

Józef Wiesław Rosłon

Ziemia dana pod przysięgą przez Boga Jahwe

Collectanea Theologica 51/2, 187-205

1981

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.

o. JÓZEF WIESŁAW ROŚŁON OFMConv., WARSZAWA

ZIEMIA DANA POD PRZYSIĘGĄ PRZEZ BOGA JAHWE

W uroczu położonym nad Lago Maggiore niemal przy granicy szwajcarskiej miasteczku Pallanza, w obszernym i nowoczesnym domu rekolekcyjnym prowadzonym przez siostry zgromadzenia Maryi Niepokalanej, odbył się zorganizowany przez Włoskie Stowarzyszenie Biblijne (Associazione Italiana, w skrócie ABI) zjazd w dniach 19—21 września 1979 r., w którym wzięli udział nie tylko wykładowcy duchowni, ale i profesorowie oraz badacze świeccy, także niekatolicy włoscy. Z obcokrajowców obecny był o. prof. H. Cazelles, który choć dość dobrze radzi sobie na co dzień z językiem włoskim, wygłosił odczyt, odpowiadał na pytania i brał udział w dyskusji w języku francuskim. Tematem tegorocznego zebrania było zdobycie Ziemi Obiecanej i początki religii jahwistycznej.

Program zjazdu przewidywał następujące punkty, gdy idzie o stronę merytoryczną:

Na 19 września przewidziano dwa referaty, mianowicie prof. Mario Liverani *Początki Izraela* i prof. Henri Cazelles *Bóg Jahwe i powstanie religii jahwistycznej*, oraz dwa komunikaty: prof. Armando Rolla *Zdobycie Kanaanu a archeologia biblijna (przegląd)* i prof. Giovanni Garbini *Świadectwa epigraficzne o Jahwe i jahwizmie*, po jednym referacie i komunikacie przed południem i po południu.

Na 20 września zaplanowano tylko dwa referaty przedpołudniowe: prof. Alberto Soggin *Teksty starotestamentowe o zdobyciu Palestyny* i prof. Enzo Cortese *Teologia ziemi w Pięcioksiężycu*, gdyż po południu miała się odbyć dla ochotników wycieczka statkiem i zwiedzanie trzech wysp boromejskich na Lago Maggiore: *Isola bella*, *Isola dei Pescatori* i *Isola Madre*, z pięknymi pałacami Boromeuszów, sławnymi ogrodami botanicznymi i zoologicznymi, interesującym folklorem i precudnymi widokami na jezioro i góry szwajcarskie.

W ostatnim dniu przed południem miały być dwa komunikaty: prof. Elio Jucci *Dekalog i polemika antykananejska* oraz dr Felice Israel *Rozwój religijny onomastyki izraelskiej na ostrakach z Arad w stosunku do onomastyki biblijnej*. We wspólnej dyskusji zamykającej podsumować miano wyniki i zamknąć zjazd przed obiadem.

Dzięki obszernym i dość dokładnym notatkom robionym osobiście oraz przy pomocy przygotowanego przez ABI przeglądu streszczeń *Notiziario* usiłowałem odtworzyć przebieg i treść wystąpień bardziej szczegółowo, nie ograniczając się do krótkiego sprawozdania.

Katolicy uczestnicy zjazdu brali codziennie udział w porannej koncelebrowanej Mszy św. z homilią.

Otwarcie nastąpiło po Mszy św. o godz. 9.00. Sekretarz ABI ks. prof. Gian Luigi Prato odczytał tekst Wj 6, 2—8 jako motto prac tegorocznego zjazdu. Przewodniczący ABI ks. prof. Giuseppe Danieli pozdrowił zebranych i przedstawił tematykę obrad w trzech punktach: zebrać dokumentację o jahwizmie pod kątem widzenia onomastyki, literatury pozabiblijnej i epigrafiki — to pierwsze zadanie, drugie zaś — wskazać na typologię biblijną

paralelną do jahwizmu w Kanaanie w II tysiącleciu (np. w Ugarit bóstwa El-Baal, religia teofaniczna), po trzecie — zwrócić uwagę na spekulację etymologiczną wokół imienia Jahwe, przy czym jednak nie można zapominać, że badanie fenomenologiczne musi się łączyć z badaniem nad specjalnym charakterem pism biblijnych.

Pierwszy referat miał mieć prof. Maria Liverani. Ponieważ jednak aktualnie przebywa on w Ugarit na wykopaliskach, tekst jego odczytał prof. Roberto Gaglio, który jednak, chociaż współpracownik, nie był w stanie dawać w dyskusji wyczerpujących wyjaśnień na temat referatu, a osobiście przyznawał się do małej znajomości zagadnień teologicznych.

Prof. Liverani ujął swój temat w osiem punktów, mianowicie:

1. Trzy aspekty mitów dotyczących „pochodzenia” (genezy): wydarzenia historyczne, opinie starożytne o tych wydarzeniach, oraz nasze opinie. Dla nosicieli jakichś idei i członków społeczności przekazującej te idee, mity o „początkach” są „prawdziwymi historiami”, natomiast stanowią przedmiot krytycznego badania dla „laików”, czyli osób postronnych.

2. Stąd zachodzi konieczność wyraźnego i ostrego rozróżniania „danych” historycznych od późniejszych opinii o nich. Istnieje błędna tendencja rozciągania pojęcia „danych” historycznych tak dalece, że obejmuje się również opinie („świadcstwa”). Krańcową wprost trudność stanowi obiektywne określenie danych fizycznych, a co dopiero mówić o ideologicznych. Poszczególne dane, czyli „wydarzenia” są właśnie historycznie już nie do odzyskania.

3. Dla uzyskania obiektywizmu historycznego poza możliwością odzyskania jakiegoś wglądu w poszczególne wydarzenia, stosuje się metody historyczne ilościowe (statystyczne). I tak w latach 1250—1240 przed Chr. wzrósł znacznie procent imigracji do Kanaanu, bo z 2,3% do 9,3%. Ale i statystyka natrafia na trudność w postaci samej rzeczywistości, wielości składników przyczynowych oraz ich wymiaru ilościowego. Już gdy mamy do czynienia z elementem materialnym, jak chociażby „inwazja”, nie bardzo wiemy, co to pojęcie jednoznacznie oznacza. Jest to z pewnością przemieszczenie się ludności, ale czy to jako intensywniejsza imigracja, czy imigracja wbrew przyzwoleniu miejscowej ludności, czy samo osiedlanie się imigrantów w kraju? Ponadto wchodzi w rachubę dane o charakterze kulturalnym, jak typ garnków, motyk, mieszkań, ubrania, uprawianych zbóż itp. Jeszcze trudniej jest ustalić ilościowo stopień znajomości literatury, pisma, język, dialekty, religię itd.

4. Trzeba z kolei przeprowadzić diachroniczną stratyfikację opinii, bo raczej nie posiadamy zwykle danych, a tylko opinie. Taki właśnie zbiór stratyfikowanych opinii przedstawia tekst Starego Testamentu. Musi się zbadać ich powiązania problematyczne z faktami, do których zamierzają się odnosić, ich bezpośrednie związki z zagadnieniami i celami środowisk, w których zostały sformułowane. Zdawać sobie trzeba dobrze sprawę z problematycznej wartości wykorzystania opinii dawniejszych jako danych lub choćby jako bardziej zbliżonych do danych, bo przecież my obecnie lepiej znamy choćby wiek XIII przed Chr. aniżeli znali go autorzy z w. VII przed Chr. Zatem wolno nam opierać się tylko na danych, a nie na ówczesnych opiniach — co już dawno zostało uznane i obowiązuje w naukach przyrodniczych. Trzeba wpierw zbadać, dlaczego autor tak sądził, kogo chciał przekonać, na czym się opierał, skąd czerpał swoje wiadomości. Posiadamy jednak opinie, których się już nie da sprawdzić, choć nie mamy ścisłych danych naukowych. Badanie więc trzeba skierować na zagadnienie przekazywania opinii. Cofając się w historii wstecz, napotykałyśmy coraz mniej jasnych opinii.

5. Opinie etnogenetyczne starożytne przejawiają cechy przeciwne niż także opinie nowożytne, a więc epizodyczność a nie ukazywanie procesu ciągłego, jednoznaczność a nie wielorakość czynników przyczynowych, antropomorfizm w miejsce czynnika społecznego oraz uprzywilejowanie faktów gene-

tycznych i migracyjnych w miejsce faktów kulturalnych. Znaczący to innymi słowami, że starotestamentowe opinie o powstaniu narodu bardziej interesują autorów niż fakty, bo są czynnymi ludzkimi, identyfikują się przy tym nie ze społecznością, grupą, lecz z osobą o konkretnym imieniu — personifikacją. W miejsce procesu ewolucji wprowadza się pojęcie zrodzenia, co stanowi dramatyczną symplifikację. Także prawo do jakiego kraju, miejsca własnego uzasadniamy tym, że tu zawsze byliśmy. Izraelici wybrali inną drogę, ułatwiającą wyjaśnienie faktu: jesteśmy tu, bo przybyliśmy jako już gotowy zorganizowany naród. Opinie starotestamentowe przejawiają też obojętność na przemiany kulturowe. Izrael wszedł do Kanaanu jak do domu umeblowanego, zastał już rozwiniętą kulturę. Na pierwsze miejsce natomiast wysuwa się fakt religijny, przy czym i w tym wypadku jednak kult jest pojmowany w opiniach biblijnych jako zjawisko gotowe, a nie jako proces rozwojowy. Zebrano tam razem elementy różniące i elementy łączące. Jest to najwyraźniej już wynikiem procesu myślowego umysłowości wykształconej z czasów po niewoli babilońskiej, gdy rzutowano opinie na etnogenезę wykorzystując elementy starsze w nowym odczytaniu (*relectures*).

6. Cechy proponowanej w referacie rekonstrukcji muszą być następujące:

- a) uświadomienie sobie, że dane nie zgadzają się z prehistorycznym charakterem okresu, bowiem wiek XIII przed Chr. może być czasem historycznym dla Ugarit, ale nie dla Jerozolimy, dla Szeferi czy w ogóle dla Palestyny — tu jest to jeszcze prehistoria;
- b) zastosować trzeba model historiograficzny współczesny, pominając zgoła ten starożytny, który trzeba uznać również za nieoparty na danych. Ma to być więc rekonstrukcja z punktu „laickiego”, z pozycji kogoś stojącego na uboczu. Ma się opierać na danych i te dane objaśniać;
- c) świadomość, że każda rekonstrukcja ma wartość tendencyjną i modelową oraz zawsze pozostaje niekompletna;
- d) nie ma co szukać epizodu „dającego początek” („tworzącego”), lecz odkrywać proces ciągle z etapami co najwyżej budzącymi większe zainteresowanie.

Takie muszą być nasze opinie co do początków Izraela, jeśli mają przejawiać większą równowagę komponentów, niż dane biblijnych opinii.

7. Zastosowanie proponowanego modelu do okresu lat 1300—1000 przed Chr. r.:

- a) Zauważyć się sprzeczność między danymi schematami osiedlenia się w Palestynie według Biblii i w oparciu o okres żelaza I.
- b) Diachronicznie należałoby zbadać struktury pałacowe, osiedlowe, plemienne, a więc zidentyfikować przemieszczenie się i osiedlenia w oparciu o dane ceramiczne, ilościowo ocenić wysokość populacji w jakimś środowisku i porównać, jak było na sąsiednich obszarach, biorąc pod uwagę tendencję do zmiany terenu.
- c) Ocenić wielkość zniszczeń w skali przestrzeni i czasu; rodzaj zniszczeń w tym czasie dokonywanych, ich rozciągłość i skutki, zastanawiając się, czy to był wynik zjawisk naturalnych, wojny, pożaru czy najazdu, np.: seria zniszczeń, równoczesnych daje do myślenia, co się stało z ludnością? Czy można było ówczesnymi środkami dokonać całkowitego zniszczenia lub wygnania mieszkańców? Jaki był procent zniszczeń? Ile odbudowano, ile opuszczono? Czy ludność uciekała? Ilu mogło być najeźdźców? Jak wpłynęło to zjawisko na rytm kultury materialnej jak technologia, ceramika, budowa narzędzi, formy uprawy, budowli itp.
- d) Stosunek ilościowy innowacji technologicznych: czy obserwuje się jakiś bodziec zewnętrzny zmieniający dotychczasową technologię — czy wprowadzone zostały nowe wynalazki, nowe typy narzędzi czy naczyń — czy to mogło nastąpić na drodze handlu czy wędrowki, czy wskutek inwazji. Otóż naród, który uważał się za zjednoczony, wewnętrznie spójny, jak Izraelici — powinien dążyć do ujednoczenia technologicznego, religijnego i kulturalnego. Czy

więc obserwuje się wprowadzenie nowości w tym względzie jako znak pojawienia się takiego zjednoczonego narodu?

8. Otwarte możliwości: Albo da się odnaleźć i zidentyfikować silne ślady procesu etnogenetycznego w okresie 1300—1000 przed Chr., albo trzeba go przełożyć raczej na okres powygnaniowy. W pierwszym wypadku należy dyskutować nad faktem izraelskim w kontekście analogicznych procesów ówczesnych i bliskich przestronnie; w drugim wypadku natomiast wypada uznać, że zaistniało radykalne odczytanie na nowo opinii zaistniałych w międzyczasie i że twory państwowe z czasów sprzed wygnania miały charakter okazyjnie polityczny.

Zatem istnieją 4 otwarte możliwości, z których dwie wydają się do przyjęcia, dwie inne natomiast do odrzucenia, przy czym dane nie są przeciwne, gdy idzie o okres XIV—X w., lecz opinie o tych danych i ich interpretacje:

- a) że dokonano zniszczeń i zdobycia Palestyny,
- b) że następowała wymiana wzajemna i stopniowe osadnictwo narodów,
- c) że zniszczono całkiem instytucje pałacowe,
- d) że nie istniał organizm pałacowy.

Przeciwko tym dwóm ostatnim interpretacjom świadczą pałace królewskie istniejące w latach 1300—1000 r.

Etnogeneza mogła mieć 2 etapy — polityczna, a potem religijna. Jeśli szukamy początków narodowych Izraela, trzeba zapytać, jakiego Izraela i z jakiej epoki.

Dyskusja

Cortese uważa, że niesłuszny jest sam podział między fakty i opinie, z opinii bowiem można sądzić o faktach. Wygląda na to, jakbyśmy stawiali sobie pytanie, czy średniowieczni astronomowie znali już gwiazdy, czy myśmy je dopiero odkryli, zamiast pytać, o ile słuszniejsze były ich opinie co do gwiazd od naszych.

Odpowiedź: autor w oparciu o inne dokumenty, np. z Marii z Ugarit widział, że są elementy ludnościowe koczownicze, które wciąż w swych wędrowkach były asymilowane do społeczności osiadłej, nie musi się więc przyjmować pojęcia inwazji.

Izrael Uważa, że nie można opiniować o jakiejś pozycji i jakiejś metodologii, nie zostawiając miejsca na inne możliwości.

Galbiati: Do faktów kontrolnych nie da się zastosować ujęcia schematycznego. Opinia, jaką się kiedyś miało o fakcie jest w pewnym sensie faktem, bo musiała mieć jakąś przyczynę.

Soggin: Wziąwszy pod uwagę historiografię deuteronomistyczną, np: jak pogodzić upadek z obietnicą Bożą. Związanie obietnic z domem Dawida tłumaczy tym, że już na pustyni naród upadł, więc Bóg przeniósł swoją obietnicę — jest to teza socjalno-polityczna — widzimy, że idzie tą drogą co i wszyscy historycy, którzy wykorzystują dane dla swoich celów. Podobnie jak stronicze są dokumenty o bitwie pod Karkar, wychwalające faraona, co nie znaczy, że nie było tej bitwy. Deuteronomista jest dokumentem tendencyjnym, został na nowo odczytany i stał się przyjętą oficjalną wersją. Wszystko zresztą zależy od punktu widzenia. Na Napoleona można patrzeć jak na bohatera lub antychrysta niszczącego wszystko, uderzającego na „świętą Rosję” itd.

Trudno powiedzieć, czy faktycznie Izrael powstał z grupy kananejskiej, czy przez inwazję dostał się z zewnątrz — fakt, że istnieje na tym terenie. Już wewnątrz Biblii są na tym punkcie napięcia i niezgodności. Nie wiemy np. co się stało z pokoleniem Rubena? Czy Moab i Ruben mogli istnieć na tym samym terenie? W ujęciu geografii pokoleń natrafimy na trudności.

W tekstach wschodnich królewskich pozabiblijnych spotykamy powtarza-

jące się zwroty wychwalające króla, ale widać, że przemilczane bywa to, co jest na jego niekorzyść, lub wprost zmieniane, dochodzą też elementy wzięte z imaginacji. Coś podobnego musiało mieć miejsce i w historiografii Izraela.

Slandellini OFM, reprezentujący postawę bardzo tradycyjną, jest tymi wywodami zgorszony i apeluje do natchnienia i kanoniczności ksiąg świętych, że to przecież historia kierowana przez Boga, że prorocy się opierają na pismach deuteronomistycznych, nie może tu być żadnego sceptycyzmu, co najwyżej zgodnie z natchnionym ujęciem jest tu życie brane pod pewnym punktem widzenia.

Soggin w odpowiedzi podkreśla, że co innego katecheza i teologia a co innego historiografia, przytacza przykład z Tamarą, córką Dawida — historia ta z dialogami w sypialni nie jest na pewno wzięta z pierwszej ręki, jak ją opowiedział historyk. Po prostu to są przekazy o tym, co za czasów Dawida mówiono o powstaniu Izraela.

Rolla: Słusznie podkreślił przedmówca, że trzeba rozróżnić płaszczyznę historyka i teologa, nie przeciwstawiać ich, ale je rozróżniać. Mamy do czynienia fakty interpretowane w kluczu prorockim, ale punkt zaczepienia jest historyczny. Jeśli wiara izraelska nie była zakorzeniona w historii, byłaby irracjonalna. Nie możemy swą interpretacją zamykać drogi dla teologii.

Marangon: Dobrze, że ktoś z zewnątrz mówi nam, teologom, coś, z czym się nawet nie zgadzamy, jako przestrożę, że może być tu mit o powstaniu narodu, jak inne mity. Ale chyba musiał być jakiś epizod początkowy, jak Aleksander W. jest punktem wyjścia dla kultury hellenistycznej.

Marconcini: Nie można jednak przyjąć pozycji tak minimalistycznej jak prof. Liverani, bowiem zdaje się on zapominać, że studiując końcowy epizod rozwoju, mamy jakiś wgląd i w stadia poprzednie tego procesu, a ponadto zawarte są w Biblii różne tradycje, które da się jakoś wyodrębnić.

Armando Rolla przedstawił informacje na temat *Zdobycie Kanaanu a archeologia palestyńska (przeгляд)*.

Dane archeologiczne odnoszące się do zdobycia Palestyny są niejednoznaczne, a nawet przeciwne inwazji gwałtownej.

I. Za gwałtownym zdobyciem Palestyny miałyby świadczyć, zdaniem Albrighta:

a) Dwa stwierdzenia archeologiczne, mianowicie zniszczenia budynków i kultury, znalezione w ostatniej warstwie wczesnego brązu (w. XIII) w niektórych miejscowościach w Palestynie centralnej i północnej oraz ich skromne odbudowanie w warstwach następnych z żelaza I, które miało być dziełem osiadłej tam nowej ludności technicznie niżej stojącej.

b) Takimi miejscowościami, w których obie powyższe cechy charakterystyczne (zburzenie i odbudowa w wierniejszej formie) zostały zidentyfikowane, to Betel (= Beitin), Lakisz (= Tell ed. Duwer), Tell Bet Mirsim (wg Albrighta = Debir, ale Kochavi i Briend lokalizują Debir w Khirbet Rabud), Hazor (= Tell el-Qedah).

Już Mendenhall jednak te dwa stwierdzenia archeologiczne wiąże nie z inwazją izraelską a z buntem wieśniaków w kananejskich miastach-państwach. Opozycja przeciw interpretacji Albrighta wciąż wzrasta. Właściwie tylko Lakisz i Hazor najbardziej by mogły wspierać interpretację na korzyść inwazji, przy czym co do Lakisz można powiedzieć, że odbudowane zostało przez tych samych, co zniszczyli. Rezerwę zachować trzeba co do Tell Bet Mirsim, bowiem według nowych badań nie da się utożsamić z biblijnym Debir. Jeśli Debir miałyby być w Khirbet Rabud, to nie ma tam śladów zniszczeń z czasów inwazji Jozuego. Z innych miast — Betel (Sdz 1,22—26) nie przejawia zniszczeń, także pozostałe albo nie były zamieszkałe w czasie brązu wcześniejszego, albo nie doznały zniszczeń: Arod, Horma (Tell Masos), Heszbon, Aj (Et-Tell). (Lb 21,1—3; Sdz 1,17) Gobaon (El-Gia)

i Jerozolima (por. Jez 10) nie zamieszkałe w tym czasie, w Jerychu kananej-skim (Tell es-Sultan) znaleziono szczątki tylko z XIV w., Hebron nie ma śladów zniszczenia, a Jarmut nie posiada ceramiki z okresu żelaza I.

Niektóre zniszczenia spowodowane zostały innymi przyczynami, jak np. trzęsienie ziemi albo najazd Egipcjan czy Filistynów. Rozwój techniczny idzie raczej z zachodu na wschód a nie odwrotnie.

II. Trudności przeciwko gwałtownemu najazdowi:

Badania archeologiczne raczej spiętrzyły szereg poważnych trudności przeciwko interpretacji zdobycia Kanaanu przez Izraela na drodze gwałtownej inwazji, mianowicie:

1) Aj (Et-Tell) wykopaliska przeprowadzane w latach 1964—1972 potwierdziły, że to miejsce nie wykazuje żadnych śladów zamieszkania podczas średniego i wczesnego brązu, czyli od 6 wieków przed Jozuem. Zatem w opisach Joz 7—8 mogło wchodzić w grę raczej Betel niż Aj. Już Vincent usiłował wyjaśnić, że mogły przy walkach być wykorzystane ruiny (jak nazwa wskazuje) albo też Aj musiałoby być gdzie indziej. Soggin uważa, że to był tylko wymysł beniamistów, którzy nie potrafili wyjaśnić pochodzenia ruin. Próby rozwiązania trudności podejmowali Albright, Wright, Vincent, Grintz.

2) Jerycho kananejskie (= Tell es-Sultan) wykopaliska pani Kenyon z 1952—1958 wykazały, że podwójny mur (= D), który Garstang datował na wczesny brąz i utożsamiał z murem z czasów Jozuego, jest tylko częścią złożonego systemu obronnego odbudowywanego lub odnawianego przynajmniej 17 razy w okresie późnego brązu. W czasie Jozuego miasto było od dawna nie zamieszkałe.

Tę wyraźną rozbieżność z Biblią usiłowano różnie interpretować (Tonr nay, Franken, Soggin i in.):

- a) że erozja musiałaby znieść pokłady z czasów Jozuego,
- b) w tekście wyraz *chomo* oznaczać by miał poddanie się garnizonu (Fornalli),
- c) to legenda, bo nigdy nie istniało to miasto (Soggin), nie historyczne lecz liturgiczne wyjaśnienie. Ceremonia liturgiczna wpłynęła na ten opis. Procesja z trąbami potem obchodziła jako wspomnienie,
- d) miał to być symbol całej konkwisty izraelskiej.

3) Gabaon (= El-Gib) — nieliczne resztki z okresu wczesnego brązu odnalezione w latach 1956—1962 przez Pritcharda nie potwierdzają roli wyznaczonej temu miastu w Joz 9—10.

4) Jeżeli chodzi o Negeb, wykopaliska przeprowadzone w ciągu 13 lat od 1962 r. w 5 telach: Tell Beer-Szeba, Tell Masos, Tell Ira, Tell Malhata i Tell Arad wykazały, że te miejscowości, posiadające mury obronne w średnim brązie, prawie wszystkie pozbawione były mieszkańców. Po raz pierwszy zaludnione (np. Tell Beer-Szeba) lub na nowo zamieszkałe w okresie żelaza I, posiadały obronne mury jedynie tylko w czasach Dawida.

Aharoni usiłował złagodzić rozdzźwięk między danymi Biblii a archeologii, przypuszczając, że grupa innego pochodzenia przybyła i osiedliła się spokojnie w Negebie. Mogli to być właśnie Izraelici. Ponieważ potrzeba wznoszenia w Negebie fortyfikacji w obronie przed nimi nie zachodziła, można wnioskować, że nie dokonywali oni inwazji zbrojnej, a osiedlali się pokojowo. W Biblii skomponowano później opowiadanie, by usprawiedliwić zajęcie terenów przy pomocy obrazu inwazji skomasowanej i zwycięskiej.

Dyskusja

Marangon: W Joz 6 (zdobycie Jerycha) mamy podwójny tekst literacki, który miał stanowić symbol okupacji całego terenu okolicznego. Archeologia poczyniła teraz wielkie postępy w stosunku do dawniejszych opinii. Poznano

lepiej ceramikę. Sama nazwa *Jericho* stanowi wyraz kananejski dużo starszy od Hebrajczyków w Palestynie, a więc musiało tam coś znajdować się w czasach inwazji, musiał tam też zapewne ktoś mieszkać, skoro zachował się ten wyraz jako nazwa miasta.

Israel: Etymologicznie Jerycho wywodzi się od *jerach* — księżyc, ale, zwraca na siebie uwagę zakończenie na *o*. Takie zakończenie spółgłoską *waw* spotyka się w X w. przed Chr. np. w kalendarzu z Gezer. Na *waw (o)* kończą się nazwy klas poszczególnych zawodów, a nie nazwy ludów, bo te kończą się zazwyczaj na *jod (i)*.

Soggin: Zniszczenia spotyka się na całym obszarze, Albright i Wright zestawili wszystkie analogie z tekstami biblijnymi.

Moscatti: Na podstawie własnych prac i doświadczenia stwierdza, że na Bliskim Wschodzie nie ma przykładu gwałtownej inwazji koczowników lub półkoczowników na ludność osiadłą, poza przypadkiem islamu. Charakterystyczna pod tym względem jest reakcja mieszkańców Sychem (Rdz 34,21—23), którzy cieszą się, że po zawarciu małżeństwa przez Sychem, syna Chamora z Diną trzody i majątek nomadów klanu Izraela będą należeć do nich. Za normalną rzecz uważają spokojną asymilację nomadów przez miasto. To może być świadectwo za konkwistą religijną, a nie zbrojną. Potem była ona dopiero interpretowana w sensie militarnym.

Israel: Wyraża dość skrajny pogląd, że przed prorokami piszącymi nie można mówić o religii Izraela, gdyż byli to po prostu Semicci północno-zachodni ze swymi wierzeniami. Religia jahwistyczna pojawiła się dopiero począwszy od proroka Ozeasza, mimo tendencji do odwoływania się do faktów mających rzekomo miejsce dużo wcześniej.

Moraldi: Zwraca uwagę, że archeologia niczego nie udowadnia z Biblii, jest po prostu „niema”. Archeologowie są ostrożni i bez serca, nie da się z ich interpretacji czynić podpory dla teologii czy dla Biblii. Dla archeologa mało znaczy, czy jakiś przez niego znaleziony ołtarz ma jeden z rogów obtrącony za czasów Jozuego czy Jozjasza (w oparciu o fakt autentyczny z przeżyć Moraldi ego).

Bibliografia podstawowa do komunikatu A. Rolli:

Y. Yadin, *Military and Archaeological Aspects of the Conquest of Canaan in the Book of Joshua*, Jerusalem 1960; AA. VV., *Archaeology and Old Testament Study*, Oxford 1967; M. Avi-Yonah (wyd.), *Encyklopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*, t. I-IV, London-Jerusalem 1975—1978.

Po południu od godz. 16.00 rozpoczął odczyt Henri Cazelles pt. *Bóg Jahwe i powstanie religii jahwistycznej*.

Nie jest łatwo określić religię jahwistyczną i zarówno myśliciele żydowskiej, jak i teologowie chrześcijańscy od wieków nad tym się głowią. Jednak skoro ta religia jest zjawiskiem historycznym, trzeba ją badać przy pomocy analizy historycznej. Autor ujął swe rozważania w trzy punkty: 1. Bóstwo dynastyczne; 2. Bóstwo przeddynastyczne (Mojżesza); 3. Bóg ojców, Bóg ojca i bóstwo osobiste Abrahama.

Na początku stawia pytanie, czy i kiedy mamy do czynienia z religią jahwistyczną, a kiedy z religią Jahwe, wydaje się bowiem uzasadnione wprowadzenie takiego rozróżnienia.

1. Religia dynastyczna. Religia jahwistyczna pojawia się jako funkcja religijna Izraela, który od steli Menefty (1225) ukazuje się jako plemię, a jako państwo przy końcu II tysiąclecia w środowisku religijnym już rozwiniętym, gdzie rozkwitają w pełni kultury wielu bóstw.

Do niewoli babilońskiej nie można właściwie mówić o jahwizmie jako takim. Sytuacja jest dość skomplikowana. Jeremiasz i Baruch, jak widać z tekstów, są ze swymi przekonaniami religijnymi izolowani. W Jerozolimie otoczenie ma jeszcze pojęcia religijne religii monarchicznej — religii bóstwa dynastycznego. Dynastia to naród — *personalitas corporativa*, a naród jest

reprezentowany przez dynastię. Od Saula do zburzenia Jerozolimy Bóg był pojmowany dynastycznie, jako broniący przed bogami obcymi. Podobnie w Egipcie, w Babilonii i w innych państwach był czczony bóg założyciela i bóg protektor dynastii. Bóg narodowy w środowisku Bliskiego Wschodu przyjmował też rolę boga jedynego, najwyższego i powszechnego. Bóg niektórych pokoleń mógł więc stać się bóstwem dynastii, Bogiem Tory i całej ceda — gminy, zgromadzenia izraelskiego. Na steli Mernefty Izrael pojawił się jako jeszcze nie osiadłe pokolenie. Jahwista opisuje religię dynastyczną. Najstarsze imię Boga Izraela brzmi *El*, w dziejach Jakuba jest to *El-Elohe-Israel*, w Rdz 9,46 jest to (*Bacal*) *Szerit*. W Rdz 12,6; 18,1 mamy problem świętego drzewa w Mamre. W Rdz 18,19 występuje wyrażenie *miszpaz use-daga* (sprawiedliwość i uczciwość), jakie w tym właśnie związku praktykował Dawid i Jojakim. W przepowiedniach Balaama jahwista podkreślił istnienie w Izraelu króla silniejszego niż Agag (Lb 24,7; por. 1 Sm 15), a w ostatniej przepowiedni pojawia się myśl o monarchii (Lb 24,18). W Rdz 49,10 zapowiada się rządy pokolenia Judy, eliminowanie starszego przez młodszego staje się regułą, gdy cofamy się w dziejach wciąż wstecz. Powiązanie rodu Dawida z Moabem, por. historię Rut w Betlejem. Dawid w czasie nieporozumień z Saulem wysłał swoją rodzinę do moabskiego Mispe (1 Sm 22,3—5), uważając, że tam będzie bezpieczna pod opieką króla moabskiego.

2. Środowisko otaczające Izraela w czasach przeddynastycznych przejawia wielką różnorodność w kontaktach z bóstwem. Są tam bóstwa natury, bóstwa lokalne, bóstwa polityczne, psychosomatyczne, wreszcie bóstwa osobiste. Bóg z Biblii przejmuje wszystkie te funkcje. Problem polega na odnalezieniu, jakie było jego pierwotne pojęcie, czy był to bóg narodowy czy bóstwo osobiste.

W genealogii Dawida występuje Juda i Tamar (w Rdz 38,26 Juda wypowiada te słowa: Ona jest sprawliwsza ode mnie, dosł. „jej *sedaga* jest większa niż moja”). Z Tamary narodził się Peres, a jego potomkiem był Dawid (por. genealogia Dawida od Peresa w Rt 4,18—22).

Jetro, teść Mojżesza (Wj 3,1) zwie się w innym miejscu (Wj 2,18) *Recuel* i jest kapłanem madianickim. Mojżesz spotyka się z Bogiem Jahwe w czasie, gdy pasie jego owce na pustyni pod górą Horeb. Wg Pwt 33,2 Jahwe przybył z Synaju, z Seiru, z góry Paran, z Meriba pod Kadeusz. Według kandytu Deborny wyszedł On z Seiru, z pół Edomu. W Rdz 36,11. 34,42 i Jr 49,7 natomiast wspomniany jest Teman (Jemen?) jako lud na południowy wschód od Idumei lub kraina w Edomie. W tekście greckim nie występuje Synaj lecz Teman lub Faran w związku z teofanią.

Już Bóg Mojżesza przyjmuje funkcje „Boga uzdrowiciela”, o czym świadczą epizody w Mara (Wj 15,23 nn. gorzka woda), w Haserot (Lb 11—12) — uzdrowienie z trądu Marii siostry Mojżesza, lub uzdrowienie od ukąszenia jadowitych węzów — wąż miedziany (Lb 21,8—9).

Bóstwo w aspekcie kosmicznym przejawia się w teofaniach: Synaj — Paran — Horeb — Teman. Istnieje kwestia, gdzie właściwie znajduje się ów „Synaj” (Wj 16,1; 19 nn.; Sdz 5,5 — *ze sinaj* — to jest Synaj). W Pwt 33,2 Bóg przyszedł z Synaju, *zarah missecir* — „zabiłszy (wzeszedł) jak gwiazda z Seir”, a więc jako bóstwo astralne ukazał się z góry Paran.

Jahwe „zabija i ożywia” (Pwt 32,39) — jak bóstwa wegetatywne. Jest też jeszcze bóstwem o charakterze wulkanicznym, Bogiem związanym z ogniem poprzez stare tradycje madianickie i staroarabskie, por. Wj 3,2 — krzak ognisty i góra Horeb, gdy Mojżesz przebywał u Madianitów: *labbat-esz* („płomień ognia”) w środku krzaka (*hasseneh* — por. nazwa Synaj!). W Wj 19 jest wielka epifania na Synaju — Bóg tchnący ogniem. Według Pwt 33,2 w swej prawicy trzyma „ogień płonący” (*esz-dat*). Także w Rdz 19 ma związek z ogniem przy ukaraniu Sodomy, Gomory i innych miast sąsiednich.

Aspekt liturgiczny można dostrzec w owej towarzyszącej pochodowi

z Egiptu „kolumnie ognia i dymu” (Wj 13,21—22: *cammud canan* i *cammud esz*). W Iz 4,5 występuje określenie Jahwe jako obłok (*canan*), dym (*caszan*) i blask ognia (*nogah esz*). W Rdz 15,17 przy opisie zawierania przymierza z Abrahamem między połówkami zwierząt ofiarnych przesuwano się w nocy „dym jakby z pieca” (*tannur caszan*) i „ogień jakby gorejąca pochodnia” (*lappid esz*). Przypomina to procesję z pochodniami (*lappidim*). W Wj 20,18 występuje to określenie (*lappidim*) obok grzmotów (dosł. „głosy” *haqqolot*) i dźwięku rogu (*qol haszsofar*), znowu w kontekście o zawarciu przymierza i przypominającym ogłaszanie rogami nowiu księżyca lub Nowego Roku czy większych świąt liturgicznych. Są to wyrażenia przekazu elohistycznego.

3. Bóg patriarchów. Religiję patriarchów musimy badać taką, jaką nam przekazuje księga Rodzaju: obietnice dawane patriarchom i nawiedzone przez nich sanktuaria lokalne kananejskie. Lecz krytyka biblijna skłania nas do większej dokładności, wskazując nam na religiję przedprorocką w tekście jahwistycznym. Cóż więc przechowały te teksty odnośnie zagadnień teologicznych monarchii i odnośnie religii przodków?

Jahwe przedstawia się jako Bóg patriarchów, choć trudno ustalić, czy to był pierwotnie Bóg z Seiru, z Moabu czy wulkaniczne bóstwo ognia od Madianitów. Izrael ukształtował się jako naród w Kanaanie przy udziale kultury mezopotamskiej. Typ ofiary składanej Molochowi jest pochodzenia tenickiego i z północy rozszerzył się zarówno na Izraela, jak i na Moab. Jak przedstawiał się patriarchom Jahwe, Bóg ich ojców. Czy jako „ogień u wejścia do Edomu” (Pwt 33,2; Sdz 5,4), czy jako bóstwo wegetacji zapowiadające liczne potomstwo w błogosławieństwach dla Abrahama, Izaaka pod świętymi debami w Mamre (Rdz 18,1.10—15. 17—19), czy jako „Bóg Wiekuisty” (*El-Olam*, Rdz 21,33) w Beer-Szebie? Patriarchowie wciąż mieli, aczkolwiek epizodyczne, kontakty z sanktuariami kananejskimi.

4. Należałoby przeto przebadać imiona boskie nadawane Bogu Ojców w tekstach jahwistycznych, mając na uwadze odrębność tradycji różnych pokoleń, które miały stanowić w Kanaanie Izraela. Kanaan był w ustawicznym kontakcie z wielkimi cywilizacjami II tysiąclecia. W Kanaanie najwyższym bóstwem był El, w Ugarit — „Bóg Ojciec”, u Hurytów — El Safon. Był to bóg rzek, gór a także ojciec ludności. Zauważyć trzeba stopniową przemianę imienia z Bóg Ojciec na Bóg Ojca, a następnie Bóg Ojców. Przy wspomnieniu epizodu w Betel bóstwo nosi imię „Bóg mojego ojca” (Rdz 31,42), podobnie przy zawarciu przymierza z Labanem wzywa Jakub imienia „Bóg Ojca” (Rdz 31,53), a więc Bóg Jakuba jest Bogiem Izaaka. Jest to zatem bóstwo określające się przez osobę, którą się opiekuje, której strzeże. W Mezopotamii na wielu wizerunkach bóstwo stoi po prawicy króla, wspiera go, jest jego bóstwem osobistym. Ta sytuacja pojawia się zarówno w opisach biblijnych, jak i w mezopotamskich, że jest to bóstwo obietnic. Jahwista przedstawił Boga co prawda jako Boga obietnic dynastycznych, ale było to raczej bóstwo osobiste towarzyszące patriarchom i ich klanowi, ich rodzinom, zatem Bóg Abrahama, Izaaka, Jakuba, Bóg Ojca, Bóg Ojców itd. Laban w Rdz 31,53 przysięga ze swej strony też na Boga Abrahama, Boga Nachora, Boga ich przodków.

W zakończeniu Cazelles poddał wnioski pod dyskusję.

Dyskusja

Prato: Chodzi o toponimie jahwistyczną, czyli o imiona zaczynające się od *Jo-*, *Jah-* lub kończące się na *-hu* lub *-ho*. Czytamy w Rdz 4,26, że za Enosza zaczęto wzywać imię Jahwe. Czyżby to był już pierwszy jahwista? Istnieje możliwość, że jedno z pokoleń wzywało Boga pod imieniem El-Szaddaj (Rdz 17,1; 28,3; 35,11; 43,14; 48,3; 49,25; Wj 6,3; Lb 24,4.16), ale nie był to jeszcze Bóg całego narodu.

Co do imienia Abram i Abraham, są inskrypcje z Berizan (Egipt) z częścią-ram, która pochodzi od *rum: camram*. „Abram” i „Abraham”. Są to dwie formy tego samego imienia z tym, że jedna z nich była potoczna.

Imię Boże z Wj 3,14 *ehje aszer ehje* może być cytane *aszer ahoj, ahaj* lub *ehjo*. Wiadomo o bóstwie lokalnym nabatejskim o imieniu Ehjo.

Giovanni Garbini, *Swiadectwa epigraficzne o Jahwe i jahwizmie*.

W Piśmie Świętym mamy przechowane obszerne i liczne tradycje, natomiast świadectw epigraficznych jest niewiele, lecz są to dane bezpośrednie i oryginalne z pierwszej ręki, stąd ich fundamentalna doniosłość. Tradycja biblijna uczynił Jahwe specjalnie i wyłącznie Bogiem hebrajskim, stąd panowała na ogół dotąd nieufność wobec epigrafii wcześniejszej przynoszącej dane pozabiblijne na ten temat. Istnieje jednak onomastyka z imieniem Jahwe użytym w formie przedrostka lub przyrostka. Jeśli chodzi o Biblię nawet, to z Bet-Szemesz pochodził Jehoszua, który nie był Izraelitą (1 Sm 6,14). W 2 Sm 8,10 (por. 1 Krn 18,10) jest wzmiankowany Joram z Chamat. W aparacie krytycznym w oparciu o Kroniki poprawia się to imię na *Hadoram*. Jokebed, matka Mojżesza i Aarona (Wj 6,20), miała również imię jahwistyczne. Jahwistyczne było też imię króla Jaubidi z Chamat.

Już definitywnie uznano istnienie teoforycznych imion zawierających imię Boże -ja(h) w dokumentach z Ebla i w innych tekstach z III tysiąclecia przed Chr., co skłania do przebadania na nowo wszystkich świadectw z tym imieniem będących poza Izraelem. Co prawda już je wiele razy zbierano i badano, lecz prawie zawsze na płaszczyźnie filologicznej odrzucono je przy pomocy argumentów nie całkiem przekonujących, ale sprzyjających wątpliwościom.

Jeśli chodzi o Notha i Albrighta twierdzili oni, że w Mari w onomastyce aramejskiej nie ma takiego imienia. Przeciwno pobieżnej pracy, jaką ogłosił H. B. Huffmon (w: *Festschrift W. F. Albright*, 1971), trzeba co do imion z Mari wziąć pod uwagę A. Finet (w: *Festschrift A. Abel*, 1978), który zresztą nie znał danych z Ebla. Nie tylko w Mari, ale i w tekście mitologicznym ugaryckim Jaw pojawia się jako syn boga El obdarzony przezeń wielką mocą. Chciano to zaraz poprawić na Jare, potem proponowano, że Jahu to ma być imię Jam bóstwa morze, byle tylko uniknąć przyznania, że może być to imię Jahwe w Ugarit, zgodnie z tendencją odrzucania świadectw pozabiblijnych. Jednak Pettinati i Dahood potwierdzają, że istniał bóg Jahwe, bowiem w tekstach z Ebla zachodzi duża ilość imion z sufiksem -ja. Więc w III tysiącleciu pojawiała się nomenklatura z -ja, tylko, że w niektórych wypadkach ów sufiks -ja nie był częścią teoforyczną.

W formie Jejo potwierdzone jest to imię (po grecku) jako nazwa bóstwa z Berit na początku I tysiąclecia przed Chr. Pojawia się w imionach niektórych królów z Chamat (Jaubidi, Joram). Cała dokumentacja, znana od dawna (por. A. Murtonen, *Studia Orientalia*, Helsinki 1951), wskazuje i poświadcza obficie, że Jahwe zanim stał się narodowym bóstwem Izraelitów, był znany jako jedno z mniejszych bóstw w panteonie kanańskim. W Palestynie był czczony nie tylko przez Izraelitów, ale i przez niektórych Fenicjan, którzy prawdopodobnie przejęli jego kult od Izraela.

G. Garbini wykazuje (osobna monografia już w druku), że pieczęci fenickich z imion teoforycznych z imieniem Jaw nie można dłużej uważać, jak dotąd, za hebrajskie, np. imię *hwyhw* (*chwyhw*) jest formą fenicką, bo hebrajska byłaby *hyhw* (*chyhw*). W Kartaginie znaleziono pieczęć z VIII w. z imieniem Abijahu, jako przedmiot antyczny u pobożnej kobiety w dwa wieki później zmarłej. Fenicjanie przyjmowali inne bóstwa trudno żeby nie przyjęli również imienia Jahwe. Tak więc z tekstami z Ebla przechodzi się do III tysiąclecia i oto okazuje się, że już przed Abrahamem na terenie syropalestyńskim znane jest to imię. Powstaje pytanie, kiedy Jahwe stał się Bogiem Izraela i jak do tego doszło. Ojciec Jakuba czcił jeszcze bóstwo pod

imieniem Pachad, a nie Jahwe (zob. Rdz 31,41 Pachad-Ischaq). Epigrafia nie tylko daje dokumentację o rozszerzeniu się kultu poza Izraelem i przed nim, ale też uzasadnia niektóre aspekty kultu, jakie chociaż zawierają się w tekstach Starego Testamentu, zostały odrzucone w rozwoju teologii późniejszej, która przekazała nam oficjalny obraz tradycyjnego bóstwa. Skoro w kandytu Debory (Sdz 5) Jahwe jest przedstawiony jako „Ten z Synaju” i zachowuje się jak Ball (proszę zauważyć interwencję gwiazd powodującą deszcz, zupełnie jak w tekście mitologicznym z Ugarit: Baal V AB B 42) i skoro czytamy, że w świątyni Jahwe w Jerozolimie uprawiano prostytutkę sakralną, przynajmniej w czasach Jozjasza (2 Krl 23,7), a przed tą świątynią kobiety corocznie oplakiwały Tammuza (Ez 8,14), z którym najwyraźniej został zidentyfikowany Jahwe, to trudno się dziwić, że w Egipcie w kolonii wojskowej na Elefantynie jeszcze w V w. przed Chr. był czczony Jahwe łącznie z paredrą (żeńską towarzyszką) imieniem Anat, o czym świadczą znalezione amulety. To była kontynuacja starych tradycji znajdujących oparcie także w Jerozolimie, stąd nie było pretensji z centrali, z którą placówka wojskowa na Elefantynie utrzymywała przecież przyjazną łączność. Także w sanktuarium z IX-VIII w. odnalezionym w Kuntilat Ajrud niedaleko Synaju czczono Jahwe wraz z żeńską paredrą imieniem Aszera.

A więc było kilka różnych jähwizmów poza wersją oficjalną, inny na Elefantynie, inny na Synaju. Imię bóstwa brzmiało Jahwe lub Jahu. Imiona teoforyczne kończą się na *-jahu* lub na *-jau*. Pierwsze pochodzą z południa kraju, drugie z północy. Południe zostało zjähwizowane w ostatnich czasach irwania państwa judzkiego. Forma imienia z *he* (Jahu) nie jest wynalazkiem południowym, odpowiada formie z Elefantyny i jest młodsza od formy bez *he* (Jau). Jähwizm Jozjasza był odnową starszego kultu. W Khirbet Bet-Lehem wezwanie do Boga nosi formę *jh* lub *jhwh*, jak forma „Jah” u Iza-jasza. Najstarszą formą jest, jak się zdaje, właśnie „Jah” (z wymawianym *he* końcowym). Mamy parę imion: Mika-jah i Mika-j. Ta sama osoba nazywa się Jahu-bidi lub Ilu-bidi. Jah pierwotnie było imieniem Boga jako takiego, podobnie jak Elu, zanim się stało imieniem Boga osobistego, a potem osobowego. Il oznacza „moc”, „siłę”, podobne znaczenie ma Jah. W Iz 12,2; 26,4 imię Jah jest właśnie wyraźnie związane z ideą mocy, twierdzy, obrony (skała!).

Dane pozabiblijne bardzo pomagają nam dotrzeć w Starym Testamencie i docenić pewne najstarsze wskazówki, których autorzy biblijni nie uważali za właściwe usunąć z tekstów. To, co zostało zatarte, nie jest często oryginalnym Starym Testamentem, lecz przeciwnie wyrazem całkowicie anty-histerycznego punktu widzenia późniejszych pisarzy, którzy swobodnie operowali tradycjami starożytnymi, by z nich skomponować nowe. Skoro jednak Objawienie Boże dokonało się w dziejach, to wierzący winien szukać dzieła Bożego, wiernie idąc za historią, a nie za jednym tylko z odłamów późnego judaizmu.

Dyskusja

W dyskusji zwrócono uwagę, że co innego jest religia jähwistyczna, a co innego imiona jähwistyczne, które nie musiały się łączyć bezpośrednio z aktualnym kultem Jahwe, oraz że końcówka *-ja* może oznaczać gramatyczną formę zdrobnienia imion, a nie partykułę teoforyczną.

Dnia 20 września (czwartek) zajęcia odbywały się tylko przed południem. Pierwszy wykład wygłosił J. Alberto Soggin, *Teksty starotestamentowe o zdobyciu Palestyny*. Najpierw odczytany został jako motto a zarazem synteza dzisiejszych referatów tekst Wj 34,5—16 — jähwizm dążący do osadnictwa w kraju. Treść tekstu podaje raczej *status quaestionis* niż wniosek

z omawianych tematów. Czasy przed monarchią, w których się dzisiaj mamy poruszać, to jeszcze prehistoria Izraela. Jednomyslności tradycji biblijnej twierdzącej, że Izrael nie znajduje się w Ziemi Obiecanej od niepamiętnych czasów, ale że tam wszedł i otrzymał tę ziemię z łaski Boga, nie odpowiada, jak wiadomo, podobna jednomyslność, gdy idzie o podania, przez które Izrael poświadczał ten fakt. Odnosnie podania, o różnym stopniu starożytności, zawierają się w tekstach, które niniejszym mają być przeglądane:

1. Wersja, powiedzmy, oficjalna podana została w Joz 1—12, a po niej następuje uzupełniający tekst w Sdz 1,1—2,5. Ale ten tekst bywa kwestionowany z powodu swej fragmentaryczności. Zawiera on podania równoległe lub przeciwne sobie. Joz 1—12 ma charakter częściowo liturgiczny. Jest to opis zmasowanej inwazji wojskowej podany w formie procesji z arką na czele, z udziałem wszystkich 12 pokoleń zebranych na wprost Jerycha i idących z tzw. pól (stepów) moabskich (i dzisiaj dwie drogi z Jordanii do Palestyny: most Hlusseina i most Alenby). Inwazja przychodzi z Szittim (Joz 2,1; 3,1). Pokolenia zajordańskie Rubena, Gada i połowa Manasses (Joz 1,12 nn.) też biorą udział w zdobyciu ziemi. Jest faktem interesującym, że prawie wszystkie miejscowości wymieniane w Joz 1—12 znajdują się w pokoleniu Beniamina.

Według 1 Sm 11,15 i in. z sanktuarium w Gilgal wychodzą wszystkie ekspedycje za czasów Saula. Nie wiadomo dokładnie, gdzie jest to sanktuarium, wspomniane też w Joz 5,9 w związku z obrzezaniem mężczyzn w całym narodzie i odnowieniem przymierza. Zapewne miało ono na celu rozpowszechniać tę oficjalną deuteronomistyczną tradycję spisaną w Joz 1—12. Jednak obok niej przechowały się podania niezależne, o których mowa niżej.

2. Atak Lewiego i Symeona na Sychem w Rdz 34, nie przynoszący jednak trwałych skutków przedstawiony został jako spór dwóch rodzin czy też klanów — sprawa Diny i Sychema syna Chamora. Ojciec Sychema ofiaruje nomadom wynagradzające małżeństwo z ich córką i siostrą. Mieszkańcy miasta Sychem — to Hiwwi (może jedna z grup Amorytów). Grozi mezalians (jakby syn burmistrza miał się ożenić z córką wodza cyganów). Hebrajczycy podstępem zdobywają miasto. Nastąpiło zderzenie dwóch moralności i dwóch światów ekonomicznie różnych. Kiedy to miało miejsce? Brak jakichś danych historycznych. Uważa się, że w Rdz 49,5—7 mamy nawiązanie do tego samego zdarzenia. Sychem leży w centrum Palestyny. Może jest to zachowane wspomnienie o próbie zdobycia miasta nie przez powolną asymilację elementów koczowniczych do osiadłych, lecz siłą i w skutku oba pokolenia po pierwszym zwycięstwie zostały pokonane i rozproszone.

3. Wysłanie zwiadowców od południa z wyżyny w rejonie Kadesz. Teksty Lb 13—14 i Pwt 1,22 n. stanowiły być może z początku jedno podanie o zdobyciu kraju (por. też Lb 21,1—3). Byłoby najrozumniejsze faktycznie rozpocząć inwazję od południa, skoro jednak wywiadowcy doszli aż do rzeki Litanijskiej i do Chamaat czyli do Libanu powstaje pytanie, po co aż tak daleko na północ szli i co w ogóle dała ich eksploracja terenu, jeśli sam atak nastąpił dopiero po 40 latach?

Miałoby to sens jako konkwista poprzedzona bezpośrednim zwiadem. Faktycznie początkiem takiej konkwisty mogłoby być zajęcie miejscowości Chorma w Negebie w pobliżu ówczesnego Arad (Lb 21,1—3; Sdz 1,17). Wspomnienie o olbrzymach Anakitach, z wymienieniem szczególnie sławnych trzech gigantów: Achiman, Szeszaj i Talamaj (Lb 13,22), którzy zostali wypędzeni z Hebronu przez Kaleba (Joz 15,14), nadaje opowiadaniu cechę podania ludowego, w którym zazwyczaj chętnie pojawiają się olbrzymi pokonywani przez bohatera.

4. Zdobycie Hebronu opisane zostało w Joz 15,13—14, ponadto wzmianki o Kalebie i przypadającym mu w dziale mieście Hebronie (pierwotna nazwa Kiriat-Arba) są w Joz 14,7.13—14 i Sdz 1,10 (znowu imiennie wymienieni

owi trzech giganci). 20. Tradycja powstała na południu kraju. Potem, gdy pokolenie Judy wchłonęło dziedzictwo Kaleba, została ograniczona do roli wywiadu, przy czym Kaleb został potraktowany jako jeden z wywiadowców.

5. Zdobyćcie przez pokolenie Dana północnych terenów: Sdz 17—18 i Joz 19,47 n. Granice obszaru przeznaczonego dla pokolenia Dana nie zostały podane wprost, lecz określić się dadzą tylko przez granice pokoleń sąsiednich. Emigracja Danitów mogła nastąpić na skutek inwazji Filistynów, naciskających zbyt mocno na to pokolenie. W opisie ich wędrówki za nowymi terenami obserwuje się wyraźną tendencję, by zdyskredytować sanktuarium w Dan, jako jedno z dwóch schizmatycznych miejsc kultu popieraných przez Jeroboama. Rzekomo mieli je obsługiwać kapłani wywodzący się przez Jonatana i Gerszona od samego Mojżesza. Deportacja wspomniana w Sdz 18,30 jest tą, o której mowa w 2 Krl 15,29, czyli dokonaną dopiero za czasów Pekacha przez asyryjskiego Tiglat Pilesera w drugiej połowie VIII w. A więc weszły do tekstu księgi Sedziów elementy z redakcji deuteronomistycznej.

6. Spis terenów jeszcze nie zdobytych, które zostały włączone dopiero wtedy, gdy Izrael stał się silniejszy, mamy w Joz 16,9 n.; Sdz 1, 29nn.; Joz 17,11—18; Sdz 1,27 nn. Są to tereny w dolinie Ezdrelon i terytoria przyległe. Nie zostały one według 2 Sm 2—4 podbite nawet jeszcze za Izbaala, syna Saula, a dopiero za Dawida i do tych czasów odnosi się Sdz 1,28, że „gdy Izraelici się wzmocnili, zmusili wprawdzie Kananejczyków do robót publicznych, ale ich nie wypędzali”.

7. Zajęcie miasta-państwa Sychem wraz z jego sanktuariami w Joz 8,30—35 i w rozdz. 23—24. Wszystko to, a przynajmniej część pochodzi z redakcji deuteronomistycznej. Dowiadujemy się, że w Sychem był swego czasu nawet król imieniem Abimelek. Nie jest to historia izraelska, lecz podanie włączone do dziejów Izraela wraz z włączeniem tego terytorium do państwa izraelskiego. Nie ma nigdzie mowy o zdobyciu Sychem przez Izraelitów. Może zostało włączone na drodze pokojowej aneksji, ale tego nie wiadomo. Opowiadanie jest deuteronomistyczne i o charakterze kultycznym.

8. Zdobyćcie Jerozolimy — podanie w 2 Sm 5,6—9 i w 1 Krn 11,4—9. Podstęp zastosowany przez Joaba, wodza Dawida, (zdobyćcie przejścia podziemnego) nie jest w pełni zrozumiały. Prawdopodobnie żołnierze Dawida zdobyli dostęp przez akwedukt później odrestaurowany za Ezechiasza.

9. Zajęcie Gezer — 1 Krl 9,16—17. Miało ono być odebrane Kananejczykom przez bliżej nie określonego jednak faraona, a potem w posagu jego córki oddane Salomonowi.

10. Tereny w Transjordanii: Lb 32 i Pwt 3,8—12. Na terytorium przewidzianym dla Rubena właściwie w historii zamieszkuje wciąż Moab. Gdy o dziejach Moabu wiadomo niewiele, to nic nie wiadomo o Rubenitach. Może był to teren sporny i raz należał do Rubena, innym razem do Moabitów. W Joz 1,12—18 i 13,8—12 wspomina się Rubena wraz z Gadem i połową Manasses, potem jeszcze powtarza się to imię w kandyku Debory (Sdz 5,15—16 — „nad strumieniem Rubena zastanawiają się długo”) i już nie słychać o tym pokoleniu w późniejszych dziejach Izraela. W Rdz 49,3—4 nie wiadomo o jaki akt niegodziwości („zbezczeszczenie łoża ojca”) chodzi, przez który Ruben utracił nawet swoje prawo pierworodnego. W Pwt 33,6 jest on już „liczbą niewielki” i znajduje się w fazie wygaśnięcia („umiera”, jak powiedziano). Stela Meszy z IX w. przed Chr. w w. 10 n. wspomina, że lud Gad mieszka od dawna (*mecolam*) w rejonie Atarot i że to miasto zbudował sobie król izraelski. Był to więc teren typowo przygraniczny o ludności mieszanej. Gadyci zostali potem poddani Moabitom, o czym mowa w ww. 21—30 (ww. 30 i 31 są zepsute). Pokolenie Manasses rościło sobie prawo do posiadania Baszanu, ale nigdy tam faktycznie nie zamieszkiwało.

11. Aluzje do zdobycia kraju w innych księgach biblijnych, zwłaszcza w psalmach: Ps 78,52—69 i 136,16—31. Opiewa się w nich zdobycie kraju pod kątem widzenia teologicznym. Kraj ten jest darem od Boga. Ponieważ naród na ten dar nie odpowiedział wiernością Bogu, wobec tego utracił go (tzw. *Unheils-geschichte* — „dzieje nieszczęścia”).

W Sdz 1 znajdujemy obraz zgoła odmienny niż w Joz 1—12. Okazuje się, że każde pokolenie na własną rękę starało się zdobyć sobie jakieś terytorium i osiągało to z wielką trudnością wśród ustawicznych walk i klęsk. Usiłowano oczywiście tę różnicę perspektywy złagodzić i podporządkować te tradycje obrazowi oficjalnemu, sugerując, że było to tylko oczyszczenie terenu, po zdobyciu przez Jozuego, z resztek autochtonów kananejskich. Byłyby to więc opinie różnie podane w Joz i Sdz odnośnie zdobycia ziemi, a nie relacja o faktach autentycznych. Według Wrighta zdobywano spokojnie przez infiltrację pokojową, a nie na drodze inwazji i to tereny rzadko zamieszkałe, stepowe i górskie. Natomiast tereny bardziej zamieszkałe i żyźne wciąż były kananejskie prawdopodobnie aż do czasów Dawida, a potem stopniowo były jakoś nabywane czy zdobywane. Izrael nie miał wystarczającej siły, by zdobyć takie tereny, a tym bardziej, by opąnować miasta kananejskie. Jednak zdobycie Hebronu przez Kaleba wydaje się prawdopodobne. W opisie Rdz 34 (Sychem) wyraźnie rzuca się w oczy brak wrogości wobec nomadów czy seminomadów hebrajskich ze strony mieszkańców miasta. Normalnie następowała chyba stała lub okresowa asymilacja grup. Po tem tak było też z Aramejczykami i Izraelitami.

Dyskusja

Religia i język zapewne sprzyjały asymilacji grup koczowniczych. Izrael sam z perspektywy czasów ujął się jako grupa obca w stosunku do środowiska palestyńskiego i tak się przedstawił w tradycji.

— Dawid mógł zdobyć Hebron, o czym relację wyczytać wypada w 2 Sm 2,1—4. Miał przeciw z sobą ok. 600 swych ludzi uzbrojonych i zaprawionych do walki, mógł więc łatwo „przekonać” grupę Kaleba tam mieszkającą, aby go przyjęli i ukoronowali na króla. Czasownik *cala(h)* użyty w tekście znaczy nie tylko „wejść na górę”, „wstąpić” ale też „wystąpić przeciwko”, „uderzyć na” zbrojnie. W takim znaczeniu zapewne pytał Dawid przedtem wyroczni Jahwe. Za Saula do Izraelitów należało Bet-Szean i na przeciwko w Zajordanii mieszkali też Izraelici (Jabesz-Gilead, zob. 1 Sm 31,7—13).

— Jeśli Sisera, dowódca wojsk króla Jabina z Chazor (Sdz 4,2 nn.), jakby sądzić z imienia, był Filistynem, może to być wskazówką, że Filistyni nie tylko mieli monopol żelaza, ale w czasach opisanych w Sdz 4—5 sprawowali też nadzór nad państwami-miastami w dolinie Ezdrelon.

Wniosek zdaje się narzucać z powyższych badań i dyskusji taki, że wbrew tezie tradycyjnej przedstawionej w Joz 1—12 zdobycie Ziemi Obiecanej w gruncie rzeczy następowało raczej na drodze pokojowej infiltracji poszczególnych plemion i powolnego osadnictwa.

Enzo Cortese, *Teologia ziemi w tradycji kapitańskiej: Lb 26 i 33,50—56*. W pierwotnym założeniu temat był szerszy, mianowicie *Teologia ziemi w Pięcioksięgu*. Dlatego też w wydanym dla użytku uczestników zjazdu szkicu swej prelekcji podał zarys tematu, który, jak sądzę, z pożytkiem będzie tu przytoczyć, zanim omówię wygłoszony faktycznie referat.

Temat ziemi obiecanej i otrzymanej zajmuje w Pięcioksięgu dużo miejsca. Odpowiada on potrzebom głęboko zakorzenionym w ludzkiej naturze (R. Ardrey, *The territorial Imperative. A personal Inquiry into the animal origins of Property and Nations*, New York 1966). W ostatnim trzy-

dziesięcioleciu wiele prac poświęcono temu tematowi, np. E. Jacob, *Les trois racines d'une Théologie de la Terre*, RHPH 55 (1975) 469—480, czy inne artykuły w tym numerze. Zbiór prac na ten temat zawiera też wydawnictwo zbiorowe W. P. Ecker, N. P. Levinson i M. Stöhr, *Jüdisches volkgelobtes Land. Die biblischen Landverheissungen als Problem des jüdischen Selbstverständnisses und der christlichen Theologie*, München 1970. Z teologów systematycznych obszerniej interesuje się tematem ziemi Mottmann w swej teologii nadziei. Teologia biblijna, zwłaszcza Nowego Testamentu, ujmuje ten temat może zbyt górnolotnie (np. J. Landoussies, *Le don de la Terre de la Palestine*, NRT 98, 1976, 324—336), gdy współcześni teologowie żydowscy przeciwnie — może zbyt materialnie (np. M. Buber, *Israel und Palästina. Zur Geschichte einer Idee*, art. we wspomnianym *Jüdisches volkgelobtes Land*).

Jeśli chodzi o studia starotestamentowe, trzeba omawiać temat w myśl postępow egzegezy. G. von Rad twierdził, że temat ziemi jest podstawową ideą w J. a przez P miał on być pominięty (por. M. Noth). Dziś się wątpi w zainteresowanie redakcji jahwistycznej tematem ziemi (J. Hoftijzer, *Die Verheissungen an die drei Erzväter*, Leiden 1956; J. Van Seters, *Confessional Reformulation in the Exilic Period*, VT 22, 1972, 448—459; R. Rendtorff, *Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuches*, BZAW 147, 1977, Berlin). Z drugiej strony wydaje się już w spokojnym posiadaniu twierdzenie, że właśnie P bardzo interesuje się ziemią (E. Cortese, *La terra di Canaan nella storia sacerdotale del Pentateuco*, Brescia 1972), podobnie jak D, którego zainteresowanie tym tematem studiuje się obecnie (P. Diepold, *Israels Land*, BWANT 95, Stuttgart 1972). Oba źródła P i D studiuje pod tym kątem widzenia G. Chr. Maholz, *Israel und das Land. Vorarbeiten zu einem Vergleich zwischen Priesterschrift und deuteronomischen Geschichtswerk*, rozprawa habilitacyjna przedstawiona w 1969 r. w Heidelbergu, jeszcze mocno trzymająca się pozycji M. Notha.

E. Cortese zdecydował się zacieśnić swoją pracę do porównania dwóch tekstów z tradycji kapłańskiej, by ukazać, jaką rolę odgrywa i w jakim ujęciu przedstawiony jest temat ziemi właśnie w PG czyli w pierwotnym dokumencie kapłańskim.

W pierwszym punkcie przedstawił spis ludności na równinach Moabu według Lb 26 i porównał z Rdz 46,8—27 (liczba Izraelitów, którzy przybyli do Egiptu) i Lb (pierwszy spis po wyjściu z Egiptu). Według Lb 1 ilość Izraela świeckiego (bez lewitów) wynosić miała ok. 600 000 (dokładnie 603 550) mężczyzn od lat 20 zdolnych do wojska. Według Lb 26 po rzezi bałwochwalców Baal-Peora spis wykazał 601 730 mężczyzn. Więc na każde pokolenie przyjęto ok. 50 000 mężczyzn.

W drugim punkcie przeprowadził analizę Lb 33,50—56, badając słownictwo i strukturę oraz porównując z Wj 23,20—33 (E) i 34,11—17 (J) jak też z Pwt 7 (P). W omawianej perykopie dostrzega trzy tematy: wyrugowanie ludów, dar ziemi i norma dotycząca podziału ziemi. Zwraca uwagę, że czasownik *jarasz* ma dwa znaczenia: pierwsze to „usunąć”, „wyeliminować”, „wyrugować”, drugie z nich jest „dziedziczyć”. Oba zostały tu wykorzystane. Charakterystyczne jest w PG określenie ziemi jako *eres kenacan*, a klanów (rodów) jako *miszpacha*. Tematem centralnym w układzie jest w. 53 — dar ziemi: „Izrael otrzymuje tę ziemię”. Autor wyróżnił następujące tematy: — wypędzenie mieszkańców — nie są oni wymienieni według swych nazw, lecz określani starożytnym wyrażeniem *joszebe ha'ares*; — zniszczenie przedmiotów kultu bałwochwalczego: wyobrażenia bóstw (*maškijot*), posągi lane z metalu (*salme massakot*) i wyżyny (*bamot*); — podział losem ziemi świętej między rody (*goral* — los; *maszpechot* — rody, klany); — odbiorcą tej ziemi jest Izrael;

— odziedziczenie ziemi — dar ziemi otrzymany od Boga Izraela.

Idealny podział ziemi wyklucza Zajordanię. Ziemia zostaje rozdana w oparciu o los (*goral*) i to jest w sposób ogólny rozciągnięte na wszystkie pokolenia. Pod uwagę brane są plemiona (*mattot*) i klany (rody — *miszpechot*), które pojawiają się, począwszy od Synaju. W PG w genealogiach lewitów termin *eres* około 60 razy użyty został jako określenie ziemi świętej. Pojęcie dziedziczenia oddaje się nie przez termin *segulla*, lecz przez *achuzza* i *nachala*. Wyrażenie *natatti* — „dałem” użyte w formie czasownikowej dokonanej (*qatal*) nadaje wypowiedzi ton uroczysty.

Dyskusja

P posiada charakter eschatologiczny, tradycje starsze nie są tak eschatologiczne. Jest tu rozważana ziemia obiecana, ziemia utracona i ziemia odzyskana. Znamienne dla tej tradycji jest określenie „zbeczczyć ziemię” (Kpł 18,23) spotykane w Kodeksie świętości. Zbeczczona ziemia „wypłuwają” swych mieszkańców (Kpł 18,24).

Czy stosowano faktycznie chere? Nie wydaje się, żeby w praktyce było to prawo tak drastycznie wprowadzone w czyn. Raczej Bóg potem stopniowo usuwał mieszkańców przed Izraelitami.

Dnia 21 września (piątek) pozostały przed południem dwa ostatnie komunikaty i podsumowanie dyskusji. Elio J u c c i, *Dekalog i polemika antykananejska*. — Najpierw sekretarz odczytał Dekalog z Wj 20,1—17. Autor rozpoczął od syntetycznego badania zagadnień odnoszących się od całego Dekalogu, jak jego starożytność, forma pierwotna, związki z przymierzem, liturgicznymi ujęciami wejścia, by z kolei wskazać jego rolę i miejsce w polemice ze środowiskiem kananejskim. W takim ujęciu pierwsza część Dekalogu (wyłącznie Jahwe, zakaz czynienia obrazów czy używania imienia Bożego) stanowi świadectwo nie tylko, a nawet nie tyle o jahwizmie pierwotnym, ile raczej o zetknięciu się i zderzeniu jahwizmu z różnymi pojęciami religijnymi, jak też o niektórych kierunkach jego rozwoju.

Dekalog stanowi tekst centralny dla religii jahwistycznej. Miał długą historię rozwoju, ale niektóre jego wyrażenia muszą sięgać samych początków jahwizmu. Są różne formy. Niektórzy kwestionują fragment Wj 20,2—6, inni — samą ilość 10 przykazań. Niektóre przykazania znajdują się też w psalmach: Ps 15,2—5; Ps 24,4. W Wj 20,2—6 podkreślona jest wyjątkowość stosunków Boga z narodem. W w. 2 określenie Egiptu jako „domu niewoli (*bet cabalim*)” jak zauważa L o h f i n k, jest właściwa tylko dla Dekalogu, nie ma go też Pwt poza Dekalogiem (Pwt 5,6), podobnie jak przedstawienia się Jahwe w 1 osobie: „Ja jestem Jahwe, twój Bóg”. Poza Dekalogiem w Wj 4,11 jest „ja Jahwe” i w Iz 42,6; o bogach cudzych (Wj 20,3) jest jeszcze wzmianka w Oz 3,1 („obcy bogowie”). W literaturze prorockiej zakaz tworzenia obrazów idzie zawsze w parze z bałwochwalstwem. Wyrażenia *pesel* i *temuna* spotyka się razem tylko w Dekalogu. Chodzi według Z i m m e r l i e g o o to, by nie było jakichś figur rywalizujących z arką przymierza. Inni sądzą, że chodzi tylko o kultowe obrazy czy figury Jahwe. Użyty w Dekalogu zwrot „padać na twarz” i „służyć” jest deuteronomistyczny i ma na uwadze przeciwstawienie się kultowi kananejskiemu. Istniały różne formy jahwizmu, które z czasem sprowadzić usiłowano do jednej czystej oficjalnej formy. Zakaz wymawiania imienia Jahwe ma na uwadze wyeliminowanie starszych form imienia Jahu w miejsce poprawnej formy Jahwe.

Język drugiej części Dekalogu nie jest już tak charakterystyczny. Autor proponuje jako literaturę do swego tematu pozycje: M. L e s t i e n n e, *Les dix Paroles et le Décalogue*, Rev. Bibl. 79(1972) 484—510; J. J. S t a m m, M. E. A n d r e w, *The Ten Commandments in Recent Research*, London

1967; H. Schüngel-Straumann, *Der Dekalog Gottes Gebote?*, Stuttgart 1973. Ponadto: J. Faur, *The Biblical Idea of Idolatry*, Jew. Quart. Rev., 1978, 1—15; E. Jucci, *Es. 20,7. La Proibizione di un uso illegittimo del nome di Dio nel Decalogo*, Bibbia e Or. 20(1978) 245—253; H. D. Preuss, *Verspottung fremder Religionen im. A. T.*, Stuttgart 1971.

Dyskusja

Poruszano wiele drobnych szczegółów i kwestii partykularnych, jak np. problem istnienia sanktuarium w Sychem i liturgii sychemickiej, problem literacki włączenia do Dekalogu tzw. źródła elohistycznego, dziwne powiązania między sanktuariami w Szilo i Jeruzalem, w Gilgat i Betel. W Ps 81 opisującym dzieje Egzodu są zwroty z Dekalogu, m. in. „ja jestem Jahwe, twój Bóg, który cię wyprowadził z ziemi egipskiej” w w. 11 (ale bez „domu niewoli!”).

E. Cortese zwrócił uwagę, że prawa apodyktyczne są wyłącznie hebrajskie, a nie wzięte z praw klanowych ojca rodu. Podnoszone różnice między Dekalogiem w Wj i w Pwt oraz problem szabatu w Dekalogu deuteronomistycznym. Sprawa pochodzenia szabatu i jego wyjaśnień, np. czy da się etymologicznie wyprowadzić ten termin od słowa *szabat* (odpoczywał).

Dr Felice Israel, świecki uczony pochodzenia żydowskiego, w wystąpieniach bardzo apodyktyczny i radykalnie opowiadający się za powstaniem religii jahwistycznej dopiero od czasów prorockich, przedstawił temat *Rozwój religijny onomastyki izraelskiej na ostrakach z Arad w związku z onomastyką biblijną*.

Autor przypominał, że M. Noth posługiwał się wieloma pieczęciami i listami z Elefantyny. Zbiór Sabbattino-Moscatti wymaga nowego opracowania znaczeń, a w ogóle potrzeba już nowego zbioru onomastycznego. Podał zebrany listę zawierającą 90 imion z przebadanych przez siebie ostraków i schemat rozmieszczenia ich w różnych warstwach archeologicznych. Warstwy XI—X pochodzą z epoki królewskiej, przy czym IX—VIII są sprzed reformy Jozjasza, a VII—VI z czasów po reformie. Imion jahwistycznych jest w warstwie VI — 70%, VII (r. 609) — 57%, VIII — 34%. W warstwie IX i X jest po 6 takich imion, co stanowi po 60% (na 10 imion w każdej z tych warstw!), a w warstwie XI tylko jedno imię (na 2 zachowane w ogóle stanowi to imponujące 50%!). Chodzi o imiona kompletne, które da się odczytać, są bowiem liczne imiona tylko częściowo zachowane. Siedem imion jest dla badacza bezużytecznych, bo nie znana jest ich poprawna wokalizacja.

Na południu kraju występują imiona kończące się na *-jahu* (wyjątkowo na *-ija*, *-eja*). W warstwach VIII—VII—VI nie ma imion północnosemickich, w warstwie VIII są imiona egipskie (72.73), zdarzają się natomiast północnosemickie w warstwie X—IX. Imiona zwierząt trafiają się w w. VII, a roślin — w w. VIII, natomiast w innych warstwach ich nie ma. Najstarsze w historii są imiona z elementami oznaczającymi pokrewieństwo (powinowactwo), np. w IX warstwie nr 70 *camišalem* — mój wuj (kuzyn) jest Szalem. Z *šlm* (VII, 84) jest też jahwistyczne imię (VII, 85) — *šelemjahu* — Jahwe wynagrodził. Imiona z formą niedokonaną (*jiqtol*) są bardzo liczne i znajdują się wszędzie, przy czym nie zawsze wiadomo, czy np. w imieniu *j'* (*h*) w owo jod jest przedrostkiem formy niedokonanej czy też skrótem imienia Jahwe. Pojawia się też w imieniach „j” łączące (*compaginis*) jak w Malkisedeq. Imię Boże może występować też w formie *he* lub *alef* na końcu wyrazu, np. *cbd'l* lub skrócone *cbd'* albo *cbdh*. Gray dał studium kompletne o imionach semickich.

Spis przebadanych przez F. Israela imion z ostraków w Arad:

1. 'byhw 2. 'bychy 3. 'wryhw 4. 'ch' 5. 'chy 6. 'chy'm 7. 'chyqm 8. 'chmlk

9. *ly'r* 10. *lyšb* 11. *lyšc* 12. *lntn* 13. *šyhw* 14. *bnjhw* 15. *bsl* 16. *brkyhw*
 17. *g'lyhw* 18. *gd'* 19. *gdjhw* 20. *gdlyh* 21. *gdlyhw* 22. *gchm* 23. *glgl* 24. *gmryhw*
 25. *gr'* 26. *gry* 27. *dršyhw* 28. *hkws* 29. *zkr* 30. *chldy* 31. *chmd'* 32. *chnn*
 33. *chnnyhw* 34. *chšy* 35. *y'zn* 36. *y'znyhw* 37. *y'hs* 38. *y'dnyhw* 39. *ydcyhw*
 40. *yhw'b* 41. *yhwkl* 42. *yhwcz* 43. *ychzyhw* 44. *yqmjhw* 45. *yrmjhw* 46. *yšpt*
 47. *klb* 48. *knyhw* 49. *mchsyhw* 50. *mky* 51. *ml'ky* 52. *mlkyhw* 53. *mncm*
 54. *mčšy* 55. *mqnyhw* 56. *mrmwt* 57. *mšlm* 59. *nđbyhw* 60. *nchm* 61. *nchmyhw*
 62. *nryhw* 63. *ntnyhw* 64. *scryhw* 65. *cbdyhw* 66. *cdyhw* 67. *cz'* 68. *czr*
 69. *czryhw* 70. *cmšlm* 71. *pdyhw* 72. *pšchr* 73. *pšyd* 74. *ppy* 75. *sdq* 76. *smch*
 77. *spnyhw* 78. *qwscl* 79. *qrb'wr* 80. *qrch* 81. *rg'* 82. *šbnyhw* 83. *šbc* 84. *šlm*
 85. *šlmyhw* 86. *šmcyh* 87. *šmcyhw* 88. *šmryhw* 89. *šcl* 90. *tnchm*

Imiona nieużyteczne z powodu niemożności poprawnego wokalizowania:
 29 32 57 60 65 68 84

Imiona należące do różnych warstw:

VI: 1 9 10 11 12 13 14 17 20 21 25 33 38 40 43 45 50 52 54 57 60 63 65 68
 69 78 82 85 86 87 88

VII: 2 3 6 7 10 13 14 16 17 22 24 28 29 30 32 33 36 39 40 42 44 51 52 57
 59 62 64 81 83 84 85 86 87 89 90

VIII: 4 5 13 15 27 29 31 34 37 40 42 46 47 48 52 56 61 63 66 68 71 72 73 76
 80

IX: 26 35 40 44 55 61 70 75 77 82

X: 4 8 18 19 29 53 55 67 74 81

XI: 4 44.

F. Israel uważa, że opracowany przez niego temat jako historyczno-religijny może być potwierdzeniem tezy historii religii, że dopiero od proroków zaczyna się monoteizm. Przedtem Izraelici byli na północy pod wpływem kulturalnym fenickim i posługiwali się nawet dialektem fenickim i samarytańskim, na południu zaś mieli odrębny język hebrajski z rodziny języków południowo-zachodnio-kananejskich. Dlaczego są imiona jahwistyczne w warstwie VII, chociaż panujący przez 55 lat (699—643) Manasses był antyjahwistą? Otóż okazuje się, że środowisko kontynuowało kierunek religijny zapoczątkowany jeszcze reformą przeprowadzoną przez jego ojca Ezechiasza.

Dyskusja końcowa

Wskazano na zbieżności i różnice poglądów uczestników zjazdu. Prof. Liberani w referacie zwrócił uwagę na problem naukowo-metodologiczny oraz hermeneutyczny, prof. Cazelles — na zagadnienie terminologii. Ewolucja teologiczna terminów jest bardzo ważna: jahwizm i religia Jahwe. Religia Jahwe to pierwotny etap religii Mojżesza i przednomadycznej. Jahwizm, który jest przedmiotem badań, ma różne etapy w rozwoju teologicznym: przeddeuteronomiczny, deuteronomiczny, wygnaniowy i powygnaniowy. W każdym razie chodzi o jahwizm związany z Jakubem.

Soggin: Dawid powiada do Saula: Wygnałeś mnie z kraju i zmusiłeś mnie czcić obcych bogów (1 Sm 26,19). Naaman nawraca się na jahwizm i musi mieć ziemię świętą, żeby adorować Jahwe (2 Krl 5,17), a więc są to znowu przykłady innego rodzaju jahwizmu.

Galbiati: Jeremiasz był jahwistą i występujący przeciwko niemu jego współczesni również byli jahwistami, a więc jednocześnie przejawiały się różne formy jahwizmu. Jedna z nich wzięta górę nad innymi. Jakie są zatem kryteria rozróżnienia tego rozwoju? Gdzie jest religia Jahwe, a gdzie jest jahwizm?

Cazelles: Kryteriów do wyróżnienia dostarcza fenomenologia religijna: kodeks Prawa w Pięcioksięgu, kodeks przymierza, kodeks świętości i inne, odpowiednio do zmiany struktury socjalnej i ekonomicznej, aż do czasów po niewoli.

Sarti: Trzeba wychodzić od tekstów, które są najwyraźniej starsze od prorockich, by mieć jakieś cegiełki z konkretną datą. Faktem jest, że wciąż istniały obok siebie jednocześnie różne jahwizmy, a zatem istniał konflikt wewnętrzny w religii izraelskiej. Założenie monarchii było w tym konflikcie jednym z momentów przemysłowych.

Israel: Teoria źródeł nadaje się do wyrzucenia w morze. Trzeba się trzymać tekstu masoreckiego. M. Noth przypuszczał, że pokolenia izraelskie stanowiły rozwijającą się ligę, a tymczasem była to raczej struktura bardzo chwiejna i różne pokolenia z okazji wojny przychodziły sobie z pomocą.

Soggin: Kryterium literackie jest najważniejsze. Gdy brak źródeł literackich, archeologia nic nie pomoże. Nie ma archeologii „biblijnej”, jest tylko archeologia palestyńska, która niestety jest niema. Jedyna większa inskrypcja, to ta z kanału Ezechiasza. Ostraka dają zbyt mało materiału. Nie wiadomo np. kiedy Sychem zostało zniszczone. Nie można się w tym względnie oprzeć na epizodzie o Abimeleku. Bajka Jotama ma sens taki, że tylko ta roślina która do niczego się nie nadaje, przyjmuje godność królewską. Motyw zabicia 70 synów królewskich jest pospolity w literaturze: zabicie wszystkich z wyjątkiem jednego. Nie ma w tych podaniach jednak niczego, co by stanowić mogło poparcie dla datacji na XII w. przed Chr. Amerykanie w badaniach przesadzili przez swą łatwowierność. Archeologia może dać jakąś pewność tylko uboczną. Jest ona jedynie nauką pomocniczą. Przykładem mogą być tzw. stajnie Salomona w Megiddo. Okazało się z czasem, że szczątki pochodzą nie z okresu Salomona, ale Ormiego, a obecnie wykazano także, że to nie są wcale stajnie, tylko magazyny takie jakie odkryto też w Berszebie. Prof. Acharoni nawrócił się pod koniec życia do teorii Alta, że dzięki kryzysowi i przewrotowi społecznemu w tym czasie Hebrajczycy mogli wejść do Palestyny względnie spokojnie. Nie zaszyły nawet żadne większe zmiany z tego powodu w ówczesnej manufakturze kananejskiej.

Bibliografia dotycząca tematu poruszanego na zjeździe: O. Ducrot, T. Todorov, D. Sperber, M. Safouan, F. Whal, *Qu'est-ce que le structuralisme*, Paris 1968; R. Barthes; P. Beauchamp, H. Bouillard, J. Courtes, B. Haulotte, X. Léon-Dufour, L. Marin, P. Ricoeur, A. Vergote, *Exégèse et herméneutique*, Paris 1971; L. Marin, *Sémiotique de la Passion. Topiques et figures*, Paris 1971; C. Chabrol, L. Marin, F. Rastier, *Le récit évangélique*, Paris 1971; Groupe d'Entrevernes, *Signes et paraboles. Sémiotiques et texte évangélique*, Paris 1977; Daniel i Aline Patte, *Structural Exegesis: From Theory to Practice. Exegesis of Mark 15 and 16. Hermeneutical Implications*, Philadelphia 1978.