

Janusz Lemański

Uniwersytet Szczeciński

ORCID 0000-0002-1512-997x

Jerozolima a kwestia powstania Pięcioksięgu

Abstrakt: Brak wzmianki o Jerozolimie w Pięcioksięgu oraz nieobecność w nim teologii Syjonu – a więc tematów ważnych w okresie tzw. drugiej świątyni – prowadzi do pytania o aktualność tezy o zredagowaniu dzieła w tym okresie na terenach Judy. Powszechna już dziś świadomość, że istniała wersja przedsamarytańska hebrajskiej Tory i była ona wspólnym dziełem nie tylko środowiska związanego z Jerozolimą i jej sanktuarium, ale również elit intelektualnych z Samarii, pozwala z jednej strony doszukiwać się jakiś ukrytych aluzji do Jerozolimy w Pięcioksięgu, a z drugiej na postawienie tezy, że Tora – inaczej niż się zwykle przyjmuje – powstała w Samarii. Artykuł uzasadnia tezę, że za powstanie Tory odpowiedzialne były elity zarówno z Judy, jak i z Samarii, a brak wzmianek o Jerozolimie jest efektem zmiany paradygmatów teologicznych (sanktuarium na pustyni – JHWH jest tam, gdzie Jego lud).

Słowa kluczowe: Pięcioksiąg, Jerozolima, teologia Syjonu, sanktuarium na pustyni

Jerozolima odgrywa wyjątkową rolę w historii biblijnej (Walker 2000, 589–92), stąd zainteresowanie badaczy budzi brak jakiegokolwiek wzmianki o niej w fundamentalnym dla wiary Izraela tekście, jakim jest Tora – Pięcioksiąg (Amit 2000, 130–68)¹. To zainteresowanie wynika z dwóch powodów. Najpierw z założenia akceptowanego przez większość współczesnych biblistów, które dotyczy czasu i miejsca powstania znanej nam dziś wersji Pięcioksięgu. *Opinio communis* w tej kwestii jest takie, że tekst ten swoją przybliżoną do „aktualnej” formę osiągnął pod koniec V wieku przed Chrystusem, a jego redakcja dokonała się w Jerozolimie (Dozeman,

¹ Wzmianki o Salem i Moria (Rdz 14,18; 22,2) – miejscach identyfikowanych później (Ps 76,3; 2 Krn 3,1) jako odniesienia do tego miasta – traktowane są czasem jako przykłady ukrytej polemiki.

Schmid i Schwartz 2011; Gertz i Levinson 2016; Schmid 2023; Ska 2024). Część badaczy zakłada, że mógł on być jeszcze preredagowany w epoce hellenistycznej (Brandscheidt 2009; Schmid 2016, 597 przyp. 48; Schüle 2017). Mowa jest zatem o czasach, kiedy centralna rola Jerozolimy i znaczenie tzw. teologii Syjonu odgrywały istotną rolę i znalazło to odzwierciedlenie w tekstach biblijnych (m.in. deuteronomistyczne dzieło historyczne, zwł. 1–2 Sm; 1–2 Krl [Meyers 2005]; Księgi Kronik [Kalimi 2016, 135–54]; Księga Psalmów [Klouda 2008]). Potem zainteresowanie badaczy budzi Pięcioksiąg Samarytański (dalej PS), którego istnienie obok Tekstu Masoreckiego (dalej TM) i wyraźne różnice w kwestii identyfikacji „centralnego sanktuarium” (Sychem/Garizim vs. Jerozolima?) zdradzają z jednej strony pewien proces rozejścia się obu wspólnot (Samarytanie i mieszkańcy Judei), a z drugiej wskazują zarazem na jakiś wspólny dla obu społeczności (Judejczycy i Samarytanie) etap w redagowaniu Tory. W tym wypadku przedmiotem uwagi jest istnienie wersji przedmasoreckiej i przedsamarytańskiej Pięcioksięgu (tzw. Pięcioksiąg przedsamarytański), co potwierdza porównanie TM i PS z tekstami z Qumran (Knoppers 2005, 2011, 2013; Crawford 2024; Kartveit 2024). Fakt, że na tym wczesnym etapie obie wspólnoty zdolne były stworzyć wspólny tekst, w którym wiele miejsca poświęca się północnym, izraelskim sanktuariom, a nie wspomina się w ogóle samej Jerozolimy, Syjonu czy dynastii Dawida jest więc dla badaczy bardzo intrygujący i prowadzi do wielu spekulacji na temat rzeczywistego czasu i miejsca powstania pierwotnej wersji Tory. Te kwestie chcemy przeanalizować bliżej w poniższym artykule, by następnie wyciągnąć wnioski na temat potencjalnej daty i miejsca powstania Pięcioksięgu. W tym celu przyjrzymy się najpierw znaczeniu Jerozolimy i wspomnianej teologii Syjonu w tekstach poza Pięcioksięgiem. Następnie spróbujemy spojrzeć na różne próby wyjaśnienia braku obu tych tematów w samej Torze i ocenić zawartą w tych propozycjach argumentację. W końcu spojrzemy również na popularne dziś porównywanie TM Pięcioksięgu z innymi tradycjami tekstualnymi (Ska 2024, 286–90), zwracając uwagę przede wszystkim na wspomnianą powyżej kwestię tzw. Pięcioksięgu przedsamarytańskiego. Te kroki badawcze, jak zakładamy, pozwolą nam znaleźć odpowiedź zarówno na

pytanie o brak w Pięcioksięgu wyraźnej wzmianki o Jerozolimie, jak i o czas oraz miejsce powstania hebrajskiej Tory.

1. Teologia Syjonu i Jerozolimy poza Pięcioksięgiem

Znaczenie Jerozolimy, miasta wzmiankowanego w połowie XIV wieku przed Chr. w tekstach z El-Amarna (jako Uruszalim; por. EA 287; 289 w Rainey 2015, 1111, 1121), wynikało nie tylko z faktu, że tradycja biblijna łączyła je ze zbudowaną przez Salomona świątynią i przeniesieniem tam arki przymierza dokonany przez jego ojca Dawida (2 Sm 6; 15,29; por. Ps 50; 132; 68,17). Miasto to leżące na granicy Izraela, Judy i Beniamina nadawało się idealnie na ośrodek integrujący tradycje jahwistyczne w późnym okresie monarchii i reintegrującym „resztę Izraela” zarówno po upadku Królestwa Izraela (722 przed Chr.), jak i po wygnaniu babilońskim (538 przed Chr.). To tu celebrowano dawną tradycję o przymierzu zawartym na Synaju (Wj 19–24.31–34). Powiązanie Synaj–Syjon (to określenie Jerozolimy stosowane zwł. w Księgach Izajasza i Psalmów) pozwalało nie tylko przenieść tradycję świętej góry Boga z pustyni do tego miasta (nietrudno jednak zauważyć, że historycznie to powiązanie przebiegało w odwrotnym kierunku; Oswald 1998; Lemański 2021a), ale i wzmocnić przekonanie o wybraniu tego miejsca przez Boga wraz z panującą tu dynastią Dawidową (por. 2 Sm 7,4–17; Ps 132). Dla teologów z kręgów deuteronomistycznych, działających w końcowym okresie monarchii w Judzie, Syjon był miejscem, w którym JHWH „umieścił” swoje imię (1 Krl 11,36; 14,21; 2 Krl 21,4; por. Pwt 12,5.11; na temat powiązań tej formuły ze starszą wersją z Wj 20,24 oraz klinowym zwrotem *šuma(m) šakānu(m)* zob. Otto 2016, 1173–76).

Miasto Dawida stało się w ten sposób miastem wybranym przez JHWH, a znajdująca się w nim świątynia miejscem, w którym On zamieszkał (Ps 135,21)², co wskazywano jako ostateczny cel i zwień-

² Jeruzalem – zwłaszcza w tzw. psalmach wstępujących (por. Ps 122; 125; 128) jest „miastem naszego Boga, miastem wielkiego króla”. Podobnie w wypowiedziach Izajasza znajdujemy odniesienia do Syjonu jak świętej góry Boga JHWH i miejsca, w którym jest On obecny/przebywa (por. Iz 4,5; 8,18; 10,12; 12,5–6; 14,32; 24,23; 30,19; 31,9).

czenie tradycji exodusu (por. Wj 15,17). Wyróżnialna w związku z takim znaczeniem tego miasta jest potem tzw. teologia Syjonu, na którą składa się szereg elementów: Jerozolima jako miejsce przebywania JHWH, motyw wielkiego „Króla”; Syjon (nie Synaj) jako wybrana przez Boga „góra”, stanowiąca centrum wszechświata; przybycie narodów ziemi do Jerozolimy i uznanie królewskiej władzy JHWH; wreszcie rola dynastii Dawidowej w tym procesie nadawania centralnej roli świętego miasta (Roberts 1973; Levinson 1992).

Dramatyczne wydarzenia historyczne związane z inwazją wojsk Sennacheryba (701 przed Chr.) (Frahm 2025, 192–210; por. 2 Krl 19,35–37 – wypełnienie prorocтва Iz 31,4–5) i cudowne ocalenie miasta wzmocniły tylko jego prestiż jako miejsca znajdującego się pod szczególną ochroną ze strony JHWH. Tę pewność podważać będą potem jednak prorocy (por. Mi 3,12; Jr 7,1–15; 26,1–6). JHWH w istocie może przebywać na Syjonie, ale nie oznacza to, że miastu będzie oszczędzony sąd Boży, stwierdzi prorok Jeremiasz (por. Jr 8,19³). Katastrofa jaką była babilońska inwazja, zniszczenie miasta wraz z jego świątynią oraz fala deportacji (587 przed Chr.; por. 1 Krl 25; Jr 52), wydarzenia oplakane potem w Lamentacjach, stanowiła potwierdzenie tych słów. Nadzieję przywrócił Cyrus, władca Persów, który umożliwił wygnańcom powrót do ojczyzny i odbudowę miasta (Ezd 6; Neh 1–6). Psalmi powygnaniowe, dokonując refleksji nad tymi wydarzeniami (Ps 89,39–52 por. też Ps 74; 79), odzwierciedlają zarazem nowy sposób postrzegania wyjątkowości Syjonu (stworzenie zamiast restauracji por. Ps 90; 91; 93; 96–99). Ich autorzy podkreślają jednak nadal rolę, jaką Syjon odgrywa w uniwersalnych planach Boga (por. Ps 87,1–7; Walker 2000; Klouda 2008).

³ Lista „grzechów” zarzucanych Jerozolimie jest długa: idolatria (Jr 7,17–18; Ez 8,3), skorumpowanie przywódców (Jr 13,13; Mi 3,10), ucisk wobec ubogich (Mi 6,9–16), brak przestrzegania szabatu (Jr 17,19–23). W konsekwencji Izajasz (raczej późniejszy redaktor księgi) będzie porównać miasto do Sodomy (por. Iz 1,9), a Ezechiel do Egipskiej nierządniczy (Ez 23,1–49).

2. Pięcioksiąg i kwestia braku w nim teologii Syjonu

Mając na uwadze fakt, że tzw. teologia Syjonu jako miejsca wybranego przez Boga rozwijana była w Judzie przynajmniej od końcowego okresu istnienia monarchii (Pwt 12 → 1–2 Sm, 1–2 Krl; por. zwł. 2 Sm 7) i potem szczególnie w okresie tzw. drugiej świątyni, zaskakiwać musi to, iż w Pięcioksięgu brak jest jakiegokolwiek wzmianki o Syjonie, Jerozolimie, Dawidzie czy nawet samego określenia „świątynia” (hebr. *hékāl*). Jeśli, jak sugerował Julius Wellhausen (1885, 408) i za nim wielu współczesnych badaczy (Nihan 2007, 614), Tora uformowana została w V wieku przed Chr. i główny wpływ na jej ostateczny kształt i popularyzację miały jerozolimskie kręgi kapłańskie (por. Ps 137,4–6), to fakt ten musi zaskakiwać (Bergsma i Morrow 2023, 126). Zainteresowanie tego środowiska świątynią i jego tendencja do archaizacji wszystkich aktualnych dla okresu drugiej świątyni instytucji oraz rytuałów nie znalazła żadnego odzwierciedlenia w odniesieniach do wspomnianych powyżej elementów teologii Syjonu. Wspomniane jest natomiast samarytańskie sanktuarium na górze Garizim (por. Pwt 27,12), zniszczone ostatecznie w czasach panowania Jana Hirkana (128 lub ok. 114–107 przed Chr.; Görg 1991). To ostatecznie wydarzenie zdecydowało o statecznym rozejściu się czcicieli JHWH z Samarii i Judei oraz o wzroście wzajemnej wrogości obu społeczności. Schizma ta sprawiła, że Samarytanie – jak się często zakłada – dokonali swoich korekt w przyjmowanym dotąd za wspólny tekst Tury. Nawet jeśli założenia o takim przebiegu zmian w tekście samarytańskiego Pięcioksięgu zostały podważone odkryciem wspomnianej już przedsamarytańskiej wersji tekstu, to z drugiej nie wyjaśniają one jednak nadal całkowitego braku w TM wzmianek o świątyni Jerozolimskiej czy Syjonie.

2.1. Miejsca święte w Pięcioksięgu

W Pięcioksięgu wymienia się wiele „świętych miejsc” (Bergsma i Morrow 2023, 128). Nie ma jednak w tym gronie wzmiankowanych wprost Jerozolimy czy Syjonu. Do wspomnianych miejsc o znaczącej randze zaliczają się natomiast Sychem (Rdz 12,6; 33,18; 35,4), niezidentyfikowane miejsce pomiędzy Betel i Aj (Rdz 12,8; 13,3–4), Hebron (Judea) (Rdz 13,18; 18,1 – miejsce pochówku członków rodzin

patriarchalnych zob. Rdz 23,19; 25,9; 35,29; 49,30–31; 50,13), Beer-Szeba (Negew) (Rdz 21,33; 26,23–25; 46,1–4), niezidentyfikowana góra w „kraju Moria” (Rdz 22,2–18); Gerar (Rdz 26,1–6), Betel (Rdz 28,17–21; 31,13; 35,1–15), Machanaim (Rdz 32,2), Peniel/Penuel (Rdz 32,31–32). Nietrudno zauważyć, że o ile Sychem i Betel to miejsca związane z Samarią, o tyle Hebron i Beer-Szeba znajdują się na terenach Judei. Począwszy od Księgi Wyjścia aż do Księgi Liczb nie wspomina się potem żadnych miejsc świętych i sytuacja ta ulega zmianie dopiero w Księdze Powtórzonego Prawa. Tam jednak Mojżesz wskazuje jako miejsca przyszłego doniosłego rytuału błogosławieństwa i przekleństwa góry Garizim i Ebal położone w pobliżu dębów More (Pwt 11,30; w Joz 4,19 to okolice Gilgal, zaś według Rdz 12,6–7 dęby More znajdują się blisko Sychem; Otto 2012, 1065–66). Znaczenie tej ostatniej lokalizacji w Pięcioksięgu trudno przeoczyć. To tu Abraham po raz pierwszy zbudował ołtarz (Rdz 12,7), traktując to miejsce już jako swoje (por. Rdz 34,25–26; 48,22, gdzie Sychem musi być jednak dopiero zdobyte) i to tu uroczyście zostanie zawarte przymierze przez jego potomków (Joz 24,25–26). To oznacza, jak zauważa Eckart Otto (2012, 1065), że „ci późno powygnaniowi autorzy odnoszą się w Pwt 11,29–30; 27,1–26 do starej tradycji o Sychem”. Z Joz 8,30–35 dowiadujemy się potem, że instrukcje podane przez Mojżesza zostały wiernie wykonane przez Izraelitów za czasów Jozuego. Część manuskryptów znad Morza Martwego sugeruje jednak, że tekst masorecki został zredagowany tak, by zmienić miejsce budowy ołtarza w Pwt 27,4 i Joz 8,30 z Garizim na Ebal i tym samym odebrać legalność sanktuarium na górze Garizim. Jeśli taka interwencja miała rzeczywiście miejsce, to późniejsi judzcy redaktorzy w istocie skorygowali wcześniejszą tradycję waloryzującą znaczenie samarytańskiego miejsca kultu (Bergsma i Morrow 2023, 131 wraz z przyp. 13).

W sumie jednak fakty są takie, że w Pięcioksięgu ani razu nie wspomina się o Jerozolimie jako „jednym miejscu kultu” – na co naciskają autorzy Księgi Powtórzonego Prawa i tylko dwa razy wymienienia się w tej roli Garizim. Można zatem podejrzewać, że jest to efekt jakiegoś kompromisu. Przyglądając się potem uważniej innym wymienianym w nim „świętym miejscom” (Betel i Sychem/Hebron i Beer-Szeba), można odnieść z kolei wrażenie, że autorzy biblijni

mogą nawet dążyć do odwrócenia deuteronomistycznej tendencji do ustanowienia „jednego tylko miejsca kultu” (Bergsma i Morrow 2023, 131). Jeśli już jednak o takim jednym legalnym (wybranym przez JHWH) miejscu kultu chcemy mówić, to lepiej nadaje się do tej roli góra Garizim lub miejsce w pobliżu Sychem niż niewspominana wprost ani razu Jerozolima. To właśnie Garizim, góra znajdująca się w pobliżu Sychem, wskazana jest jako miejsce błogosławieństwa dwunastu plemion Izraela (Pwt 11,29; 27,12), gdyż tu dokonany został pierwszy akt kultu (Rdz 12,6–7 – budowa ołtarza jednak nie idzie w parze ze złożeniem ofiary!) i to Sychem jest pierwszym miastem zdobytym przez synów Jakuba (Rdz 34,25–29) oraz symbolem odrzucenia idolatrii i zawarcia przymierza (Rdz 35,4; por. Joz 24,19–24). To na to miejsce wreszcie wskazał Mojżesz (Pwt 11,30; wspomniana część manuskryptów qumrańskich do Pwt 27,4). Reasumując zatem, jeśli spojrzeć na Pięcioksiąg jako całość, to Sychem, a nie Jerozolima lepiej pasuje do roli uświęconego tradycją centralnego dla całego Izraela „świętego miejsca”. Fakt ten, jak trafnie zauważa Adamczewski (2021a), pozwala sądzić, że to Samaria a nie Jerozolima były pierwszym miejscem redagowania Pięcioksięgu. Ten sam autor wykazuje również, że nawet postać Abrahama, uważanego za praojca mieszkańców Judei (por. Ez 33,24), odzwierciedla w sobie wiele cech Sanballata – pierwszego gubernatora perskiej prowincji Samaria (Adamczewski 2021b), co jeszcze bardziej pozwala umocnić taką opinię. Przekonanie o jej słuszności wzrasta jeszcze bardziej, kiedy włączymy do tego dodatkowo Księgę Jozuego (Bergsma i Morrow 2023, 132), a więc tekst planowany pierwotnie jako końcowa część Hexateuchu.

2.2. Ukryte aluzje do Jerozolimy/Syjonu

Wielu badaczy doszukuje się w Pięcioksięgu ukrytych aluzji do Jerozolimy/Syjonu. Tak więc w Rdz 2,13 wśród czterech rzek wypływających z Edenu wymienia się Gichon, a więc nazwę jedyne go źródła świeżej wody w Jerozolimie, znajdującego się tuż u podnóża świątyni (por. 1 Krl 1,33), na wschodnim zboczu miasta (Sweeney 2007, 58; Knauf 2016, 134). Zdaniem wielu egzegetów (por. dyskusję w Mulder 1998, 65–66) nie należy go jednak identyfikować z rzeką

wspomnianą w Rdz 2,13. Nie musi to jednak oznaczać, że autor biblijny nie myślał o Jerozolimie, gdy umieszczał tę nazwę pośród czterech rzek Edenu.

Kolejna domniemana aluzja to Rdz 14,18, gdzie wspomniany jest Melchizedek, król Salem (Lemański 2014, 189–90). Nazwa ta kojarzona jest przez psalmistę (por. Ps 76,3) z Syjonem. LXX ma w tym miejscu zwrot *en eirēnē(i)* – „w pokoju”. Może tu jednak chodzić o późniejszą interpretację (Ross 2013, 609 przyp. 2). Zdaniem niektórych egzegetów psalmiście chodzi o odwołanie do mitycznej przeszłości miasta (por. Rdz 14,18) i aluzję do „pokoju” (Hossfeld i Zenger 2000, 391). Niemniej część egzegetów ma w tej kwestii inne sugestie np. oryginalną lokalizację w Efraimie (Salim w J 3,23; Emerton 1990; Goldingay 2007, 451). W tej kwestii trzeba jednak zauważyć także możliwość jeszcze innej identyfikacji sugerowaną czasem przez krytykę tekstu (por. Rdz 33,18 LXX: „Jakub przybył do Salem, miasta Sychem”; Laato 2014, 63–64). W ten sposób Melchizedek byłby związany nie z Jerozolimą, lecz ze „świętym Argarizin”, tj. górą Garizim (Kartveit 2014, 89; na temat wątpliwości wysuwanych przez krytykę tekstu odnośnie Rdz 33,18 por. Lemański 2014, 861 przyp. 1 oraz dyskusję egzegetyczną 2014, 875).

Następna domniemana ukryta aluzja wskazywana bywa w Rdz 22,2, gdyż góra Moria, na której Abraham złożył swoją pierwszą ofiarę z barana w zamian za Izaaka, zostaje zidentyfikowana przez Kronikarza jako lokalizacja późniejszej świątyni jerozolimskiej (2 Krn 3,1; por. Jub 18,13). Sama nazwa „Moria”, to jednak *hapax legomenon* w Pięcioksięgu i może stanowić jedynie wariant dla częściżej wspomnianego w nim More, dębu/miejsca położonego nieopodal Sychem (Rdz 12,6; Pwt 11,30; por. Sdz 7,1; Laato 2014, 63–64). W związku z tym, jak zauważają niektórzy badacze (Bergsma 2023, 129): „jest odrobine niepokojące to, że hebrajski tekst Księgi Rodzaju pozostawia otwartą możliwość, że nawet dwaj najsilniejsi kandydaci na aluzje do Jerozolimy są właściwie odniesieniami do Sychem, świętego miasta Samarytan”. W związku z tym trudno jest im zgodzić się z opinią, że mamy w nich świadomą próbę antycypowania przyszłej roli Jerozolimy i Syjonu. Nietrudno zauważyć, że wspomniane już wielokrotnie Sychem, odgrywa ważną rolę w tradycjach zawartych w Księdze Rodzaju. Tu, jak była już o tym

mowa, Abraham po raz pierwszy buduje ołtarz (Rdz 12,7; por. podobnie też Jakub w Rdz 33,20) i oddaje część Bogu (nie składa jednak ofiary; tę złoży dopiero w Rdz 22,13: Moria). Miasto to potem zdobędą synowie Jakuba (Rdz 34). Często opis tego wydarzenia interpretuje się jako wyraz antysychemickiej polemiki (Amit 2015, 6), co łatwo jednak zanegować, traktując opis raczej jako wspomnienie o pierwszym mieście zdobytym przez synów Jakuba-Izraela (Bergsma i Morrow 2023, 129 przyp. 10). To w nim patriarcha czuł się potem bezpieczny (por. Rdz 48,22; na temat różnych możliwości rozumienia użytego tu słowa *šekem* – „grzbiet, krawędź, wyżyna”, „ramię, kark”, nazwa miasta Sychem por. Lemański 2015, 447) i tu też jego wnuk pochował swoje dawne idole (Rdz 35,4; dąb More w Rdz 12,6; Pwt 11,30; Sdz 9,6), antycypując późniejsze wydarzenia opisane w Joz 24,1–28 (zwł. w. 26). Na znaczenie Sychem spojrzeć trzeba jeszcze z perspektywy opowiadania o Józefie, którego kości zostały tu złożone (por. Rdz 50,24–26 → 33,19; Wj 13,19; Joz 24,32). W Księdze Rodzaju jego postać w kontraście z Judą stanowi o równowadze pomiędzy perspektywą północną i południową w spojrzeniu na pradzieje narodu wybranego (Bergsma i Morrow 2023, 133–38). W opowiadaniu o Józefie (Rdz 37–50), to postawy tych dwóch braci wyraźnie najbardziej interesują autorów biblijnych. Co więcej, można nawet odnieść wrażenie, że Juda i jego potomstwo w Rdz 38 traktowani są w istocie jako pół-Kananejczycy (por. Pwt 7,1–4) (Bergsma i Morrow 2023, 135). Fakt, że Pięcioksiąg wydaje się z jednej strony przyjmować perspektywę panizraelską (Lemański 2021, 115–27; Sergi 2023) nie zacierają wrażenia, iż w wielu sytuacjach ta perspektywa jest jednak bardziej północna niż południowa, czego nie można by było się spodziewać, jeśli przyjmujemy, że w swojej ostatecznej formie największy wpływ na jego uformowanie miały jednak elity jerozolimskie. Tymczasem ich „lokalnych” interesów prawie tu nie widać (Bergsma i Morrow 2023, 141). Domniemany kompromis pomiędzy interesami Samarii i Judy (Rdz 14: Salem = Jerozolima; Pwt 27,4–26: Ebal i Garizim; brak identyfikacji miejsca wybranego przez Boga w Pwt 12,5–9.11–15; Knoppers 2013, 194–216), pozwala stwierdzić, że Tora w istocie stanowiła *Grundgesetz* perskiej prowincji Jehud i Samarii (Albertz 1992, 588; Knauf 1994, 173). Nie rozstrzyga to jednak jeszcze o tym, że została w swej

zasadniczej formie stworzona w Judei. Możliwe, że tradycje religijne z północy zostały zaabsorbowane na południu poprzez sanktuarium w Betel, przejętym wraz z lokalną świątynią, szkołą i zbiorami pism pod koniec VII wieku przed Chr. (Knauf 2002, 275–94; Knauf 2006, 295). Niemniej fakt, że kult JHWH w Samarii i Judei był w istocie podobny choć niekoniecznie taki sam (koncepcja tzw. polijahwizmu, z którym być może polemizuje się w Pwt 6,4 por. Lemański 2000, 63), powstaje pytanie o zakres tradycji z północy przejętych na południu i siłę sprawczą, która była w stanie wymóc na autorach Pięcioksięgu osiągnięcie takiego kompromisu, by w praktyce wyeliminować w nim znaczenie Jerozolimy i Syjonu (*Persian Reichsautorisation?*; Pummer 2007, 266). Przy czym, jak już zauważyliśmy, wyraźna gloryfikacja Sychem kosztem Jerozolimy każe poważnie zastanowić się nad odwrotnością tego procesu absorbowania wzajemnych tradycji, gdyż nawet w swej ostatecznej formie Tora wydaje się preferować bardziej samarytański niż judzki punkt widzenia (Bergsma i Morrow 2023, 141–43, potem też Fretheim 1968; Bergsma 2019).

Odkryte pozostałości jahwistycznego sanktuarium na górze Garizim (datowane na V wiek przed Chr., a więc w czasach aktywności Ezdrasza i Nehemiasza w Jerozolimie) wskazuje na istnienie poważnego rywala dla aspiracji kapłańskich elit rezydujących w Jerozolimie (Knoppers 2005). Mając potem na uwadze brak w Pięcioksięgu jakichkolwiek śladów wspomnianej już teologii Syjonu (królewska linia Dawida; Jerozolima – święte miasto Boga; świątynia jako miejsce wybrane przez Boga na swoje mieszkanie; Levinson 1985, 97–98), trudno jest w istocie bezkrytycznie przyjąć założenie o powstaniu tego dzieła w V wieku przed Chr. na terenie samej tylko Judei. Działającym tam elitom nie umknąłby fakt istnienia poważnego rywala do roli wybranego sanktuarium na północ od Jerozolimy i nietrudno byłoby im go wyeliminować w procesie redagowania Tory. Tymczasem w perspektywie kanonicznej Jerozolima po raz pierwszy wspomniana jest dopiero w Joz 10,1 (kananejski król Adonisedek), Syjon w 2 Sm 5,7, świątynia w 1 Sm 1,9, a Dawid w Rt 4,17; 1 Sm 16,13.

3. Kilka prób wyjaśnienia „nieobecności” Jerozolimy/Syjonu w Torze

Najprostszym, wspomnianym już rozwiązaniem, proponowanym przez egzegetów (Cassuto 1973, 78; Rendsburg 2004, 16–25), jest stwierdzenie, że oba te miejsca oraz ich późniejsza rola są antycypowane w ukryty sposób lub tekst biblijny zdradza ślady późniejszej redakcji dokonanej już po tym, gdy Jerozolima i jej świątynia zaczęły odgrywać bezapelacyjnie centralną i wyjątkową rolę w teologii starotestamentalnej. Takie założenie trudno jest jednak uwierzytelnić. Po pierwsze dlatego, że jak zauważyliśmy, domniemane aluzje są niejednoznaczne. Po drugie dlatego, że jeśli pochodziłyby dopiero z późniejszej redakcji, to oznaczałyby, że w V wieku przed Chr. rola tego świętego miasta, wzgórza i świątyni nie była taka oczywista. Nawet jeśli wyraźniejsza obecność innych miejsc kultu daje się zrozumieć jako ukłon w kierunku ich wcześniejszego znaczenia i wspomina się je tylko jako miejsca spotkań z JHWH, a nie jako miejsca legalnego kultu, to i tak brak wyraźnych, wyrażonych wprost nawiązań do Jerozolimy/Syjonu w Pięcioksięgu trudno jest wytłumaczyć.

Inna teoria (Nihan 2016) sugeruje, że Tora stanowiła owoc współpracy pomiędzy kapłanami z Jerozolimy i góry Garizim pracującymi nad stworzeniem podstawowego dokumentu założycielskiego religii jahwistycznej. Pozostawiono w niej swobodę wyboru centralnego sanktuarium zależnie od zainteresowanych tym elit z obu sanktuariów tak, by obie grupy mogły zaakceptować wspólną Torę. W tym wypadku również jednak oczekiwana byłaby jakakolwiek wyraźna wzmianka o Jerozolimie/Syjonie, by stworzyć co najmniej przeciwwagę dla wspomnianej wprost góry Garizim.

Kolejna propozycja (Ska 2016) wyjaśnienia braku wzmianek o Jerozolimie/Syjonie w Pięcioksięgu opiera się na założeniu, że na starożytnym Bliskim Wschodzie miasto zdobyte i zniszczone przez nieprzyjaciół uchodziło za oskarżone i potępione przez Boga. Fakt ten miałyby być powodem tego, iż autorzy po wygnaniu babilońskim pominęli je, opowiadając swoją świętą historię w Torze. Późniejszy, współczesny im status powygnaniowej Jerozolimy mógł wydawać się na tyle żaloszny, że Judaizm czasów drugiej świątyni zdegradował zainteresowania tym miastem do jego chwalebnej

przeszłości i eschatologicznej przyszłości, ignorując jednak zarazem jego teraźniejszość, „znajdując schronienie w świątyni słowa, a nie z kamienia”. Innymi słowy zdegradowano rolę samej świątyni i skupiono się na Torze.

W przedstawionych powyżej propozycjach rozwiązania problemu widać wyraźną zależność ich autorów od tezy Juliusa Wellhausena o powygnaniowej redakcji Tory w Judei. Autorzy ci dostrzegali problem nieobecności teologii Syjonu w najważniejszym zbiorze świętych tekstów przy jednoczesnej jej silnej obecności w innych tekstach z epoki perskiej („elephant not in the room”, określenie stosowane przez Bergsma i Morrow 2023, 148), ale usiłowali go rozwiązać, pozostając wiernymi powszechnie przyjmowanemu założeniu o powstaniu Pięcioksięgu w czasach po wygnaniu babilońskim. Mimo sporu wspomnianego w Jr 33,24: „Czyż nie widziałeś, co powiedział ten lud: ‘JHWH odrzucił dwa klany rodzinne (*hammišpāhôt*), które wybrał’”, nie ma dowodów na to, że w okresie perskim istniała jakaś odrębna grupa „pozbawionych iluzji i zgorzszonych osób”, której należałoby przypisać zredagowanie Tory (Bergsma i Morrow 2023, 148 wraz z przyp. 11). W samej wypowiedzi Jeremiasza nie ma zresztą całkowitej pewności jakich „dwóch rodzin” dotyczą jego słowa: Efraim i Juda, Dawid i Jakub, Dawid i Lewi. Dwa ostatnie zestawienia wskazywane są przez egzegetów najczęściej (por. Lm 2,6; Fischer 2005b, 238; Goldingay 2021, 700–701).

John Bergsma i Jeffrey Morrow (2023, 168) uważają, że fakt istnienia tzw. „common Pentateuch” (Judejczycy i Samarytanie), waloryzacja północnych miejsc kultu (zwł. Garizim i Sychem) oraz podporządkowanie Judei (południe) Józefowi (północ) (por. Pwt 33,7 vs. 33,13–17) wyraźnie odstają od innych świętych pism powygnaniowego judaizmu. W konsekwencji obaj autorzy sugerują, że Pięcioksiąg, inaczej niż zwykle się przyjmuje, był w swej pierwotnej wersji produktem Samarytan zaadoptowanym dopiero z czasem na południu w Judei lub stanowił wspólne dziedzictwo z czasów jeszcze przed wygnaniem babilońskim (idea zjednoczonego Izraela pod przywództwem Józefa; por. Rdz 37,5–11; 49,26; Pwt 33,16). Jak potem zauważają obaj autorzy – taki okres, gdy Juda mogła akceptować takie północne przywództwo, to albo czasy dominacji Izraela nad

Królestwem Judy (epoka Omrydów; Lemański 2023a), albo czasy wczesnego osiedlania się protoplastów przyszłego Izraela pod wodzą Jozuego. Z drugiej strony, jak zauważają dalej ci sami badacze, jest szereg elementów obecnych w Pięcioksięgu, które nie pasują do tak wczesnego okresu historii: centralizacja kultu w Pwt 12,1–14; ekonomia ograniczona do dbania jedynie o bieżące utrzymanie proponowana w Kodeksie Świątoci i Kodeksie Deuteronomistycznym (Richter 2019); ograniczona rola monarchy w Pwt 17,14–20; znaczenie Sychem⁴ i wiele innych (Pitkänen 2019). „Toteż, im bardziej więc rozważa się dowody całej tradycji literackiej ludu Izraela, tym bardziej wydaje się, że jedynym odpowiednim miejscem do promulgacji Pięcioksięgu w Izraelu jest usytuowanie bliskie temu, które sugeruje on sam w sobie” (Bergsma i Morrow 2023, 169). A tym miejscem – w opinii obu badaczy – jest raczej Samaria, a nie Judea.

4. Problem Pięcioksięgu Samarytan

Trzeba najpierw zauważyć, że wielu badaczy nadal jest zdania, iż to Samarytanie przyjęli swój Pięcioksiąg od elit jerozolimskich w drugim wieku przed Chrystusem, dokonując w nim jedynie korekt promujących ich własny punkt widzenia na temat miejsca kultu (Eshel i Eshel 2003, 239; Nihan 2007b, 191–93). Odminną opinię w tej kwestii zaprezentował jednak Gary Knoppers (2013, 102–19), którego prekursorskie badania nad relacjami obu grup praktykujących kult JHWH doprowadziły do przekonania, że Tora stanowi wspólne dziedzictwo obu wspólnot, a zmiany konfesyjne w tej wspólnej wersji dokonane zostały dopiero pod koniec drugiego wieku przed Chrystusem. Za taką tezę przemawiają, zdaniem tego badacza, nie tylko dane archeologiczne (Knoppers 2013, 26–41; por. też Berquist 2006, 60–62) wskazujące na to, iż obie grupy miały ze sobą wiele wspólnego pod względem religii, kultury i języka. Wbrew rozpowszechnionej w badaniach XX wieku opinii większość mieszkańców Samarii po roku 722 przed Chr. zachowała swoją izraelską

⁴ Por. Pwt 11,29–30; 27,2–12; Joz 8,30–35; 24,25–26). Sychem zostało stolicą Izraela za czasów Jeroboama I, szybko jednak rolę tę przejął Penuel (1 Krl 12,25), potem Tirza (1 Krl 15,21) i wreszcie Samaria (1 Krl 16,24).

i jahwistyczną tożsamość, co znalazło zresztą odbicie w idei „biblijnego Izraela” jako jednego narodu zarówno w 1–2 Krl, jak i 1–2 Krn. W czasach perskiej dominacji to poczucie wspólnego dziedzictwa religijno-kulturowego nadal trwało, co – jak pisze wspomniany Knoppers – sprawiło, że różnice pomiędzy obiema grupami wykazywały „a distinction without difference” (Knoppers 2013, 102). Odkryte przez archeologów ostrakony z Samarii i monety dowodzą jednoznacznie, że język aramejski był dla obu populacji językiem administracji, handlu i dyplomacji, zaś język hebrajski językiem religii i kultury (Crawford 2024, 370 wraz z przyp. 16). W onomastyce zarówno w Samarii, jak i w Judei okresu perskiego spotykamy sporą ilość jahwistycznych imion, a obco brzmiące imiona pojawiają się w niej w tym czasie zarówno wśród Samarytan, jak i mieszkańców Judei (Knoppers 2013, 113–17; Crawford 2024, 370). Samaria – zdaniem Knoppersa (2013, 127, 131–32, 199–200) – mimo przetasowań demograficznych po inwazji asyryjskiej, pozostawała więc tożsamościowo i kulturowo „izraelska”, a religijnie – pod przewodnictwem kapłanów z rodu Aarona – jahwistyczna. Jedna z inskrypcji w języku paleohebrajskim znalezionych na górze Garizim (# 383; Dušek 2012, 54) zawiera tetragram, co dowodzi, że funkcjonujące tam sanktuarium było w istocie jahwistyczne (Kartveit 2009, 211).

Definitywny rozłam prowadzący do rozbieżności w końcowym redagowaniu Tory dokonał się prawdopodobnie dopiero za czasów Jana Hirkana, który około 128 lub około 111–110 roku przed Chr. zniszczył dobrze prosperujące w czasach hellenistycznych samarytańskie sanktuarium na górze Garizim (Flawiusz, *Ant.* 13.9.1; Crawford 2024, 371). Trzeba jednak zauważyć, że animozje pomiędzy mieszkańcami obu regionów miały swoje początki znacznie wcześniej (por. Ezd 4,1–3). W tym ostatnim tekście jednoznaczna identyfikacja nieprzyjaciół jako Samarytan jest jednak trochę przedwczesna. Niemniej w tle sceny z Ezd 4,1–3 może znajdować odbicie konflikt pomiędzy reprezentantami sanktuariów z Jerozolimy i Garizim (Becking 2018, 62–63).

W konsekwencji, w badaniach nad Pięcioksięgiem Samarytańskim, nastąpiła w ostatnich latach wyraźna zmiana paradygmatów. Nie jest on już postrzegany jako późna korekta względem tekstu masoreckiego (tak Pummer 2007, 246; Crawford 2024, 372 wraz

z przyp. 27), lecz jako pozostałość wspólnej Tory z drobnymi korektami dokonanymi już po definitywnym rozłamie z końca drugiego wieku przed Chr. Każda z obecnych wersji (masorecka i samarytańska) ma swoje własne cechy charakterystyczne i agendę teologiczną. Dla przykładu centralne sanktuarium (por. Pwt 12,5) według Samaritan znajduje się na górze Garizim (por. Pwt 27,4 PS), a według Żydów w Jerozolimie (1 Krl 8,16). Akceptacja Tory ze strony obu grup na przełomie IV/III wieku przed Chr. była więc nie tyle prerogatywą samych tylko środowisk z Judei/Jerozolimy (tak Ezd/Neh), ale decyzją podjętą zarówno przez wpływowe środowiska w Samarii, jak i Judei (Knoppers 2011, 508, 526–27; Crawford 2024, 372). Nie zmienia to jednak faktu, że ci pierwsi dołożyli większych starań, aby to uwydatnić w samym Pięcioksięgu już na etapie istnienia wspólnej wersji.

Część manuskryptów, znana dziś jako grupa tekstów określana mianem „pre-Samaritan” (Tov 2001, 80–100), wykazuje wiele miejsc, w których dokonywano większych lub mniejszych korekt oryginalnego tekstu hebrajskiego. Znajdujące się w nich warianty traktowane są różnie. Raz postrzega się je jako błędy kopistów, innym razem jako korekty gramatyczne, morfologiczne lub ortograficzne, zastępowanie rzadkich słów lub form bardziej popularnymi, małe zmiany harmonizujące (często pokrywające się z *Vorlage* LXX), małe glosy wyjaśniające lub większe zmiany natury redakcyjnej. Wszystkie one miały jeden cel: udoskonalenie (ang. *perfecting*) tekstu (Tov 2015, 390, 395) akceptowane zarówno przez wyznawców JHWH z Samarii, jak i Judei (Knoppers 2011, 528). Knoppers wskazuje na cztery argumenty za taką współpracą (529; por. też Kartveit 2024, 387–89): kulturowa bliskość pomiędzy Samarią i Judeą; kontrola ze strony kapłanów z rodu Aarona zarówno sanktuarium w Jerozolimie, jak i na górze Garizim; panizraelski punkt widzenia obecny w Torze; rozwój tych samych/podobnych tradycji i rodzajów literackich poród obu społeczności.

Można jednak zauważyć, że wspomniane korekty nie były dokonywane konsekwentnie. Nie czyniono ich np. w tekstach prawnych, zwłaszcza w przepisach z Księgi Kapłańskiej, gdzie nie dostrzegamy zmian nawet, kiedy istnieją wyraźne sprzeczności (Kartveit 2009, 276; Metso 2016, 94–95). Celem dokonywanych korekt

i harmonizacji nie były więc zmiany związane z tendencjami do separacji (ang. *non sectarian in any sense*), lecz chęć stworzenia z Pięcioksięgu bardziej jednolitego tekstu (ang. *a more unified, single text*) (Crawford 2024, 373 wraz z przyp. 32).

Ta presamarytańska rodzina manuskryptów krążyła w Palestynie przynajmniej od końca III wieku przed Chr., czego dowodzą m.in. qumrański tekst 4QExod-Lev^f, datowany na połowę III wieku (Cross 1994, 134) czy zmiana w perykopie z Lb 36,1–12, gdzie tekst 4QNum^b umieszcza w celu harmonizacji materiał z paralelnej perykopy Lb 27,1–11 w perykopie z Lb 36,1–12 (córci Selofchada) (Jastram 2016, 100). Ten tekst był w posiadaniu zarówno mieszkańców Judei, jak i Samarytan (Kartveit 2024, 387–88) i jedna z jego wersji – już po rozłamie – posłużyła tym ostatnim do późniejszej korekty zgodnej z ich własną teologią. Przykładem w tym ostatnim przypadku jest tzw. „samarytańskie dziesiąte przykazanie” nakazujące budowę sanktuarium na górze Garizim, które znajduje się na końcu Dekalogu zarówno w Wj 20, jak i Pwt 5 (Crawford 2024, 374⁵).

5. Próba rozwiązania problemu braku wspomnienia o Jerozolimie/Syjonie w Pięcioksięgu

Skoro, jak już zauważyliśmy, do końca II wieku przed Chr. Judejczy i Samarytanie wspólnie akceptowali ten sam tekst Tory i jej powstanie wielu tłumaczy dziś jako efekt kompromisu dotyczącego wybranego miejsca kultu, to wyjaśnienie czemu tylko jedna z tych grup religijnych zadbała o swoje tradycje oraz identyfikację takiego miejsca, stanowi w istocie trudny problem wymagający wyjaśnienia. Cytowani już wielokrotnie John Bergsma i Jeffrey Morrow sugerują, że Pięcioksiąg, a przynajmniej jakaś jego znacząca część, ma swoje początki jeszcze na długo przed wygnaniem babilońskim (597–587 przed Chr.) i powstała na północy, a nie – jak się zwykle przyjmuje – po wygnaniu babilońskim w Judzie. Podstawą ich tezy są dla obu autorów obecne w Pięcioksięgu wyraźne tendencje do usankcjonowania północnych tradycji i miejsc kultu, obecność podobnych

⁵ Tam też (374–75) inne przykłady takich późnych, separacyjnych korekt oraz tabela (377–80) różnic pomiędzy tekstem masoreckim, samarytańskim i qumrańskim.

tradycji w tekstach prorockich przed wygnania babilońskiego oraz omawiany tu problem braku w nim śladów teologii Syjonu i preferencji wobec Jerozolimy jako wybranego miejsca kultu. Takie wnioski – ich zdaniem – nie idą jednak w parze z akceptowanym dziś przez zdecydowaną większość badaczy Wellhausenowską tezę o powygnaniowej redakcji Pięcioksięgu (Lemański 2020, 2023b). Jak inaczej więc w świetle tych rozbieżnych twierdzeń wyjaśnić brak w Torze teologii Syjonu i wyraźnego wspomnienia Jerozolimy?

Problem ten nie musi być jednak aż tak trudny do rozwiązania. Jak już zauważyliśmy, jeszcze przed wygnaniem widoczne były oznaki podważania przekonań o nienaruszalności świątyni w Jerozolimie (por. Jr 7,1–8,3, zwł. ww. 10–15; Fischer 2005a, 300–305) i akcent położony na właściwy kult oraz postawę społeczno-moralną wymaganą od wyznawców JHWH, a nie miejsce, w którym oddaje Mu się cześć. To przekonanie o utracie znaczenia przez miasto i znajdującą się w nim świątynię pogłębiło się jeszcze bardziej po wydarzeniach z 597/587 roku przed Chr. (Ez 8,12; 9,9 – JHWH opuszcza kraj; Ez 10,18–22 – świątynię; Ez 11,22–23,22 – i miasto po dokonaniu sądu nad jego mieszkańcami, ukazując się jako Bóg całego świata; Sedlmeier 2002, 153–54, 163).

Również w deuteronomistycznej wypowiedzi o centralnym miejscu kultu wybranym przez JHWH (Pwt 12,5–6.11.14) widać wyraźną ewolucję związaną z procesem redakcji tego tekstu. Szczegóły dyskusji nad jej przebiegiem są czasem rozbieżne, ale ogólne ustalenia podobne. Tak więc w najstarszej części (Pwt 12,13–18; tzw. *Urdeuteronomium* powiązane z prawem dotyczącym ołtarza z Wj 20,24 – Schmid 2014, 105; Gerz 2010, 253) wyraźnie zakłada się istnienie sanktuarium w Jerozolimie jednak akcent z czasem pada bardziej na monolatryczną czystość kultu JHWH niż samo precyzyjne określenia konkretnego miejsca. Powiązanie idei o wyjątkowości i centralnej roli Jerozolimy/Syjonu z tzw. reformami z czasów Jozjasza (2 Krl 23) też nie jest takie oczywiste i ocenić je można w ten sposób: „Tak zwane opowiadanie o reformach w 2 Krl 23 w swojej gradacji diachronicznej pozwala przypuszczać, że tekst podstawowy ograniczał się raczej do przedsięwzięć dotyczących czystości świątyni, zaś faktyczna centralizacja kultu została dodana (do niego) wtórnie” (Schmid 2014, 75).

W istocie w programowym tekście, jakim jest Pwt 12, znaczenie Jerozolimy jest stopniowo rozmywane w procesie jego kolejnych redakcji (wygnaniowej – obecnej w Pwt 12,8–12.28 – i powygnaniowej – związanej połączeniem Pwt z DtrG w Pwt 12,2–7.29–31 – Gertz 2010, 253; Dietrich 2014, 156–57; rozwój „formuły centralizacyjnej” zob. Otto 2016, 1146–67), a istnienie po wygnaniu świątyni na Elefantynie (wyspa na Nilu) czy – wspomnianego już – samarytańskiego sanktuarium na górze Garizim wyraźnie zaprzecza temu, że koncepcja z Jerozolimą w roli jedyne miejsca kultu stała się powszechna (Schmid i Schröter 2019, 174). Niemniej tuż po wygnaniu dla repatriantów z Babilonii Jerozolima i jej świątynia stanowiły stały punkt odniesienia służący odtworzeniu własnej tożsamości (Ezd–Ne; 1–2 Krn). Z tego powodu odbudowa miasta i sanktuarium oraz sprawowanie w niej kultu stanowiło pierwszy cel wskazywany repatriantom (Ag; Za 1–6). Jak jednak zauważyliśmy, to judejskie środowisko nie było jedynym, które miało wpływ na odrodzenie się świadomości narodowej Izraela. Samaria w odróżnieniu od Judei nie była aż tak zdewastowana w wyniku inwazji babilońskiej (587 przed Chr.) i to na jej terenie początkowo administracja perska miała silniejsze osadzenie i tym samym to ten region, a nie Juda miały początkowo większe znaczenie dla nowego imperium (Lemański 2020a, 189; Lipschits 2024a, 254–57; Lipschits 2024b; 2024c; szerzej o Jerozolimie w latach 600–200 przed Chr. zob. Finkelstein 2024, 343–56). Fakt ten tłumaczy nam to, czemu elity jerozolimskie przez długi okres (praktycznie niemal do końca II wieku przed Chr.) współpracowały z elitami z Samarii w realizacji projektu, jakim była Tora Mojżesza. Sama obecność w Torze odniesień do dawnych miejsc kultu związanych z królestwem Izraela jest naturalnym następstwem przyjęcia koncepcji Izraela jako „narodu wybranego”, którego Juda stanowiła jedynie małą część (jeden z dwunastu synów Jakuba-Izraela). Warto przy tym jednak zwrócić uwagę, że wspomniane w Księdze Rodzaju budowanie przez Abrahama ołtarzy nie idzie w parze ze składaniem na nich jakichkolwiek ofiar i jest tak aż do pamiętnych wydarzeń opisanych w Rdz 22 (Moria). Jednak tylko przyjmujący judzką perspektywę Kronikarz pod koniec V wieku przed Chr. utożsamiał to miejsce ze zbudowaną przez Salomona świątynią i miejscem zakupionym

przez Dawida (2 Krn 3,1 // 1 Krl 6,1; 1 Krn 21,1–22,1 // 2 Sm 24) (Japhet 2003, 47–49; Kalimi 2016, 140–42). Kiedy z kolei w Księdze Rodzaju mowa jest o wydarzeniach stanowiących *hieros logos* sanktuarium w Betel (Rdz 28,10–22) – ważnego dla samarytańskich spadkobierców tradycji historycznego Izraela – autorów biblijnych wyraźnie interesuje przede wszystkim upamiętnienie objawienia się JHWH w tym miejscu, a nie usankcjonowanie go w roli ośrodka kultu ofiarniczego (Lemański 2017, 30–33), choć praktycznie było ono takim jednak dla przychodzących do tego miejsca Samarytan (por. J 4,4–5.20).

Kiedy z kolei autorzy kapłański (Majewski 2018) opowiadają o budowie namiotu-świątyni (Wj 25–31.35–40), odwzorowując architekturę drugiej świątyni Jerozolimskiej (Lemański 2020b, 16–20), to zarazem wyraźnie odcinają oni to „pustynne sanktuarium” od konkretnej lokalizacji (Lemański 2020b, 20–23). Brak w tym kapłańskim opisie przede wszystkim tzw. „ideologii królewskiej” (Dozeman 2009, 573–74) i powiązania jej z konkretnym miejscem lub dynastią (por. 2 Sm 7; Ps 132). „Obecność Boga w świątyni nie wynika już z faktu, że znajduje się ona w tym konkretnym mieście czy – bardziej ogólnie – w jakiegokolwiek stolicy królestwa. Mamy tu więc swego rodzaju opowiadanie nie tylko o charakterze antymonarchicznym, ale wręcz w jakimś sensie nawet antyświątynnym. Wzorcowe sanktuarium starożytnego Izraela nieprzypadkowo jest zatem usytuowane na pustyni. W ten sposób pomija się groźbę łączenia go ze stolicą – siedzibą króla czy szerzej – z jakimkolwiek konkretnym miastem. Najistotniejsze staje się tu powiązanie sanktuarium z ludem” (Lemański 2020b, 21). Świątynia jest dla autorów kapłańskich tam, gdzie jest naród wybrany. Od niego wymagać się będzie też z czasem wypełniania wymogów świętości nie tylko podczas wizyt w świątyni, ale we wszystkich aspektach codziennego życia (Kodeks Świętości, Kpł 17–26) (Lemański 2020c). Dzięki temu to ten naród stanowi najwłaściwsze „mieszkanie” (*miškān*) (Majewski 2008, 50–51) Boga Izraela. Tak więc, choć dla mieszkańców Judei ich jerozolimską świątynią była równie ważna, jak dla Samarytan ich sanktuarium na górze Garizim, to nie widzieli oni konieczności akcentowania jego wyjątkowej roli we wspólnym projekcie, jakim była Tora Mojżesza. Powyższe tendencje będą zresztą widoczne

również w zmianie samej koncepcji tego dzieła. Ostatecznie zrezygnowano przecież z początkowej idei stworzenia Hexateuchu (Rdz–Joz), którego zwieńczeniem miało być wkroczenie i osiedlenie się Izraela w Ziemi Obiecanej, której granice zostały zresztą mocno okrojone w stosunku do granic „Izraela” (Lemański 2014, 202–13), na rzecz projektu Tory złożonej tylko z pięciu ksiąg (Pentateuch), której zwieńczeniem było wyakcentowanie wyjątkowej roli objawienia Bożego przekazanego przez Mojżesza (Pwt 34,9–12; Joz 1,6–9). Pięcioksiąg kończy się więc sceną z Mojżeszem – największym prorokiem – patrzącym ze wschodniego brzegu Jordanu na Ziemię Obiecaną, ale niewkraczającym do niej przed śmiercią (Pwt 34,4–6). To ukłon w kierunku licznej diaspory, dla której teraz już nie pobyt w konkretnym miejscu, lecz wierność Słowu Bożemu przekazanemu przez Mojżesza w Torze stała się wyznacznikiem tożsamości Izraela.

Podsumowując, możemy stwierdzić, że o ile założenie o zredagowaniu Tory w samej tylko Judei i przez środowisko kapłańskie związane ze świątynią jerozolimską trudno jest dziś obronić, to już okres po wygnaniu babilońskim, jako właściwy czas na jej zredagowanie, nadal stanowi najbardziej przekonującą teorię wyjaśniającą czas powstania Pięcioksięgu. Brak teologii Syjonu i wspomnienia o Jerozolimie można zrozumieć bez uciekania się do założeń o wcześniejszym powstaniu Tory. To efekt niematerialnej, kapłańskiej i postkapłańskiej koncepcji obecności Boga Izraela pośród swego ludu, która wskazywała na konieczność zachowania moralnej i rytualnej świętości serca, a nie skupianie się na ograniczeniu tej świętości tylko do jednego, konkretnego miejsca kultu.

Jerusalem and the Question of the Origin of the Pentateuch

Abstract: The lack of mention of Jerusalem in the Pentateuch and the absence of the theology of Zion in it – that is, topics important in the period of the so-called second temple – leads to the question about the validity of the thesis that this work was written in that period in the territory of Judah. The already widespread awareness that a pre-Samaritan version of the Hebrew Torah existed and that it was a joint work not only of the community associated with Jerusalem and its sanctuary, but also of the intellectual elites from Samaria, allows us, on the one hand, to find some hidden allusions to Jerusalem in the Pentateuch, and on the other hand, to put forward the thesis that the Torah itself – contrary to what is usually assumed – originated in Samaria. This article justifies the thesis that the elites of both Judah and Samaria were responsible for the

creation of the Torah, and the lack of mentions of Jerusalem is the result of change in theological paradigms (sanctuary in the wilderness – YHWH is where His people are).

Keywords: Pentateuch, Jerusalem, theology of Zion, sanctuary in the wilderness

Bibliografia

- Adamczewski, Bartosz. 2021a. “Abraham and Sanballat.” *Old Testament Essays* 34 (1): 14–26.
- Adamczewski, Bartosz. 2021b. “The Roles of Gerizim and Jerusalem in the Israelite Heptateuch Genesis–Judges.” *Revue Biblique* 128 (4): 481–500.
- Albertz, Rainer. 1992. *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*. 2nd ed. Das Alte Testament Deutsch Ergänzungsreihe 8/2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Amit, Yairah. 2000. *Hidden Polemics in Biblical Narrative*. Biblical Interpretation Series 25. Leiden – Boston, MA – Köln: Brill.
- Amit, Yairah. 2015. “Shechem in Deuteronomy: A Seemingly Hidden Polemic.” In *History, Memory, Hebrew Scriptures. A Festschrift for Ehud Ben Zvi*, edited by Ian Douglas Wilson and Diana V. Edelman, 3–13. Winona Lake, IN: Eisenbrauns.
- Batto, Bernard F., and Kathryn L. Roberts, eds. 2004. *David and Zion. Biblical Studies in Honor of J.J. M. Roberts*. Winona Lake, IN: Eisenbrauns.
- Becking, Bob. 2018. *Ezra-Nehemiah*. Historical Commentary on the Old Testament. Leuven – Paris – Bristol: Peeters.
- Bergsma, John S. 2019. “A ‘Samaritan’ Pentateuch? The Implications of the Pro-Northern Tendency of the Common Pentateuch.” In *Paradigm Change in Pentateuchal Research*, edited by Matthias Armgardt, Benjamin Kilchör, and Markus Zehnder, 287–300. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Bergsma, John S., and Jeffrey L. Morrow. 2023. *Murmuring against Moses. The Contentious History and Contested Future of Pentateuch Studies*. Steubenville, OH: Emmaus Academic.
- Berquist, Jon I. 2006. “Constructions of Identity in Postcolonial Yehud.” In *Judah and the Judeans in the Persian Period*, edited by Oded Lipschits and Manfred Oeming, 53–66. Winona Lake, IN: Eisenbrauns.
- Brandscheidt, Renate. 2009. *Abraham. Glaubenswanderschaft und Opfergang des von Gott Erwählten*. Würzburg: Echter Verlag.
- Cassuto, Umberto. 1973. “Jerusalem in the Pentateuch.” In *Biblical and Oriental Studies 1. The Bible*, 71–78. Jerusalem: Magnes Press.
- Cogan, Mordechai. 2000. *1 Kings*. The Anchor Bible 10. New York: Doubleday.
- Crawford, Sidnie White. 2024. “The Samaritan Pentateuch and the Masoretic Pentateuch: More Evidence for a Common Ancestor from their Scribal Practices.” In *The Formation of Biblical Texts. Chronicling the Legacy of Gary N. Knoppers*, edited by Deirdre N. Fulton et al., 367–83. Forschungen zum Alten Testament 176. Tübingen: Mohr Siebeck 2024.

- Cross, Frank Moore. 1994. "17.4QExod-Lev^f." In *Qumran Cave 4, VII: Genesis to Numbers*, edited by Eugene Ulrich et al., 133–44. Discoveries in the Judean Desert 12. Oxford: Clarendon Press.
- Dietrich, Walter et al. eds. 2014. *Die Entstehung des Alten Testaments*. Theologische Wissenschaft 1. Stuttgart: Kohlhammer.
- Dozeman, Thomas B. 2009. *Exodus*. Eerdmans Critical Commentary. Grand Rapids, MI – Cambridge: Eerdmans.
- Dozeman, Thomas B., Konrad Schmid and Baruch J. Schwartz, eds. 2011. *The Pentateuch*. Forschungen zum Alten Testament 78. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Dušek, Jan. 2012. *Aramaic and Hebrew Inscriptions from Mt. Gerizim and Samaria between Antiochus III and Antiochus IV Epiphanes*. Culture and History of the Ancient Near East 54. Leiden – Boston, MA: Brill.
- Emerton, John Adney 1990. "The Site of Salem." In *Studies in the Pentateuch*, edited by John A. Emerton, 45–71. Vetus Testamentum. Supplements 41. Leiden: Brill.
- Eshel, Ester, and Hanan Eshel. 2003. "Dating the Samaritan Pentateuch's Compilation in Light of the Qumran Biblical Scrolls." In *Emanuel. Studies in Hebrew Bible. Septuagint, and Dead Sea Scrolls in Honor of Emanuel Tov*, edited by Shalom M. Paul et al., 215–40. Vetus Testamentum. Supplements 94. Leiden – Boston, MA: Brill.
- Finkelstein, Israel. 2024. *Jerusalem. The Center of the Universe: Its Archaeology and History (1800–100 BCE)*. Atlanta, GA: SBL Press.
- Fischer, Georg. 2005a. *Jeremia 1–25*. Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament. Freiburg – Basel – Wien: Herder.
- Fischer, Georg. 2005b. *Jeremia 26–52*. Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament. Freiburg – Basel – Wien: Herder.
- Frahm, Eckart. 2025. *Asyria. Powstanie i upadek pierwszego imperium w historii świata*. Translated by Radosław Kot. Poznań: Rebis.
- Fretheim, Terrence. 1968. "The Priestly Document: Anti-Temple?" *Vetus Testamentum* 18:313–29.
- Gertz, Jan C. et al. 2010. *Grundinformation Altes Testament. Eine Einführung in Literatur, Religion und Geschichte des Alten Testaments*. 3rd ed. Uni-Taschenbücher 2745. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Gertz, Jan C., Bernard M. Levinson, Dalit Rom-Shiloni and Konrad Schmid, eds. 2016. *The Formation of the Pentateuch*. Forschungen zum Alten Testament 111. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Goldingay, John. 2007. *Psalms. Volume 2: Psalms 42–89*. Backer Commentary on the Old Testament. Grand Rapids, MI: Baker Academic.
- Goldingay, John 2021. *The Book of Jeremiah*. New International Commentary on the Old Testament. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Görg, Manfred. 1991. "Garizim." In vol. 1 of *Neues Bibel-Lexikon*, edited by Manfred Görg and Bernhard Lang, 728–29. Zürich: Benziger.
- Hossfeld, Frank-Lothar, and Erich Zenger. 2000. *Psalmen 51–100*. Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament. Freiburg – Basel – Wien: Herder.

- Japhet, Sara. 2003 *2 Chronik*. Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament. Freiburg – Basel – Wien: Herder.
- Jastram, Nathan. 2016. “SP and Ancient Texts Close to SP: Numbers.” In vol. 1B of *Textual History of the Bible. The Hebrew Bible*, edited by Armin Lange and Emanuel Tov, 98–101. Leiden – Boston, MA: Brill.
- Kalimi, Isaac. 2016. *Starożytny historyk Izraelski. Studium o kronikarzu, jego epoce, miejscu działalności i dziele*. Translated by Małgorzata Wiertelwska. Kraków: Nomos.
- Kartveit, Magnar. 2009. *The Origins of the Samaritans*. Vetus Testamentum. Supplements 128. Leiden – Boston, MA: Brill.
- Kartveit, Magnar. 2014. “The Samaritan Temple and Rewritten Bible.” In *Holy Places and Cult*, edited by Erkki Koskenniemi and J. Cornelis de Vos, 85–99. Studies in the Reception History of the Bible 5. Winona Lake, IN: Åbo Akademi University/Eisenbrauns.
- Kartveit, Magnar. 2024. “What the Pre-Samaritan Texts Can Tell Us About the History of the Pentateuch in the Hellenistic Period.” In *The Formation of Biblical Texts. Chronicling the Legacy of Gary N. Knoppers*, edited by Deirdre N. Fulton et al., 385–402. Forschungen zum Alten Testament 176. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Klouda, Sheri L. 2008. “Zion.” In *Dictionary of the Old Testament. Wisdom, Poetry & Writings*, edited by Tremper Longman and Peter Enns, 936–41. Downers Grove, IL: IVP Academic – Nottingham: InterVarsity Press.
- Knauf, Ernst Axel. 1994. *Die Umwelt des Alten Testaments*. Neuer Stuttgarter Kommentar. Altes Testament 29. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk.
- Knauf, Ernst Axel. 2002. “Towards an Archaeology of the Hexateuch.” In *Abschied vom Jahwisten: Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion*, edited by Jan Christian Gertz, Konrad Schmid, and Markus Witte: 275–94. Beihefte zur ZAW 315. Berlin: de Gruyter.
- Knauf, Ernst Axel. 2006. “Bethel: The Israelite Impact on Judean Language and Literature.” In *Judah and the Judeans in the Perser Period*, edited by Oded Lipschits and Manfred Oeming, 291–349. Winona Lake, IN: Eisenbrauns.
- Knauf, Ernst Axel. 2016. *1 Könige 1–14*. Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament. Freiburg – Basel – Wien: Herder.
- Knoppers, Gary N. 2005. “Mt. Gerizim and Mt. Zion: A Study in the Early History of the Samaritans and Jews.” *Studies in Religion* 34:309–38.
- Knoppers, Gary N. 2011. “Parallel Torahs and Inner-Scriptural Interpretation: The Jewish and Samaritan Pentateuchs in Historical Perspective.” In *The Pentateuch: International Perspectives on Current Research*, edited by Thomas B. Dozeman et al., 507–31. Forschungen zum Alten Testament 78. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Knoppers, Gary N. 2013. *Jews and Samaritans: The Origin and History of Their Early Relations*. Oxford: University Press.
- Laato, Antti. 2014. “The Cult Site on Mount Ebal: A Biblical Tradition Rewritten and Reinterpreted.” In *Holy Places and Cult*, edited by Erkki Koskenniemi

- and J. Cornelis de Vos, 51–84. Studies in the Reception History of the Bible 5. Winona Lake, IN: Åbo Academi University/Eisenbrauns.
- Lemański, Janusz. 2000. “Dlaczego Jahwe, nasz Bóg, jest jedynym Bogiem? Refleksja egzegetyczno-teologiczna nad tekstem Pwt 6,4–9.” *Studia Koszalińsko-Kolobrzeszkie* 5:59–68.
- Lemański, Janusz. 2014. *Księga Rodzaju rozdziały 11,27–36,43*. Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament 1.2. Częstochowa: Wydawnictwo św. Pawła.
- Lemański, Janusz. 2015. *Księga Rodzaju rozdziały 37–50*. Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament 1.3. Częstochowa: Wydawnictwo św. Pawła.
- Lemański, Janusz. 2017. “Rola snów w Księdze Rodzaju (tradycje patriarchalne Rdz 12–36).” In *Sny prorocze, sny wieszczce, objawienia Boże przez sny w tradycji starotestamentalnej*, edited by Grzegorz M. Baran, 9–45. Tarnów: Biblos.
- Lemański, Janusz. 2020a. *Tora – Pięcioksiąg. Wprowadzenie teologiczne i historyczno-krytyczne*. Szczecin: Wydawnictwo Naukowe US.
- Lemański, Janusz. 2020b. “Kilka uwag na temat różnych koncepcji świątyni w Starym Testamencie.” *Rocznik Skrzatuski* 8:13–35.
- Lemański, Janusz. 2020c. “Święty Izraela i Jego święty lud. Kilka uwag o starotestamentalnej ‘teologii wcielenia’ Boga Izraela.” In *O Kościele Jezusa Chrystusa Dzisiaj. Księga pamiątkowa dedykowana Ks. dr. Wojciechowi Wojtowiczowi*, edited by E. Sienkiewicz, 203–20. Koszalin – Poznań: WSD Koszalin.
- Lemański, Janusz. 2021a. “Góra Boga: Synaj i/lub Horeb?” *Rocznik Skrzatuski* 9:13–25.
- Lemański, Janusz. 2021b. *Narodziny Izraela. Szkice historyczno-biblijne*. Rozprawy i Studia 1203. Szczecin: Wydawnictwo Naukowe US.
- Lemański, Janusz. 2023a. “Kuntillet ‘Ajrud – punkt zwrotny w interpretacji historii Izraela i Judy?” *Rocznik Teologiczny* 65:187–97.
- Lemański, Janusz. 2023b. “Powstanie Pięcioksięgu: aktualny stan badań.” *Studia Paradyckie* 33:95–114.
- Lemański, Janusz. 2024. Review of *Murmuring against Moses. The Contentious History and Contested Future of Pentateuch Studies*, by John S. Bergsma and Jeffrey L. Morrow, Steubenville: Emmaus Academic, 2023. *Verbum Vitae* 42 (4): 1057–63.
- Levinson, Jon D. 1985. *Sinai & Zion. An Entry into the Jewish Bible*. New York: Harper Collins.
- Levinson, Jon D. 1992. “Zion Traditions.” In *The Anchor Bible Dictionary*, edited by David Noel Freedman, 1098–102. New York: Doubleday.
- Lipschits, Oded. 2024a. “Achaemenid Imperial Policy Settlement Process in Palestine and the Status of Jerusalem in the Middle of Fifth Century BCE.” In *Judah in the Biblical Period. Historical, Archaeological, and Biblical Studies. Selected Essays*, edited by Oded Lipschits, 242–63. Beihefte zur ZAW 497. Berlin – Boston, MA: de Gruyter.
- Lipschits, Oded. 2024b. “Persian Period Finds from Jerusalem: Facts and Interpretation.” In *Judah in the Biblical Period. Historical, Archaeological, and*

- Biblical Studies. Selected Essays*, edited by Oded Lipschits, 265–81. Beihefte zur ZAW 497. Berlin – Boston, MA: de Gruyter.
- Lipschits, Oded. 2024c. “Material Culture, Administration, and Economy in Judah during the Persian Period: The Role of the Jerusalem Temple.” In *Judah in the Biblical Period. Historical, Archaeological, and Biblical Studies. Selected Essays*, edited by Oded Lipschits, 305–27. Beihefte zur ZAW 497. Berlin – Boston, MA: de Gruyter.
- Majewski, Marcin. 2008. *Mieszkanie chwały. Teologia sanktuarium Izraela na pustyni (Wj 25–31; 35–40)*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe PAT.
- Majewski, Marcin. 2018. *Pięcioksiąg odczytany na nowo. Przesłanie autora kapłańskiego (P) i jego wpływ na powstanie Pięcioksięgu*. Kraków: Wydawnictwo UPP II.
- Metso, Sarianna. 2016. “SP and Ancient Texts Close to SP: Leviticus.” In *Textual History of the Bible. The Hebrew Bible 1B*, edited by Armin Lange and Emanuel Tov, 93–98. Leiden – Boston, MA: Brill.
- Meyers, Carol. 2005. “Jerusalem.” In *Dictionary of the Old Testament. Historical Books*, edited by Bill T. Arnold and H.G.M. Williamson, 547–56. Downers Grove, IL – Leicester: InterVarsity Press.
- Mulder, Martin. J. 1998. *1 Kings, Volume 1/1 Kings 1–11*. Historical Commentary on the Old Testament. Leuven: Peeters.
- Nihan, Christophe. 2007a. *From Priestly Torah to Pentateuch. A Study in the Composition of the Book of Leviticus*. Forschungen zum Alten Testament 25. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Nihan, Christophe. 2007b. “The Torah between Samaria and Judah: Shechem and Gerizim in Deuteronomy and Joshua.” In *The Pentateuch as Torah. New Models for Understanding Its Promulgation and Acceptance*, edited by Gary N. Knoppers and Bernard M. Levinson, 187–224. Winona Lake, IN: Eisenbrauns.
- Nihan, Christophe. 2016. “Cult Centralization and the Torah Traditions in Chronicles.” In *The Fall of Jerusalem and the Rise of Torah*, edited by Peter Dubovský, Dominik Markl, and Jean-Pierre Sonnet, 253–88. Forschungen zum Alten Testament 107. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Oswald, Wolfgang. 1998. *Israel am Gottesberg. Eine Untersuchung zur Literaturgeschichte der vorderen Sinaiperikope Ex 19–24 und deren historischem Hintergrund*. Orbis Biblicus et Orientalis 159. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Otto, Eckart. 2012. *Deuteronomium 4,44–11,32*. Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament. Freiburg – Basel – Wien: Herder 2012.
- Otto, Eckart. 2016. *Deuteronomium 12,1–23,15*. Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament. Freiburg – Basel – Wien: Herder.
- Pitkänen, Pekka. 2019. “Reconstructing the Social Context of the Priestly and Deuteronomic Materials in a Non-Wellhausenian Setting.” In *Paradigm Change in Pentateuchal Research*, edited by Matthias Armgardt, Benjamin Kilchör, and Markus Zehnder, 323–28. Wiesbaden: Harrassowitz.

- Pummer, Reinhard. 2007. "The Samaritans and Their Pentateuch." In *The Pentateuch as Torah. New Models for Understanding Its Promulgation and Acceptance*, edited by Gary N. Knoppers and Bernard M. Levinson, 237–69. Winona Lake, IN: Eisenbrauns.
- Rayney, Anson F. ed. 2015. *The El-Amarna Correspondence*. Leiden – Boston, MA: Brill.
- Rendsburg, Gary A. 2004. "The Genesis of the Bible." The Blanche and Irving Laurie Chair in Jewish History Investiture Address, October 14, 2004, and Inaugural Lecture, October 28, 2004, 16–25. New Brunswick: Rutgers University.
- Richter, Sandra. 2019. "What's Money Got to Do with It? Economics and the Question of the Provenance of Deuteronomy in the Neo-Babylonian and Persian Periods." In *Paradigm Change in Pentateuchal Research*, edited by Matthias Armgardt, Benjamin Kilchör, and Markus Zehnder 301–21. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Roberts, Jimmy Jack M. 1973. "The Davidic Origin of the Zion tradition." *Journal of Biblical Literature* 92:329–44.
- Ross, Allen P. 2013. *A Commentary on The Psalms. Volume 2 (42–89)*. Kregel Exegetical Library. Grand Rapids, MI: Kregel Academic.
- Schmid, Konrad, and Jens Schröter. 2019. *Die Entstehung der Bibel. Von den ersten Texten zu den heiligen Schriften*. München: C.H. Beck.
- Schmid, Konrad. 2014. *Literaturgeschichte des Alten Testaments. Eine Einführung*. Darmstadt: WBG.
- Schmid, Konrad. 2016. "Post-Priestly Additions in the Pentateuch. A Survey of Scholarship." In *The Formation of the Pentateuch*, edited by Jan C. Gertz et al., 589–604. Tübingen: Mohr Siebeck 2016.
- Schmid, Konrad. 2023. *The Scribes of the Torah. The Formation of the Pentateuch in Its Literary and Historical Contexts*. Ancient Israel and Its Literature. Atlanta, GA: SBL Press.
- Schüle, Andreas. 2017. "The Divine-Human Marriages. Genesis 6,1–4 and the Greek Framing of the Primeval History." In *Theology from the Beginning*, edited by Andreas Schüle, 121–33. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Sedlmeier, Franz. 2002. *Das Buch Ezechiel. Kapitel 1–24*. Neuer Stuttgarter Kommentar. Altes Testament 21/1. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk.
- Sergi, Omer. 2023. *Two Houses of Israel: State Formation and the Origin of Pan-Israelite Identity*. Atlanta, GA: SBL Press.
- Ska, Jean-Louis. 2016. "Why Does the Pentateuch Speak so Much of Torah and so Little of Jerusalem." In *The Fall of Jerusalem and the Rise of the Torah*, edited by Peter Dubovský, Dominik Markl, and Jean-Pierre Sonnet, 113–28. Forschungen zum Alten Testament 107. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Ska, Jean Louis. 2024. *Il Pentateuco: uno spartito, cinque movimenti e i suoi molteplici interpreti*. Milano: San Paolo.
- Sweeney, Marvin A. 2007. *1&2 Kings*. Old Testament Literature. Louisville, KY: Westminster John Knox Press.

- Tov, Emanuel. 2001. *Textual Criticism of the Hebrew Bible*. 2nd ed. Minneapolis, MN: Fortress Press – Assen: Royal Van Gorcum.
- Tov, Emanuel. 2015. “The Samaritan Pentateuch and the Dead Sea Scrolls: The Proximity of the Pre-Samaritan Qumran Scrolls to the SP.” In vol. 3 of *Textual Criticism of the Hebrew Bible, Qumran, Septuagint: Collected Essays*, 387–410. *Vetus Testamentum*. Supplements 167. Leiden – Boston, MA: Brill.
- Walker, Peter W.L. 2000. “Jerusalem.” In *New Dictionary of Biblical Theology*, edited by T. Desmond Alexander and Brian S. Rosner, 589–92. Leicester – Downers Grove, IL: InterVarsity Press.
- Wellhausen, Julius. 1885. *Prolegomena to the History of Israel*. Translated by J. Sutherland. Edinburgh: Adam & Charles Black.