

Tadeusz Brzegowy

"Teofania w psalmach", Henryk Witczyk, Kraków 1985 : [recenzja]

Collectanea Theologica 56/3, 185-190

1986

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.

RECENZJE

ks. Henryk WITCZYK, *Teofania w psalmach*, Kraków 1985, Polskie Towarzystwo Teologiczne, s. 200.

Publikację ks. Witczyka należy odnotować z uwagą dla kilku powodów: 1) jest to prawdziwa monografia z dziedziny egzegezy biblijnej, a tych monografii mamy wciąż tak mało; 2) jest to w całości publikowana praca doktorska przedstawiona w Krakowie, a rozpraw tego rodzaju drukuje się u nas jeszcze mniej; 3) temat rozprawy jest niezwykle interesujący, gdyż dotyczy teofanii, a więc owej niezwyklej tajemnicy objawiania się Boga człowiekowi, i to tajemnicy opowiedzianej przez psalmistów Izraela, natchnionych Bożych śpiewaków.

Na rozprawę składają się, oprócz wstępu i zakończenia, trzy rozdziały, które odzwierciedlają klasyczny układ i tok pracy egzegetycznej. W I rozdziale (s. 13—69) zatytułowanym *Tło historyczno-religijne* Witczyk dokonuje tego, co w literaturze fachowej nazywa się *Formgeschichte*, a więc wyodrębnia pewną formę literacką, stawia tezę o występowaniu specjalnego gatunku literackiego, podaje jego charakterystykę i stara się nakreślić historię gatunku, jego zakorzenienie w życiu społecznym i religijnym Izraela, czyli tzw. *Sitz im Leben*. Analizy te pozwoliły ustalić, że w kilkunastu psalmach (18, 29, 50, 68, 77, 97, 114, 144, 46, 76, 99, 104 w porządku chronologicznym) znajdują się jednostki literackie samodzielne o różnej długości bo liczące od pół wersetu (46,7b) do 9 wersetów (18,8—16) wyraźnie odcinające się od dzisiejszego kontekstu poprzez charakterystyczną jednolitą budowę i temat. Treścią ich jest objawienie się Jahwe, a przedstawienie zawsze jest dwuczłonowe: nadejście Jahwe i poruszenie natury wobec tego faktu. Można więc po prostu nazwać je teofaniami. Badając dzisiejszy kontekst, Witczyk spostrzega, że te jednostki literackie, które mają swój niezależny rodowód, występują w psalmach różnych gatunków, a mianowicie w hymnach na cześć Jahwe, w psalmach błagalnych i królewskich. Porównując poszczególne jednostki, można wyśledzić pewien ich rozwój. Pierwotnym środowiskiem tego gatunku jest, zdaniem Witczyka, celebracja zwycięstwa po „wojnie Jahwe” w czasach sędziów. Dowodzi tego Sdz 5,4—4, najstarszy opis teofanii i wyraźnie powiązany z historycznym wydarzeniem świętej wojny (s. 36). Autorami tych śpiewów byłiby prorocy-ekstatycy, którzy po odniesionym zwycięstwie intonowali pieśń ku czci Boga Jahwe. Bogate paralele babilońsko-kananejskie „podsuwają przypuszczenie, że Izrael tworząc swoje opisy teofanii, przejął je od religii sąsiednich” (s. 47). Ta zależność jest szczególnie widoczna w drugim członie teofanii, przedstawiającym poruszenie natury. Rozważając możliwość zadomowienia gatunku teofanii w kulcie izraelskim, Witczyk stanowczo odrzuca zarówno hipotezę *Mowinckela* o teofanii w trakcie święta Nowego Roku, jak i propozycję Weisera, który włączał teofanię w obchody jerozolimskiego święta odnowienia przymierza.

W rozdziale egzegetycznym (s. 70—148) autor przedstawia własny przekład fragmentów teofanijskich i dokonuje drobniogowej analizy filologicznej z bogatym uwzględnieniem paraleli leksykalnych, pojęciowych i stylistycznych z literatur semickich. Wziąwszy pod uwagę, że fragmenty teofanijskie mają bardzo podobną budowę, Witczyk raz po raz musi objaśniać te same terminy i rzeczy, co można było ominąć stosując odsyłacz: zob. wyżej. Tak jest np. z arką, cherubami, górą Safon, Syjonem. Te objaśnienia też nie za-

wsze są uporządkowane i nie zawsze uwzględniają rozwój danego pojęcia na przestrzeni Biblii, np. arka w J i E jako symbol Boga (wojownika), w D jako pojemnik tablic przymierza i w P jako miejsce objawienia Boga. Obok tych znaczeń biblijnych są różne wyjaśnienia egzegetyczne, jak np., że arka miała być „namiotem” przenośnym wodza (s. 84), czego nie można stawiać na równi z pierwszymi. Izrael miał namiot niezależnie od arki! W rozdziale tym powinna też znaleźć się krytyka tekstu przekładanych fragmentów.

W rozdziale III pt. *Tematy teologiczne* (s. 149—180) Witczyk stara się pogłębić rozumienie teofanii w psalmach przez rozważenie ważniejszych tytułów Boga w opowiadaniach teofanijskich, przez opisanie Bożego działania w świecie, aby w końcu przybliżyć samą tajemnicę teofanii. Rozważania te jednak nie posuwają sprawy wiele naprzód i wnioski są dość nikłe: że objawienie się Boga ma charakter historyczny, dialogalny, ukazujący sprawiedliwość, dynamiczny, trwały, podległy rozwojowi (s. 179). „Wszystkie opisy teofanii przedstawiają tajemnicę objawiającego się Boga. Zawierają również bogactwo sposobów mówienia o tej tajemnicy. Podstawową prawdą, którą wyrażają, jest prawda o teofanii. Istotę teofanii stanowi fakt szczególnej bliskości Boga względem swego ludu” (z konkluzji końcowego rozdziału, s. 180). I to już by było coś, gdyby to rzeczywiście wynikało z analizowanych fragmentów. A tam było przeważnie tylko tyle: nadchodzi Jahwe i cała natura drży z przerażenia i ucieka. Co w takiej sytuacji ma robić biedny człowiek? Chyba tylko skulić się i głowę wcisnąć między kolana jak Eliasza na Karmelu!

Tak poszczególne rozdziały, jak i cała rozprawa są zaopatrzone w obszernie konkluzje, co jest zaletą pracy. Bibliografia jest obszerna i obejmuje wiele cennych i nowych pozycji egzegetycznych. Ale właśnie może jest jakimś brakiem nieobecność wszelkiej starszej literatury, zwłaszcza patrystycznej. Ponadto w rozdziale I widać zbyt zbytnie zafascynowanie Jörgiem Jeremiasem, a boli pominięcie choćby E. Lipińskiego z DBSuppl (krytyczna notka na s. 36 sprawy nie załatwia). W rozdz. zaś II i III zdaje się dominować H. J. Kraus ze swoimi znakomitymi zresztą komentarzem i teologią do psalmów. Ale byłoby bardzo dobrze wykorzystać jeszcze np. G. Castellino i *Bible de Jérusalem*, a wtedy mielibyśmy już przegląd trzech szkół egzegetycznych zamiast jednej niemieckiej protestanckiej. Opis bibliograficzny często pozostawia wiele do życzenia, a w pracy tego rodzaju spodziewamy się w kwestiach formalnych nie tylko dokładności, ale wręcz pedanterii. Przykładem noty sporządzonej niestarannie niech będzie przypis 21 na s. 144: *THAT, dz. cyt., s. 641*. Skrótowi brak zarówno w wykazie, jak i w bibliografii. Gdy stosujemy skrót, nie trzeba dodawać *dz. cyt.* Dzieło to jest dwutomowe, trzeba więc podać tom. Numeracja dotyczy kolumn, a nie stron. Skrót s. lub kol. można umieszczać lub opuszczać, byle konsekwentnie, ale gdy się go zamieszcza, trzeba być dokładnym. Przy komentarzach byłoby bardzo pożądanym podanie serii, bo to nieraz więcej mówi niż nazwisko autora. Czasem ważny jest podtytuł, jak przy komentarzu ks. Borowskiego: *Psalmy. Komentarz biblijno-ascetyczny*. Wobec powszechnego narzekania na biblistów polskich, że nie dostarczają dość literatury duszpastersko-ascetycznej, istnienie takiego komentarza trzeba tym bardziej podkreślić. Trzy pozycje widniejące pod nazwiskiem Deisslera są tylko tytułami części jednego artykułu w *MystSal*. Niech te przykłady wystarczą.

A teraz kolej na to, co by można uznać za główną tezę Witczyka, która choć postawiona i rozstrzygnięta w I rozdziale, to jednak zaciążyła zdecydowanie na całym dalszym toku pracy. Chodzi o twierdzenie, że teofanie wywodzą się ze „świątecznych wojen” Izraela i nie mają nic wspólnego z kultem. Oddajmy głos autorowi: „Hipoteza mówiąca o ścisłym związku opisów teofanii z kultem jest nieprawdopodobna nawet na podstawie tak prostego faktu, że przebieg kultu ma charakter statystyczny, stały, regularny, a przyby-

cie Jahwe, które stanowi istotę teofanii, ma charakter niespodziewany, nieregularny, nagły, burzliwy" (s. 68). „Płynie stąd wniosek, że kult świąteczny sprawowany w Jerozolimie, nie stanowi tego środowiska, w którym mogły powstać opisy teofanii. Trudno też przyjąć tezę o dramatyзації teofanii w kulcie" (s. 69). Potem autor stara się raczej nie zauważać aluzji do kultu, do zgromadzenia, do świątyni, Syjonu w psalmach teofanijskich. Wyciszając gatunki psalmów, w których zachodzą fragmenty teofanijskie, autor przemilczał psalmy Syjonu 46 i 76, z których fragmenty analizuje. W Ps 29 odstępkuje autor od tradycyjnego przekładu „na jego świętych dziedzińcach” na podstawie dość dalekiej paraleli ugaryckiej. Ale i tak w dalszym wersecie pozostaje zwrot „w jego świątyni” i czasownik *hištahawu*, który ma wybitnie kultowe znaczenie łącznie z proskinezą na miejscu świętym. Przy Ps 68 autor mówi, że utwór jest kultowego pochodzenia i wskazuje na obrzędy święta objawienia się Jahwe na Synaju, a ponadto czyni aluzję do arki (s. 92). Autor więc przypuszcza, że psalm pochodzi z sanktuarium na górze Tabor i że tam kiedyś była arka. Jest chyba pewne, że na Taborze arki nie było. Jej trasa w Kanaanie to Gilgal, Betel, Szilo, Filistyni i Jerozolima. Czyżby więc tylko chodziło o ominięcie Jerozolimy? W dalszym jednak ciągu pracy autor powie, że teofania Ps 50 ma miejsce na Syjonie (s. 116) albo że „wzmianka o Syjonie w opisach teofanii staje się zrozumiałą” (s. 106).

Wiłczyk wyklucza teofanię w kulcie, gdyż kult jest „statyczny”, a teofania „niespodziewana”. Ten obraz kultu izraelskiego jest jednak bardzo uproszczony. Kult jest uregulowany, jest nawet konserwatywny, ale kult Izraela był równocześnie kultem bardzo żywym. Jeśli wniosek o kulcie statycznym ma podstawy w dokumencie kapłańskim P, to dlatego że dokument ten jest zasadniczo rubrycelą kapłaństwa jerozolimskiego. Ale obraz ten trzeba uzupełnić danymi z pism prorockich, z Kronikarza i zwłaszcza z Psalterza, który jest księgą oficjalną śpiewów świątynnych. W świetle tych źródeł widzimy w sanktuarium nie tylko niemych kapłanów przy ołtarzu całopalnym, ale i zastępy śpiewaków-lewitów wychwalających Boga z całego serca, słyszymy muzykę całej orkiestry, złożonej z rogów, trąb, tamburynów, cymbałów, harf i cytr. Wystarczy wspomnieć zapamiętały taniec Dawida przed arką, by sobie przypomnieć jak żywiołowo wyrażał i przeżywał Izraelita swój udział w kulcie. W tym zwyczajnym kulcie zawsze jest miejsce na nadzwyczajne. Mieszkający w świątyni Bóg to Bóg żywy, który z miejsca swego mieszkania wkracza niespodziewanie w życie jednostki i narodu. Sanktuarium wolno było w Izraelu erylować tylko w miejscu objawienia się Boga i tak było ono pojmowane zawsze. Z Syjonem było tak samo. U jego początków jest teofania na klepisku Arauny i przeniesienie arki (z porażeniem Uzzy i błogosławieństwem Obed Edoma). Podczas dedykacji obłok (*arāfel*), ten sam co na Synaju, napełnił świątynię i zamieszkała w niej Chwała Pańska. W miejscu tym Bóg, przeważnie przez proroków, przywołuje do wierności, grozi sądem, obiecuje i udziela zbawienia.

W kulcie było miejsce na dramatyzację. Znowu wspomnijmy inauguracyjną scenę sanktuarium Betel, podczas której wkracza niespodziewanie prorok, rozsypuje się w kawałki ołtarz i usycha ręka króla fungującego przy ołtarzu. Król Ozjasz w Jerozolimie jeszcze nie wypuścił kadzielnicy ze swoich rąk, a jego ciało pokryło się trądem. Ale najwymowniejszy jest dramat rozegraný w sanktuarium Karmelu przez Eliasza. I co najważniejsze, dramatyżacja ta zmierza najwyraźniej do teofanii, która rzeczywiście następuje: Jahwe spuszcza ogień, który pożera ofiarę, aby wszyscy wiedzieli, że On jest Bogiem. Ten sam Eliazs przerażony przez Jezabel, protektorkę kultu Baala, pielgrzymuje na spotkanie z Bogiem do jeszcze większego sanktuarium, na Synaj. I tu następuje teofania szczególna: jest huragan, trzęsienie ziemi i ogień, ale Jahwe przyszedł nie w tych żywiołach, lecz w delikatnym powiewie wietrzyku. I wtedy rozlega się głos: „Co ty tu robisz Eliaszu?” Jest

to teofania nieomal jak Zmartwychwstałego mówiącego do zbolącej Magdaleny „Mario!” I jest to nie tylko teofania „szczególnego typu”, jak zaznacza Witczyk w swoim wstępie, ale jest to ujęcie dyskredytujące owe wszystkie teofanie psalmiczne. I bardzo szkoda, że Witczyk się tym faktem nie zajął. Trzeba podziwiać Deutronomistę, który przeciw lansuje prawo wyłączności sanktuarium na Syjonie, za przekazanie nam tej tradycji teofanijnej, wyraźnie antykananejskiej. To czyni zrozumiałym, dlaczego Elias, którego pod względem zasług dla jahwizmu trzeba stawiać zaraz po Mojżeszu, ominął Jerozolimę, idąc na spotkanie z Bogiem. Baalizujący język teologii jerozolimskiej mógł go bardzo irytować!

Witczyk wyprowadza teofanię jako gatunek literacki ze świętych wojen, które — jak pisze — miały miejsce do czasów monarchii, a więc gdzieś do tysięcznego roku. A psalmy, które zawierają wątki teofanijne, były komponowane i ożywiały kult Izraela przez całe następne stulecia. Psalmiści więc znajdowali ten motyw w formie bardzo ustalonej, tradycyjnej, którą wypracowano i kultywowano w sanktuariach. Witczyk wykazał niezbitcie, że w tych *Theophanieschilderungen* niemal wszystko jest z języka religijnego Kanaanu. I tego się bać nie trzeba. Geniusz Izraela polegał nie na tym, że odgradzał się od wszystkiego co pogańskie, lecz że brał i to całymi garściami z dobroku, również regionalnego, swoich sąsiadów, po to by swoją wiarę w Jedynego, Transcendentnego, a zarazem Świętego Izraela adekwatnie wyrazić, a nawet pogłębić. I teraz pytanie, czy Izrael mógł swoje przeżycie bliskości Boga wypowiedzieć w epoce świętych wojen kananejskim językiem teofanijnym? Wydaje się to nieprawdopodobne. Broniło przed tym skutecznie choćby prawo heremu wtedy egzekwowane. Owa konfrontacja i przenikanie nastąpiły później, gdy Izrael opanował większe ośrodki kulturowo-religijne Kanaanu, jak Sychem — na szczęście dla Izraela zburzone pod koniec okresu sędziów — i zwłaszcza Jerozolimę. Jest niezmiernie godne uwagi, że Dawid Jerozolimę nie zburzył, ale włączył ją do organizmu izraelskiego z całym jej dotychczasowym dziedzictwem kananejskim, pozostawiając na dziedzi arcykapłana Jerozolimy jebuzejskiej. I to był moment, kiedy tradycja kananejska zaczęła wielką rzeką płynąć w żyły jahwizmu. I nie wiadomo jaki by był tego wynik, gdyby nie geniusz religijny Dawida, który sprowadził do Jerozolimy arkę, ten symbol Jahwe ze Synaju, ten magnes wokół którego skupiały się wszystkie stare tradycje Dwunastu Pokoleń. I cały rozwój późniejszej tradycji w Jerozolimie wytyczyła arka i teologia Boga Przymierza z nią związanego. Zaś tradycje El Eljona zostały podporządkowane, wprzęgnięte w służbę tej teologii. Jahwe ostatecznie zajął miejsce „Boga Najwyższego”, przejął nawet jego tytuły. Teraz nie stało nic na przeszkodzie, by Jego obecność na Syjonie słać za pomocą starych kananejskich hymnów teofanijnych, odpowiednio podretuszowanych. Oczywiście ten proces teologiczny nie wszystkim się podobał. Natan sprzeciwił się budowie świątyni, w czym widział posunięcie naśladowujące praktykę kananejską. I pewnie Elias, ten pogromca baalizmu w Izraelu w IX wieku, z tej racji nigdy nie poszedł do Jerozolimy.

Związek poezji teofanijnych ze świętymi wojnami jest dziś wyraźnie widoczny, jak to Witczyk zaznacza, tylko w jednym utworze, pieśni Debory. Sdz 5. Ale i tu ponawiam pytanie: czy w czasie Debory Izrael mógł piewać zwycięstwo Jahwe za pomocą słownictwa ugarycko-kananejskiego? Czy i do tej pieśni wątek teofanijny nie został włączony później, gdy pieśń znalazła się w kulcie, całkiem tak samo jak go powłączano do różnych psalmów? Weźmy opis zdobycia Jerycha. Przecież to teofania: grają trąby, ziemia się trzęsie, mury fortycy się rozpadają. Ale każdy wie, że Izraelici tak nie zdobywali miast. Natomiast tak przeżywali potem to wielkie zwycięstwo w kulcie w Gilgal, gdzie procesja arki i inne ceremonie przypominały. uobecniały i interpretowały owe wydarzenia, w których Jahwe „walczył” na

rzecz swojego ludu. Tak było i z wyjściem z Egiptu. Witczyk wiele razy powołuje się na pieśń Mojżesza Wj 15, jako starożytne świadectwo teofanii zakorzenionej w świętej wojnie. Ale przecież dziś dość powszechnie w egzegezie nazywa się ten utwór „młodszą pieśnią Mojżesza”, uważając ją za kantatę paschalną z czasów Jozasza. Przecież tu jest mowa o wybraniu Jerozolimy na jedyne sanktuarium, a walka Jahwe ma wyraźne znamiona języka kananejskiego *Chaoskampmythos*. Zaś tradycję czysto izraelską świętej wojny reprezentuje starożytna tym razem, ale bez wątków teofanijskich, pieśń Miriam (Wj 15,20—21).

Prawda że nie znamy precyzyjnie kultowego *Sitz im Leben* tekstów teofanijskich. Ale próba Weisera umieszczenia tych wątków w obchodach święta (odnowienia) przymierza ma wiele prawdopodobieństwa. Święto takie obchodzono we wczesnym Izraelu i w liturgii późnożydowskiej. Przymierze było podstawową prawdą Izraela, i przymierze synajskie było zawierane przy akompaniamencie, jeżeli tak można się wyrazić, wielkiej teofanii, całkiem jak w psalmach z „przyjściem Jahwe” i „poruszeniem natury”. Na pewno perykopa synajska była czytana w liturgii. Ku niebu unosiły się dymy kadzielne. Na dziedzińcu rozbrzmiewały dźwięki rogów, jak niegdyś w obozie Izraela i pojawiała się w procesji arka, a wtedy podnosiły się okrzyki „Powstań, o Jahwe”. Czy te i może jeszcze inne „dramatyzacje” nie unaoczniały „przyjścia” Jahwe do swojego ludu, Jahwe, który tu na Syjonie „mieszkał”, mając swój pałac w niebie? Zwróćmy uwagę, że wiara w obecność i możliwość „ukazania się” Boga na tym miejscu była bardzo żywa aż po czasy Nowego Testamentu. Kiedy Zachariasz wyszedł ze świątyni, gdzie składał ofiarę kadzielną, i zachowywał się nieco dziwnie, lud obecny na dziedzińcu spontanicznie „zrozumiał, że miał widzenie w przybytku” (Łk 1,22).

Srodowisko „świętowojenne” poezji teofanijskich — jeżeli w ogóle trzeba je z nim wiązać — przepadło z biegiem historii. Srodowiska kultowego Witczyk nie przyjmuje, gdyż jest ono „nieprawdopodobne”. Ale jest jeszcze srodowisko biblijne. Srodowiska te bynajmniej się nie wykluczają, choć ten sam tekst wędrując przez kolejne *Sitz im Leben* nabiera nowych znaczeń (*relectures*). Egzegezę ostatecznie obowiązuje to ostatnie *Sitz im Leben* — biblijne. Autorzy biblijni wzięli poezje teofanijskie w różne psalmy: hymny, lamentacje, kantyki Syjonu. I trzeba wiedzieć po co to robili. Witczyk zaś wyłączył te fragmenty z psalmów i „egzegetował” w wyraźnej izolacji od ich kontekstu. I tak wbrew zamierzeniom autora utwory te zawisły w próżni, co musiało odbić się na ich rozumieniu. Przypuśćmy dla porównania, że dziś ktoś rozpoznawszy w *Te Deum* K. Pendereckiego motyw *Boże, coś Polskę*, wyrwie ten cytat z kontekstu i zacznie interpretować jako coś samoistnego. Byłoby to nieporozumieniem. Zobaczmy to samo na przykładzie Ps 29, który w analizach Witczyka zajmuje sporo miejsca (s. 15n i 70—80). Korpus psalmu (w. 3—9b) stanowi „realistyczny opis burzy. Gdyby skreślić imię Boże i zastąpić termin «głos» terminem «grom», otrzymałoby się dokładny opis czysto naturalnych zjawisk” (W. s. 15). Ale opis ten psalmista poprzedził własnym wezwaniem: „Przyznajcie Panu chwałę i potęgę... pokłońcie się Panu na świętym dziedzińcu!” (w. 1—2). A na końcu ten sam psalmista dorzucił okrzyk, że to ten Jahwe jest królem na wieki i ten Jahwe pobłogosławi swojemu ludowi, udzieli mu mocy i pokoju (w. 10 n.). Teraz wiadomo w jakim celu autor wykorzystał stary kananejski hymn: aby wypowiedzieć majestat Boga, a przez to pobudzić swych braci (nazywa ich „synowie Boży”) do uwielbienia i ufności: pod skrzydłami takiego Króla nic nam nie zdoła zagrozić!

Na koniec chciałbym zaznaczyć, że obok tego wątku teofanii huraganowo-piorunowo-wojowniczej, w której Kosmokrator nadciąga ku przerażeniu całej natury, wątku zaimportowanego przez Izraela z myśli i języka babilońsko-kananejskiego, na kartach Psalterza jest jeszcze inne patrzenie

na „przychodzącego” do człowieka Boga. I jest to spojrzenie obsolutnie dominujące: Bóg wybrał sobie mieszkanie w Izraelu, i tam Bóg oczekuje na człowieka, aby go podjąć. I z tym Bogiem Izraelita bardzo osobliście, serdecznie, po przyjacielsku rozmawia. I Izraelita tego spotkania pragnie: „szczęśliwi, którzy mieszkają w domu twoim, Panie” (Ps 84,5) i dalej „ucieszyłem się, gdy mi powiedziano, pójdziemy do domu Pana” (122,1), bo tam „stół dla mnie zastawiasz i kielich mój napełniasz”, „niech więc zamieszkać w domu Pańskim po najdłuższe lata” (Ps 23,5 n).

Jak z powyższego widać, rozprawa ks. Witczyka pobudza do teologicznego myślenia. A to jest powód wystarczający, by jej uważną lekturę zalecić serdecznie egzegetom i wszystkim tym, którzy w modlitwie psalmicznej przeżywają swoje spotkanie z Bogiem, swoje widzenie z Niewidzialnym, a więc doznają swoistej teofanii.

ks. Tadeusz Brzegowy, Tarnów

Karl-Heinz HECKE, *Juda und Israel. Untersuchungen zur Geschichte Israels in vor- und frühstaatlicher Zeit*, Würzburg 1985, Echter Verlag, s. 37 (*Forschung zur Bibel*, t. 52).

W serii *Forschung zur Bibel*, wydawanej przez Rudolfa Schnackenburga i Józefa Schreinerera w wydawnictwie Echter ukazała się rozprawa doktorska, której bronił Karl-Heinz Hecke w 1982 r. w Erlangen na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Fryderyka-Aleksandra (*Friedrich-Alexander Universität*). Jak wynika ze słowa wstępnego, jest to człowiek świecki, ojciec rodziny. Promotorem pracy był prof. dr Ernst Kutsch, recenzentem — prof. dr Ludwig Schmidt.

Zagadnienie dotyczy interesującego w dziejach Starego Testamentu zjawiska, że stworzone przez Dawida wielkie państwo Izraela tak szybko po śmierci Salomona rozpadło się na dwa państwa, dalsze losy odrębnie toczące: północne — izraelskie i południowe — judzkie. Już za panowania Salomona widoczne są napięcia wewnętrzne między plemionami północnymi (zwanymi też „całym Izraelem”) a częścią południową (judzką). Powstaje pytanie, czy w okresie rządów Dawida i Salomona dwa zgoła odrębne państwa nie były połączone tylko dość przypadkowo unią personalną. Autor przychyliła się raczej do określenia danego przez A. Malamatę jako „unia realna”, która tym się różni od „personalnej”, że przy tej ostatniej dwa lub więcej twory prawne pozostają rozdzielone w swych interesach zewnętrznych i wewnętrznych (jako federacja państw), natomiast przy unii realnej pozostają co prawda wewnętrznie złożone, ale na zewnątrz tworzą jedność prawną. Powstaje pytanie, czy w czasach tzw. sędziów istniał związek plemion izraelskich, a jeśli tak, to w jakim zakresie i na jakiej płaszczyźnie, jaki zasięg miało królestwo Saula i jak oceniać tradycje o operacjach Saula na terenach Judy. Wreszcie ostatnie zagadnienie: jaki zakres miało czy mogło mieć wyrażenie *kol-jišra'el* („cały Izrael”)?

W historii dotychczasowych badań dostrzega autor dwa etapy. Pierwszy obejmuje poglądy historyków od Heinricha Ewalda (1843 nn.) poprzez Juliusza Wellhausena, Rudolfa Kittela, Konrada von Orelli, Eliasa Auerbacha do Eduarda Meyera (1906), czyli do początku naszego wieku. Drugi rozpoczął się wyraźnym zwrotem w badaniach w dwudziestych i trzydziestych latach naszego wieku, gdy tradycje biblijne zaczęto wyjaśniać w oparciu o historię ludów badanego terytorium, dane archeologii i topografii Palestyny. Punkt ciężkości przesunięto na badania tradycji biblijnych pod kątem analizy literackiej, historycznokrytycznej i gatunków (rozwoju form). W tym etapie zaznaczyły się postacie Albrechta Alta, Martina Notha, Siegfrieda Herrmanna, Rolanda de Vaux z jednej strony,