

# Tadeusz Brzegowy

---

## Najnowsze teorie na temat powstania Pięcioksięgu - próba oceny

---

Collectanea Theologica 72/1, 11-44

---

2002

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

TADEUSZ BRZEGOWY, KRAKÓW-TARNÓW

**NAJNOWSZE TEORIE NA TEMAT POWSTANIA PIĘCIOKSIĘGU  
- PRÓBA OCENY**

W 1989 r. podczas ogólnopolskiego sympozjum biblistów śp. ks. prof. Lech Stachowiak wygłosił referat pt. *Stary Testament w świetle ostatnich badań krytycznych*, którego część poświęcił kwestiom powstania Pięcioksięgu.<sup>1</sup> W prywatnej rozmowie ks. Stachowiak wyraził wtedy ubolewanie, że od śmierci ks. prof. S. Łacha właściwie nikt w Polsce nie zajmuje się Pięcioksięgiem. Dlatego ks. Stachowiak postanowił zabrać się do tych studiów, a owocem jego pracy, przerwanej przez przedwczesną śmierć, była m.in. monografia o potopie biblijnym (1988).

W dziesięć lat później ks. prof. Ryszard Rubinkiewicz SDB ogłosił artykuł o najnowszych badaniach nad powstaniem Pięcioksięgu pt. *Powstanie Pięcioksięgu w świetle najnowszych badań*.<sup>2</sup> Po zaznaczeniu, że polskie opracowania Pięcioksięgu publikowane w ostatnich latach, jednoznacznie opowiadają się za tradycyjną teorią czterech źródeł, autor stwierdza: „Tymczasem od lat siedemdziesiątych naszego stulecia nastąpił zdecydowany odwrót od dotychczasowych ustaleń, co zaowocowało licznymi przemyśleniami (s. 111). Rewolucyjną w tym względzie hipotezę podał w 1975 r. J. van Seters. (...) Stanowisko swe później pogłębiał i rozwijał zdobywając wielu zwolenników (s. 113). Dlatego dzisiaj wielu egzegetów uważa, że Jahwista pisał po ukazaniu się Powtórzonego Prawa i dzieła deuteronomistycznego (s. 115n.). Pomimo oporu niektórych egzegetów coraz trudniej jest mówić o istnieniu dzieła jahwistycznego w epoce Salomona. (...) J, jeśli kiedykolwiek istniało, nie jest dziełem starożytnym. Nie ulega wątpliwości, że ostatnie ćwierćwiecze spowodowało prawdziwą rewolucję w poglądach na powstanie

<sup>1</sup> Referat opublikowany w: RBL 42/1989, s. 1-10.

<sup>2</sup> Zob. RT 46/1999, s. 111-123.

Pięcioksięgu. Wprawdzie można jeszcze spotkać zwolenników teorii czterech źródeł, to jednak olbrzymia większość egzegetów szuka rozwiązania na innej niż dotychczasowa drodze” (s. 121). We wcześniejszej recenzji pewnego podręcznika ks. R. Rubinkiewicz napisał, że w kwestii powstania Pięcioksięgu autor trzyma się najbardziej tradycyjnej teorii źródeł. „Tymczasem – kontynuuje ks. Rubinkiewicz – 20 ostatnich lat badań na Pięcioksięgiem przyniosły prawdziwą rewolucję w poglądach uczonych dotyczących historii powstania tego dzieła. Z tymi nowymi hipotezami co do powstania Pięcioksięgu możemy się zgadzać lub nie, jednakże polskiego czytelnika należałoby poinformować choćby tylko o ich istnieniu”.<sup>3</sup> Wobec takiej sugestii nie można było pozostać obojętnym. Postanowiłem więc podjąć tę kwestię i przedstawić ją polskim czytelnikom. Ponieważ jednak zagadnienie wydaje mi się dość delikatne, zechciałem je poddać pod dyskusję w szerszym gronie biblistów. Zaznaczam, że przedstawienie tej problematyki w krótkim referacie jest bardzo trudne, bowiem literatura na interesujący nas temat z ostatnich 30 lat jest bardzo bogata, a jej usystematyzowanie niezmiernie trudne, gdyż każdy niemal autor głosi swoją własną koncepcję. Lektura tej literatury jest trudna i z tego powodu, że, jak napisał pewien autor, trzeba się przedzierać przez góry mało przekonującej lub w ogóle nie przekonującej argumentacji. Inny krytyk tych poglądów, Nicholson, napisał, że postanowił przybliżyć czytelnikom angielskojęzycznym literaturę, która składa się z grubych tomów przeważnie w języku niemieckim i pisanych bardzo technicznym językiem.

## I

Zacznę od przedstawienia poglądów, które w ogóle negują istnienie źródeł w Pięcioksięgu. Na pierwszym miejscu trzeba wymienić Rolfa Rendtorffa, który uchodzi za ojca „modelu z Heidelbergu”.

R. Rendtorff frontalnie zaatakował teorię dokumentów<sup>4</sup>. Dotychczas uważano, że tym, co pozwala wyróżnić odrębną doku-

<sup>3</sup> ZNKUL 41/1998, s. 195-198.

<sup>4</sup> R. Rendtorff, *Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch*, ZAWBeih 147, Berlin-New York 1977; tenże, *Das Alte Testament. Eine Einführung*, Neukirchen 1983, tłum. ang.: *The Old Testament: An Introduction*, Philadelphia 1986, s. 160.

ment, są kryteria literackie, jednak tradycyjne źródło J zawiera różne materiały i w tej sytuacji istotną staje się intencja teologiczna wydawcy. Czy można w tym materiale dostrzec wyraźne linie zwartej kompozycji teologicznej? Odpowiedź Rendtorffa jest negatywna. Dlatego trzeba, jego zdaniem, wyrzec się szukania zwartych dokumentów przebiegających przez różne części Pięcioksięgu. Punktem wyjścia dla autora są mniejsze jednostki, które później zostały pogrupowane w cykle: historia początków: Rdz 1-11; patriarchowie: Rdz 12-36; historia Józefa: Rdz 37-50; wyjście z Egiptu: Wj 1-14; teofania synajska: Wj 19-24; 32-34; pobyt na pustyni: Wj 16-18 i Lb 11,1-20,1; podbój Zajordania: Lb 20,14-36,13. Każdy z tych cykli rozwija własny temat i każdy ma swoją historię rozwoju i dopiero na poziomie redakcji bardziej czy mniej związanej z deuteronomistami oddzielne zbiory narracyjne zostały związane razem. W końcu autor zauważa obecność elementów kapłańskich (P), ale te znajdują się tylko w sekcji od Rdz 1 do Wj 14 i nie tworzą odrębnego dokumentu; raczej trzeba tu widzieć jakąś serię dodatków i komentarzy.

To ujęcie Rendtorffa jest z grubsza podzielane przez C. Houtmana (*Der Pentateuch. Die Geschichte seiner Erforschung neben einer Auswertung*), który mówi o trzech wielkich jednościach: Rdz, Wj-Lb i Pwt, z których każda ma własny charakter, jest owocem długiego i niezależnego rozwoju, przeważnie nierozpoznawalnego. Całość zostałaby połączona przez jednego lub kilku redaktorów należących do ruchu deuteronomistycznego, tworzących obszerną historię od Rdz po 2 Krl. Obaj autorzy całkowicie odrzucają wszelką formę teorii dokumentów, aby powrócić do starej hipotezy fragmentów. Ta jednak zostaje zabarwiona i skombinowana z hipotezą uzupełnień, szczególnie wobec najmłodszych warstw Pięcioksięgu.

Myśl Rendtorffa poprowadził dalej jego uczeń i następca na katedrze w Heidelbergu Erhard Blum, który napisał dwa okazałe tomy: jeden o tradycjach patriarchalnych (*Die Komposition der Vätergeschichte*) i drugi o Mojżeszu (*Studien zur Komposition des Pentateuch*). Postać Mojżesza wiąże tematykę wyjścia, Synaju i marszu po pustyni i to mniejsza liczba „większych jedności” założonych początkowo przez Rendtorffa.

Według E. Bluma aktualny Pięcioksiąg jest owocem kompromisu, który miał miejsce w epoce perskiej. W społeczności żydowskiej

występowały mianowicie dwa silne prądy: jeden „laicki” i drugi „kapłański”. W pierwszym znajdowała się przede wszystkim arystokracja ziemska Judei, a jej organem reprezentacyjnym była grupa „starszych”. Drugi prąd, „kapłański” bronił teologii i prerogatyw rodzin kapłańskich Drugiej Świątyni jerozolimskiej. Obie grupy ułożyły, każda na swój użytek, historię początków Izraela.

Te dwie kompozycje istniały więc obok siebie. Pierwsza, będąca „dziełem laików” czy „starszych”, zostaje nazwana „kompozycją deuteronomiczną” (*D-Komposition*, KD). Ta przedkapłańska kompozycja Pięcioksięgu od Wj do Lb zakłada deuteronomistyczne dzieło historyczne. Tradenci KD pracowali na wcześniejszych przekazach, również na określonych tekstach. Dlatego też lepiej widzieć dzieło KD w kategoriach redakcji. Deuteronomistyczna historia narzuca się tutaj jako najbliższa analogia. Inaczej niż w Rdz w Wj – Lb (z wyjątkiem historii Balaama) nie znajdują się żadne wskazówki za samodzielnym istnieniem diachronicznym „większych jednostek”. Większe odcinki Wj 1-14(15) i Wj 19-34 już są kompozycyjnie dopracowane. Kompleks opowiadań Wj – Lb odznacza się zdecydowaną ciągłością miejsca i czasu.

Drugie dzieło zostaje nazwane „kompozycją kapłańską” (*P-Komposition* lub KP). Tej warstwie Blum poświęca znacznie mniej uwagi, może dlatego, że tradycja kapłańska jest najmniej atakowana przez nowe teorie. Blum scharakteryzował materiał kapłański jako próbę skorygowania pewnych elementów teologii deuteronomistycznej: Pentateuch jest zatem dla niego powyгнаńczym kompromisem między dwiema szkołami myśli, uczynionym pod wpływem perskiego rozporządzenia co do „żydowskiego prawa”. Kiedy imperium perskie zdecydowało się nadać pewną autonomię prowincji Judei, potrzebny był jakiś dokument prawny w celu zdefiniowania nowej rzeczywistości politycznej. Zresztą powyгнаńczy Izrael musiał się jednoczyć, jeżeli chciał przetrwać. Dla takich to racji zewnętrznych i wewnętrznych dwie dotychczas niezależne kompozycje zostały połączone w jedno dzieło i tak powstał aktualny Pięcioksiąg, który otrzymał rangę dokumentu urzędowego z „królewskiego upoważnienia perskiego”. Innymi słowy, Pięcioksiąg w oczach władz perskich był urzędowym prawem imperium dla Izraelitów, szczególnie w prowincji Judei.

Tak więc dla tej „szkoły z Heidelbergu” nie ma już Jahwisty (i naturalnie Elohisty). Staje się także czymś bardzo trudnym wy-

dzielić w „kompozycjach” powyższych elementy starsze od późniejszych elementów redakcyjnych. W wielu przypadkach Blum wyrzeka się takiego zadania, gdy chodzi o całość Wyjścia-Liczb. W dziele o Genesis Blum bardziej docenia cechy charakterystyczne poszczególnych opowiadań, co pozwala z większą łatwością odkryć substrat starożytny, przedwygnańczy. Porządek powstania Pięcioksięgu jest następujący: wczesne tradycje pisane, Deuteronomium, Deuteronomistyczna historia, KD, KP. Tak więc Tetrateuch (KD) jest stworzony po Deuteronomium i dtr historii i dopiero wtórnie złączony z tą ostatnią. Podobnie jak Rendtorff, Blum przypisał większą rolę dziełu poszczególnych autorów mniejszych kompleksów, jak historia Jakuba-Labana. Generalnie był bardzo sceptycznie nastawiony do możliwości, że te tradycje narodziły się w okresie przedmonarchicznym.

Na przeciwnym krańcu trzeba postawić szkołę kanadyjską, która wprawdzie przyjmuje źródła w Pięcioksięgu, ale rozumie je całkiem inaczej, niż to było w systemie Wellhausena. U początków tego kierunku stoi profesor z Toronto Frederik V. Winnett (*Re-Examining the Foundations*). Według niego Księga Genesis przed włączeniem materiału P była dziełem „późnego Jahwisty” z powyższego okresu. Ten Jahwista bazował na starszym źródle J, być może spisany, prawdopodobnie kultycznego pochodzenia z czasów królestwa Dawida.

Uczeń i następca Winnetta John van Seters, później profesor w North Carolina at Chapel Hill w Ameryce, rozwinął te myśli w kilku książkach. W 1975 r. ogłosił monografię pt. *Abraham in History and Tradition*. Zdaniem van Setersa pierwotny materiał o Abrahamie był bardzo skromny i zawierał to, co jest zawarte w Rdz 12,10-20. Ten najstarszy materiał to 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 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) 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” (s. 311).

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

Van Seters, wytrwały krytyk szkoły Albrighta, zaprzecza jakoby tradycje o Abrahamie dostarczały nam jakichś informacji o przodkach Izraela. Okazał się bardzo sceptyczny w sprawie odtworzenia historii Abrahama przed jej sformułowaniem przez wygnańczego Jahwistę. 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 w. 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 stał się dla Izraelitów linią ratowniczą i nadzieją (*life line and their hope and destiny*).

W 1992 r. van Seters ogłosił książkę o prehistorii biblijnej pt. *Prologue to History. The Yahwist as Historian in Genesis*. Przez J autor rozumie przedkapłański korpus Pięcioksięgu jako całość. 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 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 do stworzenia świata. Zdefiniowanie Jahwisty jako historyka ma ważne konsekwencje. Małe jednostki mityczne i legendarne stanowią źródła historyka i tworzą próbę zachowania przez niego tradycji. Jego dziełem jest zebranie i połączenie niezależnych jednostek tradycji. Ale Jahwista to nie tylko kolekcja; to jest stworzenie *of the more*

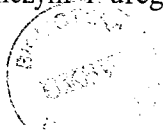
*comprehensive vulgate tradition*. Oczywiście wywarło to potężny wpływ na poszczególne tradycje zawarte wewnątrz dzieła. Jahwistę da się zdefiniować jako *an ancient historian of a particular type, an antiquarian historian*. Jahwista czerpał ze wschodnich i zachodnich starożytnych tradycji, ale ani jednej nie pozostawił bez modyfikacji. Wszystkie poddał pod osąd teologicznej idei *crime and punishment* („grzech i kara”) i to stało się jakimś czynnikiem unifikującym. To, co się sprawdziło w historii Izraela, zostaje teraz rozciągnięte na uniwersalistyczną domenę panowania Jahwe (s. 329 n.).

Teologia Jahwisty jest uwarunkowana w dużym stopniu tym, co jest w dtr 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 błogosławieństwem za cenę posłuszeństwa przykazaniu. To samo da się powiedzieć o całej pierwotnej historii i to zostało zaadaptowane pod wpływem życia na wygnaniu (s. 129).

Opowiadanie Jahwisty w Rdz 2-3 jest owocem *research* („historia”), które zawiera biblijne i obce źródła. Biblijne źródło to jest Ezechiel 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* – „tradycję” (s. 128).

Obietnica ziemi dla ojców była pierwotnie dana 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 (s. 332). Jak w starożytnej historiografii (babilońskiej, greckiej) prolog czy *archaiologia* tworzył starożytne tło dla historycznego dzieła i przez to często podawał zasady, według jakich historia ma być rozumiana, tak samo ma się rzecz z prehistorią biblijną. I choć Jahwista jest pismem dydaktycznym i teologicznym, to ma być czytany i rozumiany jako historia a nie alegoria (s. 331).

W 1999 r. J. van Seters opublikował dzieło pt. *The Pentateuch. A Social-Science Commentary*. Autor widzi w Pięcioksięgu dwie warstwy materiału, które tworzą dwa odrębne dzieła literackie: jedno to dzieło kapłańskie (P), które interesuje się kapłanami, kultem ofiarniczym i uregulowaniami prawnymi, ponadto genealogiami





i chronologią, legitymacją rodów kapłańskich i regulacją świąt. Tu opracowano chronologiczną strukturę od stworzenia do śmierci Mojżesza. Druga, to warstwa nie-kapłańska i ta zostaje określona jako Jahwista (s. 24).

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” (łac. *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 występują czasami w formie eponimów, jak Jakub/Izrael, którzy dają nazwę ich potomkom. Te dawne historie opracowane są nieraz 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 genealogii (s. 114).

W te ramy wkładane są historie, anegdoty i inne materiały, jak zdobycze kultury, fundacje miast, narodziny miejsc świętych itd. Relacje przodków zarysowują wzajemne relacje późniejszych ludów. Wędrówki przodków i herosów są jednym ze sposobów wyjaśnienia narodzin narodów, np. Eneasz jako założyciel Rzymu, Abraham jako ojciec Hebrajczyków. To pociąga za sobą migrację przodka z jakiegoś kraju o wysokiej kulturze do nowego kraju, często pod wpływem bóstwa. Takie wędrówki 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 z regionu wschodniośroziemnomorskiego (Fenicjanie/Kananejczycy). Zostało to połączone z mezopotamskimi tradycjami dotyczącymi pierwotnej historii, jak historia potopu. Ta różnorodność form i źródeł, zarówno dla ramy genealogii jak i wędrówek, przyczyniła się też do wymieszania tradycyjnych opowiadań wewnątrz dzieła (s. 113).

W mitach obecna rzeczywistość jest zbudowana na tym, co w pierwotnych czasach przydarzyło się 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 samodzielne 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. W celu ich połączenia Jahwista uciekał się do genealogii (s. 115). J czerpie z babilońskiej mitologii i modyfikuje, kiedy trzeba ją uzgodnić z monoteistyczną tradycją hebrajską. Nadał tradycyjnemu materiałowi jedność tematyczną w ten sposób, że ułożył go w serię pięciu historii grzechu i kary (s. 120). Ten schemat jest dobrze widoczny w Sdz, gdzie zastosowano go bardzo jednorodnie. Podobny schemat jest w historii wędrówki po pustyni, ale Jahwista dopuścił większą różnorodność grzechów i nadał historiom szerokie i uniwersalne aplikacje. Jahwe nie jest bogiem narodowym, ale uniwersalnym Bogiem całej ludzkości (s. 121).

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 mądrzejszego doradcy (węża). W historii Kaina i Abla czynienie 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 wieży 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 stosowaną do całej ludzkości. W ten sposób Jahwista nadał rys uniwersalny narodowej religii proroków.

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 wynik długiego procesu przekazu tradycji. To samo dotyczy historii wieży Babel, która zawiera elementy polemiki przeciw państwowemu panowaniu Babilonu i wskazuje na okres neobabiloński (s. 122).

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 wypędzenie z ogrodu i ciężka praca. Pojęcia kataklizmowego karania 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 do Deuteroizajasza.

W kwestii Jahwisty podobne jest stanowisko Ch. Levína, który ogłosił w 1993 r. w Getyndze swoją habilitację pt. *Der Jahwist*. Staje on na stanowisku, że Jahwista jest redaktorem, a jego pracę teologiczną najlepiej tłumaczy hipoteza uzupełnień (s. 34). Źródła, które wykorzystywał, miały za sobą dłuższą historię przekazu i wiele z nich było w formie spisanej. Jahwista wybierał materiał, czasem wyjmował z wcześniejszego kontekstu, przyporządkowywał nowemu układowi, wzajemnie wiązał jednostki i zgodnie ze swoim przesłaniem uzupełniał. Wiele źródeł zostało przytoczonych fragmentarycznie. Tak Jahwista tworzył swoje dzieło, które mamy traktować nie jako opowiadanie, lecz jako teologię.

Gdy się zastanawiamy nad pochodzeniem jego materiałów, to w grę wchodzi dwie wielkie kultury: mezopotamska i egipska. Historia Mojżesza jest dobrze zakorzeniona w egipskiej kulturze. Ponieważ opowiadanie o potopie było szeroko rozpowszechnione na wschodzie, biblijne opowiadanie nie musi bezpośrednio sięgać mezopotamskich wzorów. Dlatego należy się opowiedzieć za przewagą wpływów egipskich. Materiały zostają gruntownie przerobione. Redaktor zastosował nadzwyczajną oszczędność narracyjną, która zaprasza czytelnika, by uzupełnił historię własną imaginacją. To liczenie na uzupełniającą aktywność czytelnika czyni owe narracje zdumiewająco nowoczesnymi (s. 394).

Obok tego są materiały własne Genesis, jak opowiadanie o szukaniu żon dla patriarchów, o wyłudzonej błogosławieństwie, o służbie Jakuba u Labana. Tym historiom początkowo brakowało religijnego akcentu, nawet etiologiczne i narodowo-historyczne rysy zostały tu dodane później. Tym ważniejsze są warunki życiowe działających osób. Opowiadania ukazują życie rolniczej diaspory, umiejscowionej w otoczeniu syryjskim. Ludzie żyją z uprawy roli i hodowli drobnego bydła.

Te okoliczności różnią się wyraźnie od życia w królestwach Izraela i Judy. Na pewno datowanie ich na okres przed wyjściem z Egiptu jest sztuczne, gdyż jest wynikiem redakcyjnego uporządkowania Jahwisty. Można zatem myśleć tylko o sytuacji wokół królestwa Izraela czy też po jego upadku. Może wchodzić w grę wczesny upadek królestwa Izraela i deportacja części jego ludności (s. 395).

Wiele spośród pierwotnych źródeł nie zawierało niemal żadnych religijnych wypowiedzi. W całości są one zdumiewająco świeckie. Nie są one jednak mitami, a więc historiami bogów, lecz opowieściami o ludzkich losach. Sposób, w jaki ta historia ludzi jest zarazem historią Boga, o ile zaświadcza ona o Bożym prowadzeniu, jest dopiero owocem teologicznej pracy Jahwisty (s. 397).

Jahwista posługuje się ustawicznie schematem zapowiedzi i wypełnienia. Nigdy nie ukazuje wydarzenia jako gołego faktu. Jak tylko to możliwe, stara się je wcześniej zapowiedzieć, tak że działanie rozwija się między zapowiedzią a spełnieniem. Najważniejszym rodzajem zapowiedzi jest obietnica i Jahwista jest tym, który „wynałaził” obietnice patriarchów. Wszystkie obietnice Genesis należą do warstwy redakcyjnej i pochodzą od jahwistycznego redaktora. Czytelnik jest wciągany w proces oczekiwania i to rodzi swoiste napięcie między oczekiwaniem a spełnieniem. Zresztą całe dzieło jahwistyczne jest tak pomyślane, by wzbudzić w czytelniku postawę oczekiwania. Ono ma budzić nadzieję i żywić wiarę (s. 430).

Czas powstania dzieła Jahwisty można określić z jego relacji do pozostałej literatury ST. Z jednej strony Jahwista zakłada Deuteronomium, a z drugiej strony jest wcześniejszy od dtr historii i Deuteriozajasa. Jest zależny od Deuteronomium, bo deuteronomistyczne prawo o jedności miejsca kultu zna i obala. Rozproszeni na obczyźnie Judejczycy potrzebowali kultu Jahwe i Jego pomocnej obecności, a temu było przeciwne przykazanie Pwt 12, że cześć Jahwe może być sprawowana tylko w Świątyni w Jerozolimie. Diaspora mogła przeżyć jedynie nie zważając na Deuteronomium. On demonstracyjnie pokazuje, jak Abraham na wszystkich stacjach swojej wędrówki występuje jako fundator miejsc kultu, chociaż tego nie było we wcześniejszych źródłach Rdz 12,7-8; 13,18; nawet w okolicach Sychem, na górach między Betel i Aj i pod terebintem w Mamre Abraham buduje ołtarze i wzywa imienia Jahwe.

Ta nie-deuteronomiczna postawa jest zawarta nie w pierwotnych źródłach, ale wprowadzona redakcyjnie przez Jahwistę. Widać to szczególnie w antydeuteronomicznym obramowaniu Kodeksu Przymierza. Ten Kodeks Przymierza został włączony do perykopy synajskiej dopiero w trakcie jahwistycznego uzupełnienia i stał się własnym kodeksem prawnym Jahwisty. W tej przepracowanej formie jest kodeksem prawnym diaspory. Prawo ołtarza (Wj 20,24-26) musiało być dołączone później do Kodeksu Przymierza, jako że po-

przedza tytuł Wj 21,1. Wzorem takiego uzupełnienia było Deuteronomium, które też zaczyna się rozporządzeniem co do miejsca kultu (Pwt 12). Jednak Kodeksu Przymierza nie dopasowano do Deuteronomium, lecz programowo mu przeciwstawiono.

Dlatego dzieło jahwistyczne nie mogło być napisane przed Deuteronomium. Niemniej, J jest wcześniejsze niż dtr historia, gdyż ona zakłada J jako swe źródło (np. Sdz 6,11-24; 13,2-24). J jest w końcu przeddeuteroizajańskie: sposób mówienia o Izraelu jako Jakubie, zbiorowości jako jednostce, przeniesienie idei króla na naród, jest przygotowane przez Jahwistę. Jako *terminus ad quem* trzeba przyjąć spisanie DtIz i powstanie dtr historii w Judzie gdzieś w V w. Miejszem powstania J nie mogła być Juda, gdzie powstała dtr historia, ale diaspora (s. 432 nn.).

Gdy chodzi o osobę Jahwisty, to jego język i styl bliski mowie dworskiej, dobra umiejętność posługiwania się środkami dydaktycznymi, znajomość królewskiego kultu czynią z niego kogoś zbliżonego do dworu jerozolimskiego. Trzeba go widzieć w kręgach dworskich, które po 597 i 586 r. poszły na wygnanie. Jahwista wywarł potężny wpływ na inne części ST i jego dzieło nie leży na marginesie dwóch wielkich strumieni tradycji, z których w głównej mierze wyrósł Stary Testament: warsztatu jerozolimskiego i babilońskiego. W Jahwiście trzeba widzieć najstarsze świadectwo babilońskiego żydostwa (s. 435).

Za takim modelem pisma jahwistycznego opowiedzieli się N.E. Wagner, H.H. Schmid, M. Rose, H. Vorländer i H.Ch. Schmitt.<sup>5</sup>

## II

Wielu autorów wystąpiło z gruntowną krytyką tych nowych teorii. Przedstawimy w niniejszym punkcie krótko niektóre z nich. Na pierwszym miejscu wymienimy E. Nicholsona, *The Pentateuch in the Twentieth Century. The Legacy of Julius Wellhausen*.

Autor zaczyna swój wywód od stwierdzenia, że w ostatnich 25 latach studia nad Pięcioksięgiem znowu stały się przedmiotem wrzawy (*turmoil*). Jedni jakby zaczynali sprawę zupełnie od nowa; inni pod-

<sup>5</sup> Por. J. Blenkinsopp, *Il Pentateuco. Introduzione ai primi cinque libri della Bibbia*, Brescia 1996, s. 40: „... le posizioni di John van Seters ed Hans Heinrich Schmid, anche se lungi dall'essere generalmente accettate, hanno guadagnato alcuni sostenitori”.

ważają wszelkie konkluzje Wellhausena. Nowoczesne rozprawy nad powstaniem Pięcioksięgu są nie tylko wyzywające, ale wiele w tych studiach jest rzeczywiście radykalną pomyłką. Dzieło Wellhausena, jakkolwiek potrzebuje rewizji i rozwinięć w szczegółach, pozostaje najbezpieczniejszą podstawą do zrozumienia Pięcioksięgu.

Opinia Rendtorffa, że Pięcioksiąg został stworzony z bloków tradycji, a nie z niezależnych literackich źródeł, które przewijają się przez całe dzieło, nie odpowiada złożoności materiału zawartego w Pięcioksięgu. Gdy chodzi o oddzielne bloki materiału, z których każdy przedstawia jeden epizod z historii, o której opowiada Pięcioksiąg, to bardziej zasługuje na uwagę starszy pogląd, że tekst zawiera zasadniczo jeden opowiadający wątek biegnący od Rdz 1 do Pwt 34. Żadne z istniejących źródeł, tak jak zachowały się w końcowej formie Pięcioksięgu, nie zawiera wszystkich etapów tego wątku. Wszystkie jednak zakładają, że Izrael od najwcześniejszych czasów miał opowiadanie o swych początkach, które przechodziło kolejno od patriarchów, przez exodus po osiedlenie w Ziemi Obiecanej. Ta próba wydzielenia odrębnych kompleksów tradycji nie jest bardziej udana niż teza M. Notha, przyjmującego, że te kompleksy zostały połączone razem już przed monarchicznym okresem, aby uformować ciągłą historię (G) czy to w formie ustnej, czy spisanej. Teoria Rendtorffa każe przypuszczać, że dopiero z końcową redakcją Pięcioksięgu bloki traktujące o patriarchach czy o wyjściu zostały połączone razem. Czujemy się zmuszeni zapytać, jakie pojęcie mógł mieć przedwygnańczy Izrael o własnej historii, jeśli jeszcze nie połączył wspomnień o Abrahamie, Izaaku, Jakubie z tymi o Mojżeszu i wyjściu, lub z tym o osiedleniu w ziemi Kanaan. Wydaje się o wiele bardziej prawdopodobne, że ten materiał powinien być podzielony między źródła, z których każde przedstawiało przeszłość Izraela jako pewną całość. Trudno sobie wyobrazić, by poszczególne bloki tradycji opowiadały o różnych okresach historii Izraela, nie powiązanych między sobą, aż do bardzo późnych czasów, kiedy to nastąpiła ostatnia redakcja Pięcioksięgu.

Błędna jest opinia J. van Setersa, że Jahwista wzorował swoje dzieło na Herodocie i innych historykach greckich. Nicholson stwierdza, że historia Herodota jest kompletnie inna niż historia J i dtr. Dla Herodota „historia” (*historein*) oznacza zasadniczo podróż i aktywne badanie danych i krytyczne osądzenie źródeł, oznacza aktywność pytania, roztrząsania, poszukiwania. Przedtem ist-

niało 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 (s. 151). 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 wydarzeń i działań, niektóre bardzo osobiste, pojedynczych przywódców w bardzo skomplikowanej interakcji konfliktu. Herodot według własnych słów zamierza opisać czyny ludzkie i wielkie zdarzenia, czy Greków, czy barbarzyńców, aby nie poszły w zapomnienie (s. 152).

U Deuteronomisty jest odwrotnie: 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. 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. Ze przy tym autorzy biblijni użyli literackich technik, jakich używali greccy historycy, niech i tak będzie. Ale zarówno ich metody jak i przedmiot są całkowicie różne. Krótko mówiąc, ich pisma nie są wynikiem historii w greckim pojmowaniu tego słowa.<sup>6</sup>

Nicholson jest sceptyczny wobec wpływów zachodniej *antiquarian tradition* na Jahwistę. Jak Jahwista, żyjący na wygnaniu w obcym kraju, Babilonii, mógł zapoznać się 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 uważać za grecką historię ani za tzw. grecką *antiquarian tradition*, bo nie ma wiarygodnej analogii.

Argumentacja zwolenników późnego Jahwisty jest zasadniczo *argumentem z milczenia* i wykazuje wszelkie braki takiej argumen-

<sup>6</sup> Por. J.L. Sk a, *Introduzione alla lettura del Pentateuco. Chiavi per l'interpretazione dei primi cinque libri della Bibbia*, Bologna 2001<sup>2</sup>, s. 158.

tacji. To np., 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 czy Amos nie czynią odniesień do siebie wzajemnie. Ani też, z wyjątkiem Izajasza, Księgi Królów nie wymieniają tych proroków. Podobnie też Jeremiasz nie jest wymieniony w końcowych rozdziałach Księgi Królów opowiadających o ostatnich 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 noszące ich imiona. Podobna jest sytuacja w NT. 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 Edomu (*The Primeval Histories of Greece*, s. 18). Jednakże, jeżeli jakimś częściowym zamierzeniem opowiadania o tych patriarchach jest pokazanie rywalizacji dwóch państw, których oni byli przodkami, to fakt ten zaprzecza ułożeniu historii w czasach wygnańczych. Przy końcu opowiadania i jako częściowe rozwiązanie fabuły, Jakub po 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). 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 zniechęconym 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 przyjęcia (Nicholson, s. 160).

Levin i Blum datują pierwszy Tetrateuch na epokę wygnania i wczesnego okresu powygnańczego, ale różnią się w szukaniu przedwygnańczych źródeł pisanych. Jest o wiele bardziej naturalne, jeżeli opowiadania o budowaniu ołtarzy przez patriarchów rozumie się jako legitymację różnych sanktuariów w Izraelu jako ufundowanych przez nich. W tym zgadzają się one z Księgą Przymierza – niezależnie od tego czy pierwotnie była ona czy nie częścią J – dopuszczającą wielość sanktuariów (Wj 20,24).



Generalny słaby punkt Levina w dowodzeniu wygnańczej daty Jahwisty jest taki, że wiele rzeczy, które pokazuje jako przesłanie autora do wygnańców, było już zawartych w jego domniemanych źródłach z przedwygnańczego okresu. Mimo to Levin argumentuje, że intencje i teologiczne zamierzenia Jahwisty decydowały o doborze źródeł. Ale jedynie przy założeniu, że Jahwista pisał w czasie wygnania, może ktoś wyciągać wnioski, że to albo tamto z wcześniejszych źródeł czy motywów przez niego zaadaptowanych było pomyślane jako przesłanie dla wygnańców. Historie, które on opowiada i różne teologiczne i religijne pojęcia, które się tam zawierają, nie wskazują same przez się na wygnańczą sytuację, jednakże mogły być źródłem nadziei, wiary i odwagi dla wygnańców. Nie zmienia istotnie sprawy, gdy Lewin dowodzi, że redakcyjne dodatki Jahwisty do jego źródeł, które wykorzystał, w celu podkreślenia pewnych ich aspektów są dowodem na wygnańczą sytuację, bo ta sytuacja, której on się domaga jako tła dla tej emfazy, jest sama częścią hipotezy. Krótko mówiąc, przypuszczalny użytek, jaki Jahwista robił ze swoich źródeł, i przesłanie, jakie chciał przekazać za ich pomocą, zależą od hipotezy, że był on pisarzem wygnańczym; one nie mogą równocześnie być użyte jako podstawa dla tej hipotezy (s. 167).

Levin i Winnett głoszą, że pod piórem Jahwisty „Bóg Izraela i Judy pozbył się stroju narodowego bliskowschodniego bóstwa i stał się jedynym Bogiem świata”. To samo mówi van Seters, że szerszy świat diaspory, widoczny w dziele Jahwisty, spowodował przekształcenie narodowej religii kraju Izraela w religię światową, w której naród wybrany i ziemia święta mają swoje miejsce pomimo kryzysu i upadku państwa” (*Prologue to History*, s. 332). W ten sposób narodowej religii proroków nadano wymiar uniwersalny. Winnett widział jeszcze dowód na to w pojęciu grzechu, który Jahwista przekształcił z narodowej apostazji od Jahwe, jak to było u proroków VIII w., w grzech jako uniwersalny ludzki fenomen. 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 rozumie 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 owocem rozwoju doby wy-

gnania. U Amosa Jahwe jest Panem narodów (Am 1-2) i opatrnościowo kieruje zarówno poganami jak i Izraelem (Am 9,7). Posłuchajmy co w tej kwestii napisał H.W. Wolff (*Dodekapropheten 2: Joel, Amos*): „Zaden 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 czci obcych bogów. Ze Jahwe jest jedynym Bogiem Izraela i świata narodów nie jest przedmiotem jego przesłania, lecz jego oczywistym założeniem”.

To samo, oczywiście, jest jeszcze bardziej aktualne o Izajaszu.

Również nie wytrzymuje krytyki teza pewnych autorów (Schmid, Rose), że temat kontroli Jahwe nad historią i nad losami Jego narodu jest specyficzny dla epoki wygnania, kiedy to Jahwista pisał swoją historię. Na pewno kryzys spotęgował tę wiarę. Ale to było już u Ozeasza i Izajasza, którzy też przemawiali w dobie wielkiego kryzysu, wywołanego asyryjskim naporem i inwazją. To jest taki sam temat przed niewolą jak i w niewoli. To nie jest argument, że Jahwista był myślicielem i pisarzem doby wygnania (s. 191).

Przeciwko wszystkim, którzy utrzymują wygnańczą redakcję J(E) przemawia ogólny charakter J, który bardzo źle plasuje się w tle wygnania, i wszystko 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 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. 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), to znaczy, że wygnanie i utrata ziemi, sąd Jahwe nad Jego ludem przez wydarzenia katastrofy VI w. są znane i obecne. Niczego podobnego nie ma w J; tutaj nie ma żadnych *ex eventu* ostrzeżeń czy przeczuć tego kataklizmu, najmniejszego poczucia załamania relacji między Jahwe i Izraelem, stwarzającego konieczność nowego początku ponad obecnym sądem (s. 170).

Kiedy Jahwista opowiada o szemraniach ludu na pustyni, zdaje się mieć na myśli niewdzięczny brak zaufania narodu, tak kontrastujący z wypróbowanym, niezłomnym i ciągłym oddaniem Jahwe. To oczywiście wskazuje na okres przedwygnańczy i pisma przedwygnańcze dobrze znają ten brak zaufania (s. 171).

Załóżmy jednak, 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, czyli 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 tak określane. Przeciwnie, w opowiadaniach Jahwisty nie ma żadnego elementu teodycei, który by był współmierny nieszczęściu, z jakim zmagają się literatura doby wygnania.

Blumowi należy postawić pytanie, czy te fragmenty, które on przypisuje deuteronomicznym autorom, stanowią systematyczną „kompozycyjną warstwę”, czy można mówić o „deuteronomicznym Tetrateuchu”, i po drugie, jak należy datować owe teksty? Ponadto głoszona przez Bluma 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 ukazane jako spełnienie słowa Bożego wypowiedzianego przez proroka (1 Krl 13). Jak więc i po co miał Jahwista opisywać narodziny tak napiętnowanego sanktuarium?

Schemat obecny w Wj 15; 17; Lb 11; 12; 21 obejmujący grzech Izraela, Boży gniew i karę, wołanie/wstawiennictwo o ratunek i uwolnienie są dla Bluma wzorowane na dtr historii i od niej zależne. Tymczasem do tego nie trzeba jakiegoś specjalnego autora. Lament, wyznanie i wstawiennictwo i w końcu uwolnienie, zinterpretowane jako wybawienie zesłane od Boga, były czymś powszechnym w starożytnych religiach. Mamy je np. w steli Meszy z połowy IX w., oraz w Oz 5,15-6,3; 14,1-7 Am 7,1-3.4-6 (s. 187).

Historia węża miedzianego zawarta w Lb 11,1-3; 21,4b-9 jest, zdaniem Bluma, kompozycją KD obramowującą opowiadanie

o wędrowce Izraela spod Synaju do wrót Kanaanu. Istotną dla tej kwestii jest nota w 2 Krl 18,4, odnosząca się do tego samego kultycznego przedmiotu. 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 już dawno zniknął. Jest o wiele bardziej naturalne, że Deuteronomista, autor 2 Krl 18,4, znał starą historię Lb 21.

Opinia Bluma, że KD 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” (G.I. Davies). Pogłębione studium Bluma przyczyniło się, jak żadne inne, do synchronicznej lektury literatury biblijnej. Ale i ona ma trudności, bo wiele ustępów trudno jest przypisać dtr redakcji, liczne nie pochodzą od tego samego autora i z tej samej epoki. Krótko mówiąc, dowody nie są wystarczające do przyjęcia jednej systematycznej redakcji dtr wydającej Tetrateuch, tym mniej dowodzą tezy, że pierwszy Tetrateuch był dziełem dtr autora.

Poważne pytania pod adresem van Setersa postawił J.L. Ska, profesor Papieskiego Instytutu w Rzymie (zob. Bib 76/1995, s. 419nn.). Najpierw pyta, czy wygnańczy interpretator starych tradycji Izraela, ukazany przez van Setersa, jest jeszcze tym samym co Jahwista klasycznej teorii źródeł, historyk, teolog, zbieracz tradycji Izraela. Dalej budzi zastrzeżenia hojność, z jaką van Seters obdarza swego Jahwistę tekstami zabranymi Elohiście, tekstami dotychczas wątpliwego pochodzenia czy zwyczajowo przypisywanymi tradycji kapłańskiej, jak opowiadanie o mannie (Wj 16) czy Lb 13-14. I ostatecznie ten Jahwista van Setersa niemal pokrywa się z KD (kompozycją deuteronomiczną) Bluma! Sprzeciw budzi pogląd (van Setersa i Levina), że Jahwista obala deuteronomiczne prawo o jedności miejsca kultu (Pwt 12), ogłaszając prawo o ołtarzu w Wj,20,24-26. Jest to naszym zdaniem nie do przyjęcia. Zwolennicy wygnańczego Jahwisty akcentują jego pokrewieństwa z Ezechielem czy Deuteroizajaszem. Otóż dla tych proroków doby wygnania oczywiste jest jedyne miejsce kultu w Jerozolimie, dokąd Chwała

Jahwe tryumfalnie powróci, aby tam odbierać cześć od odnowionego Izraela. I historycznie rzecz biorąc, kiedy wygnańcy wracają do ziemi ojczyściej, to nie ma najmniejszej próby tworzenia miejsc kultu na trasie powrotu, jak to miał sugerować rzekomy Jahwista doby wygnania, tylko w Jerozolimie odbudowują jedyny ołtarz zgodnie z prawem Deuteronomium.

Poglądy van Setersa skrytykował Th.L. Thompson (Kopenhaga) (zob. CBQ 57/1995. s. 579-580). Zauważył on najpierw, że zastrzeżenia van Setersa do teorii dokumentów dotyczą nie tylko chronologii. Van Seters nie tylko datuje J na późniejszy czas niż D, lecz kompletnie zmienia dotychczasowe rozumienie tych rzeczy. One 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 eliminuje on Pięcioksiąg jako prawomocne źródło wszelkiego takiego zamysłu. Jego rozumienie J jako dzieła kreatywnej i literackiej historiografii jest świadomym i przemyślanym argumentem przeciw historyczności jakiegokolwiek opowiadania Jahwisty.

Jeśli przyjmujemy jako fakt babilońskie i egejskie zależności kompozycji jahwistycznej, jak chce van Seters, to i tak nie potwierdza to daty VI w. czy „wygnańczej” daty dla Jahwisty. Kontakty Palestyny z Grecją przez Fenicję i Cypr mają swoją długą historię. Grecki alfabet jest wymownym świadectwem intensywności intelektualnych relacji od samych początków greckiego życia literackiego. Co więcej, od końca późnego okresu brązu Palestyna gościła wiele ludów z basenu Morza Egejskiego; nie należy się więc dziwić, że formy miejscowej kultury będą porównywalne z greckimi. Późne okresy starożytnej historii Palestyny są również pod głębokim wpływem świata egejskiego, przynajmniej od wybuchu wrogości między imperium perskim i Grecją, i oczywiście po Aleksandrze, Żydzi wnieśli znaczny wkład w rozwój kultury greckiej nie tylko w Aleksandrii. Zależności od Babilonii, o których mówi van Seters, stwarzają podobne problemy. Zachodni Semicci bywali deportowani do Mezopotamii już we wczesnym okresie asyryjskim, i już wtedy 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 światem egejskim jak i z tekstami klinowymi, to literackie formy i koncepcje myślowe porównywalne między sobą wcale nie muszą być względem siebie współczesne.

Jeśli w końcu przyjmujemy analizę historiografii Pięcioksięgu w wydaniu van Setersa, musimy zgodzić się na zawalenie się historii biblijnego Izraela, przyjmującej okresy zjednoczonej monarchii i reformy Jozjasza, okres wygnańczy i okres powygnańczy. Teza van Setersa o fikcyjnym charakterze biblijnej historiografii burzy hipotezę dokumentów jako narzędzia historycznego. Jeśli uznamy ten sukces van Setersa w wyeliminowaniu biblijnej historii jako historii, to musimy przyznać, że nawet te same okresy, wygnańczy i powygnańczy, na które van Seters przypisuje odpowiednio swoje D, J i P, są okresami jedynie w krainie bajki (*in the land of Narnia*).

Poważne zastrzeżenia co do późnej daty Jahwisty zgłosił A. de Pury (*Le Pentateuque en question*). Pyta on, czy do przyjęcia jest koncepcja, że dzieło powygnańczego Jahwisty 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 czasy „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 któreś z jego konstytutywnych środowisk, nie poczuł potrzeby przedstawienia, w takiej czy innej formie, swoich początków i swej historii. To jeszcze oczywiście nie dowodzi, że Pięcioksiąg w swej substancji czy w aktualnej formie odpowiada tradycji historycznej, lub 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.

W tym samym czasie opublikowano mnóstwo innych rozwiązań i równocześnie ogłoszono sporo prac wykazujących błędy nowych teorii i broniących tradycyjnej teorii źródeł.

Kåre Berge napisał w Oslo w 1985 r. rozprawę doktorską, pt. *Die Zeit des Jahwisten*, którą Otto Kaiser przyjął do serii BZAW 1990. Autor napisał ją na kanwie literatury wokół kompozycji Pięcioksięgu: H.H. Schmida, R. Rendtorffa, J. van Setersa. W trakcie pisania konsultował i dyskutował sprawę z licznymi biblistami, jak Arvid S. Kapelrud, H. Odile Steck, H.H. Schmid, J. Scharbert (temat błogosławieństwa).

Berge bierze za punkt wyjścia Rdz 12,1nn., tekst powszechnie uważany za należący do przekazu jahwistycznego. Jest on przedkapłański i jednolity. Jego datowanie opiera się na relacji „wielkiego narodu” Abrahama do grup mu współczesnych. Te inne grupy ludzkie z otoczenia wielkiego narodu Izraela mają mieć udział w błogosławieństwie Jahwe, jeśli uznają błogosławiony stan owego wielkiego narodu i zażyczą sobie udziału w tym błogosławieństwie. Te inne ludy jawią się jako plemiona, państwowo-politycznie nie uformowane, mieszkające w kręgu kulturowym Izraela lub w jego pobliżu. To zgadza się najlepiej z sytuacją wielkiego królestwa Dawida czy Salomona, kiedy istniały te różne grupy i Izrael musiał się z nimi liczyć. W późniejszych czasach Izrael i Juda były przeważnie pod politycznymi wpływami tych ludów. Tej sytuacji odpowiadają późniejsze teksty Rdz 18,18; 22,18; 26,4. Ostatni z nich zdaje się wskazywać na niewolę, gdyż Izrael już nie jest narodem. Zasadniczy argument za datą dokumentu można wyprowadzić z formuły błogosławieństwa Rdz 27,27b-29: „Oto woń mego syna jak woń pola, które pobłogosławił Pan. Niech tobie użyczy rosy z niebios i żywności ziemi, obfitości zboża i moszczu winnego! Niechaj ci służą ludy, i nich ci pokłon oddają narody!” Tutaj Jahwista opracowuje jakieś stare tradycje szczepowe, które odnoszą się do wzajemnych relacji między pokoleniami izraelskimi. Autor jednak stosuje je w innym znaczeniu i odnosi do wzajemnych relacji między całym Izraelem a ludami nieizraelskimi. To rozszerzenie wyroczeni pokoleniowej na ogólnoisraelską wskazuje na epokę, kiedy w Izraelu żywe były jeszcze tradycje pokoleń, a jego celem mogło być zaznaczenie swej jedności pomimo różnic pokoleń. To może pochodzić tylko z wczesnego okresu, gdy Izrael był świadom swej nomadycznej kultury, gdy jeszcze nomadyczne pojęcia były w nim żywotne. Zatem tekst Jahwisty jest dziedzictwem z tego okresu. Analizowane teksty z Rdz pochodzą sprzed Deuteronomium i sprzed dtr historii, prawdopodobnie z okresu wielkiego królestwa Dawida czy Salomo-

na. Najlepiej się je rozumie, gdy przyjmie się ich stworzenie przed czasem zagrożeń tego królestwa ze strony zewnętrznych i wewnętrznych wrogów. W ten sposób zostaje potwierdzony tradycyjny pogląd, że dzieło jahwistyczne (*Quellenschrift*) należy datować na 950 r. przed Chr. (s. 311 nn.).

Wbrew opinii o wygnańczym pochodzeniu Rdz 2-3 Manfred Görg (*Die „Sünde“ Salomos. Zeitkritische Aspekte der jahwistischen Sündenfallerzählung*) ukazał tę kompozycję na tle oświecenia Salomonowego.<sup>7</sup> W. Zwickel (*Der Altarbau zwischen Bethel und Ai /Gen 12f/. Ein Beitrag zur Datierung des Jahwisten*) zbadał jahwistyczną relację Rdz 12-13 o zbudowania ołtarza między Betel i Aj, i doszedł do wniosku, że tekst ten powstał tuż po podziale monarchii w 930 r. Frank Zimmer podejmuje kwestię „dawno zamordowanego Elohisty” i uważa, że powstanie tego *Quellenschrift* najlepiej umiejscawiać niedługo przed 700 r. w królestwie północnym. Ludwig Schmid ogłosił w 1993 r. pracę, w której dowodzi, że P nie może być redakcją wcześniejszego materiału, lecz jest niezależnym źródłem-dokumentem. Uczni izraelscy, wierni Kaufmannowi, rozwijają teorię źródeł i, co najciekawsze, przyjmują P jako *Quellenschrift* nie z czasów wygnania, jak to się dość powszechnie przyjmowało, lecz jako dokument z czasów Pierwszej Świątyni, dokument reformy Ezechiasza (Milgrom, Haran, Rofé). Wielu uczonych, m.in. N. Lohfink, opowiedziało się z mocą przeciw tezie o zależności Kodeksu Przymierza z Księgi Wyjścia od Deuteronomium.

### III

W ostatniej części postawmy pytanie, jaka jest recepcja nowych teorii na temat powstania Pięcioksięgu w światowej egzegezie starotestamentalnej. Jest oczywiste, że o wartości teorii literackiej świadczy jej sprawdzenie przez wiele autorytetów i na różnych tekstach.

Zacznijmy od Ameryki. Tam wciąż dużym uznaniem się cieszy pogląd Franka Crossa, że za JE stoi poetycka epopeja narodowa stworzona w czasach Sędziów. W serii Old Testament Message

<sup>7</sup> Por. J. McKenzie, *Myth and Old Testament*, CBQ 21/1959, s. 265-282; L. Alonso Schökel, *Motivos sapienciales y de alianza en Gn 2-3*, Bib 43/1962, s. 295-315.



(1980-1984) przedstawia się tradycyjną hipotezę źródeł (*Genesis*, s. 14-15). W 1990 r. opublikowano *The New Jerome Biblical Commentary*, którego polską edycję wydało w 2001 r. wydawnictwo „Vocatio”. O napisanie nowego wprowadzenia do Pięcioksięgu poproszono O. Rolanda Murphy’ego z Waszyngtonu. Autor od dziesięcioleci studiuje literaturę mądrościową, z którą Jahwista ma tak dużo wspólnego. Otóż Murphy przyjmuje hipotezę dokumentów z tą poprawką, że zamiast autorów woli mówić o szkołach, i zamiast „dokument” woli używać określenia „tradycje”. Omawia literaturę z lat osiemdziesiątych (Brueggemann, Clines, Rendtorff, Vermeylen, Whybray), ale nie wymienił ani van Setersa, ani Bluma. W tymże 1990 r. wydano bardzo cenną *The Catholic Study Bible*. Autorem wstępu do Pięcioksięgu jest Lawrence Boadt, profesor z Waszyngtonu. W bibliografii, w dziale *Biblical Criticism*, nie wymienia van Setersa, Bluma, ani nikogo ze znanych nowatorskich rewolucjonistów. Jest to znamienne, gdy się zważy, że van Seters głosi swoje teorie w Ameryce.

W 1992 r. opublikowano 11 nakład tomu suplementarnego *The Interpreter’s Dictionary of the Bible* (IDB). Artykuł na temat Jahwisty napisał W. Brueggemann. Zdaniem autora, hipoteza Jahwisty (pojmowanego jako autor, redaktor czy krąg tradycji) ma wciąż szerokie poparcie wśród krytycznych uczonych jako najlepsze wyjaśnienie aktualnej formy tekstu Pięcioksięgu. Zamierzeniem Jahwisty było dać ważne teologicznie odpowiedzi na kryzys kulturowy i religijny pod panowaniem Salomona (s. 974). W obszernej bibliografii autor nie wymienia van Setersa ani Bluma.

W 1992 r. opublikowano też wielki leksykon biblijny *Anchor Bible Dictionary* (ABD), pod red. D.N. Freedmana. Jest jakże znamienne, że po opracowanie na temat Jahwisty nie zwrócono się do van Setersa, lecz udano się do Europy, do Alberta de Pury, a ten dał opracowaniu tytuł: *Yahwist („J”) Source*. W kwestii daty powstania J autor szeroko referuje tezy i argumenty von Rada i Notha, wyznaczających ją na 930 r. Panizraelska optyka Jahwisty zakłada oczywiście uformowanie się ligi pokoleń w epoce przed-Dawidowej, a monarchia stanowiła tylko konieczny warunek do spisania owych tradycji. Autor wymienia zwolenników tej klasycznej koncepcji: L. Schmidt 1977; 1983; W.H. Schmidt 1981; 1985; Kohata 1986; Scharbert 1986; Kreuzer 1989. W tym samym ABD, pisząc artykuł o Genesis, R.S. Hendel (*The Book of Genesis*) wyraża

opinię, że od dawna ustalona teoria źródeł J, E i P przedstawia najbardziej wiarygodny model kompozycji księgi (z powołaniem się na R.E. Friedmanna, *Who Wrote the Bible?*; D.A. Knighta, *The Pentateuch*, w: *The Hebrew Bible and Its Modern Interpreters*. Autor mówi dalej, że teorie rozszerzeń jednego źródła (Rendtorff 1977; Blum 1984) albo zakładające skomponowanie w ogóle przez jednego autora (Whybray 1987) nie potrafią wyjaśnić oczywistych niespójności Genesis. Dlatego źródło J najlepiej jest datować na wczesną monarchię. Ukazanie sympatyczne Ezawa (Edomu) w J (Rdz 27,30-38) i E (Rdz 33,4-16) jest mocnym argumentem przeciw wygnaćczej czy powygnaćczej dacie dla J. W tym późnym okresie Edom brał udział w napaści na Judę i Jerozolimę (Ps 137,7; Abd; por. Ez 25,12-14; Iz 34,5-17; 63,1-6; Ml 1,2-4).

W Europie obrońcy klasycznej hipotezy źródeł są bardzo liczni. W serii *Die Neue Echter Bibel* (Würzburg 1983), J. Scharbert (s. 5-13) prezentuje tradycyjną teorię źródeł. W bibliografii van Setersa ani Bluma nie zamieszcza. O nowych rozwiązaniach pisze tak: „Pod wpływem szkoły uppsalskiej dość spora liczba młodszych uczonych od lat pięćdziesiątych naszego stulecia (Jean Hoftijzer, John van Seters, Thomas L. Thompson, Rolf Rendtorff, Hans Heinrich Schmid) odrzucają osiągnięcia dotychczasowej krytyki literackiej i nowej hipotezy dokumentów, a przede wszystkim teksty przypisywane Jahwiście starają się pokazać jako napisane bardzo późno w okresie wygnania czy też po wygnaniu. W ten sposób badania nad Pięcioksięgiem znalazły się w jakimś martwym punkcie, tak jakby przy użyciu nowych metod miały być rozpoczynane od nowa. (...) Jednak, bardzo liczni egzegeci współcześni (Henri Cazelles, Georg Fohrer, Claus Westermann, Hans Walter Wolff, Norbert Lohfink, Josef Schreiner i in.) podtrzymują nadal nową hipotezę źródeł w istotnych punktach, także dotychczasowe datowanie Jahwisty, Elohisty i pisma kapłańskiego uważają za uzasadnione, choć w drobnych kwestiach się różnią i uważają, że cały Pięcioksiąg wymaga dalszych badań przy użyciu ulepszonych metod. (...) Wydawca niniejszego komentarza sądzi, iż pomimo różnych niepewności, dobrze uzasadniony jest pogląd, że wnet po śmierci Salomona jakiś nieznan nam z imienia teolog, który był dobrze obeznany z dworem Dawida i Salomona, pod wpływem rozdarcia monarchii stworzył jakąś historię świata od początków ludzkości do rozpoczęcia zajmowania Kanaanu

przez Izraela. Jego to właśnie nazywamy Jahwistą. (...) Przekonanie, że Jahwistą był wygnany za Salomona do Anatot Abiatar albo ktoś z jego potomków, nie jest wyssane z palca” (s. 10).

Zeby nie mnożyć tych ilustracji, posłuchajmy jeszcze pierwszego zdania Clausa Westermanna z jego monumentalnego komentarza do *Genesis* (Neukirchen 1983<sup>3</sup>): „Znaczenie biblijnej prehistorii polega najpierw po prostu na tym, że jest tu przekazywana nauka o początkach – początkach świata i ludzkości – nieprzerwanie od starożytności po czasy nowożytne. Biblijne opowiadanie o stworzeniu jest, od czasu kiedy Jahwista pomyślał swoje dzieło w X-IX w. przed Chr., aż do czasów obecnych, nieprzerwanie słuchane i w środowisku, któremu zostało przekazane, było wciąż na nowo przemysłiwane”.

Znakomity egegeta H.J. Kraus napisał wielką historię badań krytycznych nad Starym Testamentem. Książka zasługuje na opublikowanie w języku polskim. Autor stwierdza, że postęp w naukach starotestamentalnych objawił się najwyraźniej w badaniach na Pięcioksięgiem. Dzisiaj obserwujemy coraz większe zainteresowanie kompozycją, redakcją, końcową postacią tekstu, zamiast skupiać się na wyłonieniu starszych źródeł pisanych. Dziś coraz wyraźniej uświadamiamy sobie, 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 rozważania na nowo utartych schematów i tzw. pewnych wyników. Nadto stało się jasne, że gdy 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 tego faktu. Dlatego trzeba uważnie rozważać każdą hipotezę (*Hypothesen zu wagen*). Każdy badacz powinien wykazać, jaka jest solidność i ile prawdopodobieństwa jest w jego propozycji i na jakich przesłankach się opiera (s. 537 nn.).

Autor podkreśla wagę badań *formgeschichtlich* i *traditionsgeschichtlich* i krytykę źródeł jako bazy dla wszystkich studiów. To wszystko ma bardzo subtelne związki z prehistorią i wczesną historią Izraela. Tutaj trudności bardzo się powiększyły. I nie można powiedzieć, by współcześni badacze, poszerzając poszukiwania o nowe obszary, zdawali sobie zawsze sprawę z tych trudności.

Najlepszą ilustracją egzegezy francuskiej wydaje mi się nowa edycja *Biblii Jerozolimskiej* (1998), w której wstęp do Pięcioksięgu napisano od nowa, z wielką elegancją i pietyzmem. Najpierw wydawcy wyrażają sąd, że nowa krytyka, która zakwestionowała konkluzje, do jakich doprowadziła praca pokoleń biblistów przez kilka wieków, robi wrażenie spustoszenia. Dalej stwierdza się, że przy wielu niepewnościach pewne fakty są jednak do ustalenia i utrzymania. Zaczynając od spraw najpewniejszych stwierdza się, że Deuteronomium zostało stworzone na Północy i odnalezione podczas reformy Jozjasza. Tradycja kapłańska uformowała się podczas niewoli babilońskiej. Ale tradycje Pięcioksięgu zaczęto utrzymywać przed Deuteronomium. Na początku były odrębne tradycje na Południu (J) i na Północy (E). Te dwa zbiory tradycji, których utrwalenie na piśmie przed upadkiem Samarii jest prawdopodobne, spłynęły do Jerozolimy i tutaj dalej dokonywał się proces ich obróbki. W końcu za panowania Ezechiasza połączono je w jedno dzieło, które klasyczna teoria nazywała redakcją Jehowistyczną. Dzisiaj lepiej jest mówić o J i E jako dwóch tradycjach, za którymi stoi długi proces narastania. Proces połączenia tych tradycji mógł również trwać bardzo długo.

I wreszcie egzegeza włoska. Reprezentująca myśl katolicką i protestancką *Bibbia TOB. Edizione Integrale* (1992) wykląda klasyczną teorię źródeł przez P, D, J i E. Utrwalenie tradycji J mogło mieć różne fazy, ale wiele wskazuje na jej narodziny w Judzie, w środowisku bliskim monarchii Dawidowej. Potem wydawcy 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 myślą, że wielość zbiorów prawnych lepiej się tłumaczy w przyjęciu połączenia razem ustępów kiedyś niezależnych (hipoteza «fragmentów»). Dla jeszcze 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 przez sukcesywne warstwy wydaje się dziś hipotezą najlepszą do wyjaśnienia z jednej strony jedności Pięcioksięgu i z drugiej – jego różnorodności. Ona pozwala na jakąś pogłębioną lekturę tego obszernego dzieła; pozwala poznać jego przesłanie ja-

ko różne podejścia do tej samej tajemnicy: jedno bardziej psychologiczne (J); inne bardziej zainteresowane w podkreślaniu transcencji (E), jeszcze jedno bardziej zorientowane na rzeczywistości prawne i kultowe (P). I wreszcie ostatnie, które uwypukla wartość wybrania i miłości (D).

Gianfranco Ravasi, którego komentarz do Genesis świeżo wydało wydawnictwo M w Krakowie (1997) wyklada najspokojniej klasyczną teorię z datą Jahwisty na X/IX w. przed Chr., E na VIII w. itd. W 1997 r. wydali w Rzymie introdukcję do Pięcioksięgu dwaj autorzy M. Tabet i G. de Virgilio z *imprimatur* z Wikariatu Rzymu. Referują szczegółowo teorię czterech źródeł (tradycji) i dyskusję wokół źródła J. Jednak wspominają tylko Rendtorffa, a nie wymieniają van Setersa ani Bluma, czy kogoś z tej szkoły (s. 24). Natomiast cytują orzeczenia Komisji Biblijnej, *Dei Verbum, Humani Generis*.

W Izraelu studia nad Pięcioksięgiem mają wielkie tradycje. Za ilustrację tych badań niech posłuży nowa introdukcja A. Rofé, *La composizione del Pentateuco*. Profesor Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie dedykował książkę Kaufmannowi, którego jest uczniem. Z szacunkiem cytuje takich autorów, jak Gunkel, Wellhausen, von Rad i oczywiście żydowskich, jak Kaufmann, Cassuto, Milgrom i in. Ale nawet w bibliografii (s. 151-157) nie wspomniał van Setersa czy Bluma. Ważne są wywody autora odnośnie do pochodzenia D i P. Oba źródła pochodzą z różnych kręgów królestwa północnego (Sychem i Betel) i zostały następnie przyniesione do Jerozolimy po upadku Samarii w 722 r. Tutaj też w końcu były przekazywane i dopracowywane w jerozolimskiej wspólnocie ukształtowanej po powrocie z wygnania (s. 81).

Kompozycja Pięcioksięgu, zdaniem Rofé, zarysowuje się jako długi i skomplikowany proces tworzenia, który się rozpoczął w czasach Sędziów i trwał gdzieś do IV w., a więc ok. 800 lat. Ten proces zawierał wszystkie fazy formowania się, a więc tradycję ustną, skomponowanie na piśmie pojedynczych opowiadań, stworzenie zbiorów opowiadań i zbiorów prawnych, ich łączenie w trakcie pracy redakcyjnej, w końcu dołączanie nowych kompozycji późniejszego pochodzenia do już istniejącej kompozycji.

A w Polsce? Cytowany na wstępie ks. L. Stachowiak, w rozprawie o potopie napisał, że „datacja powstania Jahwisty na wcze-

sny okres monarchii nie jest pewna, ale z różnych powodów stale jeszcze najprawdopodobniejsza” (AK 104 (1985) s.104).

Recenzując pracę Ludwiga Schmidta o piśmie kapłańskim Michael S. Moor, (zob. CBQ 56/1994) zacytował Th.C. Odena, *After Modernity – What? Agenda for Theology*, (1990), który ostrzega, abyśmy nigdy nie czynili znaku równości między „starym” i „złym”, między „nowym” i „dobrym”. Od siebie dodaje, że powinniśmy być bardzo ostrożni, by nie lekceważyć dzieła po prostu dlatego, że opiera się na starszych założeniach, albo że jego autor pracuje przy użyciu starszych metod.

\*\*\*

Przedstawiony materiał pozwala na skromną konkluzję. Ożywione dyskusje wokół powstania Pięcioksięgu nie zdołały osiągnąć szerszego konsensusu. W zasadzie nikt nie neguje istnienia w Pięcioksięgu materiałów kapłańskich (P), deuteronomicznych (D) i jakichś materiałów wcześniejszych (J/E). Złożoność Pięcioksięgu pozostaje zatem faktem oczywistym. Rozbieżności dotyczą kwestii, czy te wcześniejsze materiały miały formę spisana czy ustną i kiedy się uformowały. Dalej dyskusja dotyczy kwestii, jak te materiały zostały zintegrowane w definitywnym Pięcioksięgu. Dzisiejsi uczeni są skłonni widzieć zamiast źródeł tradycje, a zamiast indywidualnych autorów mówić o szkołach czy środowiskach pisarskich. Zdecydowana większość uczonych stoi nadal na stanowisku teorii dokumentów (z wyżej wymienionymi poprawkami) jako bardziej holistycznej niż wszystkie nowe rozwiązania. Te nowe próby pokazania powstania Pięcioksięgu w ciągu stu lat (VI w.) nie są zdolne wyjaśnić głębokiej różnorodności zawartych w nim materiałów i teologicznych perspektyw. Brakiem tych rozwiązań jest niedocenianie ustnej tradycji i pozbawienie Izraela okresu monarchii wszelkiej literatury historycznej. Niemniej te nowe badania mają swoją wartość. Uświadomiły nam najpierw całą złożoność problematyki, pomogły zrewidować wiele zastanych schematów i odrzucić wiele tzw. pewnych rozwiązań. Dalej uświadomiły doniosłość okresu wygnania jako czasu refleksji Izraela nad swoją idyntitycznością i przeszłością historyczną. Pokazały wreszcie, że jedynym faktem jest aktualny, kanoniczny tekst Pięcioksięgu, i że gdy wkraczamy w rejony przedliterackich stadiów tego dzieła, mamy do czynienia jedynie

z hipotezami. Niektóre podejścia pokazały coś bardzo cennego, mianowicie że Pięcioksiąg przy całej swej złożoności jest bardziej jednolity niż to sobie wyobrażaliśmy. I choć nie osiągnęliśmy pewnych rozwiązań, nie wiadomo, czy kiedykolwiek do takich rozwiązań dojdziemy, to jednak zbliżyliśmy się do skomplikowanej problematyki kompozycji Pięcioksięgu, która tak fascynowała uczonych przez całe wieki i nie przestaje przykuwać ich uwagi po dzień dzisiejszy.

ks. Tadeusz BRZEGOWY

### BIBLIOGRAFIA

Anbar M., *Genesis 15: A Conflation of Two Deuteronomic Narratives*, JBL 101/1982, s. 39-55.

Berge K., *Die Zeit des Jahwisten: Ein Beitrag zur Datierung jahwistischer Vätertexte*, BZAW 186, Berlin-New York 1990.

Blenkinsopp J., *The Pentateuch: An Introduction to the First Five Books of the Bible*, London 1992; wł.: *Il Pentateuco. Introduzione ai primi cinque libri della Bibbia*, Brescia 1996.

Blum E., *Die Komposition der Vätergeschichte*, WMANT 57, Neukirchen-Vluyn 1984.

Blum E., *Studien zur Komposition des Pentateuch*, BZAW 189, Berlin-New York 1990.

Boorer S., *The Promise of the Land as Oath: A Key to the Formation of the Pentateuch*, BZAW 205, Berlin 1992.

Brekelmans C., Lust J. (red.), *Pentateuchal and Duteronomistic Studies, Congress Leuven 1989*, BETHL 94, Leuven 1990.

Brueggemann W., *The Kerigma of the Priestly Writers*, ZAW 84/1972, s. 397-414.

Brueggemann W., *Yahwist*, IDBSup 1992, s. 971-975.

Carr D.M., *Reading the Fractures of Genesis: Historical and Literary Approaches*, Louisville, KY 1996.

Cazelles H., *Pentateuque*, DBSup VII, s. 687-858.

Clines D.J.A., *The Theme of the Pentateuche*, Journal for the Study of the Old Testament, Sup. Series 10, Sheffield 1984.

Coote R., *Defense of Revolution: The Elohist History*, Minneapolis 1991.

Craghan J.E., *The Elohist in Recent Literature*, BThB 7/1977, s. 23-35.

- Cross F.M., *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel*, Cambridge 1973.
- Davies G.J., *The Wilderness Itineraries and the Composition of the Pentateuch*, VT 33/1983, s. 1-13.
- Engnell I., *Gamla Testamentet. En traditionshistorisk inledning*, t. 1, Stockholm 1945.
- Fanuli A., *Due recenti „Introduzioni critiche” sulla composizione del Pentateuco. Un primo bilancio su un’ipotesi gloriosa*, Rivista Biblica 49/2001, s. 211-225.
- Friedmann R.E., *Who Wrote the Bible?*, New York 1987.
- Gnuse R., *Dreams in the Night – Scholarly Mirage or Theophanic Formula? The Dream Report as a Motif of so-called Elohist Tradition*, BZ 39/1995, s. 28-53.
- Görg M., *Die „Sünde” Salomos. Zeitkritische Aspekte der jahwistischen Sündenfallerzählung*, Biblische Notizen 16/1981, s. 42-59.
- Gunkel H., *Das Buch Genesis*, Handkommentar zum AT, Göttingen 1892, 1910<sup>3</sup>.
- Gunkel H., *The Legends of Genesis: The Biblical Saga and History*, New York 1964.
- Gunneweg A.H.J., *Anmerkungen und Anfragen zur neueren Pentateuchforschung*, ThR 50/1985, s. 252-263.
- Houtman C., *Der Pentateuch. Die Geschichte seiner Erforschung neben einer Auswertung*, Kampen 1994.
- Harán M., *Behind the Scenes of History: Determining the Date of the Priestly Source*, JBL 100/1981, s. 321-333.
- Hendel R.S., *The Book of Genesis*, w: D.N. Freedman (red.), *Anchor Bible Dictionary*, New York-London-Toronto-Sydney-Auckland 1992, t. II, s. 933-941.
- Hurvitz A., *The Evidence of Language in Dating the Priestly Code*, RB 81/1974, s. 24-56.
- Hurvitz A., *A Linguistic Study of Relationship Between the Priestly Source and the Book of Ezekiel*, Paris 1982.
- Husser J.-M., *Entre Mythe et Philosophie. La relecture sapientielle de Genèse 2-3*, RB 107/2000, s. 232-259.
- Juárez M.A.M., *Situación actual de los estudios sobre el Pentateuco*, Religión y Cultura 29/132 (Jan.-Feb. 1983), s. 27-43.
- Knight D.A., *The Pentateuch*, w: D.A. Knight, G.M. Tucker (red.), *The Hebrew Bible and Its Modern Interpreters*. Chicago 1985, s. 263-296.



Kraus H.J., *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments*, Neukirchen 1982<sup>3</sup>; wł. Bologna 1975.

Kselman J.S., *The Recovery of Poetic Fragments from the Pentateuchal Priestly Source*, JBL 97/1978, s. 161-173.

Levin Ch., *Der Yahwist*, FRLANT 157, Göttingen 1993.

Lubczyk H., *Elohim beim Jahwisten*, w: *Congress Volume Göttingen 1977*, VTSuppl 29, Leiden 1978, s. 226-253.

Martin-Juarez M.A., *Contemporary Studies on the Pentateuch*, TDig 31/1984, s. 228-232.

McKenzie J., *Myth and Old Testament*, CBQ 21/1959, s. 265-282,

Mendecki N., *Jak powstawał Pięcioksiąg*, RBL 37/1984, s. 427-428.

Moor J.C. de, *The Rise of Yahwism: The Roots of Israelite Monotheism*, BETL 91, Leuven 1990.

Nicholson E., *The Pentateuch in the Twentieth Century. The Legacy of Julius Wellhausen*, Oxford 1998.

Noth M., *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Stuttgart 1948<sup>2</sup>; ang. *A History of Pentateuchal Traditions*, Enlewood Cliffs N.J. 1972.

A. Pury (red.), *Pentateuque [Le] en question. Les origines et la composition des cinq premiers livres de la Bible à la lumière des recherches récentes*, Genève 1989.

O'Brien M.A., *Sources of Pentateuch. Texts, Introductions, Annotations*, Minneapolis, MN 1993.

Pury A. de, *Yahwist („J”) Source*, w: D.N. Freedman (red.), *Anchor Bible Dictionary*, New York-London-Toronto-Sydney-Auckland 1992, t. VI, s. 1012-1020.

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

Rad G. von, *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch*, BWANT 26, Stuttgart 1938, repr. w: ten'ze, *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, München 1958, s. 9-86.

Rendtorff R., *Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch*, ZAWBeih 147, Berlin-New York 1977.

Rendtorff R., *The Yahwist as Theologian? The Dilemma of Pentateuchal Criticism*, JSOT 111/1977, s. 2-9.

Rendtorff R., *The Future of the Pentateuchal Criticism*, He-noch 6/1984, s. 1-15.

Rendtorff R., *L'histoire biblique des origines (Gen 1-11) dans le contexte de la rédaction „sacerdotal” du Pentateuque*, w: A. Pury (red.), *Le Pentateuque en Question. Les origines et la composition des cinq premiers livres de la Bible à la lumière des recherches récentes*, Genève 1989, s. 83-94.

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

Rose M., *Deuteronomist und Jahwist. Untersuchungen zu den Berührungspunkten beider Literaturwerke*, AThANT 67, Zürich 1981.

Rosenberg D., Bloom H., *The Book of J*, New York 1990.

Rubinkiewicz R., *Powstanie Pięcioksięgu w świetle najnowszych badań*, RT 46/1999, s. 111-123.

Ruppert L., *Il Jahwista: annunciatore della storia della salvezza*, w: J. Schreiner (red.), *Parola e Messaggio*, Bari 1970, s. 147-177.

Ruppert L., *L'Elohista: il teologo del popolo di Dio*, w: tamże, s. 179-194.

Ruppert E., *Stellung und Bedeutung der Erzählung vom Man-nawunder (Ex 16) im Aufbau der Priesterschrift*, ZAW 86/1974, s. 269-307.

Schart A., *Mose und Israel im Konflikt. Eine Redaktionsgeschichtliche Studie den Wüstenerzählungen*, OBO 98, Fribourg-Göttingen 1990.

Schmidt L., *Studien zur Priesterschrift*, BZAW 214, Berlin-New York 1993.

Ska J.L., *Un nouveau Wellhausen? Bib 72/1991*, s. 253-263.

Ska J.L., *De la relative indépendance de l'écrit sacerdotal*, Bib 76/1995, s. 396-415.

Ska J.L., *Le Pentateuque: état de recherche à partir de quelques récents „Introductions”*, Bib 77/1996, s. 245-265.

Stachowiak L., *Potop biblijny. Tworzywo literackie, treść opowiadania, teologia*, Lublin 1988.

Stachowiak L., *Stary Testament w świetle ostatnich badań krytycznych*, RBL 42/1989, s. 1-10.

Steck H.O., *Genesis 12,1-3 und die Urgeschichte des Jahwisten*, w: *Probleme biblischer Theologie. Festschrift G. von Rad*, München 1971, s. 525-554.

- Tengström S., *Die Hexateucherzählung*, Lund 1976.
- Tigay J.H., *An Empirical Basis for the Documentary Hypothesis*, JBL 94/1975, s. 329-342.
- Van Seters J., *Abraham in History and Tradition*, New Haven 1975.
- Van Seters J., *The Primeval Histories of Greece and Israel Compared*, ZAW 100/1988, s. 1-22.
- Van Seters J., *Prologue to History. The Yahwist as Historian in Genesis*, Louisville 1992.
- Van Seters J., *The Life of Moses: The Yahwist as Historian in Exodus-Numbers*, Kampen 1994.
- Vermeulen J., *La formation du Pentateuque à la lumière de l'exégèse historico-critique*, RTLov 12/1981, s. 324-346.
- Vink J.G., *The Date and Origin of the Priestly Code in the Old Testament*, OTS 15/1969, s. 1-144.
- Vorländer H., *Die Entstehungszeit des jehowistischen Geschichtswerkes*, Frankfurt am Main 1978.
- Weimar P., *Untersuchungen zur Redaktionsgeschichte des Pentateuch*, BZAW 146, Berlin-New York 1977.
- Weimar P., *Die Toledot-Formel in der priesterschriftlichen Geschichtsdarstellung*, BZ 18/1974, s. 65-93.
- Whybray R.N., *The Making of the Pentateuch*, JSOTSup 53, Sheffield 1987.
- Whybray R.N., *Introduction to the Pentateuch*, Grand Rapids, Michigan 1995.
- Wifall W.R., Jr., *Israel's Origins: Beyond Noth and Gottwald*, BThB 12/1982, s. 8-10.
- Winnett F.V., *Re-examining the Foundations*, JBL 84/1965, s. 1-19.
- Wolff H.W., *Dodekapropheten 2: Joel, Amos*, Neukirchen-Vluyn 1969.
- Wynn-Williams D.J., *The State of Pentateuch*, BZAW 249, Berlin-New York 1997.
- Zenger E., *Auf der Suche nach einem Weg aus der Pentateuchkrise*, Theologische Revue 78/1982, s. 353-362.
- Zwickel W., *Der Altarbau zwischen Bethel und Ai (Gen 12f). Ein Beitrag zur Datierung des Jahwisten*, BZ NF 36/1992, s. 207-219.