

Ks. TADEUSZ BRZEGOWY (Kraków–Tarnów)

KOMPOZYCJA PIĘCIOKSIĘGU WEDŁUG JOHNA VAN SETERSA

Tradycja hebrajska uważała Pięcioksiąg za dzieło Mojżesza. Świadectwa takiego przekonania zachowały się w młodszych pismach Starego Testamentu (np. Neh 8, 1; 8, 13–18; 13, 1; 2 Krn 23, 18 i 30, 16; Syr 24, 23) i taki pogląd jest bez zastrzeżeń przyjmowany w Nowym Testamencie. Późniejsza tradycja żydowska też ten pogląd podzielała, czego wyrazem jest świadectwo Talmudu (traktat *Baba Batra* 14b–15a), gdzie czytamy: „Kto je [księgi Biblijne] napisał? Mojżesz napisał swoją księgę, księgę Balaama i księgę Hioba; Jozue napisał swoją księgę i osiem wersetów Pięcioksięgu”¹. Według tego świadectwa Mojżesz napisał Pięcioksiąg i księgę Balaama, która się znajduje w Pięcioksięgu (blok opowiadań Lb 22–24), a Jozue napisał Księgę Jozuego i osiem wersetów z Pięcioksięgu, a mianowicie urywek Pwt 34, 5–12 opisujący śmierć Mojżesza. Opinia ta przetrwała aż do czasów nowożytnych. Jednakże bardziej krytyczna lektura stronic Pięcioksięgu odkrywała coraz bardziej jego złożoność, różnorodność zawartych materiałów i różne pochodzenie czasowe i kulturowe tychże materiałów. To musiało doprowadzić do podważenia opinii o autorstwie Mojżeszowym całego dzieła. Do takiego wniosku doszedł filozof żydowski Benedykt de Spinoza². Analizując mianowicie Pwt 31, 9; Rdz 12, 6; Pwt 3, 14; Lb 12, 3; 31, 4 i Pwt 33, 1 wyciągnął następującą konkluzję: „Ex his itaque omnibus luce meridiana clarius apparet, Pentateuchon non a Mose sed ab alio et qui a Mose multis post saeculis vixit, scriptum fuisse”. Ale kto jest ten *alius*? „Quisnam autem is fuerit, non ita evidenter ostendere possum, suspicor tamen ipsum Hesdram fuisse” Tak narodziła się hipoteza, że Ezdrasz stworzył Pentateuch³. Teza ta do dziś zachowuje swoją wartość, gdyż jest dość powszechnie przy-

¹ *The Talmud. Selected Writings*, transl. Ben Zion Bokser, New York 1989, s. 19.

² B. de Spinoza, *Tractatus theologico-politicus*, Amsterdam 1670.

³ Por. H. J. Kraus, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments*, Neukirchen 1982, s. 61.

mowane, że Ezdrasz promulgował Pięcioksiąg w Jerozolimie, dokąd przybył z Babilonu ze specjalnego upoważnienia króla perskiego Artakserksesa w roku 458 przed Chr. Za ojca krytyki Pięcioksięgu uważa się francuskiego oratorianina Richarda Simona, który stwierdził, że „Moyse ne peut être l’auteur de tous les livres qui lui sont attribués”⁴. Byli w Izraelu pisarze i mówcy równocześnie, którzy udzielali ludowi pouczeń i zarazem je spisywali. Te wszystkie przekazy zostały po niewoli zebrane i ułożone tworząc Pentateuch. Simon po raz pierwszy sformułował cenną intuicję, że u „źródeł historii literatury znajduje się historia przekazu”. Od tego czasu pojęcie „tradycja” stało się nagle bardzo ważne⁵. W badaniach późniejszych coraz więcej uwagi poświęcano źródłom Pięcioksięgu i jego ostatecznej redakcji i na tej drodze wykształciła się klasyczna teoria czterech źródeł, która weszła do literatury fachowej pod nazwiskiem Juliana Wellhausena (1844–1918)⁶.

Zasadnicze linie systemu Wellhausena przedstawiają się następująco. Pięcioksiąg został skomponowany z kilku źródeł czy dokumentów, które przedtem istniały jako niezależne pisma (dokumenty) i zostały skompilowane na drodze jednej lub więcej redakcji. Każdy z dokumentów (z wyjątkiem Deuteronomium) miał swoje własne opowiadanie – od stworzenia (w każdym razie od Abrahama) do osiedlenia (albo przynajmniej po śmierć Mojżesza). Ale kiedy dokumenty zostały połączone w trakcie redakcji, część z nich została utracona, tak że już dziś nie możemy ich odtworzyć w całości. To jednak nie sprzeciwia się tezie, iż były to oryginalnie niezależne i kompletne pisma.

Najstarszym źródłem jest „Jahwista”. Nazwa dokumentu wywodzi się stąd, że Bóg nosi tu swoje imię już przed objawieniem go Mojżeszowi (Wj 3 i 6). Redakcja tego dokumentu nastąpiła w IX w. przed Chr. w Królestwie Judy. Młodsze od niego o jakieś 200 lat jest następne źródło, „Elohista”, które jednak przekazuje materiał z tej samej epoki co Jahwista. Występujące tu postacie, jak i nazwy miejscowości kierują uwagę na Królestwo Północne jako środowisko powstania. Po zburzeniu Samarii w roku 720 dokument został przyniesiony do Judy i wykorzystany przy nowym opracowaniu Jahwisty. Tak powstała kompozycję oznaczono sigłą JE⁷. Trzecim źródłem jest Deute-

⁴ R. Simon, *Histoire critique du Vieux Testament*, Rotterdam 1678.

⁵ H. J. Kraus, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung...*, s. 66.

⁶ Główne dzieła J. Wellhausena to: *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments*, Berlin ³1899; *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlin 1883, ⁶1905; *Israelitische und jüdische Geschichte*, Berlin 1894.

⁷ Na określenie tej kompozycji J. Wellhausen używał nazwy: „das jehowistische Geschichtsbuch”.

ronomium (D), które w dużej mierze odpowiada dzisiejszej księdze o tej samej nazwie, ale którego ślady możemy też spotkać tu i tam w Pięcioksięgu. Powstanie tego źródła przypada na czasy Jozjasza⁸. To, co pokazano jako „odnalezienie” Księgi Prawa przy restauracji Świątyni (622), nie było niczym innym, jak stworzeniem księgi i jej proklamacją (*pia fraus*). Dokument ten stwarzał podstawy dla jerozolimskiej centralizacji kultu jahwistycznego. Ostatnim źródłem jest „Kodeks Kapłański” (P), opracowany przez kapłanów jerozolimskich w Babilonii z inicjatywy Ezechiela, który podjął próbę kodyfikacji prawa kapłańskiego (por. Ez 40–48). Promulgatorem tego prawodawstwa miał być kapłan Ezdrasz, który w roku 458 przed Chr. powrócił z Persji do Jerozolimy.

Źródła J i E, zasadniczo narracyjne, odzwierciedlałyby – zdaniem Wellhausena – pojęcia politeistyczne, animistyczne, totemistyczne, właściwe pierwotnej religii. W tych dwóch dokumentach nie byłoby śladów kapłaństwa, moralności indywidualnej ani prawa. Jahwizm monoteistyczny, moralność i kapłaństwo pojawić się miały dopiero w dokumencie P. Podczas niewoli, głównie pod wpływem Ezechiela, wyrosło w Izraelu nastawienie prawnicze, wyróżnienie kapłanów i lewitów, jedność miejsca kultu.

Tak sformułowana teoria źródeł była ustawicznie rozwijana, poprawiana w detalach, uzupełniana przez nowe szkoły (*Formgeschichte* czy *Traditionsgeschichte*), ale z czasem zyskała dość powszechne uznanie jako najbardziej całościowe i zadowalające wyjaśnienie powstania Pięcioksięgu⁹. Tak było aż po lata sześćdziesiąte XX wieku. Toteż niektórzy historycy egzegezy nazywali wiek XX w krytyce Pięcioksięgu „dziedzictwem po Wellhausenie”¹⁰. Potem jednak zaczęto tę teorię podważać czy gruntownie odrzucać. Jednym z głośniejszych autorów owej wielkiej i ożywionej dyskusji, bynajmniej nie zakończonej, jest John van Seters, którego poglądy na polskim gruncie propaguje ks. R. Rubinkiewicz SDB. Napisał on bowiem: „[...] od lat siedemdziesiątych naszego stulecia nastąpił zdecydowany odwrót od dotychczasowych ustaleń, co zaowocowało licznymi przemyśleniami [...]. Rewo-

⁸ Tezę tę sformułował i jako pierwszy uzasadnił niemiecki uczyony z Halle – W. M. L. De Wette, *Dissertatio critica exegetica, qua Deuteronomium a prioribus Pentateuchi libris diversum, alius cuiusdam recentioris auctoris opus esse monstratur*, Jena 1805.

⁹ Zob. N. Mendeki, *Jak powstawał Pięcioksiąg*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 37:1984, s. 427–428.

¹⁰ Por. R. Rendtorff, *The Future of the Pentateucal Criticism*, „Henoch” 6:1984, s. 1; E. Nicholson, *The Pentateuch in the Twentieth Century. The Legacy of Julius Wellhausen*, Oxford 1998.

lucyjną w tym względzie hipotezę podał w 1975 r. J. van Seters [...]. Stanowisko swe później pogłębiał i rozwijał, zdobywając wielu zwolenników”¹¹.

TEORIA JOHNA VAN SETERSA

Na samym początku warto nadmienić, że poprzednikiem van Setersa jest jego mistrz i profesor z Toronto Frederik V. Winnett¹². Według niego, Księga Rodzaju przed włączeniem materiału P była dziełem „późnego Jahwisty” z powyгнаńczego okresu. Ten Jahwista bazował na starszym źródle J, być może spisanym, prawdopodobnie kultycznego pochodzenia z czasów królestwa Dawida.

Uczeń i następca Winnetta – John van Seters, później profesor w North Carolina at Chapel Hill w Ameryce, był jednym z tych, którzy „pod koniec lat 60-tych spowodowali sporo zamieszania w egzegezie Pięcioksięgu” („ont provoqué quelques turbulences”, według wypowiedzi J. L. Ska). Te problematyczne rozwiązania zostały podjęte przez kilku innych egzegetów (F. V. Winnett, N. E. Wagner, H. H. Schmid). Van Seters rozwinął swą teorię w kilku dziełach: *Abraham in History and Tradition* (New Haven 1975); *Prologue to History. The Yahwist as Historian in Genesis* (Louisville 1992); *The Life of Moses: The Yahwist as Historian in Exodus-Numbers* (Kampen 1994); *The Pentateuch. A Social-Science Commentary* (Sheffield 1999).

W tym ostatnim dziele, całościowym wprowadzeniu do Pentateuchu (1999), John van Seters wychodzi od prostego spostrzeżenia, że występują zasadnicze różnice między Tetrateuchem i Deuteronomium. To ostatnie jest nie tylko „drugim prawem”, lecz także drugim opowiadaniem o wydarzeniach wokół Synaju i wędrówki po pustyni. Gdy zaś chodzi o Tetrateuch, to występują tu paralelne bloki materiałów obok siebie: dwa opisy stworzenia, dwie genealogie Seta, dwie genealogie Sema, dwa przymierza Boga z Abrahamem, dwa objawienia Jakuba w Betel, dwa powołania Mojżesza na wybawiciela ludu, dwa zestawy praw danych na Synaju, dwa Namioty/Przybytki spotkania zbudowane na Synaju. Wiele z nich ma cechy duplikatów w wielu szczegółach. Jak to się rozważy, to dwie warstwy materiału tworzą dwa odrębne dzieła literackie. Porównanie treści tych dwóch warstw

¹¹ R. Rubinkiewicz SDB, *Powstanie Pięcioksięgu w świetle najnowszych badań*, „Roczniki Teologiczne” 46:1999, s. 111–113.

¹² F. V. Winnett, *Re-Examining the Foundations*, „Journal of Biblical Literature” 84:1965, s. 1–19.

i ich zainteresowań religijnych, zwłaszcza w Wj-Lb pozwala na określenie jednego jako dzieło kapłańskie (P), bo interesuje się kapłanami, kultem ofiarniczym i uregulowaniami prawnymi. Ponadto zainteresowane jest w genealogiach i chronologii legitymacją rodów kapłańskich i regulacją świąt. Tu podano chronologiczną strukturę od stworzenia do śmierci Mojżesza. Natomiast warstwa nie-kapłańska nie interesuje się zupełnie kapłanami, a ofiary składają poszczególne jednostki, jak Kain, Abel, Noe, Abraham, Jakub i Mojżesz; dalej – wykazuje ona małe zainteresowanie detalami, nie zawiera uregulowań co do szabatu i świąt. Są tu natomiast długie serie historii opowiedzianych w żywy sposób, postawionych bez wyraźnych związków chronologicznych w ciągu następujących po sobie pokoleń. Zestawienie ich z P stwarza nieraz chronologiczne problemy, nawet wśród samych historyków¹³.

Deuteronomium

Analizę źródeł van Seters rozpoczyna od Deuteronomium. Autor zdaje sobie sprawę, że to może wydawać się nieco dziwne, by analizę Pięcioksięgu rozpoczynać od ostatniej jego księgi, ale jego zdaniem Deuteronomium stanowi klucz do zrozumienia zarówno Pięcioksięgu, jak i historycznych ksiąg, które po nim następują (Joz – 2 Krl) oraz wzajemnego związku między nimi (*Pentateuch*, s. 88). Są po temu następujące racje: (1) Deuteronomium jest jedynym źródłem Pięcioksięgu, którego pierwszą redakcją można datować na określony okres historii Izraela, a mianowicie na czas reformy Jozjasza, stąd pozostałe źródła powinny być datowane w odniesieniu do Deuteronomium; (2) kiedy księgi Joz – 2 Krl mówią o „prawie Mojżesza”, to mają zawsze na myśli Deuteronomium, a nie resztę Pięcioksięgu, czego dowodzi słownictwo i zawartość praw, wykazująca ścisły związek z Deuteronomium; (3) skoro przyjmujemy model uzupełnień Pięcioksięgu, to *Tetrateuch* jawi się jako późniejszy dodatek do historii deuteronomistycznej (Pwt – 2 Krl), dlatego też punkt wyjściowy dla takiej analizy (Dt) wydaje się oczywisty.

Gdy chodzi o genezę Deuteronomium, van Seters zgadza się z opiniami większości uczonych, że trzeba ją widzieć w związku z reformą religijną króla Jozjasza w roku 622 przed Chr., opisaną w 2 Krl 22–23. Zaraz też autor stawia pytanie, czy ta odkryta księga nie jest dziełem kapłanów jerozolimskich, którzy chcieli przez centralizację

¹³ Zob. J. van Seters, *The Pentateuch...*, s. 24.

kultu wzmocnić swoją pozycję religijną i materialną. Nie wydaje się to jednak prawdopodobne, gdyż żadna z rodziny jerozolimskich kapłanów nie jest uwypuklona w kodeksie D, a dopiero późniejszy kodeks kapłański (P) zajmie się wyraźnie dochodami Świątyni i kapłanów. Dalej Autor zauważa, że tradycyjny materiał D o Mojżeszu, wyjściu, podróży po pustyni i podboju kraju jak też kodeks prawny nie zostały wynalezione w VII w. i najprawdopodobniej nie zostały stworzone w Judzie. Albowiem o sto lat wcześniejszy od Jozjasza prorok Izajasz z Jerozolimy nie robi najmniejszej aluzji do tradycji Synaju i Przymierza. Natomiast wszystkie te treści, w szczególności exodus i tradycje pustyni są bardzo bliskie Ozeaszowi przemawiającemu w Królestwie Północnym w połowie VIII wieku. Po upadku Królestwa Północnego w roku 722/721 sporo ludzi ze społecznych i religijnych elit Izraela, które uniknęły deportacji, schroniło się w Judzie, przynosząc ze sobą zrab prawa deuteronomicznego. Wydaje się, że teraz określenie „Izrael” nabrało bardziej religijnego znaczenia i objęło również lud Judy. Reforma w Judzie jednak nie rozpoczęła się od zaraz, lecz musiała poczekać na bardziej sprzyjające okoliczności: schyłek potęgi Asyrii i wstąpienie na tron w Jerozolimie pobożnego króla Jozjasza. Jozjaszowa „księga Prawa” nie pokrywała się oczywiście, dzisiejszym Deuteronomium, ale najprawdopodobniej zawierała najstarszą jej część, a mianowicie rozdziały 12–26, rozdział 28 (z błogosławieństwami i przekleństwami) i przynajmniej jakąś część prologu (roz. 6–8). Wiele materiałów dodano do Deuteronomium w czasach wygnania, kiedy już Deuteronomium stało się częścią wielkiej narodowej historii rozciągającej się od Mojżesza po koniec monarchii¹⁴.

Z genezą Deuteronomium wiąże się nierozdzielnie centralna dla tego dokumentu idea przymierza, niezwykle żywo dyskutowana wśród egzegetów. Zainteresowanie zwraca się głównie ku bliskowschodnim paralelom, gdyż sama idea jest niewątpliwie zapożyczona z życia politycznego ówczesnych narodów. Przez długi czas w dyskusjach egzegetów powodzeniem się cieszył model chetycki przymierza, znany z dokumentów chetyckich z drugiej połowy drugiego tysiąclecia przed Chrystusem. W tych to traktatach panujący chetyccy dyktowali swoim królom wasalom zasady, jakimi mają się rządzić wewnątrz imperium. Podobieństwa z Biblijnymi formularzami przymierzy się nasuwały, gdyż w owych traktatach na początku występował prolog historyczny motywujący wasala do lojalności, zobowiązania przymierza, przywołanie bóstw na świadków traktatu, błogosławieństwa i przekleństwa, wymóg odczytywania tekstu przymierza i jego przechowy-

¹⁴ Zob. tamże, s. 99.

wania w świątyni w obecności bóstwa. Obecność wielu z tych elementów w Deuteronomium kazała widzieć uczonym genezę hebrajskiej idei przymierza w drugiej połowie II tysiąclecia, a więc w początkowym stadium historii Izraela. Wielu jednak uczonych skłania się ku tezie, że nie ma ciągłości owej tradycji od Chetytów po jej sformułowanie w Deuteronomium i uważa się, że idea przymierza między Bogiem i Izraelem nie jest starsza niż sama tradycja deuteronomiczna (Baltzer, McCarthy, Nicholson). Toteż dzisiaj więcej ma zwolenników drugi model wasalskich traktatów Asarhaddona. I one domagają się absolutnej lojalności, wyrażanej jako „miłość” zależnego króla do wielkiego panującego w Asyrii. Są podobieństwa języka i pewne wspólne elementy, jak przekleństwa, z których wiele bardzo przypomina te znane z Deuteronomium i nawet ich porządek jest taki sam. Van Seters uważa, że liczne i bliskie podobieństwa każą przyjąć zależność kodeksu deuteronomicznego od asyryjskich przymierzy z siódmego wieku przed Chr. Jest to tym bardziej zrozumiałe, gdy się pamięta, że Królestwo Judzkie było wasalem Asyrii od ponad stu lat, zanim się pojawił kodeks deuteronomiczny. Niektórzy uczeni nawet sądzą, że Deuteronomium zostało napisane jako przysięga wierności względem Jahwe i jako alternatywa dla politycznej lojalności względem Asyrii. Rozwinięcie wielu pojęć przymierza zawartych w Deuteronomium najlepiej harmonizuje z końcowym okresem monarchii judzkiej¹⁵.

Konkludując, van Seters stwierdza, że jeśli tradycja prawna deuteronomiczna mogła powstać i rozwijać się w Królestwie Północnym po upadku Samarii, aż po migrację na Południe i odkrycie za czasów Jozjasza, to wiele rzeczy w nim pochodzi z jeszcze późniejszego okresu, z okresu neobabilońskiego i czasów Jeremiasza. Wydaje się jasne, że i ten kodeks prawny przedstawia proces rozszerzania i rewizji od wczesnych przeddeuteronomicznych zbiorów po publikację kodeksu w związku z reformą Jozjasza oraz późniejsze dodatki ze strony deuteronomistów i nawet tradycji kapłańskiej¹⁶.

Dzieło Kapłańskie (P)

Materiał kapłański Pięcioksięgu jest przedmiotem wielkiej kontrowersji. Van Seters opracowuje go pod tytułem: *Pisarz kapłański*. Z tego jednak bynajmniej nie wynika, że van Seters uważa tradycyjne

¹⁵ Zob. tamże, s. 100 n.

¹⁶ Zob. tamże, s. 199.

„źródło P” za niezależne pismo, dokument czy tradycję. Od strony literackiej określa ten materiał jako serię „wymyślnych etiologii” (J. G. Vink), które „mają objaśnić i wylegitymować zwyczaje i instytucje przeszłości i uzasadnić dla teraźniejszości, jak mają one być utrzymywane”. Gdy we wcześniejszych warstwach były od czasu do czasu etiologie, to opowiadanie P jest w rzeczywistości całe etiologią. P reprezentuje serię etiologii, które wyjaśniają i legitymują kapłańską myśl i praktykę. Nawet jeśli P wnosi w połączone opowiadanie ścisłą absolutną chronologię, to dzieło jest bardzo statyczne, ze swymi różnymi epizodami, potraktowanymi jak seria paradygmatycznych zdarzeń w czasach pierwotnych. Dlatego można mówić o narracjach P jako micie, a o jego połączeniu z J jako mitologizacji wcześniejszej historiografii. W ten sposób pod względem formy P stało się mieszanką tego, co znajdowało się we wcześniejszych literackich warstwach (*strata*), a jest to szczególnie widoczne w obramowujących strukturach użytych przez P¹⁷.

Gdy chodzi o kompozycję korpusu P, to trzeba ją widzieć w powiązaniu z D, J i deuteronomistyczną historią. Zdaniem autora do tej warstwy (*stratum*) najlepiej pasuje „model uzupełnień”, który widzi P jako warstwę kompozycyjną, rozszerzającą i uzupełniającą J, ale to oznacza, że dzieło P zostało dodane do D, jak również do dtr historii. Jest to więc, zdaniem van Setersa, seria rozszerzeń wcześniejszych pism, co widać choćby z tego, że P w swej narracyjnej części ma bardzo niewiele epizodów, które by nie miały paraleli w J. Dlatego też za pisarzem P nie stoi jakieś dodatkowe źródło informacji, nie licząc korpusu prawnego, który on wciela do swego dzieła¹⁸.

Van Seters uważa, że P odzwierciedla historyczne uwarunkowania późnego okresu perskiego, ok. 400 r. przed Chr. Jego zdaniem było to dzieło skomponowane w babilońskiej diasporze, a jego zainteresowania dotyczyły zarówno diaspory jak i wydarzeń, które miały miejsce w ojczyźnie w Palestynie. Van Seters widzi Ezdrasza jako mającego związek z tą redakcją. Ezdrasz i jego koledzy kapłani otrzymali wsparcie Persów co do „prawa i porządku”, ale to nie oznaczało jakiegokolwiek zobowiązania do podpierania perskiego imperium¹⁹.

Za okresem perskim kompozycji P mają świadczyć opowiadania o zajęciu kraju na zachód od Jordanu (Joz 10–11). Jest to etiologiczne i programowe opracowanie znamienne dla okresu P. Odzwierciedla ono Judę i Józefa późnego okresu perskiego ze stolicą Jerozolimą,

¹⁷ Zob. tamże, s. 161 n.

¹⁸ Zob. tamże, s. 164.

¹⁹ Zob. tamże, s. 183.

spadkobierczynią Szilo, i arcykapłanem i namiestnikiem na czele (Jozue i Eleazar kapłan). To też odnosi się do powrotu Ezdrasza i zostało ułożone w najściślejszym związku z tym wydarzeniem. Biorąc pod uwagę animozje Judy i Samarii, P poucza, że Józef i inne pokolenia są traktowane na równi z Judą. Jest wciąż wiele kraju do ponownego zasiedlenia. W przedstawieniu Chwały i Przybytku jest program do odbudowy instytucji jerozolimskich. Kapłani z Babilonii, wsparci przez Persję, pośpieszają z reformą w okresie zamieszania poprzedzającego misję Ezdrasza i proroka Malachiasza, kiedy w Jerozolimie rządzą Nehemiasz i Bagoas²⁰.

Tak wygląda w teorii van Setersa pierwsza i ostatnia warstwa w kompozycji Pięcioksięgu: Deuteronomium, spisane w czasach Jozjasza, i dzieło kapłańskie z późnego okresu perskiego.

Dzieło Jahwisty (J)

Pozostaje warstwa trzecia, środkowa, najbardziej kontrowersyjna, i przez van Setersa pojęta zupełnie nowatorsko, nawet „rewolucyjnie”. Przez J autor rozumie przedkapłański korpus Pięcioksięgu jako całość²¹. E zostało poważnie zakwestionowane w historii Abrahama i Jakuba. To co tradycyjnie przypisywano E, to są starsze źródła, wykorzystane przez J. Jahwista jest także redaktorem różnych materiałów z tradycji pisanej. Przyjęcie dodatkowych redakcji przedkapłańskich (deuteronomicznej czy innych) nie jest potrzebne.

Jahwista jest zasadniczo historycznym opowiadaniem od stworzenia do końca wędrówki po pustyni. Model dla historii J stanowi klasyczny świat starożytnych Greków, gdzie tworzono dzieła w rodzaju *Archeologia (Antiquitates)*. Wspólne cechy z Rdz są takie, że i one mówią o najwcześniejszym pojawieniu się na ziemi istot ludzkich, które są przodkami różnych ludów i narodów późniejszych czasów. Imiona tych przodków są nieraz w formie eponimów, jak Jakub/Izrael, którzy dają nazwę ich późniejszym potomkom. Te dawne historie nieraz opracowane są w formie genealogii eponimicznych przodków i herosów, które ciągną się od najdawniejszych czasów do czasów historycznych. Dlatego często te opracowania noszą w starożytnych katalogach ksiąg miano genealogii²².

²⁰ Zob. tamże, s. 186.

²¹ Zob. J. van Seters, *Prologue to History...*, s. 238.

²² Zob. J. van Seters, *The Pentateuch...*, s. 114.

W te ramy wkładane są historie, anegdoty i inne materiały, jak wynalazki kultury, fundacje miast, narodziny miejsc świętych itd. Relacje przodków zarysowują relacje wzajemne późniejszych ludów. Wędrowki przodków i herosów są jednym ze sposobów wyjaśnienia narodzin narodów, np. Eneasza jako założyciel Rzymu, Abraham jako ojciec Hebrajczyków. To pociąga za sobą migrację przodka z jakiegoś kraju o wysokiej kulturze do nowego kraju, często pod impulsem bóstwa. Takie wędrowki są innym ważnym środkiem struktury, obok genealogii, dla całego dzieła literackiego.

Takim rodzajem *Antiquitates* ludu hebrajskiego i jego sąsiadów jest zdaniem van Setersa księga Rodzaju. Ta forma została zapożyczona od uczonych kręgów regionu wschodniośroziemnomorskiego (Fenicjanie/Kananejczycy). To zostało połączone z mezopotamskimi tradycjami dotyczącymi pierwotnej historii, jak historia potopu. Ta różnorodność form i źródeł, zarówno dla ramy genealogii, jak i wędrowek, przyczyniła się też do wymieszania tradycyjnych opowiadań wewnątrz dzieła.

W mitach obecna rzeczywistość jest ufundowana na tym, co się w pierwotnych czasach przydarzyło bogom i przodkom i to ustanawia jakiś wieczny precedens i paradygmat. W mitach jest wyjaśnienie każdego zwyczaju, instytucji i innych ważnych aspektów życia. Są to zawsze pojedyncze opowiadania podawane bez związku między sobą. Spójność i chronologia między poszczególnymi epizodami nie ma znaczenia. One są zasadniczo historiami symbolicznymi. Pisarz Biblijny dla wczesnych okresów historii miał tylko mityczne opowiadania. Tu mają swe źródło różnorodność i sprzeczności między różnymi podaniami. Dla ich połączenia uciekał się Jahwista do genealogii. J czerpie z babilońskiej mitologii i modyfikuje, kiedy trzeba ją uzgodnić z monoteistyczną tradycją hebrajską. J nadał tradycyjnemu materiałowi jedność tematyczną, układając go w serię pięciu historii grzechu i kary. Ten schemat serii grzechów i kar jest dobrze widoczny w Sdz, gdzie zastosowano go bardzo jednorodnie. Podobny schemat jest w historii wędrowki po pustyni, ale Jahwista dopuścił większą różnorodność grzechów i nadał historiom szerokie uniwersalne aplikacje. Jahwe nie jest bogiem narodowym, ale uniwersalnym Bogiem całej ludzkości²³.

Ale jest też w opracowaniu prehistorii mocny ton prorocki. Grzech, nieposłuszeństwo słowu Bożemu, pociąga za sobą przekleństwo i wypędzenie z Bożej ziemi (ogrodu). To słowo stoi w opozycji do rady mą-

²³ Zob. J. van Seters, *The Pentateuch...*, s. 121.

drzejszego doradcy (węża). W historii Kaina i Abla czynić dobrze jest lepsze od wszelkich ofiar (Amos). Potop, sąd Boży nad wszelkim ciałem, jest zarazem aktem miłosierdzia dla świętej reszty. To samo jest w historii Sodomy i Gomory. W historii Babel pycha ludzka doznaje poniżenia ze strony Boga. Wszystkie te tematy są dobrze znane prorokom, posyłanym przeważnie do Judy i Izraela. Przez ich zaaplikowanie w historii pierwotnej stawały się uniwersalną zasadą do zastosowania do całej ludzkości. W ten sposób narodowej religii proroków Jahwista nadał rys uniwersalny.

Babilońskie materiały przemawiają za wygnaniem babilońskim jako tłem aktywności pisarskiej Jahwisty. Van Seters uważa włączenie babilońskiej tradycji do „zachodniej” tradycji za przyczynek własny Jahwisty, a nie jako wynik długiego procesu przekazu tradycji. To samo dotyczy historii wieży Babel, która zawiera elementy polemiki przeciw państwowemu panowaniu Babilonu i wskazuje na okres neobabiloński²⁴.

Także negatywny temat grzechu i kary wskazuje na wygnańczy kontekst. Nacisk jest wciąż kładziony na przekleństwo ludzkości, na wypędzenie z kraju, wędrówkę i rozproszenie. Generalna sytuacja to jest wypędzenie z ogrodu i ciężkiej pracy. Pojęcie kataklizmowego karaniania i zbawiania reszty są tematami, które szczególnie dochodzą do głosu od czasu niewoli (Ez 14, 12–20; Iz 54, 9). Temat Jahwe jako stwórcy i boga wszystkich narodów najlepiej pasuje z Deuteroizajasza.

Opowiadanie Jahwisty w Rdz 2–3 jest owocem „research” (historia), które zawiera Biblijne i obce źródła. Biblijne źródło to jest Ezechiel (Ez 28, 12–19), do czego dochodzą źródła babilońskie. Dla obydwu jest to samo *milieu* wygnania babilońskiego. To czyni prawdopodobnym, że wcześniej nie istniało żadne izraelskie opowiadanie o stworzeniu, zanim Jahwista ułożył swoją „vulgate” tradycję²⁵

Zdaniem van Setersa pierwotny materiał o Abrahamie był bardzo skromny i zawierał to, co jest w Rdz 12, 10–20. Ten najstarszy materiał stanowi pierwszy etap tradycji i zostaje nazwany stadium przedjahwistycznym. Ten stary materiał ma jakiś drugi etap (*second stage*) i to jest E czy pierwszy suplement do historii Abrahama, traktujący o epizodzie patriarchy na dworze Abimelecha (obejmuje zasadniczo

²⁴ Zob. tamże, s. 122.

²⁵ Zob. J. van Seters, *Prologue to History...*, s. 128. Szerzej na ten temat pisze J. van Seters w artykule: *The Creation of Man and the Creation of the King*, „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft” 101:1989, s. 333–342. Zapatrywanie to poddał krytyce J.-M. Husser (*Entre Mythe et Philosophie. La relecture sapientielle de Genèse 2–3*, „Revue Biblique” 107:2000, s. 243), choć też się opowiedział za wygnańczy pochodzeniem historii raj.

Rdz 20, 1–17; 21, 25–26.28–31). Tu warto odnotować to, co van Seters mówi o Elohiście: „Oprócz tego jednego epizodu (Rdz 20, 1–17 etc.) nie widzę dalszych dowodów jego występowania w tradycji Abrahama, i tutaj jest on wcześniejszy od Jahwisty. Cała kwestia obszernego źródła E w Pięcioksięgu została postawiona pod znakiem zapytania w niniejszym studium”²⁶.

Jahwista właściwie pojęty przepracował i uzupełnił istniejące źródła (wcześniejsze etapy) gdzieś w czasach niewoli (VI w. przed Chr.). Dla van Setersa Jahwista jest takim samym historykiem jak historycy greccy tego samego okresu, np. Herodot i Hellanikos z Lesbo. Jego cel jest taki sam: chce on formować świadomość i tożsamość ludu izraelskiego na bazie jego przeszłości. Jahwista następuje po Deuteronomium i koryguje ten dokument. Na przykład jest przeciwny jego rygoryzmowi i nacjonalizmowi, jest bardziej liberalny, humanistyczny i uniwersalistyczny. W rzeczywistości dzieło jahwistyczne stanowi „przedmowę” do dzieła deuteronomistycznego.

Jahwista jest starożytnym historykiem. Pierwszą historią Izraela jest dzieło deuteronomistyczne, całkowicie porównywalne z historią grecką (Herodot). Jahwista pisał później w okresie wygnania swoje dzieło jako prolog do dzieła dtr rozciągając historię wstecz do stworzenia świata. Zdefiniowanie Jahwisty jako historyka ma ważne konsekwencje. Małe jednostki mityczne i legendarne stanowią źródła historyka i tworzą jego próbę zachowania tradycji. Jego dziełem jest zebranie i połączenie niezależnych jednostek tradycji. Ale Jahwista to nie tylko kolekcja; to jest stworzenie „of the more comprehensive vulgate tradition”. Oczywiście to wywarło potężny wpływ na poszczególne tradycje zawarte wewnątrz dzieła. Jahwistę da się zdefiniować jako „an ancient historian of a particular type, an antiquarian historian”. Jahwista czerpał ze wschodnich i zachodnich starożytnych tradycji, ale ani jednej nie zostawił bez modyfikacji. Wszystkie poddał pod osąd teologicznej idei „crime and punishment” (grzech i kara) i to stało się jakimś faktorem unifikującym. To co się sprawdziło w historii Izraela, zostaje teraz rozciągnięte na uniwersalistyczną domenę panowania Jahwe²⁷

Teologia Jahwisty jest uwarunkowana w dużym stopniu tym, co jest w deuteronomicznej tradycji przymierza. Religijno-narodowa perspektywa dtr historii, że posłuszeństwo prawu przymierza warunkuje wejście w posiadanie ziemi i pozostanie w niej, zostaje teraz zuniwersalizowana: w ogrodzie można pozostać i cieszyć się błogosławień-

²⁶ J. van Seters, *The Pentateuch...*, s. 311.

²⁷ Zob. J. van Seters, *Prologue to History...*, s. 329 n.

stwem za cenę posłuszeństwa przykazaniu. To samo da się powiedzieć o całej pierwotnej historii i to zostało przystosowane pod wpływem życia na wygnaniu²⁸.

Obietnica ziemi dla ojców była pierwotnie zrobiona w Egipcie jako antycypacja ich uwolnienia i wprowadzenia do Kanaanu. Była ona uwarunkowana przymierzem Horebu. Jahwista dokonał tu innowacji: przeniósł temat obietnicy na patriarchów i w ten sposób uczynił początki patriarchalne „prologiem” do tradycji exodusu/podboju. Jak w starożytnej historiografii (babilońskiej, greckiej) prolog czy *archaologia* tworzył starożytne tło dla historycznego dzieła i przez to często podawał zasady, według których historia ma być rozumiana, tak samo ma się rzecz z prehistorią Biblijną. I choć Jahwista jest „pismem dydaktycznym i teologicznym”, to ma on być czytany i rozumiany jako historia, a nie alegoria²⁹.

OCENA TEORII JOHNA VAN SETERSA

Znakomity egzegeta niemiecki H. J. Kraus napisał wielką historię badań krytycznych nad Starym Testamentem³⁰. Autor stwierdza, że w badaniach nad Pięcioksięgiem obserwujemy dzisiaj coraz większe zainteresowanie kompozycją, redakcją, końcową postacią tekstu, zamiast się skupiać na wyłonieniu starszych źródeł pisanych. Dziś coraz wyraźniej sobie uświadamiamy, że proces powstania i dalsza droga przekazu są bardzo skomplikowane i że literatura ST jest przeważnie anonimowa. Zamiast więc szukać owych osobowości pisarskich, chętniej mówimy o grupie, szkole, ośrodku pisarskim czy centrum tradycji. Dziś lepiej niż kiedykolwiek uświadamiamy sobie konieczność poddawania krytyce i rozważenia na nowo utartych schematów i tak zwanych „pewnych wyników”. Nadto stało się jasne, że kiedy sięgamy tego, co stanowi przedliterackie stadia Pięcioksięgu, co dotyczy prehistorii pisanych źródeł, to wkraczamy na teren hipotezy i bardziej niż przedtem zdajemy sobie sprawę z faktu hipotezy. Dlatego trzeba wnikliwie rozważać każdą hipotezę (*Hypothesen zu wagen*). Każdy badacz powinien pokazać, jaka jest solidność i ile prawdopodobieństwa jest w jego propozycji i na jakich przesłankach ona się opiera. Uwagi te okazują się szczególnie cenne w odniesieniu do teorii J. van Setersa.

²⁸ Zob. tamże, s. 129.

²⁹ Zob. tamże, s. 331 n.

³⁰ H. J. Kraus, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments*, Neukirchen 1982, s. 537 n.

Prawdą jest, że poglądy van Setersa o Jahwiście z epoki wygnańczej znalazły nielicznych zwolenników (Ch. Levin, N. E. Wagner, H. H. Schmid, M. Rose, H. Vorländer i H. Ch. Schmitt)³¹. Wielu jednak egzegetów i krytyków nie podzieliło entuzjazmu dla rewolucyjnych teorii van Setersa, lecz wystąpiło z gruntowną krytyką pod ich adresem. Sytuację, jaka zapanowała w studiach nad Pięcioksięgiem w ostatnich 25 latach, nazywają sytuacją kryzysową, martwym punktem, okresem wrzawy. O nowatorach mówi się, że jedni jakby zaczęli sprawę zupełnie od nowa, inni podważają wszelkie konkluzje Wellhausena. Nowoczesne rozprawy nad powstaniem Pięcioksięgu są nie tylko wyzywające, lecz także wiele w tych studiach jest rzeczywiście radykalną pomyłką³².

Najmniej zastrzeżeń budzi pogląd van Setersa na temat Deuteronomium. Ale już opinia, że idea przymierza w Izraelu jest zupełnie nieznaną przed Deuteronomium, może być dyskutowana. Paralele z przymierzami Asarhaddona z VII wieku nie dowodzą jeszcze, że hebrajska idea przymierza musi być dopiero z tego wieku. W ogóle założenie, że podobne idee czy formy wyrazu są współczesne, jest założeniem błędnym³³. Powrócimy do tego niżej w kwestii Rdz 2–3.

Gdy chodzi o „dzieło kapłańskie” van Setersa, to trzeba zrobić dwa spostrzeżenia. Pierwsze to takie, że materiał kapłański w Pięcioksięgu przez bardzo wielu egzegetów jest uważany za prawdziwe, niezależne źródło. W roku 1993 egzegeta niemiecki Ludwig Schmid ogłosił pracę, w której dowodzi, że P (pismo kapłańskie) nie może być redakcją wcześniejszego materiału, ale że jest niezależnym źródłem, dokumentem³⁴.

³¹ J. Blenkinsopp, *The Pentateuch: An Introduction to the First Five Books of the Bible*, London 1992; zob. wersję włoską: *Il Pentateuco. Introduzione ai primi cinque libri della Bibbia*, Brescia 1996, s. 40: „Opinie o J wygnańczym zasługują na uwagę i choć dalekie od jakiegóż powszechnej akceptacji, znalazły nielicznych zwolenników (*alcuni sostenitori*)”.

³² Zob. E. Nicholson, *The Pentateuch in the Twentieth Century: The Legacy of Julius Wellhausen*, Oxford 1998, s. V.

³³ Por. E. Kutsch, *Der Begriff b^rit in vordeuteronomischer Zeit*, Berlin 1967, s. 133–143; tenże, *b^rit – Verpflichtung*, [w:] *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, hrsg. von E. Jenni, C. Westermann, Bd. 1, München 1971, s. 339–351; W. L. Moran, *The Ancient Near Eastern Background of the Love of God in Deuteronomy*, „The Catholic Biblical Quarterly” 25:1963, s. 77–87; R. Jasnos, *Teologia prawa w Deuteronomium*, Kraków 2001, s. 273–277.

³⁴ L. Schmidt, *Studien zur Priesterschrift* [BZAW 214], Berlin–New York 1993; por. J. S. Kselman, *The Recovery of Poetic Fragments from the Pentateuchal Priestly Source*, „Journal of Biblical Literature” 97:1978, s. 161–173.

Drugie spostrzeżenie dotyczy daty tego materiału, którą van Seters wyznacza na późny okres perski. Uczni izraelscy, wierni Y. Kaufmannowi, przyjmują P jako *Quellenschrift* (źródło, dokument) nie z czasów wygnania, jak to się dość powszechnie przyjmowało, ale jako dokument z czasów pierwszej Świątyni, dokument reformy Ezechiasza (Milgrom, Haran, Rofé). Przytoczmy pokrótce pogląd egzegety żydowskiego, profesora Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie, A. Rofégo³⁵. Autor uważa, że oba dokumenty D i P pochodzą z Królestwa Północnego, ale w końcu oba były przekazywane w Jerozolimskiej wspólnocie ukształtowanej po powrocie z wygnania. W D zamieszczono przykazanie zbudowania ołtarza i ustawienia „wielkich kamieni” na Górze Ebal, w pobliżu Sychem (Pwt 27, 1–8) i pokazano również ceremonię błogosławieństw i przekleństw między górami Garizim i Ebal (Pwt 11, 26–30; 27, 11–13). Sychem zaś nie jest nigdzie w Pwt określone jako „miejsce, które Jahwe sobie wybierze” i wiemy, że taki status już w D jest przyznany Jerozolimie. To wspomnienie Sychem i jego okolic wskazuje, że narodziny szkoły, która stworzyła D, dokonały się w tym miejscu, w sercu Królestwa Północnego. Rzeczywiście Sychem jest wymienione jako centrum całego Izraela w kontekście podziału monarchii pod koniec X wieku (1 Krl 12, 1.25). Trzeba więc przyjąć, że w późniejszych czasach ta szkoła migrowała do Jerozolimy, prawdopodobnie po upadku Królestwa Północnego w 720 i tu kontynuowała swoją działalność.

Podobnie jest z narodzinami tradycji P. W historiach patriarchów P mówi o poświęceniu miejsc kultu tylko jeden raz: Rdz 35, 9–15. Po ukazaniu się Boga Jakubowi w Luz (Rdz 35, 9–15; por. w. 9 w lekcji LXX) wznosi on stelę, składa ofiary płynne, wylewa oliwę i nazywa miejsce Betel. P wzmiankuje ponownie to objawienie w Luz w ziemi Kanaan w Rdz 48, 3–4: „El Szaddaj ukazał mi się w Luz w ziemi Kanaan” Tak więc Betel zyskuje specjalny status w historiach patriarchów w P. Potwierdzają to wzmianki o kapłanie Pinchasie: P zastrzeżenie dla niego i jego potomków wieczne kapłaństwo, potwierdzone obietnicą i przymierzem zawartym przez Boga z Pinchaszem (Lb 25, 10–13). Z Sdz 20, 26–28 wynika, że ten sam Pinchas sprawował kapłaństwo przed Arką Przymierza podczas wojny w Gibeon. Należy wnosić, że ten bohater P sprawował kapłaństwo w jedynym spośród sanktuariów Izraela Betel, i to jest wskazówka, że szkoła, która stworzyła P, narodziła się w tym „królewskim sanktuarium” Izraela Północnego – w Betel. W tym przypadku jednak trudniej jest określić

³⁵ A. Rofé, *La composizione del Pentateuco. Un' introduzione*, Bologna 1999.

czas, kiedy ta szkoła przeniosła się do Jerozolimy. Z 2 Krl 17, 28 dowiadujemy się, że król asyryjski odesłał z wygnania jednego z deportowanych kapłanów, aby w Betel nauczał ludzi „bać się Boga”. Potem czytamy (2 Krl 23, 15–19), że w czasach Jozjasza sanktuarium Betel wciąż funkcjonowało i na rozkaz tegoż króla zostało zniszczone. Nie należy sądzić, że te dwie informacje zostały sfabrykowane ze względu na przywiązanie do sanktuarium Betel; one zresztą zostają potwierdzone przez odkrycia archeologiczne, które pokazują, że Betel nie zostało zniszczone jak dopiero ok. 500 r., a więc już po restauracji Judei. Nie można więc wykluczyć, że jądro P. zostało przyniesione do Jerozolimy przez kapłanów Betel dosyć późno, w czasie V wieku³⁶.

Za starożytnością dokumentu P. opowiada się również J. Milgrom.³⁷ Wskazówkami za taką starożytnością są z jednej strony pewne terminy techniczne, np. *‘ēdāh* (zgromadzenie), *mô‘ēd* (zebranie narodowe), *maṭṭeh* (pokolenie), *‘elef* (klan), *nāśī* (dowódca), które wychodzą z użycia po IX w. przed Chr. Inną grupę stanowią terminy, które z biegiem czasu nabrały odmiennego znaczenia. Na przykład termin *‘ābōdāh* w Tetrateuchu oznacza „pracę fizyczną” lewitów, podczas gdy w literaturze powygnańczej oznacza posługę liturgiczną kapłanów. Innymi wskazówkami są instytucje, które harmonizują z wczesną, przedmonarchiczną epoką Izraela. I tak obóz Izraela na pustyni ma kształt kwadratu, podczas gdy w późniejszych okresach obozy wojskowe Izraela miały kształt okrągły. Obóz Ramzesa II (prawdopodobnie faraona wyjścia) nie tylko miał formę kwadratu, ale mieścił w środku sanktuarium w kształcie namiotu, oddzielone od reszty cienką ścianą, czemu w Izraelu odpowiada otaczający Namiot kordon lewitów. Służba Boża w przybytku jest sprawowana przez kapłanów wewnątrz świętego obrębu, a przez lewitów na zewnątrz, co ma paralelę tylko w starożytnym kulcie Chetytów. W świątyni Salomona lewici w ogóle nie są widoczni, a pojawiają się w wizji Ezechiela i zależnej od Tory literaturze powygnańczej. Ponadto lewicka straż przy Namiocie była uzbrojona, co tłumaczy akcję Pinchasa w Baal-Peor, który jako dowódca straży lewickiej zabił współżyjącą parę w sanktuarium. Tacy zbrojni lewici nie funkcjonowali już ani w Pierwszej ani w Drugiej Świątyni. Sprzeczna z późniejszym rytuałem izraelskim jest praktyka gotowania przez nazirejczyka łopatki barana w świętym obrębie, natomiast jest ona poświadczona w przedizraelskim Lakisz

³⁶ A. Rofé, *La composizione del Pentateuco...*, s. 81 n.

³⁷ J. Milgrom, *Book of Numbers*, [w:] *Anchor Bible Dictionary*, ed. D. N. Freedman, vol. 4, Garden City–New York 1992, s. 1148; tenże, *Studies in Cultic Theology and Terminology*, Leiden 1983.

i w Szilo z okresu sprzed Świątyni. Kształt świecznika przybytku różni się od modelu menory Świątyni Salomona i bardziej przypomina świeczniki znane z okresu późnego Brązu. Używanie trąb do zwołania zgromadzenia liturgicznego i do wymarszu na wojnę (Lb 10, 1–10) jest charakterystyczne dla Egiptu epoki Nowego Królestwa. Historia wojny z Madianitami tchnie starożytnością m. in. w tym, że nie ma wzmianki o wielbłądach przy opisie łupu. Całkiem inaczej jest z łupem zdobytym na Madianitach przez Gedeona w Sdz 6–8, gdzie wielbłądy stanowią bardzo ważną pozycję. To nas prowadzi do okresu przed XI w. przed Chr., kiedy to Madianicy przyswoili sobie jazdę na wielbłądach. Ponadto Mojżesz zezwala żołnierzom izraelskim, by sobie wzięli za żony madianickie branki (Lb 31, 18), co w epoce powyższej było surowo zakazane (Ezd 9). Granice Ziemi Obiecanej nie korespondują z granicami historycznego Izraela z jakiegokolwiek epoki, natomiast odzwierciedlają egipską prowincję azjatycką z okresu Nowego Królestwa (XV–XIII w. przed Chr.). Bunty opisane w 16 rozdziale odzwierciedlają epokę, kiedy Ruben jeszcze nie utracił swego uprzywilejowanego miejsca w Izraelu z racji pierworództwa, a lewici nie zostali zepchnięci na dalsze miejsce przez klan kapłański urzędujący w Świątyni.

Kapłańskie tradycje zawarte w Lb otrzymują coraz to nowsze i różnorakie potwierdzenia ze strony archeologii. Tabliczki z Mari (XVIII w. przed Chr.) pokazują nam, że już w tamtej epoce dokonywano spisów, nie tylko osiedlonych obywateli, ale też i półnomadów, jak Hanenejczycy czy Beniaminici, z wymienieniem sporządzających spis i ich pomocników pisarzy: ludzie są spisywani imiennie, spisy na tabliczkach są kopiowane i grupowane. Podobne dokumenty mamy z Ugarit z XIV w., a więc z epoki bezpośrednio poprzedzającej czas Mojżesza. Archeologia też ukazuje nam obraz Zajordanii, która doznaje jakiegoś intensywniejszego zasiedlenia w pierwszym okresie Żelaza, co odpowiada osiedleniu się na tych terenach pokoleń Rubena i Gada jeszcze przed wejściem do Kanaanu grupy Jozuego i przed osiedleniem się Efraima w krainie górzystej³⁸. Starożytna okazuje się historia „węza miedzianego” czczonego przez Izraela na pustyni (Lb 21, 4–9). Odnaleziony w sanktuarium Timny brązowy wąż z połączoną głową pochodzi dokładnie z tego miejsca i z tej epoki, w jakiej rozgrywa się historia Lb 21. Wszystko wskazuje, że Izraelici przyswoili sobie na pustyni ten emblemat i nadali mu jahwistyczne znaczenie właśnie w epoce brązu przed swoim zetknięciem się z cywilizacją Żelaza, które nastąpi po zajęciu Kanaanu.

³⁸ Por. H. C a z e l l e s, *Les Nombres (La Sainte Bible)*, Paris ²1958, s. 16.

W świetle tych spostrzeżeń bez pokrycia okazuje się twierdzenie van Setersa, że dzieło kapłańskie (P) jest zbiorem etiologii czy też jedną wielką etiologią, mającą wylegitymować i uzasadnić status kapłanów jerozolimskich późnego okresu perskiego i ich praw i zwyczajów.

W ten sposób dochodzimy do kwestii historyczności przekazów Te-trateuchu i do pojęcia dzieła jahwistycznego (J) w ujęciu van Setersa. Albowiem zastrzeżenia van Setersa do teorii dokumentów dotyczą nie tylko chronologii. Van Seters nie tylko datuje J na późniejszy czas niż D, lecz on kompletnie zmienia dotychczasowe rozumienie tych rzeczy. Dzieła te nie są już niezależnymi paralelnymi, wzajemnie się potwierdzającymi źródłami; to są dwa wspólnotowe historiograficznie umotywowane dzieła, progresywne, przepisywane i rewidowane. Teoria van Setersa nie jest pomyślana jako prolegomena do jakiejś historii religii izraelskiej; faktycznie on eliminuje Pięcioksiąg jako prawomocne źródło dla wszelkiego takiego zamysłu. Jego rozumienie J jako dzieła kreatywnej i literackiej historiografii jest świadomym i przemyślanym argumentem przeciw historyczności jakiegokolwiek opowiadania Jahwisty³⁹.

Jeśli przyjmujemy jako fakt babilońskie i egejskie zależności kompozycji jahwistycznej, jak chce van Seters, to i tak nie potwierdza to daty VI wieku czy „wygnańczej” daty dla Jahwisty. Relacje Palestyny z Grecją poprzez Fenicję i Cypr mają swoją długą historię. Grecki alfabet jest wymownym świadectwem intensywności tych intelektualnych relacji od samych początków greckiego życia literackiego. Co więcej od końca późnego brązu Palestyna gościła wiele ludów z basenu egejskiego; nie należy się więc dziwić, że formy miejscowej kultury będą porównywalne z greckimi. Zależności od Babilonii, o których mówi van Seters, są również sprawą delikatną. Zachodni Semici bywali deportowani do Mezopotamii już we wczesnym okresie asyryjskim, i już od tego czasu wymiana intelektualna między Babilonem i światem semickim była intensywna. Ta wymiana stała się jeszcze bardziej ożywiona w późniejszych czasach.

Gdy zaś chodzi o analogie zarówno ze świata egejskiego jak i tekstów klinowych, to literackie formy i koncepcje myślowe porównywalne między sobą wcale nie muszą być współczesne względem siebie. Podobnie ma się rzecz z analogiami Biblijnymi. Van Seters bardzo uwypukla podobieństwa z Ezechielem czy Deuteroizajaszem, wyciągając stąd wniosek, że Jahwista jest od tych pism zależny, a więc póź-

³⁹ Th. L. Thompson: recenzja w „The Catholic Biblical Quarterly” 57:1995, s. 579–580.

niejszy. Weźmy dla przykładu tezę, że opowiadanie o ogrodzie w Rdz 2–3 jest zależne od Ez 28⁴⁰. Kwestię tę analizowali już wcześniej inni egzegeci, choćby L. Alonso Schökel. Obserwując analogie mądrościowe Rdz 2–3, mówi, że najprostszym wyjaśnieniem byłoby przyjęcie późniejszej daty Jahwisty (niż IX w. przed Chr.) Ale dodaje, że wielkie doświadczenia historyczne, wielkie tradycje sakralne, mentalność i nawyki literackie wyprzedziły świadectwa pisane proroków i autorów mądrościowych. Zaś najbliższa paralela z Ez 28, 12–19, elegia na cześć króla Tyru, zawiera motywy mityczne jak ogród Boży, kosztowne odzienie, góra boża i synowie Boży, grzech i wyrzucenie. Ezechiel stosuje do Tyru schemat narracyjny i pewne motywy, które mógł ironicznie zaczerpnąć z literatury fenickiej, i które korespondują w dużej mierze z Rdz 2–3⁴¹. Tutaj Alonso Schökel powołuje się na J. McKenziego, który swoje analizy podsumował następująco: „Zbadałem Rdz 2–3 jako oryginalną kompozycję Jahwisty, tradycję w dużej mierze zbudowaną z malutkich cegiełek mitologicznych aluzji zaczerpniętych z różnych źródeł. W powiązaniu z tym fragmentem rozważyłem również Ez 28, 12–18 jako formę paralelną opowiadania o pierwszym człowieku, która jest podobnie jakimś oryginalnym kawałkiem hebrajskiej tradycji, ale jest bardziej mitycznego charakteru”⁴². Tak więc dwa teksty podobne nie muszą zależeć jeden od drugiego, lecz mogą zależeć oba od jakiegoś trzeciego źródła, od jakiejś wspólnej tradycji. Wbrew opinii o wygnańczym pochodzeniu Rdz 2–3 Manfred Görg ukazał tę kompozycję na tle oświecenia Salomonowego⁴³.

Van Seters, wytrwały krytyk szkoły Albrighta, zaprzecza jakoby tradycje o Abrahamie dostarczały nam jakichś informacji o przodkach Izraela. Twierdzi konsekwentnie, że te tradycje zawierają jedynie informacje o VI wieku przed Chr., kiedy Jahwista je stworzył. Paralele pozabiblijne do opowiadań Genesis, dotyczące imion, zwyczajów, historycznych zdarzeń, ani pojedynczo, ani wszystkie razem nic nam nie mówią o wieku patriarchalnym między 2000 do 1800 przed Chr., ani nawet o wieku X–IX przed Chr., jak chciał Thompson. Jego informacje zawarte w opowiadaniach o Patriarchach odpowiadają rzeczywistości VI w. przed Chr. J jest z czasu niewoli, bo dopiero wtedy Abraham

⁴⁰ Zob. J. van Seters, *Prologue to History...*, s. 119 n.

⁴¹ L. Alonso Schökel, *Motivos sapienciales y de alianza en Gn 2–3*, „Biblica” 43:1962, s. 315.

⁴² J. McKenzie, *Myth and Old Testament*, „The Catholic Biblical Quarterly” 21:1959, s. 265–282.

⁴³ M. Görg, *Die „Sünde” Salomos. Zeitkritische Aspekte der jahwistischen Sündenfallerzählung*, „Biblische Notizen” 16:1981, s. 42–59.

stał się dla Izraelitów liną ratowniczą i nadzieją (*life line and their hope and destiny*).

Van Seters przyjął jako założenie, że Jahwista pisze w VI w. Po-tem każdą niemal postać czy zdarzenie z przeszłości Izraela „dopasowuje” do tego okresu. Wyrzucenie z rajy pierwszych rodziców to nic innego jak uprowadzenia Izraela z Palestyny do Babilonii. Zburzenie Sodomy i Gomory najlepiej jest rozumieć jako zburzenie Jerozolimy. Szukanie żony dla Izaaka to nic innego jak polemika z małżeństwami mieszanymi po niewoli. Faraon budowniczy to Salomon budowniczy. Faraon uciskający i bojący się Żydów to Nabonid, ostatni król Babilonu. Miasto Ramzes to jakiegokolwiek miasto w Delcie okresu VI w., które musiało mieć pomnik Ramzesa. Ale taka egzegeza jest samobójcza. Ona bowiem pozbawia język Biblijny, jak pisze A. Rofé, najbardziej podstawowej funkcji wszelkiego języka, funkcji bycia środkiem komunikacji. Gdyż odtąd „król” nie oznacza króla, „kapłan” nie oznacza kapłana, „prorok” nie oznacza proroka itd.⁴⁴

Jeśli w końcu przyjmiemy analizę historiografii Pięcioksięgu w wydaniu van Setersa, musimy się zgodzić na zawalenie się historii Biblijnego Izraela, przyjmującej okresy zjednoczonej monarchii i reformy jozjańskiej, okres wygnańczy i okres powygnańczy. Teza van Setersa o fikcyjnym charakterze Biblijnej historiografii burzy hipotezę dokumentów jako narzędzie historyczne. Jeśli uznamy ten sukces van Setersa w wyeliminowaniu Biblijnej historii jako historii, to musimy przyznać, stwierdza kategorycznie Thompson, że nawet te same okresy wygnańczy i powygnańczy, na które van Seters przypisuje odpowiednio swoje D, J i P, są okresami czasu jedynie w krainie bajki (*in the land of Narnia*)⁴⁵.

Ostatecznie Jahwista van Setersa jest bardzo podobny do kompozycji deuteronomicznej (KD) E. Bluma⁴⁶. U jednego i drugiego większość tekstów niekapłańskich jest uznanych za późną „kompozycję”. Tymczasem wszystkie dotychczasowe osiągnięcia krytyki Pentateuchu wyraźnie rozróżniały materiały deuteronomiczne od jahwistycznych! Zadziwia zresztą swoboda, z jaką van Seters przypisuje teksty swojemu Jahwiście: zbiera on wszystko po Elohiście i otrzymuje bardzo

⁴⁴ A. Rofé, *La composizione del Pentateuco...*, s. 16 n. Rofé zrobił tę uwagę à propos tekstu Rdz 36, 31: „zanim Izraelici otrzymali króla”. Otóż niektórzy żydowscy uczeni tłumaczyli, że tutaj wyraz „król” oznacza Mojżesza (Abraham ibn Ezra, Samuel ben Meir, Obadiah ben Jakob Sforno).

⁴⁵ Th. L. Thompson, jw., s. 580.

⁴⁶ E. Blum, *Die Komposition der Vätergeschichte* [WMANT 57], Neukirchen-Vluyn 1984; tenże, *Studien zur Komposition des Pentateuch* [BZAW 189], Berlin-New York 1990.

dużo tekstów dotychczas wątpliwego pochodzenia, a czasem teksty typowo kapłańskie, jak opowiadanie o mannii w Wj 16⁴⁷. Można się słusznie pytać, czy jest to jeszcze ten sam Jahwista, o którym mówiła klasyczna teoria źródeł, czy zatem słuszne jest przypisanie owemu redaktorowi z okresu niewoli babilońskiej miana „Jahwisty”.

Van Seters plasuje się na skrzyżowaniu kilku tendencji, między innymi „nouvelle critique” i teologii liberalnej. W duchu tych szkół próbuje on „wycemypować” swego Jahwistę od wszystkiego, co by mu przeszkadzało napisać dzieło, którego wartość jest w nim samym. Aby osiągnąć ten cel, van Seters walczy na dwie strony: przeciw szkole północno-amerykańskiej i przeciw szkole niemieckiej. Przeciw amerykańskiej i w szczególności Albrightowi, gdyż zrzeka się widzieć w dziele Jahwisty odbicie świata czy wydarzeń „rzeczywistych”, w tym przypadku – wydarzeń exodusu i pobytu Izraela na pustyni. Dla uniknięcia zasadzki *referential fallacy* nie szuka już w archeologii potwierdzeń historyczności opowiadań Biblijnych czy w epigrafii potwierdzenia starożytności tekstów. Z drugiej strony, wbrew niemieckiej *Traditionsgeschichte* van Seters odrywa Jahwistę od ustnej tradycji. Jahwista już nie jest jak u Gunkela *Sammler von Sagen*, czy wiernym echem ustnych tradycji: on tworzy coś nowego. Tu z łatwością widzimy tendencje „nowej krytyki”: studium źródeł ustnych czy pisanych jakiegoś dzieła nie może nigdy zastąpić studium dzieła literackiego w samym sobie⁴⁸.

Błędna jest opinia Johna van Setersa, że Jahwista wzorował swoje dzieło na Herodocie i innych historykach greckich. Herodota historia jest kompletnie inna niż J i dtr historia. Dla Herodota *historia* (i *historein*) oznacza zasadniczo podróż i aktywne badanie danych i krytyczne osądzenie źródeł, oznacza aktywność pytania, roztrząsania, poszukiwania. Przedtem było w Grecji zainteresowanie przeszłością, jak to jest u Homera czy Hezjoda, ale tam nie było ciągłości między jednym i drugim, między historycznym opowiadaniem a krytycznym nastawieniem do źródeł. Gdy Herodot pisze o konflikcie jońsko-perskim, to chce się dowiedzieć, jak to wszystko się wydarzyło, jak wzrosło w potęgę imperium perskie, jak Sparta i Ateny doszły do potęgi, jakie były motywy różnych zajęć, niektóre bardzo osobiste, pojedynczych przywódców w bardzo skomplikowanej interakcji konfliktu. Herodot,

⁴⁷ Por. E. R u p r e c h t, *Stellung und Bedeutung der Erzählung vom Mannawunder (Ex 16) im Aufbau der Priesterschrift*, „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft” 86:1974, s. 269–307.

⁴⁸ J. L. S k a S J – recenzja: J. v a n S e t e r s, *The Life of Moses*, „Biblica” 76:1995 s. 420.

według własnych słów, zamierzał opisać czyny ludzkie i wielkie zdarzenia, czy Greków czy barbarzyńców, aby nie poszły w zapomnienie⁴⁹.

U Deuteronomisty jest całkiem przeciwnie: upadek Izraela jest spowodowany przez Jahwe, który odrzucił swój wiarołomny naród. Tak więc to, co się przydarzyło Izraelowi, nie jest wynikiem przemian i kierunków historii, wynikiem decyzji ludzkich, ani starcia sił między narodami. Pięcioksiąg jest zasadniczo dziełem typu religijnego. Pięcioksiąg nie został napisany ani dla czystej informacji o przeszłości ani dla rozrywki, jak dzieła pisarzy greckich, lecz jako tekst normatywny dla życia Izraela. Autorzy Pięcioksięgu i Deuteronomista opisują losy Bożej obietnicy, wypełnienie i sąd, za pomocą których Izrael jako lud Boży powinien zostać doprowadzony do zastanowienia nad swoją terażniejszością i przyszłością. Że przy tym autorzy Biblijni użyli literackich technik, jakich używali greccy historycy, niech i tak będzie. Ale zarówno ich metody jak i ich przedmiot są całkowicie różne. Krótko mówiąc, ich pisma nie są wynikiem *historia* w greckim pojmowaniu⁵⁰.

Można mieć wątpliwości co do wpływów zachodniej „antiquarian tradition” na Jahwistę. Jak Jahwista żyjący na wygnaniu w obcym kraju Babilonii mógł się zapoznać z dziełami zachodniej tradycji? Nie znamy żadnego babilońskiego dzieła z tego okresu, które by wykazywało znajomość lub wpływy takich tekstów. Mógł być pod wpływem babilońskich religijnych i mitologicznych treści, ale greckich? A więc pisma Jahwisty nie można definiować jako grecką historię ani jako tzw. grecką „antiquarian tradition”, bo nie ma wiarygodnej analogii⁵¹.

Argumentacja zwolenników późnego Jahwisty jest zasadniczo *argumentem z milczenia* i wykazuje wszelkie braki takiej argumentacji. Na przykład to, że Oz 12, 4–5 nie zakłada opowiadania o Jakubie i Ezawie w Rdz 27–36, nie wynika, że to ostatnie nie istniało w tym czasie. Ani Ozeasz, Izajasz, Micheasz ani Amos nie czynią odniesień do siebie wzajemnie. Ani też Księgi Królów nie wymieniają tych proroków z wyjątkiem Izajasza. Podobnie też Jeremiasz nie jest wymieniony w końcowych rozdziałach księgi Królów opowiadających o wydarzeniach ostatnich dziesięcioleci Królestwa Judzkiego, choć prorok był tak bardzo w nie zaangażowany. Ale nikt nie będzie kwestionował, że ci prorocy występowali w czasach, w których ich umieszczają księgi

⁴⁹ Zob. Nicholson, j.w., s. 151 n; podobnie J. Blenkinsopp, *Il Pentateuco. Introduzione ai primi cinque libri della Bibbia*, Brescia 1996, s. 50.

⁵⁰ Por. J. L. Ska, *Introduzione alla lettura del Pentateuco. Chiavi per l'interpretazione dei primi cinque libri della Bibbia*, Bolonia²2001, s. 158.

⁵¹ Zob. Nicholson, j.w., s. 153.

noszące ich imiona. Podobna jest sytuacja w Nowym Testamencie. Żadna z czterech ewangelii nie robi najmniejszej aluzji do Listów św. Pawła, choć wiadomo, że te listy nie są późniejszej, lecz wcześniejszej daty.

Historia Jakuba i Ezawa według van Setersa zawiera elementy etiologiczne, opisując w relacjach przodków późniejsze relacje Izraela i Edomu⁵². Jednakże, jeżeli jakimś częściowym zamierzeniem opowiadania o tych patriarchach jest pokazać rywalizację dwóch państw, których oni byli przodkami, to fakt ten czyni nieprawdopodobnym ułożenie historii w czasach wygnańczych. Przy końcu opowiadania i jako częściowe rozwiązanie fabuły, Jakub po swym niebezpiecznym powrocie z Mezopotamii kłania się Ezawowi siedem razy i tak czyni cały jego klan, tytułując Ezawa „mój pan” i czyniąc się jego „sługą” (Rdz 33). Jest bardzo trudno sobie wyobrazić, by jakiś izraelski pisarz doby wygnania ułożył taką historię, w której Jakub, tzn. Izrael, tak uniżał się przed Ezawem, tzn. Edomem, który w tym czasie stał się jednym z najbardziej czy nawet najbardziej znienawidzonym nieprzyjacielem narodu żydowskiego. Również pojednanie między dwoma braćmi, jak i posłuszeństwo Jakuba względem Ezawa, którego on wcześniej oszukał, jest mało prawdopodobne w wygnańczym okresie. Przedwygnańcze pochodzenie tej historii jest wciąż najbardziej godne przyjęcia⁵³.

Nie do przyjęcia jest opinia van Setersa, że szerszy świat diaspory, widoczny w dziele Jahwisty, pociągnął za sobą przekształcenie narodowej religii kraju Izraela w religię światową, w której naród wybrany i ziemia święta mają swoje miejsce pomimo kryzysu i upadku państwa⁵⁴. W ten sposób narodowej religii proroków nadano by wymiar uniwersalny. Oczywiście w J ma miejsce jakaś uniwersalna moralność i Jahwe jest zarówno Stwórcą całej ludzkości jak i jej sędzią. Jest uderzające, że J nie mówi ani słowem o bogach innych narodów, nawet o bogach Egiptu. W odróżnieniu od Dt i dtr historii nie ma tu najmniejszej polemiki przeciw obcym bogom. W rzeczywistości wydaje się, gdy bierze się tekst najbardziej naturalnie, że w najwcześniejszym okresie ludzkość „wzywała imienia Jahwe” (Rdz 4, 26). Jednakże wbrew opiniom tych autorów uniwersalizm religii izraelskiej nie jest

⁵² Zob. J. van Seters, *The Primeval Histories of Greece... and Israel Compared*, „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft” 1988, s. 18.

⁵³ Nicholson, J., s. 160; tak samo R. S. Hendel, *The Book of Genesis*, [w:] *Anchor Bible Dictionary*, ed. D. N. Freedman, vol. 2, New York–London–Toronto–Sydney–Auckland 1992, s. 934.

⁵⁴ Zob. J. van Seters, *Prologue to History...*, s. 332.

owocem rozwoju doby wygnania. U Amosa Jahwe jest Panem narodów (Am 1–2) i opatrnościowo kieruje zarówno poganami jak i Izraelem (Am 9, 7): Posłuchajmy co o religii Amosa napisał H. W. Wolff: „Żaden Baal nie współzawodniczy z Jahwe o uczucia Izraela, jak to jest choćby u Ozeasza. Ale nawet nie ma tu żadnego boga, który by poza Jahwe był odpowiedzialny za obce narody (1, 3–8.13–15; 2, 1–3; 3, 2; 9, 7). Jest zdumiewające, że dla Amosa nie jest to absolutnie problematyczne i nie prowadzi on jakiegokolwiek polemiki przeciw jakiegokolwiek czci obcych bogów. Że Jahwe jest jedynym Bogiem Izraela i świata narodów, nie jest przedmiotem jego przesłania, lecz jego oczywistym założeniem”⁵⁵. To samo oczywiście i jeszcze bardziej jest aktualne o Izajaszu.

Przeciwko wszystkim, którzy utrzymują wygnańczą redakcję J(E), przemawia ogólny charakter J, który bardzo źle tkwi w tle wygnania, i wszystko w nim przemawia, że pisał w okolicznościach historycznych o wiele wcześniejszych niż VI w. przed Chr. Jest niezwykle uderzające na tle całej literatury doby wygnania, że w J nie ma najmniejszej wskazówki, że Jahwe opuścił swój lud i że wydał go w ręce obcych narodów; *dies irae*, który stanowi tak wyraźne tło dla pism wygnańczych i w dużej mierze ich treść, jest w J zupełnie nierozpoznawalny. Szczególnie wymowne jest porównanie z Deuteronomium, gdyż ono, podobnie jak Jahwista, opowiada o epoce Mojżeszowej. Tu w Deuteronomium widzimy, że już na stepach Moabu, zanim Izrael wszedł do Ziemi Obiecanej, cień kataklizmu i wygnania był obecny (Pwt 4, 25–8; 28, 36.64; 29, 27; 30, 1–5), a to znaczy, że wygnanie i utrata ziemi, sąd Jahwe nad Jego ludem poprzez wydarzenia katastrofy VI w. są tu znane i obecne. Niczego podobnego nie ma w J; tutaj nie ma żadnych *ex eventu* ostrzeżeń czy przeczuć tego kataklizmu, najmniejszego poczucia złamania relacji między Jahwe i Izraelem stwarzającego konieczność jakiegoś nowego początku ponad obecnym sądem.

Załóżmy odwrotnie, że pismo Jahwisty pochodzi od pisarza czasu niewoli, to jest ono jedynym pismem z tego okresu, które nie czyni żadnej aluzji do tragedii wygnania i dręczącego pytania o przyszłość Izraela jako ludu Jahwe, do tematów, które zasadniczo interesują literaturę doby wygnania. Jak wielki jest kontrast pod tym względem między Jahwistą i historią deuteronomistyczną, Jeremiaszem, Ezechielem i Deuteroizajaszem! Tym, co w nich dominuje, jest teodycea; w rzeczywistości pisma te mogą być określane jako teodycee. Przeciwnie, w opowiadaniach Jahwisty nie ma żadnego elementu teodycei,

⁵⁵ H. W. Wolff, *Dodekapropheten 2: Joel, Amos*, Neukirchen-Vluyn 1969, s. 122.

który by był współmierny nieszczęściu, z jakim się zмага literatura doby wygnania⁵⁶.

Zależność Tetrateuchu od dtr historii nie jest przekonująca. Tutaj kontrargumenty są bardzo mocne. Wystarczy wziąć pod uwagę opowiadania o wizytach Patriarchów w sanktuariach, jak choćby w Betel. Deuteronomistyczny historyk napisał z wielką emfazą o zburzeniu i sprofanowaniu tego sanktuarium przez Jozjasza (2 Krl 23), co zostało pokazane jako spełnienie słowa Bożego wypowiedzianego przez proroka (1 Krl 13). Jak więc i po co miał Jahwista opisywać narodziny tak napiętnowanego sanktuarium? Sytuację tę doskonale objaśnił już J. Wellhausen, kiedy pisał: „W każdym miejscu, gdzie zamieszkują czy zostają na postój ojcowie narodu, zgodnie z tym autorstwem (JE), wznoszą ołtarze, ustawiają kamienie komemorujące, sadzą drzewa, drążą studnie. To nie dzieje się w jakichś obojętnych czy przypadkowych miejscach, lecz w Sychem i Betel w Efraimie, Hebronie i Beerszebie w Judzie, w Mispa, Machanaim i Penuel w Gileadzie; nie gdzie indziej jak w sławnych od niepamiętnych czasów miejscach kultu Izraela. To nie są tylko wspomnienia z przeszłości, lecz to ma żywotne znaczenie dla dzisiejszego narratora. W Sychem i Hebronie były ołtarze, na których składano ofiary, i jak Izaak, jego synowie przysięgali wciąż na świętą studnię w Beerszebie (Am 8, 14; Oz 4, 15), którą Izaak wykopał i składano ofiary na ołtarzu pod tamaryszkiem, który zbudował. Stele, które Jakub ustawił w Betel, są nadal namaszczone i uiszczane są dziesięciny, które przed wiekami Jakub ślubował domowi Boga. Tu chodziło o otoczenie sanktuariów nimbem czcigodnej konsekracji. Patriarchowie nie budują ołtarzy według swego uznania, lecz przeciwnie teofania zwraca ich uwagę na świętość miejsca, lub potem ją potwierdza [...]. Wszystko to w późniejszych wiekach wydaje się obrażające i pogańskie, wszystko co tutaj jest potwierdzone przez samego Jahwe i jego wybrańców: wyzyny, stele upamiętniające, drzewa, źródła”⁵⁷.

Prawo ołtarza w Wj 20, 24–26 było od czasów de Wette, Grafa i Wellhausena kamieniem probierczym klasycznej teorii dokumentów. Jeśli według prawa jahwistycznego może być wiele ołtarzy, J nie może być późniejsze niż Pwt 12. Aby wyjść z impasu, van Seters ucieka się do syryjskiego przekładu Wj 20, 24b jak następuje: „In every place where you invoke my name I will come to you and I will bless you”⁵⁸.

⁵⁶ Zob. Nicholson, jw., s. 170.

⁵⁷ J. Wellhausen, *Prolegomena*, s. 31–33.

⁵⁸ J. van Seters, *The Life of Moses...*, s. 281.

Werset 24b jest interpretowany niezależnie od w. 24a: jest jeden ółtarz, ale lud nie musi „wzywać Pana” jedynie w jednym miejscu wybranym przez Jahwe (Pwt 12). Tak więc J dystansuje się tutaj od D. Ale L. Ska uważa takie odwoływanie się do syryjskiej Peszitty, jak zresztą w podobnych przypadkach do Pięcioksięgu Samarytańskiego czy LXX, za nieuzasadnione⁵⁹. Teza van Setersa, że Kodeks Przymierza w Wj 20, 22–23, 19 jest późniejszy i zależny od Kodeksu Deuteronomicznego, jest nie do przyjęcia. Takie autorytety jak N. Lohfink czy R. N. Whybray uważają, że oczywiście wcześniejszy jest Kodeks Przymierza, którego genezy należy szukać w sytuacji życia rolniczego Izraela osiedlonego w Kanaanie⁶⁰.

Historia węża miedzianego zawarta w Lb 11, 1–3; 21, 4b–9 ma być zależna od dtr historii. Odnoszący się do tego samego kultycznego przedmiotu tekst 2 Krl 18, 4 mówi o jego wyrzuceniu ze Świątyni przez króla Ezechiasza i zniszczeniu. Jeśli Deuteronomista mógł ukazać Mojżesza jako twórcę takiego obiektu, to dlatego, że stara tradycja przed-Ezechiaszowego pochodzenia tak mówiła. Lb 21 przekazuje tę tradycję, w której nie ma najmniejszego cienia rzuconego na węża przez Deuteronomistę mówiącego o jego smutnym końcu w Jerozolimie. Gdyby autor opowiadania w Lb pisał mając pod ręką dtr historię, to po co miał przekazywać wieść o bałwochwalczym obiekcie, który tak dawno zniknął. Jest o wiele bardziej naturalne, że Deuteronomista, autor 2 Krl 18, 4, znał starą historię Lb 21.

Schemat obecny w Wj 15; 17; Lb 11; 12; 21, obejmujący grzech Izraela, Boży gniew i karę, wołanie/wstawiennictwo o ratunek i uwolnienie, ma być wzorowany i zależny od dtr historii. Tymczasem ten schemat nie jest własnością dtr autora. Lament, wyznanie i wstawiennictwo i w końcu uwolnienie zinterpretowane jako wybawienie zesłane od Boga były czymś powszechnym w starożytnych religiach. Mamy to np. na steli Meszy z połowy IX w., Oz 5, 15–6, 3; 14, 1–7; Am 7, 1–3.4–6.

Można pytać zwolenników późnej daty Jahwisty, czy do przyjęcia jest koncepcja, że dzieło Jahwisty powyгнаńczego jest pierwszą w Izraelu próbą, wzorowaną na Herodocie i Hellanikosie, stworzenia historii narodowej, wykorzystującej mity i legendy lokalne i wstawiającej je w szeroką ramę chronologiczną od czasów ‘mitycznych’ po cza-

⁵⁹ L. Ska, rec. w: „Biblica” 76:1995, s. 421.

⁶⁰ N. Lohfink, *Gibt es eine deuteronomistische Bearbeitung im Bundesbuch?*, [w:] *Pentateuchal and Deuteronomistic Studies, Congress Leuven 1989* [BETHL 94], edd. C. Brekelmans, J. Lust, Leuven 1990, s. 113; R. N. Whybray, *Introduction to the Pentateuch*, Michigan 1995, s. 119 n.

sy 'historyczne'. Ta pierwsza koncepcja byłaby wynikiem inwencji jednego autora, który inspirując się liberalizmem perskim, pisze historię Izraela w oparciu o wzory zachodnie i wschodnie. A. de Pury uważa, że jest nieprawdopodobne, by w ciągu swej długiej historii – nawet jeśli się ograniczymy do epoki monarchicznej – Izrael czy jakies z jego konstytutywnych środowisk nie poczuły potrzeby przedstawienia, w takiej czy innej formie, ujęcia swoich początków i swej historii⁶¹. To jeszcze oczywiście nie dowodzi, że Pięcioksiąg w swej substancji czy w swej formie aktualnej odpowiada tradycji historycznej czy jednej z tradycji historycznych epoki przedmonarchicznej. To nie dowodzi przede wszystkim, że schemat „historia ludzkości” – „historia Izraela” jest jakąś strukturą starożytną. Ale to powinno nas uczynić bardzo ostrożnymi w wiązaniu pierwszej refleksji nad globalną historią Izraela z jakąś grupą wygnańczą i pierwszej próby spisania tej refleksji w formie narracyjnej z jakimś autorem powygnańczym.

Opinia, że Jahwista wykorzystuje po większej części źródła z okresu przedwygnańczego, tylko wzmacnia powszechny pogląd, że „ST przekazuje substancjalnie masę literatury z przedwygnańczego okresu, który wciąż może być uważany za klasyczny okres hebrajskiej literatury”⁶². Ale przypisać redakcję tych najróżniejszych wczesnych materiałów jednemu „redaktorowi” Jahwiście jest bardzo trudno, gdyż owe materiały, które według van Setersa miały być gruntownie przepracowane przez Jahwistę, zachowują wciąż swój indywidualny koloryt. Argumentacja van Setersa jest więc w wielu czy nawet bardzo wielu punktach słaba. Tak też ją postrzega J. L. Ska stwierdzając, że dowodzenie van Setersa, aczkolwiek robione z werwą, nie zawsze przekonuje i w wielu punktach pozostaje niepewne (*perplexe sur bien des points*)⁶³.

Złożoność i różnorodność materiałów zawartych i przekazanych w Pentateuchu świadczy przeciw jednemu autorowi Jahwiście. Dzisiaj przeważa wśród egzegetów pogląd, że Pięcioksiąg powstał na drodze wielu źródeł i wielu redakcji, a każda z nich była podległa procesowi narastania. Tak też widzi proces powstania Pięcioksięgu w swej świeżej introdukcji R. Smend: „Pięcioksiąg zawdzięcza swój kształt wielu

⁶¹ A. de Pury, Th. Römer, *Le Pentateuque en question. Position du problème et brève histoire de la recherche*, [w:] *Le Pentateuque en Question. Les origines et la composition des cinq premiers livres de la Bible à la lumière des recherches récentes*, ed. par A. Pury, Genève 1989, s. 74 (8–80).

⁶² G. I. Davies, *The Composition of the Book of Exodus: Reflections on the Theses of Erhard Blum*, [w:] *Texts, Temples and Tradition. A Tribut to Menahem Haran*, ed. M. Fox, Winona Lake, Minn. 1977, s. 77.

⁶³ J. L. Ska, rec. w: „Biblica” 76:1995, s. 422.

redakcjom. Te redakcje stawały naprzeciw różnorodności materiałów, które miały do dyspozycji, i cele, jakie sobie stawiały, były naturalnie różne. Nasza wiedza o nich jest niewielka. Są one tylko nie wprost do uchwycenia i ich postać nie jest łatwa ani do odtworzenia, ani do wyłożenia. Ale zainteresowanie nimi rośnie i słusznie⁶⁴.

Ciekawą propozycję tych kolejnych redakcji przedstawił P. Weimar⁶⁵. Widzi on powstanie Pięcioksięgu w 11 etapach:

1. Krótkie, niezależne opowiadania (początki monarchii).
2. Za Salomona pierwsza synteza historyczna J (bardzo zwięzła), obejmująca stworzenie, patriarchów, historię narodu.
3. Około VIII w. było spisane E, wzorcowa historia oparta o ideę posłuszeństwa i bojaźni Bożej.
4. Nowe opowiadania o charakterze mądrościowym powstałe w czasach Ezechiasza.
5. Po roku 701 następuje połączenie J i E i opowiadania Ezechiasza.
6. Pierwsza redakcja deuteronomiczna (początki wygnania).
7. W czasie lub raczej po wygnaniu druga redakcja deuteronomiczna biegnąca od Rdz po 2 Krl (DG).
8. Przedkapłańska redakcja (także z czasu wygnania).
9. Po wygnaniu w Babilonii historia kapłańska od Rodzaju po podbój Kanaanu (PG).
10. Kapłańskie uzupełnienia (PS).
11. Około roku 450 kapłański redaktor połączył PG i PS i włączył do DG.

M. A. Martin-Juarez uważa, że choć trochę skomplikowana, jest to sugestywna rekonstrukcja i przekonująca. Dobrze, że Weimar łączy wieki VIII i VII z reformą deuteronomiczną, która miała silne reperkusje literackie⁶⁶.

W ten sposób przedstawiają kompozycję Pięcioksięgu wydawcy najnowszej wersji Biblii Jerozolimskiej. Najpierw autorzy stwierdzają, że aktualna panorama pewności co do powstania Pięcioksięgu robi wrażenie spustoszenia: „nowa krytyka” jest niczym innym jak zakwestionowaniem konkluzji, do jakich doprowadziła praca pokoleń Bibliistów na przestrzeni kilku wieków. Dziś obserwuje się też czasami proste odrzucenie wszelkiej pracy krytycznej, jako nieużytecznej dla zrozumienia tekstów. Choć nasza znajomość historii Izraela w tych

⁶⁴ R. S m e n d, *Die Entstehung des Alten Testaments* [TW 1], Stuttgart 1978, s. 38.

⁶⁵ P. W e i m a r, *Untersuchungen zur Redaktionsgeschichte des Pentateuch* [BZAW 146], Berlin–New York 1977.

⁶⁶ M. A. M a r t i n - J u a r e z, *Contemporary Studies on the Pentateuch*, „Theological Digest” 31:1984, s. 228–232.

okresach jest wciąż słaba, to przecież nie obracamy się w całkowitej ciemności. Literatury bliskowschodnie pokazują nam szeroki zasięg tradycji i relatywnie młody wiek kulturalny, który był środowiskiem narodzin literatury Biblijnej. Dość szybko zgadzamy się na podwójny etap formowania się tekstów: ustnej tradycji, niekiedy przez długi czas, i następne utrwalenia na piśmie. Znamy etap końcowy, formę definitywną tekstu. O etapach wcześniejszych bardzo mało danych. I dlatego ważna jest analiza literacka tekstu, partii narracyjnych Pięcioksięgu (słownictwo, styl, składnia, powtórzenia i napięcia). Taka analiza doprowadziła stopniowo do teorii dokumentów. Była to hipoteza, która próbowała dać odpowiedź na dane obiektywne. Czy należy ją porzucić? Do „obecnego kryzysu” doprowadziło między innymi uproszczenie do przesady hipotezy i zapomnienie, że jest tylko hipotezą; idea jakoby źródła były dziełem jednego autora, powstałym w jednej chwili z reguły w bardzo dawnym czasie. Tymczasem trzeba się liczyć z redakcjami sukcesywnymi. Trzeba mówić o wytworach szkół, poprzez liczne redakcje, z których każda następna była rewizją i poszerzeniem poprzedniej. Z drugiej strony redakcyjne połączenie różnych „dokumentów” wniosło sporo do sformułowania definitywnego tekstu⁶⁷.

Reprezentująca katolicki i protestancki punkt widzenia Biblia Ekumeniczna (TOB) podkreśla również redakcyjne nawarstwianie się materiałów Pięcioksięgu⁶⁸. Najpierw wydawcy wykładają klasyczną teorię źródeł poprzez P, D, J i E. Dalej mówią, że utrwalenie tradycji J mogło mieć różne fazy, ale wiele wskazuje na jej narodziny w Judzie, w środowisku bliskim monarchii Dawidowej. Potem autorzy dodają: Jest prawdą, że sformułowano inne hipotezy, aby wyjaśnić kompozycję Pięcioksięgu. Jeśli jacyś wierzący trwają wciąż przy opinii tradycyjnej, według której Mojżesz byłby autorem całego Pięcioksięgu, to inni zaś myślą, że wielość zbiorów prawnych lepiej się tłumaczy w przyjęciu połączenia razem ustępów kiedyś niezależnych (hipoteza „fragmentów”). Jeszcze dla innych autorów zwartość aktualnej całości domaga się przede wszystkim istnienia jednego pisma zasadniczego szeroko uzupełnianego w późniejszych czasach (hipoteza „uzupełnień”). Jednakże, choć żaden z tych poglądów nie może być wykluczony z dyskusji, redakcja poprzez sukcesywne warstwy wydaje się dziś

⁶⁷ *La Bible de Jérusalem*. La Sainte Bible traduite en français sous la direction de l'École Biblique de Jérusalem, Nouvelle édition revue et corrigée, Paris 1998, s. 25n.

⁶⁸ *Bibbia TOB. Edizione Integrale*, Torino 1992 (noty i komentarze, Société Biblique Française 1988), s. 34–37.

być hipotezą najlepszą dla wyjaśnienia z jednej strony jedności Pięcioksięgu i z drugiej, jego różnorodności. Ona pozwala na jakąś pogłębioną lekturę tego obszernego dzieła; pozwala mianowicie poznać jego przesłanie jako różne podejścia do tej samej tajemnicy: jedno bardziej psychologiczne (J); inne bardziej zainteresowane w podkreślaniu transcendencji (E), jeszcze jedno bardziej zorientowane na rzeczywistości prawne i kultowe (P) i wreszcie ostatnie, które uwypukla wartość wybrania i miłości (D).

* * *

Według teorii Johna van Setersa Pięcioksiąg powstał z trzech źródeł: dzieło deuteronomiczne, dzieło Jahwisty i dzieło kapłańskie. Ponieważ Deuteronomium jest dziełem samym w sobie, analiza źródeł dotyczy zasadniczo Tetrateuchu. Tutaj główna uwaga zostaje skupiona na Jahwiście, który pisał podczas wygnania babilońskiego między Ezechielem i Deuteroizajaszem. Jego dzieło było pomyślane jako uzupełnienie i rewizja pisma deuteronomicznego i jako prolog deuteronomistycznej historii (Joz – 2 Krl). Dzieło kapłańskie dokonane w epoce perskiej było pomyślane jako uzupełnienie Jahwisty i teologiczna odpowiedź na wcześniejszą kompozycję. Były zatem dwie redakcje Pięcioksięgu: jahwistyczna i kapłańska, obydwie w późnym okresie wygnania i restauracji jerozolimskiej po niewoli. Nie ma więc redakcji deuteronomicznej, która według Rendtorffa i Bluma była pierwszą i decydującą o kształcie Pięcioksięgu redakcją. Jednak nie daty źródeł są najważniejsze w koncepcji van Setersa. Istotne jest to jak on pojmuje owe kompozycje składowe Pięcioksięgu: P jest jedną wielką etiologią kapłaństwa jerozolimskiego po niewoli; zaś J jest pismem ideologa doby wygnania babilońskiego, który zapożyczając formę od ówczesnych historyków greckich i czerpiąc z mitów babilońskich czy fenickich skomponował coś w rodzaju pisma propagandowego dla obudzenia i wzmocnienia poczucia tożsamości izraelskich wygnańców. Tak ułożone pismo Jahwisty nic nie mówi o przeszłości Izraela, a w najlepszym razie może być źródłem informacji dla okresu VI w. przed Chr. I to jest największy mankament teorii van Setersa. Pięcioksiąg był zawsze uważany za skarbnicę wiadomości historycznych o początkach świata, ludzkości i Izraela. W ujęciu van Setersa nie ma on historycznej wartości prawie żadnej. W tej sytuacji klasyczna teoria czterech źródeł, uzupełniona i poprawiona przez nowsze szkoły, wydaje się wciąż najbardziej zadowalającym wyjaśnieniem kompozycji

Pięcioksięgu i takie stanowisko prezentują dziś najbardziej znane opracowania i komentarze do Starego Testamentu (np. *Biblia Jerozolimska*, *Biblia Ekumeniczna TOB*, *Die Neue Echter Bibel*, *Biblischer Kommentar*, *The Catholic Study Bible*, *The New Jerome Biblical Commentary*, *Old Testament Message*).

LA COMPOSITION DU PENTATEUQUE SELON JOHN VAN SETERS

Résumé

John van Seters a publié plusieurs ouvrages au sujet de la composition du Pentateuque parmi 1975 et 1999. L'auteur affirme que le Deutéronome est un ouvrage en lui même et sa composition est attachée à la reforme du roi Josias. La composition du Tetrateuque a été effectuée en deux étapes: au temps de l'exil en Babylone un théologien et historien, appelé par van Seters "le Yahwiste", a composé l'histoire du peuple juif de la création jusqu'à l'entrée au Canaan. Il a emprunté la forme littéraire élaborée par les historiens Grecques comme Herodot et puisait à pleines mains aux mythes babyloniens et traditions israélites. Il a conçu son ouvrage comme prologue de l'histoire deutéronomiste déjà existante. Après le retour de la captivité à l'époque perse tardive, circ. 400 av. J.-Chr., un écrivain sacerdotal a retravaillé, révisé, et complété cet ouvrage et ainsi le Pentateuque a obtenu sa forme actuelle. Il ne faut pas donc admettre une autre rédaction, comme deutéronomiste (soulignée par R. Rendtorff et E. Blum). Aussi le travail du Yahwiste que celui de l'écrivain sacerdotal est à considérer comme le travail rédactionnel. L'oeuvre sacerdotale est selon van Seters une étiologie du sacerdoce juif de l'époque perse composée pour fonder et légitimer les pratiques et les privilèges de ce sacerdoce. La source principalement narrative appelée Yahwiste n'a aucune valeur historique pour la période de l'Exode ou de la monarchie. Selon cette opinion le Pentateuque n'est plus la source pour connaître l'histoire de la religion d'Israël. Ses renseignements sont valables à peine pour l'époque de l'exile ou l'époque perse. Cependant les arguments de van Seters ne sont pas convaincants. Le Pentateuque n'est pas une oeuvre du même genre que les histoires des écrivains grecques et il ne dépend pas d'eux. La critique solide montre que les matériaux du Tetrateuque sont plus anciens que le Deutéronome et l'histoire deutéronomiste. Il est beaucoup plus probable que la tradition Yahwiste a été composée (aussi mise par écrit) dans l'époque monarchique. Dans cette situation la théorie classique des sources reste toujours la meilleure explication de la composition du Pentateuque.