, tym łatwiej w młodszej został utożsamiony z archaniołem Michałem, niebiańskim liturgiem judaizmu.

Nie ulega wątpliwości, że omawiany Midrasz z grotty XI, który — jak się zdaje — rozpoczyna dopiero właściwe fantazjowanie na temat Melchizedeka, wpłynął na dalsze spekulacje w tej materii.

2. TARGUMY.

a) Targum Onkelosa ^{35a}.

Targum ten podaje wierne tłumaczenie Rdz 14, 18 nn. z hebrajskiego na język aramejski. Według niego Melchizedek jest królem Jerozolimy (*malkā' dirūšlēm*), który przyniósł chleb i wino — *'appiq lechēm wachā-mār*. Był on sługą (*mēšammēš*) Boga Najwyższego — *'ēl 'illā'ah*.

Targum Onkelosa jest jeszcze wierniejszy tekstowi hebrajskiemu, aniżeli Apokryf z grotty I (1 Q apGn — zob. powyżej). Nie zawiera on jeszcze żadnego rozszerzenia tekstu ani dowolnych dodatków. Wydaje się więc, że wbrew niektórym autorom przyjdzie uznać ten Targum za starszy od Jerozolimskiego i Jonatana, a przynajmniej za bardziej pierwotny w stosunku do pewnych części Księgi Rodzaju.

b) Targum Jerozolimski ³⁶.

W tym Targumie występuje wyraźnie pierwiastek legendarnej Hag-gady. „Pobożny król Jerozolimy” nie nosi tu swego imienia (tzn. imienia

³⁴ *Chagiga* 12b; *Sebachim* 62a; *Menachot* 110a. Zob. też W. Luken, *Michael*, Göttingen 1898, 30.

³⁵ Por. H. Strack — P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, IV, München 1956, 464.

^{35a} Tekst tego Targumu podaje m. in. tzw. Polyglotta Londyńska: *Bibliorum Sacrorum tomus primus sive Pentateuchus Moysis*, Londini, ex. Thomas Roycroft, MDCLIII.

³⁶ M. Altschueler, *Die Aramäischen Bibel-Versionen (Targumim). Targum Jonatān Ben 'Uzī'el und Targum Jerusalemij. Tex, Umschrift u. Übersetzung*, vol. I: *Genesis*, Wien u. Leipzig 1909.

Melchizedek), lecz jest nazwany „Semem Wielkim”, który „był u nich najwyższym”³⁷.

Targum nie podaje przyczyny, dla której dokonano zmiany imienia. Wolno się domyślać, iż chodziło o to, aby nie pogański król, lecz tradycją biblijną uświęcony praojciec Izraelitów, Sem, udzielił błogosławieństwa Abrahamowi.

c) Targum Jonatana.

Podobnie jak w Targumie Jerozolimskim, i tutaj pobożny król Jerozolimy nosi imię „Sema, syna Noaha” (= Noego). Dalej czytamy o nim, że „w tym czasie służył on najwyższemu Bogu”. Natomiast w następnym wierszu ten Bóg jest określony imieniem „Jehowah”³⁸. A zatem po raz pierwszy w literaturze judaistycznej do Gn występuje tutaj wyraźna identyfikacja *'el-'eljôn* z *Jahwe*. Być może, że stało się to pod wpływem Filona, który utożsamiał owego *'el 'eljôn* z Bogiem Izraela, choć nie użył imienia *Jahwe*.

Dodanie do tekstu imienia „Jehowah” (= *Jahwe*) było brzemienne w skutki. Zapewne właśnie to wpłynęło na zastąpienie imienia Melchizedeka imieniem Sem. Po prostu z tekstem Rdz 14, 20 skojarzono Rdz 9, 26 gdzie czytamy: „Niech będzie błogosławiony Jahwe, Bóg Sema. Niech Kanaan będzie sługą Sema”. Skoro więc *Jahwe* jest „Bogiem Sema”, wobec tego właśnie Sema wstawiono beztrąsko na miejsce kananejskiego króla, który jako „sługa” winien zrobić miejsce swemu panu. Oczywiście, że takie modyfikowanie tekstu jest zwykłą fantazją, nie mającą nic wspólnego ze zdrową egzegezą biblijnego tekstu.

3. TALMUD³⁹.

Traktat *Nedarim* 32b⁴⁰ nawiązuje wyraźnie do Targumów (zob. powyżej). Rabi Zekarja w imieniu Rabiego Ismaela opowiada, że Sem był kapłanem Najwyższego Boga. Od Sema miało też pochodzić kapłaństwo (domyślnie: izraelskie, starotestamentowe). Jednakże Sem utracił ten zaszczytny przywilej przez to, że według brzmienia Rdz 14, 19—20 naprzód wypowiedział błogosławieństwo pod adresem Abrahama, a potem dopiero błogosławił Boga. Abraham zaraz zauważył tę niewłaściwość

³⁷ Tamże 51. W określeniu „najwyższy” kryje się zapewne aluzja do M. jako arcykapłana. Tak też sądzi J. A. Fitzmyer, art. cyt., 157.

³⁸ Por. M. Altschueler, dz. cyt., 51.

³⁹ Teksty z Talmudu czerpałem z dzieła: L. Goldschmidt, *Der Babylonische Talmud mit Einschluss der vollständigen Mišnah*, Berlin: Bd III 1899, Bd II 1901, Bd IV 1922.

⁴⁰ Por. także H. Strack — P. Billerbeck, III, 692.

i uczynił uwagę Semowi⁴¹. Bóg wynagrodził Abrahama, wyprowadzając z jego pokolenia swoich kapłanów (tzn. Lewitów).

Całe to dziwaczne „dowodzenie” popiera dalej Rabi Zekarja cytatem z Psalmu 110 (szczególnie z 110, 4), odnosząc do Abrahama ideę „kapłana na wieki”.

„Chleb i wino” tłumaczy Talmud jako określenie chlebów ofiarniczych (Wujek: pokładnych) oraz ofiar z płynów, i widzi w nich obraz kapłaństwa, które przeszło na Abrahama⁴².

Traktat *Berakot* 32, 6⁴³ powtarza w skrócie tłumaczenie traktatu *Nedarim*. Dodaje jednak charakterystyczną dla talmudystów, ale tutaj dziwną wzmiankę, że Sem był już obrzezany!

W traktacie *Sukka* 52b znajdujemy wypowiedź Rabiego Szymona Pobożnego (Chasid) o Mesjaszu. Mesjasz jest tu nazwany synem Dawida, synem Józefa, Eliaszem i „kapłanem sprawiedliwości” (*kohen cedeq*), a według innej lekcji Melchizedekiem (*malki cedeq*). Jest to zapewne ślad mesjańskiego tłumaczenia Psalmu 110 w pewnych kołach rabinów.

4. MIDRASZ BERESZIT RABBA⁴⁴.

Fantazja rozwija się swobodnie w tym Midraszu na wzór opowiadania baśniowego. Tak więc król Szalem jest królem sprawiedliwym, gdyż jako samo miejsce (Szalem, wg Iz 1, 21. 26 jest to Jeruzalem) uświęcało swoich mieszkańców.

Midrasz powtarza też wersję Talmudu (traktat *Berakot*, zob. powyżej), iż według Rabiego Jizchaka król Szalem urodził się już obrzezany (a stąd od początku „sprawiedliwy” — *cadik*).

Melchizedek wynosi Abrahamowi chleb i wino; oznacza to zaznajomienie Abrahama z przepisami odnoszącymi się do arcykapłana⁴⁵. Chleb oznacza bowiem chleby ofiarnicze, a wino ofiary z płynów. Inni rabini jednak pod pojęciem chleba i wina widzą Torę, która np. w Księdze Przysłów 9, 5 jest nazwana „chlebem i winem”.

(Ciekawym przykładem abominacji do wina jest w tym Midraszu wypowiedź Rabiego Abba bar Kohana⁴⁶.)

⁴¹ „Czy wolno błogosławieństwu pod adresem sługi dawać pierwszeństwo przed błogosławieństwem dla pana?”, *Nedarim* 32b.

⁴² Por. H. Rusche, art. cyt., 241.

⁴³ H. Strack — P. Billerbeck, III, 195.

⁴⁴ A. Wünsche, *Midrasch Bereschit Rabba das ist die haggadische Auslegung der Genesis*, Leipzig 1881.

⁴⁵ Rabi Samuel bar Nachman zamiast *lkwt* czyta *hlkwt*, a stąd tłumaczy o przepisach odnośnie godności arcykapłana.

⁴⁶ „Gdzie w Torze występuje słowo wino (*jajin*), tam pozostawia ono przykry ślad (tak że coś złego z tego wychodzi), za wyjątkiem tego miejsca Gn 14, 18. Jednak Rabi Lewi twierdzi, że i w tym wypadku dzieje się coś złego, albowiem zaraz potem zostaje objawione Abrahamowi, że jego potomkowie przez 400 lat będąc musieli służyć obcym, doznając ucisku”. Por. A. Wünsche, dz. cyt., 199.

PODSUMOWANIE.

Powyższy zestaw tekstów judaistycznych o Melchizedeku jest niemal kompletny ⁴⁷. Bardzo łatwo można go podzielić na dwie grupy — jak to uwidoczniło powyżej przez numerację rzymską (I i II): na źródła ukazujące Melchizedeka jako postać historyczną, związaną z dziejami Izraela — i na teksty przenośnie, symbolicznie traktujące ową postać z 14 rozdziału Genesis.

Do pierwszej grupy tekstów trzeba zaliczyć:

- Apokryf do Genesis z Qumran (1Q apGn),
- Księgę Jubileuszów,
- Tarcum Onkelosa ⁴⁸,
- Teksty Filona,
- Teksty Flawiusza.

Wszystkie wymienione tu teksty bardzo zwięźle wypowiadają się na temat króla z Salem. Najwięcej ma jeszcze do powiedzenia Filon, którego egzegeza, rozszerzająca i trochę już alegorycznie uzupełniająca relację biblijną, miała potem silnie oddziaływać na wczesnochrześcijańską egzegezę Ojców Kościoła. Najciekawszy teologicznie jest niewątpliwie wyśięk Filona, który usiłował przedstawić Melchizedeka jako monoteistę. Filon dowodzi tego filozoficznie ze słowa „najwyższy” (*hypsistos*). Nie dostrzega on zatem problemu bóstwa kananejskiego *Ela*, czczonego pod przydomkiem *Eljon*.

Filon domyśla się też więzów przyjaźni, łączących Abrahama z Melchizedekiem; na tym tle snuje dalej swoje filozoficzne rozważania o przyjaźni w ogóle.

Reasumując można powiedzieć, że egzegeza judaistyczna wniosła niewiele autentycznej myśli teologicznej do wiedzy o biblijnym Melchizedeku.

⁴⁷ Pominięto tylko zupełnie drobne teksty Talmudu, o których nie wiadomo na pewno, czy odnoszą się do osoby Melchizedeka, jak np. *Pesahim* 119b.

⁴⁸ Kto wie, czy powstania tego *Targumu* nie trzeba będzie przesunąć do wieku II przed Chr.

ZUSAMMENFASSUNG**MELCHISEDEK IN DER JUDAISTISCHEN EXEGESE**

Die judaistische Literatur hatte oft Interesse an alttestamentlichen Texten, welche eine etwaige vermeintliche Verschweigung oder ein Geheimnis zu verbergen scheinen. In dieser Literatur nehmen Henoch und Elias einen ehrenvollen Platz ein. Auch Melchisedek, der unverhofft im Zeitraum Abrahams auftaucht (Gn 14, 18—20), wurde Gegenstand der Betrachtung und Spekulation.

Man kann in kurzem behaupten, dass die Texte Melchisedeks zwei Gruppen bilden. Die erste ist grösstenteils wahrheitsgetreu der Genesis und gibt den historischen Tatbestand wieder, d. h. die Ereignisse aus dem Leben Abrahams und Melchisedeks, König-Priester aus Salem. Hierher gehören: der Apokryph zur Genesis aus Qumran (1Q ap Gn), das Buch der Jubiläen (obwohl sehr lückenhaft), der Targum Onkelos, die Texte Philos von Alexandrien und des Joseph Flavius. Nur die beiden letzten versuchen es, die Verse von Gn 14, 18—20 näher zu besprechen. Dabei erlaubt sich Joseph eigene Zusätze hinzuzufügen (Melchisedek habe den Tempel in Salem erbaut, den Namen der Stadt verändert usw.). Philo hat ausser Zusätzen (Melchisedek wäre Hohepriester und dazu ein Freund Abrahams) auch eine sonderbare Exegese, nach dieser Melchisedek zum Monotheisten geweiht wird. Diese Fassung fand einen lauten, starken Wiederhall in der frühchristlichen Exegese (Brief an die Hebräer, Kommentare der Kirchenväter).

Zur zweiten Gruppe gehören: der Midrasch aus der Hölle XI (11 Q Melch), die Targumen, etliche Aussprüche des Talmuds und der Midrasch Bereschit Rabba. Diese judaistischen Literaturquellen betrachten die Person Melchisedeks metaphorisch, symbolisch. Sie berücksichtigen den biblischen Text überhaupt nicht (z. B. 11 Q Melch identifiziert den Melchisedek mit dem Erzengel Michäel, die Targumen halten den Melchisedek für Sem, den Urvater der Israeliten).

Zusammenfassend stellt man fest, dass die alttestamentliche judaistische Exegese nur sehr wenig zum Verständnis des Melchisedek-Problems beigetragen hat.