

Wiesław Józef Rosłon

Z niwy badań nad Starym Testamentem : pokłosie kongresu

Studia Theologica Varsaviensia 21/1, 281-308

1983

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

WIESŁAW JÓZEF ROSŁON

Z NIWY BADAŃ NAD STARYM TESTAMENTEM — POKŁOSIE KONGRESU

Dwa lata upłynęły od zakończenia obrad X Kongresu Międzynarodowej Organizacji dla Studiów nad Starym Testamentem, który odbywał się w Wiedniu w dniach 24—29 sierpnia 1980 r., pojawiały się już sprawozdania w polskich czasopismach naukowych, ale nie będzie chyba rzeczą zbędną jeszcze raz rzucić okiem na tematykę poruszaną w czasie tych pracowitych dni przez autorów referatów i komunikatów, bo jest to przecież przegląd aktualnych zainteresowań doborowego grona specjalistów reprezentujących światowe ośrodki badań biblijnych niezależnie od zabarwienia konfesyjnego i przekonań religijnych. Tematy 24 referatów i 62 komunikatów chciałbym ująć w następujące grupy: I. Bibliografia i sprawy wprowadzające; II. Badania filologiczne; III. Tło biblijnych wydarzeń; IV. Teologia i egzegeza; V. Refleksje biblijne w sztuce.

Wobec tak obszernego materiału nie będzie możliwe w ramach niniejszego przypomnienia wglądać się w kwestie zbyt szczegółowo, raczej możliwe jest tylko zasygnalizowanie poruszanych kwestii i podanie proponowanego rozwiązania, o ile takie zostało przedstawione.

I. BIBLIOGRAFIA I SPRAWY DOTYCZĄCE INTRODUKCJI DO STUDIÓW NAD BIBLIĄ

W. T. Classen (ze Stellenbosch w Rep. Afr. Poł) w komunikacie dał krótki przegląd drogi, na której zmiana akcentów i wzorów badawczych otworzyła nowe możliwości ale też nastęrczyła nowe problemy w studiach nad ST zwłaszcza w ostatnim dziesięcioleciu. Naukowy charakter badań został zagrożony przez rozległość i łączny efekt literatury naukowej oraz wzajemne relacje badań na polu biblistyki i w dyscyplinach sąsiednich, jak semitystyka, lingwistyka i literatura. Uczony winien mieć dostęp do skutecznych i wyczerpujących pomocy bibliograficznych. Doprowadzić należy do tego, by dzieło naukowe wymagało od uczonego nie tylko metodologicznego i systematycznego omówienia danych na interesujący go temat, lecz także potraktowania w sposób metodologiczny i systematyczny literatury w danej dziedzinie.

C. Cox z Toronto zdał relację z prac przygotowawczych do wydania krytycznego Starego Testamentu w ramach projektu, stanowiącego część programu Akademii Nauk i Instytutu Rękopisów (Mesrop Mashots') w Erywanu; podkreślił znaczenie dotychczasowych prac dla całego projektu i zadań czekających jeszcze dla wykończenia przekładu na język armeński.

J. Scharbert (München) przedstawił kolejne etapy powstawania niemieckiego ekumenicznego przekładu Biblii (*Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift — Altes Testament*), który ukazał się w całości w 1980 r. z inicjatywy Katholisches Bibelwerk w Stuttgarcie, omówił problemy z tym dziełem związane oraz znaczenie nowego krytycznego i uzgodnionego tłumaczenia.

J. G. Heintz (Strasburg) zakomunikował o rozwijaniu pięknej inicjatywy wydawania tekstów Bliskiego Starożytnego Wschodu metodą nowoczesną informatyki. Masa danych tekstualnych z Ebla, Mari, Nuzi, Ugarit, Niniwy i innych osiedli odkrytych przez archeologów doczeka się tą drogą opublikowania. Grupa Starożytnych Poszukiwań i Badań Semickich — w skrócie GRESA postanowiła tworzyć komputerowo indeks podstawowych zbiorów starożytnych tekstów semickich. Znalazły w tym indeksie dokumentalnym już wyczerpujące opracowanie teksty z El-Amarna ważne dla studium ST.

K. H. Richards z Denver (Colorado USA) mówił na temat ambitnego wielotomowego programu wydawniczego z okazji stulecia Towarzystwa Literatury Biblijnej (Society of Biblical Literature). Ma to być monumentalny przegląd dotychczasowych osiągnięć amerykańskiej bibliistyki i planów na przyszłość. Program podzielono na dwa działy: Biblia w kulturze amerykańskiej (*The Bible in American Culture*) i Badania w biblistyce amerykańskiej (*Studies in American Biblical Scholarship*). Dwa tomy zostały już opublikowane, następne będą się wkrótce ukazywać. W 1980 r. przypada jubileusz stulecia Towarzystwa. Publikacje mają się ukazywać do połowy lat osiemdziesiątych. Głównymi wydawcami są Robert W. Funk, Edwin S. Gaustad i Kent H. Richards, który właśnie sprawę przedstawił. Pomocą służą liczni uczeni z różnych części świata.

II. BADANIA FILOLOGICZNE

A. Auld z Edynburga (Szkocja) podejmuje dyskusję z wypowiedziami N. Lohfinka na poprzednim kongresie co do wekibbešuha w Rdz 1,28 i weha'areš nikbešah lipnehem w Joz 18, 1, w nawiązaniu zresztą do kilku współczesnych publikacji na temat „kraju” w Pięcioksięgu i w P. Przy tym tekstowi Rdz 1, 28 przypisuje się znaczenie programowe, wiążąc jego terminologię z proroczkimi oczekiwaniami powrotu z wygnania. N. Lohfink uważa, że oba wymienione teksty stanowią inkluzję opowiadania kapłańskiego. Co do tego stwierdzenia Auld nie ma zastrzeżeń, lecz kwestionuje implikacje literackie z dostrzeżonych słów wiążących. Jego zdaniem Joz 18, 1 jest raczej dodatkiem do późnego fragmentu tej księgi, przez swą terminologię bliżej wiążącym się z Kpł 32, Joz 22 i dziełem kronikarskim. Rdz 1, 28 może co najwyżej być antycypacją dla późniejszej uwagi w księdze Jozuego, co byłoby sugestywne teologicznie, lecz nie jest częścią łączącą się z P, bowiem wkbbš w 1, 28 jest elementem odosobnionym w kontekście: jedynym przedmiotem (dopełnieniem) z sufiksem w rozdz. I i jedynym elementem w w. 28 nie powtórzonym więcej ani w rozdz. I ani w reszcie Rdz w TM. Ponadto nigdzie w Księdze nie łączy się kbš w Qal z rzeczownikiem 'eres.

J. L. Cunchillos (Francja) ukazał w ujęciu filologicznym i historycznoreligijnym znaczenie i rolę „anioła” (mal'ak) jakiegoś bóstwa w kręgu kultury północno-zachodnio semickiej (głównie w oparciu o teksty ugaryckie). Termin mal'ak pochodny od pierwiastka l'k po-

świadczonego tylko w ugaryckim. Powszechnie przyjmowane znaczenie „posyłać” należałoby sprecyzować jako „posłańca lub wieść przesyłać”. Semantycznie ma'ak byłyby nie tyle „posłańcem” co „przekazicielem wiadomości”. Ponieważ chodzi nie tyle o zagadnienie wartości semantycznej co o zastosowanie literackie i funkcję społeczno-kulturalną a ponadto o wykrycie związku między ma'ak świeckim a ma'ak jakiegoś bóstwa na tym obszarze w II—I tysiącleciu przed Chr, trzeba sięgnąć do analogii w kulturach egipskiej i mezopotamskiej. Instytucja ma'ak w ogóle ma zmniejszyć dystans geograficzny (kurier), polityczny (ambasador) i religijny (wysiłnik religijny i boski) zainteresowanych sobą stron. W ujęciu literackim zaś ma'ak łączy dwa obrazy lub dwie sceny w przedstawieniu mitycznym, zbliżając też oddalone od siebie osoby lub grupy. Z wysyłającym utożsamia się tylko w momencie wypełniania posłannictwa, przemawiając „w imieniu” tegoż. Jest to utożsamienie funkcyjne i w tym sensie ma'ak uobecnia zleceniodawcę. Te same role spełnia ma'ak bóstwa. Nie utożsamia się on z bóstwem. Jest i istnieje, o ile przekazuje otrzymane poselstwo. Uwypukla różnice obu kontaktujących się przez niego bóstw. Pytanie jednak, czy na dalszą metę nie przyczynia się on do utożsamienia obu bóstw, biorąc pod uwagę jeszcze inne okoliczności i tendencje. W każdym razie świat kultury północno-zachodniosemickiej otwiera nowe perspektywy dla interpretacji tekstów biblijnych.

B. Grossfeld (Wisconsin — Milwaukee USA) przeanalizował sposób przekładania hebrajskiego pierwiastka pqd przez targum, Peszittę, Wulgatę i LXX, by wskazać, że studium porównawcze tych czterech starożytnych przekładów Biblii ujawnia wiele krzyżujących się wpływów zewnętrznych między tymi przekładami jak i charakterystyczne cechy wewnętrzne o rysach regionalnych i chronologicznych w różnych pierwiastkach aramejskich, użytych w targumie i Peszittie dla oddania pqd w trzech grupach ksiąg Biblii hebrajskiej.

A. Pelletier (Paryż) zakomunikował o wynikach badania czasownika swh w Pięcioksięgu w przekładzie LXX, wyrażającym tendencje judaizmu hellenistycznego. Zagadnienie, czy widziano w nim imperatyw ścisły czy tłumaczono je raczej w sensie zalecenia przyjacielskiego. Autor komunikatu doszedł do wniosku, że oddawano to słowo nakazu przez czasownik entéllomai, który ma wydźwięk przyjazny i taki też odcień znaczeniowy zapewnił powodzenie pochodnego rzeczownika entolé w hellenistycznym środowisku żydowskim a potem w chrześcijaństwie.

A. Schenker (Freiburg Szwajc.) w związku z terminem *koper* zastanawia się, jaka relacja istnieje między placeniem *koper* w prawie cywilnym a okupem w ramach kultu. Nie wdaje się w kwestię etymologicznego związku rzeczownika z czasownikiem *kipper*, na podstawie interpretacji Wj 21, 29 n. i Prz 6, 35 ukazuje, że *koper* oznacza kompromis, ugodę lub polubowne załatwienie sporu, prowadzące do wypłacenia pewnej sumy zamiast ponoszenia cięższej kary. Nie chodzi bezpośrednio o okup za życie (jest na to określenie *pidjon nepeš*) lecz o wyrównanie zastępcze za cięższą karę lub zemstę w oparciu o sąd polubowny (*gentlemen's agreement*). W tym samym sensie użyto też czasownika w Rdz 32, 21 i Prz 16, 14. Definicja *koper* w dziedzinie prawa cywilnego brzmiałaby: Wyrównanie pełnego wymiaru kary przez łagodniejsze uregulowanie oparte na polubownym porozumieniu. W szerszym znaczeniu *koper* między ludźmi jest zrezygnowaniem z zemsty a przez to położeniem tamy przemocy. Czasownik i rzeczownik

znaczeniowo zależą od siebie. „Okupem” kulturowo-religijnym jest ze strony Jahwe ugodość i zrezygnowanie z pełnej kary wobec człowieka.

J. Koenig (Sceaux — Francja) zajął stanowisko wobec sensu pierwszego czasownika (nzh) w Iz 52, 15 i symboliki IV pieśni o Studze Pańskim. Th. Vriesen (OTS 7, 204 n.) wykazał, że semantyka czasownika *nazah* w Iz 52, 15 prowadzi do sensu „on rozproszy (narody)”, ale nie wskazał motywu literackiego, dlatego ten czasownik ze słownika technicznych określeń kulturowych (obrzęd pokropienia) został użyty dla wyrażenia niejasno tego, co można było inaczej powiedzieć bardziej zrozumiale. Okazuje się, że TM zachował lekcję oryginalną. Zgodny z nim jest także 1 Qiz^a. Sugerowano się niepotrzebnie pierwiastkiem arabskim. Trzeba uciec się do wyjaśnienia poprzez symboliczne i typologiczne zastosowanie kultowe. Sytuacja na wygnaniu uniemożliwiła kult ofiarniczy. Pozostała tylko „ofiara warg”. Spekulacja symboliczna sytuacji wygnaniowej widziała 'aşam (53, 10) w sensie opatrnościowym wygnania, na którym Sługa Pański, czyli elita kierownicza w *golah* — „synagoga wygnańców” bohaterko zadośćczyni za przewinienia „wielu”. W następstwie przyjdzie przywrócenie sprawiedliwego cierpiącego do pomyślności (wątek mądrościowy), potomstwo (53, 10—11) i odnowa narodu (53, 12a). W tym świetle znaczenia wieszczego nabierają terminy kultowo-ofiarnicze 'aşam jak i obrzęd pokropienia. Użycie czasownika technicznego z zakresu kultu było konieczne dla uwypuklenia tego, że narody zebrane w imperium babilońskim zostaną „rozproszone”.

H. Muszyński (Warszawa) powraca do trudności następczej przez wyrażenie *ha'eben hari'sona* w Zch 4, 7 zarówno pod względem gramatycznym, jak literackim, rzeczowym i treściowym. Stara się wyjaśnić problem w świetle nowych wykopalisk archeologicznych w Mezopotamii i w Palestynie.

V. Peterca (Iasi — Rumunia) proponuje w świetle egzegezy midraszowej prześledzić, jak Kronikarz w oparciu o nową powygnaniową teologię rozwija swoją teologię wybrania, w ramach której stosuje czasownik *bhr* ok. 20 razy w czym 11 razy w miejscach, dla których brak odpowiednika w Księgach Królów. Główną postać w tej teologii stanowi Salomon. Szczególnie analizuje autor 1 Krn 28, 29, gdzie Kronikarz kieruje uwagę na historyczną rolę Salomona, w której odkrywa podstawę teologiczną dla obrazu rehabilitującego tego króla. Porównanie niektórych tekstów z ksiąg Królów i Kronik wykazuje nowe rozumienie *bhr* względem Salomona.

S. Bartina (Barcelona) precyzuje znaczenie terminu *šepannim* i *šemamit* w Prz 30, 26. 28, gdzie mowa o czterech rodzajach małych a jednak pełnych mądrości istot żyjących. Odnośnie *špnym* (w naszych przekładach „góraliki”) analizuje wyjaśnienia dane dotychczas i dzieli się doświadczeniem osobistym. Odnośnie tajemniczego *šmmyt* (w BT przełożono jako „jaszczurka”) przekład LXX zdaje się sugerować kameleona (*kalabotes*). Autor widzi potwierdzenie tego sensu w rdzeniu hebrajskim *šmm* (z *šmm*), którego używa się konsekwentnie, gdy mowa o kolorze i jego zmianach.

E. G. Clarke (Toronto) podaje uwagi co do niektórych niejasnych znaczeń wyrazów hebrajskich w księdze Hioba w świetle XI Q Tg Job, który przejawia podobieństwo do tekstu LXX. Autor pragnie przebadać na nowo bieżący stan badań w tym przedmiocie, nowymi przekładami uzupełnić i ocenić wartość targumu z Qumran dla studium nad tekstem. Takie uzupełnienie pozwoli uzyskać pełny obraz zgod-

ności targumu qumrańskiego z LXX odnośnie zasięgu i rodzaju. Dla uzyskania właściwej oceny podejmuje się Clarke opisać naturę targumu jako przekładu z hebrajskiego tekstu, ustalić zakres użycia go w krytyce tekstu i wskazać, jak mógł rozumieć tekst hebrajski targumista, oraz w jakim stopniu LXX zgadza się i nie zgadza z tym wczesnym przekładem.

M. Dahood (Rzym) poinformował, że dotąd już ponad 100 hapax legomena z księgi Hioba zostało zidentyfikowanych na tabliczkach z Ebla, dostarczając użytecznego kryterium dla klasyfikacji danych z Ebla. W komunikacie omówił następujące: *'ebah* (9, 26), *uśh* (11, 16), *mnlm* (15, 29), *yhyk* (24, 14), *s'gor* (28, 15), *gabiś* (28, 18), *hol* (29, 18), *gwh* (33, 17), *t'mim de'ot* (36, 4), *bahir* (39, 27), *mištaro* (38, 33), *bar* (39, 4), *śalsal* (40, 31).

T. Harvainen (Helsinki) informuje na temat pendantu samogłoskowego tyberiadzkiego *szewa* quiescens w starożytnych transkrypcjach i punktacjach tekstów. Chociaż w gramatykach podaje się zasady, kiedy tyberiadzkie *szwa* ma być niewymawiane (quiescens), to jednak w najbardziej wiarygodnych rękopisach wraz z kodeksem z Aleppo pojawia się *hatep* zamiast oczekiwanego *szwa* quiescens. Także znaczną ilość samogłosek w miejscach nieoczekiwanych poświadcza transkrypcja Józefa Flawiusza i Hieronima. To samo mamy w punktacji palestyńskiej i babilońskiej. Materiał dowodowy wskazuje, że starożytne tradycje czytania hebrajskiego języka nie były jednolite co do samogłosek „ultrakrótkich”. Większość ich wywodzi się z czynników fonetycznych, sonorności, czynników heteroorganicznych i in., które wywołują samogłoski epentetyczne z zasady zależne w brzmieniu od poprzedzającej samogłoski „pełnej”. Są przypadki, w których są one morfonomiczne w dodatku do samogłosek fonetycznych epentetycznych. Zdaje się, że genialna myśl, by zastosować ten sam znak *szwa* zarówno dla wymawiania samogłosek zredukowanych jak i wskazywania ich braku był zabiegiem pozwalającym masoretom z Tyberiadz stworzyć system punktacji nadający się dla powszechnego użytku.

N. Lohfink (Frankfurt a.M. — RFN) wobec przyjętej obecnie datacji księgi Koheleta na III w. lub początek II w. przed Chr. stawia pytania odnośnie sensowności terminów *mlk*, *ślt* i *mśl* w tej księdze. Nie było króla w Jerozolimie, czy więc miał autor na myśli dwór w Aleksandrii, czy chodziło o przeciwstawienie się ówczesnym tendencjom. Lohfink uważa, że może być zaakceptowana myśl o przeciwstawianiu się ówczesnym tendencjom przy dokładniejszym rozróżnieniu, że „króla” oznacza tylko *melek* a nie *śalit* ani *mośel*. Przy takim ustawieniu zagadnienia istnieją możliwości określenia konkretnego punktu widzenia polityczno-społecznego Koheleta dokładniej niż dotychczas.

H. Schweizer (Mainz — RFN) przedstawił po krótko, jak obecnie w lingwistyce patrzy się na zagadnienie „determinacji”, deiktyki tekstowej, na przykładzie wziętym z Rdz 18, 23—33. Starał się uwypuklić punkt widzenia dotyczący niedoceny w gramatykach. Komunikat objaśniany był graficznie przez przedstawione dwa schematy.

W. Gross (RFN) w referacie: *Zjawiska syntaktyczne na początku starohebrajskiej prozy — drugi plan i pierwszy plan*, stawia pod dyskusję zagadnienie z zakresu językoznawstwa i literatury o doniosłych konsekwencjach dla właściwej oceny i tłumaczenia opowiadań

hebrajskich. Jego spostrzeżenia co do składni czasowników są owocne dla analizy techniki opowiadania. Otóż w porównaniu do mowy o sprawach przeszłych opowiadania wykazują charakterystyczne odchylenia składniowe. Autor przedstawił przyjęte w ST sposoby wprowadzenia na początku opowiadania nieznanymi osobami. Na przyjętym takim typie z 1 Sm 25, 2 objaśnił cechę syntaktyczną przedstawiania drugiego planu, dającą się odczytać z form czasownika, miejsca słów i zdań. Wyróżnienie drugiego planu od pierwszego pozwala dokładniej uchwycić ukształtowanie plastyczne w starotestamentowych opowiadaniach. W głównej części referatu omawia przedstawianie drugiego planu w formie *w. = .x-gatal*. Szczególnie zajął się stosunkiem czasowym (uprzednia czy zwykła przeszłość) oraz warunkami i konsekwencjami, pod którymi w takich zdaniach kładzie się *hyy*. W zakończeniu wyciąga wnioski odnośnie składniowej interpretacji Rdz 1, 1—3.

III. TŁO BIBLIJNYCH WYDARZEŃ

Chodzi w tym punkcie o tematy dotyczące wyników archeologicznych badań, filologii porównawczej i ustalenia niektórych realiów biblijnych.

C.H.J. de Geus (Groningen — Holandia) przypuszcza, że za mało bierze się pod uwagę plagii naturalne od najdawniejszych czasów niszczące ludność w starożytnym świecie, zwłaszcza w tych przypadkach, gdy widzimy, że kultury znikają zgoła nagle, a nie możemy wskazać na jakiegoś wyraźnego wroga. Przyczyną może być właśnie epidemia. Najbardziej zdaje się widocznym tego rodzaju przypadkiem w czasach biblijnych był gwałtowny upadek państw-miast przy końcu okresu późnego brązu. Nie ma danego w ST wymienia się wśród nieszczęść, jakie mogą przyjść na narody obok miecza (wojny) głód i zarazy. Podczas gdy wiele ze skutków wojny da się potem odkryć, mało pozostaje świadectw po skutkach głodu lub zarazy. Z zapisków średniowiecznych można mieć niejaki pojęcie o skutkach „czarnej śmierci” na Bliskim Wschodzie, czy w mniejszym stopniu o tzw. „pladze Justyniana” z VI w. Odnośnie wcześniejszych okresów trzeba się liczyć również z podobnymi klęskami.

M. Delcor (Francja) widzi nowe dane odnośnie pochodzenia Balaama w oparciu o aramejskie teksty z Deir Alla. Pewne rzeczy w nich są jasne, inne pozostają hipotetycznymi ze względu na fragmentaryczność tekstów. W grupie tekstów pełnych jest mowa o wyroczni wygłoszonej przez Balaama w następstwie nocnego widzenia, jakie miał prawdopodobnie w sanktuarium. Balaam zwiastuje niejakiemu Eliqahowi i innym „dzieło bogów” i motywy wypowiedzi o nieszczęściu w mowie symbolicznej. Przekleństwa odnoszą się do przyrody i zwyczajów domowych. W drugiej grupie tekstów z niepełnych części zdań wynika, że jest mowa o młodej zakochanej dziewczynie (*almah*), o stosunkach seksualnych z żoną pochodzenia królewskiego i o zapowiedzi szczęśliwego czasu. Balaam urodził się w kraju Ammon, gdzie spełniał swoje zadanie jako „widzący” (*ptr*) na brzegu rzeki Jabbok, a nie Pitru w Mezopotamii, jak się przyjmuje bardzo często.

E. Noort (Kampen — Holandia) odnajduje poważne paralele do obrazu JHWH — wojownika i „świętej wojny” w Izraelu w tekstach i płaskorzeźbach świątyni zmarłych Ramzesa II w Medinet Habu.

Dotychczas powoływano się na paralelne teksty akadyjskie (por. M. Weippert w ZAW 84, 1972, 460—493), ale naświetlały one pewne elementy biblijne i były bardzo różne chronologicznie (od tekstów z Mari aż do Asarhaddona) i gatunkowo (od inskrypcji budowlanych do sprawozdań z wypraw). W Medinet Habu da się odnaleźć cały schemat, pozwalający ocenić własne akcenty w wystawianiu czynów wojennych JHWH przez Izraela. Na uwagę zasługuje religijne usprawiedliwienie i zalecenie przez bóstwo wojny jako obronnej, poświęcenie broni i mobilizacja, uczestniczenie bóstwa w czasie bitwy, obchód zwycięstwa oraz ofiarowanie bóstwu całego wziętego łupu.

M. Tsevat (Cincinnati — Ohio USA) przypomina w komunikacie o tekście hetyckim z Khattusas (wydał H. Otten w KBo 22, 2 i „Studien zu den Bogasköy-Texten” 17, 1973, zwił ss. 6—9. 14—36 nn.), który zawiera odpowiedniki do niemal wszystkich frapujących egzegetów szczegółów relacji o mniejszych sędziach w Sdz 10, 1—5; 12, 7—15, mianowicie 30 synów, 30 córek, 30 osłów, wysłanie dzieci do obcego kraju i ich małżeństwa. Wyjściem z sytuacji w tekście hetyckim jest niezamierzone kazirodztwo. Tekst hebrajski relacjonuje o uniknięciu endogamii (której skrajnym przypadkiem jest kazirodztwo). Zdaniem autora komunikatu tekst biblijny wygląda jak daleka i semityzowana nieco reakcja na urywek z Khattusas. Stawia pytania, czy traktować to jako świadectwo obyczajów, czy jako swoistą ironię autora biblijnego.

V. Vilar Hueso (Valencia — Hiszpania) relacjonuje o nowych zainteresowaniach sanktuariami palestyńskimi wskutek odkrycia przez archeologów kilku sanktuariów z epoki żelaza. Interesujące byłoby wyświetlenie ich wpływu na religię izraelską przed zbudowaniem świątyni. Jednym z ważniejszych sanktuariów w czasach Sędziów było Betlejem wspomniane dwukrotnie w Sdz i dwukrotnie w 1 Sm. W opowiadaniu o Mice w Sdz 17 n. lewita udający się na północ zdaje się świadczyć o nadmiarze kleru w Betlejem. Podobnie na północ wyemigrował lewita, którego żonę zamordowano w Gibea wg Sdz 19 n. Skoro ona pochodziła z Betlejem, najprawdopodobniej i on miał związek z tym miejscem kultu. Samuel przed namaszczeniem Dawida składa ofiarę w betlejemskim sanktuarium (1 Sm 16), a wg 1 Sm 20 sam Dawid udaje się na doroczną służbę Bożą do Betlejem. Prestiż kleru tego sanktuarium wydaje się być wysoki, a lewici udający się stąd aż do Dan rozprzestrzeniają tradycje swego sanktuarium.

K. D. Schunck (Rostock — NRD) w przyczynku do historii pokolenia Dana ustala położenie *Har-Heres* wspomnianego jedynie w Sdz 1, 35. Nie da się zidentyfikować ta nazwa z *Bet-Szemesz* (= *Tell er-Rumele* przy *En Szems*) ani nie jest jakimś osiedlem starotestamentowym, lecz w oparciu o IXX raczej pasmem górskim. Termin *heres* ma znaczenie „wysypka, świerzb, strup”. Byłyby to jakieś „strupie góry” na wschodnim wzgl. południowym skraju równiny Ajalon przy przejściu krainy górzystej w pagórkowatą. Na to wskazuje być może jeszcze nazwa *chirbet hirsá lub chirbet harsis*. Danici przed wędrownką na północ musieli dostać się na równinę Ajalon. Jako stała kwatera służył im przy tym położony na wschodzie tej doliny obóz Dana na zachód od Kirjat-Jearim (por. Sdz 18, 12).

M. Metzger (Kiel — NRF) relacjonuje o odkrytej w Libanie w czasie kampanii 1974—1979 świątyni na polu Tell Kamid el-Loz wraz z pałacem. Pałac jest z późnego a świątynia średniego brązu. Obręb świątynny podzielony na dwa dziedzińce. Na dziedzińcach i w przy-

legających do nich pomieszczeniach znaleziono sprzęt kultowy przypominający wyposażenie świątyni Salomona. W pałacu odnaleziono m. in. tablice z napisami klinowymi z czasów El-Amarna, złote ozdoby i rzeźbione przedmioty z kości słoniowej. Na dziedzińcach i w przeznaczonych dla kultu pomieszczeniach świątynnych znajdowały się różne ołtarze z rozmaitego materiału (cegły gliniane, kamienie), przypominające różnorodne wyposażenie kultowe z okresu późnego brązu.

I. Mihałik (New Orleans — Luisiana USA) zbiera i ukazuje szereg zagadnień na styku kultury i literatury religijnej z tekstów ugaryckich i Biblii, które po 50 latach jeszcze nie doczekały się rozwiązania. Oto niektóre z nich: Skoro El stanowi imię osobnego bóstwa, należałoby to brać pod uwagę przy wyjaśnianiu takich imion jak Israel czy Elijah. Może się okazać, że to El był czczony przez pierwotną społeczność hebrajską a potem w dziejach El i Jahwe utożsamiano. Być może wiele urywków elohistycznych Biblii w Pięcioksięgu i Psalmach przekazuje wcześniejszą tradycję czci Ela. Skoro wykazano (por. A. Fitzgerald w *BASOR* 215, 1974, 61—63), że imię Jahwe zastąpiło oryginalne imię Baala, należy wziąć pod uwagę podobną historię tradycji odnośnie innych psalmów a nawet jehwistycznych części Pięcioksięgu. Jeśli są takie możliwości, to powstaje pytanie, czy nie słuszniej twierdzić, że Izrael odziedziczył wiele form od kananejskich poprzedników raczej niż szukać ich zapożyczenia u obcych narodów. Nawet może sam monoteizm łatwiej można byłoby zrozumieć jako pogląd stopniowo rozwinięty z politeizmu kananejskiego. Wydaje się, że suponować przy tym trzeba swoistą „ekumeniczną” postawę. W tym duchu z kolei włączyć by można badania nad Starym Testamentem do szerszego studium nad historią religii w ogóle.

P. D. Miller (Richmond — Virginia USA) wskazuje z kolei na pokrewieństwo psalmów biblijnych o wiele ściślejsze z nowoodkrytymi inskrypcjami Fenicji, Moabu i Ammonu niż z utworami mezopotamskimi, egipskimi czy syryjskimi, które dotychczas przytaczano jako paralele. Inskrypcje z Khirbet el Qom, Khirbet Bejt Leit czy z Kuntillet Ajrud poświadczają, przynajmniej ubocznie, twierdzenie H. L. Ginzberga sprzed 30 lat, że niektóre psalmy są wyrazem jakiegoś powszechnego sposobu myślenia. Pokrewieństwo przejawia się w gatunku utworów, ich formułach, cechach poetyckich, słownictwie i treści. Niektóre z inskrypcji przejawiają formę poetycką i podobieństwo w tytułach, cechę i mowę lamentacji, prośbę, opis nieprzyjaciół, ich przeklinanie oraz odpowiedź ze strony bóstwa. Pojawiają się w nich ponadto niektóre z imion Bożych i epitetów typowych dla Psalmów. Dalej, podobnie jak w Psalmach i innych tekstach biblijnych, pewne tematy występują łącznie — tematy błogostawieństwa i zbawienia jako działania bożego. Stosuje się w nich też, jak w Psalmach, znane wyrazy lub zwroty z wyznań wiary lub formuł liturgicznych. Pokrewieństwo, zwłaszcza tekstów z Khirbet Bejt Leit z Psalmami jest uderzająco bliskie.

Y. Komlosz (Ramat Gan — Izrael) ocenia wkład aramejskiego targumu Jonatana (TJ) do Proroków dla badań tekstowych i analizy etymologicznej jak i dla zasad egzegetycznych. Bywa czasem identyczny z innymi przekładami np. z LXX odnośnie Oz 1, 2; 6, 5; Jo 1, 18; Zch 14,5. Niekiedy odrębny przekład targumu jest spowodowany różnicą w pisowni liter (Jr 6, 28) lub punktacją (Oz 12,1). W kilku przypadkach odzwierciedla poprawniejszą wokalizację niż TM (Ez 6, 9; 27, 34). W wielu przypadkach TJ zachowuje podstawę filologiczną

lecz idzie raczej za podobieństwem fonetycznym niż zwykle używanym pierwiastkiem. Tendencja do usuwania metafor niekiedy dostarcza ich jasnej interpretacji (Ez 34, 17. 20).

M. D. Koster (Hengelo — Holandia) dzieli się wynikami swych badań nad rękopisami *Peszitty* do Wj, które stawiają pod znakiem zapytania szereg dotąd przyjmowanych rozwiązań, np. czy „opuszczenia” w najstarszym rękopisie 5b₁ są faktycznie opuszczeniami, czy dodatki w późniejszym typie tekstu są autentycznymi „targumicznymi” rozszerzeniami, należącymi do tekstu *Peszitty* jako takiej. Przebadać należałoby też na ile „nestoriański” jest tekst przedstawiany przez nestoriańskie rękopisy i w jakim stopniu „powszechnym” czy „standartowym” jest tekst późniejszych jakobickich rękopisów, na którym opierały się pierwsze wydania *Peszitty*. Zweryfikować trzeba kryteria ustalania stosunków i zależności między rękopisami. Stwierdza, że byłoby interesujące porównać jego uwagi z wydawcami innych ksiąg *Peszitty*.

J. C. Greenfield (Jeruzalem) referuje o dostępnym materiale językowym aramejskim rzucającym światło na Biblię. Stwierdza, że jest on skąpy dla czasów pierwszej świątyni, natomiast ustawicznie wzrasta odnośnie okresu Achemenidów i czasów późniejszych. Jednak niektóre dane z czasów imperium Achemenidów odnieść się dadzą do okresu pierwszej świątyni. Referat obejmuje zagadnienia języka, literatury, materiału oficjalnego i specjalnych terminów. Słownictwo wczesnego języka aramejskiego miało więcej wspólnych wyrazów z językiem kananejskim i było bogatsze, niż późniejszy aramejski. Jednak zjawiska morfologiczne charakteryzujące ten język (brak waw consecutivum, precyzyjniejsze użycie czasów, formy hitpael raczej niż nifal itp.) pojawiają się w najstarszych inskrypcjach, podobnie różnice dialektów. Językiem oficjalnym lub półoficjalnym był już od Tiglat-pilezara. Autor rozważał też sprawę aramaizmów i obecności wyrazów aramejskich w języku poetyckim Biblii hebrajskiej.

Najstarsza literatura nie jest znana, są pewne fragmenty poetyckie, jak pieśń dziękczynna w inskrypcji *Zakur* z elementami jak: szerokie stosowanie paralelizmu, chiazmu, wyrazy występujące parami i inne środki retoryczne i poetyczne z inskrypcji *Sefire*; zastosowanie ustalonych topoi w inskrypcjach *Sefire* i *Panamu* i niedawno znalezionej inskrypcji z północnej Syrii, element opisowy w przekleństwach zawartych w umowach itp. O literaturze sapiencjalnej wiadomości dostarczają i ukazują rodzaje literatury gnomicznej przysłowia Achikara (epoka żelaza). Historia o Achikarze jest przykładem najwcześniejszym dłuższej prozy narracyjnej i ma znaczenie dla badania techniki narracji w księgach Daniela i Tobita. Brakuje zbiorów prawnych, lecz poszczególne dokumenty jako rejestry pojawiają się we wczesnym okresie. Inskrypcje *Sefire* dostarczają informacji o wczesnym prawie międzynarodowym. Mnóstwo dokumentów dotyczy okresu imperium achemenidzkiego: listy, dekryty, rozstrzygnięcia dworskie, przysięgi, tranzakcje handlowe, dokumenty sądowe, umowy małżeńskie itp. Dają one pełny asortyment prawnego postępowania i terminologii prawniczej. Rzucają światło na listy i dekryty cytowane w księdze Estery i Ezdrasza. Pouczające są też dokumenty natury rodzinnej z Elefantyny i Hermopolis. Inskrypcje znajdujące we wszystkich częściach imperium Archemenidów uzupełniają obraz okresu powrotu z niewoli.

R. Pummer (Ottawa) dał komunikat o Samarytanach w apokryfach (księgach deuterokanonicznych) i pismach pseudograficznych (apo-

kryfach) ST. Nowsze badania wykazały, że jakieś wzmianki polemiczne na temat „schizmy” między Samarytanami i Żydami znajdują się dopiero w księdze Judyty, II Machabejskiej oraz apokryficznych dziełach: *Księga Jubileuszów*, *Testament Lewiego* i żydowsko-hellenistyczne pismo Teodota *O Żydach*. Autor te dzieła poddaje nowemu badaniu pod tym kątem widzenia.

A. Tal (Jeruzolima) wskazuje w komunikacie na tradycję czytania Pięcioksięgu zawartą w *Targumie Samarytańskim*. Różnice w stosunku do targumu żydowskiego w języku aramejskim przejawiają w wielu wypadkach tradycję odczytywania Tory odmienną od tyberiadzkiej zarówno co do cech fonologicznych jak i morfologicznych. Procesy fonologiczne, jak zagubienie spółgłosek gardłowych, spowodowały zmieszanie się różnych wyrazów hebrajskich formalnie różniących się właśnie przez te spółgłoski. Zmiany wokalizacji spowodowały przesunięcia w pniach czasowników i wzorach odmian rzeczowników, prowadzące do nowej warstwy ligwistycznej, bardzo bliskiej hebraice Miszny. Ta warstwa lingwistyczna leży u podstawy *Targumu Samarytańskiego*.

B. Thiering (Sydney) próbuje wyjaśnić 1290 dni i 1335 dni z Dn 12, 11, 12 oraz 2300 dni z Dn 8, 14 w ramach słonecznego kalendarza z Qumran, z Księgi Jubileuszów i Henocha (Księga Objawień). Chociaż włączenie trzech lat zostało przeprowadzone z racji na kalendarz, to jednak wykorzystano je dla wspomnienia zniszczenia świątyni, oraz by Nowy Rok przenieść ze Święta Namiotów na Paschę (12, 11) lub Pięćdziesiątnicę (8, 14; 12, 12). W *Księdze Objawień* owe 1260 dni zmieniają datę Nowego Roku na siódmy miesiąc. We wszystkich przypadkach chodzi o odpowiednią ilość dni od jednego święta do drugiego według kalendarza słonecznego. Autor uważa, że ten kalendarz był w użyciu od dłuższego czasu. Musiała istnieć praktyczna metoda włączania w celu uzupełnienia 30 godzin na rok.

IV. TEOLOGIA I EGZEGEZA

1. Ogólnie

M. Weinfeld (Jeruzalem) referował o kryzysie w badaniach starotestamentowych i nowych perspektywach na przyszłość. Zakwestionowano hipotezy robocze i ustalone kryteria, nie pozostaje niemal nic pewnego. Tendencją do niszczenia wznoszonych od dawna zasad graniczy z nihilizmem. Rodzi się sceptycyzm, często uzasadniony (dzieje patriarchów między II tysiącleciem umieszcza się a czasami wygnania, zakwestionowane źródła J i E, inne zaś kontrowersyjne, najbardziej różnorodne warstwy wskazuje się w jakimś tekście, dowolne datowanie tekstów). Jeśli jeszcze zakwestionowano P, D, Deuteronomistę i Kronikarza, zabrakłoby punktów oparcia. W ciągu ostatnich 50 lat nie wysunięto nowych wartościowych zasad i kryteriów. Dokonano wprawdzie licznych starożytnych odkryć, niestety asyriolodzy i egiptolodzy nie są zbyt zainteresowani Biblią. Jednak starożytnego Izraela można właściwie zrozumieć tylko na tle kultury mezopotamskiej i egipskiej, stąd zachęta, by fachowcy od ST dla osiągnięcia dalszych postępów zapoznawali się gruntownie z literackimi źródłami Starożytnego Wschodu i to możliwie w oryginalnym języku, by uniknąć popleźności i niedokładności. To może pomóc do przezwyciężenia obecnego kryzysu w badaniach nad ST.

H. J. Kittel (Erfurt — NRD) uważa za cel praktyczny przygotowanie przez egzegezę drogi do nowego głoszenia starych tekstów biblijnych. Badanie postaci tekstu i wyjaśnianie tła czasowohistorycznego, to pierwszy etap ale nie koniec. Dla kaznodziei z większym pożytkiem jest to, co zatraci swe zaplecze czasowohistoryczne, bo tym jaśniej się ukazuje zawsze ważna treść tekstu.

Kanon zawiera teksty, które bywały przekazywane i zostały kanonizowane, bo wyrosły z czasów, w których powstały, jak hymny, modlitwy, przysłowia. Abstrahowanie od pierwotnej sytuacji przejawiają też dodatki lub glosy, w których na nowo zaakcentowano lub zaktualizowano przekaz tradycji. Kończącą redakcją TM winno się poważnie traktować jako tekst do głoszenia. Wyjaśnienie drogi, która potrafiła doprowadzić do obecnego kształtu tekstu wydaje się dobrą podstawą dla kerygmatu, jaki ma być głoszony.

H. M. J. Gevaryahu (Jeruzalem) mówił o zjawisku pierwotnej anonimowości literatury biblijnej i starożytnej. Pierwotnie literatura starożytnego świata była anonimowa, bowiem biografii mieli tylko panujący, natomiast prorocy, poeci i mędrcy składali swą twórczość jako ofiarę bóstwu bezimiennie. Literatura klinowa zawsze pozostała anonimowa, w egipskiej sapiencjalnej od Średniego Państwa autorzy wymieniali swe imię, by dzieło stanowiło ich pomnik nagrobny. Księgi prorockie i pisma mądrościowe od czasów niewoli zaopatrywano w dane biograficzne, przekazane ustną tradycją, natomiast nadal pozostała anonimowa literatura historyczna. Wzmógł się autorytet proroków w czasach kryzysu wymagał wymieniania na piśmie ich imion. Prawie równocześnie w Grecji pojawiły się imiona twórców tak wskutek wysokiego szacunku dla jednostki jak i powstania rynku księgarskiego. Dion Chryzostom narzeka, że podczas gdy Homer nigdzie nie wymienił swego imienia, późniejsi autorzy wymieniają je na początku i na końcu. Żydowska literatura powygnaniowa jest znowu, z małymi wyjątkami, anonimowa aż do V w. po Chr. To samo odnosi się do literatury wczesnochrześcijańskiej.

J. Heller (Praha) przedstawił proces tradycji w ujęciu starotestamentalnej szkoły praskiej (S. Daneš, M. Bic, J. Heller). Uważa, że zmienność przekazów starotestamentowych tak ustnych jak i pisemnych wynika z zamierzenia przekazujących, by w coraz to nowym świetle, w nowej sytuacji jasno przekazać słowo. Nie było to samowolne przekształcenie, lecz mające wzmocnić przekaz pod względem kerygmaticznym. Zadaniem wykładającego, jest włączyć się w ten proces tradycyjny i ani zbyt nie folgować oczyszczaniu i rekonstrukcji „pierwotnego tekstu”, ani też nie odwoływać się do samowolnego „wycucia”, lecz przez metody krytyczne postarać się o odtworzenie kerygmaticznych możliwości przekazu.

Z. Kallai (Jeruzolima) podkreśla znaczenie rozwoju geografii historycznej dla badań historycznych w oparciu o źródła biblijne. Zastosowanie jej do historiografii otwiera drogę nowym intuicjom i dostarcza niezależnie kontrolowanych danych dla krytyki historycznej i literackiej. W zastosowaniu do Biblii, różne sytuacje historyczne w świecie myśli Izraela utraciły swój charakter schematów, jakie rozwinięły i bywały szeroko stosowane zarówno wprost jak i w ustalonych formułach wypowiedziania się. Dokładna analiza tych zjawisk pozwala wnikać w okoliczności historyczne, jakie leżały u podstaw takich pojęć i wzorów, oraz w literacką historię tekstów, w których znalazły zastosowanie. Należałoby na nowo przebadać, pod tym kątem widze-

nia, datowanie literackich całości i historyczne ustalenie różnych opowiadań.

R. C. Culley (Quebec) podaje analizę opowiadania o czynnościach na przykładzie epizodu o Achanie (Joz 7, 16—26). We współczesnej analizie opowiadań (strukturalnej i innej) ważne jest przeanalizowanie opowiadanej czynności, zwłaszcza że opowiadanie o czynności stanowić może zrab, do którego przyłączają się inne szczegóły. Przeważna ilość opowiadań w ST zawiera więcej niż jedną frazę, w której czynność jest rozpoczęta i doprowadzona do skutku: zło popełnione, następnie ukarane; niebezpieczna lub trudna sytuacja się rozwija i następuje ocalenie lub uniknięcie zła. Tego rodzaju frazy nazwać można „sekwencjami czynnościowymi” i określić je według rodzaju opisywanej czynności (np. zło — zło ukarane; trudność — trudność usunięta; niebezpieczeństwo — niebezpieczeństwo uchylone). Opowiadanie o Achanie w Joz 7 można ująć w dwie sekwencje: jedną odnośnie zła, które zostało ukarane i drugą odnośnie trudności, którą usunięto. Obie stoją we wzajemnej relacji. Inne elementy opowiadania dopasowane są do tego zrebu narratywnego.

W. Wagner (Otterwisch-Lipsk NRD) uważa, że reforma prawna Jozafata znalazła wyraz literacki w tekstach kultycznych ST. Uderza fakt, że mimo przepojenia całego ST życiem według Prawa, faktyczna znajomość tekstów prawnych ogranicza się do fragmentów ukazujących oficjalny kult Jahwe z konsekwencjami życiowymi. Księga Przymierza cytuje korpus jakiegoś kodeksu prawnego a Pwt 19—25 stosują resztki jakiegoś innego kodeksu jako dyspozycyjny szkielec. Skłania to do poszukiwania takiego miejsca w dziejach Izraela, gdzie szermierze czystego kultu Jahwe osiągnęli tak dokładny wgląd w teksty prawne współczesne i zapoznawali się z nimi. Narzuca się myśl, że miejscem najlepszym był utworzony wg 2 Krn 19, 8—11 przez Jozafata Najwyższy Trybunał Jeruzolimski, w którym w pracach sądowych brało udział i kapłaństwo.

O. Munnich (Paryż) zajmuje się zagadnieniami metodycznymi następczymi przez antroporfizmy w badaniach nad LXX. Rozbieżności LXX w stosunku do oryginału płyną m. in. ze specyficznego podejścia tłumaczy do antropomorfizmów. Starożytna hipoteza, że tłumacze zdecydowanie mieli nastawienie antyantropomorfistyczne odrzucił H. M. Orlinsky i jego uczniowie (np. A. Soffer), co wprowadza wiele problemów. Okazuje się, że oni usunęli pewne antropomorfizmy, ale zatrzymali inne. Na pierwsze pytanie o wartość w ogóle antropomorfizmów pomagają odpowiedzi rozważania lingwistyczne (obecność w grece terminów w sensie figuralnym, osłabiony sens właściwy), i teologiczne (zmienna symbolika części „ciała Boskiego”) — chodzi o charakter abstrakcyjny. Jeśli chodzi dalej o granice antropomorfizmu, w każdej księdze wypadnie zbadać ze dwadzieścia terminów. Według zwolenników obu hipotez suponuje się u greckiego tłumacza odczucie antropomorfizmów jako takich. Wydaje się anachronizmem przypisywanie mu tak abstrakcyjnych kategorii myślenia. Mógł odczuwać je jako pewną „trudność”, ale nie zawsze jako antropomorfizm. Wzucie się w jego reakcje wymaga wyjścia poza zbyt ścisłe ramy antropomorfizmu.

M. L. Klein (Jeruzalem) podejmuje problematykę antropomorfizmów i antropopatyzmów w targumach, co uzupełnia wyżej przedstawione rozważania. Antropomorfizmy i antropopatyzmy były różnie pojmowane w rozmaitym czasie. Gdy we wczesnych okresach pojmo-

wano je bardzo dosłownie, później bądź rozumiano je przenośnie, bądź unikano ich przez parafrazę lub opisanie. Ponieważ targumy są tłumaczeniem interpretującym Biblii, można oczekiwać, że przekład antropomorfizmów i antropopatyzmów w nich jest odbiciem teologii i filozofii tłumaczy czy też późniejszego pisarza, który tekst przekazał. Zjawiskiem antropomorfizmów w targumach zajmowali się średnio-wieczni filozofowie żydowscy jak Sa'adja Gaon i Majmonides, a podjęli badania uczeni w XIX i XX w. Już Majmonides zauważył, że nawet u Onkelosa tylko niektórych określonych antropomorfizmów się nie używa i że różne targumy nie były konsekwentne w unikaniu antropomorfizmów. Usiłowano ustalić prawidła unikania i zachowywania antropomorfizmów w j. aramejskim. Autor referatu analizuje ponownie targumiczne przekłady wszystkich ludzkich części ciała, oraz czasowników oznaczających ruch, uczucie, poznawanie i doznania zmysłowe w odniesieniu do Boga. Następnie bada różne zwroty przymi-kowe i imienne (godam, memra itp.) uważane za buforowe lub opisowe. Ukazuje też niektóre parafrazujące formy zastępcze za antropomorfizmy, omawiając ich składniową konstrukcję. W końcu autor porównuje otrzymane wyniki z podobnym, jakie osiągnięto w badaniach nad LXX i targumami do Psalmów i Hioba.

H. Vorländer (Kaufbeuren — RFN) zastanawia się nad „kerygmatem” gminy babilońskiej, nową teologią spowodowaną przez zmienne warunki bytu narodowo-religijnego. Teksty takie jak Jr 24; 29, 10 nn.; 30 n.; Ez 11, 14 nn.; 20, 33 nn.; Pwt 30 i in. świadczą o zmianie teologicznej myśli w diasporze babilońskiej. W odróżnieniu od pozostałych w kraju, wygnańcy oczyszili się od bałwochwalstwa i uważać się zaczęli za jedyny prawowity Lud Boży. Powrócili do ojczyzny świadomi wyłącznej misji Bożej i poparcia władzy perskiej, by żądać całego kraju dla siebie (por. Ez 33, 24). Wykluczyli przy odbudowaniu świątyni autochtonów a przyjęli tylko tych, co porzucili bóstwa pogańskie (por. Ezd 4—6; Neh 8 i in.). Diaspora babilońska rozwinęła w niewoli i po wygnaniu intensywną działalność literacką, po której nastąpiło zebranie i opracowanie ksiąg prorockich, oraz powstanie dzieł historycznych (dzieje deuteronomistyczne, JE, P, Kronikarz). Centralną sprawą było opanowanie kryzysu duchowego, religijnego i narodowego spowodowanego wygnaniem (problem teodycei). „Kerygmat” gminy babilońskiej spośród nowości teologicznych zawiera w sobie zwłaszcza teoretyczny monoteizm, wiarę w powszechne dzieło stwórcze Jahwe, pojęcie „Boga dziejów” i ścisłe odizolowanie się od innych narodów.

M. Peter (Poznań) w nawiązaniu do „Dei Verbum” żądającej określenia sensu tekstów biblijnych w kontekście całej Biblii daje przykład, jak tekst nowotestamentowy Łk 22, 19b dopiero na tle nauki Starego Testamentu o przymierzu (berit) staje się w pełni zrozumiałym.

2. Egzegeza Pięcioksięgu

H. H. Schmid (Schwerzenbach — Szwajcaria) w referacie *W poszukiwaniu perspektyw dla badań nad Pięcioksięgiem* przedstawił współczesny kryzys w badaniach, przejawiający się w kwestionowaniu teorii źródeł, bez dania czegoś konkretnego w jej miejsce dla wyjaśnienia powstania Pięcioksięgu. Następnie zastanawia się nad podstawami dotychczasowych badań zwłaszcza u Wellhausena, Gun-

kela i von Rada. Ich dociekania mocno naznaczone były historycyzmem i romantyzmem lub, jak u von Rada, z wysiłkiem przewycieczania historycyzmu. Dziś trzeba na nowo przebadać podstawy hermeneutyczne. W perspektywie poszukiwania nowych dróg, jeśli ktoś chciałby podtrzymywać teorie tradycyjne, musi znaleźć dla nich już nowe uzasadnienie i być świadom niebezpieczeństwa, że wczytują się go prosto znowu w teksty biblijne uprzedzenia naszych czasów, jak robili to poprzednicy. Jednak jest rzeczą słuszną i konieczną stawić dziś nowe zagadnienia i czynić nowe spostrzeżenia, wychodząc z nowego punktu widzenia intelektualnego.

M. Saebø (Gjettum — Norwegia) zastanawia się nad teologią kapłańską w Pięcioksięgu, nawiązując do 100-lecia (w 1978 r.) dzieła J. Wellhausena *Prolegomena zur Geschichte Israels*, w którym chodzi głównie o Kodeks Kapłański i jego miejsce w dziejach Izraela. Autor referatu chciałby dociec, na czym ostatecznie ma polegać wielkość Pisma Kapłańskiego, jakie materiały na nie się składają, czym właściwie ma być teologia kapłańska. Omówiony został kalendarz świąteczny w Wj 23, 14—17; 34, 18. 22—23; Pwt 16, 1—17; Kpi 23, 4—44; Lb 28—29 (częściowo Ez 45, 18—25), przy czym potraktowany jest tu jako szczególny pomnik co do formy i historii tradycji, przejawiający ciągłość poprzez warstwy źródłowe Pięcioksięgu, a jednocześnie doznaje zmian i rozszerzeń. Następnie Autor porównuje teologię kapłańską z innymi typami teologii starotestamentowej, by bardziej wypuklić jej oryginalność i niezależność oraz środowiskowo-historyczne umiejscowienie. Na takim tle będzie można odpowiedzieć na pytanie, czym właściwie jest Pismo Kapłańskie.

S. Tengström (Uppsala — Szwecja) pokazuje w komunikacie, jaką rolę odgrywają w strukturze warstwy P w Pięcioksięgu toledot, a to wobec zakwestionowania jedności formuł toledot (die Toledot-Formel) przy traktowaniu przez krytykę literacką P jako samoistnego źródła. Uważa, że mogą one być uważane za konsekwentne i jednolite, gdy się potraktuje P jako opracowanie i rozszerzenie starszych warstw, czyli włączy się stan obecny literacki Pięcioksięgu w system toledot (podobnie F. M. Cross). Autor zwraca tu uwagę, że formuła toledot stoi ponad wyliczeniami genealogicznymi imion w liniach bocznych w Rdz 10; 25, 12—18; 36, 9—19 (Lb 3, 1—3) i ponad odcinkami narratywnymi, gdy idzie o główne linie genealogiczne od Adama do praojców Izraela. Model struktury każdego narratywnego rozdziału toledot znajduje się np. w Rdz 5, 6—8 lub w skróceniu w Rdz 11, 10 n. Natomiast Rdz 2,4 podaje tytuł do następującego odcinka jahwistycznego. Wszystkich narratywnych rozdziałów toledot od pokoleń z czasów stwarzania do pokolenia synów Jakuba łącznie (Rdz 37,2—50, 26) jest siedem, a więc stoją w relacji do siedmiu dni stwarzania.

L. Stachowiak (Łódź) przedstawił referat *Sens tzw. przykazań noachickich* (Rdz 9, 1—7), stwierdzając, że chociaż ze związku literackiego z 9, 8—17 wynika, że z trudnością przymierze tu może być rozumiane jako uroczysta obietnica (jak np. w Rdz 6, 18), to jednak wchodzi ono jakoś w myśl o starotestamentowym przymierzu, bowiem postawione w nim dwa szczegółowe nakazy stanowią dany przez Boga regulamin życia w obiecany przez Boga stanie. Autentycznie kapłańskie przedstawienie tego nowego porządku życiowego zawiera wszystkie istotne cechy *b'rit*. W odróżnieniu od J chce P^G podkreślić, że wszyscy ludzie są jednakowo stworzeni na obraz Boga i powołani do współpracy w Bożych planach zbawczych i stoją pod opieką Bożą.

Uniwersalizm zbawienia tradycji kapłańskiej jest szczególnego rodzaju już w najwcześniejszych warstwach. Według niej szczególne znaczenie Izraela nie pociąga za sobą zależności innych narodów od narodu wybranego, jak to podkreślał J, prorocy i ostrzej jeszcze uwypuklano później w teologii. W Rdz 9, 1—7 pobrzmiewa zalecenie stwórcze z Rdz 1, ale przebija też świadomość kręgów kapłańskich z czasów perskich, kiedy to konfrontacja z grupami innych narodowości w Palestynie wymagała stawiania zdecydowanych zasad. Ubocznie chciała ta tradycja jednak przeciwdziałać niebezpieczeństwu odcięcia się od innych ludów. Kara potopu nie uczyniła bezprzedmiotowym błogosławieństwa dla wszystkich ludów. Ponad obietnicami dla Izraela ma Bóg wciąż w pogotowiu wierność, miłosierdzie i pokój dla wszystkich ludzi i narodów, wypełniających Boże zalecenie stwórcze i rozumiejących, że ich życie podlega Bożej mocy. Oba szczegółowe zalecenia z Rdz 9, 9—6 ograniczające w formie przykazania prawo ludzkie do dysponowania życiem, należy oceniać jako kulturalno-historyczne warunki przymierza wspomnianego w następnych wierszach. Nie jest to jądro późniejszego zbioru siedmiu „przykazań noachickich”, ale teologiczne rozszerzenie starej parenetycznej tradycji wprzęgniętej w służbę uniwersalizmu zbawczego.

M. Gross (Bistrita — Rumunia) ocenia Rdz 15 w kontekście teologii deuteronomiczno-deuteronomistycznej. Uwaga jest tu zwrócona na dziedzictwo i dziedziczenie. Warstwą podstawową jest podanie o bezdzietności Abrahama (Ib. 2a. 9—12. 17) rozszerzone o fragment E („twoja tarcza” z Ib. 2b—4), który ma na uwadze niebezpieczeństwo od Aramejczyków, aby w w. 18 otrzymać rozszerzenie w kierunku nauce, iż całość należy rozumieć jako ceremonię zawarcia przymierza i by nawiązać do granic królestwa Dawidowego jako należnego dziedzictwa. Mogło to zostać wystylizowane na modłę obietnicy danej Abrahamowi i jego potomstwu niezliczonemu (5. 19 nn.), by uprawomocnić królestwo Jozjasza. Nie poniechano zamiaru nawet, gdy po śmierci króla wydarzenia temu zadawały kłam. Odniesiono do Abrahama to, co głosił Habakuk (2, 4) w ostatnich dniach przedwygnaniej Jerozolimy: on wierzy, on mimo pozorów przeciwnych trzyma się mocno obietnicy Bożej. Zakończenie tak osiągnięte stanowi z kolei jakby wprowadzenie do w. 7, w którym formuła wprowadzenia nie przypadkowo wiąże się z Ur chaldejskim. W. 8 łączy się z w. 7 i nawiązuje do w. 9, podczas gdy ww. 13 n. 16 odnoszą się do faktu wygnania i do powrotu do ojczyzny. W. 15 i wskazówki czasowe z w. 13 należy zapewne zaliczyć do P. Ten rozdział daje nam wgląd w pracę redakcyjną starotestamentową i w wiarę Izraela, nie pozwalającą starym przekazom zestarzeć się, tworzącą dzieje i dającą sobie z nimi radę. Takie było podstawowe nastawienie deuteronomistów.

W. Thiel (Berlin — NRD) zajął się relacją między Rdz 19 i Sdz 19. Zależność sięga daleko, ale w odwrotnym kierunku, niż się głosi często, mianowicie nie Sdz 19 jest pod wpływem Rdz 19, bo struktura i mowa Sdz 19, 14—21. 22—24 to zdają się wykluczać. Raczej łązące u podstaw Sdz 19 opowiadanie przyczyniło się do ukształtowania Rdz 19, 1—3. 4—8. Rozważania nad historią tradycji i gatunkiem literackim Rdz 19 dają dalsze punkty widzenia dla oceny wzajemnego stosunku opowiadań.

E. Zenger (Münster — RFN) zajął się tradycją i interpretacją w Wj 15, 1—21 i postawił 5 zagadnień, do jakich musi się ustosunkować każda analiza Wj 15, 1—21, mianowicie: 1) w jakim stosunku sto-

ją do siebie pieśni 15, 1b—18 i 15, 21b, jak i objaśnienia do nich wprowadzające; 2) jak określić stosunek Wj 15, 1—21 do Wj 14, skoro istnieją marginesowe podobieństwa językowe przy licznych poważnych różnicach na wszystkich płaszczyznach narracyjnych Wj 14; 3) dlaczego prawie wszystkie użyte w 15, 1b—18 motywy i zwroty znajdują się rozrzucone w Psalmach, w późnych tekstach księgi Izajasza i w tekstach deuteronomistycznych; 4) w jakim stosunku pozostaje Wj 15 do Pwt 2; Joz i Neh 9; 5) jak ocenić napięcia literackokrytyczne, naruszające spójność logiczną, syntaktyczno-stylistyczną i semantyczną Wj 15, 1—21. Autor proponuje hipotezę, która przynajmniej częściowo rozwiązuje trudności. Można ją ująć w tyleż punktów: 1) Najstarszym elementem jest pierwotnie samodzielny hymn Wj 15, 21b, który Dawidowe sukcesy nad „koniem i jeźdźcem” Filistynów (!) wprost przypisuje Jahwe. 2) Ten hymn dodano jako zakończenie staro opowiadania o wojnie Jahwe w Wj 14 i nabrał tradycyjnego znaczenia egzodycznego. 3) Niezależnie od tego kontekstu narracyjnego Wj 15, 21b opracowano w czasach wygnania jako hymn o boskości Jahwe. Uprzednio historyczny „rumak i jeździec” staje się teraz mitycznym nieprzyjacielem, wobec którego Jahwe w uciskach wygnania okazuje niezrównaną moc. 4) Wczesno-powygnaniowe opracowanie, które czerpie natchnienie z teologii o Syjonie i z mitologii Baala, dodaje nowy odcinek opiewający pochod narodu pod wodzą Jahwe do góry Bożej, poprzez środowisko narodów zdjętych lękiem przed Bogiem. W tej formie następuje w pierwotnym Wj 15, 1—18 zmytowanie przekazu historycznego, który wyraźnie odbija od teologii dziejów, np. wyznania wiary. 5) W redakcji Pięcioksięgu, włączającej Wj 15, 1b—18, pieśń o przejściu morza otrzymała jeszcze raz kilka drobnych rozszerzeń. Włączenie jej spowodowało też ostateczne opracowanie Wj 14.

*

L. Monsengwo-Pasinya (Kinszasa—Zair) — *Basileion hierateuma* — Wj 19, 6: Interpretacja LXX. W Wj 19,6 w LXX wyrażenie hebrajskie mamleket kohanim zostało przełożone przez *basileion hierateuma* (kapłaństwo królewskie). W porównaniu do oryginału hebrajskiego taki przekład jest co najmniej dziwny, bo oczekiwałoby się raczej *basileion hieratikon* (królestwo kapłańskie). Wyrażenie *basileion hierateuma* powraca po raz drugi w LXX w urywku, który nie figuruje w tekście hebrajskim. Studium niniejsze stara się wyjaśnić zagadnienie następczane przez niezwykle charakter przekładu: czy jest to zwykły błąd w przekładzie czy też już interpretacja teologiczna. A może trzeba wziąć termin *basileion* za rzeczownik? Zbadanie danych literackich i technik przekładu LXX pozwoli opowiedzieć się za jedną z tych ewentualności.

J. Milgrom (USA) powiązał problem miast ucieczki z zagadnieniem mocy udzielającej się od świętości i wyszedł z analizy formuły kol hannoge^a jiqdaś występującej 4 razy w tekstach kapłańskich: dwukrotnie w związku ze świętymi sprzętami namiotu przymierza (Wj 29, 37; 30, 26—29) i dwukrotnie w związku z ofiarami świętymi (Kpl 6, 11. 20). Niejasnym pojęciem w tej formule jest kol: czy obejmuje też ludzi, czy zakres pozaludzki, stąd czy tłumaczyć „każdy, kto” czy „wszystko, co” dotyka tych rzeczy staje się świętym. Badanie refleksu tej formuły w Ez 44, 19; 46, 20; Ag 2. 12 i zasad w tekstach kapłań-

skich co do przenoszenia się siły świętości, pokazuje, że w całym biblijnym czasokresie następowało stopniowe osłabianie się wiary w moc udzielaną przez świętości tak dalece, że w omawianej formule sens wyrazu kol zacieśnił się od „każdy, kto” na „wszystko, co” i wreszcie na „wszystkie pokarmy”. Przyczyną tej przemiany jest stopniowe zastępowanie azylu ołtarzowego przez azyl miejski (miasta ucieczki), jakie dokonało się prawdopodobnie za czasów Salomona pod wpływem kapłaństwa jerozolimskiego. Ołtarz i inne święte rzeczy tracą moc przekazywania ludziom świętości i przestają chronić ich przed wyrokami państwowymi.

O. Keel (Freiburg — Szwajcaria) zajął się interpretacją zakazu gotowania koźlęcia w mleku jego matki (Wj 23, 119) i zabijania w jednym dniu matki (owcy lub krowy) z ich małymi (Kpł 22, 28). Kiedy H. L. Ginsberg w 1936 r. (*The Ugaritic Texts*, Jeruzalem, s. 78 po hebr.) w ugaryckim tekście „Szachar i Szalim” (TV 52 = CTA 23 = = KTU 1, 23) odczytał bardzo uszkodzony wyraz w linii 14 jako gdj „koźlątko” i otrzymał przepis, że należy gotować koźlątko siedem razy w mleku, uważano, że chodzi w Biblii o zakaz stosowania obrzędu z kultu kananejskiego i analogicznie zaczęto rozumieć zakaz z Kpł 22, 28. Kiedy się okazało, że koniektura Ginsberga jest nie do utrzymania (np. S. E. Loewenstamm, UF 5, 1973, 209 n.), wrócono do tezy jeszcze u Filona (*De virtutibus*, 141—144), że motyw obu zakazów jest humanitarny (EI 14, 1978, 12—18; JJS 30, 1979, 23—35), lecz nie widać, na czym ta humanitarność czy choćby rozsądek ma się zasadzać. Keel uważa, że w obu zakazach dochodzi do głosu obawa przed totalnym wdzieraniem się w boskie powiązania życiowe, szeroko rozpowszechniona w świecie starożytnym.

J. Loza (miasto Meksyk) jest zdania, że w Wj 32 dokonało się przejście od legendy kultowej do polemiki przeciwko sanktuarium w Betel. Tradycją leżącą u podstaw Wj 32 było według niego hieros lógos usprawiedliwiający symbol byka w sanktuarium izraelskim w Betel. Zatem w tekście znajdują się jeszcze pozostałości „legendy”. Jeroboam I nie mógł sam wynaleźć obrazów, o których mowa w 1 Krl 12, 26 nn., lecz już istniały w Izraelu analogiczne symbole obecności Jahwe. Należy uznać tu paralele zapożyczone z symboliki starożytnego Bliskiego Wschodu. Spisane opowiadanie (stadium starożytne) stanowi polemikę przeciwko Betel. Przeniknięte jest duchem prorockim, zbliżonym zwłaszcza do Ozeasza. Można je byłoby przypisać Elohiście.

3. Księgi historyczne

G. Hentschel (Erfurt — NRD) polemizuje z H. Schweitzerelem (*Elischa in den Kriegen*, SIANT 37, 1974) odnośnie krytyki tradycji w 2 Krl 3, 4—27, który jego zdaniem, za mało uwzględnił mniejszych jednostek w analizie opowiadania. W oparciu o pozostawione niezgodności da się jednak przy pomocy krytyki tradycji wykazać, że nie tylko wystąpienie Elizeusza (por. H. C. Schmitt, *Elisa*, 1972, s. 33) ale i koalicja trzech królów należy do przekazu młodszego. Reszta starszego przekazu o wojnie w ww. 26 n. nie pomija ani klęski Izraela ani gniewu Kemosza, przez co bardziej się zbliżamy do wydarzenia historycznego, niż to uważał za możliwe H. Schweitzer (art. cyt. 87—90). Teologicznie nie ma żadnej podstawy, by przyjmować, że prorok Elizeusz miałby być krytykowany ze stanowiska do-

kumentu kapłańskiego, bowiem jego zapowiedź w pełni się uwierzytelniła.

J. Treboille (Salamanka) podejmuje analizę krytyki tekstu i krytyki literackiej 2 Krl 17, 3—6, w oparciu o nowe wiadomości o historii hebrajskiego i greckiego tekstu ksiąg Samuela i Królów, osiągniętych z opracowania rękopisów znad M. Martwego, zwłaszcza 4Q Sam^{ab}. Daje analizę synoptyczną porównując tekst masorecki, za którym idzie grecka *kaige* recenzja LXX^B z tekstem antiocheńskim LXX^L, który poprzez protolukiańską recenzję umożliwia zbliżenie się do starego greckiego przekładu. Częściowo przyjmując, po części korygując zdanie Rahlfsa, da się tekst protolukiański (VL, Józef Flawiusz, arm) ostatecznie sprowadzić do hebrajskiego oryginału typu tekstowego palestyńskiego, który różni się od tekstu protograbinińskiego. Referat wskazuje na właściwości przekładu *kaige*. Przy zastosowaniu krytyki literackiej wyróżni się w tekście archetypicznym dwie jednostki literackie lub dwa przekazy (I: 17, (3a), 3b, 4a^a, 4b; II: 17, 4a^b (LXX^L), 5—6). Opracowana jest następnie historyczna wskazówka, umieszczająca tekst antiocheński za dynastii etiopskiej, ówczesnych władców Egiptu. Świadectwo LXX i tekstu Chr. umożliwia wykazanie, że druga relacja kończy się z ww. 23—24.

A. H. J. Gunneweg (Bonn — RFN) przedstawia nową interpretację co do ksiąg Ezdrasza i Nehemiasza jako przyczynek do metody egzegetycznej. Nie uznaje poglądu (Sara Japhet i H. G. M. Williamson), że księgi Ezdrasza i Nehemiasza oraz Kronik pochodzą od jednego autora czy kręgu = Krn i tworzą jedno dzieło literackie. Nie zgadza się na pogląd (K. F. Pohlmann i in.), że 3 Ezd stanowi niezależne pismo o odbudowie świątyni, bowiem charakter fragmentu nie implikuje, że to miał być pierwotnie pełny przekład dzieła kronikarskiego. W żadnym wypadku 3 Ezd nie może być argumentem za pierwotnie odmiennym układem rozdziałów i oddzielnym istnieniem od ksiąg kanonicznych. Aramejski „zbiór relacji” o budowie murów miejskich i świątyni nie jest umieszczonej chronologicznie, lecz stanowi źródło wcześniejsze do Krn, lecz pochodzenia żydowskiego i dlatego nieautentyczne. List Artakserksesa z Ezd 7 ma jądro historyczne — religijny stan prawny społeczności żydowskiej w czasach perskich jako religio licita. W istniejącej formie jednak jest anachroniczny i nieautentyczny. Kronikarz jest autorem tzw. pamiętników Ezdrasza na wzór memoriału Nehemiasza. W treści ksiąg Ezd-Neh nie należy suponować żadnych przestawek. Przekazany stan i porządek materiału dadzą się wyjaśnić jako wersja zamierzona przez Kronikarza. To błąd metodyczny chcieć w oparciu o tekst traktowany jako źródło historyczne konstruować portret rzekomo pierwotnej postaci Ezd-Neh, zamiast pytać o zamiar przekazu, jaki do nas doszedł. Ezd-Neh trzeba rozumieć jako zakończenie opowiadania z 1—2 Krn, jako etiologię gminy powygnaniowej w Jerozolimie i wokół niej uważającej się za jedynie uprawnioną spadkobierczynią izraelskich tradycji. Odnowa powygnaniowa została ujęta w jeden akt, w którym następują po sobie 4 sceny: powrót do kraju wygnańców i odbudowa świątyni (Ezd 1—6); wysłanie Ezdrasza i oczyszczenie gminy (Ezd 7—10); wysłanie Nehemiasza i budowa murów (Neh 1—7); zebrania kultyczne i zawarcie przymierza (Neh 8—10); dodatki (11—13). Ta koncepcja nie jest pierwotnie polemiczna, lecz implikuje postawę obronną wobec wszystkiego, co cudzoziemskie, a zwłaszcza ludności na terenie byłego państwa północnego, jak i dystans prorocтва futury-

styczno-eschatologicznego. Przesłanką tej koncepcji jest wiara, że proctwo sprzed wygnania, z orędziem o sędzie i nowym zbawieniu zostało wypełnione z nastaniem rządów Cyrusa. Stąd rodzi się, nie rozwiązane przez dzieło Kronikarza, zagadnienie pogodzenia stanu wypełnienia się proctwa z konkretną historyczną rzeczywistością.

D. J. A. Clines (Sheffield — Anglia) przedstawia Neh 10 jako przykład wczesnożydowskiej egzegezy, jest to bowiem zbiór szczegółowych interpretacji praw z Pięcioksięgu przyjmowanej przez gminę żydowską za czasów Nehemiasza. „Zobowiązanie” (amana — 10,1) zawierało nie tylko ogólne przyjęcie „prawa Bożego” (10, 30), ale też aprobatę szczegółowej egzegezy spornych, nieściślych, okazjnych i czasowo nieokreślonych tekstów biblijnych i stanowiło zestaw nowych halakot. Neh 10, 31 (o małżeństwie z cudzoziemcami) jest rozszerzeniem i nową aplikacją Pwt 7, 3 i Wj 34, 11—16, pozwalającą włączyć inne narody nie wspomniane w prawach Pięcioksięgu. Neh 10, 32 (o handlowaniu w szabat) podaje określenie „pracy” bardziej precyzyjne niż prawo o roku jubileuszowym (Pwt 15, 1—18). Neh 10, 33 czyni podatek roczny z tego, co było okolicznościowym datkiem (Wj 30, 11—16), podczas gdy 10, 35 (dostarczanie drewna na podtrzymanie ognia) zabezpiecza wypełnianie: Kpl 6, 2—6. Neh 10, 36 rozciąga (lub określa) pierwociny owoców (Pwt 26, 2) włączając do nich owoc z drzew. Neh 10, 39 modyfikuje postanowienie o zbieraniu lewickiej dziesięciny, natomiast 10, 37—40 określają łącznie, że prawa Pięcioksięgu o pierwocinach owoców, pierwszych płodach i podatkach z dziesięcin są wszystkie obowiązujące. Rozdział ten zatem dostarcza cennych danych o naturze i metodach egzegezy biblijnej w okresie po wygnaniu.

4. Księgi prorockie (prorocy piszący)

S. Amsler (Lozanna — Szwajcaria) zastanawia się, dlaczego niektórzy prorocy opowiadają o doznanych widzeniach, chociaż nie otrzymali rozkazu opowiadania o nich. Autor widzi elementy odpowiedzi w formułach wprowadzenia opowiadań o wizjach (Visionsereignisformel), w analogiach literackich między opisem wizji i treścią orędzia, które opowiadanie unaocznia, oraz w heurystycznej funkcji języka z zamierzenia enigmatycznego. Zatem stawia twierdzenie, że w procesie przekazywania prorockiego opowiadania o wizjach są znakami słowa, które zaskakuje proroka i stawia także jego samego w szeregu odbiorców orędzia.

T. Butler (Rüschlikon — Szwajcaria) rozważa przypadek zaniknięcia ducha i pojawienia się na nowo proroków. W 1 Krl 22 widzi zarzewie konfliktu prorockiego, nasilającego się od pokoleń w Izraelu, w którym wyróżnić się da trzy stadia. Pierwsze stadium wynika ze stanowiska zajętego przez wolny profetyzm wobec króla i jego prorockiej instytucji, prorok czuje się ponad królem. Po nim następuje konflikt wobec problemu tkwiącego w pierwszym rozwiązaniu, mianowicie niekonsekwencja i rozdzźwięk w samym ruchu prorockim. Współcześnie był pod ręką „duchowy” język dla rozwiązywania takich problemów. On dał powód do zainteresowania się konfliktem między poszczególnymi prorokami, dla historii którego stanowił ostatecznego sędzięgo.

J. Chmiel (Kraków) stawia pytanie, czy w Oz 6, 1—6 mamy kerygmat prorocki, czy liturgię pokutną. Autor zamierza przeanalizować i sklasyfikować materiał literacki Oz 6, 1—6, z kolei zbadać Sitz

im Leben, co pozostaje w ścisłym związku z badaniem stylistycznym, dla którego punktem wyjścia są poglądy H. Gunkela; chodzi o ustalenie schematu: lamentacja — orędzie Boskie. Następnie podejmuje zagadnienie literackie, w oparciu o wyniki badań C. Westermana, który szukał form bardziej podstawowych w mowach prorockich. Opracował dokładnie formę prorocką sądową. J. Chmiel uważa, że da się ją rozszerzyć, mając na uwadze, że Oz 6, 1—6 stanowi małą całość literacką, a wyraźna struktura tego urywka zdaje się być rozszerzeniem pierwotnej formy literackiej — orędzia sądowego przeciwko narodowi. Ten urywek prorocki nosi rysy prorocтва o sędzie i o zbawieniu i jako takie zdaje się być kerygmatem prorockim o nawróceniu Izraela. Korzeni tego prorocтва szukać trzeba w instytucji przymierza.

H. Gese (Tübingen — RFN) referuje o kompozycji u Amosa, twierdząc, że dla każdego ukształtowanego tekstu kompozycja jest czymś więcej, niż tylko zewnętrzną formą — w tym samym stopniu, co dobór wyrazów i stylu należy ona do bezpośredniego wyrazu treści tekstu. Przekaz tekstu Amosa zawiera wiele większych ciągów, których kompozycyjna budowa jest łatwo dostrzegalna tak, że da się zweryfikować bezpośredni związek kompozycji z treścią tekstu. Autor poddał analizie kompozycję szeregu wizji (7, 1—9; 8, 1—3; 9, 1—4), utworu o nieszczęściach w państwie (4, 6 nn.) oraz utworu o przepowiedniach przeciw narodom (1, 3 — 2, 16) i leżącego u ich podstaw schematu. Jest to trzystopniowy system o wzrastającej intensywności, którego pierwsze dwa stopnie, według stylistycznego prawa zdwajania, zawierają pary dublujące tak, że w wyniku okazuje się podział na pięć stopni. Egzegeza tych tekstów wydobywa znaczenie formy kompozycyjnej dla treści. Czwórkowe ujmowanie występków w wyroczniach przeciw narodom, przedstawione w wypowiedziach liczbowych stanowi również podporządkowaną formę kompozycji.

J. Homerski (Lublin) podał komunikat na temat głodu i pragnienia słowa Jahwe w Am 8, 11—12. Uważa, że jest to autentyczna perykopa z czasów Amosa. Nie głosi ona jednak ani końca profetyzmu, ani niezaspokojonego pożądania, by słuchać słów Jahwe. Oznacza ona raczej brak łaski poznania i zrozumienia objawionego słowa i czynu Boga (d^ebar JHWH). Istnieje bliski związek tej perykopy z tekstem Iz 6,9—10 i nowotestamentowym *lógos tés charítos* Lk 4, 22; Dz 14, 3; 20, 24.

G. Pfeifer (Salzgitter — RFN) porównał teksty z Amosa i Deuterokajaszą, przedstawione wg ZAW 88, 1976, s. 56—59, pod względem analizy i formy myślenia, by wydobyć z nich różne dla obu proroków struktury myślowe.

W. S. Prinsloo (Pretoria — RPA) przeprowadza analizę strukturalną Iz 14, 12—15, by otrzymać obiektywne ramy do przedstawienia zarówno treści jak i aspektu historycznego. Chociaż przyjmuje się prawie powszechnie, że tekst ten zawiera elementy mitologiczne, dotychczas nie udało się zrekonstruować przekonywająco osnowy mitologicznej. Przy zastosowanym przez Autora podejściu synchronicznym, pierwszym zagadnieniem jest raczej funkcja mitu w tym kontekście, niż jego pochodzenie. Prolog i epilog nie krepuje się twierdzić, że to Jahwe spowodował upadek nieznanego króla babilońskiego. W tym kontekście 14, 12—15 uosabia potępienie z całą mocą *hybris tyrana*. Struktura ABA akcentuje tę *hybris* (B) ale jednocześnie pokazuje, że została ona z emfazą usunięta przez podwójne zniszczenie (2 razy A).

W. McKane (Standrews Fife — Szkocja) rozważa związki poezji i prozy w Księdze Jeremiasza ze szczególnym uwzględnieniem Jr 3, 6—11 i 12, 14—17. Postuluje badanie leksykograficzne, w którym przeanalizowałoby się zasób wyrazów używanych zarówno w poezji jak i w prozie. Pogląd, że poezja jest zapasowym źródłem dla prozy i zasób wyrazów z poezji bywa wykorzystywany w tekstach prozaicznych, uważa za ogólnie mówiąc uzasadniony. Nie może to skłaniać jednak do twierdzenia, że całość poezji w Księdze Jeremiasza należy przypisać prorokowi Jeremiaszowi, ani też, że proza jest zawsze pochodzenia późniejszego niż poezja. Poezja natomiast tworzy samo jądro w treści Księgi. Pisarze przy powiększaniu tego trzonu korzystali z jego treści poetyckiej. Najważniejszym poglądem konkurencyjnym byłoby przyjęcie, że obecność wyrazów używanych zarówno w poezji jak i w prozie wskazuje na to, że autor poezji był także autorem prozy, a przynajmniej jakiejś jej części. Prozy w większej mierze nie można przypisywać prorokowi Jeremiaszowi, bo taki wniosek nie dałby się pogodzić z dość rozciągniętym procesem dokonywania przeróbek, które wpłynęły też na ukształtowanie samego trzonu, jak też z wewnętrznymi jego powiązaniem.

Badanie związków między poezją i prozą w Jr 3, 6—11 i 12, 14—17 ma odrębny charakter, niż owe wcześniejsze przedsięwzięcia krytyczne, które się koncentrowały na wykrywaniu metrycznego jądra w tekście prozaicznym i wyjaśniały, jak bywało ono rozszerzane przez późniejsze uzupełnienia prozaiczne. Autor zajmuje się jednak nie hipotetycznym jądrem, które ulegało rozszerzeniom, lecz relacją sąsiadującej lub stykającej się ze sobą poezji i prozy. Wynik badania prowadzi do twierdzenia, że proza została wytworzona przez poezję i ma znamiona egzegezy lub komentarza. Z tego wniosek, że powiększanie trzonu (corpus) nastąpiło tutaj poprzez dodatki prozaiczne o charakterze egzegetycznym, które są bardziej ograniczone i szczególne niż systematyczne i ogólne, bowiem dają szczegółową odpowiedź na małe fragmenty tekstu.

R. Le Deaut (Rzym) miał referat na temat „obrzezania serca” w starych przekładach biblijnych i w Qumran. W takiej właśnie interpretacji badał teksty Jr 4, 4; 9, 25; Pwt 10, 16; 30, 6; Kpł 26, 41; Ez 44, 7, 9, by w użyciu tej metafory wyjaśnić różne ujęcia zależnie od epoki i ugrupowania religijnego. Stosownie do tego kolejno rozpatrywał LXX i pisma żydowskie hellenistyczne (Filon, Józef Flawiusz), qumrańskie (1 QS V, 5. 26; 1QpH XI, 13), targumy i pisma rabinów. W wyniku zrekonstruował schemat: obrzezanie cielesne — obrzezanie serca — obrzezanie *jeser* (myśli, namiętności) — stłumienie *jeser* (namiętności). Niektóre teksty NT i Ojców pokazują, że ta metafora przedstawia znamieny punkt do odkrycia postaw odnośnie powiązanych z nią bardziej istotnych tematów jak temat nowego przymierza czy roli wyznaczonej obrzezaniu fizycznemu w ramach judaizmu i wczesnego chrześcijaństwa. Przy precyzowaniu stosunku obrzezania cielesnego do metaforycznego użycia tego terminu trzeba rozważyć potrójną płaszczyznę: znaczenia moralnego obrzezania serca (wyraźnie w ST i w Qumran), „teologiczną” płaszczyznę obrzezania jako znaku przymierza i wybrania, oraz płaszczyznę polemiczną, na której fakty historyczne pozwalają zrozumieć, dlaczego obrzezanie cielesne i obrzezanie serca bywają sobie przeciwstawiane. Co prawda szczegóły tekstów wskazują, że mędrcy z biegiem stuleci trudzili się nad wyjaśnieniem i sformułowaniem tej myśli zgodnie z wyobrażenia-

mi swego czasu i środowiska, to jednak pozostaje słuszne ujęcie dane przez R. Meyera w TWNT VI, 78. Apologetyka żydowska pokazuje, że judaizm musiał wciąż na nowo podejmować myśl o uaktualnianiu starych obrzędów. „Obrzezanie serca” pozostawiło w tych przeobrażeniach jedynie nikiłe ślady literackie, jednak bardzo znamienne dla całego procesu.

J. Mejía (Argentyna) podjął się przebadania na nowo zagadnienia starego i nowego przymierza w Jr 31, 31—34 i innych tekstach prorockich z podwójnej przyczyny: bowiem w nowoopublikowanych artykułach np. W. Thiela i M. Weinfeldta znajduje się nowe postawienie zagadnienia, po drugie — stawia się obecnie pytanie o wartość starych przymierzy w związku z próbą opracowania chrześcijańskiej teologii żydostwa (por. Fr. Mussner, *Traktat über die Juden*). Po przedstawieniu metody podejścia do tekstu autor daje analizę kontekstu teologicznego i historycznego i dochodzi do wniosku o przynajmniej podstawowej autentyczności tego tekstu i podobnych z Księgi Jeremiasza. Napisanie Tory w sercu i poznanie Boga, to dwa tematy jeremiaaszowe, jednak Autor sądzi, że prekursorem tej tematyki jak i tematu nowego przymierza jest Ozeasz. Przymiot „nowości” przymierza polega na tym, że ludzki partner zostanie uzdolniony, by od-tąd był wierny woli Bożej, czyli Prawu, o którym jest wciąż mowa w tekście. Prawo stanie się wewnętrzną zasadą, domagającą się przestrzegania. Na tym polega zagadnienie w Ez 36, 26—27 i przynajmniej w pewnym sensie u Pawła. Jeremiasz stawia sobie konkretny problem — przewyciężenia bałwochwalstwa jako ciągłej pokusy dla swego narodu. Być może w takim kontekście trzeba by było szukać wyjaśnienia „formuły przynależności”, jak obecnie coraz częściej się określa. Jej pierwotnym kontekstem był kontrakt małżeński lub intercyza ślubna. „Nowość” nie polega więc na wykluczeniu wszystkich elementów pobożności „zewewnętrznej”, tekst jednak kładzie w sposób zdecydowany nacisk na wewnętrzną przemianę człowieka w kierunku wierności wobec Boga. Autor zajmuje się także tekstami, w których przymierze jest określane jako „wieczne”, analizuje ich pochodzenie, sens i relację do Jr 31, 31—34. Wszystkie mają ze sobą wiele wspólnego i przedstawiają dwie drogi do rozwiązania tego samego zagadnienia — złamanie pierwszego przymierza (czy pierwszych przymierzy). Z uwagi na to omawia autor jeszcze teologiczną strukturę przymierza. Na zakończenie zajmuje się krótko problematyką stosunku między Starym i Nowym Przymierzem i proponuje hipotezę roboczą o charakterze „niepełności” pierwszego przymierza.

H. Stoebe (Basel) — Szwajcaria) porusza temat Iz 40, 2 i Sługi Pańskiego. Podstawę do pocieszającego przepowiadania Deutero-Izajasza podaje Iz 40, 2 określający stan zdrowia narodu jako *saba'* — nie jest to pańszczyzna (praca przymusowa), lecz odbywanie służby wojskowej. Po tej linii idzie myśl ofiarnicza kultowa. Wina, względnie stan zdrowia wywołany nią zostaje uznany już za wystarczający (J. Rignell). Tu przejawia się szeroki uniwersalizm w myśleniu Deutero-Izajasza. Grzech, który doprowadził do kary wygnania, był jednocześnie wliczony jako część planu Bożego wobec świata. Takie jest zaplecze kwestionowanego w swej wykładni *kiplaim* (podwójnie): Cierpienie było karą lecz jednocześnie znakiem dla świata. Przez to bardziej zrozumiałe stają się wypowiedzi o Słudze Pańskim. Nie istnieje jakaś różnica między grzesznym sługą, Izraelem, i niewinnym Sługą z pieśni. „My” z 53, 4 obejmuje tak Izraela jak i narody. Sługa nie

jest ani jednostką (ani żadnym symbolem — Lindblom), ani zespołem, lecz jest Izraelem w zbawczym planie Bożym, na którym też tenże sam plan się realizuje.

B. Kutsch (Erlangen — RFN) dla właściwego zrozumienia Iz 44, 1—5 zastanawia się nad obrazem i treścią wypowiedzi. Pierwotne słowo prorockie obejmuje ww. 2—5, bo w. 1 jest późniejszym przejściem. Właściwe zaś uchwycenie sensu wypowiedzi zależy od zrozumienia użytych w w. 3a, 4 obrazów. Wyroczenia o zbawieniu została skierowana do wygnańców w Babilonie (w. 2), ale odnosi się do ich „nasienia” czyli potomstwa (w. 3b), to znaczy nie do późniejszej ale do młodszej generacji. Zapowiedź wylania wody na to, co jest suche ma na uwadze nie wędrówkę do ojczyzny przez pustynię. Przez „spragnionych” i „wyschłych” rozumieć trzeba nie wygnanych Izraelitów w ogóle, którzy potem przez liczny przyrost (w. 4?) i przez dopływ prozelitów (w. 5?) znowu staną się mocnym narodem. Raczej, zdaniem autora, jest ona w bezpośredniej „typizującej” paraleli do w. 3b, skierowana do młodzieży izraelskiej. Wylanie Ducha Bożego (por. Ez 36, 27) i błogosławieństwo (por. 2 Sm 7, 29) wpływa na to (w. 3b), że oni „wyrastają jak topole nad potokami wód” (w. 4). Ten obraz nie służy do przedstawienia wzrostu demograficznego, lecz do wzrostu wartości i ustabilizowania, jak widać z Ps 1, 2n. i Jr 17, 6. Rozwój wyrazi się w tym, że to potomstwo (po uprzednim odwróceniu się, por. „wyschłe” w w. 3a) ponownie zwróci się do Pana i będzie „Izraelem” (w. 5; por. Iz 48, 1).

R. Martin-Achard (Genewa) przedstawił referat *Izajasz 54 a nowa Jerozolima*. Na tekst Iz 54 zwrócił szczególną uwagę K. L. Schmidt, dopatrując się w nim w ww. 10 nn., korzeni tematu o „nowej Jerozolimie”. Jak świadczą późniejsze opracowania Iz 54 w literaturze żydowskiej, zwracano uwagę także na odpowiedzialność Proto-Izajasza za temat nowej Jerozolimy, który mógł potem wywołać wielki oddźwięk. Szczególnie godne uwagi są sprawy następujące: Samego wyrażenia „nowa Jerozolima” nie spotyka się w ST; chociaż ww. 11 nn. często bywają osobno traktowane, Iz 54 jednak stanowi jedną całość; w rozwoju tematu, gdzie powtórki są liczne, mianowicie w ww. 7—10, odnajdujemy sam rdzeń posłannictwa Deutero-Izajasza w Iz 54 i te wiersze nadają rozdziałowi specyficzny charakter posłannictwa miłości wiecznej i skutecznej, jaką kieruje Jahwe do ukochanej Jerozolimy.

B. Wodecki (Warszawa) traktuje o uniwersalizmie zbawienia u Tritozajasza, stwierdzając, że ta część pozostaje jakoś zaniedbana przez biblistów, gdy zajmują się uniwersalizmem religijnym. Tymczasem bliższa analiza wykazuje tutaj tę ideę w nie mniejszym stopniu niż w pierwszej i drugiej części księgi. Na uwagę zasługują pod tym względem miejsca, jak 56, 3a. 6—8 a; 59, 19; 60, 1—7(22); 61, 5 n.; 66, 18—21. Szczególnie ostatni z tekstów nie tylko wyraża uniwersalizm zbawienia wyraziście, lecz zawiera także niemal rewolucyjną jak na owe czasy myśl (VI—V w.), że z nawróconych narodów pogańskich wysłani będą misjonarze prawdziwej religii do odległych krajów a nawet będą powoływani do stanu kapłańskiego i lewickiego. Zdaje się to świadczyć o dużej ewolucji, jaką przeszła w czasach po wygnaniu idea uniwersalizmu religijnego.

5. Literatura sapiencjalna

J. L. Crenshaw (Nashville USA) zastanawia się nad retoryką i autorytetem w perswazji mądrościowej. W przeciwieństwie do wyroczeni prorockich aforyzmy i maksymy sapiencjalne nie odwołują się do innego autorytetu poza wewnętrzną swą logiką i stanowiskiem układających lub głoszących je nauczycieli. Sentencje same z siebie domagają się uznania i podobają się dzięki bogatemu zastosowaniu paralelizmu, paronomazji, anafory, epifory, formy akrostychu, rytmu i innych figur stylistycznych. Przeciwnie, pouczenia wysilają się na bardziej wyszukane formy stylistyczne właśnie po to, by zdobyć posłuch. Wśród nich są takie formy jak żądanie i napomnienie, przestroga i groźba. Ponadto stosowały pouczenia egipskie i izraelskie znane konwencje literackie, wznagające zachętę, jak personifikację, karykaturę, anegdotę, humor, satyrę, abstrakcję i in. Zatem dwa typy wypowiedzi — sentencja i pouczenie — odróżniają się ostro od siebie jako całkowicie odmienne rodzaje wypowiedzi sapiencjalnych. Różnice tematyczne jeszcze bardziej oddzielają obie formy i skłaniają badaczy do przyjęcia opinii, że sentencje są czasowo wcześniejsze od pouczeń. Dotąd jednak przeoczano fakt, który zdaje się kwestionować przyjmowanie różnych form, mianowicie cytowanie sentencji jako klimatycznego argumentu w trakcie pouczenia. W tym szczególnym przypadku zachodzą łącznie oba typy wypowiedzi i to w momencie, gdy nauczyciel stara się dać przekonywający dowód. Podobną rolę podnoszenia autorytetu pouczenia odgrywa anegdota, a u izraelskich mędrców również sentencja. Niekiedy odnosi się anegdota do przekazywanej wiedzy uzyskanej z obserwacji porządku naturalnego. Wyraża ona tę wiedzę w dobitnych porównaniach i sugeruje, że za tym niecodziennym zjawiskiem stylistycznym kryje się sentencja, która została zmieniona w wypowiedź liczbową. Przejście od pouczenia do dyskusji, literatury kontestacyjnej i opowiadania autobiograficznego jest w pełni normalnym rozwojem, bowiem wspomniane rodzaje posiadają te same przymioty, co pouczenie i anegdota. W każdym wypadku wcześniejsza mądrość ujęta w sentencji wspiera najlepsze wysiłki nauczyciela, by przekonać słuchacza. Szczególną uwagę poświęcił autor następującym miejscom: trzy pouczenia biblijne (Prz 1, 8—19; 6, 20—35; 9, 13—18), dwie anegdoty (Prz 7, 6—23; 24, 30—34) oraz sprzeciw strażników Dariusza (1 Ezd 3, 1—5, 3). Wykład był zbiorczym studium nad sapiencjalnym autorytetem dla moralnego przekonywania, usiłował przy tym autor ściślej zestawzić sentencje i pouczenia, niż to było robione w innych współczesnych badaniach.

J. C. Leveque (Paryż) mówił o czasie powstania Księgi Hioba. Przedkładane przez uczonych propozycje mają rozpiętość od VII w. (H. Ewald) do II w. (K. Siegfried), opierając się na literaturze porównawczej starożytnego Bliskiego Wschodu, socjalno-historycznych danych starożytnych opowieści i twórczości poetyckiej, oraz ewentualnych powiązaniach literackich z innymi księgami biblijnymi, których czas powstania łatwiej da się określić, wreszcie na wkładzie poematu Hioba w ważniejszych punktach teologii. Według autora co do czasu powstania Księgi Hioba można ustalić kilka dat, co pociąga za sobą kilka wariantów literackich księgi do wyboru. Najstarsze rysy przejawia opowiadanie prozą, nie ma jednak zgody co do czasu przyjęcia go w Izraelu, a zwłaszcza co do daty skomponowania części dialogowej. Być może zachować trzeba datę po wygnaniu dla tej części.

Wiele danych wskazuje na pierwszą połowę V w. Różne poglądy są też co do czasu włączenia mowy Elihu i powstania poematu z Hi 28 o nie dającej się odnaleźć mądrości. Reakcja Elihu uzupełnia poprzedników ale też nadaje nieco innego odcienia przekonaniom podzielanym przez przedmówców. Wykorzystując spisany tekst dyskusji przyjaściół z Hiobem, autor rozdz. 32—37 najpóźniej w ciągu III w. potrafił znaleźć wspólny język z dialogiem z V w. Drugi wielki dodatek jest to rozdz. 28. Mimo braku wskazówek literackich i historycznych, sposób w jaki została odrzucona pycha ludzkiego poznania, zdaje się wyrażać tematykę późniejszą od owej z mów Elihu. Za najniższą granicę dla Hi 28 należałoby uznać zatem III w. Co do części dialogowej, stanowiącej klucz do zagadnienia datacji, zauważyć trzeba chronologię dotyczącą Deutero-Izajasza i dialogu Hioba. Według wielu jest nie do pomyślenia, by poeta Hioba nie brał pod uwagę teologii pieśni o Słudze Pańskim. Wnioskuje stąd, że dialogi Hioba mogły powstać jedynie przed tymi pieśniami. Niektórzy odkrywają powiązanie między Księgą Hioba a cierpieniami narodu Izraelskiego na wygnaniu. Według ostatnich przypuszczeń poemat służył w czasie niewoli jako recytacja pararytualna przy obchodzie jakiegoś święta, np. Nowego Roku. Zatem wciąż jeszcze tylko hipotezy odgrywiają tu rolę. Złożoność zagadnień skłaniać winna badaczy do powściągliwości i nie wysuwania na pierwszy plan posiadanych przez siebie danych.

H. Seidel (Lipsk NRD) co do praktyki przedstawiania Psalmów w staroizraelskiej liturgii zauważa, że wyniki dotychczasowych prób zrekonstruowania formy muzycznej psalmów i ich sposobu wystawiania są nieprzekonywające, ponieważ opierają się na niepewnych założeniach (np. akcentach jako nutach). Próby starszohodnich Kolphone i tekstów do praktyki muzycznej umożliwiają poglądy, które zdolne są rzucić światło także na praktykę przedstawiania w staroizraelskiej Słudze Bożej. Dotyczy to w szczególności znaczenia struktury i funkcji tytułów psalmowych, strofki, systemu akcentów i innych.

J. Reindl (Erfurt — NRD) zwrócił uwagę na mądrościowe opracowanie starszych psalmów. Już Ps 1 jako wprowadzający wskazuje na to, że redaktor psalterza ujmował go jako Torę. Takim rozumieniem kierowano się też przy przyjmowaniu tej księgi do kanonu. Znaczenie utworów początkowych ułożonych dla użytku kultowego, jako wiążące, oraz ich rozwój od saddiq do rozważania nad słowem Bożym, pozwala poznać, że psalmy znalazły nowe Sitz im Leben: nie poniechawszy miejsca w kulcie, weszły do środowiska ściśle mądrościowej interpretacji biblijnej. To przejście jest poświadczane przez fakt przyjęcia do psalterza utworów nie kultycznych. Taka tendencja da się też ustalić w sapiencjalnym opracowaniu niektórych miejsc w psalmach. Ślady takiego opracowania znajdują się w glosach, dodatkach i rozszerzeniach pierwotnego tekstu, w korekturach tekstu oraz w redakcyjnym ułożeniu i przystosowaniu niektórych psalmów, np. 146, 8, 9b; 104, 35; 50, 16a; 90—92; 19A+19B. Autor je szczegółowo omówił.

D. M. Gunn (Sheffield — Anglia) — Komunikat przygotowujący obszerniejsze studium Autor zatytułował „Prz 1—9: Obrazowość a temat” — chce odczytywać mianowicie Prz 1—9 nie tylko jako zwartą kompozycję literacką lecz również jako utwór poetycki. Często czytano te rozdziały dotąd jakby sądzono, że one są prozą, a nawet jeśli zwracano uwagę na obrazowość-symbolizm, to wciskano go niejako w sposób czytania zbyt jednoznaczny, bez wyczulenia na możliwe bo-

gactwo aluzji i zmienność obrazów. Autor dzieli roboczo utwór na „zwrotki” (1, 1—2, 22; 3, 1—4, 27; 5, 1—6, 19; 6, 20—35; 7, 1—27; 8, 1—36; 9, 1—18), w których każda wyrasta organicznie z obrazowego i tematycznego materiału poprzednich „zwrotek”. Następnie zajmuje się bliżej kilkoma kluczowymi obrazami, zwłaszcza „zasadzka” i „uczta”, które również łączą się ze sobą i stanowią przyczynek do uwydatnienia obrazowości w dziedzinie seksualnej (kultowa? prostytutka, cudzołóstwo, wierna żona), oraz pasują do poglądu, że poemat w pierwszym rzędzie ma na uwadze konflikt między „prawdziwą” (jahwistyczną) i „fałszywą” religią, sugeruje, że czytelnik jest zapraszany osobiście, by zastanowił się nad tym, że to życie i śmierć zależą od „prawdziwej” religii, że on coś znaczy w dziedzinie moralnej i ponosi indywidualną odpowiedzialność.

R. N. Whybray (Hessle — Anglia) referował temat identyfikacji i zastosowania cytatów w Księdze Koheleta. Powszechnie przyjmuje się, że Koh zawiera przysłowia, zaczerpnięte z wcześniejszej literatury sapiencjalnej. Identyfikacja tych przysłów i zbadanie ich zastosowania przez Koheleta winny rzucić światło na jego postawę wobec nauki poprzedników. Autor w odczycie zidentyfikował osiem zapożyczonych przysłów mądrościowych (2, 14a; 4, 6; 7, 5; 7, 6a; 9, 17; 10, 2; 10, 12) pod względem ich podobieństwa co do formy, tematu i języka do materiału sapiencjalnego z Prz 10—29. Analiza sztuki i sposobu, w jaki zostały użyte przez Koh wykazuje, że wykorzystał je po to, by potwierdzić swe niezależnie czynione obserwacje. Niektóre (7, 5, 6; 10, 2, 12) zacytował z całkowitą aprobatą, lecz nadał im zgoła nowe znaczenie: wypowiedzi pokazujące kontrastowe zachowanie się mądrych i głupich, sądził, że nie suponują, iż ludzie mają swobodę wypowiedzenia się za postępowaniem mądrym i skutecznego działania w tym kierunku. U niego stały się raczej przykładem na to, że mądrość bywa zawsze prześladowana przez głupotę i w większości wypadków właśnie głupota odnosi zwycięstwo. W tych przysłowiaach odnalazł więc potwierdzenie tylko własnego pesymistycznego poglądu na życie. Inne cytaty stosuje w nieco odmienny sposób, lecz w podobnym celu: aby zaostrzyć pierwszą część swych charakterystycznych dwuczęściowych argumentów („przetamanych sentencji”), w których jakąś prawdę, np. że mędrzec przez swą mądrość mógłby uratować miasto obleżone, najpierw pozytywnie wypowiada, a następnie radykalnie dyskwalifikuje, przeciwstawiając jej rzeczywistość: rada mędrców mianowicie pozostaje zazwyczaj lekceważona. Z tego badania wychodzi Kohelet jako nauczyciel mądrości, który akceptuje wiele z mądrości tradycyjnej, ale jest przekonany jednocześnie o jej poważnych niedostatkach.

M. Gilbert (Włochy) zastanawia się, czy opis starości w Koh 12, 1—7 jest alegoryczny. Przeprowadził temat, podając we Wprowadzeniu przegląd interpretacji dotychczasowych (stan faktyczny zagadnienia), następnie omówił strukturę całościową Koh 11, 7—12, 8 i dokonał podziału na trzy części: zapowiedź tematu (11, 7—8), pierwszy nawrót w omawianiu tematu (koncentryczna budowa) przez mędrca (11, 9—10), drugi nawrót w rozwijaniu myśli (12, 1—8). Z kolei podał strukturę Koh 12, 1—7. Zajął się szczególnie zaleceniem mędrca z 12, 1: „Przypomnij sobie o swym Stwórcy”, dociekając jego znaczenia. Uważa, że Koh 12, 3—4a da się zrozumieć bez alegorii, co wynika ze struktury urywka i znaczenia doniosłego wyrażen polaryzujących. Zwrotki mi'etu uważa za formę nieosobową. Następnie omówił osobno 12, 4b—5, potem 12, 6—7, przy czym w 12, 6 widzi dwa obrazy a nie je-

den. Doszedł we wniosku do próby wyjaśnienia, dlaczego dotąd alegoryzowano Koh 12, 1—7.

J. Tournay (Jerozolima) zajął się obrazowością poetycką i aluzją historyczną w Pieśni nad Pieśniami 7, 6. Jest to początek drugiego opisu pięknej Szulamitki: „Na tobie głowa jest jak Karmel, a spłoty włosów twej głowy są jak purpura: król zaplątał się w twe loki”. Ostatni wyraz oddaje hebrajski termin rehatim w świetle świadków tekstu, paralel i filologii porównawczej. Autor uważa, że poza metaforą może tu się kryć aluzja do króla Hirama z Tyru, sprzymierzonego z Salomonem, którego zaślubiny z córką faraona pieśń zamierza opiewać. Ta pieśń miłosna, jego zdaniem, ma swe korzenie w historii i geografii Izraela, zatem winno się ją interpretować zarówno w 7, 6 jak i w innych miejscach stosownie do „podwójnego rozumienia”.

V. TEMATYKA BIBLIJNA W SZTUCE

S. T. Kimbrough (Bonn — RFN) — „Noye's Fludde” Beniamina Britten jako jedyna interpretacja Rdz 6—9. Beniamin Britten, to jeden z niewielu współczesnych kompozytorów operowych piszących w języku angielskim, którego utwory wciąż pojawiają się w repertuarze operowym całego świata. W swym obszernym piśmiennictwie operowym, w muzyce wokalne i chóralne często korzystał z materiału biblijnego. Odmienne od kompozytorów, którzy mają klasyczne podejście przy pisaniu muzycznych ilustracji do tekstu biblijnego, służy im w pierwszym rzędzie jako podstawa interpretacji, Britten często przechodzi na inny poziom interpretacji, co pokazane tu zostało na przykładzie „kościelnej opery” „Potop Noego” — interpretacji operowej dziejów Noego i potopu według średniowiecznego odgrywania misteriów (Chester Miracle Play). Britten stosuje łącznie klasyczne metody artystycznego wyrazu, jak orkiestra, dramat, balet, śpiew solowy i chóralny, z elementami liturgicznymi i czynnym uczestnictwem słuchaczy, gdy w wystawieniu dzieła potrzebny jest udział zarówno zawodowców jak i amatorów. Często liturgiczne elementy stanowią osobną interpretację dziejów, jak np., Kyrie eleison śpiewane przez zwierzęta. Britten nie miał żadnych oporów co do interpretacji historii biblijnej dramatycznie, muzycznie i teologicznie. Nie można co do potopu podnosić klasycznych zagadnień nauki biblijnej, raczej dzieje biblijne nadal uważane za historyczne lub niehistoryczne zależnie od interpretacyjnego punktu widzenia są aktualizowane przez Brittena.

O. H. Steck (Forch — Szwajcaria) przedstawił referat pt. *Mojżesz i Aaron*. Materiał biblijny i jego interpretacja w operze Arnolda Schönberga pod tym tytułem. Arnold Schönberg (nr. 1874 w Wiedniu) stanowi ośrodek „drugiej szkoły wiedeńskiej” pod względem historii muzyki. Jego opera *Mojżesz i Aaron* jest obok *Stworzenia* Józefa Haydna tego rodzaju dziełem, w którym tradycja muzyki wiedeńskiej najbardziej zbliża się do ST. W odczycie został przeanalizowany tekst opery, napisany przez samego Schönberga i ukazany jego stosunek do tekstu biblijnego, a to w celu wydobycia orędzia, jakie zamierzył przekazać Schönberg. Chociaż wzór biblijny przejął eklektycznie i dogłębnie go zmienił, jednak niezgodne są z zamiarem kompozytora obiegowe interpretacje i inscenizacje tego dzieła, w których uważa się biblijno-religijną treść opery jedynie za powłokę zewnętrzną, za zakamufłowanie treści świeckich (napiecie między myślą ab-

strakcyjną a obrazem konkretnym, dialektyka idei i jej urzeczywistnienia, antagonizm ducha i materii, upostaciowanie własnych przeżyć biograficznych itp.). Przeciwnie, głównym zagadnieniem w operze tej jest identyfikacja narodu wybranego i jego posłannictwa w świecie, oparta na przekazaniu, przyjęciu i przechowaniu wszechczasowej istoty Boga w sensie I i II przykazania Dekalogu. Schönberg podkreśla z naciskiem absolutną wolność jedyne go Boga, by wskazać na istotną identyczność Izraela. Aaron i jego obrazy zostają odrzucone jako zafałszowanie Boga, bowiem przedstawiają one każdorazowe przejawy bóstwa i ludzkie wymysły religijne jako istotę samego Boga. W skutku Schönberg w operze *Mojżesz i Aaron* potwierdza trwałą wartość ST rozszerzając jego treść na problemy czasów nowożytnych. Zmienia on i modyfikuje tekst biblijny, by problemy przedstawić w dzisiejszym języku i ukazać lepiej ich doniosłość.

Powyższy przegląd pokazuje, jak ustawicznie żywe są problemy Starożytności na wszystkich ważniejszych odcinkach studium nad Biblią, poczynając od coraz to nowszego wydawania tekstów oryginalnych w sposób krytyczny, przekładów z oryginalnych tekstów na współczesne języki, poprzez zagadnienia metodologiczne, filologiczne, hermeneutyczne, do egzegezy, teologii i ukazywania myśli biblijnych w sztuce. Kongres przedstawił wysiłki, biblistów całego świata nad coraz lepszym poznaniem Słowa objawionego. Lista uczestników zawiera 342 nazwiska, wśród których widnieje 15 Polaków. Przy opracowywaniu, zresztą bardzo skrótownym, treści referatów i komunikatów posłużyłem się wydanymi dla uczestników *Abstracts*, zawierającymi nadesłane przez autorów dyspozycje lub streszczenia. Nie było możliwości brania osobiście udziału we wszystkich odczytach, skoro odbywały się one jednocześnie w dwu różnych aulach.