

Ks. Tadeusz Brzegowy

Wydział Teologiczny PAT, Tarnów

ŹRÓDŁA I REDAKCJE PIĘCIOKSIĘGU WEDŁUG ALEKSANDRA ROFÉ

Świeży dokument Papieskiej Komisji Biblijnej *O interpretacji Pisma Świętego* zaleca egzegetom korzystanie z „bogactwa erudycji żydowskiej”, która może stanowić „pomoc pierwszorzędnej wagi” dla egzegezy obydwu Testamentów.¹ Do tych zdań odwołuje się najnowszy dokument tejże Komisji, ponawiając przekonanie, że chrześcijańscy egzegeci „mogą się dużo nauczyć od egzegezy żydowskiej stosowanej od przeszło dwóch tysięcy lat”² Każdy kto śledzi rozwój badań egzegetycznych czy to w Kościele katolickim czy protestanckim z łatwością dostrzeże olbrzymi strumień rozpraw na temat powstania i kompozycji Pięcioksięgu, czyli pierwszych pięciu ksiąg Starego Testamentu. W głoszonych tezach już nie tylko nie mówi się o Mojżeszowym autorstwie tychże pism,³ ale nawet o „wkładzie Mojżesza” w powstanie tego dzieła, o czym jeszcze pisała Komisja Biblijna w r. 1948 do kardynała E.C. Suharda.⁴ Generalnie też zarzuca się w tych nowych rozwiązaniach wypracowane przez niemal trzy stulecia badań krytycznych teorie źródeł (dokumentów), które weszły do historii egzegezy jako związana w J. Wellhausenem „nowa teoria źródeł” Ogólna tendencja tych nowszych badań jest taka, aby zanegować istnienie jakichś pisanych dokumentów pochodzących z czasów sprzed Deuteronomium, a więc poprzedzających koniec VII w. przed Chr. Zdaniem niektórych krytyków materiały przedliterackie Pięcioksięgu istniały sobie w jakiejś bardzo nieokreślonej formie, aż zostały wykorzystane w VI wieku przez redaktora Deuteronomistę (czy jak wolą inni przez Jahwistę), później w VI lub V w. przepracowane (przeredagowa-

¹ Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele*, Pallottinum 1994, I.C.2.

² Papieska Komisja Biblijna, *Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej*, Kielce: Verbum 2002, nr 22.

³ Por. wypowiedź Papieskiej Komisji Biblijnej z r. 1906. *Enchiridion biblicum. Documenta ecclesiastica Sacram Scripturam spectantia*, Neapoli-Romae 1954, nry 181-184.

⁴ *Enchiridion biblicum*, nry 324-331.

ne) przez Redaktora (autora) kapłańskiego.⁵ Te nowatorskie rozwiązania są przez jednych witane niemal entuzjastycznie jako rewolucyjne i wyjaśniające wszystko,⁶ a przez innych traktowane jako wielki szum, zawracający kwestię powstania Pięcioksięgu do punktu wyjścia jakby wszelkie dotychczasowe osiągnięcia pokoleń egzegetów nie miały żadnej wartości.⁷ W tej sytuacji może warto będzie spojrzeć, jak tę sprawę objaśniają współcześni egzegeci żydowscy. Jako przykład tej egzegezy żydowskiej niech posłuży Alexander ROFÉ, od 1963 r. profesor Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie, którego książka na temat kompozycji Pentateuchu ukazała się 1994 r. w Jerozolimie po hebrajsku, a w 1999 po angielsku i po włosku.⁸ Podstawą naszego omówienia będzie wersja włoska. Przekład został zrobiony przez dr Marię Patrycję Sciumbata. Autor, który dobrze zna język włoski, jako że emigrował z Italii do Izraela w r. 1939, sprawdził przekład i wyraża się o dziele tłumaczki z najwyższym uznaniem (przedmowa, s. 8 n).

Książka, jak pisze Autor, zrodziła się z wykładów na Uniwersytecie Hebrajskim w Jerozolimie, ale ma swoje początki odleglejsze. W latach 1952-1955 Rofé był uczniem Y. Kaufmanna i słuchał jego wykładów o kompozycji Pięcioksięgu. Te wykłady uważał zawsze za wzorowe, i ich wpływ widać i obecnej książce. Fachowość takiego uczonego wymaga, by jego następcy konfrontowali od czasu do czasu swoje poglądy z nim. To oczywiście nie oznacza by uczeń we wszystkim się zgadzał ze swoim mistrzem. Książka została też dedykowana Kaufmannowi.

I. AKTUALNOŚĆ KLASYCZNEJ TEORII DOKUMENTÓW

A. Rofé rozpoczyna wprowadzenie od omówienia tradycyjnej tezy, utrzymywanej zarówno przez Żydów jak i chrześcijan, że autorem Tory jest Mojżesz. Szybko jednak zauważa, że nie jest ona do utrzymania, jak to wykazała krytyka literacka od połowy XVII wieku. Prawdą natomiast jest to, że Pięcioksiąg ma wielu autorów, którzy różnią się cechami indywidualnymi, stylem i zainteresowaniami, do tego stopnia iż trzeba próbować określić epokę i miejsce działalności poszczególnych autorów (s. 18). Po krótkim przeglądzie dubletów, niezgodności, anachronizmów i różnic słownictwa

⁵ Zob. szerzej T. B r z e g o w y, *Kompozycja Pięcioksięgu według Johna van Setersa*, *Analecta Cracoviensia* 23 (2001) s. 325-355; tenże, *Najnowsze teorie na temat powstania Pięcioksięgu – próba oceny*, *CT* 72 (2002) nr 1, s. 11-45.

⁶ R. R u b i n k i e w i c z, *Powstanie Pięcioksięgu w świetle najnowszych badań*, *RT* 46 (1999) s. 111-123.

⁷ *La Bible de Jérusalem. La Sainte Bible traduite en français sous la direction de l'Ecole Biblique de Jérusalem. Nouvelle édition revue et corrigée*, Paris 1998; E. N i c h o l s o n, *The Pentateuch in the Twentieth Century. The Legacy of Julius Wellhausen*, Oxford: Clarendon Press 1998.

⁸ A. R o f é, *La composizione del Pentateuco. Un'introduzione*, Bologna: Centro Editoriale Dehoniano 1999; wersja angielska: *Introduction to the Composition of Pentateuch*, Sheffield 1999; wersja hebrajska: *Mbw' lhybwr htwrh*, Jerusalem: Academon Publishing House 1994.

czy stylu tak w partiach narracyjnych, jak i prawnych, Rofé formułuje następującą konkluzję: „Mamy więc bardziej niż wystarczające dowody, które wykazują, że Pięcioksiąg nie jest kompozycją jednolitą, ale jest jakimś połączeniem różnych źródeł. Ponieważ zaś nie widać śladów prób uzgodnienia sprzeczności, trzeba wyciągnąć wniosek, że owe źródła nie były ustnymi tradycjami (gdyby były takimi, to tradenci byliby sobie zdali sprawę ze sprzeczności i próbowaliby je uzgodnić w trakcie przekazywania albo przynajmniej w momencie utrwalania na piśmie), ale chodziło o źródła pisane, to znaczy dokumenty. Pytanie tylko się nasuwa o to, jak można je zidentyfikować” (s. 27 n).

W materiałach prawnych Pięcioksięgu łatwo jest wyróżnić poszczególne zbiory, które następnie możemy zdefiniować jako niezależne dokumenty na podstawie wielu różnorodnych kryteriów. Najbardziej widocznymi są tytuły i formuły wprowadzające i zamykające zbiory, powtarzające się charakterystyczne formuły na przestrzeni tychże zbiorów, podobna budowa pojedynczych sformułowań prawnych, jak zdania warunkowe czy apodyktyczne. Takim pierwszym dokumentem jest Wj 20,22-23,33. Zaczyna się on takimi słowami: „I rzekł Jahwe do Mojżesza: Tak powiesz Izraelitom...” (20,22). W tym miejscu zaczyna się pewien zbiór praw, który się ciągnie aż do 23,19. Potem następują w 23,20-33 obietnice dotyczące odziedziczenia ziemi i pewne regulacje z tym związane. Wj 24 znowu relacjonuje zawarcie przymierza między Jahwe a narodem (ww. 3-6). Następnie czytamy, że Mojżesz wziął w ręce „Księgę Przymierza”, czytał ją wobec ludu i ponownie odbiera przyrzeczenie posłuszeństwa (w. 7). Na tej podstawie ów zbiór został nazwany przez krytykę „Kodeksem Przymierza”.⁹

Sprawa jest delikatniejsza i trudniejsza gdy chodzi o partie narracyjne Pięcioksięgu. Tutaj źródła już nie przedstawiają się jako ciągłe bloki, ale są wymieszane między sobą. Jest tak dlatego, że opowiadania Pięcioksięgu zostały ułożone według następstwa wydarzeń. W celu opisanego jakiejś postaci czy wydarzenia, dokonano połączenia relacji różnych autorów, co oczywiście spowodowało przerwanie pierwotnego wątku narracyjnego poszczególnych kompozycji. Dlatego też wyróżnienie owych pierwotnych dokumentów będzie trudniejsze i będzie się opierać na różnych danych stylistycznych i treściowych. Rozpoznanie pojedynczego źródła będzie wymagało od nas zdolności uchwycenia indywidualnych i najbardziej charakterystycznych cech językowych czy ideowych, które je odróżniają od innych (s. 32).

Dla zilustrowania tego rodzaju poszukiwania Rofé bierze kwestię objawienia imienia Bożego Jahwe. Jest znaną rzeczą, że Bóg dwukrotnie objawia Mojżeszowi swoje imię Jahwe (Wj 3,13-15 i 6,2-3), i z tych dwóch opowiadań wynika jasno, że chodzi tu o pewną innowację w stosunku do epoki Patriarchów. W Wj 3,13 Mojżesz pyta się pod jakim imieniem ma zaprezentować Izraelitom Boga ich Ojców, a w 6,3 Bóg mówi, że objawiał

⁹ Zob. szerzej T. B r z e g o w y, *Zbiory prawne Pięcioksięgu i ich rola w kompozycji dzieła*, TST 21 (2002), s. 21-62.

się Patriarchom pod imieniem El Szaddaj, a nie pod swoim własnym imieniem. Przeciwnie w Rdz 4,26 czytamy, że już za czasów Enosza „zaczęto wzywać imienia Jahwe”. To zresztą się pokrywa z niektórymi informacjami o Patriarchach, że Jahwe im oznajmił swoje imię i że oni wzywali jego imienia Jahwe (tak np. Rdz 12,8; 15,7; 26,25; 28,13). Trzeba stąd wyprowadzić wnioski, że mamy do czynienia przynajmniej z trzema dokumentami. Według jednego imię Jahwe było znane już od trzeciego pokolenia po stworzeniu (Enosz); według dwóch pozostałych, zresztą paralelnych, zostało ono objawione Mojżeszowi w krzaku gorejącym czy w Egipcie.

Teraz Autor analizuje jedno z tych opowiadań zawarte w Wj 6,2-9 i wyróżnia jego charakterystyczne treści, słowa, sformułowania. Boże przemówienie zaczyna się i kończy deklaracją: „Ja jestem Jahwe” (ww. 2 i 8); Bóg objawił się Patriarchom jako El Szaddaj (w. 3); ustanowił (*hăqim tî*, forma hifil od rdzenia *q m*) z nimi przymierze, zobowiązując się nadać im na własność ziemię Kanaan, w której Patriarchowie przebywali jako cudzoziemcy (ww. 4.8); obietnice dotyczą Patriarchów i ich potomstwa; z tym potomstwem Bóg ustanawia nową relację, która się wyraża zdaniem: „I wezmę sobie was za mój lud i będę wam Bogiem” (w. 7). Potem Autor czyta opowiadanie o Abrahamie w Rdz 17, gdzie jest mowa o obrzezaniu Abrahama, o zmianie jego imienia i o zmianie imienia jego żony. El Szaddaj ustanawia (to samo słowo (*wahăqim tî*) swoje przymierze z Abrahamem i jego potomstwem (w. 7), obiecując mu dać ziemię, w której on przebywa jako cudzoziemiec (w. 8). Przedmiot przymierza jest taki sam jak w Wj 6: podarowanie ziemi Kanaan i ustanowienie z potomstwem Abrahama nowej relacji: „Ja będę Bogiem twoim i twego potomstwa po tobie etc...” Te liczne i różnorodne elementy wspólne z Wj 6 każą widzieć te dwa fragmenty jako przynależące pierwotnie do tego samego źródła, które jest dziełem tego samego autora czy przynajmniej tej samej szkoły autorów (s. 33). Podobnie ma się rzecz z opowiadaniem Rdz 35,9-13, traktującym o zmianie imienia Jakub na Izrael w słowach bardzo podobnych do Rdz 17 (17,5.15 por z 35,10) i gdzie Bóg pod imieniem El Szaddaj ponawia obietnice dla potomstwa Jakuba. Następnym opowiadaniem z podobnymi treściami i w podobnym stylu jest opowiadanie o wyruszeniu Jakuba na spotkanie z Labanem w Rdz 27,46-28,9, gdzie El Szaddaj powtarza swe błogosławieństwo dla potomstwa Jakuba. Wreszcie Rofé przytacza opowiadanie o zakończeniu potopu w Rdz 9,1-17, gdzie Bóg występuje nie pod zwykłym tytułem El Szaddaj, lecz pod imieniem Elohim. Ale i to może być wyrazem ideologii naszego autora, który uważał, że Patriarchom Bóg się objawił jako El Szaddaj, ale przed Patriarchami, za Noego, nie objawił nawet tego imienia. W porównaniu z poprzednimi opowiadaniem obecne zawiera błogosławieństwo płodności i liczego rozmnożenia się (9,1.7), dalej jest mowa o ustanowieniu paktu (*m qîm, wahăqim tî 'et-běritî*) (9,9.11) z wyrażeniem „znak przymierza” (*'ôt habbêrit*) (9,12.17), które występowało już w Rdz 17,11. Rofé zauważa, że podobieństwa między Rdz 17 i Rdz 9 mogłyby być spowodowane jednością tematu, jakim jest zawarcie przymierza i nadanie pewnych praw. Ale jedność tematu

nie tłumaczy wystarczająco całej sieci kontaktów pomiędzy wymienionymi pięcioma perykopami, które niosą treści zarówno juredyczne jak i narracyjne. Co więcej, mamy w Księdze Rodzaju jeszcze inne perykopy o przymierzu (jak choćby Rdz 15), które nie wykazują cech stylistycznych obecnych w analizowanych opowiadaniach. Stąd zatem należy wnioskować że styl nie jest poddyktowany treścią perykopy, lecz jej genezą. Analiza słownictwa i stylu pozwala wyróżnić jakąś serię perykop należących do tego samego dokumentu, albo lepiej, do jednego dzieła tej samej szkoły autorów (s. 35).

Mając serię perykop narracyjnych, wskazujących na pochodzenie z jednego źródła, Autor pyta, czy są perykopy prawne wskazujące na to samo pochodzenie. Za punkt wyjścia służy perykopa Rdz 17, która jest mieszane-go charakteru, jako że opowiada o ukazaniu się Jahwe i Jego obietnicach i zawiera promulgację prawa obrzezania dla Abrahama i jego potomstwa. Cała seria podobnych czy identycznych sformułowań pojawia się w różnych innych perykopach prawnych zawartych w Księgach Wyjścia, Kapłańskiej i Liczb. Z tego porównania Autor wyprowadza wniosek: „Wyliczone dane wskazują w sposób jednoznaczny, że istnieje jakiś związek stylistyczny, stałych i powtarzających się idiomów językowych między Rdz 17 i sekcjami prawnymi, które określiliśmy jako «prawa Kodeksu Kapłańskiego»: sam rozdział 17 należy do tego kodeksu. Z drugiej strony jest pewne, że Rdz 17 jest pokrewny stylistycznie z Rdz 9,1-17; 27,46-28,9; 35,9-15; Wj 6,29. Należy stąd wnioskować, że wszystkie te perykopy są rozrzuconymi ułamkami dokumentu kapłańskiego, określanego siglum P. W ten sposób znajdujemy się na początku identyfikacji jednego i jednolitego dokumentu, spotykanego w całym Pięcioksięgu i który zawiera zarówno opowiadania jak i prawa” (s. 36).

W dalszych rozważaniach Autor przyporządkowuje inne rozdziały Pięcioksięgu źródłu P, w tym Rdz 1, sławny poemat o stworzeniu, którego stwierdzenia o szabacie przedziwnie są zbieżne z prawem kapłańskim w Wj 31,12-17. Następnie Autor przechodzi do charakterystyki teologicznej dokumentu P, którego szkielet stanowią cztery przymierza: z Noem (Rdz 9,1-17), z Abrahamem (Rdz 17), z Izraelem na Synaju (Wj 31,12-17) i z Pinchase (Lb 25,12-31. Tu Rofé powołuje się na studium swego kolegi, żydowskiego egzegety Menachema Harana, ale warto zauważyć, że to już J. Wellhausen nazwał dokument kapłański „pismem czterech przymierzy” (*quattuor foedera*).¹⁰ „Ta schematyczna narracja P, osnuta wokół czterech przymierzy, służących za ramę dla objawienia, które za każdym razem staje się jaśniejsze, i dla prawa które się stopniowo rozwija, pokazuje naturę swego autora [kapłańskiego], który jest bardziej teologiem i prawodawcą aniżeli narratorem czy historykiem” (s. 44).

¹⁰ J. Wellhausen, *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments*, Berlin ³1899, s. 135; tenże, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlin 1883, ⁶1905, s. 7.

Przedmiotem następnego paragrafu jest identyfikacja dokumentu Deuteronomicznego, który zasadniczo pokrywa się z kanoniczną Księgą Powtórzonego Prawa. Na dokument składają się trzy wielkie mowy: (1) 1,1-4,40; (2) 4,44-26,19 plus 28,1-68; (3) 28,69-30,20 oraz kodeks praw 11,31 do 26,19. „Różne obramowania mów i opowiadań pokazują sposób, w jaki uformowała się księga... Pomimo różnych warstw kompozycyjnych, D jest jednym z dokumentów najbardziej koherentnych z punktu widzenia tematycznego” (s. 51). W tej ideologii dokumentu D bardzo ważną rolę odgrywa idea wybrania. W D są cztery wybrania: dwa dokonane przez Boga w przeszłości i dwa do spełnienia w przyszłości. Izrael został wybrany, aby się stać szczególną własnością Boga (Pwt 7,6; 14,2; 26,18); kapłani i lewici zostali wybrani do Jego służby (Pwt 18,5; 21,5); król zostanie wybrany przez Boga, jeśli lud sobie tego zażyczy (Pwt 18,15); Jahwe wybierze sobie jedno miejsce wśród pokoleń Izraela, „aby tam zamieszkało Jego Imię” (Pwt 12,5.11). D pojmuje relację między Izraelem i Jego Bogiem w kategoriach miłości (Pwt 6,5; 10,12; 11,1), gdyż Izraelici są dla Boga jak synowie (Pwt 14,1), których On karci jak ojciec karci swoje dzieci (Pwt 8,5). Takie uczuciowe ujęcie związku między Izraelem i Jego Bogiem jest wspólne z Ozeaszem i Jeremiaszem. Ale w odróżnieniu od tych proroków D nie czyni porównania ze związkiem małżeńskim. Postulowany przez D obowiązek „miłowania Jahwe” trzeba raczej rozumieć jako żądanie wierności i posłuszeństwa względem Niego. Takie bowiem znaczenie miała „miłość” (*r mu*) w starożytnym środowisku bliskowschodnim paktów wasalskich (s. 57).¹¹

Po zidentyfikowaniu źródeł P i D pozostaje jeszcze spora partia materiału, który się w nich nie mieści. I tutaj nie mamy do czynienia z jednolitym źródłem, gdyż nadal są tu liczne sprzeczności, niezgodności i dublety. Przyśpieszając do rozwiązania tej kwestii A. Rofé zatrzymuje się jeszcze raz na objawieniu Mojżeszowi imienia Jahwe Wj 3,13-15. Wynika z niego, że wcześniej nie była Izraelowi zakomunikowana znajomość tetragramu (JHWH). Już powiedziano wcześniej, że jest to wersja różna od Wj 6, które też podaje objawienie imienia Jahwe. Dalej jest to jednostka pozostająca w sprzeczności z Rdz 4,26, mówiącej o tym, że już Enosz zaczął wzywać imienia Jahwe. Powiedziano wyżej, że źródło P, które przyjmuje objawienie imienia Jahwe Mojżeszowi, opowiadając o wcześniejszych zdarzeniach używa na określenie Boga terminów Elohim bądź El Szaddaj. Dlatego Autor stawia pytanie, czy są w Pięcioksięgu jeszcze takie perykopy niekapłańskie (nie P), które we wcześniejszych wydarzeniach unikają imienia Jahwe. Ilustracją jest perykopa Rdz 20, która ustawicznie używa imienia Elohim (ww. 3.6.11.13.17b) również wtedy, gdy wydarzenia rozgrywają się między Bogiem i Abrahamem. Wprawdzie w w. 18 pojawia się imię Jahwe, ale nie ma go w Pięcioksięgu samarytańskim, a rękopisy LXX tłumaczą jakby tam było Elohim („Theós”). Rdz 20 jest dubletem Rdz 12,10-20 opowiadającego o przygodzie Abrama,

¹¹ Por. S. W y p y c h, *Przymierze i jego odnowa. Studium z teologii biblijnej Starego Testamentu*, Kraków 2003, s. 189-199.

Sary i faraona. I to jest dowód, że dokument, który zawierał Rdz 20, jest różny od dokumentu zawierającego Rdz 12. Rdz 12 ustawicznie używa tetragramu (ww. 1.4.7 dwa razy. 17) i podobnie jest w dalszym ciągu historii w Rdz 13. Tak rysuje się rozróżnienie między dwoma dokumentami niekapłańskimi, z których oba opowiadają historie Patriarchów. Dokument, według którego Patriarchowie nie znali imienia Jahwe, został nazwany „dokumentem elohi-stycznym” (siglum E); zaś drugi dokument, według którego Patriarchowie znali imię Jahwe, zostanie z tego powodu nazwany „dokumentem jahwistycznym” (siglum J). Biorąc za punkt wyjścia cechy charakterystyczne dla Rdz 20 widzi jego kontynuację w Rdz 21, 22 a potem w Rdz 28,10-22; 35,1-7: Abraham cieszy się tutaj tytułem proroka, patriarchowie są zaszczytani wizjami sennymi, czy ukazaniem Anioła Bożego. Te kryteria teologiczne i stylistyczne można poszerzyć o geograficzne. Oba dokumenty (E i J) wspominają różne miejsca święte Kanaanu, lecz mają swoje preferencje. Rdz 18-19 które należą do J, łączą objawienia Jahwe Abrahamowi z dębem Mamre w pobliżu Hebronu. W Rdz 21,33 Abraham zasadził „tamaryszek w Beer-Szebie i tam wzywał imienia Jahwe” I tu jest przy głosie tradycja J. Z Beer-Szebą wiąże tradycja J także postać i kult sprawowany przez Izaaka Rdz 26,23-33. Stąd można wysnuć generalny wniosek, że J wiąże Patriarchów z Południem Palestyny (Juda). Natomiast E(lohista) wiąże postać patriarchy Jakuba z sanktuarium Betel (Rdz 28,10-12.17-22; 35,1-7), a nadto robi aluzje do kultu Machanaim i Penuel (Rdz 32,2-3.25-32). Stąd płynie dość łatwo wniosek, że J pochodzi z terenów południowych (Królestwo Judy), natomiast E z Północy (Królestwo Izraela) (s. 63). Taka jest metoda identyfikacji czterech głównych dokumentów, która znalazła uznanie u większości biblistów ostatnich pokoleń (s. 65).

II. DATY I ŚRODOWISKA POSZCZEGÓLNYCH DOKUMENTÓW

Następny rozdział swego wprowadzenia poświęca A. Rofé datacji poszczególnych dokumentów. Najpierw referuje hipotezę De Wette o pochodzeniu Deuteronomium z czasów reformy króla Jozjasza w r. 622.¹² Ta hipoteza stała się „dźwignią Archimedesza” w historycznych studiach biblijnych (s. 68). Ustalając datę absolutną dla jednego ze źródeł Pentateuchu, pozwalała przez porównania datować pozostałe dokumenty jako wcześniejsze bądź późniejsze od niego. W systemie De Wette można podważyć tezę, że Deuteronomium zostało napisane tuż przed reformą Jozjasza. Być może zostało skomponowane kilka pokoleń wcześniej, poszło w zapomnienie i później zostało „odnalezione” Tak więc nie jest absolutnym wymogiem, że D zostało skomponowane w VII wieku (i w tym kierunku szedł egzegeta żydowski Umberto Cassuto).¹³ Następnie Rofé referuje datację dokumentów

¹² W.M.L. de W e t t e, *Dissertatio critica exegetica, qua Deuteronomium a prioribus Pentateuchi libris diversum, alius cuiusdam recentioris auctoris opus esse monstratur*, Jena 1805.

¹³ U. C a s s u t o, *ha'enciclopedia hamiqra'it*, Jerusalem 1954, vol. II, kol. 608-619.

ustaloną przez J. Wellhausena: J – wiek IX; E – wiek VIII; D – wiek VII i P – wiek VI. Do tej datacji poczyniono później różne poprawki, z których Rofé bliżej analizuje sugestie Y. Kaufmanna.¹⁴ Zdaniem tego uczonego kolejność dokumentów jest następująca: J-E-P: sprzed siódmego wieku; D z siódmego wieku. Przy czym D było pierwszym źródłem, które się skrytykowało jako księga. Według Kaufmanna „D przedstawia koniec literatury Tory, a jest początkiem Tory jako księgi”¹⁵

Argumentacja Kaufmanna zasługuje na przypomnienie. Zasadniczo Kaufmann koryguje umieszczanie dokumentu P w rzeczywistości historycznej okresu Drugiej Świątyni (a więc po 520 r. przed Chrystusem). Uczony ten uważa, że opis Przybytku w dokumencie kapłańskim nie jest dokumentem natury prawnej; gdyby był takim, zaprzeczałby legalności jakiegokolwiek świątyni w formie innej niż namiot, która nie zawierałaby Arki, Cherubów i Przebłagalni, jak właśnie było w świątyni repatriantów epoki perskiej.¹⁶ Dlatego też w opisie Przybytku trzeba widzieć jakiś przekaz rzeczywistości ze starożytności Izraela. Następnie w opisach P Przybytek jest umieszczany w środku obozu Izraela. Ten zaś obóz Izraela nie jest odbiciem literackim ziemi Izraela, lecz raczej symbolizuje „jedno spośród miast” Izraela. Jeżeli zatem obóz odtwarza pojedyncze miasto Izraela, to Przybytek odzwierciedla jedno z sanktuariów niedługo po zdobyciu Kanaanu. Dlatego też prawa kultowe dokumentu P są według Kaufmanna jakimś starożytnym kodeksem prawnym, pochodzącym z jakiegoś sanktuarium izraelskiego z okresu przedwygnańczego. Rofé przyznaje Kaufmannowi rację w tym, że kapłańska wizja Przybytku nie jest prawem świątyni epoki perskiej, lecz opiera się na starej tradycji, której ślady mamy w starszych dokumentach Pentateuchu (Wj 33,7-11 Lb 11,16-17.24-26; Pwt 31,14-15.23). Podobne znaczenie ma Ps 78,60: „Porzucił przybytek w Szilo, namiot gdzie mieszkał wśród ludzi” Podobną wymowę ma sprzeciw Natana wobec inicjatywy Dawida zbudowania solidnej świątyni w Jerozolimie oparty na starożytnej tradycji: „Nie mieszkałem bowiem w domu od dnia, w którym wywiodłem synów Izraela z Egiptu aż do dziś dnia, lecz podróżowałem w namiocie lub przybytku” (2 Sm 7,6). Należy przypuszczać, że długo po zajęciu Kanaanu i po osiedleniu się Izraelitów w solidnych domostwach przynajmniej w niektórych sanktuariach pielęgnowano tradycję świątyni w formie namiotu. Jednak niezwykle bogactwo Przybytku jest w dużej mierze fikcją literacką i przekonanie, że Izrael w okresie wędrówki miał jedno jedyne sanktuarium, jest projekcją w przeszłość rzeczywistości epoki perskiej, kiedy zaprowadzona przez Jozjasa unifikacja kultu ugruntowała się jako norma obowiązująca (s. 75).

¹⁴ Y. Kaufmann, *The Religion of Israel*, ed. M. Greenberg, Chicago 1960, s. 153-211. Oryginał hebrajski, *Toledot ha'emuna hayisra'elit*, Tel Aviv 1937.

¹⁵ *Toledot*, I, 111.

¹⁶ Tu jest zdecydowana odpowiedź na sugestie J. Van Setersa (*The Pentateuch. A Social-Science Commentary*, Sheffield: Academic Press 1999, s.161 n), że pismo kapłańskie (P) jest jedną wielką etiologią, która miała za cel wylegitymować i uzasadnić praktyki i przywileje kapłanów Świątyni jerozolimskiej późnego okresu perskiego.

Bazując na tych ustaleniach Kaufmanna, A. Rofé próbuje jeszcze uściślić relacje między dokumentami Deuteronomicznym i Kapłańskim. Według niego oba dokumenty pochodzą z różnych środowisk, choć w końcu były przekazywane w tej samej jerozolimskiej wspólnocie ukształtowanej po powrocie z wygnania. W D zamieszczono przykazanie zbudowania ołtarza i ustawienia „wielkich kamieni” na Górze Ebal, w pobliżu Sychem (Pwt 27,1-8) i pokazano również ceremonię błogosławieństw i przekleństw między górami Garizim i Ebal (Pwt 11,26-30; 27,11-13). Sychem zaś nie jest nigdzie w Pwt określone jako „miejsce które Jahwe sobie wybierze”, i wiemy, że taki status już w D jest przyznany Jerozolimie. To wspomnienie Sychem i jego okolic wskazuje, że narodziny szkoły, która stworzyła D, dokonały się w tym miejscu. Rzeczywiście Sychem jest wymienione jako centrum całego Izraela w kontekście podziału monarchii pod koniec X w. (1 Krl 12,1.25). Trzeba więc przyjąć, że w późniejszych czasach ta szkoła migrowała do Jerozolimy, prawdopodobnie po upadku Królestwa Północnego w 720 i tu kontynuowała swoją działalność (s. 81).

Podobnie możemy zdefiniować miejsce narodzin tradycji P. W historiach Patriarchów P mówi się o poświęceniu miejsc kultu tylko jeden raz. Po ukazaniu się Boga Jakubowi w miejscowości Luz (Rdz 35,9-15; por. w. 9 w lekcji LXX) wznosi on stelę, składa ofiary płynne, wylewa oliwę i nazywa to miejsce Betel. P wzmiankuje ponownie to objawienie w Luz w ziemi Kanaan: „El Szaddaj ukazał mi się w Luz w ziemi Kanaan...” (Rdz 48,3-4). Tak więc Betel zyskuje specjalny status w historiach Patriarchów zapisanych w P.

Potwierdzają to wzmianki o kapłanie Pinchasie: P zastrzega dla niego i jego potomków wieczne kapłaństwo, zapewnione obietnicą i przymierzem zawartym przez Boga z Pinchaszem (Lb 25,10-13). Z Sdz 20,26-28 wynika, że ten sam Pinchas sprawował kapłaństwo przed Arką Przymierza podczas wojny w Gibe'a. Należy wnosić, że sprawował on kapłaństwo w jedynym spośród sanktuariów Izraela Betel, i to wskazuje, że szkoła, która stworzyła P, narodziła się w tym „królewskim sanktuarium” Izraela Północnego. Trudniej jednak jest określić czas, kiedy ta szkoła przeniosła się do Jerozolimy. Z 2 Krl 17,28 dowiadujemy się, że król asyryjski odesłał z wygnania jednego z deportowanych kapłanów, aby w Betel nauczał ludzi „bać się Boga”. Potem czytamy (2 Krl 23,15-19), że w czasach Jozjasza sanktuarium Betel wciąż funkcjonowało i na rozkaz tegoż króla zostało zniszczone. Nie należy sądzić, że te dwie informacje zostały sfabrykowane ze względu na przywiązanie do sanktuarium Betel; one zresztą zostają potwierdzone przez odkrycia archeologiczne, które pokazują, że Betel zostało zniszczone dopiero ok. 500 r., a więc już po restauracji Judei. Nie można więc wykluczyć, że jądro P zostało przyniesione do Jerozolimy przez kapłanów Betel dosyć późno, w V wieku.

Konkludując Rofé przyjmuje, że dwa dokumenty D i P uformowały się w ciągu wielu pokoleń; ich opracowanie zaczęło się w sanktuariach Króle-

stwa Północnego, a następnie zostały przyniesione do Jerozolimy, gdzie zostały ostatecznie dopracowane (s. 82).¹⁷

Na baczniejszą uwagę zasługuje kwestia pochodzenia *Kodeksu Świętości* (siglum H).¹⁸ Za jego wyodrębnieniem przemawiają liczne zjawiska stylistyczne i teologiczne. Jak inne zbiory praw biblijnych rozpoczyna się prawem o ofiarach (Kpł 17) i kończy błogosławieństwami i przekleństwami (26, 3-45). Taki właśnie schemat mamy w Kodeksie Przymierza (Wj 20,22-23,33) i w Kodeksie Deuteronomicznym (Pwt 11,31-28,68). H podkreśla po wielokroć swój leitmotiv: „Bądźcie świętymi, bo Ja jestem święty” Cały Izrael ma być święty, bo Jahwe, który mieszka pośród Izraela, jest święty (por. Kpł 19,2; 20,7.8.26; 21,8; 22,32). Pojęcie świętości Izraela pojawia się również w innych zbiorach prawnych Pięcioksięgu (Wj 22,30; Pwt 7,6; 14,2.21; 26,19), ale tylko tutaj zostaje tak mocno wyakcentowane.

W systemie Wellhausena dokument H odgrywa dużą rolę w zdefiniowaniu i dacie dokumentów D i P. Jedność kultu została zaprowadzona przez D, podczas gdy w P jest ona faktem oczywistym. Sytuacja, kiedy istniało jedyne sanktuarium w Jerozolimie, pociągnęła za sobą nowe rozporządzenia co do zabijania zwierząt, które zezwalały Izraelitom na ubój nieofiarniczy w każdym miejscu i poza ołtarzem (Pwt 12,15-16.20.-25). Przeciwnie Kpł 17,1-5 zabrania surowo zabijać wołu czy baranka czy kozłą jak tylko w celu ofiarniczym „przy ołtarzu Namiotu Spotkania”, i rzecz ta zostaje pokazana jako „prawo wieczne, z pokolenia na pokolenie” (w. 7). Kpł 17 nie zakłada jedności miejsca kultu jako faktu już odziedziczonego, i nie wydaje się znać zezwolenia na ubój nieofiarniczy. To mogło pociągnąć za sobą zmianę kolejności źródeł, jak postulował Kaufmann: P i D. Ale kiedy się wyodrębniło H jako zbiór prawno-rytualny w łonie dokumentu P, Kpł 17 już nie może służyć jako argument dla datacji P, lecz może jedynie być wskazówką dla datacji H. Logika dyktuje, że rdzeń tego zbioru uformował się paralelnie do D, w kołach kapłańskich w czasie VII wieku (s. 86).

O środowisku narodzin H możemy wnioskować na podstawie uderzających podobieństw z Ezechielem. Wynika z nich, że H pozostaje w bliskim związku z Ezechielem i jego uczniami, którzy przekazali słowa proroka i

¹⁷ Za starożytnością tradycji kapłańskiej opowiada się zdecydowanie inny współczesny uczony hebrajski J a c o b M i l g r o m (*Book of Numbers*, w: *Anchor Bible Dictionary*, ed. D.N. F r e e d m a n, Garden City, New York: Doubleday & Company 1992, vol. IV, s. 1148-1150). Milgrom przytacza na poparcie tej tezy argumenty językowe, historyczne i archeologiczne, które kończy konkluzją: „Thus, 11 Priestly terms and 15 Priestly institutions mentioned in Numbers disappear from usage in the postexilic age. In addition, 13 Priestly terms and 10 Priestly institutions, though they may have continued in use in later times, originate in the earliest period or prior to Israel's national existence. In sum, we have 26 strong reasons and 23 supportive ones for affirming the antiquity of the Priestly material in the Book of Numbers” (s. 1150). Zob. omówienie w: T. B r z e g o w y, *Pięcioksiąg Mojżesza. Wprowadzenie i egzegeza Księgi Rodzaju I – XI* (Academica 27), Tarnów: Biblos⁴2002, s. 208-210.

¹⁸ Zbiór zidentyfikowany i tak nazwany przez A. K l o s t e r m a n n a, *Ezechiel und das Heiligkeitsgesetz*, ZLThK 38 (1877) s. 401-445 = tenże, *Der Pentateuch*, Leipzig 1893, s. 368-328.

zredagowali jego księgę. Ezechiel był jednym z kapłanów deportowanych z Jerozolimy razem z królem Jojakinem w 597 r. Możemy stąd wnioskować, że i kodeks H wywodzi się z tych jerozolimskich kręgów kapłańskich. Ci kapłani wywodzili się od Sadoka, arcykapłana z czasów Dawida (2 Sm 20,25; 1 Krl 2,35), co wynika wyraźnie z ich genealogii w 1 Krn 5,34-41. Podobnie Ezechiel mówi, że kapłaństwo w przyszłej Świątyni będzie zastrzeżone dla synów Sadoka (Ez 44,15). Kapłani z linii Sadoka utrzymują się na urzędzie w Jerozolimie, jak się wydaje, przez całą epokę perską i hellenistyczną, aż zostaną odsunięci przez Antiocha Epifanesa (por. Syr hebr. 51,12[29]). Można więc wnosić, że Kodeks Świętości był pierwotnie zbiorem norm prawnych i rytualnych sadokickich kapłanów jerozolimskich (s. 89).

To tłumaczy również, dlaczego H prezentuje się jako odrębne corpus wewnątrz P. Podaliśmy wcześniej argumenty, że P wywodzi się od kapłanów Betel, gdzie sprawowali służbę kapłani wywodzący się od Aarona i Pinchasa. Kiedy te dwie rodziny kapłańskie Aarona i Sadoka się połączyły, zlewając swoje listy genealogiczne, obie się połączyły w tym momencie z Aaronem, podczas gdy najwyżsi kapłani wywodzący się od Sadoka, połączyli się z nim przez Pinchasa (1 Krn 5,27-41). Obie rodziny połączyły także literaturę prawną i rytualną, jaką posiadały, włączając H do P. Proces włączania i scalenia tekstów był zapewne dość skomplikowany i nie da się go dzisiaj odtworzyć.

III. PRACA REDAKCYJNA NAD ŹRÓDŁAMI I CAŁOŚCIĄ PENTATEUCHU

Powstanie tego zasadniczego korpusu prawnego oczywiście nie oznacza zakończenia procesu redakcji Pentateuchu. Jeszcze późniejsi autorzy pozostawili tu liczne swoje ślady. Przykładem takiej pracy mogą być prawa o miastach ucieczki (Lb 35,9-15; Pwt 4,41-43 i 19,1-13). Dokładne porównanie tych tekstów pokazuje w D jakąś późną warstwę opracowania prawnego, która znała rozwiązania kapłańskie i starała się je zharmonizować z pierwotnymi prawami deuteronomicznymi. Podobnie jest z materiałami narracyjnymi. Jest cała seria opowiadań, które wymykają się spod generalnej klasyfikacji do czterech głównych źródeł. Do takich jednostek należy zaliczyć historię Balaama (Lb 22-24), opowiadanie o Abrahamie jako wojowniku (Rdz 14), opowiadanie o zaręczynach Izaaka (Rdz 24), czy historię Józefa (Rdz 37-50). Autor więc uważa, że „opowiadania Pentateuchu nie są jakimś połączeniem tylko czterech „synoptycznych” dokumentów różnej długości. Literatura Pięcioksięgu jest o wiele bardziej bogata niż to sobie wyobrażała hipoteza dokumentów” (s. 101). Dlatego cenne są uzupełnienia, jakie poczyniła szkoła historii tradycji, skłaniająca się raczej ku przyjęciu licznych oddzielnych tradycji (G. von Rad, R. Rendtorff, U. Cassuto). Te badania pokazały, że hipoteza dokumentów nie wyczerpuje całej złożoności izraelskiej

twórczości religijnej nad treściami od stworzenia po zajęcie Kanaanu, które następnie zostały włączone do Pięcioksięgu” (s. 121).

Zanim Rofé przystąpi do podsumowania swoich wywodów, krótko odpowiada przeciwnikom wszelkich badań krytycznych nad Pięcioksięgiem:

„Identyfikacja i datacja źródeł J, E, D, H, P i późniejszych dokumentów niezależnych, jak też rekonstrukcja poematów epickich i opowiadań prozą, jest owocem poszukiwań i rozumowania uczonych. Nie mamy w ręce nawet najmniejszej resztki starożytnej legendy o Jakubie w jej hipotetycznej formie oryginalnej, nie mamy żadnego starożytnego zwoju, na którym by był zapisany dokument kapłański. Przeciwnicy naukowego poszukiwania biblijnego, a jest ich wielu, z lubością podkreślają tę sprawę: studium naukowe Biblii jest – według ich mniemania – budowaniem hipotez na hipotezach, niczym innym jak górami hipotez, a wszystkie wytworem płodnej fantazji uczonych. Jest to jakaś dyscyplina dogłębnie subiektywna, jak to podkreślają rozliczne różnice między samymi uczonymi; koniec końcem nie ma nawet dwóch uczonych którzy by doszli do zgodnego zdania w jakiejś jednej sprawie, na przykład co do rozciągłości czy natury E. W konsekwencji nowoczesne badania biblijne są subiektywne, spekulatywne, owocem fantazji i budzące kontrowersję. Nie jest to w rzeczywistości żadna nauka, ale strata czasu, a jeszcze w dodatku podrywa podstawy wiary” (s. 121).

Nie wdając się w szczegółowe dyskusje z tymi twierdzeniami Rofé ogranicza się do jakiejś fundamentalnej uwagi. Stwierdza on, że dziś mamy świadectwa co do tego, jaki był *modus operandi* pisarzy czasów biblijnych, przy kompilowaniu różnych dokumentów. Kiedy wykorzystywano dwa dokumenty, które opowiadały o tym samym epizodzie w dwóch różnych wersjach, stapiano je razem, włączając jeden w drugi. Znamy tę praktykę dzięki Pięcioksięgowi samarytańskiemu i tłumaczom LXX. Autor ilustruje ten sposób tworzenia zestawiając w trzech kolumnach masorecką wersję Wj 18,13-27, wersję samarytańską tej samej księgi i wersję Pwt 1,9-18 (opowiadanie o ustanowieniu przez Mojżesza sędziów za radą Jetry). Następnie analizuje rozdział 20 Księgi Jozuego, który przedstawia deuteronomiczną przeróbkę wcześniejszego dokumentu kapłańskiego. Te porównania pokazują wyraźnie, że autorzy biblijni stosowali metodę „uzupełniania” jednego dokumentu za pomocą innego, i że ten sposób traktowania źródeł sięga bardzo odległych epok tworzenia ksiąg biblijnych. Przykład Joz 20 dostarcza poparcia nie tyle dla hipotezy dokumentów, ile dla hipotezy uzupełnień, która opisuje historię literatury biblijnej jako stopniowe narastanie warstwa po warstwie, aż do skompletowania całego gmachu w epoce jego zamknięcia (s. 139).

Hipoteza dokumentów jest i pozostanie hipotezą. Liczne z jej założeń i konkluzji zostały podważone w ciągu lat. Ale wydaje się, że przetrwają cztery jej elementy:

1. Jej punktem wyjścia są konkretne niespójności w continuum opowiadania biblijnego;

2. te niespójności zostały spowodowane przez połączenie prac różnych autorów;

3. analiza porównawcza stylu i treści może w wielu wypadkach doprowadzić do rozpoznania poszczególnych autorów;

4. bogaty system spostrzeżeń czyni możliwym ustalenie, w terminach absolutnych czy względnych, daty redakcji niektórych z wyodrębnionych kompozycji (s. 141).

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

W tradycji ustnej istotną rolę odgrywały sanktuaria ze swoimi świętymi legendami *hieró lógoi*, opowiadanymi czy to przez kapłanów czy przez pielgrzymów, którzy co roku nawiedzali miejsca święte. W tym przekazieoczesne miejsce odgrywały pochwały herosów, gdzie myśl religijna nie odgrywała większej roli (niektóre historie Jakuba). Redaktorzy wyeliminowali wiele takich historii, o ile nie zgadzały się z ich pojęciami teologicznymi. Innym rodzajem literackim, który poprzedził redakcję Pięcioksięgu, były epepeje (poematy epickie). W nich wychwalano wielkie dzieła Boże zdziałane w czasach pierwotnych (plagi egipskie, wyprowadzenie Izraela z niewoli potężną ręką Boga, liczne cuda zdziałane na pustyni). O tradycji poetyckiej świadczą starożytne poematy, jak Wj 15; Pwt 32; Sdz 5 i różne błogosławieństwa, jak Izaaka (Rdz 27,27-29), Jakuba (Rdz 48,15-16; 49,1-26), Mojżesza (Pwt 33), Balaama (Lb 23-24). Również te epepeje się nie zachowały, bo nie zgadzały się z wiarą późniejszych pokoleń. (s. 143).

Ta bogata i różnorodna literatura ustna i pisana we wszystkich swych rodzajach była tworzona od początków okresu wędrówki ku granicom Ziemi Obiecanej, przez cały okres zajmowania Kanaanu, epokę Sędziów po okres monarchii. Jeszcze przed nastaniem monarchii, pojawiła się potrzeba scalenia tych różnych tradycji o przeszłości. Za G. von Radem wskazujemy na potrzebę wyznania wiary recytowanego w sanktuarium podczas ceremonii kultowych, wyznania, które wyliczało „wielkie dzieła zbawcze Boga” („*cid-qôt Jahwe*”) względem Izraela (Pwt 26,5-9). Stwierdziliśmy wyżej, że takie credo nie jest reasumpcją znanego opowiadania historycznego, lecz raczej jądrem, z którego powstały sukcesywnie obszernie opowiadania Pięcioksięgu. Pierwotne wyznania wiary były z natury krótkie i schematyczne. Tak formuła z Pwt 26 zawiera cztery elementy z historii Izraela: Izraelici byli nomadami, stali się obcymi osiedleńcami, zostali zniewoleni jako niewolnicy, i wtedy Jahwe wkroczył w ich dzieje, uwolnił ich i obdarował ziemią. Późniejsi autorzy „przełożyli” te wyznania na opowiadania szczegółowe i

kompletne. Do tego celu posłużyli się wcześniejszymi źródłami, wybierając z nich to, co odpowiadało ich pojęciom i zamierzeniom (s. 145).

Owi pisarze nie tylko „kompletowali” źródła poprzednie, nie ograniczali się do ich harmonizacji ze schematem *Credo*, ale poszerzali o nowe obszary: wydarzenia na pustyni pokazano jako dokonane pod przywództwem Mojżesza (ale nie ze wszystkimi tak zrobiono, czego przykładem jest historia Balaama, gdzie Mojżesz w ogóle się nie pojawia); zbiory prawnicze zostały tak samo złączone z okresem pustyni, jako prawa nadane przez Boga Izraelowi, ludowi Bożemu; opowiadania o Patriarchach zostały włączone do historii zbawczej i wzbogacone o element obietnicy; widzieliśmy w Rdz 28,13-14, że obietnica została tu dopiero wtórnie włączona. I w końcu Bóg został intronizowany nad całym stworzeniem: opowiadania o stworzeniu i potopie zostały oczyszczone z elementów mitycznych wszelkiego rodzaju i w ten sposób stały się także one wyznaniem wiary w jedyne Boga, Pana wszechświata, Boga który panuje i sędzi ze sprawiedliwością. W taki sposób narodził się zbiór opowiadań połączonych w jeden schemat, który opisywał historię ludzkości i Izraela, od stworzenia świata aż po osiedlenie się w Ziemi Obiecanej. Te zbiory opowiadań zostały przez krytyków określone jako dokumenty J i E. Ale są wyraźne braki jednolitości, jak historia Józefa (Rdz 37-50) czy historia Balaama (Lb 22-24) i to pokazuje, że lepiej będzie uważać owo starożytne opowiadanie historyczne jako złożone z fragmentów, połączonych razem w sposób stopniowy, aż do uformowania jednej wielkiej kompozycji historycznej. Ta kompozycja istniała już, w swoim zrębie, przed deportacją Samarii, pod koniec VIII w. Dowodem na to jest późniejsza produkcja literacka judejsko-izraelska znacznie się różniąca od niej (s. 146).

Na przełomie VIII i VII w. pojawiły się wielkie szkoły prawnohistoryczne. Jako pierwsza pojawiła się szkoła deuteronomiczna w Sychem. Prawodawstwo D zostało przyniesione do Judei po r. 720 i w r. 620 promulgowane przez Jozjasza jako prawo Boże. Znajduje się ono jest głównie w Powtórzonym Prawie, ale niewielkie ślady jego opracowania widać w Wj i Lb. W wiekach VI – V pojawiła się szkoła kapłańska, która rozwinęła swą działalność w Jerozolimie, i tu zetknęła się z inną szkołą kapłańską, odpowiedzialną za Prawo świętości (H). Spotkanie tych dwóch szkół kapłańskich zaowocowało złożonością wynikłej kompozycji, której nadajemy miano Kapłańskiej (P).

Tak więc Pięcioksiąg jest wynikiem pracy redakcyjnej trzech szkół: Deuteronomicznej, H i P, które działały na przestrzeni wieków od VII do IV i przepracowały bogatą literaturę poprzedników, których w przeszłości określano mianem J i E. Te dwa traktaty teologiczne, deuteronomiczny i kapłański, są odpowiedzialne za fundamenty wiary Pięcioksięgu, ale są między nimi różnice i ich połączenie stało się powodem powstania midraszy haggadycznych i halachicznych; aby załagodzić sprzeczności i przystosować teksty do pojęć późniejszych pokoleń. W tym momencie praca nad kompozycją Pięcioksięgu jeszcze się nie zakończyła. Wciąż czyniono dodatki i uzupeł-

nienia. Przykładem takich uzupełnień w narracjach może być historia Rebeki (Rdz 24) czy opowiadanie o oślicy Balaama (Lb 22,22-35), których motywem była pokazania starożytnych bohaterów jako przykładów czy to pozytywnych czy negatywnych. W partiach prawniczych za takimi dodatkami przemawiały względy egzegetyczne, chęć zharmonizowania różnych rozporządzeń (np. dodatki do praw o miastach ucieczki w Pwt 4,41-43; 19,8-9), albo chęć uzupełnienia praw starożytnych o rozwiązania współczesne (np. Kpł 25,20-22; Pwt 18,21-22, to ostatnia warstwa praw o miastach ucieczki z Lb 35,25-34). Uswójóczyenie dokonywało się także w dziedzinie kultowej (np. przepisy o ołtarzu kadzenia w Wj 30,1-10, które odchodzą od schematu P. Warto zauważyć, że opowiadania o wykonaniu tego przepisu w Wj 37,25-28 brak w LXX). Pięcioksiąg samarytański i rękopisy z Qumran pokazują, że prace nad Pięcioksięgiem prowadzono dalej, a polegały one głównie na uzupełnianiu czy harmonizacji tekstów w oparciu o opowiadania paralelne. Ale inne ośrodki tradycji tej pracy nie akceptowały. W początkach ery hellenistycznej, na ile wiemy, Pięcioksiąg uznano za zamknięty, a stało się to za sprawą autorytatywnych gremiów ludu hebrajskiego, których należy widzieć w kapłanach i pisarzach jerozolimskich. Od tego momentu zaczęła się praca egzegetyczna wokół Pięcioksięgu, która zaowocowała halachą i haggadą. Z zamknięciem tradycji pisanej źródła wytrysnęły źródła tradycji ustnej (s. 148).

KONKLUZJA

Uważam ten wykład Aleksandra Rofé na temat kompozycji Pięcioksięgu za bardzo wartościowy. Jest on nowoczesny kiedy uwzględnia osiągnięcia szkół krytycznych Formgeschichte i Traditionsgeschichte, uzupełniające starsze ustalenia teorii dokumentów. Jest on jednak i tradycyjny, gdyż nie zrywa z osiągnięciami szkoły krytycznej niemieckiej, i nie waha się używać określenia „dokumenty” na cztery główne źródła Pięcioksięgu. Autor wykazuje się pewnym kunsztem dydaktycznym, kiedy w sposób niemal namacalny (empiryczny) demonstruje, jak się identyfikuje poszczególne „dokumenty”, zaczynając od najczytelniejszego kapłańskiego, przez deuteronomiczny do Jahwisty i Elohisty. Będąc dłużnikiem europejskiej krytyki w kwestii powstania Pentateuchu, konfrontuje ją z osiągnięciami egzegezy żydowskiej dwudziestego stulecia. Jednak i te przyczynki swoich mistrzów czy kolegów egzegetów żydowskich przyjmuje krytycznie i zatrzymuje to, co da się potwierdzić samymi tekstami Pięcioksięgu. Z drugiej strony widać, że najnowsze teorie na temat powstania Pięcioksięgu Autora nie przekonują. Z tych nowoczesnych autorów omawia jedynie R. Rendtorffa, który neguje istnienie źródeł pisanych, a powstanie Pięcioksięgu widzi jako dzieło deuteronomicznej redakcji i kapłańskiego uzupełnienia. Innych krytyków z tej grupy, jak np. Johna van Setersa czy Erharda Bluma w ogóle nie wspomina w trakcie swych wywodów, ani nawet w Bibliografii (ss. 151-157). Według A.

Rofé Pięcioksiąg powstawał na przestrzeni wielu wieków i jest odzwierciedleniem długiego procesu cywilizacyjnego (zbiory prawne) i religijnego, jaki Izrael przeżył od wyzwolenia z Egiptu aż po późny okres perski, czy nawet hellenistyczny, kiedy powstawała Septuaginta i biblioteka wspólnoty z Qumran. Pięcioksiąg więc prowadzi czytelnika po ścieżkach owego jedyne dialogu, jaki się dokonywał między Jahwe i ludem przymierza na przestrzeni całego tysiąclecia, i niestrudzonego poszukiwania ze strony różnych osobistości czy szkół, aby ten dialog zgłębić i odpowiednio wyrazić. Wprowadzenie A. Rofé może znakomicie pomóc do takiej pogłębionej lektury Pięcioksięgu. Przybliżając polskim czytelnikom spojrzenie egzegezy żydowskiej w tej jednej dziedzinie, spełniamy w jakimś może małym stopniu życzenie Papieskiej Komisji Biblijnej o konieczności współpracy między różnymi szkołami egzegetycznymi.

SOURCES ET RÉDACTIONS DU PENTATEUQUE SELON A. ROFÉ

R é s u m é

Alexander Rofé, le professeur de l'Université Hébraïque de Jérusalem, a publié l'introduction au Pentateuque en hébreu (1996), qui a été ensuite imprimée en anglais et italien (1999). Puisqu'il est l'élève de Y. Kaufmann, il peut être considéré comme un représentant de la pensée juive contemporaine propos de la composition du Pentateuque.

A. Rofé constate d'abord que l'opinion traditionnelle sur l'authenticité mosaïque du Pentateuque n'est pas tenable, parce que l'œuvre est composite et elle est le résultat du travail des auteurs divers. Rofé accepte généralement la théorie classique des sources (J-E-D-P.), mais il croit que les sources étaient soumises à des rédactions successives et à des augmentations par plusieurs siècles. Il pense que le Pentateuque est principalement l'œuvre des deux écoles: deutéronomique (VIII^e-VII^e siècles) et sacerdotale (VI^e-V^e siècles avant J.-C.) qui ont retravaillé le matériel littéraire antérieur, traditionnellement attribué à J (Jahviste) et E (Elohiste). Digne de souligner est son opinion de la naissance des écoles deutéronomique et sacerdotale. La première est née dans les cercles sacerdotaux du Royaume du Nord Sichem au cours du VIII^e siècle. La deuxième provient aussi d'Israël du Nord et plus exactement du sanctuaire royal de Béthel des prêtres Aaronites. Le Code sacerdotal (P) a été apporté à Jérusalem au Ve siècle et ici a été agrandi par insertion du Code de sainteté (H), l'œuvre des prêtres Sadocites de Jérusalem.

Les travaux rédactionnels sur le Pentateuque étaient continués dans les époques postérieures comme le montre le Pentateuque Samaritain et la bibliothèque de Qumrân. Cependant grâce aux cercles impériaux des prêtres et des savants de Jérusalem au début de l'époque hellénistique la composition a été considérée comme définitive. À cette époque la Torah a devenu l'objet du travail interprétatif.