

oceny omawianej przez siebie rzeczywistości wyrażonej przez Deuteronomistykę. (Dtrn).

Wydaje się, że jego „Zarys teologii S. T.” jest nie tyle zarysem teologii, ile zarysem historii teologii. Bardzo jasno bowiem przedstawia ewolucję pewnych pojęć teologicznych, omawiając je właśnie na tle dziejów narodu wybranego. Szczytem teologii jego zdaniem są wypowiedzi autorów ksiąg mądrościowych, dlatego w wątpliwych sprawach odsyła czytelnika po rozstrzygnięcie problemu albo do Mdr, albo do Jb, względnie do Ps. Niewolę Babilońską bardzo słusznie uważa jako wielkie wydarzenie, które zasadniczo wpłynęło na zmianę pojęć, a nawet wierzeń Izraelitów. Stąd bardzo często jest u niego mowa o teologii z przed i po Niewoli Babilońskiej. Głównym reprezentantem tej teologii po niewoli jest jego zdaniem Deuteriozajasz. Jego wypowiedzi o wyraźnie teologicznym aspekcie stanowią podstawę do skonstruowania sobie właściwego obrazu Boga w S. T.

Punktem centralnym omawianej pracy jest Bóg „człowiek zaś i stworzony przez Boga świat, wchodzący w rachubę o tyle o ile pozostaje w jakiejś relacji do Boga. Takie ujęcie zagadnienia narzuciło Autorowi podział swej pracy, nieco odmienny od innych teologii biblijnych (choćby teologii P. v. Imschoota, G. v. Rada, Eichrodta, czy Ch. Vriezena). U niego wszystko obraca się wokół P. Boga. Stąd cz. I Pojęcie Boga (Imię Boga, Jahwe, Bóg Izraela od Egiptu, Stwórca, Król, wybranie, przymierze), cz. II Dary Jahwe (Co P. Bóg daje człowiekowi: opiekuje się nim albo bezpośrednio, albo pośrednio przez wybranych ludzi), cz. III Przykazania Jahwe, cz. IV i V można by zatytułować: życie człowieka we wspólnocie z Bogiem.

Na marginesie tego ostatniego bardzo słusznie akcentuje W. Zimmerli, że to życie nie polega na sprawowaniu kultu, na nabożeństwach, rytualnej czystości, ile na współżyciu z bliźnimi i odpowiedniej relacji człowieka do materialnych wartości (s. 115n). Pod tym względem omawiany Autor różni się od ujęć jemu współczesnych teologów biblijnych.

Można się z Autorem nie zgadzać na odinku pewnych drugorzędnych problemów, jak np. czasu powstawania świąt w Izraelu, znaczenia i charakteru święta Paschy, swoistej interpretacji księgi Joba, ale to są zagadnienia, które w zasadzie nie obniżają wartości skądinąd bardzo pożytecznego i potrzebnego na dziś dzieła. Może ono stanowić bardzo wydatną pomoc dla tych wszystkich, którzy czytając Pismo św., szczególnie S. T. szczerze szukają w nim nadprzyrodzonej i bożej treści.

Kraków

KS. STANISŁAW GRZYBEK

W. FENEBERG, *Der Markusprolog. Studien zur Formbestimmung des Evangeliums* (Studien zum Alten und Neuen Testament, 36), München 1974.

Prolog ewangelii według św. Marka doczekał się ostatnio kilku studiów monograficznych (L. E. Keck, R. Pesch, R. Trevijano Etcheverria); jest to zrozumiałe skoro uważa się go jako początek ewangelii w ogóle. Trudniej jednak zrozumieć, kiedy to uczeni stosując nawet podobną metodę dochodzą w studiach biblijnych do różnych wniosków.

Zdaniem W. Feneberga powodem tych rozbieżności jest swoista wizja powstania Nowego Testamentu jaką wytwarza sobie każdy poszczególny autor (s. 14). Upraszczając z konieczności kryterium podziału, wyróżnia dwa czynniki podkreślane przez uczonych jako decydujące dla powstania ewangelii: albo wkład indywidualny, albo czynnik społeczny. To kryterium pozwala mu podzielić autorów na dwie grupy. Do pierwszej zalicza O. Cullmanna i W. Marxsena, którzy jednocześnie silnieją akcentują postać ziemską Jezusa, to znaczy bardziej Jego naukę i czyny niż Krzyż i Zmartwychwstanie. Różnią się jednak podejściem: jeżeli pierwszy próbuje określić słowa i czyny Jezusa historycznie, to drugi patrzy na nie więcej oczami ewangelisty. W drugiej grupie W. Feneberg widzi R. Bultmanna oraz

G. Schillego, którzy zajmują drugie z wyżej wymienionych stanowisk.

Skutki praktyczne wspomnianej wizji Autor stara się wykazać na przykładzie interpretacji Chrztu Jezusa przez wymienionych egzegetów-teologów. Uwypuklenie ich bardziej skrajnych rozwiązań ułatwia mu uzasadnienie postawionego założenia. Krytycznie ocenia więc wyrowadzanie elementów kościelnych z *ipsissima verba et facta Jesu* (O. Cullmann); pewnego rodzaju synkretyzm religijny, na bazie którego miałyby powstać chrześcijaństwo (R. Bultmann); pomniejszenie roli społeczności kształtującej i przekazującej taką, a nie inną tradycję (W. Marxsen); bezpodstawne założenie o trzech kręgach pierwotnych tradycji, które w procesie ekumenicznym miałyby doprowadzić do scalenia istniejącej tradycji (G. Schille).

Po omówieniu powyższych interpretacji W. Feneberg usiłuje w rozdziale czwartym (ss. 121—144) naszkicować własną wizję powstania N. T. (*Geschichtsbild*). Podkreślając niepowtarzalność ewangelii na tle ówczesnej literatury, zwraca jednocześnie uwagę na różnorodność tradycji, z których wyrosły. Dalej zauważa słusznie, że różnorodność gatunków i języków w jednym dziele, zakłada niewątpliwie dłuższy czas jego powstawania na bazie miejscowych (palestyńskich) tradycji. Dlatego też jako warunek poprawnej egzegezy Autor proponuje tzw. *Traditionsgeschichtliche Deutung*, czyli uwzględnienie zależności między tworzeniem się ewangelii, a ich podłożem historyczno-kulturowym. Ta metoda, jego zdaniem, ułatwia określenie formy literackiej ewangelii jako całości (*Formbestimmung*), a co za tym idzie, ukierunkowaniu egzegezy szczegółowej (zob. podtytuł). Na tej płaszczyźnie też widzi możliwość uniknięcia przeciwstawiania indywidualnego wkładu redaktora-ewangelisty, twórczej roli społeczności, co nie odpowiada ewangelii jako całości. Zbliżając się do poglądów G. Schillego, przyznaje redaktorowi tylko funkcję drugorzędną. Natomiast decydujący krok w powstawaniu ewangelii widzi w oderwaniu się chrześcijaństwa od judaizmu, czego punktem zwrotnym, według niego, było zburzenie Jerozolimy. Od tego momentu dopiero miałyby się rozpocząć owa drugorzędna rola ewangelistów-literatów, którzy dostosowywali istniejącą tradycję do nowych warunków. Wykazanie tej adaptacji na konkretnych przykładach stawia za cel egzegezy (por. s. 138n.). Takie zadanie wydaje się jednak podyktowane hipotezą mało prawdopodobną, ponieważ zburzenie Jerozolimy nie jest w stanie wytłumaczyć zmian naniesionych przez ewangelistów.

Dopiero ostatni rozdział (ss. 145—201) poświęcony jest interpretacji prologu Marka, ograniczonego do pierwszych jedenastu wierszy. Zgodnie z proponowaną metodą, omawia tradycję i redakcję kilkunastu pojęć wybranych z tekstu. Jednak brakuje między nimi jednego z najbardziej zasadniczych, mianowicie: *éremos*. Może właśnie pominięcie tego wyrażenia spowodowało zawężenie prologu tylko do Mk 1, 1—11, gdy tymczasem wszyscy trzej Autorzy wymienieni na początku, zaliczają do niego także wiersze następne aż do piętnastego włącznie. Tej całości słowo „pustynia” nadaje jednojęzyczny geograficzny, która dla Marka posiada ważne znaczenie teologiczne. Podobnie też nie zostało dowartościowane znaczenie kompozycyjne słowa *euaggélion*, które otwiera i zamyka Mk 1, 1—15. Oprócz Mk 1, 1 omawiana praca przypisuje to słowo tradycji. Dla zrozumienia prologu Marka przeprowadzone badania tradycji i redakcji niektórych pojęć, wnoszą niewątpliwie dużo treści. Omawiając znaczenie pojęcia „chrzest” słusznie zwraca uwagę na ostatnie prace odkrywcze w tym zakresie (Y. Ysebaert, F. Lentzen-Deis).

Studium W. Feneberga powinno przekonać do oceniania konkretnych rozwiązań egzegetycznych w świetle poglądów danego autora odnośnie jego wizji powstania N. T. Krytyczna zaś lektura tej dysertacji wskazuje na potrzebę analizy strukturalnej tekstu.

Rzym

KS. TOMASZ HERGESEL