

zie realizacją kultowo-politycznego programu Deuteronomium. Dopiero wtórnie została zinterpretowana jako wypełnienie deuteronomicznej Tory. Tekst zdaje się poświadczać znaczącą rolę w reformie dworu królewskiego (urzędników – Szafan), kapłaństwa świątynnego (Chilkiasz) i być może profetyzmu (Chulda; por. też So 1,4-6*). Otwartą sprawą pozostaje udział עֲהָרָרָךְ (2Krl 21,24; 23,30b). Reforma Jozjasza daje się więc ująć jako wynik religijnego różnicowania się grup społecznych w Judzie, w trakcie którego tradycje deuteronomiczne, prorockie i kapłańskie starty się z innymi prądami religijnymi, doprowadzając do reorganizacji kultu. Zarówno wyrocznia Chuldy, jak i „milczenie o reformie” Jeremiasza i Ezechiela pozwalają wątpić w trwałość (po śmierci Jozjasza) przynajmniej części zmian. Z drugiej strony, poświadczając istnienie w późniejszym okresie różnych religijnych systemów symbolicznych, otaczają milczeniem symbolikę aszery, kult na *bamot*, instalacje kultowe w bramach miejskich czy rytuał ognia w *tofet*. Można więc sądzić, że znikły one w epoce późnego brązu. Reforma Jozjasza była przełomowym punktem w literaturze i historii religii starożytnego Izraela. Książkę zamykają dodatek, zawierający odzworowania najważniejszych archeologicznych artefaktów omawianych przez autora (s. 493-503), obszerna bibliografia (s. 505-530) oraz indeks miejsc biblijnych (s. 531-542).

Recenzowane studium cechuje bardzo staranna i ostrożna argumentacja, precyzyjna analiza językowa, frazeologiczna, uwzględniająca występowanie wszystkich omawianych wyrażen w Starym Testamencie, ze szczególnym uwzględnieniem w Ksiąg Królewskich, i poza nim, ogromny materiał porównawczy i korzystanie z najnowszych osiągnięć, ogromna erudycja. Z całą pewnością nikt, kto zajmuje się historią religii starożytnego Izraela lub historią literatury starotestamentowej, nie może pominąć tej niezwykle ważnej pozycji.

Jakub Ślawik, Warszawa

Roland DEINES, Jens HERZER und Karl-Wilhelm NIEBUHR (red.), *Neues Testament und hellenistisch-jüdische Alltagskultur: Wechselseitige Wahrnehmungen: III. Internationales Symposium zum Corpus Judaico-Hellenisticum Novi Testamenti 21.-24. Mai 2009, Leipzig*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 274, Mohr Siebeck, Tübingen 2011, ss. XXI + 493.

Prezentowany tom cenionej serii wydawniczej WUNT poświęcony jest nieliterackiej i materialnej kulturze judaizmu hellenistycznego oraz jej wpływowi na badania nad Nowym Testamentem. Zebrane w publikacji artykuły są owocem międzynarodowego, interdyscyplinarnego sympozjum dotyczącego możliwości

rozumienia tekstów i tradycji Nowego Testamentu na tle „codziennej” kultury judaizmu hellenistycznego: architektury, budownictwa, pomników, nadawania imion, numizmatyki, ikonografii, inskrypcji, użycia papirusów w życiu codziennym itp. Zgodnie z tematem symposium, artykuły pogrupowane są parami: po trzech artykułach wstępnych każdemu następnemu, dotyczącemu wybranego aspektu kultury judaizmu hellenistycznego, towarzyszy artykuł poświęcony jego możliwemu odzwierciedleniu w Nowym Testamencie. Dwa ostatnie artykuły zbierają owoce dyskusji w sympozjalnych grupach roboczych.

Eric i Carol M e y e r s w wstępnym artykule o wpływie materialnej kultury judaizmu palestyńskiego na Nowy Testament wskazują, że chociaż w Judei wpływy kultury greckiej widoczne są już w okresie perskim, w Galilei czasów Jezusa są one znacznie mniej zaznaczone. Autorzy zwracają uwagę na dużą liczbę galilejskich *miqva 'ot*, nieobecność kości świni w rejonach zamieszkałych przez Żydów, a także używanie naczyń kamiennych, uważanych za nieprzepuszczające rytualnej nieczystości (s. 13-14). Wątpliwe jest natomiast twierdzenie autorów, że teksty odnalezione w Qumran zostały tam napisane (s. 22). Sami autorzy przyznają bowiem, że glina, z której wytworzono przynajmniej część specyficznych, mających szerokie otwory naczyń na zwoje, pochodziła z Jerozolimy (s. 21-22), a przecież Qumran i Jerycho były lokalnymi centrami produkcji naczyń glinianych. Po co ktoś miałby transportować ciężkie, rzekomo puste, naczynia z Jerozolimy, skoro łatwiej byłoby wytworzyć je na miejscu?

Roland D e i n e s w artykule o znaczeniu nieliterackich źródeł dla interpretacji Nowego Testamentu zwraca uwagę na konieczność interpretacji tego rodzaju źródeł w ich własnym kontekście, by uniknąć niebezpieczeństwa „paralelomanii”. Sam jednak nie unika tego niebezpieczeństwa, gdy omawiając archeologiczny kontekst dla wzmianki o rozbieraniu dachu w Mk 2,4 sugestywnie argumentuje, że tekst odzwierciedla historyczne realia, gdyż w Kafarnaum nie odkryto żadnych dachówek (s. 49), z drugiej jednak strony w przypisie przyznaje, że dachówki w Kafarnaum znaleziono, ale wydaje się, że należy je datować na czas po I w. po Chr. (s. 49 n. 62). Deines słusznie natomiast zauważa, że galilejskie osiedla generalnie nie miały żadnej agory, co sprawia trudność ściśle historycznej interpretacji wzmianki o nich w Mk 6,56 (s. 53), a także że żydowskie naczynia kamienne zwykle były małych rozmiarów (s. 63 n. 101), co również nie ułatwia historycznej interpretacji wzmianki o sześciu dużych stągwiach w J 2,6.

Reinhold S c h o l l w artykule o badaniach nad papirusami wspomina o nowej internetowej wyszukiwarce leksykograficznej eAQUA (s. 81).

Artykuł Renaty P i l l i n g e r, poświęcony nielicznym i generalnie dość późnym archeologicznym śladom obecności Żydów w Efezie i okolicach, zwraca również uwagę na trudności w jednoznacznym odróżnieniu symboli juda-

istycznych od judeochrześcijańskich (s. 86-89). Podobnie jak w wielu innych publikacjach, całkowicie pominięto tu natomiast możliwość wykorzystywania symbolu menory przez diasporę izraelską czyli samarytańską.

Jörg F r e y w artykule o małoazjatyckim kontekście pism Janowych stawia dość problematyczną tezę, że początki chrześcijaństwa w Azji Mniejszej związane były z diasporą judaistyczną (s. 100, 112). Greckie imię pierwszego chrześcijanina w Azji: *Epainetos* („godny pochwały”: Rz 16,5), a także łacińskie imiona dwojga innych mieszkających w Efezie chrześcijan: *Aquila* („orzeł”) i *Prisca* („starożytna”: 1Kor 16,19), nie sugerują bliższych związków z judaizmem. Powoływanie się w tym względzie na opowiadanie Łukasza (s. 112-113), które ma wiele cech teologicznej retoryki, jest dużym interpretacyjnym uproszczeniem.

Achim L i c h t e n b e r g e r dowodzi w swym artykule, że wprowadzone przez Heroda innowacje architektoniczne (domy perystylowe, łaźnie rzymskiego typu, *opus reticulatum* i czarno-białe mozaiki podłogowe) nie zostały przejęte w budowlach współczesnej mu judejskiej arystokracji, co może świadczyć o jej kulturowym konserwatyzmie (s. 135-143).

Reiner R i e s n e r wysuwa z kolei dość problematyczny argument, że skoro Łukasz zgadza się z Flawiuszem w opisie topograficznym „pięknej” bramy świątyni, twierdzy Antonia oraz dekoracji świątyni, ale używa innej od Flawiusza terminologii, to znaczy, że nie jest od Flawiusza literacko zależny (s. 167-172, 175). Podobnie problematyczny jest argument, że zbieżności między dziełami Jana i Łukasza wskazują na ich wspólne pochodzenie z judejskich tradycji (s. 190-191). Wątpliwe są także twierdzenia autora, że Mk 14,66 opisuje pobyt Piotra „na dole w pałacu”, co ma odpowiadać nachyleniu zbocza w okolicach kościoła *in Gallicantu* (s. 180), a także że J 5,2 odnosi się do judejskiego sanktuarium uzdrowieniowego, rzekomo istniejącego w I w. na wschód od podwójnego basenu w okolicach kościoła św. Anny (s. 187-188).

Tal I l a n w artykule o imionach Żydów w starożytności zwraca uwagę na fakt, że zwłaszcza w Palestynie nie używano wówczas imion największych postaci biblijnych: Mojżesza, Abrahama, Dawida, Aarona i Eliasza, natomiast bardzo chętnie używano imion postaci drugorzędnych: Jochanana i Eleazara, a także przypominających imiona hebrajskie imion greckich, takich jak Szymon (s. 202-203, 207-208). W opinii autorki fakt ten można wyjaśnić ogromną popularnością imion Hasmoneuszy: Matatiasz/Maciej, Jochanan/Jan, Szymon, Juda, Eleazar i Jonatan (s. 209-210). Szkoda, że autorka nie wspomina o podobnym fenomenie popularności hasmonejskich imion żeńskich: Salome i Mariam(ne). Podobnie jak wielu innych badaczy, autorka nie podejmuje także problemu, jak odróżnić mogących nosić np. typowo „północne” imię Józef Izraelitów (Samaritan) od Żydów.

Dieter S ä n g e r zauważa w swym artykule na temat Ga 4,21-31, że tekst ten nie odnosi się do judaizmu i chrześcijaństwa, ale do polemiki wewnątrzchrześcijańskiej (s. 226--227). W odróżnieniu od Hagar, reprezentującej przymierze synajskie i przywiązanie do „uczynków Prawa”, Sara nie została w tym tekście wprost wymieniona. Zastępują ją alegorycznie rozumiane określenia „wolna”, „górne Jeruzalem” i „nasza matka”, które narracyjnie konstruują tożsamość Pawłowych wierzących, w odróżnieniu od jego judeochrześcijańskich adwersarzy (s. 227-239).

Walter A m e l i n g stawia interesującą tezę, że pareneza wczesnochrześcijańska, z jej katalogami cnót i wad, nie różniła się zbytnio od parenezy pogańskiej, poświęconej w małoazjatyckich inskrypcjach pokutnych (s. 244-249). Można jednak zapytać, czy rzeczywiście głównym elementem wczesnochrześcijańskiej parenezy były katalogi cnót i wad, a nie przykład i przykazanie miłości.

Podobną tezę stawia Karl-Wilhelm N i e b u h r, który dowodzi, że treść i forma małoazjatyckich inskrypcji żydowskich i chrześcijańskich niewiele różniła się od treści i formy inskrypcji pogańskich (s. 273-274). Jediną różnicą w sferze etosu był mniejszy nacisk na kwestie rytualno-kulturowe w inskrypcjach żydowskich i chrześcijańskich, co mogło sprzyjać rozprzestrzenianiu się tych religii w Azji Mniejszej (s. 272-273).

Adela Y a r b r o C o l l i n s w artykule o portretach władców w Apokalipsie argumentuje, że polityczna legenda o powrocie Nerona do władzy została w Apokalipsie przetworzona w obraz *Nero redivivus* dla antytetycznego odzwierciedlenia obrazu Baranka (s. 278-282). Amerykańska badaczka zauważa także, że kult bogini Romy rozpoczął się w Azji Mniejszej już w II w. przed Chr. (s. 291-292).

Peter A r z t - G r a b n e r w artykule o formach wskazówek etycznych w papirusach dokumentarnych stwierdza, że epistolarna forma rozbudowanych pouczeń etycznych w Listach Pasterskich właściwie nie ma analogii w formalnie nieco zbliżonych tekstach papirusowych: przypomnieniach (*hypomnemata*); listach prywatnych, handlowych i urzędowych; tekstach szkolnych; regułach życia zrzeżeń oraz tekstach żydowskich społeczności (*politeumata*) (s. 301-316). Według autora zarówno nietypowa forma epistolarna rozbudowanych pouczeń etycznych Listów Pasterskich, jak i sugerowana przez nie sytuacja, w której Paweł po raz pierwszy udziela pouczeń swym wypróbowanym przeciw współpracownikom, może sugerować, że Listy Pasterskie są pismami pseudoepigraficznymi, celowo naśladowającymi formy stosowane przez Apostoła Narodów (s. 317). Autor ogranicza jednak swe badania do materiału papirologicznego, nie analizując literackich listów filozoficzno-moralnych.

Z powyższą tezę częściowo polemizuje Jens H e r z e r, który wskazuje na pokrewieństwo gatunku 1Tm z hellenistycznymi przypomnieniami dla zarządców (*hypomnemata*), poświęconymi zwłaszcza w P.Tebt. III 703 (s. 332-337).

Irina L e v i n s k a y a w artykule o śladach żydowskiego życia w Azji Mniejszej zauważa, że w odróżnieniu od literackich świadectw pośrednich, zawartych w pismach Filona, Flawiusza i Łukasza, materialne ślady obecności Żydów w Azji Mniejszej we wczesnym okresie rzymskim są bardzo nieliczne (s. 347-352). W istocie autorka nie przytacza żadnego materialnego śladu datowanego na I w. po Chr. lub okres wcześniejszy. Dla przykładu, pewna inskrypcja z II w. przed Chr. (*IJO* II no. 21) wzmiankuje niejakiego Nicetasa syna Jazona, Jerozolimczyka, ale jego żydowska tożsamość nie jest pewna (s. 351). W tym kontekście autorka słusznie zauważa, że symbole powszechnie uważane za żydowskie (menora itp.) mogły być również używane przez Samarytan, judeochrześcijan, chrześcijan, a nawet pogan (s. 351).

W kontraście do powyższych uwag, Jens S c h r ö t e r twierdzi, że literackie świadectwa Filona, Flawiusza i Łukasza potwierdzone są przez liczne inskrypcje żydowskie z północnej Afryki, Azji Mniejszej i Rzymu (s. 361 n. 12). Autor zauważa jednak, że znajomość judaizmu ze strony Łukasza bardzo różni się od tej, którą prezentują współcześni mu autorzy pogańscy (Juwenalis, *Sat.* 14,96-106; Seneka, *Ep.* 95,47; Tacyt, *Hist.* 5,3 – s. 363 n. 21). Analizując Łukasze wzmianki o Żydach w Antiochii Pizydyjskiej, autor słusznie notuje ich ogólnikowy, a geograficznie wręcz błędny charakter (s. 272-274). Zakłada jednak podstawową wiarygodność Łukasze wzmianek o konflikcie w Antiochii Syryjskiej (Ga 2,11-21; 2 Tm 3,11).

Andrew C h e s t e r w artykule o żydowskim życiu w żydowskich inskrypcjach analizuje wiele świadectw epigraficznych (s. 385-436), lecz nie klasyfikuje ich chronologicznie, co sprawia, że ich znaczenie dla badań nad Nowym Testamentem (s. 436-441) jest bardzo problematyczne, co zresztą Autor uczciwie przyznaje (s. 384, 436).

Martin M e i s e r sugeruje z kolei, że Marek może być najstarszym świadkiem żydowskich tradycji przedmisznaickich. Podając przykłady obmywania rąk pięścią (Mk 7,3) oraz zanurzania kielichów, kubków i miedzianych naczyń (Mk 7,4) autor sugeruje, że te dziwne zwyczaje mogły być prototypami przepisów, opisywanych później w Misznie (s. 446-447, 449-450). Podobnie do wielu innych badaczy, autor nie bierze wszakże pod uwagę możliwości odwrotnego rozwoju tradycji: od ironicznie sformułowanego opisu Markowego do legalizujących go później misznaickich przepisów.

ks. Bartosz Adamczewski, Warszawa