Ks. Wiesław Lauer

„SITZ IM LEBEN" ZAKAZU WRÓŻB
Kpł 19,26 i Pwt 18, 9-14

Treść: Wstęp. — I. Teksty kapłańskie: Kpł 19, 26 (Kpł 19, 31; 20, 6. 27). — II. Tekst deuteronomiczny: Pwt 18, 9-14. — III. Próba rozwiązania: 1. Motyw wprowadzenia zakazu wróżenia. 2. *„Sitz im Leben"*. — Zakończenie. — Skróty. — *Sommario.*

WSTĘP

Zagadnienie wróżb w Piśmie Świętym od wielu lat znajduje się w centrum zainteresowania egzegetów i badaczy kultury Bliskiego Wschodu [1]. O ile jednak istnieje cały szereg prac naukowych na temat różnorodnych praktyk wróżbiarskich u Izraelitów i narodów ościennych [2], to

[1] Problemem tym zajmowali się m. in. T. W. Davies, *Magic, divination and demonology among the Hebrews and their neighbours*, London 1898; A. Jirku, *Die Dämonen und ihre Abwehr im Alten Testament*, Leipzig 1912; tenże, *Mantik im Altisrael*, Rostock 1913; J. Döller, *Die Wahrsagerei im Alten Testament*, BZF X 11/12, Munster 1923; A. Guillaume, *Prophetie et divination*, Paris 1941; S. Grill, *Okkulte Phänomene im Urteil der Bibel*, RWK 13 (1962) 107—118.

[2] Ważniejsze prace z tego zakresu są następujące: J. Bottero, *La religion babylonienne*, Paris 1952; L. Caro, *I sogni nella Bibbia*, RMI 31 (1965) 175—184; S. Cavalletti, *Di alcuni mezzi divinatori nel giudaismo*, SMSR 29 (1958) 77—91, 183—214; tenże, *Sogno e profezia nell'Antico Testamento*, RBibIt 7 (1959) 359—361; tenże, *L'incubazione nell'Antico Testamento*, RBibIt 8 (1960) 42—48; H. Cazelles, *Mari et l'Ancien Testament*, w: *La civilisation à Mari (XV Rencontre Assyriologique Internationale*, Paris 1966), Paris 1967; G. Contenau, *La divination chez les Assyriens et les Babyloniens*, Paris 1940; E. Dhorme, *Les religions de Babylonie et d'Assyrie*, Paris 1949; G. Dossin, *Sur le prophetisme a Mari*, w: *La divination en Mesopotamie ancienne et dans les regions voisines (XIV Rencontre Assyriologique Internationale, Strassbourg 1965)*, Paris 1966, 77—86; R. Dussaud, *Ornithomancie et hepatoscopie chez les anciens Pheniciens*, Syria 18 (1937) 318—320; tenże, *Les decouvertes de Ras Shamra-Ugarit et l'Ancien Testament*, Paris 1941; E. L. Ehrlich, *Der Traum im Alten Testament*, BZAW 73 (1953); O. Eissfeldt, *Molk als Opferbegriff im Punischen und Hebraischen und das Ende des Gottes Molok*, Halle 1935; tenże, *Jahwe Name und Zauberwesen. Ein Beitrag zur Frage „Religion und Magie"*, ZMR 42 (1927) 161—168; J. G. Fevrier, *Le vocabulaire sacrificiel punique*, JAs 243 (1955) 49—63; tenże, *Essai de reconstitution du sacrifice molek*, JAs 248 (1960) 167—187; tenże, *Les sacrifices d'enfants*, AV 1-2 (1968—1969) 115—118; G. Furlani, *La religione Ba-*

brak całkowicie opracowań na temat przepisów biblijnych zakazujących wróżenia. Problem pochodzenia tych przepisów wiąże się z genezą kolekcji czyli zbiorów praw, do których należą, tj. Kodeksu Świętości i Deuteronomium.

Od początku ubiegłego wieku, gdy De Wette[3] opublikował swoją tezę o *„pia fraus"*, Deuteronomium pozostaje przedmiotem intensywnych badań biblistów. W ostatnich latach na temat Deuteronomium pisali przede wszystkim Lohfink[4], Nicholson[5] i Merendino[6]. Kodeksem Świętości natomiast zajmowali się m. in. Kornfeld[7], Reventlov[8], Kilian[9], Elliger[10] i Thiel[11].

W oparciu o wyniki i uzasadnione stwierdzenia tych prac pragnę rozważyć biblijne teksty prawne, wypowiadające się przeciwko praktykom wróżbiarskim, aby ustalić elementy literackie, historyczne i teologiczne,

---

bilonese-Assira, Bolcgna 1929; tenże, *La religione dei Cananei e degli Aramei*, Torino 1944; J. G. Heintz, *Oracles prophetiques et „Guerre Sainte" selon les archives royales de Mari et l'Ancien Testament*, SVT 17 (1969) 112—138; J. Hoftijzer, *Eine Notiz zum punischen Kinderopfer*, VT 8 (1958) 188—292; tenże, *Religio Aramaica. Godsdienstiege verschijnsden in aramese teksten*, MVExOrLux 16, Leiden 1968; J. R. Kupper, *Correspondence de Kibri Dagan, Gouverneur de Terqa*, ARM III, Paris 1950; tenże, *Correspondence de Bahdi-Lim, prefet du palais de Mari*, ARM VI, Paris 1954, tenże, *Textes divers: Lettres de Kibri Dagan (Nos 102—138)*, ARMT XIII, Paris 1964; R. Largement, *La religion cananeenne*, HR 4 (Tournai 1950) 177—199; L. Oppenheim, *The interpretation of dreams in the Ancient Near East*, DHS, Berkeley—Los Angeles 1966; A. Parrot, *Mission Archeologique de Mari, II-2, Palais*, Paris 1958; H. Schmidt, *'ôb*, BZAW 41 (Giessen 1925) 253—261; F. Schmidtke, *Träume, Orakel und Totengeister als Künder der Zukunft in Israel und Babylonien*, BZ NF 11 (1967) 240—246; F. Vattioni, *Deuteronomio 18, 11 e un'iscrizione spagnola*, Or NS 36 (1967) 178—180; C. Virolleaud, *L'astrologie chaldeenne*, Paris 1908; tenże, *Le dechiffrement des tablettes alphabetiques de Ras Shamra*, Syria 12 (1931) 15—23; tenże, *La legende de Keret roi des Sidoniens*, MRS II, Paris 1936; tenże, *La legende phenicienne de Danel*, Paris 1938; H. Wohlstein, *Zu den altisraelitischen Vorstellungen von Toten- und Ahnengeistern*, BZ NF 5 (1961) 30—38. — Ponadto tematem „Wróżby w starożytnej Mezopotamii i sąsiednich rejonach" zajmował się XIV Międzynarodowy Kongres Asyriologów w Strasburgu (2—6 lipca 1965).

[3] W. M. L. De Wette, *Dissertatio critica qua Deuteronomium a prioribus Pentateuchi libris diversum aliis cuiusdam recentioris opus esse monstratur*, Jena 1805.

[4] N. Lohfink, *Die Bundesurkunde des Konigs Josias. Eine Frage an die Deuteronomiumsforschung*, Bibl 44 (1963) 261—288, 461—498; tenże, *Botschaft vom Bund. Das Deuteronomium*, w: J. Schneider, *Wort und Botschaft*, Würzburg 1967, 163—177.

[5] E. W. Nicholson, *Josiah's reformation and Deuteronomy*, TransGOS 20 (1963—1964) 77—84; tenże, *Deuteronomy and Tradition*, Oxford 1967.

[6] R. P. Merendino, *Das Deuteronomische Gesetz. Eine literarkritische, gattung- und überliegerungsgeschichtliche Untersuchung zu Dt 12—26*, BBB 31, Bonn 1969.

[7] W. Kornfeld, *Studien zum Heiligkeitsgesetz (Lev 17—26)*, Wien 1952.

[8] H. Graf Reventlow, *Das Heiligkeitsgesetz formgeschichtlich untersucht*, WMANT 6, Neukirchen 1961.

[9] R. Kilian, *Literarkritische und formgeschichtliche Untersuchung des Heiligkeitsgesetz*, BBB 19, Bonn 1963.

[10] K. Elliger, *Leviticus*, HAT IV-1, Tubingen 1966.

[11] W. Thiel, *Erwägungen zum Alter des Heiligketsgesetzes*, ZAW 81 (1969) 40—73.

które mogłyby posłużyć do stwierdzenia genezy i motywów wprowadzenia tych przepisów oraz ich przypuszczalnego *„Sitz im Leben"*, różnego — jak się wydaje — dla zbioru kapłańskiego i deuteronomicznego.

I. TEKSTY KAPŁAŃSKIE

Zakazy wróżenia z Księgi Kapłańskiej (19, 26. 31; 20. 6. 27) należą do zbioru zwanego Kodeksem Świętości (Kpł 17-26), który — zdaniem pewnych uczonych [12] — miałby pochodzić z ostatniego stulecia przed niewolą, opracowany następnie w nowym duchu przez redaktora kapłańskiego podczas i po niewoli. Zawiera jednak również materiał oryginalny, bardzo stary. Najbardziej interesującym tekstem kapłańskim z tego zakresu jest zakaz wróżenia zamieszczony w Kpł 19, 26.

Kpł 19, 26

lō' tō'klu 'al-haddam [13]
lō' t'nahašu w'lō' t'ʿônenu

Hebr. *nahaš* jest słowem technicznym na oznaczenie wróżenia z kielicha (lekanomancja), a *'ônen* oznacza obserwowanie znaków na niebie (astrologia), co uzasadnia następujące tłumaczenie tekstu:

Nie będziecie jeść niczego z krwią (lub: na wyżynach).
Nie będziecie wróżyć z kielicha,
ani nie będziecie obserwować znaków na niebie.

Zakaz *lō' t'nahašu w'lō' t'ʿônenu* występuje tu niewątpliwie w kontekście kultowym, zarówno jeśli weźmiemy pierwszą część w. 26 wg TM w sensie „spożywania czegoś z krwią" (*'al-haddam*), czy wg Septuaginty w sensie „spożywania na wyżynach" (*'al-heharim*).

Z tekstów biblijnych, które mówią o spożywaniu pokarmów „z krwią", tylko 1 Sm 14, 32-34 dotyczy faktu spożywania mięsa zwierząt łącznie z krwią w sensie świeckim. Wszystkie inne występują w kontekście jakiegoś świętego obrzędu:

---

[12] Por. H. Cazelles, *Loi Israelite*, DBS V, 518; O. Eissfeldt, *Einleitung in das Alte Testament*, Tübingen 1964, 315 n; R. Kilian, dz. cyt., 67—71; M. Noth, *Geschichte Israeles*, Gottingen 1966, 248; tenże, *Das Dritte Buch Mose, Leviticus*, ATD 6, Gottingen 1962, 109 n, 119—131; W. Thiel, dz. cyt., 40—73; G. von Rad, *Deuteronomium Studien*, FRLANT 58, Gottingen 1948, 18—22. — H. G. Reventlow, dz. cyt., 18 n, 165 n, łączy to prawo z okresem pobytu Izraelitów na pustyni przed osiedleniem się w Ziemi Kanaan, a *Sitz im Leben* tego prawa doszukuje się w Święcie Przymierza, które utożsamia z Świętem *Sukkot*. — R. de Vaux, *Les Institutions de l'Ancien Testament*, II, Paris 1960, 397—407, zaprzecza takiego charakteru świętu plonów. — K. Elliger, dz. cyt., 10—20, przyjmuje powstanie Kodeksu Świętości w okresie niewoli. — J. Morgenstern, *The Decalogue of the Holiness Code*, HUCA 26 (1955) 18, odnosi powstanie Kodeksu Świętości do okresu po drugiej świątyni (520 BC).

[13] Septuaginta zamiast hebr. *'al-haddam* ma ἐπι τῶν ὀρέων, co odpowiada hebr *'al-heharim*, na wyżynach.

— Kpł 3, 17 wiąże się z obrzędem ofiar zapokojnych;
— Kpł 7, 26 n odnosi się do obrzędu ofiary wynagradzającej;
— Kpł 17, 10-14 wiąże się z przepisem zabraniającym samowolnego składania ofiary ze zwierzęcia poza sanktuarium i z przepisami dotyczącymi kapłanów;
— Pwt 12, 16. 23 dotyczy przepisu składania ofiar całopalnych wyłącznie w sanktuarium wybranym przez Boga oraz spożywania mięsa ofiarowanego zwierzęcia we własnym mieście, jeśli miejsce wybrane przez Boga byłoby zbyt odległe;
— Pwt 15, 23 wiąże się ze złożeniem na ofiarę cielca i pierworodnego baranka;
— Ez 33, 25 łączy się z kultem bożków:

„Jadacie z krwią,
podnosicie oczy swe ku swym bożkom,
przelewacie krew,
a chcielibyście zawładnąć krajem?"

Zacytowany tekst Ezechiela ma duże znaczenie, ponieważ stanowi przejście między „spożywaniem mięsa z krwią" a „uczestniczeniem w kulcie bożków na wyżynach" połączonym z obrzędem „przelewania krwi".

Tenże Ezechiel wylicza trzy paralelne kolekcje grzechów człowieka niesprawiedliwego i dobrych uczynków człowieka sprawiedliwego (Ez 18, 6. 11. 15), w których wyrażenie „wznosić oczy ku bożkom jest ściśle złączone ze „spożywaniem na wyżynach".

Do tego tematu Ezechiel powraca jeszcze raz w 22, 9, gdzie łączy akcję „spożywania na wyżynach" z „pokropieniem krwią":

„Są u ciebie ludzie rzucający oszczerstwa w celu zabijania,
u ciebie jada się na wyżynach,
u ciebie popełnia się nierząd" [14].

Kontekst religijno-kultowy Kpł 19, 26 potwierdzają także wiersze następne (Kpł 19, 27-28), w których jest mowa o różnych obrzędach zabobonnych, dokonywanych zwłaszcza podczas żałoby, w celu oddalenia szkodliwego działania demonów. Oprócz tematu religijno-kultowego dostrzegamy jeszcze inne elementy, które łączą te wiersze wewnętrznie z sobą. Wszystkie przepisy posiadają formę apodyktyczną i wypowiedziane są w drugiej osobie liczby mnogiej: zauważa się ponadto identyczną długość frazy oraz tendencję do łączenia parami zakazów nie mających ze sobą nic wspólnego. Podobne elementy znajdują się także w w. 11, 12a, i 15a, łącznie z którymi wszystkie te zakazy tworzą „deka-

[14] Tak w TM. — Biblia Tysiąclecia posiada tekst „u ciebie jada się z krwią", analogicznie do Kpł 19, 26.

log", w którym trzy przepisy mają charakter etyczny (kradzież, kłamstwo, niesprawiedliwy wyrok), pozostałe zaś charakter religijno-kultowy:

I w. 11a Nie będziecie kraść,
II w. 11b nie będziecie kłamać,
nie będziecie oszukiwać jeden drugiego,
III w. 12a nie będziecie przysięgać fałszywie na moje imię,
IV w. 15a nie będziecie wydawać niesprawiedliwych wyroków,
V w. 26a nie będziecie jeść niczego z krwią,
VI w. 26b nie będziecie uprawiać wróżbiarstwa,
nie będziecie uprawiać astrologii,
VII w. 27a nie będziecie obcinać w kółko włosów na głowie,
VIII w. 27b nie będziecie [15] golić włosów po bokach brody,
IX w. 28a nie będziecie nacinać ciała na znak żałoby po zmarłym,
X w. 28b nie będziecie się tatuować.

Oprócz powyższego zbioru, zwanego „Dekalogiem etyczno-religijnym", E l l i g e r [16] wykazuje istnienie innego zbioru, również wcześniejszego od kapłańskiej redakcji, który nazywa „dodekalogiem etyczno-społecznym", ponieważ zawiera przepisy dotyczące odnoszenia się do bliźnich. Przepisy te są sformułowane również w stylu apodyktycznym. Podstawą odróżnienia ich od przepisów pierwszego zbioru jest ujęcie ich w drugiej osobie liczby pojedynczej. Do tego zbioru należą wiersze 13-18.

I w. 13a Nie będziesz uciskał bliźniego,
nie będziesz go wyzyskiwał.
II w. 13b Nie będzie pozostawać zapłata najemnika w twoim domu aż do poranka.
III w. 14a Nie będziesz złorzeczył głuchemu.
IV w. 14b Nie będziesz kładł przeszkody przed ślepym.
V w. 15ba Nie będziesz stronniczym na niekorzyść bliźniego,
VI w. 15bb ani nie będziesz miał względów dla bogatego.
VII w. 16a Nie będziesz szerzył oszczerstw między krewnymi.
VIII w. 16b Nie będziesz czyhał na życie bliźniego.
IX w. 17a Nie będziesz żywił w sercu nienawiści do brata.
X w. 18a Nie będziesz mściwy,
nie będziesz żywił urazy do synów twego ludu.

W obecnym tekście zachowało się z tego zbioru dziesięć przepisów, ale pewne dane pozwalają przypuszczać, że dwa pierwsze przepisy, po-

[15] Liczba mnoga wg Septuaginty, Pięcioksięgu Samarytańskiego i przekładu syryjskiego; TM ma liczbę pojedynczą.

[16] Dz. cyt., 244—259; por. także J. B e g r i c h, *Die priesterliche Tora*, BZAW 66 (1936) 82; R. K i l i a n, dz. cyt., 36—65; M. N o t h, *Das Dritte Buch Mose, Leviticus*, 119—124; K. R a b a s t, *Das apodiktische Recht im Deuteronomium und im Heiligkeitsgesetz*, 1949, 18nn; H. G. R e v e n t l o w, dz. cyt., 19—78; G. von R a d, dz. cyt., 18—22.

dobne do wyrażonych w w. 11-12 w liczbie mnogiej (kradzież i kłamstwo) zostały usunięte z tekstu w trakcie przeróbek redakcyjnych. Zbiór zatem w formie pierwotnej zawierał prawdopodobnie dwanaście (lub więcej) przepisów apodyktycznych w liczbie pojedynczej, które odnosiły się do zakresu etyczno-społecznego.

Oba zbiory praw zostały połączone przez redaktora kapłańskiego, który pozostawił w tekście ślady swojej pracy poprzez zachowanie wyrażenia *'ănî jāhwēh* obok *'ănî jāhwēh 'ĕlōhĕkem*. Pierwotne wyrażenie *'ănî jāhwēh* powtarza się w wierszach 12, 14, (16), 18, 28, 30, 32, 37. Wyrażenie zaś *'ănî jāhwēh 'ĕlōhĕkem*, występujące w wierszach 2, 3, 4, 10, 25, 31, 34, 36, jest formułą redakcyjną, typową dla dodatków kapłańskich w Kodeksie Świętości. Redaktor tegoż Kodeksu Świętości połączył oba zbiory przepisów z resztą swego dzieła, włączając także w w. 3-4 to wszystko, czego w tych zbiorach brakowało w porównaniu z dekalogiem synajskim, a mianowicie:

— w. 3aa Każdy z was będzie szanował matkę i ojca
— w. 3ab i będzie zachowywał moje szabaty.
— w. 4a Nie zwracajcie się do bożków.
— w. 4b Nie czyńcie sobie bogów z lanego metalu.

W ciągu stuleci tekst ulegał dalszym redakcjom i rozszerzeniom, aż w okresie niewoli babilońskiej lub wkrótce po niej otrzymał dzisiejszą formę [17].

Oprócz omówionego powyżej tekstu Kpł 19, 26 w Kodeksie Świętości mamy trzy inne teksty, zawierające przepisy zakazujące uprawiania wróżbiarstwa, w szczególności nekromanii. Są to następujące teksty: Kpł 19, 31; 20, 6. 27.

Kpł 19, 31

'al-tifnū 'el-hā'ōbōt wᵉ'el-hajjiddᵉ'ōnîm
'al-tᵉbaqšū lᵉṭom'āh bāhem
'ănî jāhwēh 'ĕlōhĕkem

Nie będziecie się zwracać do wywołujących duchy ani do wróżbitów.
Nie będziecie zasięgać ich rady, aby nie splugawić się przez nich.
Ja jestem Jahwe, Bóg wasz!

Tekst należy do pierwszej redakcji kapłańskiej [18] ze względu na formę całkowicie odmienną od wyżej wymienionych zbiorów, tak przez użycie przeczenia *'al* zamiast *lō'*, jak też z uwagi na redakcyjną formułę *'ănî jāhwēh 'ĕlōhĕkem* na końcu wiersza. Powyższe elementy i styl apodyktyczny łączą ten tekst z w. 3-4. Polski przekład Biblii Tysiąclecia

[17] Por. W. Thiel, dz. cyt., 68.
[18] Tak K. Elliger, dz. cyt., 252; natomiast R. Kilian, dz. cyt., 61, G. von Rad, *Deuteronomium Studien*, 20 n, W. Thiel, dz. cyt., 52, uważają, że tekst należy do jakiejś starszej kolekcji zwanej „Przepowiadaniem".

tłumaczy *'ōbōt* i *jidd^{e}'ōnîm* za Septuagintą i Wulgatą [19] jako osoby, zajmujące się wywoływaniem duchów i radzeniem się ich w sprawach tajemnych.

Wyrażenie *'ōbōt — jidd^{e}'ōnîm* (w liczbie mnogiej) lub *'ôb — jidd^{e}'ōnî* (w liczbie pojedynczej) występuje w TH 11 razy [20]. Termin *jidd^{e}'ōnı* nie występuje w TH poza wymienionymi wyżej tekstami (zawsze w połączeniu z *'ôb*), natomiast termin *'ôb* występuje jeszcze 6 razy w TH bez *jidd^{e}'ōnî* [21]. Nieznana jest dokładna różnica między *'ôb* i *jidd^{e}'onî* [22], chociaż stosowanie łączne tych dwu terminów przez autora biblijnego świadczy o ich korelatywności i jakimś wewnętrznym związku. Należy zatem traktować je jako jedno wyrażenie wspólne a nie dwa wyrażenia paralelne, jako tajemniczą parę, analogicznie do *'urîm — tummîm* lub *'efôd — t^{e}rāfîm* [23].

Teksty 1 Sm 28, 13 i Iz 8, 19 wykluczają możliwość rozumienia *'ôb — jidd^{e}'ōnı* w znaczeniu ducha osoby zmarłej. Nie może to być też jakiś demon przebywający w osobie wywołującej duchy, jak tłumaczy K a u t z s c h [24]; w wypadkach, w których Biblia mówi wyraźnie o ludziach opętanych przez demona, tenże demon jest zawsze nazywany własnym imieniem [25].

Teksty biblijne, w których występuje wyrażenie *'ôb — jidd^{e}'ōnî* można podzielić na dwie grupy [26]: w jednej wyrażenie to ma znaczenie rzeczowe [27] jako przedmioty stosowane podczas konsultowania się duchów, podobnie jak *'urîm — tummîm* czy *'efôd — t^{e}rāfîm* przy wyroczniach [28], w drugiej — znaczenie osobowe jako osoba wywołująca duchy i konsultująca się ich [29]. Znaczenie osobowe opiera się na tekście 1 Krn 10, 23, gdzie *'ôb* znajduje się w paralelizmie antytetycznym z Jahwe (a więc jest traktowany jako osoba) oraz na tekstach Iz 8, 19 i 29, 4, w których mowa jest o głosie wydawanym przez *'ôb*. Znaczenie osobowe przypisuje się także tekstowi Iz 19, 3 oraz tekstom prawnym Kpł 19, 31; 20, 6 i Pwt 18, 11.

---

19 Wulgata oddziela ponadto *jidd^{e}'ōnîm* od *'ōbot*, łącząc je z drugą częścią wiersza i kładąc je w paralelizmie przeciwstawnym z *'ōbot*, jak gdyby były to dwie różne, a nie uzupełniające się, rzeczy.

20 Kpł 19, 31; 20, 6. 27; Pwt 18, 11; 1 Sm 28, 3. 9; 4 Kri 21, 6; 23, 24; 2 Krn 33, 6; Iz 8, 19; 19, 3.

21 1 Sm 28, 7. 8; 1 Krn 10, 13; Iz 29, 4; Jb 32, 19.

22 Por. H. C a z e l l e s, *Le Deuteronome*, Paris 1950, 79, nota a; F. Z o r e l l, *Lexicon Hebraicum et Aramaicum Veteris Testamenti*, Roma 1964, 19.

23 Por. A. J i r k u, *Die Dämonen und ihre Abwehr im Alten Testament*, Leipzig 1912, 9 n.

24 Por. tamże, 9.

25 1 Sm 16, 14; 3 Krl 22, 22.

26 Por. H. W o h l s t e i n, dz. cyt., 31—35.

27 Kpł 20, 27; 1 Sm 28, 3. 9; 4 Kri 21, 6; 23, 24; 2 Krn 33, 6.

28 Por. A. J i r k u, dz. cyt., 9; H. S c h m i d t, dz. cyt., 253—261.

29 Por. F. S c h m i d t k e, dz. cyt., 243 n.

Czynność dokonywana przy pomocy *'ōbōt — jidd^{e}'ōnîm* wyrażona została słowem *bāqaš*, które w kodeksie kapłańskim ma znaczenie „pytać się kogoś (Wj 33, 7) lub „oczekiwać czegoś" (Lb 16, 10; 35, 23). Tu oczywiste jest znaczenie radzenia się, konsultowania się duchów poprzez *'ōbōt — jidd^{e}'ōnîm*. Pierwotnie tekst brzmiał: *'al-t^{e}baqšû bāhem* [30], lecz redaktor kapłański włączył słowo *l^{e}ṭom'āh*, zmieniając w ten sposób sens całego zdania.

Termin *ṭāmē'* należy do typowego słownictwa redakcji kapłańskiej [31] i oznacza „być nieczystym" w sensie nieczystości legalnej z racji popełnionego grzechu lub na skutek zetknięcia z osobą lub rzeczą nieczystą. W wyniku skażenia osoba nieczysta przez pewien określony czas nie mogła wejść do świątyni ani uczestniczyć w składaniu ofiar [32].

Oprócz zakazu wiersz wyraża także pogardę redaktora dla praktyk nekromantycznych, które czyniły nieczystymi tych, którzy się im oddawali. W ten sposób tekst otrzymał także znaczenie kultowe w sensie negatywnym, tzn. kto udaje się, aby radzić się zmarłych poprzez *'ōbōt — jidd^{e}'ōnîm* (co było uważane za przejaw kultu pogańskiego), nie może uczestniczyć w kulcie sprawowanym w świątyni Jahwe.

Kpł 20, 6

w^{e}hannefeš 'āšer tifneh 'el-hā'ōbōt w^{e}'el-hajjidd^{e}'ōnîm
liznōt 'aḥărēhem
w^{e}nātattî 'et-pānaj bannefeš hahiw'
w^{e}hikrattî 'ōtô miqqereb 'ammó
Każdy, kto zwróci się do wywołujących duchy albo wróżbitów,
aby cudzołożyć z nimi,
zwrócę oblicze przeciwko niemu
i wyłączę go spośród jego ludu.

Zwrot *tifneh 'el-hā'ōbōt w^{e}'el-hajjidd^{e}'ōnîm* jest wyrażeniem podobnym do użytego w Kpł 19, 31 *'al-tifnû 'el-hā'ōbōt w^{e}'el-hajjidd^{e}'ōnîm*. Pewną trudność przedstawia zwrot *liznōt 'aḥărēhem*. Podobne wyrażenie znajdujemy w Kpł 20, 5 *liznōt 'aḥărē hammōlek* i w Sdz 8, 27 *wajjiznû kol-jisrā'ēl 'aḥărājw*. We wszystkich trzech wypadkach chodzi o przedmiot kultu [33] (*'ōbōt — jidd^{e}'ōnîm*, ofiara *mōlek* i *'ēfôd*). Cudzołożenie z nimi polegałoby na nadaniu im cech boskich, tak że oddawanie się im byłoby równe bałwochwalstwu nazywanemu wielokrotnie w Starym Testamencie, a zwłaszcza w Kodeksie Kapłańskim, cudzołóstwem

[30] Por. wyrażenie *liše'ôl bā'ôb* w 1 Krn 10, 13 lub *qāsomî-nā' lî bā'ôb* w 1 Sm 28, 8.

[31] Por. C. Steuernagel, *Lehrbuch der Einleitung in das Alte Testament*, 1912, 164, 355 n; W. Thiel, dz. cyt., 42 n.

[32] Por. M. Hagen, *Realia Biblica*, Paris 1914, 561 n.

[33] Tak kwestię odnośnie Kpł 20, 5 rozwiązuje H. Cazelles, art. *Molok*, DBS V, 1338. — K. Elliger, dz. cyt., 173, rozróżnia między ofiarą (obrzęd kultowy) i przedmiotem kultu, jakim był *'ēfôd*, w Sdz 8, 27.

par excellence. Słowo *zānaḥ* jest terminem technicznym zarówno na określenie wiarołomstwa w małżeństwie jak i nierządu. Ten, kto czci bożki i uprawia kult pogański lub posługuje się przedmiotem kultu, oddając mu cześć należną samemu tylko Bogu, jest winien wiarołomstwa wobec Boga, podobnie jak żona, która dopuściła się wiarołomstwa wobec swego męża. Ukaranie tego wykroczenia jest zastrzeżone samemu Bogu. Tekst określa karę dwoma wyrażeniami:

1) Bóg zwróci się, dosłownie: poda twarz, przeciwko takiej osobie. Zwrot *nātān pānîm* w Kodeksie Kapłańskim występuje zawsze w znaczeniu gniewu Bożego, z Jahwe jako podmiotem [34].

2) Bóg wyłączy go spośród swego ludu. Dla zachowania czystości ludu, wiarołomca czyli grzesznik, który dopuścił się bałwochwalstwa, musi być wyłączony spośród ludu. Jest to jedno z określeń kary śmierci. Spotykamy je częściej w Kodeksie Świętości [35].

Kpł 20, 27

wᵉ'iš 'ó-'iššāh kî-jihjeh bāhem 'ób 'ô jiddᵉ'ōni
mót jûmātû
bā'eben jirgᵉmū 'ōtām
dᵉmêhem bām

Jeżeli jakiś mężczyzna albo jaka kobieta
będą wywoływać duchy albo wróżyć,
będą ukarani śmiercią.
Kamieniami zabijecie ich.
Sami ściągną śmierć na siebie.

Przepis powyższy nie odnosi się do tych, którzy udają się po radę do nekromantów, lecz dotyczy samych nekromantów, czyli osób wywołujących duchy, tak mężczyzn jak kobiety. W praktykowaniu nekromancji kobiety były bardziej wyspecjalizowane niż mężczyźni, o czym świadczy choćby polecenie Saula, aby mu poszukać jakąś kobietę uprawiającą nekromancję (1 Sm 28, 7).

Zwrot *mót jûmātû* jest typowym określeniem kary śmierci. Dokonywano jej przez ukamienowanie, o czym świadczą dalsze słowa: *bā'eben jirgᵉmū 'ōtām*.

Ostatnie słowa tekstu, *dᵉmêhem bām*, stanowią formułę opartą na starym bardzo pojęciu religijno-prawnym, że złe skutki przelanej krwi nie mogą spaść na wykonawców kary, lecz powinny dotknąć samego winowajcę. Pierwotnie słowa te padały z ust mścicieli krwi jako stwierdzenie ich osobistej niewinności w akcie krwawej zemsty, uznanej jako obowiązek wyrównania naruszonej sprawiedliwości. Tu słowa te padają

[34] Kpł 17, 10; 20. 3. 5. 6; 26, 17.
[35] Kpł 17, 4. 9. 10. 14; 18, 19; 19, 8; 20, 3. 5. 6.

z ust Jahwe jako Boże zapewnienie dla wykonawców kary na tych, którzy oddają się praktyce wywoływania i konsultowania się duchów [36].

Nie ulega wątpliwości, że słowa te są tu elementem strukturalnym, zaczerpniętym z przepisów przeciw grzechom z zakresu życia seksualnego, gdzie poszczególne sentencje prawne kończą się taką samą formułą (Kpł 20, 9. 11. 13. 16).

Dla E l l i g e r a [37] ostatni wiersz (27) rozdziału 20 jest redakcyjnym dodatkiem do w. 6, który uprzednio omówiliśmy. E l l i g e r uzasadnia swoje twierdzenie tym, że wszystkie elementy w. 27 (z wyjątkiem *'îš 'ô-'iššāh kî*) można odnaleźć w innych wierszach tegoż rozdziału. Również T h i e l [38] uważa, że przepis ten w formie apodyktycznej rozwiniętej [39] znalazł się tu jako efekt literackiego opracowania. W przeciwieństwie do tego, sformułowania dotyczące ofiar *mōlek*, umieszczone na początku rozdziału, zajmują to miejsce z motywów teologicznych a nie redakcyjnych. Nie można odmówić słuszności obu stwierdzeniom T h i e l a, natomiast argumenty E l l i g e r a nie wydają się uzasadnione ani prawdziwe. Posługując się argumentacją, że wszystkie elementy występują w innych wierszach rozdziału 20, możnaby ogłosić jako redakcyjny dodatek każdy jeden wiersz tego rozdziału, nie wyłączając początkowych wierszy, odnoszących się do ofiar *mōlek*. Wiersz 27 łączy się bezsprzecznie z w. 6 ze względu na treść, natomiast ze względu na formę literacką i słownictwo tenże w. 27 jest raczej ściśle związany z w. 2. Porównanie tych wierszy ukazuje doskonały paralelizm obu sformułowań [40]:

w. 2 'îš 'iš ... 'āšer jittēn mizzar'ó lammōlek
môt jūmāt ... jirg^{e}muhû bā'āben
w. 27 'îś 'ô-'iššāh ki-jihjeh bāhem 'ôb 'ó jidd^{e}'ōnî
mót jūmātû bā'eben jirg^{e}mû ...

Dalszy krok w zbliżeniu tych dwu wierszy można zrobić dzięki analizie słów, które w dzisiejszym tekście następują bezpośrednio po w. 2, a które połączone są z nim w sposób chiastyczny. Problem, zakończony już w w. 2, podjęty zostaje na nowo: „Ja sam zwrócę oblicze moje przeciwko takiemu człowiekowi i wyłączę go spośród jego ludu"... (w. 3a).

---

[36] Por. K. E l l i g e r, dz. cyt., 275.
[37] Dz. cyt., 272, 277.
[38] Dz. cyt., 53.
[39] Na temat formy apodyktycznej i kazuistycznej oraz formy pośredniej zob. A. A l t, *Die Ursprünge des israelitischen Rechts: KS zur Geschichte des Volkes Israel*, I, 1952, 312; por. także R. K i l i a n, dz. cyt., 1—3; W. K o r n f e l d, dz. cyt., *passim;* M. N o t h, *Das Dritte Buch Mose, Leviticus*, 127.
[40] Opuściłem słowa bezsprzecznie redakcyjne, jak w w. 2 rozróżnienie między ludem i gośćmi oraz wzmiankę o ludzie ziemi jako wykonawcy kary, a w w. 27 o skutkach przelanej krwi spadających na winowajcę.

Do powyższego dołączone zostały jeszcze inne słowa, zawierające powtórzenie wypadku i uzasadnienie kary:

„...ponieważ dał jedno ze swych dzieci Molochowi,
splugawił mój święty przybytek,
zbeszcześcił moje święte imię" (w. 3b).

Druga część w. 3 pochodzi z pewnością z ręki redaktora kapłańskiego, pierwsza natomiast wydaje się być oryginalna. Wyrażenie podobne do w. 3a znajdujemy w w. 6b:

w. 3a wa'ani 'etten 'et-panaj ba'iš hahu'
w^ehikrattî 'oto miqqereb 'ammô
w. 6b w^enatattî 'et-panaj bannefeš hahiw'
w^ehikratti 'oto miqqereb 'ammô

Redaktor pozostawił tu wyraźne ślady swej pracy. Moim zdaniem początek rozdziału 20 miał pierwotnie formę następującą (w. 2 — w 27 — w. 6):

w. 2 'iš 'iš ... 'ašer jitten mizzar'ô lammōlek
môt jumat ... jirg^emuhu ba'aben
w. 27 w^e'iš 'ô-'iššah ki jihjeh bahem 'ôb 'ô jidd^e'ōnî
môt jumatu ba'eben jirg^emu ...
w. 6 w^ehannefeš 'ašer tifneh 'el-ha'ōbōt w^e'el-hajjidd^e'ōnîm ...
w^enatatti 'et-panaj bannefeš hahiw'
w^ehikrattî 'oto miqqereb 'ammô

Później redaktor kapłański przesunął w. 27 na koniec rozdziału, po zbiorze przepisów przeciw grzechom z zakresu seksualnego, dając w ten sposób całemu rozdziałowi silny akcent religijny, kultowy, podobnie jak w pozostałych rozdziałach Księgi Kapłańskiej. Wskutek tego rozdział 20 zaczyna się obecnie od pojęcia nierządu „kultowego" poprzez udział w ofiarach *mōlek*, z kolei zawiera przepisy odnoszące się do nierządu w środowisku rodzinnym (nierząd „krwi") i kończy się przepisami dotyczącymi nierządu „wróżbiarskiego" spełnianego za pośrednictwem *'obōt* i *jidd^e'ōnîm*.

Wskutek kolejnych dodatków o charakterze kapłańskim zerwana została bezpośrednia więź między przepisami dotyczącymi ofiar *mōlek* i praktyk wróżbiarskich. Do pierwotnego bowiem przepisu dotyczącego ofiar *mōlek* dołączono paralelną część o wykonawcach kary z motywacją, zaczerpniętą z dzisiejszego w. 6, uzupełnioną przez wyrażenia charakterystyczne dla słownictwa kapłańskiego (*tamme' 'et-miq^edosî ul^ehallel 'et-sem qod^esî — liznōt 'aharehem*). Pod koniec zaś rozdziału, po zbiorze przepisów przeciw „nierządowi krwi" dołączono długą część parenetyczną. Niemniej pozostały ślady pierwotnej kompozycji, w której teksty wróżbiarskie były ściśle złączone z tekstem mówiącym o ofiarach *mōlek*.

Wyrażenie *mōlek* powraca pięciokrotnie w Kodeksie Świętości, mianowicie w Kpł 18, 21 i 20, 2-5, a ponadto w 4 Krl 23, 4-14, Iz 30, 33 oraz Jr 32, 35 — zawsze w związku ze składaniem na ofiarę dzieci. Septuaginta tłumaczy to wyrażenie w dwóch wypadkach (Jr 32, 35; Iz 30, 33) przez *Moloch*, w innych wypadkach oddaje je przez ἀρχων, które Aquila, Symmachus i Teodocjon utożsamiają z *mōlek* z Kpł 18, 21.

Lagrange[41] uważał, że chodzi o jakieś bóstwo kananejskie zwane *Milk* lub *Melek*. Robertson Smith[42] dopatrywał się tu przymiotu Jahwe jako króla (*melek*). W oparciu o inskrypcje znalezione na stelach fenickich w El-Hofra i Ngaous w Trypolisie Eissfeldt[43] tłumaczy, że nie chodzi o bożka imieniem *Melek*, ale o ofiarę *molk* lub *mōlek*, czyli o ofiarę z dzieci rzeczywistą (*mlk 'dm* — ofiara ludzka) lub zastępczą (*mlk 'mr* — ofiara z baranka)[44]. Ofiary z dzieci w Izraelu były początkowo uważane za legalne[45], zanikają dopiero z pojawieniem się ruchu deuteronomicznego.

Cazelles[46] uważa, że *mōlek* pochodzi z terminologii fenickiej, rozpowszechnionej w Izraelu łącznie z ofiarami fenickimi z Tyru. U Fenicjan ofiary *mōlek* i właściwa im terminologia zachowały się bardzo długo, w Izraelu natomiast szybko przestano uważać *mōlek* za ofiarę. Stąd wyrażenie *l'mōlek* miało znaczenie ofiary dla jakiegoś boga-króla (*melek*) w rodzaju Milkoma Ammonitów, ku czci którego Salomon zbudował świątynię w pobliżu Jerozolimy. Ofiara *mōlek* przekształciła się w obrzydliwego bożka w rodzaju Baala i rzecz godną najwyższej pogardy.

---

41 *Etudes sur les religions sémitiques*, Paris 1903, 100 n.

42 *Religion of the Semites*, Freiburg 1899, 694 (wyd. niem.).

43 *Molk als Opferbegriff im Punischen und Hebräischen und das Ende des Gottes Molok*, Halle 1935.

44 J. G. Février, *Molchomor*, RHR 118 (1953A) 11, proponuje czytać *'dm* jak *dam* (krew) zamiast *adam* (człowiek), traktując *alef* jako *prostheticum*. Por. tenże, *Le vocabulaire sacrificiel punique*, JAs 243 (1955) 49—63. — J. Hoftijzer natomiast w *Eine Notiz zum punischen Kinderopfer*, VT 8 (1958) 288 n, odrzuca tę interpretację jako niemożliwą z punktu widzenia gramatyki i ortografii fenickiej. Jego zdaniem mlk 'dm jest ofiarą z człowieka. Nie do przyjęcia jest też opinia, dopuszczona przez O. Eissfeldta, dz. cyt., 19, nota 3, że *mlk 'dm* oznacza ofiarę złożoną przez człowieka świeckiego. — Na temat ofiary zastępczej zob. J. G. Février, *Le rite de substitution dans les textes de N'Gaous*, JAs 250 (1962) 1—10; por. także J. Carcopino, *Survivances par substitution des sacrifices d'enfants dans l'Afrique Romaine*, RHR 106 (1932) 592—599; tenże, *Aspects mystique de la Rome païenne*, Paris 1942, 39—48.

45 Zdaniem P. Buis — J. Leclercq, *Le Deutéronome* SB, Paris 1963, 109, ślady ofiar tego rodzaju odnaleziono na „wyżynie" w *Gezer* w glinianych dzbanach ze szkieletami spalonych dzieci, których pochodzenie określono na początek drugiego tysiąclecia *BC*. Ofiar tych dokonywano zazwyczaj dla dopełnienia ślubu złożonego bóstwu. Dziecko poprzez spalenie wchodziło w kontakt z bóstwem, a poprzez dziecko rodzina czuła się związana z tym bóstwem, źródłem życia.

46 Art. *Molok*, DBS V, 1337—1346. — Tak sądzi również K. Elliger, dz. cyt., 272; por. także W. Zimmerli, *Die Eigenart der prophetischen Rede des Ezechiels*, ZAW 66 (1954) 13.

Z tekstów biblijnych wynika, że ofiary *mōlek* były stosowane w Judei co najmniej od czasów Achaza (4 Krl 16, 3) aż do reformy Jozjasza (4 Krl 23, 10). Z pewnością były spełniane w czasach Achaza 734—728) [47] i Manassesa (699—644 — 4 Krl 21, 6; 2 Krn 33, 6). Podczas reformy Jozjasza (621/620) i po niej kult ten był zakazany [48]. Można przypuszczać, że przepis dotyczący ofiar *mōlek* powstał w tym właśnie okresie [49].

Kult ten odżył po roku 587, tj. po upadku Królestwa Judzkiego. Potwierdzają to teksty prorockie, zwłaszcza Jeremiasza, należące — zdaniem M o w i n c k e l a [50] — do tradycji deuteronomicznej, oprócz Jr 19, 5, który — zdaniem T h i e l a [51] — był tylko opracowany przez Deuteronomistę.

Z Ez 8 wiemy, że kulty zniesione przez Jozjasza pojawiły się znowu po pierwszej klęsce w 597 roku. Jak zauważa J a n s s e n [52], klęska Królestwa Judzkiego była przez wielu współczesnych interpretowana jako znak Bożego sądu nad Judą za reformę religijną Jozjasza. Teksty Jr 7, 31 i 32, 35 oraz Ez 16, 21 i 23, 37, a także Iz 57, 9, mówiące o kulcie *mōlek* jako na nowo odżyłym, pozwalają przypuszczać, że właściwym okresem formowania się zakazów magii i wróżenia było ostatnie stulecie istnienia Królestwa Judzkiego oraz okres niewoli.

Jest faktem oczywistym, że redaktor kapłański przywiązywał wielką wagę do tego zakazu w Kodeksie Świętości; dlatego też właściwe określenie daty powstania tego przepisu ma duże znaczenie dla daty całego Kodeksu Świętości.

Zbierając przedstawiony materiał prawny dotyczący wróżbiarstwa w tekstach Księgi Kapłańskiej, należy stwierdzić, że:

1. Słownictwo ściśle wróżbiarskie (*nāhaš*, *'ônen*, *'ôb* — *jidd'ōnî*, *bāqaš*) uzupełnione zostało terminologią charakterystyczną dla języka kapłańskiego (*tāmē'* i *zānah*).

2. Mocno zaznaczony jest kontekst kultowy poprzez wyrażenia:
— spożywanie zwierząt ofiarowanych z krwią,
— uczestniczenie w kulcie na wyżynach,
— ofiary *mōlek*.

---

47 Odnośnie chronologii por. J. B e g r i c h, *Die Chronologie der Könige von Israel und Juda und die Quellen des Rahmens der Königsbücher*, 1929; por. także W. T h i e l, dz. cyt., 53 n.

48 Por. M. N o t h, *Geschichte Israels*, 248 n.

49 Tak W. T h i e l, dz. cyt., 54. — O. E i s s f e l d t, *Einleitung*, 315, i R. K i l i a n, dz. cyt., 67—71, proponują VIII—VII wiek *BC*.

50 *Zur Komposition des Buches Jeremia*, 1914; tak również W. R u d o l p h, *Jeremia*, HAT, 1958; por. W. T h i e l, dz. cyt., 54.

51 Dz. cyt., 54.

52 *Juda in der Exilzeit*, FRLANT 69 (1956) 64—68.

3. Pojęcia teologiczne środowiska kapłańskiego wzmocniły kontekst kultowy zakazów wróżbiarstwa:
— nieczystość legalna, która zabrania uczestniczenia w kulcie Jahwe,
— nierząd wróżbiarski w paralelizmie z nierządem seksualnym (złamanie wierności małżeńskiej i wierności krwi) i nierządem bałwochwalczym (złamanie wiary w zakresie przymierza z Bogiem przez ofiary *mōlek*).
— Surowa kara za uprawianie wróżbiarstwa, zwłaszcza nekromancji, jako środek ustanowiony przez Jahwe w celu uratowania narodu wybranego od wpływów pogańskich. Jahwe bowiem jest jedynym Bogiem Izraela i On nadaje Izraelowi swoje prawa.

4. Zakaz wróżenia z Kpł 19, 26 należał do bardzo starego zbioru praw (dekalog etyczno-religijny). Pozostałe przepisy dotyczące wróżbiarstwa mogły powstać w ostatnim stuleciu monarchii przed niewolą babilońską.

II. TEKST DEUTERONOMICZNY

Pwt 18, 9-14

w. 9 ki 'attāh bā' 'el-hā'āreṣ 'ăšer-jāhwēh 'ĕlōhêkā nōtēn lāk
lō'-tilmad la'ăśôt kᵉtô'ăbōt haggôjim hāhēm:
w. 10 lō'-jimmāṣē' bᵉkā
ma'ăbîr bᵉnô-ûbittô bā'ēš
qōsēm qᵉsāmîm mᵉ'ônēn ûmᵉnaḥēš ûmᵉkaššēf:
w. 11 wᵉḥōbēr ḥāber
wᵉšō'ēl 'ôb wᵉjiddᵉ'ōnî
wᵉdōrēš 'el-hammētim:
w. 12 ki- tô'ābat jāhwēh kol-'ōśeh 'ēlleh
ûbiglal hattô'ēbōt hā'ēlleh
jāhwēh 'ĕlōhêkā môrîš 'ôtām mippānêkā:
w. 13 tāmîm tihjeh 'im jāhwēh 'ĕlōhêkā:
w. 14 kî haggôjim hā'ēlleh 'ăšer 'attāh jôrēš 'ôtām
'el-mᵉ'ōnᵉnim wᵉel-qōsᵉmîm jišmā'û
wᵉ'attāh lō' kēn nātan lᵉkā jāhwēh 'ĕlōhêkā:

w. 9 Gdy ty wejdziesz do kraju, który ci daje twój Bóg, Jahwe,
nie ucz się popełniać tych samych obrzydliwości, jak tamte narody.
w. 10 Nie znajdzie się pośród ciebie nikt,
kto by przeprowadzał przez ogień swego syna lub córkę,
uprawiał wróżby, przepowiednie i magię;
w. 11 nikt, kto by uprawiał czary,
pytał duchów, wywoływał umarłych.
w. 12 Obrzydliwy jest bowiem dla Jahwe każdy, kto to czyni.
Dla tych obrzydliwości wypędza ich twój Bóg, Jahwe,
sprzed twego oblicza.

w. 13 Zupełnie wierny będziesz wobec Boga swego, Jahwe.
w. 14 Te narody bowiem, które ty wydziedziczysz,
słuchały wróżbitów i wywołujących umarłych,
lecz tobie nie pozwala na to twój Bóg, Jahwe.

Tekst deuteronomiczny Pwt 18, 9-22 stanowi całość, podzieloną na dwie części paralelne:

— wiersze 9-14 mówią o różnych pogańskich praktykach wróżbiarskich i magicznych, którymi narody pogańskie posługiwały się dla poznania przyszłości i w celu zapewnienia sobie pomyślności;
— wiersze 15-22 mówią o urzędzie prorockim, poprzez który Jahwe ogłasza Izraelitom swoją wolę.

W interesującym nas tekście Pwt 18, 9-14 łatwo daje się wyróżnić część prawną (w. 10-11) i komentarz deuteronomiczny (w. 9 i 12-14). Ten sposób przedstawiania prawa, bardzo często stosowany w Deuteronomium [53], von Rad [54] nazwał *„paränetische Gesetze"* czyli sentencje parenetyczne, dotyczące aktualnych w danym czasie problemów.

W w. 9 zauważa się przede wszystkim dwie rzeczy:
— nadanie ziemi: *hā'āreṣ 'āšer jāhwēh 'ĕlōhēkā nōtēn lāk;*
— obyczaje narodów mieszkających dotychczas w ziemi Kanaan są obrzydliwościami — *tô'ābōt.*

Nadanie ziemi jest centralną ideą teologii Starego Testamentu. Jahwe dał Abrahamowi dwie obietnice:
— jedną, dotyczącą potomstwa, a mianowicie, że uczyni Abrahama narodem wielkim, liczebnym jak gwiazdy na niebie i piasek nad morzem;
— drugą, że da mu w posiadanie ziemię Kanaan.

Pierwsza przepowiednia została wypełniona. Pokolenia dwunastu synów Jakuba rozrosły się liczebnie w Egipcie. Jahwe wyprowadził ich stamtąd, zawarł z nimi przymierze, czyniąc ich swym narodem wybranym, swym *s'gullāh.* Jahwe dał Izraelowi swe prawa i wypróbował jego wierność. Obecnie zamierza wypełnić drugą obietnicę: aby zacieśnić łączność ze swym ludem, chce mu powierzyć ziemię, będącą jego własnością. Ale w ziemi Kanaan mieszkają różne narody pogańskie. Jahwe wypędza je, ponieważ one nie są jego ludem, nie mają prawa do tej ziemi i ponadto dokonują licznych obrzydliwości *tô'ābōt.* Redaktor deuteronomiczny rozwija ten temat w Pwt 9, 4-5 i powraca doń w naszym tekście w w. 12 i 14.

Wiersze 10-11 podają wykaz różnych praktyk kultowych, wróżbiarskich i magicznych, które nie powinny występować wśród Izraelitów (*lō' jimmāṣē' b'kā*). W zastosowanej terminologii nie dostrzega się ściśle

53 Por. Pwt 13, 1-19; 17, 14-20; 19, 1-13.
54 *Deuteronomium,* ATD 8, Göttingen 1964, 88.

technicznego oznaczenia słów [55], można jednak odnaleźć ich pierwotny sens [56]. Treść i struktura literacka pozwalają wyróżnić w tekście osiem różnych praktyk uszeregowanych w cztery pary mniej więcej paralelne:

1. *ma'ăbîr b'nô-ûbittô bā'ēš* — przeprowadzać dzieci przez ogień
2. *qōsēm q'sāmîm* — wróżyć (w sensie ogólnym)
3. *m'ʿōnēm* — obserwować niebo (zjawiska atmosferyczne)
4. *m'naḥēš* — obserwować znaki w kielichu
5. *m'kaššēf* — uprawiać magię
6. *ḥōbēr ḥāber* — uprawiać czary
7. *šō'ēl 'ôb w'jidd'ʿōnî* — radzić się duchów
8. *dōrēš 'el-hammētîm* — wywoływać umarłych

Wszystkie te praktyki były znane i stosowane przez narody mieszkające w ziemi Kanaan, w szczególności przez Fenicjan, Aramejczyków i Filistynów [57]. Znamy je nie tylko z tekstów biblijnych, ale także z badań językoznawczych oraz ze zwyczajów tych narodów poznanych głównie dzięki bogatej literaturze z Mari, Ugarit oraz innym znaleziskom archeologicznym. Należy przy tym zaznaczyć, że aczkolwiek w tekstach biblijnych znajdujemy wiadomości o praktykach wróżbiarskich i magicznych, podobnych do znanych w Kanaanie, to jednak brak w nich całkowicie jakichkolwiek danych odnośnie szczegółów ceremoniału wróżenia, zwłaszcza, gdy idzie o takie formy wróżenia, bardzo rozwinięte i rozpowszechnione w Mezopotamii, jak hepatoskopia czy astrologia.

Deuteronomium wypowiada się przeciwko wróżbom wszelkiego rodzaju [58]. Praktykom pogańskim, z ich niekontrolowaną i nieosobową techniką, przeciwstawia wierność Jahwe, opartą na słowie prorockim: jasnym, osobowym i ściśle określonym [59].

Na początku deuteronomicznej serii znajduje się zakaz ofiar *mōlek*. Żaden tekst biblijny i żaden dokument pogański nie nadaje tej praktyce

---

55 Por. *The Interpreter's Bible*, New York 1953, 447 n. Autor komentarza sądzi, że nie istniało dokładne rozróżnienie między użytymi tu terminami i że redaktor poprostu zebrał różne określenia, aby włączyć do tekstu wszystko, co tylko możliwe. Por. także G. von Rad, dz. cyt., 88 n.

56 Por. A. Bertholet, *Deuteronomium*, KHC V, Freiburg 1899, 58 n; P. Buis — J. Leclercq, dz. cyt., 137 n.

57 Por. O. Bächli, *Israel und die Völker*, ATANT 41 (1962) 49 n; P. Buis — J. Leclercq, dz. cyt., 136 n; A. Causse, *Du groupe ethnique à la communaute religieuse*, Paris 1937, 138 nn; F. Horst, *Das Privilegrecht Jahve*, FRLANT 45 (1930) 118 n; K. Rabast, dz. cyt., 11 n; E. Wright, *The Old Testament against its environment*, SBT, London 1952, 81 nn.

58 Por. O. Bächli, dz. cyt., 49 n; P. Buis — J. Leclercq, dz. cyt., 137; A. Bertholet, dz. cyt., 58 n; R. Dobbie, *Deuteronomy and the prophetic attitude to sacrifice*, SJT 12 (1959) 81; G. Hölscher, *Komposition und Ursprung des Deuteronomiums*, ZAW 40 (1922) 203 n; F. Horst, dz. cyt., 147 n; H. Junker, *Deuteronomium*, Echter Bibel, 1952, 55; J. L'Hour, *Les interdits tô'ēba dans le Deutéronome*, RB 71 (1964) 489; G. von Rad, *Deuteronomium*, 88 n; tenże, *Das Gottesvolk in Deuteronomium*, BWANT 47 (1929) 28.

59 Por. O. Bächli, dz. cyt., 49 n.

sensu wróżbiarskiego, jak wymagałby tego kontekst; z pewnością jednak posiada ta praktyka znaczenie magiczne i dlatego została tu umieszczona [60].

Zdaniem L'Hour [61] forma gramatyczna słowa *ma'ăbîr* (imiesłów czynny) nie jest tu stosowna, ponieważ wyraża działanie. Nie jest to również termin fachowy na oznaczenie osoby, która dokonywała ofiary z dziecka. Należałoby raczej oczekiwać tu formy *lō' ta'ăbîr* (*imperfectum*)..

Z źródeł historycznych wiemy, że ryt ten, pochodzenia fenickiego, zaprowadzony został w Jerozolimie w okresie późnej monarchii. Biblia stwierdza jego istnienie w okresie panowania Achaza i Manassesa, łącząc ofiary *mōlek* z miejscem zwanym Tofet w dolinie Ben-Innom. Pierwszym królem, który zniósł tę praktykę, był Jozjasz. W wyniku jego działalności zakaz składania ofiar *mōlek* włączono do Deuteronomium. Brak danych o istnieniu takiego przepisu podczas reformy Ezechiasza. W Deuteronomium jest mowa o tym kulcie tylko w Pwt 18, 10 i 12, 31. Oba teksty wydają się być późniejszym dodatkiem. Za późnym pochodzeniem przemawiają racje literackie i historyczne.

Natomiast przepis zakazujący praktyk wróżbiarskich i magicznych wydaje się być tekstem bardzo starym, wywodzącym się z rytuału liturgicznego, który przez autora deuteronomicznego został połączony z elementami parenetycznymi [62]. Jest to tekst już rozwinięty i nie wszystkie elementy pochodzą z tego samego okresu. Wykazali to Rabast [63] i ostatnio L'Hour [64] poprzez analizę słowa *tô'ăbah*, występującego w w. 9 i 12.

Wiersz 12 podaje motywację zakazu występującego w w. 10-11: „Obrzydliwy jest bowiem dla Jahwe każdy, kto to czyni". Dla tych obrzydliwości (*tô'ăbōt*) wypędza ich twój Bóg, Jahwe, sprzed twego oblicza".

Sentencja prawna kończy się na słowach w. 12: *kî tô'ăbat jāhwēh kol 'ōśēh 'ēlleh*. Wyrażenie umieszczone w w. 12b dodaje nowy silny akcent do tej motywacji, zwłaszcza przez powtórzenie słowa *hattô'ēbōt*.

Pierwotna forma zakazu w stylu apodyktycznym — zdaniem L'Hour [65] — byłaby następująca:

— w. 10ac *lō' jimmāṣē' bᵉkā ... qōsēm qᵉsāmîm*
— w. 11a *wᵉhōbēr hāber*

---

60 Por. P. Buis — J. Leclercq, dz. cyt., 137.
61 Dz. cyt., 490 n.
62 Por. P. Buis — J. Leclercq, dz. cyt., 137.
63 Dz. cyt., 11 n.
64 Dz. cyt., 489—493.
65 Dz. cyt., 489. L'Hour poprawił rekonstrukcję dokonaną uprzednio przez K. Rabasta, dz. cyt., 11 n.

— w. 12a *kî tô'ăbat jāhwēh kol 'ōśēh 'ēlleh.*

Terminologia deuteronomiczna w. 9 i 12b jest bezsporna. Wyrażeniem najbardziej charakterystycznym jest *tô'ăbah* użyte w liczbie mnogiej *tô'ēbōt,* które występuje ogółem:

— 4 razy w Deuteronomium: Pwt 18, 9. 12; 20, 18; 32, 16.
— 4 razy w Kodeksie Świętości: Kpł 18, 26. 27. 29. 30.
— 3 razy u Jeremiasza: 7, 10; 16, 18; 44, 22.
— często u Ezechiela

Jeremiasz używa tego terminu w sensie „praktyk obrzydliwych", np. na oznaczenie przekraczania przykazań dekalogu, ale używa go także na oznaczenie kultu idoli lub też na oznaczenie samych idoli. Ezechiel używa go zazwyczaj w sensie praktyk bałwochwalczych. W Kodeksie Świętości termin *tô'ăbah* należy do jednej z późniejszych redakcji i wykazuje zależność od Deuteronomium i Ezechiela.

Określenie *tô'ăbah* nadaje religijnym praktykom kananejskim — wróżbiarskim i magicznym — charakter seksualny; charakter, który został potępiony przez parenezę deuteronomiczną. Liczba mnoga *tô'ēbōt* wskazuje, że zarówno w. 9 jak w. 12b należą do parenezy deuteronomicznej, ponieważ redaktor deuteronomiczny używa liczby mnogiej tylko w częściach parenetycznych [66]. Dodać należy, że jako *tô'ēbōt jāhwēh* zostały określone nie praktyki lecz osoby, które je wykonują, *kol 'ōśēh 'ēlleh.* Natomiast brak *'ēlōhêkā* w TM w w. 12a [67] w pewnej mierze potwierdza pierwotny charakter podanej w nim motywacji zakazu [68].

Zdaniem L'Hour [69], z różnych praktyk wymienionych w w. 10-11, tylko *qōsēm qᵉsāmîm* i *ḥōbēr ḥāber* były pierwotnymi elementami, zakazu; inne wyrażenia zostały dołączone z biegiem czasu, ale jeszcze przed interwencją redaktora deuteronomicznego. Argumentami przemawiającymi za tym byłyby: forma i pozycja obu wyrażeń, a zwłaszcza *accusativus internus obiecti,* styl apodyktyczny i paralelizm dwuczłonowy, zastosowany przez redaktora deuteronomicznego również w Pwt 16, 21 n; 22, 5; 23, 15 n. Przytoczone przez L'Hour racje nie są jednak wystarczające, aby wyłączyć z pierwotnego tekstu pozostałe terminy, zwłaszcza ostatni człon, *dōrēš 'el-hammētîm.* Paralelizm dwuczłonowy w zrekonstruowanym tekście nie jest całkiem wyraźny.

Dlatego Merendino [70] proponuje inną, pełniejszą rekonstrukcję tekstu, podając bardziej przekonywujące argumenty:

— w. 10ac *lō' jimmāṣē' bᵉkā ... qōsēm qᵉsāmîm*

---

66 Por. J. L'Hour, dz. cyt., 493.
67 Osiem manuskryptów Biblii Hebrajskiej wg Ginsburga, Septuaginta (Heksapla), przekład syryjski i Kodeks Samarytański maja *jāhwēh 'ĕlōhêkā.*
68 Por. J. L'Hour, dz. cyt., 493.
69 Dz. cyt., 492 n.

— w. 11ac *wᵉḥōbēr ḥāber ... wᵉdōreš 'el-hammētîm*
— w. 12a *kî tôʿăbat jahwēh kol-ʿōśeh ʾelleh*

Słowo *śa'āl* występuje łącznie z *ʾob* — *jiddᵉʿōnî* tylko w Pwt 18, 11 i 1 Krn 10, 13, które to miejsce zależy od naszego tekstu. Jako termin techniczny na oznaczenie wyroczni [71] użyte zostało tylko w Ez 21, 26 i (być może) w 1 Sm 28, 16. Zazwyczaj jako termin techniczny na oznaczenie konsultowania sił wyższych służyło słowo *dāraś*, jak wykazują teksty Iz 8, 19; 19, 3, i 1 Sm 28, 7 [72]. W Pwt 18, 11 wyrażenie *wᵉdōres 'el-hammetîm* wydaje się być oryginalne, natomiast *wᵉśō'el 'ôb wᵉjiddᵉʿonî* jest późniejszym deuteronomicznym dodatkiem, zaczerpniętym prawdopodobnie wraz z obu określeniami *'ôb* i *jiddᵉʿōnî* z 1 Sm 28, 3. 9. 16.

Podobny dodatek deuteronomiczny stanowią słowa *maʿabîr, mᵉʿônen, mᵉnaheš* w w. 10-11. Identyczną triadę mamy w 4 Krl 21, 6. Wyrażenie *qōsem qᵉsamîm*, którego brakuje w cytowanym tekście, w Pwt 18, 10 należy do tekstu pierwotnego. Słowo *qesem* tworzy także triadę łącznie z *ʿabar ba'es* i *naḥaš* w 4 Krl 17, 17, co mogło stanowić doskonałą okazję dla uzupełnienia tekstu Pwt 18, 10-11 tymi terminami.

Ostatnie słowo w. 10 *mᵉkaśśef* pochodzi także z ręki deuteronomisty, o ile nie zostało dołączone do tekstu jeszcze później. Jego drugorzędny charakter podkreśla forma partycypialna identyczna z *mᵉʿônen, mᵉnahes, maʿabîr*. Również poprzedzające *waw* daje wskazówkę do argumentowania, że przed *mᵉkaśśef* pierwotnie kończyła się sentencja. *Kasaf* nie występuje w żadnym innym tekście w połączeniu z terminami wymie-

---

[70] *Das Deuteronomische Gesetz*, BBB 31, Bonn 1969, 195. Por. także J. Hospers, *De Numeruswisseling in het Boek Deuteronomium*, Utrecht 1947; *passim*; G. Minette de Tillesse, *Sections „Tu" et „Vous" dans le Deuteronome*, VT 12 (1962) 29—87.

[71] F. Vattioni, *Deuteronomio 18, 11 e un'iscririzione spagnola*, Or NS 36 (1967) 178—180, przypisuje słowu ša'al sens nekromatyczny. Inskrypcja, którą zajmuje się autor, została znaleziona ok. 1960 w pobliżu Sewilli. Zdaniem wydawcy jest ona pochodzenia fenickiego z VIII wieku *BC*. Tekst ma pięć wierszy. Autor proponuje następujące tłumaczenie:

1.	MTN' 'AZ P'L B'LJTN	Ofiara, którą złożyli Baaljaton,
2.	BN D'MLK WᵉBDB'L	syn Dommelek i Abdibaal,
3.	BN D'MLK BNJ S'L	syn Dommelek, nekromanci
4.	L'STRT HBRJ TNT K	Astarty, czarownicy Tinit, aby
5.	SM' QL DB(R)HM	wysłuchały głosu ich słów.

Chodzi o dwóch braci, synów *Dommelek*, którzy usługiwali w jakiejś świątyni, poświęconej prawdopodobnie dwu wymienionym w tekście bóstwom, tj. *Astarte* i *Tanat*, z których jeden pełnił funkcję wywołującego duchy, a drugi czarownika rzucającego zaklęcia. — Odnośnie znaczenia HBRJ nie ma żadnych wątpliwości. Ale odnośnie S'L należy zaznaczyć, że słowo to nie jest terminem technicznym dla nekromancji. Łączenie tego słowa z babilońskim *šailu* (sumeryjskie *ensi*) jest bez znaczenia, ponieważ *šailu* oznacza raczej wykładającego sny opowiedziane przez kogoś innego; w jednym tylko wypadku *šailu* jest użyte w sensie rzucającego zaklęcia, por. J. Renger, *Untersuchungen zum Priestertum der altbabylonischen Zeit*, ZA 59 (1969) 217 n; por. także L. Oppenheim, *The interpretation of dreams in the Ancient Near East*, DHS, Berkeley—Los Angeles 1966, 223, 295 nn.

[72] Por. także 3 Krl 22, 5. 7 i 4 Kri 1, 2 nn.

nionymi w Pwt 18, 10-11. Występuje natomiast w Księdze Przymierza (Wj 22, 17), skąd prawdopodobnie w okresie bardzo późnym, zostało zaczerpnięte i włączone do Deuteronomium obok *ʿônēn* i *nāḥaš*. Wyrażenie *hōbēr ḥāber* z w. 11 reprezentuje formę prymitywną. Występuje ono czterokrotnie w zbiorach prawnych, a ponadto w Ps 58, 6.

Oryginalny jest również w. 12, zarówno pod względem literacko-krytycznym, jak z punktu widzenia gramatyki i rytmiki (*metrum*). Wyrażenie partycypialne *ʿōśēh* łączy się idealnie z resztą zrekonstruowanego tekstu, w którym rytm doskonale odpowiada czteroczłonowemu podziałowi w dwóch częściach poprzednich [73].

W historii przekazania tekstu wyróżnić można zatem cztery fazy:

1. Tekst pierwotny, stosownie do rekonstrukcji dokonanej przez M e r e n d i n o [74], wyglądał następująco:
— w. 10a Nie znajdzie się pośród ciebie nikt,
— w. 10c kto by uprawiał wróżby,
— w. 11a nikt, kto by uprawiał czary,
— w. 11c wywoływał duchy,
— w. 12a obrzydliwy jest bowiem dla Jahwe każdy kto to czyni.

2. Redaktor deuteronomiczny dokonał opracowania tekstu, używając go jako części wprowadzającej do swej perykopy o prorokach Jahwe, dołączając przed tekstem i po nim części parenetyczne w w. 9 oraz 12b-14. To, że w w. 14 obok *qōsᵉmîm* występuje *mᵉʿōnᵉnîm* nie jest wystarczającym argumentem za tym, że redaktor deuteronomiczny miał już przed sobą tekst rozwinięty, tzn. z dodatkiem *mᵉʿônēn ûmᵉnaḥēš* w w. 10. Wyrażenie *mᵉʿōnᵉnîm* w formie imiesłowu o znaczeniu rzeczownikowym było znane we wcześniejszym przepowiadaniu i znajdujemy je zarówno u Mi 5, 11 jak u Iz 2, 6; 57, 3 czy u Jr 27, 9 (gdzie występuje także *qōsᵉmîm*).

3. W czasach Jozjasza ręką deuteronomisty zostały dołączone inne elementy:
— część dotycząca ofiar *mōlek* (w. 10b),
— słowa *mᵉʿônēn* i *ûmᵉnaḥēš* (w. 10c) w tej samej formie partycypialnej jak *maʿăbîr*.
— wyrażenie *šō'ēl 'ôb wᵉjiddᵉʿōnî* (w. 11b) jako uzupełnienie do ostatniego terminu, tj. *dōrēš 'el-hammētîm* (w. 11c).

4. W jeszcze późniejszym okresie ręką interpolatora dołączone zostało ostatnie słowo *mᵉkaššēf*. Dodatek jest niewątpliwie późniejszy od *mᵉʿônēn ûmᵉnaḥēš*, ponieważ takie wyrażenie nie występuje w całym

[73] Por. R. P. M e r e n d i n o, dz. cyt., 193—197.
[74] Dz. cyt., 195.

„*opus deuteronomisticum*". Prawdopodobnie interpolator chciał dać tekstowi już rozszerzonemu strukturę metryczną pięcioczłonową z cezurą (2 + 3), co już zauważył R a b a s t [75], albo chciał dać człon paralelny do *hōbēr hāber*, widząc, że wszystkie inne wyrażenia miały już swoje paralele.

Forma literacka zakazu wróżenia Pwt 18, 10-12 jest szczególna. Zwyczajną formę apodyktyczną zakazu tworzy przeczenie *lō'* z czasownikiem w imperfectum. Tu natomiast mamy negację ogólną *lō' jimmāṣe' bᵉ'ka*, po której następują formy partycypialne odnoszące się do poszczególnych wypadków. Zdaniem M e r e n d i n o [76], redaktor deuteronomiczny przejął tę formę z innego zbioru przepisów, aby nadać silniejszą wymowę retoryczną zakazowi tych praktyk, opartą na objawiającym słowie Jahwe.

Wiersz 12b pozostaje w ścisłej relacji do w. 9 i 14a. Elementami łączącymi je są: podobna forma stylistyczna (zaimek osobowy z następującym po nim imiesłowem), podobne słownictwo i przede wszystkim wspólny temat, dotyczący stosunków Izraela z narodami zamieszkującymi ziemię Kanaan. Dla redaktora deuteronomicznego narody te, Amorejczycy i Kananejczycy, są jedynie nieokreśloną grupą ludzi, którzy okupują ziemię, i interesuje się on nimi tylko dlatego, że Izrael przejmuje tę ziemię z ich rąk. Wprowadzenie tu tych narodów jest jedynie środkiem przepowiadania deuteronomicznego, mającym sprawić wrażenie, że narody te nie wywarły żadnego wpływu na Izraela, ani w zakresie polityczno-społecznym, ani w zakresie religijnym [77].

Wiersz 13: „Zupełnie wierny będziesz wobec Boga swego, Jahwe!" — Takie sformułowanie sentencji jest czymś wyjątkowym, niespotykanym w tekstach biblijnych. Słowo *tamîm* występuje w Lb 28, 19. 31; 29. 8 i 2 Sm 22, 24 z przedimkiem *lᵉ* na początku. Natomiast z następującym po nim przyimkiem *'im* znajduje się tylko w Ps 18, 24. 26 i Jb 36, 4. Treść wiersza służy jako przejście między uprzednim zakazem a przykazaniem pozytywnym, jakie zapowiada. Podobną funkcję spełnia w. 14b. Oba wiersze, ze względu na styl, należą do parenezy deuteronomicznej. Umieszczenie *tamîm* w w. 13 i *'attah* w w. 14b na początku zdania świadczy wyraźnie, że redaktor deuteronomiczny położył szczególny nacisk na te wyrażenia i na takie właśnie sformułowanie tekstu.

W religii jahwistycznej nie było miejsca dla praktyk wróżbiarskich. To stwierdzenie posłużyło redaktorowi deuteronomicznemu jako przejście do wyjaśnienia, jaka instytucja w Izraelu została upoważniona przez Jahwe do ogłaszania ludowi Bożej woli. Kapłani i lewici zostali już wy-

---

75 Dz. cyt., 11.
76 Dz. cyt., 196.
77 Por. O. B a c h l i, dz. cyt., 39 n.

kluczeni (Pwt 18, 1-8); pozostał więc tylko urząd prorocki, który nie miał udziału w krwi Aarona (jak kapłani) lecz miał udział w duchu Mojżesza.

W ten sposób Pwt 18, 9-22 stanowi obszerną konstrukcję jurydyczno-parenetyczną, która uzasadnia proroctwo jako jedyny środek rozpoznawania wyroków Jahwe, przy jednoczesnym surowym potępieniu wszelkich praktyk wróżbiarskich.

W porównaniu z Kpł 19, 26-28 widzimy, że pod względem treści, ale w zupełnie innej formie stylistycznej, dwa zakazy z Kpł 19, 26b *lō' t'naḥāšū w'lō' t'ʿônēnū* odpowiadają wyrażeniom *m'ʿônēn* i *m'naḥēš* z zakazu deuteronomicznego, w którym to znów znalazły się dodatki wtórne, uczynione ręką deuteronomisty.

Dwa inne zakazy w Kpł 19, 27-28: „nie będziecie obcinać w kółko włosów na głowie" oraz „nie będziecie nacinać ciała na znak żałoby po zmarłym" odpowiadają natomiast w swej treści, nie zaś pod względem formy stylistycznej, przepisom Pwt 14, 1: „nie będziecie nacinać skóry ani strzyc krótko włosów nad czołem po umarłym". Wykluczone jest jednak, aby przepisy Pwt 14, 1 pozostawały w ścisłym związku z przepisami Pwt 18, 10-14; prawdopodobnie należały do innego kontekstu, który odnosił się do kapłanów.

Wobec powyższego nie da się ustalić żadnej zależności między zakazami z Kpł 19, 26-28 a Pwt 18, 9-14 [78].

III. PRÓBA ROZWIĄZANIA

Stwierdzamy fakt, że Deuteronomium i Kodeks Świętości zawierają przepisy skierowane przeciw praktykom wróżbiarskim. Przepis Pwt 18, 10-12a w swej formie pierwotnej, stosownie do rekonstrukcji tekstu dokonanej przez M e r e n d i n o, pochodzi z jakiegoś zbioru prawnego starszego od Deuteronomium [79]. Z tekstów kapłańskich, zawartych w Kodeksie Świętości, zakaz z Kpł 19, 26 należy do jakiegoś starożytnego zbioru praw zwanego dekalogiem etyczno-religijnym [80].

W tekście deuteronomicznym mamy wyrażenia: *ḥābar, qesem* oraz *dōrēš 'el-hammētīm*, w tekście kapłańskim zaś: *nāḥaš* i *ʿônēn*. Po odrzuceniu *ḥābar*, które jest raczej terminem oznaczającym czary i należy do zakresu magicznego, pozostają nam cztery terminy, określające różne

78 Por. R. P. M e r e n d i n o, dz. cyt., 196.

79 R. P. M e r e n d i n o, dz. cyt., 195. — Por. także J. H o s p e r s, dz. cyt., *passim*; J. L'H o u r, dz. cyt., 492n; G. M i n e t t e d e T i l l e s s e, dz. cyt., 29nn; K. R a b a s t, dz. cyt., 11.

80 Por. J. B e g r i c h, *Die priesterliche Tora*, BZAW 66 (1936) 82; K. E l l i g e r, *Leviticus*, 244—259; R. K i l i a n, dz. cyt., 36—65; K. R a b a s t, dz. cyt., 18nn; H. G r a f R e v e n t l o w, dz. cyt., 19—78; G. von R a d, *Deuteronomium Studien*, 18—22.

praktyki wróżbiarskie, przeciwko którym wypowiadają się te starożytne przepisy. Pomiędzy obu tekstami nie stwierdzono żadnej zależności [81]. Podobieństwo terminologii jest tylko pozorne, gdyż *nāhās* i *'ônen*, znajdujące się w dzisiejszym tekście Pwt 18, 10 są dodatkami późniejszymi.

W starszych zbiorach prawnych Biblii nie ma żadnego przepisu odnoszącego się do wróżb, poza jedynym tekstem z Kodeksu Przymierza (Wj 22, 17), który w dodatku dotyczy magii: *m'kaššēfah lō' t'hajjeh* — nie pozwolisz żyć takiej, która się oddaje czarom [82]. Słowo *kāsaf* występuje także w dzisiejszym tekście Pwt 18, 10, ale zostało ono tu dołączone w późniejszym okresie jako ostatnia faza rozwoju tekstu.

1. MOTYW WPROWADZENIA ZAKAZU WRÓŻENIA

Jaka jest geneza tych przepisów i gdzie należy szukać ich *Sitz im Leben?*

Zanim odpowiemy na te pytania postarajmy się wpierw odpowiedzieć na pytanie: jaki był motyw, dla którego przepisy te zostały wprowadzone do prawodawstwa izraelskiego już w czasach bardzo dawnych, na początku monarchii albo jeszcze wcześniej.

Pwt 18, 9-14 daje odpowiedź, że praktyki wróżbiarskie były zabronione, ponieważ były to pogańskie zwyczaje narodów, które zamieszkiwały ziemię Kanaan. Zarówno opowiadania biblijne jak i dokumenty pogańskie z Ugarit i Mari, a także inne znaleziska archeologiczne, potwierdzają, że Kananejczycy znali i praktykowali wróżbiarstwo w różnych postaciach:

— radzili się swych bóstw poprzez wyrocznie (*oracula*), w wypadkach choroby, a szczególnie w wypadkach wojny;

— dane dotyczące nekromancji nie są całkiem jasne; mogła ona być rozwinięciem kultu Baala, który co roku powracał z szeolu na ziemię;

— wykładanie snów było bardzo rozpowszechnione, co potwierdzają opowiadania ugaryckie o Kerecie i Danelu: łączy się z tym także praktyka inkubacji oneiromantycznej;

— losowanie przy pomocy kości lub strzał było najbardziej rozpowszechnionym sposobem radzenia się bóstwa we wszelkich możliwych wypadkach;

— praktykowanie ornitomancji i hepatoskopii (w odniesieniu do ptaków) znajduje potwierdzenie w ugaryckiej historii Aqhat;

---

[81] Por. L. E. Elliott-Binns, *Some problems of the Holiness Code*, ZAW 67 (1955) 39 n.

[82] Muszę zaznaczyć, że drugi przepis w Kodeksie Hammurabiego, zaraz po zabójstwie, jest skierowany przeciwko magii w sensie uroku rzuconego na bliźniego celem sprowadzenia nań nieszczęścia, por. ANET 166.

— Zachowanie się zwierząt (krów zaprzęgniętych do wozu z Arką Przymierza) było interpretowane przez Filistynów jako znak wróżebny;
— obserwowanie wody lub oliwy zmieszanej z wodą w kielichu, przypisywane było Józefowi Egipskiemu, podobnie jak Pagat, córce Danela, z historii ugaryckiej;
— z dziedziny astrologii mamy dane o znakach meteorologicznych z obserwacji chmur i innych fenomenów atmosferycznych na niebie i na ziemi.

Trzeba dodać odrazu, że religia jahwistyczna korzystała również z środków mantycznych [83], jak wyrocznie (*oracula*), sny i losy, chociaż były one powszechnie stosowane przez pogan. Samo więc ich pogańskie pochodzenie nie było wystarczającym motywem wprowadzenia zakazu tychże praktyk wróżbiarskich. Musiał istnieć jeszcze inny powód, a mianowicie niebezpieczeństwo udziału w kulcie pogańskim. Materiał dotyczący wróżb, zebrany w oparciu o teksty biblijne i pozabiblijne, dostarcza w tym względzie wielu potwierdzających faktów:
— Achaz żądał wyroczni od fałszywych proroków, którzy byli prorokami Baala, bożka czczonego przez królową Jezabel;
— Ochozjasz usiłował uzyskać wyrocznię od kapłanów Baala w filistyńskim sanktuarium w Akkaron.
— wywoływanie duchów łączono z ofiarami składanymi demonom, aby pozwoliły widmu ukazać się ludziom;
— ryt inkubacji oneiromantycznej obejmował różne ofiary składane bóstwom i demonom;
— przed rzuceniem losów modlono się do bóstwa, aby dało poznać swoją wolę za pośrednictwem kości, strzał itp.;
— hepatoskopia według zwyczaju babilońskiego dokonywała się podczas ofiary ze zwierzęcia, w którego wątrobie dopatrywano się znaków przepowiadających przyszłość;
— również obserwowanie wody i oliwy w kielichu było aktem kultu: w Mezopotamii było to połączone z kultem słońca i należało do obowiązków *barû*.
— obserwowanie zjawisk atmosferycznych u Kananejczyków było połączone z kultem Baala-Hadada, boga deszczu i urodzaju.

Głównym motywem zakazania Izraelitom praktykowania mantyki (wróżb) było zatem wielkie niebezpieczeństwo uczestniczenia przez nich w kulcie idoli w miejsce kultu Jahwe. Z dopuszczalnych w Izraelu konsultacji bóstwa, radzenie się za pośrednictwem *'ûrîm* i *tummîm* lub przy pomocy efodu, dokonywało się także podczas świętego obrzędu, po złożeniu ofiar i odmówieniu modlitw. Aby Izraelici nie zamienili Jahwe na idole a kultu Jahwe nie zamienili na kult bałwochwalczy, były im

[83] Por. O. Eissfeldt, *Jahwe — Name und Zauberwesen*, KS I, 151.

zakazane wszelkie praktyki i zwyczaje, jakimi posługiwali się poganie w celu poradzenia się swych bogów lub w celu zapewnienia sobie powodzenia.

Dobrze wyrażają ten motyw słowa Eliasza skierowane do Ochozjasza, króla izraelskiego: „Czyż nie ma Boga w Izraelu, by szukać Jego wyroku?" (4 Krl 1, 16).

W Pwt 18, 9-14 motyw ten został silnie zaakcentowany przez słowo *tô'ăbah*, które pierwotnie miało znaczenie jakiejś perwersji seksualnej; redaktor deuteronomiczny użył tego słowa w znaczeniu „rzeczy, którą należy odrzucić", co z kolei Jeremiasz i Ezechiel zastosowali do idoli jako wyrażenie pogardliwe.

Natomiast tekst Kpł 19, 26 należy do zbioru przepisów ujętych w formę dekalogu etycznego i religijno-kultowego, w którym zakaz „nie będziecie wróżyć z kielicha ani obserwować znaków na niebie" znajduje się obok zakazu „nie będziecie jeść niczego z krwią" (TM) lub „nie będziecie jeść niczego na wyżynach" (Septuaginta). Jedno i drugie wyrażenie świadczy o związku z kultem pogańskim.

Innym motywem wprowadzenia zakazu praktyk wróżbiarskich było powiązanie ich z magią, która bezsprzecznie miała miejsce w rytach wywoływania duchów w celu radzenia się ich w sprawach nieznanych, czy też w misteriach dokonywanych przy innych formach wróżenia. To powiązanie wróżb z magią dostrzegał z pewnością bardzo wyraźnie prawodawca, skoro w pierwotnym tekście Pwt 18, 10-12 oprócz dwóch terminów wróżbiarskich umieścił termin magiczny (*hōber ḥaber*), a w Kpł 19, 26 po zakazie wróżenia dołączył cztery zakazy różnych rytów, które miały znaczenie zabobonne i magiczne.

2. SITZ IM LEBEN ZAKAZÓW WRÓŻENIA

Rozwiązanie problemu *Sitz im Leben* zakazów wróżenia z Pwt 18, 9-14 oraz Kpł 19, 26 zależy w dużej mierze od ustalenia czasu tworzenia się Deuteronomium i Kodeksu Świętości.

Gdy idzie o pochodzenie Deuteronomium, wspomnieć należy prace De Wette[84] i Gramberga[85], prekursorów różnych opinii, zmierzających do rozwiązania tego problemu. De Wette podawał jako bezsporne następujące fakty:

— Deuteronomium było nieznane przed panowaniem Jozjasza,
— Deuteronomium było podstawą reformy Jozjasza,

[84] *Dissertatio critica qua Deuteronomium a prioribus Pentateuchi libris diversum aliis cuiusdam recentioris opus esse monstratur*, Jena 1805. — J. Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlin 1905, 9, nazwał hipotezę De Wette *„thesis de pia fraude"*.

[85] *Kritische Geschichte der Religionsideen des Alten Testaments*, 1829, p. XVI, 153 nn, 305 nn.

— Deuteronomium było znane Jeremiaszowi, Ezechielowi, Deutero-Izajaszowi, Aggeuszowi i Zachariaszowi,
— Kryteria wewnętrzne (centralizacja kultu w Jerozolimie, zniesienie kultów pogańskich i zakaz ofiar *mōlek*) przemawiają za powstaniem Deuteronomium w VII wieku przed Chrystusem.

Opinia powyższa, która w latach trzydziestych [86] naszego stulecia miała wielu zwolenników, popierana jest obecnie przez niewielu autorów, m. in. przez egzegetę żydowskiego Weinfelda [87].

Opinia Gramberga [88], odnosząca powstanie Deuteronomium do czasów po powrocie Izraelitów z niewoli, wznowiona została w latach 1920 — 1930 przez Kegela [89], Ostreichera [90] i Welcha [91], którzy zaprzeczyli prawdziwości argumentów przedstawianych przez De Wette, mówiąc że:

— Deuteronomium było nieznane aż do czasów Nehemiasza,
— Relacja 2 Krl 22-23 o reformie Jozjasza jest nieautentyczna,
— Deuteronomium nie było przestrzegane po reformie Jozjasza,
— Jeremiasz był cytowany przez Deuteronomium a nie odwrotnie,
— Centralizacja kultu i polemika odnośnie wyżyn nie istniała przed niewolą.
— Deuteronomium nie mogło być zatem utworzone przed niewolą.

Według opinii większości współczesnych egzegetów Deuteronomium istniało na długo przed Jozjaszem w tym sensie, że stanowiło podstawę reformy Ezechiasza, następnie zaginęło za rządów Manassesa i zostało odnalezione w świątyni podczas reformy Jozjasza [92].

---

[86] Por. K. Budde, *Das Deuteronomium und die Reform von König Josias*, ZAW 44 (1926) 177—224; A. Causse, *La transformation de la notion d'alliance et la rationalisation de l'ancien coutume dans le réforme deutéronomique*, RHPhilRel 13 (1933) 1—29; G. Dahl, *The case for the currently accepted date of Deuteronomy*, JBL 47 (1928) 361 nn; H. Gressmann, *Josia und das Deuteronomium*, ZAW 42 (1924) 313—337.

[87] *Deuteronomy. The present state of inquire*, JBL 86 (1967) 249—262.

[88] Dz. cyt., jw.

[89] *Die Kultus-Reformation des Josias*, 1919.

[90] *Das Deuteronomische Gesetz*, BFCT 27, Gütersloh 1923, 4.

[91] *The Code of Deuteronomy. A new theory of its origin*, London—Edinbourgh 1924. — Tę opinię podtrzymywał także G. R. Berry, *The Date of Deuteronomy*, JBL 59 (1940) 135; por. także L. B. Paton, *The case for the post-exilic origin of Deuteronomy*, JBL 47 (1928) 306 nn.

[92] Por. J. Bewer, *The case for the early date of Deuteronomy*, JBL 47 (1928) 325 nn; R. E. Clements, *Deuteronomium and the Jerusalem Cult-Tradition*, VT 15 (1965) 312; F. Dornseiff, *Zeit und Verfasser des Pentateuchs und die Deuteronomiumsfrage* (1938); w: KS, *Antike und alter Orient, Interpretationen*, I, Leipzig 1956, 297 nn; J. H. Hospers, dz. cyt.; H. Junker, *Die Entstehungszeit des Ps 78 und des Deuteronomiums*, Bibl 34 (1953) 499 n; E. König, *Deuteronomische Hauptfragen*, ZAW 28 (1930) 44 nn; J. L'Hour, dz. cyt., 493; N. Lohfink, *Die Bundesurkunde des Königs Josias*, Bibl 44 (1963) 261; V. Maag, *Erwägungen zur deuteronomischen Kultzentralisation*, VT 6 (1956) 10 n; R. P. Merendino, dz. cyt., 1 n; G. Minette de Tillesse, dz. cyt., 29 nn; E. W. Ni-

Nicholson[93], idąc za opinią Von Rada [94], dopatruje się *Sitz im Leben* Deuteronomium w kulcie okresu amfiktionii pokoleń izraelskich. Podobną opinię podziela Lohfink[95], który utożsamia Deuteronomium z dokumentem przymierza.

Już Von Rad[96] wyróżnił w Deuteronomium cztery sekcje, odpowiadające czterem częściom zawarcia przymierza według starożytnego przekazu z Księgi Wyjścia 19-24:

Pwt	
1-11	Historia synajska i pareneza
12-26, 15	Prawo
26, 16-19	Obowiązki przymierza
27 nn	Błogosławieństwa i przekleństwa
Wj	
19	Pareneza i historia synajska
20-23, 19	Ogłoszenie prawa
23, 20 nn	Obietnica błogosławieństwa
24	Zawarcie przymierza

Jako dokument przymierza Deuteronomium było oficjalnie i uroczyście odczytywane podczas wielkich zgromadzeń ludu przed arką przymierza w określonym czasie, stanowiąc część ceremonii odnowienia przymierza z Jahwe[97]. Stosownie do przepisu Pwt 31, 9-13, czytanie to powinno się było odbywać przed arką przymierza w każdym roku szabatowym podczas święta *Sukkot*.

Zdania uczonych odnośnie liczby i formy świąt izraelskich są podzielone[98]. Dyskutowana jest przede wszystkim natura i forma święta *Sukkot* w okresie monarchii. Wszyscy zgadzają się jednak, że w okresie amfiktionii święto *Sukkot* miało charakter wielkich religijnych uroczystości odnowienia przymierza[99]. Z takimi właśnie uroczystościami zwią-

---

cholson, *Deuteronomy and Tradition*, Oxford 1967, 1—17; G. von Rad, *Das Gottesvolk im Deuteronomium*, BWANT 47, Stuttgart 1929, 11—19.

93 Dz. cyt., 40.

94 Dz. cyt., 11—19.

95 Dz. cyt., 482—486.

96 Dz. cyt., 11—19.

97 Por. N. Lohfink, dz. cyt., 483.

98 R. de Vaux, *Les Institutions de l'Ancien Testament*, II, 395—413, przeczy istnieniu w dawnym Izraelu święta intronizacji Jahwe; świętom *sukkot* i *šabuot* odmawia charakteru „synajskiego" (odnowienia przymierza) i wyjaśnia je jako święta o charakterze agrarnym, tj. święto plonów i święto pierwocin.

99 Por. A. Alt, dz. cyt., 327 n; M. Beyerlin, *Origins and history of the oldest semitic traditions*, Oxford 1965, 40 n; J. Bright, *A History of Israel*, London 1960, 149; W. Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, I, London 1961, 122 n; H. J. Kraus, *Die Königsherrschaft Gottes im Alten Testament*, Tübingen 1951, 7 n; S. Mowinckel, *Psalmenstudien*, II, *Das Thronbesteigungsfest Jahwes und der Ursprung der Eschatologie*, Amsterdam 1961 (przedruk); tenże, *The Psalms in Israels Worship*, I-II, Oxford 1962; M. Newman, *The people of co-*

zane było odczytywanie dokumentu przymierza (Joz 24). Z okresu monarchii mamy również przekazy o odnowieniu przymierza dokonanym przez królów: Ezechiasza (2 Krn 29), Jozjasza (4 Kri 23, 1-27) oraz Sedecjasza (Jr 34, 8-22) [100].

Z okazji tych zgromadzeń dołączano do dokumentu przymierza nowe przepisy i wyjaśnienia podawane przez urzędników i charyzmatyków (sędziowie, kapłani, starsi ludu, prorocy), przedstawiane zawsze jako nauka Mojżesza. W ten sposób również omawiany przez nas tekst Pwt 18, 9-14 miałby swój *Sitz im Leben* w rycie odnowienia przymierza.

Kodeks Świętości (Kpł 17-26) różni się bardzo od reszty Księgi Kapłańskiej. Cechą charakterystyczną rozdziałów 1-16 jest sytuacja synajska: cały Izrael zgromadzony jest wokół przybytku (Namiotu Spotkania). Literacka adaptacja tej sytuacji została w Kodeksie Świętości osiągnięta w sposób sztuczny poprzez formuły wprowadzające, w których Jahwe nakazuje Mojżeszowi, aby przekazał ludowi Jego prawa.

Biorąc tę formułę za rzeczywistość R e v e n t l o w [101] traktuje Kodeks Świętości jako proklamację prawa w okresie pobytu Izraela na pustyni. Stąd dzisiejszy tekst nie jest dla niego wynikiem sukcesywnych redakcji, lecz otrzymał tę formę na skutek przystosowania i pewnego rozwoju w ramach święta przymierza. Opinii tej nie da się utrzymać, ponieważ dane oceniane przez R e v e n t l o w a jako bardzo stare, należą bezsprzecznie do redakcji kapłańskiej.

W Kodeksie Świętości zauważa się trzy zasadnicze elementy literackie:
— formuły narracyjne, wprowadzające, łączące treść Kodeksu Świętości z wydarzeniami opowiedzianymi w pierwszej części Księgi Kapłańskiej,
— styl własny o charakterze parenetycznym, mało zróżnicowany,
— styl przepisów prawnych.

Powyższe elementy literackie stanowią podstawę rozróżnienia trzech faz w formowaniu się tekstu Kodeksu Świętości, a mianowicie:
— materiał pierwotny, obejmujący różne przepisy prawne, oficjalne wyjaśnienia itp. [102],
— pareneza czyli przepowiadanie prawa,
— redakcja kapłańska.

Najbardziej charakterystyczną cechą Kodeksu Świętości jest jego opracowanie parenetyczne. Podobnie jak w Deuteronomium chodzi tu

---

venant, New York 1962, 112 n; E. W. N i c h o l s o n, dz. cyt., 40; G. von R a d, *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuchs*, GesSt, 1958, 41 nn; t e n ż e, *Old Testament Theology*, I, 1962, 17 n; A. W e i s e r, *Introduction to the Old Testament*, 1961, 89 nn; t e n ż e, *The Psalms*, London 1962, 26 nn.

100 Por. K. B a l t z e r, *Das Bundesformular*, WMANT 4, Neukirchen 1960, 62—64; H. J u n k e r, *Deuteronomium, Echter Bibel*, Würzburg 1952, 445—447.

101 Dz. cyt., 18 n, 165 n.

102 Por. W. T h i e l, dz. cyt., 44 n; L. E. E l l i o t t — B i n n s, dz. cyt., 39 n.

o prawo nauczane i przepowiadane. W tym tylko sensie można by przyjąć opinię Reventlowa, który zakładał *Sitz im Leben* tego przepowiadania prawa w starożytnym święcie odnowienia przymierza [103].

Pozostaje więc *Sitz im Leben* omawianych tekstów prawnych przeciw wróżbiarstwu upatrywać w rycie odnowienia przymierza podczas zgromadzeń religijnych w latach jubileuszowych. Dla tekstu deuteronomicznego jest to całkowicie pewne. Pierwotnie mógł on należeć do tekstu upomnienia czynionego ludowi przed ceremonią odnowienia przymierza. Przykład takiego upomnienia mamy w Ps 81, 9-11:

„Słuchaj, mój ludu, a napomnę ciebie,
obyś posłuchał mnie, Izraelu!
Nie będzie u ciebie boga obcego,
cudzemu bogu nie będziesz się kłaniał.
Ja jestem Pan, twój Bóg".

Dowody istnienia tego rodzaju praktyki mamy w tekstach biblijnych, w których jest mowa o odnowieniu przymierza lub o przygotowaniach do jakiegoś święta. Przed odnowieniem przymierza Izraelici musieli wyrzec się bogów obcych, jak np. w Joz 24, 14: „Bójcie się więc Jahwe i służcie mu w szczerości i prawdzie! Usuńcie bóstwa, którym służyli ojcowie wasi po drugiej stronie Rzeki i w Egipcie, a służcie Jahwe!" [104]

Czytamy w Księdze Królewskiej i w Księdze Kronik, że królowie Aza, Jozafat, Ezechiasz i Jozjasz przed odnowieniem przymierza zwracali się przeciw kultom pogańskim, niszcząc ołtarze bożków w miastach i na wyżynach, krusząc stele i święte pale, zabijając przy tym kapłanów pogańskich łącznie z czarownikami i wróżbitami [105]. Do podobnej praktyki zdają się też nawiązywać słowa wypowiedziane przez Jehu do czcicieli Baala: „Przeszukajcie i zobaczycie, czy nie jest tutaj z wami ktoś z czcicieli Jahwe, poza czcicielami Baala" (4 Krl 10, 23).

Gdy idzie o tekst z Kodeksu Świętości (Kpł 19, 26) wydaje się, że nie można z całkowitą pewnością twierdzić o jego przynależności do rytu odnowienia przymierza. Tekst wyraźnie wskazuje, że nie należy do fazy przepowiadania prawa połączonego z tradycją deuteronomiczną, lecz do starego zbioru określanego mianem dekalogu etyczno-religijnego. W rzeczywistości treść ma charakter katechezy ludowej, która z jednej strony nakazywała, aby nie czynić bliźniemu żadnej niesprawiedliwości, tak w słowach jak czynach, a z drugiej strony zakazywała wszelkich zwy-

103 Por. W. Thiel, dz. cyt., 68—73; R. Kilian, dz. cyt., 160.

104 Podobny ryt znajdujemy w Rdz 35, 2-4, przypisany Jakubowi, który zebrał od swoich domowników wszystkie przedmioty obcego kultu oraz kolczyki i zakopał je pod dębem w pobliżu *Sychem* przed udaniem się do *Betel*, aby tam zawrzeć przymierze z Bogiem. Tekst zdradza powiązanie z rytem odnowienia przymierza z Joz 24, 14nn.

105 Por. 3 Krl 15, 12; 18, 4; 23, 4-20. 24; 2 Krn 14, 2; 17, 6; 29, 3-19; 31, 3-7. 33.

czajów zabobonnych, łącznie z wróżbiarstwem i magią, mającymi znaczny udział w kulcie pogańskim.

Fakt takiej katechezy ludowej zanotował autor 2 Krn 17, 7-9: Jozafat w trzecim roku panowania wysłał swych urzędników, lewitów i kapłanów, aby nauczali w miastach judzkich. „Nauczali oni w Judzie, a mieli z sobą księgę Prawa Jahwe i obchodzili wszystkie miasta Judy, pouczając lud". Zważywszy, że Jozafat „za Baalami nie kroczył, lecz szukał Boga swoich ojców (*lō' dāraš labbᵉ'ālîm kî lē'lōhê 'ābîw dārāš*) i postępował zgodnie z Jego przykazaniami" (2 Krn 17, 3. 4), we wszystkich swych poczynaniach pytał najpierw o zdanie Jahwe [106] oraz że ustanowił w kraju sędziów, nakazując im sądzić sprawiedliwie, bez względu na osobę [107], można przypuszczać, że również nauczanie prawa zarządzone przez niego, kierowało się podobnymi zasadami, tym mianowicie, aby lud porzucił kulty pogańskie, nie uprawiał magii ani wróżbiarstwa, lecz radził się Jahwe i aby postępował sprawiedliwie w stosunku do bliźnich. W tym kontekście księga prawa, którą mieli z sobą kapłani i lewici, udający się na nauczanie w miastach Judy, mogła oznaczać zbiory przepisów dotyczących codziennego życia ludu w zakresie praktyk i zwyczajów kultowych oraz stosunków międzyludzkich, tak jak to mamy w dekalogu etyczno-religijnym Kodeksu Świętości. W katechezie zatem ludowej w czasach pobożnego króla Jozafata należy upatrywać *Sitz im Leben* zakazu wróżenia z Kpł 19, 26.

ZAKOŃCZENIE

Tendencje do poznania tajemnic, zwłaszcza dotyczących przyszłości, nie były obce Izraelitom. Rozpowszechnione były wśród nich liczne praktyki, podobne do praktyk pogańskich, tak co do ich istoty jak formy. Religia jahwistyczna dopuszczała wyrocznie (*oracula*), losowanie i sny jako środki konsultowania Boga. Inne środki były zakazane i kto je uprawiał, podlegał karze śmierci. Było to stare prawo, oparte na zaufaniu do Jahwe, który we właściwym czasie zwykł oznajmiać wszystko swojemu ludowi.

Analiza różnych praktyk wróżbiarskich wykazuje ich powiązanie z kultem pogańskim i magią. Również teksty, zawierające zakazy wróżenia, wykazują kontekst kultowy.

Powszechnie przyjęte stwierdzenia odnośnie pochodzenia i funkcji zbiorów prawnych, w których znajdują się zakazy wróżenia, tj. Deuteronomium i Kodeksu Świętości, pozwalają ustalić *Sitz im Leben* tych za-

106 Por. 3 Krl 22, 5. 7; 4 Krl 3, 11; 2 Krn 18, 4. 6.
107 Por. 2 Krn 19, 5-10.

kazów. Dla tekstu deuteronomicznego Pwt 18, 9-14 był nim ryt odnowienia przymierza, dokonywany w roku szabatowym podczas święta *Sukkot*. Tekst z Kodeksu Świętości Kpł 19, 26 mógł łączyć się również z odczytywaniem prawa podczas tegoż święta. Wydaje mi się jednak bardziej właściwe łączyć go z katechezą ludową, przeprowadzoną przez kapłanów i lewitów podczas panowania króla Jozafata.

Zakończyć pragnę słowami Iz 8, 16-20, które — moim zdaniem — stanowią doskonałą ilustrację do niniejszej pracy:

„Związanie oświadczenia, opieczętowanie tego objawienia...
Oczekuję Jahwe, który ukrywa swe oblicze przed domem Jakuba,
i w Nim pokładam nadzieję.
Oto ja i dzieci moje, które mi dał Jahwe,
stanowimy cudowne znaki w Izraelu,
od Jahwe Zastępów, co na Górze Syjon przebywa.
Gdy zaś wam powiedzą:
radźcie się wywoływaczy duchów i wróżbitów,
którzy świszcząc szepczą i mruczą zaklęcia;
czyż lud nie powinien radzić się swoich bogów
oraz pytać umarłych co do losu żywych?
(Zwracajcie się) do objawienia i do świadectwa!

SKRÓTY CZASOPISM I WYDAWNICTW

ANET	J. B. Pritchard, *The Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, Princeton—New Jersey 1950.
ARM	A. Parrot — G. Dossin, *Les Archives Royales de Mari. Transcriptions et Traductions*. Paris.
ARMT	A. Parrot — G. Dossin, *Les Archives Royales de Mari. Textes*, Paris.
ATANT	*Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments*, Zurich.
ATD	*Das Alte Testament Deutsch. Neues Göttinger Bibelwerk*, Göttingen.
AV	*Archéologie Vivante*.
BBB	*Bonner Biblische Beiträge*, Bonn.
BFCT	*Beiträge zur Forschung Christlicher Theologie*.
Bibl	*Biblica. Commentarii Periodici Pontificii Instituti Biblici*, Roma.
BWANT	*Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament*, Stuttgart.
BZ NF	*Biblische Zeitschrift* (Neue Folge), Paderborn.
BZAW	*Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, Berlin.
BZF	*Biblische Zeitfragen*, Münster.
DBS	(L. Pirot — A. Robert) — H. Cazelles — A. Feuillet, *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, Paris 1928—
DHS	*Dream and Human Societies*, Berkeley—Los Angelos.
Echter Bibel	F. Nötscher, *Heilige Schrift in Deutscher Übersetzung*, Würzburg —Echter Verlag 1948—
FRLANT	*Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments*, Göttingen.
GesSt	*Gesammelte Studien*.
HAT	O. Eissfeldt, *Handbuch zum Alten Testament*, Tübingen 1937—1955.
HR	M. Brillant — R. Aigrain, *Histoire des Religions*, Tournai.
HUCA	*Hebrew Union College Annual*, Cincinnati.
JAs	*Journal Asiatique*, Paris.
JBL	*Journal of Biblical Literature*, Philadelphia.

KHC	K. Marti, *Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament*, Tubingen 1897—1904.
KS	*Kleine Schriften.*
MRS	*Mission de Ras Shamra*, Paris.
MVExOrLux	*Medelingen en Verhandelingen van het „Ex Oriente Lux"*, Leiden.
Or NS	*Orientalia. Commentarii Periodici Pontificii Instituti Biblici*, Roma. Nova Series.
RB	*Revue Biblique* publiee par l'Ecole Pratique d'Etudes Bibliques etablie au Convent Dominicain Saint-Etienne de Jerusalem.
RBibIt	*Rivista Biblica Italiana.* Organo dell'Associazione Biblica Italiana, Roma.
PHPhilRel	*Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse*, Strassbourg.
RHR	*Revue d'Histoire des Religions*, Paris.
RMI	*La Rassegna Mensile d'Israele.*
RWK	*Religion — Wissenschaft — Kultur.*
SB	*Sources Bibliques*, Paris.
SBT	*Studies in Biblical Theology*, London.
SJT	*The Scottish Journal of Theology*, Edinbourgh.
SMSR	*Studi et Materiali della Storia delle Religioni.*
SVT	*Supplements to Vetus Testamentum*, Leiden.
Syria	*Syria. Revue d'Art Orientale et d'Archeologie*, Paris.
TransGOS	*Transactions of the Glasgow University Oriental Society*, Leiden.
VT	*Vetus Testamentum*, Leiden.
WMANT	*Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament.*
ZA	*Zeitschrift fur Assyriologie und vorderasiatische Archäologie*, Berlin.
ZAW	*Zeitschrift fur die Alttestamentliche Wissenschaft*, Berlin.
ZMR	*Zeitschrift fur Missionskunde und Religionswissenschaft*, Munster.

Sommario

„SITZ IM LEBEN" DELLA PROIBIZIONE DELLE PRATICHE DIVINATORIE Lv 19, 26 e Dt 18, 9-14

Testi legali, che si esprimono contro le pratiche divinatorie, si trovano nel Codice di Santita (Lv 17—26) e nel Deuteronomio. Il Codice di Santita — secondo alcuni autori — proviene dall'ultimo secolo primo dell'esilio ed e stato elaborato con un nuovo spirito dal redattore sacerdotale durante e dopo l'esilio. Contiene pero anche il materiale primitivo, molto antico. Il Deuteronomio invece esisteva — secondo la maggioranza degli autori moderni — gia nel tempo di Ezechia. Se si ammette, che Deuteronomio fosse stato il libro della legge, il quale si leggeva durante la festa delia rinnovazione del patto, la sua origine risale al periodo dell'anfictionia.

I testi antidivinatori del Codice di Santita sono quattro, dai quali quello del Lv 19, 26 apparteneva ad una collezione antica delie leggi chiamata il „decalogo etico-religioso". Gli altri possono essere riportati all'ultimo secolo della monarchia prima dell'esilio.

Il testo deuteronomico Dt 18, 9-14 parla delie diverse pratiche pagane divinatorie e magiche, di cui le genti si servivano a conoscere il futuro et ad assicurarsi il benessere. Nei termini usati non si vede il significato tecnico preciso, ma e possibile di ritrovare il senso primitivo delie parole. Dalle otto diverse pratiche del testo odierno soltanto tre (*qosem qesamîm, hober haber, doreš 'el-hammetîm*) appartenevano al testo primitivo, secondo la ricostruzione del testo fatta da Merendino.

Nella religione yahveistica non c'era il posto per le pratiche divinatorie. Il redattore ha approfittato quest'affermazione per poter far passaggio a dichiarare

quale l'istituzione in Israele fu approvata dal Yahve per pronunciare la volontà divina al popolo. I sacerdoti ed i leviti furono già esclusi (Dt 18, 1-8) ed è rimasto soltanto il profetismo, il quale non aveva la successione nel sangue di Aronne, ma nello spirito di Mosè. Cosi il testo di Dt 18, 9-22 è una vasta costruzione giuridico-parenetica, che afferma la profezia come l'unico mezzo per conoscere gli ordini di Yahve, con una severa condanna per tuttte le pratiche divinatorie.

Il motivo principale per proibire agli Israeliti di esercitare la mantica era un grande pericolo, che essi partecipassero al culto degli idoli e non a quello di Yahve. L'altro motivo per vietarla era la sua connessione con la magia.

I dati generalmente accettati sulla provenienza e sulle funzioni dei codici dove si trovano i testi antidivinatori, cioè del Deuteronomio e del Codice di Santità, permettono di stabilire il *Sitz im Leben* — per il testo deuteronomico Dt 18, 9-14 nel rito della rinnovazione del patto, che si doveva svolgere ogni anno sabbatico durante la festa di *Sukkot*. — Il testo del Codice di Santità (Lv 19, 26) apparteneva ad una collezione antica delle leggi, che pare fosse congiunta con la catechesi popolare da parte dei sacerdoti e leviti, che aveva luogo durante il regno di Giosafat.