

Dr Marcin Majewski, SBP 252

NOWY PARADYGMAT POWSTANIA PIĘCIOKSIĘGU I JEGO WPŁYW NA STUDIUM DOKUMENTU KAPŁAŃSKIEGO (P)

1. Wstęp¹

Od przynajmniej 150 lat dokument kapłański (P) znajduje się w centrum zagadnień związanych z autorstwem i przesłaniem Pięcioksięgu². Co prawda, w XX w. ustępował w przyciąganiu zainteresowania dokumentom uważanym wówczas za starsze, jak Jahwista (J) czy Deuteronomista (D), jednak ostatnie dziesięciolecia przyczyniły się do docenienia roli i wkładu teologicznego P w finalną postać Pentateuchu. Dokument kapłański przestał być postrzegany wyłącznie jako zbiór technicznych i rytualnych norm kulturowych. Badacze, także dzięki

¹ Artykuł stanowi rozwinięcie jednej z tez postawionych w mojej książce; zob. M. Majewski, *Pięcioksiąg odczytany na nowo. Przesłanie autora kapłańskiego (P) i jego wpływ na powstanie Pięcioksięgu*, Wydawnictwo Naukowe UPJP II, Kraków 2018.

² Termin „dokumenty” na oznaczenie autorstwa poszczególnych partii Pięcioksięgu, charakterystyczny dla klasycznej hipotezy Wellhausena, z czasem stracił znaczenie na rzecz terminów „źródła” czy „tradycje” – mówienie bowiem o dokumentach zakłada gotowe dzieła literackie. Aktualnie tendencja w badaniach Pięcioksięgu jest odwrotna; rezygnuje się z mówienia o tradycjach, gdyż te wiążą się z obrzędowością i istnieniem przekazów ustnych. Preferuje się najbezpieczniejsze określenie „warstwa”, gdyż termin ten jest na tyle ogólny, że nie akcentuje pierwotnego kształtu opowiadań ani formy przekazu, wskazując jedynie na pochodzenie. W moim przekonaniu mówienie o „dokumencie” czy „autorze” w przypadku warstwy kapłańskiej (P) jest dobrze uzasadnione.

inspiracjom płynącym spoza biblistyki, jak studium rytuału, badania antropologiczne, etnograficzne i kulturoznawcze, rozpoznali w schematycznej i silnie skoncentrowanej tematyce wokół świątyni i kultu literaturze kapłańskiej pokłady znaczeń kosmologicznych, antropologicznych i teologicznych. Nowych inspiracji do studiowania kapłańskiego piśmiennictwa dostarczyło też załamanie się klasycznej hipotezy dokumentów Pięcioksięgu (J, E, D, P). W tych nowych warunkach warto na nowo zdefiniować dokument kapłański (P) i jego miejsce w kompozycji Tory.

2. Załamanie się hipotezy dokumentów Wellhausena

Pod koniec XIX w. niemiecki semitolog i biblista Julius Wellhausen sformułował hipotezę czterech dokumentów (J, E, D, P)³. Nie był jej jedynym twórcą, rozwinął bowiem postępujące badania poprzedników: Karla Grafa, Henricha Ewalda, Abrahama Kuenena, Hermanna Hupfelda, Eduarda Reussa i Eduarda Riehma. Zrobił to z taką erudycją, że ustalił bazę badań biblijnych nad Pięcioksięgiem na wiele następnych dziesięcioleci i sprawił, że nowa hipoteza dokumentów skojarzona została z jego nazwiskiem⁴. Model „czterech dokumentów” czy „czterech źródeł” Wellhausena stał się dominujący środowisku naukowym zainteresowanym Biblią.

Co prawda, egzegeza niemiecka kontestowała te lub inne założenia modelu Wellhausena (G. von Rad, M. Noth, H. Gunkel), przyjmowano jednak sam model stopniowego redagowania źródeł Pięcioksięgu od X do V w. przed Chr. Przełomem w ustalonej, jak się wydawało, hipotezie okazały się prace z lat siedemdziesiątych⁵. Badacze tacy jak Thomas Thompson⁶, John Van Se-

³ J. Wellhausen, *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bucher des Alten Testaments*, Jahrbuch für Deutsche Theologie 21/1876, s. 392-450, 531-602; Jahrbuch für Deutsche Theologie 22/1877, s. 407-479. Pełne wydanie: Druck und Georg Reimer, Berlin 1899³. Tenże, *Geschichte Israels*, Georg Reimer, Berlin 1878 (od drugiego wydania w 1883 r. wydawane jako *Prolegomena zur Geschichte Israels*).

⁴ Szerzej zob. J. Lemański, *Pięcioksiąg dzisiaj*, Verbum, Kielce 2002, s. 93-97; T. Brzegowy, *Pięcioksiąg Mojżesza. Wprowadzenie. Egzegeza. Teologia*, Biblos, Tarnów 2010, s. 21-29.

⁵ Gwoli ścisłości, proces ten rozpoczął się jeszcze w latach sześćdziesiątych. Wykład na zjeździe Society of Biblical Literature w 1964 r., a potem artykuł Fredericka Winnetta (*Re-examining the Foundations*, JBL 84/1965, s. 1-19) były istotną inspiracją w zakwestionowaniu hipotezy, jak przyznają sami badacze (John Van Seters czy Rolf Rendtorff).

⁶ T.L. Thompson, *The Historicity of the Patriarchal Narratives. The Quest for the Historical Abraham*, de Gruyter, Berlin 1974.

ters⁷, Hans Schmid⁸ czy Rolf Rendtorff⁹ zgodnie wykazywali, że hipoteza Jahwisty z czasów Salomonowych (X w. p.n.e.) jest niewiarygodna, a przedwygnaniowa epopeja, prowadząca narrację od stworzenia świata, przez patriarchów, wyjście z Egiptu, przymierze na Synaju, po zajęcie Ziemi Obiecanej jest nieprawdopodobna. W latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XX w. badacze z wielu ośrodków frontalnie zaatakowali hipotezę czterech dokumentów Pięcioksięgu. Na początku skupili się głównie na dwóch pierwszych źródłach, kwestionując datację Jahwisty (J) oraz istnienie dokumentu Elohistycznego (E). Jedni przesunęli datację Jahwisty na czasy wygnania babilońskiego, inni całkowicie zanegowali istnienie źródeł J i E, proponując w zamian redakcję deuteronomiczną. Były to już nie różne wersje hipotezy źródeł, ale nowe podejścia do autorstwa Pięcioksięgu. Zamiast hipotezy dokumentów pojawiły się dawne, ale przepracowane hipotezy fragmentów i uzupełnień – znane z badań nad Pięcioksięgiem w XIX w.

Ważnym przyczynkiem zmiany paradygmatu było zanegowanie tezy Williama F. Albrighta i jego szkoły, że opowieści o patriarchach – Abrahamie, Izaaku, Jakubie i jego synach – pochodzą z II tysiąclecia przed Chr. i mają źródło w zwyczajach nomadycznych tamtych czasów. Historycy i bibliści – wbrew konserwatywnej szkole Albrighta – wykazywali nieprzystawanie tych historii do II tysiąclecia, wskazując na ich *Sitz im Leben* w okresie wygnania babilońskiego. Ważnym spostrzeżeniem biblistów było to, że Abraham nie pojawia się w tekstach sprzed niewoli babilońskiej. Najwcześniejsze odniesienia do wydarzeń z życia Abrahama w korpusie prorockim Biblii pojawiają się w wygnaniowej Księdze Ezechiela i u Deutero-Izajasza, zaś u samego Izajasza, proroka z VIII w., są nieobecne. Triada Abraham – Izaak – Jakub (czyli pokoleniowe następstwo patriarchów, jakie znamy z Księgi Rodzaju) nie pojawia się w żadnym z pism sprzed wygnania. Wniosek jest uderzający: prorocy Izraela w VIII, a nawet VII w. – jak Amos, Ozeasz, Izajasz czy Micheasz – nie znają historii patriarchów. Amos, Ozeasz czy Izajasz nie wzmiankują nawet o Abrahamie, gdy mówią o przeszłości i korzeniach Izraela. Imię Izaaka (bez żadnej historii rodu czy osoby) występuje tylko dwa razy u Amosa jako synonim/eponim Izraela. Nie ma żadnej aluzji do ich dziejów, przymierza czy danych im obietnic. Także w starych partiach ksiąg historycznych, jak Sdz czy 1-2 Sm,

⁷ J. Van Seters, *Abraham in History and Tradition*, Yale University Press, New Haven 1975.

⁸ H.H. Schmid, *Der sogenannte Jahwist. Beobachtungen und Fragen zur Pentateuchforschung*, Theologischer Verlag, Zurich 1976.

⁹ R. Rendtorff, *Das iberlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch*, BZAW 147, de Gruyter, Berlin-New York 1977.

nie ma wzmianki o Abrahamie bądź Izaaku. Teza tradycyjna, Wellhausenowa, mówiła tymczasem, że już w X w. epopeję patriarchów znał Jahwista i spisał ją jako część narodowej sagi. Tymczasem dla starszych źródeł biblijnych (proroków i ksiąg historycznych) historia Izraela zaczyna się w Egipcie, od prawydarzenia wyjścia z niewoli egipskiej. Określenie „przodkowie” u Ezechiela, Jeremiasza czy w księgach historycznych (Joz – 2Krl) dotyczy nie patriarchów z Księgi Rodzaju, ale pokolenia exodusu. To wskazało badaczom, że spójną opowieść o Abrahamie – Izaaku – Jakubie stworzono dopiero w okolicach wygnania babilońskiego – z trzech fragmentarycznych cykli patriarchalnych pochodzących z ery przedwygnaniowej. Te fragmentaryczne cykle to cykl Jakuba, opowiadany niezależnie na północy, w królestwie Izraela (prorocy północy wspominają właśnie Jakuba jako protoplastę Izraela, bez wzmianki o Abrahamie), cykl Abrahama, opowiadany w plemionach judejskich na południu, oraz późny (najwcześniej zredagowany w czasach perskich) cykl Józefa.

Gdy w wyniku najazdu asyryjskiego w VIII w. upadło królestwo północne (Samaria), nastąpiła pewna – według jednych znacząca, według innych nie – migracja ludności z Izraela na południe, do królestwa Judy¹⁰. Najprawdopodobniej migranci z północy przynieśli swą opowieść o protoplaście Jakubie do Jerozolimy. Tu opowieść o Jakubie, czyli Izraelu, została przyjęta, ale podporządkowana podaniu o protoplaście Abrahamie. W ten sposób Jakub został podporządkowany Abrahamowi, stając się trzecim w kolejności, wnukiem protoplasty Abrahama, a oba cykle stały się jedną historią o przodkach. Najpóźniej dodano cykl Józefa, który jeszcze w czasach po niewoli, gdy pisał autor kapłański, nie był zintegrowany literacko z innymi opowieściami o patriarchach¹¹.

Teza o późnym pochodzeniu dziejów patriarchów została wsparta licznymi współczesnymi rekonstrukcjami historycznymi i archeologicznymi, które pokazują, że biblijne narracje o patriarchach nie są echem prymitywnego nomadyzmu (jak chciał Albright), ale przemyślaną literaturą czasów wygnania babilońskiego i przemian z nim związanych zachodzących w Izraelu¹². Wykazano w licznych badaniach, że tzw. materiał Jahwisty w prehistorii biblijnej (czyli w Rdz 1–11)

¹⁰ Zwolennicy znaczącej migracji powołują się tu na nienaturalny wzrost demograficzny w Judzie w pierwszych dekadach po upadku Samarii, co potwierdzają dane archeologiczne.

¹¹ A. de Pury, *The Jacob Story and the Beginning of the Formation of the Pentateuch*, w: T.B. Dozeman, K. Schmid (red.), *A Farewell to the Yahwist? The Composition of the Pentateuch in Recent European Interpretation*, SBL.SS 34, SBL Press, Atlanta 2006, s. 51-72.

¹² Na przykład G. Garbini, *History and Ideology in Ancient Israel*, tłum. J. Bowden, SCM Press, London 1988, *passim*; N. Na'aman, *The Pre-Priestly Abraham Story as a Unified Exilic Work*, *Scandinavian Journal of the Old Testament* 29/2015, s. 157-181 (z bibliografią).

jest późniejszy niż kapłański (P), dopisany do źródła kapłańskiego P¹³. Tak zwany tekst Jahwistyczny w Rdz 1–11 jawi się dziś nie jako starszy, ale młodszy oraz uzupełniający wobec tekstu kapłańskiego (P). To wszystko każe redefiniować datację oraz charakter źródeł Pięcioksięgu.

3. Nowy paradygmat w badaniach Pentateuchu

Nie jest tak, że na polu zanegowanej hipotezy dokumentów pozostawiono chaos. Badacze wypracowali nowe koncepcje i modele powstania Pięcioksięgu, które choć zasadniczo różne – łączą się w wielu kwestiach. Jednym z ważnych konsensusów nowych badań nad formacją Pięcioksięgu jest spostrzeżenie, że tradycje zawarte w Księdze Rodzaju i w Księdze Wyjścia narastały literacko niezależnie od siebie¹⁴.

Zasadnicza teza wspólna badań Redntorffa, Bluma, Thompsona, Van Settersa, Römera, Schmidta, Blenkinsoppa, Ska, Gertza i innych jest taka, że tradycje o patriarchach (Rdz) i tradycja wyjścia (Wj) nie były oryginalnie połączone w jedną narrację, lecz stanowiły dwie alternatywne wizje izraelskich początków i izraelskiego samorozumienia. Dopiero w okolicach czasu wygnania babilońskiego połączono literacko obie opowieści w jedną naczelną narrację. Nie jest to spostrzeżenie nowe. Już W. Staerk¹⁵ i K. Galling¹⁶ wskazywali, że opowieści

¹³ Na przykład G.J. Wenham, *The Priority of P*, VT 49/1999, s. 240-248; E. Otto, *Dienachpriesterschriftliche Pentateuchredaktion im Buch Exodus*, w: M. Vervenne (red.), *Studies in the Book of Exodus. Redaction, Reception, Interpretation*, Louvain University/Peeters, Louvain 1996, s. 61-111; B.M. Levinson, *Post-Priestly Harmonization in the Flood Narrative*, w: F. Giuntoli, K. Schmid (red.), *The Post-Priestly Pentateuch. New Perspectives on its Redactional Development and Theological Profiles*, FAT 101, Mohr Siebeck, Tübingen 2015, s. 113-124.

¹⁴ J.-L. Ska, *Introduction to Reading the Pentateuch*, Eisenbrauns, Winona Lake 2006, s. 191-216; K. Schmid, *Genesis and the Moses Story*, Eisenbrauns, Winona Lake 2009; D. Dziadosz, *Tak było na początku. Izrael opowiada swoje dzieje*, Wydawnictwo Archidiecezji Przemyskiej, Przemyśl 2011, s. 278n.; K. Schmid, *The Old Testament. A Literary History*, tłum. L.M. Maloney, Fortress Press, Minneapolis 2012; J. Assmann, *Exodus and Memory*, w: M. Tamm (red.), *The Afterlife of Events. Perspectives on Mnemohistory*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2015, s. 121; J.Ch. Gertz, K. Schmid, B.M. Levinson (red.), *The Formation of the Pentateuch. Bridging the Academic Cultures of Europe, Israel, and North America*, FAT 111, Mohr Siebeck, Tübingen 2016, *passim*.

¹⁵ W. Staerk, *Studien zur Religions- und Sprachgeschichte des alten Testaments*, z. I-II, Georg Reimer, Berlin 1899.

¹⁶ K. Galling, *Die Erwählungstraditionen Israels*, BZAW 48, Alfred Topelmann, Giessen 1928.

o patriarchach i exodusie są dwoma oryginalnie niezależnymi mitami założycielskimi pokoleń izraelskich. Spostrzeżenie to podzielali Herman Gunkel i Martin Noth. Współcześnie ks. Dariusz Dziadosz zauważa: „Zebrane w niej [Księdze Rodzaju] przekazy różni od pozostałych ksiąg biblijnych prawie wszystko... Z tego tak podniosłego klimatu nie znajdziemy już prawie nic w rozległych tradycjach o narodzinach Izraela w Egipcie, które zawiera Księga Wyjścia. Uważnego lektora Biblii ogarnia więc niemałe zdziwienie, gdy w chwili objawienia się Mojżeszowi na Horebie Bog Jhwh nie czyni żadnego odniesienia do tych tak istotnych w Księdze Rodzaju treści i obietnic”¹⁷. Wielu z wymienionych badaczy podziela też pogląd, że główną rolę w literackim złączeniu obu pierwotnie niezależnych tradycji odegrał autor kapłański (P). Zdaniem Römera¹⁸, Schmid¹⁹, Gertza²⁰, de Pury’ego²¹, a wtórnie także Bluma²² i innych²³, to autor kapłański był pierwszym, który powiązał dzieje patriarchów z opowieścią o exodusie²⁴.

¹⁷ D. Dziadosz, *Tak było na początku. Izrael opowiada swoje dzieje*, s. 278n.

¹⁸ Th. Römer, *Israels Väter. Untersuchungen zur Väterthematik im Deuteronomium und in der deuteronomistischen Tradition*, OBO 99, Universitätsverlag, Fribourg-Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1990, zwł. s. 94n.; tenże, *The Exodus Narrative According to the Priestly Document*, w: S. Shectman, J.S. Baden (red.), *The Strata of the Priestly Writings. Contemporary Debate and Future Directions*, ATANT 95, Theologischer Verlag, Zurich 2009, s. 157-174.

¹⁹ K. Schmid, *Erzväter und Exodus. Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments*, WMANT 81, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1999.

²⁰ J.Ch. Gertz, *Abraham, Mose und der Exodus. Beobachtungen zur Redaktionsgeschichte von Genesis 15*, w: J.Ch. Gertz, K. Schmid, M. Witte (red.), *Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion*, BZAW 315, de Gruyter, Berlin-New York 2002, s. 63-81.

²¹ A. de Pury, *Pg as the Absolute Beginning*, w: Th. Romer, K. Schmid (red.), *Les dernières redactions du Pentateuque, de l'Hexateuque et de l'Enneateuque*, BETHL 203, Leuven University Press-Peeters, Leuven 2007, s. 99-128.

²² E. Blum, *The Literary Connection Between the Books of Genesis and Exodus and the End of the Book of Joshua*, w: T.B. Dozeman, K. Schmid (red.), *A Farewell to the Yahwist? The Composition of the Pentateuch in Recent European Interpretation*, SBL.SS 34, SBL Press, Atlanta 2006, s. 89-106.

²³ Na przykład E. Otto, *Das Deuteronomium im Pentateuch und Hexateuch. Studien zur Literaturgeschichte von Pentateuch und Hexateuch im Lichte des Deuteronomiumrahmens*, FAT 30, Mohr Siebeck, Tübingen 2000.

²⁴ Teza ta nie oznacza, że wcześniej obie tradycje nie istniały, czy nie były łączone. Badacze dostrzegają w Biblii ślady procesu łączenia poszczególnych cykli o patriarchach (cyklu Abrahama z cyklem Jakuba oraz wtórnie z cyklem Józefa), tam jednak, gdzie dochodzi do literackiego złączenia dziejów patriarchów z exodusem, widoczna jest najbardziej „ręka” autora kapłańskiego.

Różnica między Księgami Rodzaju i Wyjścia jest zasadnicza i wielowymiarowa. Obejmuje stronę literacką, narracyjną i teologiczną. Między obu księgami brak jest nie tylko ciągłości miejsca i czasu – dostrzegamy wieloletnią lukę czasową i narracyjną – ale też brak ciągłości opowiadania (widoczne są tzw. redakcyjne zszywania), brak ciągłości logicznej i, co istotne, także teologicznej. Opowieści o patriarchach budują obraz początków Izraela w jego własnej ziemi, Kanaanie, danym mu przez Boga. Formuły obietnicy ziemi, których pojawi się tu wiele, zdają się być zupełnie nieświadome, że minie kilkaset lat niewoli i wygnania w obcej ziemi przed jej wypełnieniem. Abraham, Izaak i Jakub są przekonywani przez Boga, że im oraz ich potomkom Bóg daje ziemię na własność. Padają takie sformułowania w kierunku Abrahama, jak: „Wstań i przejdź ten kraj wzdłuż i wszerz: tobie go oddaję” (Rdz 13,17); „Cały ten kraj, który widzisz, daję tobie i twym potomkom” (Rdz 13,15); „Ziemię, na której leżysz, oddaję tobie i twemu potomstwu” (Rdz 28,13) i podobne. Tymczasem w tradycji exodusu ziemia Kanaan jest wprowadzona jako ziemia obca, którą trzeba zdobyć, odebrać jej lokalnym mieszkańcom. Tradycja o patriarchach nie zakłada (nie przewiduje) wielowiekowej cezury pobytu Izraelitów w niewoli w Egipcie. Z kolei historia Mojżesza i exodusu nie zakłada tematu obietnicy ziemi – kluczowej dla tradycji z Księgi Rodzaju. Ziemia Obiecana jest w Księdze Wyjścia wprowadzona jako ziemia nieznana! Nie ma ani słowa o tym, że przodkowie Izraela już kiedyś na niej żyli i że Bóg dał ją patriarchom i ich potomkom na wieczne posiadanie.

Pięcioksiąg kończy się – co bardzo znaczące – śmiercią Mojżesza, a nie wypełnieniem obietnic Boga i zajęciem Kanaanu. Podstawowym tematem Tory staje się nie tyle realizacja obietnic danych wielokrotnie patriarchom, ile wyzwolenie z niewoli. Tu spełnia się zasadnicze zadanie Mojżesza. Patriarchowie są w takim układzie pominięci. Gdyby opowieść Pentateuchu była od początku zaplanowana razem z tradycjami z Księgi Rodzaju, i gdyby oryginalnie tkwiła w niej obietnica ziemi dana patriarchom, Pięcioksiąg nie kończyłby się śmiercią Mojżesza poza Ziemią Obiecaną, ale wejściem do niej i objęciem jej w posiadanie.

Nieprzypadkowo podział Pentateuchu między Księgą Rodzaju a korpusem Księga Wyjścia – Księga Kapłańska – Księga Liczb przebiega w miejscu, gdzie narrator biblijny pozostawił lukę narracyjną obejmującą setki (tysiące?) lat, o których nie wspomina ani słowem. Rozpoczynając lekturę Księgi Wyjścia, natrafiamy na zmianę miejsca, bohaterów i scenerii. Co bardziej istotne, zmieniają się też zainteresowania, kształt teologiczny i słownictwo. Księgi Rodzaju i Wyjścia są w istocie bardzo różne. Zza pieczołowicie dopracowanej finalnej formy Pięcioksięgu wyłaniają się dwie tradycje: opowieść o patriarchach, skonstruowana

zasadniczo autochtonicznie (przodkowie Izraela tworzyli rdzenną ludność Ziemi Obiecanej) i inkluzywnie (obejmująca inne ludy, różne sanktuaria i miejsca święte), a z drugiej strony opowieść o wyjściu, skonstruowana alochtonicznie (Izrael nie należy do rdzennej ludności Kanaanu) i ekskluzywna (wykluczająca inne narody i jakiegokolwiek formy łączenia się z nimi)²⁵. Księga Rodzaju przedstawia historię rodzinną, Księga Wyjścia – historię narodu. Księga Rodzaju prezentuje początki Izraela w kluczu genealogicznym: Izraelici to potomkowie wybranych patriarchów, Abrahama, Izaaka i Jakuba, a nie Lota, Izmaela czy Ezawa. Księga Wyjścia to opowieść natury jurydycznej, oparta na przymierzu i związanej z nim potrzebie przestrzegania Prawa. Tu dominującą postacią jest Mojżesz. W pierwszej z tych założycielskich opowieści istotną rolę odgrywa porządek natury i więzy krwi. W drugiej dominuje wartość tożsamości kulturowej opartej na przymierzu z Bogiem i przestrzeganiu Jego praw. Inny jest znak przymierza (obrzezanie *versus* Dekalog), inny jest też stosunek do Egiptu (przychylny: Józef zostaje doradcą faraona i nadaje dzieciom imiona egipskie *versus* skrajnie nieprzychylny: Egipt w Księdze Wyjścia to ucieleśnienie zła i buntu przeciw Bogu).

Patriarchowie sąsiadują z lokalnymi mieszkańcami ziemi Kanaan, wchodzą z nimi w przymierza (np. przymierze Abrahama z Abimelekiem, Izaaka z Abimelekiem) i składają ofiary w lokalnych sanktuariach. W Bogu Elu rozpoznają wspólne bóstwo (Abraham i Melchizedek). Z kolei w Księdze Wyjścia i kolejnych dominuje koncepcja zbrojonego podboju i walki z ludami Kanaanu. Izraelitom, według Księgi Wyjścia, nie wolno zawierać przymierzy z gospodarzami, nie mogą też z nimi koegzystować. Kanaan ma zostać podbity, sanktuaria zniszczone, a lokalna ludność zniewolona lub eksterminowana.

Obraz Boga to kolejna zasadnicza różnica dzieląca tradycje Księgi Rodzaju i Księgi Wyjścia. O ile dzielą one monoteistyczny punkt widzenia, o tyle obraz Boga jest w nich zasadniczo różny. W Księdze Rodzaju Bóg nazywany jest Elem (wspólne Semitom określenie naczelnego bóstwa), jest łagodny, jest stwórcą nieba i ziemi (wizja zbliżona do obrazu opiekuńczego stwórcy Ela z Ugarit). Różni bogowie Kanaanu mogą być bez problemu identyfikowani z Elem patriarchów (El-Szaddaj, El-Eljon, El-Olam), jak można wywnioskować z religijnego tła kultowych legend (Rdz 28 i Rdz 32) czy z epizodu Melchizedeka. Abraham i Melchizedek odkrywają, że ich bóstwo jest wspólnym Bogiem. Ten uniwersalny Bóg wszystkich z Księgi Rodzaju staje się partykularnym Bogiem

²⁵ K. Schmid, *Erzvater und Exodus. Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments*, s. 122-129, 159-164.

Izraela w Księdze Wyjścia. Bóg – stwórciel i ojciec ludów – staje się Bogiem wyzwolicielem i wojownikiem. W tej tradycji otrzymuje imię Jhwh i jest gwałtowny i zazdrosny. Jest narodowym Bogiem Izraela i jego zbawcą. Jhwh nie toleruje żadnych innych bogów i, spuszczając plagi, prowadzi z nimi wojnę (wizja zbliżona do gwałtownego i nastawionego rywalizacyjnie Baala z Ugarit). Zmienia się też znacząco obraz kultu. Zdecentralizowany rytuał rodzinny – praktykowany w wielu sanktuariach – staje się scentralizowanym rygorystycznym kultem w jednym przybytku, sprawowanym wyłącznie przez zatwierdzony personel, kapłanów.

4. Rozróżnienie dwóch opowieści założycielskich Izraela

Powyższe spostrzeżenia można przedstawić sumarycznie w formie tabeli:

Tradycja o patriarchach	Tradycja o wyjściu z Egiptu
<i>Przybycie: z Mezopotamii / z Charanu</i> <i>Geografia: model autochtoniczny (tubylczy)</i> <i>Główna jednostka: rodzina</i> <i>Kryterium przynależności: pochodzenie z rodu Abrahama; znak przymierza: obrzezanie</i> <i>Faraon jest przyjazny i sprzyja Izraelowi</i> <i>Egipt jest symbolem azylu i schronienia</i> <i>Stosunek do Kananejczyków: handel, koegzystencja, relacje kontraktowe i przyjazne (przymierza pokoju)</i> <i>Tradycja pokojowa, unika przemocy, Bóg nie jest gwałtowny i zazdrosny, ale raczej dobry, łagodny</i> <i>Bóg: uniwersalny stwórca nieba i ziemi</i> <i>Imię Boga: El (wspólne Semitom), Bóg Abrahama i Melchizedeka; Bóg wszystkich</i> <i>Bóg działa w stworzeniu; jest stwórcą, Panem nieba i ziemi</i> <i>Ofiary: wszędzie, każdy (ojciec), praktyczny brak uregulowań co do kultu</i> <i>Teologicznie: tradycja inkluzywna</i> <i>Politycznie: opcja liberalna</i> <i>Duch pacyfizmu i umiarkowania</i> <i>Podkreśla się wspólne pochodzenie narodów</i> <i>Teologia zbliżona do Rt; być może podobny czas powstania</i>	<i>Przybycie: z Egiptu</i> <i>Geografia: model alochtoniczny (napływowy)</i> <i>Główna jednostka: naród</i> <i>Kryterium przynależności: przestrzeganie prawa (Tory); znak przymierza: Dekalog</i> <i>Faraon jest ciemnym Izraelitów</i> <i>Egipt jest symbolem uciemnienia i niewoli</i> <i>Stosunek do Kananejczyków: podbój, eksterminacja, żadnych kontaktów i kontraktów (zakaz przymierzy)</i> <i>Tradycja nieprzyjazna, dużo przemocy, agresywne działanie Boga przeciw Egipcjom, Kanaanowi i łamiącym prawo Izraelitom</i> <i>Bóg: partykularny zbawca Izraela</i> <i>Imię Boga: Jhwh (wyłączne dla Izraela), inny niż bogowie Kanaanu; Bóg narodu wybranego</i> <i>Bóg działa w historii; jest władcą, z którym wchodzi się w polityczne przymierze</i> <i>Ofiary: tylko w świątyni, tylko kapłan, liczne obwarowania i regulacje kultu</i> <i>Teologicznie: tradycja ekskluzywna</i> <i>Politycznie: opcja konserwatywna</i> <i>Duch rewolucji i radykalizmu</i> <i>Podkreśla się oddzielenie Izraela</i> <i>Teologia zbliżona do Ezd i Neh: podkreślenie roli prawa i niemieszania się z poganami^a</i>

^a Zobacz szerzej w M. Majewski, *Pięcioksiąg odczytany na nowo*, s. 37-43.

Tak spolaryzowana opozycja służy jedynie jako model. Pokazuje jednak, że obrazy i wizja teologiczna początków są istotnie różne, wzmacniając tezę o pierwotnej nieciągłości obu tradycji. Taki model formacji Pięcioksięgu – dwie nieharmonizujące ze sobą tradycje o przodkach i pochodzeniu Izraela – jest niespójny z klasyczną hipotezą, że tradycje te od początku były opowiadane razem. Raczej zredagowane narracje o patriarchach i exodusie stoją obok siebie jako pierwotnie niezależne, a nawet rywalizujące wizje izraelskich początków – z różniącymi się literacko, teologicznie i narracyjnie założeniami.

Wydaje się, że w plemionach izraelskich przez długi czas dominowała tradycja exodusu. Potwierdzają to najstarsze „wyznania wiary”, tzw. credo historyczne oraz liczne odwołania do prawydarzenia wyjścia w starych źródłach biblijnych, jak podania z Ksiąg Sędziów czy Samuela. Na pytanie, skąd wzięliśmy się tu, w Kanaanie, odpowiadano, przywołując opowieść o exodusie, przymierzu i zajęciu Kanaanu. Dopiero z czasem, gdy pytania szły dalej, o początki Izraela oraz o początki świata w ogóle, dołączano stopniowo tradycje o poszczególnych patriarchach, a finalnie także prehistorię biblijną. Wiele wskazuje więc na to, że trzy etapy historii zbawienia Pięcioksięgu (stworzenie i prehistoria – dzieje patriarchów – dzieje exodusu i przymierza) formułowały się w odwrotnej kolejności do ich chronologicznego występowania w finalnej formie.

Kiedy spojrzymy do tekstów biblijnych poza Pięcioksięgiem, teza o pierwotnej niezależności tradycji z Księgi Rodzaju i Księgi Wyjścia otrzymuje silnie potwierdzenie. Teksty psalmów i ksiąg prorockich nie zakładają kontynuacji między tymi księgami, nie znają jednej wielkiej narracji od stworzenia przez patriarchów, aż po exodus i zajęcie Kanaanu. Wyjąwszy Psalm 105, który – zdaniem badaczy – jest późny i zakłada treść gotowego Pięcioksięgu, patriarchowie Abraham, Izaak i Jakub nie pojawiają się w żadnym z psalmów traktujących o historii Izraela (Ps 77; 78; 106; 135; 136). Sprawia to nieodparte wrażenie, że psalmy nie są świadome pierwszeństwa tradycji o patriarchach przed tradycją o exodusie. Podobnie jest w księgach prorockich. Teksty takie jak Oz 12,13-14, Mi 7,20, Ez 20,5n.; 33,24 i inne – przez odwrócenie kolejności czy niekompletność – wskazują, że gdy je pisano, nie było ustalonej chronologii i ciągłości: Abraham – Izaak – Jakub – Józef, a po wiekach Mojżesz. W nich tradycje przodków-patriarchów oraz exodusu ujmowane są oddzielnie i niezależnie.

W korpusie historii deuteronomistycznej (od Księgi Jozuego po Drugą Królewską) znajdziemy tylko dwa odniesienia do patriarchów z Księgi Rodzaju. Jednocześnie natrafiamy na całą masę wzmianek i aluzji do epopei wyjścia jako początku historii Izraela z Bogiem. Ani wskazane psalmy, ani prorocy monarchii,

ani dzieło deuteronomistyczne nie traktują wyjścia z Egiptu jako drugiego czy trzeciego aktu zbawczego Boga (po prehistorii i patriarchach), lecz jako pierwsze i fundacyjne dzieło Jhwh. Teksty te nie są też świadome narracyjnej ciągłości między samymi cyklami o patriarchach oraz między nimi a losami Mojżesza i ludu Izraela. Zwłaszcza fragmenty z Księgi Ezechiela są znaczące, pokazują bowiem, że jeszcze w czasach niewoli tradycje te mogły nie być literacko złączone. W związku z tym historia religii starożytnego Izraela powinna zakładać, że ich pisemne zredagowanie nastąpiło najwcześniej pod koniec wygnania babilońskiego.

5. Połączenie tradycji Rdz i Wj przez autora kapłańskiego (P)

Współcześni badacze Pięcioksięgu, choć podzieleni, zgadzają się w zasadzie, że w czasie monarchii nie istniało jedno szerzej znane opowiadanie o początkach Izraela: od stworzenia świata, przez Abrahama, kolejnych patriarchów do wyjścia z Egiptu. Przyjęcie powstania zasadniczej narracji Pięcioksięgu nie na X w., ale najwcześniej na VI w. przed Chr. jest zgodne z ogólnym trendem w badaniach Biblii Hebrajskiej, piśmiennictwa hebrajskiego z czasów Pierwszej Świątyni, wygnania i Drugiej Świątyni, badaniach archeologicznych na temat etnogenezy Izraela oraz historii przedmonarchicznej i monarchicznej starożytnych Izraelitów. Wnioski tych studiów podważają hipotezę o zaawansowanej integracji świadomości narodowej w państwie Dawida-Salomona, która mogłaby stać się podstawą do stworzenia teologicznej syntezy własnych dziejów o tak silnym charakterze monoteistycznym i tak rozległym horyzoncie międzypokoleniowym. Wszystko wskazuje na to, że taka świadomość skryształizowała się pod wpływem historycznych doświadczeń: zwłaszcza upadku Samarii ok. 722 r., upadku Jerozolimy w 587 r. czy całkiem szczególnie podczas wygnania babilońskiego²⁶.

Jeśli zatem opowieść Pięcioksięgu uzyskała wstępny finalny kształt literacki pod koniec lub po wygnaniu babilońskim (przełom VI i V w.), to zasadnicze pytanie dotyczy tego, kto tego dokonał. Jaka szkoła teologiczna lub jaki autor stoi za literackim opracowaniem tradycji tak, by wyłonić z nich jedną w miarę

²⁶ Szeroką rekonstrukcję formowania się świadomości religijnej i narodowej wczesnego Izraela przeprowadził przekonująco Mario Liverani, zob. tenże, *Nie tylko Biblia. Historia starożytnego Izraela*, tłum. J. Puchalski, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2010.

spójną opowieść? Możliwe scenariusze przyjmowane przez egzegetów są zasadniczo dwa. Albo stało się to w źródle niekapłańskim, krótko przed powstaniem materiału kapłańskiego – wówczas mielibyśmy do czynienia z quasi-Jahwistą czy późnym Jahwistą z okresu początku wygnania babilońskiego (tak m.in. Van Seters, Dozeman czy Levin)²⁷ – albo dokonała tego tradycja kapłańska – wówczas w ogóle nie możemy mówić o przed-kapłańskim proto-Pięcioksięgu, a więc o jakimkolwiek źródle J (tak m.in. Blum, Schmid, Römer)²⁸. Przyjmując tę drugą możliwość, to autor kapłański staje się redaktorem historii zbawienia w Pentateuchu (przynajmniej w formie pisemnej).

Jednym z argumentów za przyjęciem kapłańskiej inicjatywy złączenia obu tradycji jest analiza tekstów Pięcioksięgu, nazywanych „zszywkami” czy „złączkami”. Chodzi o rozsiane tu i ówdzie fragmenty, które łączą bieg narracji między Księgą Rodzaju i Księgą Wyjścia w logiczną całość. Badanie korpusu pierwszych dwóch ksiąg Pentateuchu wskazuje na literackie zabiegi łączenia tradycji exodusu z Księgą Rodzaju²⁹. Analiza źródeł pokazuje, że są to zszywki w większości autorstwa kapłańskiego. Te zaś nieliczne złączki, które zakładają globalną narrację Tory, a nie są autorstwa P, wskazywane są jako kompozycje pokapłańskiego redaktora, jako teksty późne, post-kapłańskie, w związku z tym zależne od P³⁰. Gdy porównamy teksty P i nP w Księdze Rodzaju i Księdze Wyjścia, zobaczymy, że właśnie fragmenty kapłańskie wykazują rozliczne połączenia tematyczne i redakcyjne między tradycjami patriarchów i exodusu, podczas gdy analogiczne teksty nP albo takich złączy nie mają, albo zakładają już połączoną historię obu tych ksiąg. To wskazuje, że pisarz kapłański nie przejął połączonych opowiadań o przodkach i exodusie z istniejącej pisemnej tradycji, ale najwyraźniej jako pierwszy postawił je w logicznej kolejności i złączył w spójną narrację.

²⁷ Szerzej np. T.B. Dozeman, *The Commission of Moses and the Book of Genesis*, w: T.B. Dozeman, K. Schmid (red.), *A Farewell to the Yahwist? The Composition of the Pentateuch in Recent European Interpretation*, SBL.SS 34, SBL Press, Atlanta 2006, s. 107-129.

²⁸ Szerzej np. K. Schmid, *The So-Called Yahwist and the Literary Gap between Genesis and Exodus*, w: *tamże*, s. 29-50

²⁹ A. de Pury, *Le cycle de Jacob comme legende autonome des origines d'Israel*, w: J.A. Emerton (red.), *Congress Volume: Leuven, 1989*, VTSup 43, Brill, Leiden 1991, s.78-96; Th. Römer, *Israels Vater. Untersuchungen zur Vaterthematik im Deuteronomium und in der deuteronomistischen Tradition*, OBO 99, Universitätsverlag, Fribourg-Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1990, s. 99-101.

³⁰ O.H. Steck, *Exegese des Alten Testaments. Leitfaden der Methodik*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1999, s. 54; J.S. Baden, *The Continuity of the Non-Priestly Narrative from Genesis to Exodus*, Bib 93/2012, s. 163.

Drugą równie ważną tendencją świadczącą o kapłańskiej inicjatywie scalenia tradycji Księgi Rodzaju i Księgi Wyjścia jest systematyczne łączenie teologii stworzenia z teologią zbawienia – czego praktycznie nie obserwujemy w tekstach nP. To autor kapłański tworzy silne połączenia literackie i teologiczne między tymi księgami: między sanktuarium JHWH (Wj) a stworzeniem (Rdz)³¹, między rozrostem ludu w Egipcie (Wj) a nakazem płodności (Rdz)³², między Egipcjanami (Wj) a ludzkością przedpotopową (Rdz)³³, między przejściem przez Morze Sitowia (Wj) a stworzeniem i potopem (Rdz)³⁴, między prawami czystości (Kpł) a kosmologią i teologią rozróżniania (Rdz)³⁵. Te wysiłki autora kapłańskiego nie kończą się na różnego rodzaju powiązaniach tematycznych czy pomostach teologicznych. Głównym jego zamierzeniem jest połączenie obrazu Boga stwórcy i Boga potopu z Bogiem exodusu. Do skompilowania obu tradycji posłuży mu koncepcja stopniowego objawiania się Boga. Bóg, nazywany w prehistorii po prostu Elohim, przyjmuje w sadze Abrahama imię El-Szaddaj, zaś w Księdze Wyjścia imię Jhwh. Wspomniane wyżej nie do końca przystające obrazy Boga z Księgi Rodzaju i Księgi Wyjścia autor kapłański łączy przez ideę stopniowego objawiania się Boga, przez przyjmowanie kolejnych imion³⁶.

Kolejną przesłanką za przyjęciem kapłańskiej redakcji starych tradycji jest fakt, że tylko w źródle P mamy czytelny dowód, iż exodus jest drugim dziełem zbawczym Boga i drugim aktem fundacyjnym w historii Izraela – po akcie stworzenia. Objawienie się Boga Mojżeszowi jedynie w źródle P jest przedstawione jako kontynuacja okresu patriarchów, a Boża interwencja w Egipcie jako konsekwencja wcześniejszego przymierza z Abrahamem. Te spostrzeżenia kazały założyć tezę o kapłańskim autorskim wysiłku połączenia historii z Księgi Rodzaju z historią z Księgi Wyjścia.

³¹ M. Majewski, *Mieszkanie Chwały. Teologia sanktuarium Izraela na pustyni (Wj 25–31 i 35–40)*, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2008, s. 303-342.

³² C.M. Kaminski, *From Noah to Israel. Realization of the Primal Blessing After the Flood*, JSOTSup 413, T&T Clark, London 2004.

³³ M. Majewski, *W stronę Ziemi Obiecanej. Komentarz do Księgi Wyjścia*, Wydawnictwo eSPe, Kraków:2011, s. 178, 203n.

³⁴ Tenże, *Pięcioksiąg odczytany na nowo*, s. 261-266.

³⁵ Tenże, *Nieczystość śmierci w Torze. Śmierć jako arcytabu*, w: A. Kucz, P. Matusiak (red.), *Śmierć w antycznej kulturze śródziemnomorskiej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2015, s. 31-63.

³⁶ K. Schmid, *The Quest for "God". Monotheistic Arguments in the Priestly Texts of the Hebrew Bible*, w: B. Pongratz-Leisten (red.), *Reconsidering the Concept of Revolutionary Monotheism*, Eisenbrauns, Winona Lake 2011, s. 271-289.

Analiza połączenia narracyjnego obu ksiąg jest trudna, brak jej bardzo klarownych dowodów, choćby w postaci źródeł pozabiblijnych, prehistoria tekstów Pięcioksięgu zaciera się też w głębokiej przedliterackiej przeszłości. To nie pozwala na upraszczające stwierdzenie, że autor kapłański jako pierwszy skojarzył obie tradycje (patriarchów i exodusu). Wydaje się jednak zasadne mniemanie, że autor P był pierwszym, który w literackiej formie przedstawił dzieje patriarchów i exodusu jako spójną historię.

6. Źródło kapłańskie (P) w nowym paradygmacie

W ponad stuletniej historii studiów nad dokumentem kapłańskim bywały długie okresy jego niedoceny. Traktowany był i nadal bywa jako schematyczna i monotonna literatura prawniczo-rytualna. Odkąd Graf oraz Kuenen, a za nimi Wellhausen, sklasyfikowali tradycję kapłańską jako ostatnie, najmłodsze źródło Pięcioksięgu – które rytualizuje religię, wcześniej wolną i spontaniczną – studia nad tym korpusem miały charakter wtórny. Jeśli zgodnie z hipotezą czterech dokumentów to Jahwista odpowiadał za historię zbawienia od stworzenia, przez rajski grzech, potop, dzieje Abrahama, Izaaka i Jakuba, historię Mojżesza i wyjścia aż do przymierza synajskiego, to dokument kapłański jawił się jako uzupełniający materiał kultowo-prawny do istniejących już długo tradycji. Na wiele dekad zadomowiło się więc przekonanie o wtórnym charakterze źródła P, co wpłynęło na niedoszacowanie jego wartości teologicznej i wkładu autorskiego. Korpus kapłański traktowano jako nośnik wysoce technicznej wiedzy prawnokultowej, materiał, który odbiera religii jej niejako pierwotne cechy spontaniczności i głębię teologiczną obecne w starszych źródłach.

Dokument P był w takim układzie epigonem, nietwórczym naśladowcą swych wielkich prekursorów. Był czymś niewiele więcej niż „genealogią z wyjaśnieniami” (są to słowa Wellhausena). Choć zajmuje największą część korpusu Pięcioksięgu, źródło P było postrzegane jako mające najmniej do powiedzenia w kwestii jego przesłania. Do tego dołożyła się trudność w odbiorze jego tekstów (ezoteryczny język autora kapłańskiego), monotematyczność i schematyzm, a także uprzedzenie badaczy wobec formy religii prezentowanej w tym źródle.

Nowe badania nad procesem kompozycji Pięcioksięgu – a zwłaszcza różne rewizje hipotezy źródeł i zanegowanie najmłodszego charakteru P – przyczyniły się do docenienia roli autora kapłańskiego jako aktywnego uczestnika w formacji Pentateuchu. Możemy tu mówić o rewolucyjnej zmianie, jaka zaszła w bada-

niach nad źródłem kapłańskim. Jeśli bowiem nie jest ono ostatnim i wtórnym dokumentem Pięcioksięgu, lecz wyprzedza – choćby w prehistorii biblijnej Rdz 1–11 – tradycję nP (Jahwistę), to kreatywność teologiczną i literacką, którą tradycyjnie przypisywano Jahwiście, należałoby w pewnej przynajmniej mierze przypisać autorowi kapłańskiemu. Dotychczasowe przekonanie o najmłodszym, odtwórczym charakterze literatury kapłańskiej powinno ustąpić docenieniu wkładu literackiego i teologicznego źródła P w formację Pięcioksięgu.

Trzeba też skorygować często wyrażane mniemanie, że po upadku hipotezy dokumentów źródło kapłańskie (P) ocalało nienaruszone, że jako to najłatwiej wyróżnialne i najbardziej charakterystyczne ostało się z hipotezy Wellhausena. Owszem, gdy hipotezę dokumentów dotknęło „trzęsienie ziemi” (jak to określają niektórzy badacze), materiał kapłański nie został praktycznie zakwestionowany. Jednak popularna teza o przetrwaniu w tej części hipotezy Wellhausena jest niesłuszna. Zmiana bowiem paradygmatu w podejściu do tradycji Pięcioksięgu zasadniczo zmienia miejsce i postrzeganie źródła P w koncepcji całości i musi wpłynąć na redefinicję tego dokumentu. To nie jest ten sam dokument, jak sklasyfikowany w klasycznej teorii dokumentów. Wspomniałem wyżej, że dopóki P był uważany za najmłodsze źródło, badacze przypisywali mu niewiele kreatywnej myśli, nie analizowali też wystarczająco uważnie wielorakich wpływów literackich i teologicznych, jakie mogło ono wywrzeć na końcowy kształt Pięcioksięgu. W nowej perspektywie badań źródło kapłańskie jest innym dziełem niż Wellhausenowy dokument Q³⁷. Źródło P jest twórcą płodnym, o szerokich horyzontach, znawcą literatury mezopotamskiej, autorem odpowiedzialnym za niektóre zasadnicze koncepcje teologiczne Pięcioksięgu, przeszczepiającym ważne idee i topoty literatury Wschodu na grunt biblijny i przedstawiającym je w nowy, zgodny z monoteistycznym punktem widzenia, sposób. Zdaniem niektórych jest w zasadniczej mierze autorem osi historii zbawienia opisanej w Pięcioksięgu³⁸.

³⁷ Wellhausen określił dokument kapłański siglum Q (od *Quattuor Foedera*), ze względu na domniemane cztery przymierza, jakie to źródło opisuje. Błędnie sklasyfikował tu dzieło stworzenia jako jedno z przymierzy. Źródło P to dokument dwóch przymierzy; szerzej W. Zimmerli, *Sinaibund und Abrahambund. Ein Beitrag zum Verständnis der Priesterschrift*, ThZ 16/1960, s. 268-280.

³⁸ Th. Römer, *The Exodus Narrative According to the Priestly Document*, w: S. Shectman, J.S. Baden (red.), *The Strata of the Priestly Writings. Contemporary Debate and Future Directions*, ATANT 95, Theologischer Verlag, Zurich 2009, s. 157-174.

7. Nowe spojrzenie na teologię źródła kapłańskiego

Postrzeganie dokumentu kapłańskiego zmieniło się znacząco; można powiedzieć, że w chronologii źródeł Pięcioksięgu z ostatniego miejsca trafił przynajmniej na miejsce drugie, a zdaniem niektórych na pierwsze. W takiej perspektywie także interpretacja poszczególnych tekstów kapłańskich nabiera nowego znaczenia.

Szeroko rozpoznanym lejtmotywnym literatury kapłańskiej jest jej teologia stworzenia, wyrażona dobitnie w monumentalnym poemacie z Rdz 1 i następnie przeplatająca wiele z jej tekstów narracyjnych, paradygmatyczna także dla jej rozstrzygnięć prawnych. Badania ostatnich dekad nad szeroko rozumianym materiałem kapłańskim (włączając w to kapłańskie uzupełnienia [Ps] czy Szkołę świętości [H]) rozszyfrowały wiele powiązań i nawiązań do teologii stworzenia w tekstach narracyjnych i prawnych tej szkoły pisarskiej w Izraelu³⁹. W egzegezie biblijnej przełomu wieków powoli stawało się jasne, że poemat z Rdz 1 spełnia w materiale P znacznie ważniejszą funkcję niż jedynie uwertury teologicznej do dzieła zbawienia. W ostatnich latach nie tylko w specjalistycznych monografiach, ale też w komentarzach biblijnych dostrzeżono obecność idei stworzenia w kapłańskim opowiadaniu o potopie (Rdz 6–9), w opowiadaniu o sanktuarium Przybytku (Wj 25–40), w rozstrzygnięciach prawnych i rytualnych (Kpł 8; Kpł 11; Kpł 12–15), w kluczowych uroczystościach religijnych (Jom Kippur Kpł 16) czy rozsianych w innych częściach źródła P. Antropologowie kulturowi pisali w tym czasie, że mit o stworzeniu stanowi rodzaj „supermitu”, który staje się istotnym paradygmatem i wzorcem dla wielu praw i zwyczajów ludów starożytnych, także dla ludzi Biblii⁴⁰. Badacze wskazywali, że idee porządku stworzenia zawarte w Rdz 1 stanowią nadrzędną matrycę w materiale

³⁹ Na przykład P. Kearney, *Creation and Liturgy. The P Redaction of Exodus 25–40*, ZAW 89/1977, s. 375-387; M. Weinfeld, *Sabbath, Temple, and the Enthronement of the Lord. The Problem of the Sitz im Leben of Genesis 1:1 – 2:3*, w: A. Caquot, M. Delcor (red), *Melanges biblique et orientaux en l'honneur de M. Henri Cazelles*, Butzon & Bercker, Kevelaer 1981, s. 501-512; B. Janowski, *Suhne als Heilsgeschehen. Studien zur Suhnetheologie der Priesterschrift und zur Wurzel KPR in Alten Orient und im Alten Testament*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1982, s. 309-313; P. Weimar, *Sinai und Schopfung. Komposition und Theologie der priesterschriftlichen Sinai-geschichte*, RB 95/1988, s. 337-385; K. Loning, E. Zenger, *To Begin With, God Created... Biblical Theologies of Creation*, The Liturgical Press, Collegeville 2000, s. 112-120.

⁴⁰ M. Douglas, *Czystość i zmaza. Analiza pojęć nieczystości i tabu*, tłum. M. Bucholc, PIW, Warszawa 2007; J. Wasilewski, *Tabu*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2010.

kapłańskim. Niektórzy określili Rdz 1 jako programowy tekst pisma kapłańskiego i jego ramę teologiczną⁴¹.

Moje studia, które także szły w tym kierunku⁴², doprowadziły mnie do zmiany podejścia do kapłańskiej teologii stworzenia. Jestem przekonany o podrzędnej, a nie nadrzędnej roli porządku stworzenia w dokumencie kapłańskim. Pozostaje on lejtmotywem teologii źródła P, a prawa stworzenia są zasadą wyznaczającą horyzont funkcjonowania opowiadań i praw kultowych w tej tradycji. Jednak jest on podporządkowany teologii sanktuarium i Bożej obecności na ziemi. To nie materiał kultowy został skomponowany ze względu na nadrzędną rolę teologii stworzenia. To teologia stworzenia – i jej kluczowe idee, jak porządek, podział, binarność, cielesność, czystość, imago Dei, imitatio Dei, szabat i inne – zostały skomponowane zgodnie z teologią świątyni i obecności Bożej pośród ludzi. Świat stworzony w Rdz 1 to kosmiczne sanktuarium Jhwh, a zasady i prawa w nim obowiązujące umożliwiają zamieszkanie i przebywanie Boga na ziemi. Nie tylko sanktuarium Jhwh na pustyni (Wj 25–40) odbija wzorzec stworzenia (Rdz 1). Również stworzenie odbija wzorzec sanktuarium, przeobrażając się w miejsce zamieszkania Boga. Zależność stworzenie – świątynia jest nie jednokierunkowa, a kapłańskie ciążenie teologiczne grawituje od stworzenia ku sanktuarium Jhwh, nie odwrotnie.

Materiał prawno-kultowy P wynika z potrzeby takiego zorganizowania życia religijnego i społecznego Izraela, by obecność Boga w sanktuarium była możliwa i niezakłócona. Celem pisma kapłańskiego jest konstrukcja zbioru praw, które umożliwią powstanie wymaganych okoliczności dla zamieszkania Jhwh na ziemi pośród ludu Izraela (Wj i Kpł). W służbie tego wielkiego zamysłu autor kapłański tworzy refleksję religijną nad przeszłością Izraela (Rdz). Aby zrealizować bezprecedensowy projekt rytualno-prawny – sanktuarium obecności Jhwh – poprzedza go serią opowiadań, które zmierzają do jego materializacji. Autor zaczyna od krótkiej kosmogonii i antropogonii. Ten monumentalny tekst – podobnie jak późniejsze dzieje ludzkości w źródle P – ma charakter przygotowawczy, a tym samym służebny wobec projektu kultycznego, który stanie się etiologią świątyni i poniekąd samego Izraela, odkąd świątynia Jhwh leży w centrum jego tożsamości⁴³.

⁴¹ F.H. Gorman, *The Ideology of Ritual. Space, Time and Status in the Priestly Theology*, JSOTSup 91, Sheffield Academic Press, Sheffield 1990, s. 39-60; E. Firmage, *Genesis 1 and the Priestly Agenda*, JSOT 82/1999, s. 97-114.

⁴² Na przykład M. Majewski, *Zwierzęta czyste i nieczyste w Starym Testamencie. Część II: Dotychczasowe interpretacje i ich ocena*, Collectanea Theologica 85 (2015) nr 1, s. 5-50.

⁴³ Tenże, *Pięcioksiąg odczytany na nowo*, s. 15.

Temu tematowi – nadrzędności świątyni i obecności Bożej w niej – są podporządkowane kolejne opowiadania. Stworzenie świata jest ukazane jako kosmiczna świątynia. Człowiek jest przedstawiony jako imago Dei, obraz Boży, czyli statuetka (פֶּלֶט), widzialna reprezentacja bóstwa w świątyni. Arka Noego staje się pra-sanktuarium, kosmiczną świątynią – mini-światem. Noe staje się jej kapłanem. Abraham wyrusza już nie z Charanu (jak jest w innych tradycjach biblijnych), ale z Babilonii – miejsca, do którego zostali zesłani wygnańcy judejscy. To przeniesienie korzeni Abrahama i jego wędrówka do Kanaanu staje się paradygmatem dla powracających z niewoli do kraju Izraelitów. Redefinicji ulega w P samo przymierze. Nie jest już ono związane z Synajem, ale z Noem i Abrahamem (i ewentualnie Pinchaszem, jeśli Lb 25 przyporządkujemy do P), zaś spotkanie Boga i Izraela pod Synajem określa w P nowy termin, תּוֹדָה – „świadectwo”. Synaj nie jest już miejscem nadania prawa i zawarcia przymierza, ale najważniejsza góra w Biblii Starego Testamentu staje się miejscem budowy sanktuarium Jhwh oraz inauguracji izraelskiego kultu wokół obecności chwały Jhwh. Centralnym elementem wspólnoty powygnaniowej ma być sanktuarium. Namiot Spotkania funkcjonuje w P jako boski uniwersalny wzór przybytku Izraela, łącznik świata Pierwszej i Drugiej Świątyni. Wielu badaczy zastanawia fakt, że autor kapłański w ogóle nie wspomina o Jerozolimie, a swoje sanktuarium lokuje na pustyni, poza krajem. Koncepcja P jest tu konsekwentna: umieszcza on projekt przybytku w „świecie początków”, w samym rdzeniu opowieści założycielskiej Izraela, by uczynić z niego boski archetyp izraelskiej świątyni. Przybytek z jego kultem, stanowiąc punkt dojścia nie tylko historii exodusu, ale i historii świata.

Ciekawa i całkiem nowa jest też koncepcja Bożej obecności w P. W kontraście do proroków, psalmów i Deuteronomisty, w kontraście do koncepcji świata, nieba lub świątyni jako miejsca przebywania bóstwa, autor kapłański lokuje obecność Bożą w Izraelu: „I będę mieszkał pośród Izraelitów i będę im Bogiem. I poznają, że Ja, Pan, jestem Bogiem, który wyprowadził was z ziemi egipskiej i mieszkał pośród was, Ja, Pan, wasz Bóg” (Wj 29,45n.); „I uczynią Mi świątyni przybytek, abym mógł zamieszkać pośród nich” (Wj 25,8). Te i podobne sformułowania spotykane w źródle P – i tylko w nim – wskazują, że dla autora obecność Boża nie jest związana z konkretnym miejscem na ziemi, ale jest w relacji do kultycznej wspólnoty. Miejscem Bożego zamieszkania staje się wspólnota Izraela: „Umieszczę wśród was mój przybytek i nie będę się brzydził wami. Będę chodził wśród was” (Kpł 26, 11n.). Dokument P różni się tu nie tylko od dzieła Deuteronomisty, ale od wszystkich innych tradycji Starego Testamentu, promując teologię inkarnacji – wejścia Boga w świat ludzi.

Autor kapłański, teolog o szerokim spojrzeniu na tradycje własnego narodu, stworzył dzieje prehistoryczne (na bazie literatury znanej mu z Babilonii), umieścił ją na początku dziejów zbawienia (co w Biblii nie jest oczywiste), połączył prehistorię z dziejami patriarchów, a te dzieje z epopeją exodusu, komponując historię zbawienia z fragmentarycznych materiałów. Tworząc etiologię Izraela i jego relacji z Bogiem autor kapłański pokazał najzupełniej poważnie, że kult w cieniu Bożej obecności, który przybrał historyczne kształty w ludzie izraelskim, cały jest dziełem Bożym i stanowi cel powstania i rozwoju świata.

Szkoła, którą zainicjował autor P, odpowiada za ponad dwie trzecie objętości Pentateuchu, ale od ilości ważniejsza jest jakość: tradycja kapłańska w istotny sposób ukształtowała teologię i przesłanie Tory, kładąc fundament pod judaizm i tworząc podstawę dwóch kolejnych wielkich systemów monoteistycznych: chrześcijaństwa i islamu. Dokument kapłański to przedziwna kombinacja starych tradycji i przyszłościowych wizji. Przepracowując stare dokumenty i przekazy, autor korzysta szeroko z tradycji gromadzonych wokół świątyni jerozolimskiej, włącza do swej wielkiej narracji toposy znane z mezopotamskich eposów (*Enuma Elisz*, *Atrahasis*, *Gilgamesz*) i kreśli wizjonerski obraz wyobrażonej przeszłości i wymarzonej przyszłości jednocześnie. Daje wyraźne sygnały wspólnotnie (po) wygnaniowej do rekonstrukcji wspólnoty wokół Bożej milczącej obecności w świątyni, zwłaszcza przez zachowanie szabatu, na nowo skonfigurowanego rytu obrzezania czy norm czystości. Kreśli obraz wspólnoty idealnej, skoncentrowanej na straży Bożej obecności na ziemi przez zachowanie praw i przepisów, wspólnoty, która transcenduje czas i przestrzeń, stając się paradygmatem zarówno dla współczesnych mu, jak i przyszłych pokoleń.

Dr Marcin Majewski, SBP 252