

Ruch Biblijny i Liturgiczny

Nr 2-3

ROK XXVI

1973

A R T Y K U Ł Y

Ks. Robert North, SJ

ROZWÓJ ARCHEOLOGICZNO-EGZEGETYCZNY NA PRZESTRZENI OSTATNICH 25 LAT

Przedwczesna śmierć o. Roland de Vaux OP, 10 września 1971 roku w Jerozolimie (ur. 1903), zaznaczyła koniec pewnej epoki.¹ Jego śmierć zbiegła się ze zgonem kilku innych wybitnych biblistów. W tym samym bowiem miesiącu zmarł w wieku lat 80 William F. Albright, którego dominacja w studiach egzegetycznych trwała z górą pięćdziesiąt lat, odkąd to w latach 1920-tych zorganizował w Jerozolimie *American School*. Krótko przed nim zmarł jego następca w Jerozolimie, Nelson Glueck, wybitny przedstawiciel badaczy izraelskich. O wiele młodszym przedstawicielem szkoły amerykańskiej, który jednak zaznaczył się już na polu archeologicznym, był Paul Lapp — utonął na Cyprze w 1970 r. Mniej znaną była s. Alina, ze zgromadzenia Sióstr de Sion, której doktorat na temat *Lithostrotos* oraz lata przełożęństwa nad wspólnotą sióstr syjońskich zrobiły wiele dla badań naukowych. Wreszcie, zmarły w 1969 r. Martin North, wszechstronnie zasłużony na polu biblistycznym, aczkolwiek nie był archeologiem-odkrywcą, to jednak wydawał w Niemczech Zach. przegląd palestynologiczny oraz wiele korzystał w swych dociekaniach egzegetycznych z wyników odkryć archeologicznych.

O. de Vaux zyskał światową renomę w ciągu ostatnich 25 lat głównie dzięki odkryciom w Qumran oraz kierownictwu przy od-

¹ Artykuł napisany specjalnie dla RBL z okazji 25-lecie jego istnienia (przyp. red.).

czytywaniu i publikacji rękopisów tam znalezionych. Jego kluczowe stanowisko w szkole francuskiej w arabskiej części Jerozolimy dawało mu sposobność licznych kontaktów z mahometanami, żydami i protestantami, z czego szczerze korzystał. W pięć lat od odkrycia w Qumran o. de Vaux brał skromny udział w wykopaliskach prowadzonych przez towarzystwo brytyjsko-arabskie oraz przez Szkołę Amerykańską w Jerozolimie. Okazało się wówczas, jak nieoceniąca jest pomoc i utalentowanie francuskiego dominikanina. Przecież wykopaliska w Qumran były prowadzone na odpowiedzialność francuskiej szkoły archeologicznej, a wyniki zostały wzorcowo opublikowane przez o. de Vaux w *Revue Biblique* (w latach 1953—56), podobnie jak w Londynie w serii *Schweich Lectures*. Jakkolwiek bowiem pierwsze siedem zwojów zostało wydanych po części przez Szkołę Amerykańską, a częściowo przez Uniwersytet Hebrajski, to jednak następne teksty ukazały się w definitywnym wydaniu oxfordzkiem, któremu de Vaux przewodził. Jemu to właśnie przypada zasługa określenia i obrony datowania rękopisów na okres wcześniejszy od czasów Jezusowych, rezygnując w ten sposób ze swej poprzedniej chronologii, która była dla niego i dla innych kluczem do odrzucenia tezy o naśladownictwie Esseńczyków przez chrześcijaństwo. Ta rewizja poglądów skomplikowała interpretację niektórych tekstów, jak „ukrzyżowanie i zmartwychwstanie Mistrza Sprawiedliwości”. W każdym razie zagadnienie stosunków pomiędzy judaizmem nieoficjalnym a nowopowstającym chrześcijaństwem jest doniosłej wagi i wymagać będzie jeszcze wielu lat studiów.

Innym wykopaliskiem dokonany przez o. de Vaux, o bezpośrednim znaczeniu dla Starego Testamentu, było Far'a, w północno-wschodniej Samarii, które uznał — potwierdzając domysł Albrigh-ta — za Tirsah (1 Krl 16, 23), odnajdując tam niedokończony pałac króla Omri. De Vaux odkrył również położenie Kariat-Jearim („Arka Przymierza” 1 Sm 7, 1) oraz Sadowki Owczej w Jerozolimie „zapatrzonej w pięć krążanków” (J 5, 2). Jego pierwsze raporty, jak również sprawozdania wszystkich innych badaczy Palestyny, były wydawane — poczynając od r. 1954 — w kronice archeologicznej *Revue Biblique*, pod redakcją P. Benoit, obecnie zaś R. Tourna-y.

De Vaux został zażewzwany do pilnych wykopalisk, wynikłych w czasie budowania nowej drogi do Ofelu, na południe od „narożnika Świątyni”. Współpracował w tym czasie z Miss Kathleen Kenyon i z *British School* w zorganizowaniu tam szeroko zakrojonych wykopalisk, a chociaż przestrzegano go przed przedsięwzięciem na tak wielką skalę, chlubnie zakończył swe prace.² W świetle wykopalisk na Ofelu, jak również nowej śmiałej lokalizacji Świątyni, dokonanej przez franciszkanina o. B. Bagatti, archeologiczną historię

² Palestine Exploration Quarterly 1961—67.

Jerozolimy przepracował na nowo ks. Ernest Vogt SJ.³ Natomiast panna Kenyon wydała drukiem syntetyczny tom o Jerozolimie, nie licząc dwóch innych publikacji o Ziemi Świętej i o archeologii w ogóle.⁴ W międzyczasie powróciła ona do wykopalisk w Jerycho⁵ wykazując, iż żaden mur przypisywany czasom Jozuego (6, 20) ani żadne materiały wykopane w Tell-Sultan nie mogą wchodzić w chronologię Exodus. Martin Noth widział w tym potwierdzenie swojej tezy, że historie związane z Jozuem miały charakter etiologiczny; zwykle legendy, które powstały dla wytłumaczenia istniejących nazw — podobnie jak Ay (Joz 8, 1), co oznacza „ruiny”. To stwarza trudność w podtrzymywaniu tezy o zdobyciu Sultan przez Jozuego, lecz winno to być traktowane jako wyzwanie rzucone nie wierze, ale nauce — wyzwanie chwilowo nierozwiązalne.⁶

Zasługi o. de Vaux dla egzegezy wykraczają daleko poza wykopaliska. Napisał on wiele śmiałych studiów na temat Patriarchów z Genesis oraz ich etnicznego pochodzenia, mając doskonałą znajomość problemów asyriologii. Był głównym wydawcą „Biblii Jerozolimskiej” wzorca dla wielu obcojęzycznych tłumaczeń, a jego komentarz do Księgi Rodzaju był pierwszym ze strony katolickich badaczy dopuszczeniem źródeł J-E-P-D do Pentateuchu. Jego książka *Les institutions de l'Ancien Testament* jest najbardziej zwięzłym i encyklopedycznym ujęciem stosunków życiowych opisywanych w Biblii a luźno związanych z rezultatami rozmaitych wykopalisk.

Przy wykopaliskach w Qumran współpracował z o. de Vaux Polak, ks. Józef T. Milik, którego doskonały przegląd całej akcji został przetłumaczony na wiele języków. On też wydał szereg mniejszych sprawozdań, jak również osobne badanie pobliskiego terenu rolniczego Buqei'a.⁷ Koneksje z Polską posiada izraelska rodzina archeologów, która wielce zasłużyła się przy wykopaliskach. Profesor Uniwersytetu Hebrajskiego, Eleazar S u k e n i k nabył dość wcześnie Zwój Wojny, który został następnie opublikowany przez jego syna, Yigael Y a d i n a, kiedy ze stratega przedzierzgnął się w archeologa. Yadin wspólnie z N. A v i g a d opublikował również inny z pierwszych manuskryptów, tzw. *Genesis Apocryphon*. Obaj oni brali udział w wykopaliskach w En-Gedi, 30 km na południe od Qumran, którą to miejscowość wspominał Pliniusz jako sąsiedztwo Esseńczyków. Zaczęto też badać skałę Masady, której osobną uwagę poświęcił później Yadin. To doprowadziło do sensacyjnego odkrycia nowego tekstu hebrajskiego Syracha, wzmacniającego i potwierdzającego tekst Ka-

³ Zob: *Biblica* 43 (1962) 1—21; 46 (1965) 428—444; 48 (1967) 337—358.

⁴ *Archaeology in the Holy Land*, London 1965. — *Jerusalem: Excavating 3000 Years of History*, London 1967.

⁵ *Palestine Exploration Quarterly* 1952—59.

⁶ Zob. *Enciclopedia de la Biblia*, ed. G a r r i g a, Barcelona, 4 334—339.

⁷ Razem z Frank Cross, *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 146 (1956) 5—17.

iro-Geniza z 1890 r.; wszystko to działa się niejako na przedłużeniu odkryć zwojów wspólnoty kumrańskiej. W czasie wojny 1967 r. Yadin zajmował się odszukiwaniem nieznanego dotąd Zwoju Świątyni.

O dużym znaczeniu dla studiów biblijnych, aczkolwiek mniej emocjonująca niż Qumran, była zorganizowana przez Yadina ekspedycja do Hazor, w północnowschodniej Galilei. W czasie czterech sezonów 1955—58, i znów od 1968 r., odkryto wiele interesujących świątyń, będących przejściem od wzorów hetyckich do czasów Salomona. Najważniejszy ślad zniszczenia w Hazor datował Yadin na korzyść opowiadania o Jabinie w Joz 11, 10. Niemniej jednak jego współpracownicy opowiedzieli się za hipotezą, jaką wysunął był Benjamin M a z a r, major-archeolog-egzegeta, datujący ruiny Hazor o wiek później (zob. opowiadanie w Sdz 4, 24). Odkrycia Yadina wpłynęły na interpretację wcześniejszych odkryć w Salomonowym Megiddo⁸, i wykazały, że brama wjazdowa nazwana przez poprzedniego odkrywcę w Gezer rzymską jest w istocie z czasów Salomona, podobnie jak bramy w Hazor czy Megiddo.⁹

Wśród współpracowników Yadina w Hazor opowiadających się za Mazarem był Yohanan A h a r o n i, autor cenionej monografii geograficznej pt. *Land of the Bible*¹⁰, zawierającej ważną dokumentację ze źródeł egipskich. Aharoni przeprowadzał na własną rękę wiele wykopalisk, zwłaszcza w Ramat Rahel, koło Betlejem, oraz ostatnio w Beerszewa (na polecenie uniwersytetu w Tel Awiw, gdzie obecnie pracuje). W Arad, na wschód od Beerszewa, Aharoni znalazł szereg małych inskrypcji oraz płaszczyznę świątyni z czasów królewskich, która to świątynia — jak się wydaje — rywalizowała ze świątynią jerozolimską, wbrew nakazowi w Pwt 12, 14. Przyjaznym konkurentem Aharoniego w Arad i Hazor była Ruth A h i r a n, której niezmiernie poszukiwania w dziedzinie ceramiki palestyńskiej znalazły uwieńczenie w świeżej monografii na ten temat.¹¹ Inną syntezę odnoszącą się do czasów Filistynów, dała Trude D o t h a n, żona badacza Aszdod i wielu innych wykopalisk prowadzonych pod egidą *Israel Antiquities Department*.

Bardziej znany niż de Vaux, William F. A l b r i g h t stał się już mitem z powodu swej genialnej wielostronności w zastosowaniu archeologii i językoznawstwa do dość zachowawczej egzegezy. Jako kierownik *The Jerusalem American School*, bądź to w Jerozolimie, bądź w Stanach Zjednoczonych, gdzie ma siedzibę *BASOR*, opublikował z przykładową jasnością swoje wykopaliska w Mirsim, w południowej Judei, którą to miejscowość nieustępliwie utożsamiał z biblijną Debir.

⁸ *Biblical Archaeologist* 33 (1970) 65—96.

⁹ *Israel Exploration Journal* 8 (1958) 80—86.

¹⁰ London 1967.

¹¹ *Ancient Pottery of the Holy Land*, New Brunswick, N. J. 1970.

Przeprowadził także wykopaliska w Bethel, Beth-Zur i Gibeah, które jednak nie zostały ani przez niego, ani przez żadnego z jego współpracowników opublikowane. W ciągu ubiegłego dwudziestopięcioletnia Szkoła Amerykańska poświęciła się głównie bardzo pożytecznym, chociaż nie efektownym, „porządkowaniom stanowisk” (clean-up campaign): odnowiła badania i publikacje tych stanowisk, a także wielu innych, gdzie kontynuacja ekspedycji niemieckich lub innych została przerwana ze względów politycznych. Tak więc Szechem i Gezer badał na nowo obecny kierownik *American School* — G. Ernest Wright¹² jak również jest w toku badania najstarsze wykopalisko stratygraficzne w Palestynie, jakiego dokonał był Petrie w Tell el Hesi (1890).

Paul Lapp kontynuował dzieło Sellina w Taanak w Galilei i jego wyniki zmierzały do obalenia teorii Albrighta o zajmowaniu ziemi w okolicach Megiddo. Szczególną zasługą Lappa przed jego tragiczną śmiercią była rewizja chronologii średniego brązu na podstawie tysięcy przebadanych grobów w Mirzbaneh i Lisan.

W ciągu lat powojennych Nelson Glueck zajął się na pustyni Negew powierzchniowym badaniem ceramiki, co doprowadziło go do podtrzymywania wespół z Albrightem prawdziwości opowiadań biblijnych. W ostatnich latach Glueck połączył *Cincinnati Hebrew Union College* z założonym przez Harry Orlinsky'ego *New York Jewish Institute* i utworzył filię tegoż w Jerozolimie, blisko Papieckiego Instytutu Biblijnego.

John Bright dał w swej *History of Israel* najbardziej zwięzłe współczesne ujęcie egzegezy ze szkoły Albrighta. W wykorzystaniu egzegetycznych rezultatów odkryć poszedł za Martinem Nothem, którego egzegetyczne hipotezy były tak rozległe i oryginalne, że aż wydawały się być destruktywne i obrazoburcze. Ale w rzeczywistości były one bardzo konstruktywne, gdyż próbowały przetopić w tyglu wszystkie nowe dane wykopaliskowe i wszystkie wysiłki i przypuszczenia, żeby prace posunąć naprzód. Ostatecznie było to lepsze aniżeli łatanie istniejących zrębów nowymi interpretacjami dowolnie wybieranymi. Jak to śmiało podkreślił o. de Vaux na światowym kongresie egzegetów w Nowym Jorku w r. 1964, ani Albright, ani żaden z przywódców jego szkoły nie stworzyli własnego dzieła egzegetycznego, kiedy tymczasem M. Noth stworzył ich aż nadto. Noth zresztą nigdy nie prowadził wykopalisk, głównie dlatego, że sytuacja polityczna w Palestynie, tak za czasów brytyjskich jak i izraelskich, temu nie sprzyjała. W ostatnich latach jednak Noth jako kierownik niemieckiej szkoły archeologii Palestyny i jej organu *ZDPV* prowadził często całkowite badania w Wschodniej Jordanii. Z tego okresu jego działalności pochodzi odkrycie dwóch no-

¹² Zob. jego *Biblical Archaeology*, Philadelphia Westm. 1962.

wych listów z Amarna przez niemiecką ekspedycję pod kierunkiem A. Kuschke w Kamid el-Loz w Libanie.

Lecz egzegeza Martina Notha była oparta na drobnych poszukiwaniach wziętych z ostatnich wykopalisk archeologicznych. Dokumenty klinowe z Amarna w Egipcie, z Ugarit w północnozachodniej Syrii, oraz z Mari, znad dolnego Eufratu, dostarczyły mu danych do klasycznego dzieła o etnologii okresu patriarchów. Jeden z wniosków, gorąco podtrzymywany przez jezuitę, ks. J. de Fraine w *Atlas culturel*, to ten, że *System der zwölf Stämme* (1930) jest późniejszym symbolicznym wyrażeniem jedności politycznej szczepów, które przybyły do Palestyny w różnych okresach i z rozmaitych stron.

Prawdziwa organizacja szczepów izraelskich przed królestwem Dawidowym została opisana przez Notha przy pomocy pojęcia greckiego „amfiktionia”. Podobnie jak w Olimpie czy Delfach miasta-państwa, zazdrośnie strzegące swej politycznej autonomii, zbierały się dorocznie i zawierały układ wzajemnej obrony w razie „wojny-gry”, skupione wokół jakiegoś centralnego sanktuarium. Wśród Hebrajczyków w Kanaanie była nie jedna amfiktionia, lecz dwie: pierwsza — północna, skupiała się wokół już to Szechem, już też Sziloh. Druga, na południu, uznawała sanktuarium w Beerszewa w Hebron. Zajęcie przez Dawida Jerozolimy oznacza wybór miejsca centralnego dla siedziby władzy, która nigdy nie była wewnątrz żadnej z rywalizujących afiktionii. Ta hipoteza cieszyła się światowym wzięciem przez jakieś dwadzieścia lat, jakkolwiek była poważnie podważana przez O. Fohrera¹³ i w ostatnim artykule o de Vaux.¹⁴ Niemniej jednak, pomimo swej obco brzmiącej helinizującej nazwy, pojęcie amfiktionii wyjaśnia wiele danych biblijnych, dlatego też nie powinno się go z góry odrzucać.

Martin Noth dobitnie podkreślał, że opowiadania Exodus są zbiorem różnych liturgii lub przypomnień przeszłych wydarzeń, które miały miejsce w głównych sanktuariach Kanaanu. Twierdził, iż opisy plag egipskich i wyjścia wywodzą się z zupełnie innego doświadczenia historycznego aniżeli przejście przez Jordan. Pomiedzy tymi wydarzeniami Synaj stanowiłby niezależne doświadczenie jakiejś trzeciej grupy. Wydaje się naturalne, ażeby wiązać liturgię Jordanu z Jerychem lub Gilgal; mniej jest natomiast oczywisty związek święta Paschy z Syjonem (Jerozolima), albowiem tylko w sposób wątpliwy albo przez wykluczenie moglibyśmy wskazać Sziloh lub Gilgal jako miejsce trzeciej liturgii „Przymierza Synajskiego”. Jak to wykazał Walter Beyerlin, opierając się zresztą z szacunkiem na poglądach Notha i von Rada, rozróżnienie pomiędzy trzema liturgiami nie wyklucza pierwotnego jednego doświadczenia, którego

¹³ Theol. Literaturzeitung 91 (1966) 801.

¹⁴ Lapp Memorial, Harvard Theological Review 64 (1971) 415—436. Zob. Revue Biblique 72 (1965) 16.

poszczególne elementy „wyspecjalizowały się” w różnych sanktuariach. De Fraine dodał, iż owo pierwotne doświadczenie mogło być udziałem tylko jednego z plemion, niemniej jednak zostało przyjęte jako symbol przeszłej i aktualnej jedności wszystkich.

Inny pogląd Notha, prawie powszechnie przyjęty, to „historia deuteronomistyczna”, podana głównie w *Ueberlieferungsgeschichtliche Studien* (1943). Księgi od Jozuego do Królewskich, z fragmentami Deuteronomium (rozdz. 1—4 i 31—34), tworzą pojedyncze historyczne dzieło, i mimo rozbieżności dokumentów, które zgrabnie są tam łączone, przedstawiają jeden pogląd historii zbawienia — *heilsgeschichtlich* (późniejsza ocena pozytywna wyrażona przez G. Minette de Tillesse w łoańskich *Recherches bibliques* 8). Komentarz Notha do Ksiąg Królewskich pozostał po jego śmierci niedokończony.

Jego o wiele wcześniejszy komentarz do Księgi Jozuego, wydany ponownie w 1953 r., jest kopalnią współczesnej geografii biblijnej. Niepotrzebnie odrzucono tam wszystkie relacje osoby Jozuego z wydarzeniami z nim związanymi. Niemniej jednak raczej tak drastycznego posunięcia nie mogą być przez egzegetów zlekceważone. Z drugiej strony niektórzy konserwatywni przeciwnicy wellhausenowskiej teorii źródeł Pięcioksięgu wyobrażali sobie z ulgą, że teoria deuteronomistyczna Notha zadaje jej cios śmiertelny. W rzeczywistości pozostaje nierozwiązany problem możliwej kontynuacji źródeł J—E w Księgach Królewskich, podobnie jak wewnętrznej struktury Deuteronomium i jego relacji do całości (ostatnio studiują to na gorąco ze strony katolickiej Lohfink, Buis, Richter i McCarthy). Niejeden ryzykuje dzisiaj przedstawiając egzegezę tych ksiąg lub ich części w oparciu o koncepcje Notha, dotyczące „dzieła deuteronomistycznego” lub amfiktionii: i tak chyba będzie, aż ktoś nie poda nowego rozwiązania.

Najbardziej sensacyjnym odkryciem archeologii Nowego Testamentu było niedawne znalezisko szkieletu człowieka ukrzyżowanego w czasach Chrystusa.¹⁵ Znaczenie tego odkrycia zostało zakłócone fantastycznymi spekulacjami prasy o śladach szkieletu Chrystusa. Widać z tych niedorzeczności, że dziennikarze i niektórzy konsultowani teologowie nie mają zielonego pojęcia o aktualnym stanie badań na temat Zmartwychwstania Chrystusa. Poważni egzegecy katolicy studiują w oparciu o wiedzę współczesną i *Redaktionsgeschichte* problem „pustego grobu”.¹⁶

Ważnym było odkrycie w 1960 r. imienia Poncjusza Piłata, po raz pierwszy w zachowanej inskrypcji palestyńskiej, w teatrze morskim w Cezarei, dokonane przez Doro Levi, w ekspedycji włosko-izraelskiej. Zgon Matki Aliny przypomina nam, że jeśli nie mamy

¹⁵ N. Haas, *Israel Exploration Journal* 20 (1970) 38.

¹⁶ M. Brändle, *Orientierung* 31 (1967) 65, 108, 179.

racji broniąc Lithostrotos w Antonii, to cała nowa topografia Jeruzolimy i Droga Krzyżowa wymagać będą przemyślenia. Domaga się tego znów stanowczo dominikański egzegeta, Pierre Benoit, który w artykule ku pamięci Lappa¹⁷ przytacza innych współczesnych badaczy utrzymujących, że Antonia nie była tam, gdzie obecnie stoją dwa zabudowania katolickie, na północ od głównej drogi. Wśród wielu argumentów za Lithostrotos w Cytadeli („Wieża Dawida”) najważniejszym niewątpliwie jest stan egzegetyczny. Atoli w całej tej debacie winniśmy się trzymać wyników obecnych, dopóki nie zdobędzie się nowej pewności. Tak też odnosi się to do tradycyjnej drogi Krzyżowej, w której Trzecia Stacja, blisko Antonii, jest polskim sanktuarium.

W polu uwagi archeologów pozostają i inne ogromnego znaczenia dla życia Jezusa miejsca, badane przez niezmorodowanych franciszkanów, B. Bagatti i V. Corbo i ciągle publikowane w *Studi Biblici Franciscani Liber Annus*, a mianowicie, Świątynia, Góra Oliwna, Herodium, Nazaret, Kapernaum. Dwie świeżo odnalezione inskrypcje wspominające o Derbe wskazują na miejscowość Pawłowa (Dz 14, 20), blisko wykopalisk ważnych dla chronologii prehistorycznej i historii sztuki w Çatal Hüyük, dokonanych przez James Mellaart. Dołącza się do tego trzeźwa ocena rezultatów wykopalisk watykańskich dokonanych przed 25 laty, do czego dochodzą oświadczenia papieża o odnalezieniu kości św. Piotra.

Tymczasem odkrycia w Qumran pozwalają na pogłębienie badań odnośnie początków chrześcijaństwa. „Ubóstwo, czystość i posłuszeństwo”, dziś tak często przez niektóre ugrupowania chrześcijańskie kwestionowane, wydają się być bliższe dyscyplinie znad Morza Martwego niż dokumentom chrześcijańskim przed regułą św. Benedykta. Nowy Testament nigdy nie wspomina o Eseeńczykach (prawdopodobnie związanych z Qumran), których Józef Flawiusz stawia na równi z Faryzeuszami i Saduceuszami. To może sugerować, że członkowie Qumran łączyli się po cichu z uczniami Jana Chrzciciela, który działał blisko nich, i tak przekazali swoje tradycje jako Ebionici, „biedni”, aż do powstania praktyki monastycznej.

Bardzo konkretną propozycję co do zmiany istniejącej praktyki chrześcijańskiej wysunęła Annie Jaubert, że „Wielki Czwartek” mógłby mieć miejsce w „Wielki Wtorek”. Utrzymuje, że uczniowie Jezusa posługiwali się kalendarzem gminy kumrańskiej, w którym Pascha wypadła zawsze w środę. Tak więc paschalna Ostatnia Wieczerza miałaby miejsce we wtorek, jak utrzymują wczesne dydakalia; możemy tak lepiej rozłożyć poszczególne wydarzenia Męki i zrozumieć wprawiające w zakłopotanie zdanie w J 18, 28, że w piątek Żydzi jeszcze nie spożywali wieczerzy paschalnej. Ten pogląd był podtrzymywany przez Papieski Instytut Biblijny w Rzymie

¹⁷ Harvard Theological Review 64 (1971) 135—168.

w osobie b. rektora ks. Ernesta Vogta SJ, nieco wstrzemięźliwiej przez ks. P. Skehan z Katolickiego Uniwersytetu Amerykańskiego i przez „połowę badaczy” — według statystyki Carmignaca — z P. Benoit, który nie łatwo przystaje na pewne poglądy.

Ks. Skehan odegrał poważną rolę, wspólnie z Frank Cross z Harvardu, w podtrzymywaniu odkrycia dominikanina, o. D. Barthélemy, że rękopisy z Qumran dowodzą istnienia trzech oddzielnych tradycji tekstu premasoreckiego, z których dwie są dla naszej greckiej, a jedna dla naszej hebrajskiej Biblii. Pierwsze sprzeczności przeciwko tej hipotezie wysunął G. Howard¹⁸.

Mniej bezpośrednio, lecz bardziej rozległe w relacji do Nowego Testamentu znaczenie miało odkrycie biblioteki gnostyckiej w Chenoboskion, koło Nag-Hamadi, między Kairo a Luksorem. Odkrycie tego dokonano w tym samym czasie co Qumran (1947), lecz wolniej przenika ono do świadomości świata naukowego. Pierwszą pozycją, która zyskała rozgłos, to *Ewangelia Tomasza*, zbiór 115 „Wypowiedzi Jezusa”. Napisana w języku koptyjskim ok. r. 400, okazuje się pełnym tekstem dzieła, którego grecką wersję znamy od 1900 r. z fragmentów odkrytych w Oxyrhynchus¹⁹. Tak więc oryginał przynosi nam o jeden wiek lub więcej wstecz, być może do Palestyny, w okresie redakcji ewangelii synoptycznych. Niektóre wypowiedzi Jezusa zostały istotnie ułożone w formie synoptycznej, niektóre różnie lub włączone do spekulacji gnostyckich, inne są całkowicie gnostyckie lub nowe (znane wcześniej tylko z Orygenes’a). Jest niewystarczające podobieństwo, ażeby to dzieło uważać za hipotetyczne „źródło Q”, ogólnie postulowane ze względu na podobieństwa i różnice Synoptyków i często utożsamiane z „Logiami”, o których wspomina Papiasz, że ułożył je Mateusz po hebrajsku. Lecz teraz mamy konkretny dowód na istnienie „rodzajów logiów” w okresie i w miejscu nie bardzo odległym od kolebki Ewangelii. Kilkaset stron pokrewnych dokumentów gnostyckich z Chenoboskion stało się impulsem światowej współpracy w badaniach co do natury gnostycyzmu i jego stosunku do judaizmu i chrześcijaństwa.

Główny rozwój egzegezy, biorący początek od odkryć archeologicznych, okazał się na polu *Redaktionsgeschichte*, zwłaszcza w Nowym Testamencie. Jest to technika wypracowana dla specjalnego teologicznego nauczania, a polegająca na tym, że różniaciami autorzy natchnieni wyrażali te same wydarzenia na różny sposób. W późniejszych wiekach Pismo św. jako słowo Boże było rozpatrywane w swej jedności i niezależności od współczynnika ludzkiego. Ale przecież już najstarsi Ojcowie podkreślali godne podziwu ludzkie indywidualności ewangelistów aż do „dyskrepancji”, co do których wiedli

¹⁸ *Vetus Testamentum* 21 (1971) 440—450.

¹⁹ Por. J. Fitzmyer, *Theological Studies* 20 (1959) 405—560. — O. Hofius *Evangelische Theologie* 12 (1960) 21—42.

trwożliwe dyskusje na temat ich boskiej i historycznej reintegracji. Dzisiaj natomiast podkreślamy, że Bóg miał w tym swoje racje, ażeby te same istotne fakty zostały przedstawione w różny sposób przez różnych autorów. To są właśnie te różnice, w których przejawiają się teologiczne przekonania już to ich samych, już też miejsc, które reprezentują. Te różnice odnoszą się nie tyle do historycznych szczegółów, ile raczej do ujęć teologicznych.

Na bazie tego współczesnego kierunku wyrasta dążenie do ustalenia obiektywnych kryteriów dla własnych słów Jezusa. Uzasadnienie tego opiera się na fakcie, iż posiadamy cztery różne formy uroczystej formuły ustanowienia przez Jezusa Eucharystii. Wynika z tego, że przypisywanie danej wypowiedzi Jezusowi w Ewangeliach nie może być brane jako dowód, że wypowiedział to właśnie w takiej formie. Ale również nie ma podstaw do utrzymywania, że treść nauczania wyraża adaptację pierwotnego Kościoła, w której Jezus porusza różne problemy następnego pokolenia. Krańcowo negatywne kryteria podali znani egzegeci protestancy: J. Jeremias i N. Perrin: nie jesteśmy pewni co do żadnej wypowiedzi Jezusa, jeżeli nie jest przeciwna chrześcijańskiemu dogmatowi! Jednakże owi badacze nie są w stanie zaprzeczyć, że Jezus w rzeczywistości więcej wypowiedział, aczkolwiek my nie jesteśmy pewni co. W każdym razie i katolicy, i protestanci byli zmuszeni podkreślić pozytywny wkład, jaki mamy z różnego przedstawiania własnych słów i czynów Jezusa. Każde specjalne sformułowanie ewangelisty mówi nam o wierze-przeświadczeniu panującym w jego szczególnym środowisku. W ten sposób zachowuje, poza oryginalną tradycją dotyczącą Chrystusa, pewne aspekty, które zostałyby zaciemnione przez zmieniające się sformułowanie innych środowisk.

Owa historia redakcji jest częścią szerszego zagadnienia, bardzo dzisiaj popularnego, zwanego problemem hermeneutycznym. Wszelkie ludzkie wyrażenie musi być uwzględnione w jego rzeczywistym znaczeniu, często nieco odmiennym od tego, co wyrażają zewnętrznie słowa. Tzw. „koło hermeneutyczne” oznacza, że czyjaś wypowiedź może zostać zrozumiana jedynie wtedy, jeżeli wiemy, co wyrażają słowa w kontekście innych wypowiedzi. W rzeczywistości jest to podwójny krąg: znaczenie słów wchodzących w zakres doświadczenia mówiącego odpowiada jedynie częściowo zakresowi słów w doświadczeniu słuchającego. Tak więc „obiektywne znaczenie” wypowiedzi jest sprawdzone do małej przestrzeni, gdzie ich kręgi spotykają się i ich rozumienia się schodzą. Każdy słuchający wnosi do tego, co słyszy, jakieś *Vorverständnis*, czyli przedrozumienie. Ideałem dobrego mówcy jest wybierać słowa leżące jak najbliżej sfery słuchającego. Tylko Bóg może taki wybór doskonale uczynić; pisarz — nawet natchniony — tylko częściowo. Lecz im lepiej mu się to udaje, tym trudniejsze jest zadanie interpretatora.

Nie wystarczy bowiem, ażeby egzegeta określił znaczenie słów dla pisarza; on musi zdać sobie sprawę z tego, co oznaczały one dla słuchacza i dlaczego taki, a nie inny wybór został dokonany. To nie jest cechą tylko wypowiedzi biblijnych czy sakralnych tak dzieje się z każdą wypowiedzią, którą chcemy zrozumieć.

Rzym

KS. ROBERT NORTH, SJ

tlum. ks. J. Chmiel

Ks. Adam Kończak

PSALM 58 W ŚWIELE KRYTYKI LITERACKO-HISTORYCZNEJ

1. Kierownikowi chóru. Na melodię: „Nie niszczy”. Dawidowi. Miktam*.
2. Czy wy sędziowie, naprawdę wypowiadacie sprawiedliwość?
Czy sumiennie osądzacie, synowie ludcy?
3. Zaiste, już w sercu czynicie niesprawiedliwość,
a na ziemi nieprawość rękoma waszymi odważacie!
4. Od łona matki odwrócili się i błądzą, ci, którzy od urodzenia mówią
kłamstwo.
5. Jad ich podobny jest do jadu węża;
Jak żmija głucha zatyka swe uszy,
6. Aby nie usłyszeć głosu zaklinacza,
czarownika biegle zaklinającego.
7. Boże, pokrusz im zęby w ustach,
Jahwe, połam zęby młodych lwów!
8. Niech się rozpiąną jak wody spływające,
jak strzała z napiętego łuku, tak niech będą odrzuceni.
9. Niech przejdą jak rozplywający się ślad ślimaka,
jak płód poroniony kobiety, aby nie oglądali słońca.
10. Zanim odczuły garnki wasze ogień z podłożonego ciernia,
niech go rozrzuci wiatr jak huragan.
11. Ciesz się sprawiedliwy, ponieważ widzi karę,
nogi swe myje we krwi bezbożnego.
12. A ludzie powiedzą: jest jednak zapłata dla sprawiedliwego, ponieważ
istnieje Bóg, który sądzi na ziemi.

Spośród ksiąg ST szczególniejszą uwagę zwracał na siebie Psalterz¹. Jest on zbiorem utworów o różnej wielkości, powstałych na przestrzeni wielu lat, pisanych przez różnych ludzi, a niemal każdy z nich w odmiennych okolicznościach. Chociaż stanowią jeden zbiór, tym niemniej każdy Psalm, badany oddzielnie, wykazuje swoją oryginalność jako poetycki sposób wyrażania myśli i uczuć religijnych.

* Niniejszy artykuł jest fragmentem pracy licencjackiej pisanej na sekcji biblijnej KUL-u pod kierunkiem Ks. Prof. Dr St. Łacha.

¹ S. Mowinckel, *The Psalms in Israel's Worship*, Oxford 1962, vol. 1, 1.

Piękno Psalmów nie zawsze rzuca się w oczy natychmiast, lecz ich wewnętrzne bogactwo można poznać dopiero przez głębokie studium. Boża treść i ludzka forma zespolone w tych utworach są od siebie zależne. Nie można pojąć i wyczerpać treści Psalmu pomijając badanie jego formy. Kto chce dobrze poznać myśl Bożą, musi przedtem zrozumieć to, co jest ludzkiego w Psalmach².

Określenie gatunku literackiego oraz czasu, w jakim powstał Psalm 58, pozwoli głębiej zrozumieć jego teologiczną treść.

I. GATUNEK LITERACKI PSALMU

Ustalenie gatunku literackiego Psalmu 58 jest kwestią o pierwszorzędnym znaczeniu, a H. Gunkel nie zawahał się nazwać ją fundamentalną i podstawową, ponieważ jest ona punktem wyjścia dla dalszych badań nad utworem³. Rozwiązanie tego problemu rzuci światło na zagadnienie pochodzenia Psalmu oraz jego egzegezę.

Do czasów H. Gunkela próbowano klasyfikować poszczególne Psalmu w grupy, nie zawsze jednak w oparciu o właściwe kryteria. Łączono je przede wszystkim na podstawie wspólnych idei przewodnich. Stąd błędny był podział np. na Psalmu historyczne, moralne, dogmatyczne, królewskie i osobiste⁴.

H. Gunkel wychodził z założenia, że ani sama treść, ani nastrój, czy analogiczny sposób wyrażania myśli w literaturze pozabiblijnej nie mogą decydować o gatunku literackim Psalmu. Na podstawie rozmaitości form literackich, charakterystycznej sytuacji życiowej (*Sitz im Leben*) oraz wspólnych idei przewodnich, jakie znajdują się w Psalmach, podzielił je i zakwalifikował do poszczególnych gatunków.

Psalm 58 został zaliczony przez H. Gunkela do lamentacji zbiorowych⁵. Natomiast H. Kraus umieszcza go w grupie lamentacji jednostkowych. Uważa, że pod pojęciem lamentujących „my” należy odczytać skargę jednostki⁶.

Kontrowersyjne opinie na temat gatunku literackiego Psalmu 58 stwarzają konieczność opracowania tego zagadnienia. Widocznie twórca nauki o gatunkach literackich nie miał wątpliwości, czy Psalm 58 można rzeczywiście zaliczyć do lamentacji zbiorowych, natomiast pojawiły się one w komentarzu H. Krausa.

Na wzmiankę zasługuje fakt, że wielu egzegetów idąc za H. Gunkelem umieszcza Psalm 58 w grupie lamentacji zbiorowych. Są to

² E. Kalt, *Die Psalmen*. Die Heilige Schrift für das Leben erklärt, Freiburg 1935, 6.

³ H. Gunkel — J. Begrich, *Einleitung in die Psalmen*. Die Gattungen in der israelitischen Lyrik, Göttingen 1966², 8.

⁴ J. Kruszyński, *Księga Psalmów*, Lublin 1939, 11.

⁵ H. Gunkel, *Einleitung*, dz. cyt., 117.

⁶ H. Kraus, *Psalmen*, Neukirchen 1966³, 416.

W. Taylor⁷, S. Mowinckel⁸, L. Delekat⁹, G. Castellino¹⁰ i L. Sabourin¹¹. Wypada więc przedstawić schemat budowy lamentacji zbiorowej oraz dokonać porównania jej elementów z Psalmem 58, aby stwierdzić, czy obawy H. Krausa były słuszne.

Istotnym warunkiem przy klasyfikacji rodzajowej Psalmów jest to, że utwory należące do tego samego gatunku literackiego mają wspólną formę. Chodzi tu przede wszystkim o charakterystyczne podobieństwa w obrębie ich budowy.

W każdym Psalmie trzeba wyodrębnić trzy elementy konstruktywne, na podstawie których można określić jego gatunek literacki, a mianowicie: a) wstęp, b) osnowa, c) zakończenie.

a) Wstęp

Przy określaniu gatunku literackiego Psalmu należy zwrócić uwagę w pierwszej kolejności na jego wstęp. Jest on ważnym elementem utworu, że często już jego pierwsze słowa desygnują dany Psalm do jakiejś grupy literackiej. W lamentacji zbiorowej najczęściej wyrażony jest on przy pomocy wołacza. Jest głosem prośby o pomoc. Autor pragnie jakby wzruszyć Jahwe swoją trudną sytuacją życiową i pobudzić do szybkiego działania¹².

Taki zwrot do Jahwe łączy się często z wezwaniem na ratunek. Dla podkreślenia konieczności niezwłocznej interwencji Boga zdara się, że Imię Jahwe autor wzywa dwukrotnie (Ps 83, 1). We wstępie niekiedy określona jest wprost sytuacja, w jakiej znaleźli się lamentujący (Ps 60, 3). W lamentacji zbiorowej, wstęp może być rozszerzony lub występować w postaci hymnicznej¹³ (Ps 80, 2).

W świetle powyższych rozważań należy spojrzeć na wstęp Psalmu 58.

Czy wy sędziowie, naprawdę wypowiedacie sprawiedliwość?

Czy sumiennie osądzacie, synowie ludzcy?

Wstęp Psalmu 58 przyjął formę rozszerzonego pytania¹⁴. Źródłem wynikających trudności dla H. Krausa przy określeniu gatunku omawianego Psalmu jest wyrażenie *'elem* z wiersza 2¹⁵. Krytyka tekstualna wykazała w tym wypadku konieczność przyjęcia konie-

⁷ W. Taylor, *The Book of Psalms*, w: *The Interpreters Bible* IV, New York 1955, 302.

⁸ S. Mowinckel, *The Psalms*, dz. cyt., 194.

⁹ L. Delekat, *Asylie und Schutzorakel am Zionheiligtum*, Leiden 1967, 5.

¹⁰ G. Castellino, *Libro dei Salmi*, Roma 1955², 297.

¹¹ L. Sabourin, *The Psalms*, New York 1969, vol. 1, 142.

¹² Por. Ps 40, 60, 71, 79, 80, 94, 125.

¹³ H. Kraus, dz. cyt., XLV—LII.

¹⁴ H. Gunkel, *Einleitung*, dz. cyt. 122.

¹⁵ H. Kraus, dz. cyt. 416.

ktury¹⁶. Mimo dokonanej zmiany na 'elim trudność całkowicie nie znika, dopóki nie ustalą się, co to pojęcie oznacza.

H. Gunkel był przekonany, że *elim* są to istoty, którym zlecona została administracja sprawiedliwości przez Boga, dlatego zwrot do nich na wstępie nadaje utworowi charakter lamentacji zbiorowej¹⁷. Dla H. Krausa 'elim oznaczało demonów, którzy wtrącają się w ustalony porządek przez Jahwe, aby wypaczyć zasady sprawiedliwości¹⁸. Jeśliby słowo 'elim oznaczało demonów lub tylko ludzi, wtedy wynikałaby sprzeczność z podstawową zasadą przynależności Psalmu do lamentacji zbiorowej. We wstępie tego gatunku musi być bowiem zwrot w formie wołacza lub pytania skierowanego do Jahwe¹⁹.

Jeśli natomiast 'elim przetłumaczy się „sędziowie”, na co wskazuje kontekst utworu, oraz uwzględnimy treść, jaką to słowo zawiera, a mianowicie: sędziowie są przedstawicielami Boga, wtedy problem wstępu Psalmu 58 staje w innym świetle. Z treści Psalmu 58 wynika, że lamentujących jest wielu, którzy zwracają się do reprezentantów Boga w dziedzinie sprawiedliwości. Zgodnie ze wscho-dnimi pojęciami, administracja sprawiedliwości należała do kompetencji bóstwa. Sędziowie byli tylko jego reprezentantami i przedstawicielami. Wyroki sądów uwłaszczalyby sprawiedliwości bożej, gdyby okazały się niezgodne z rzeczywistością. Właściwie bóstwo brało odpowiedzialność za orzeczenie sądowe²⁰. W Izraelu silne było przekonanie, że Bóg ukarze wszelki przejaw niesprawiedliwości. Jeśli w Narodzie Wybranym szerzyły się niesprawiedliwe wyroki, które wprowadzały niepokój w życie religijne i społeczne, słusznie Psalmista skierował zarzut pod adresem sędziów — reprezentantów Boga, obciążając ich odpowiedzialnością za faktyczny stan rzeczy, a wypowiadając imprekacje, wzywał pomocy Jahwe oraz zapowiedział sprawiedliwy wyrok Boga.

Lamentacje narodowe powstawały w obliczu nieszczęść, które zagrażały całej społeczności izraelskiej. Dlatego w Psalmach tego typu występują trzy podmioty: Jahwe, lamentujący i nieprzyjaciele²¹. W Psalmie 58 można łatwo wyodrębnić wyżej wspomniane osoby:

- 1) Bóg, wiersze 7, 11—12,
- 2) lamentujący, wiersze 2, 11—12,
- 3) nieprzyjaciele, wiersze 2—10.

¹⁶ H. Gunkel, *Die Psalmen*, Göttingen 1968⁵, 347.

¹⁷ H. Gunkel, *Einleitung*, dz. cyt., 127.

¹⁸ N. Nikolsky, *Spuren magischer Formeln in Psalmen*, Giessen 1927, BZAW 46.

¹⁹ H. Gunkel, *Einleitung*, dz. cyt., 121.

²⁰ J. Scharbert, *Flucht*, w BthW, Graz 1967³, 359.

²¹ L. Sabourin, dz. cyt., 142.

b) O s n o w a

Celem wstępu było zwrócenie uwagi Jahwe na publiczne nie-szczęście, które zagrażało lamentującym. W drugiej części lamentacji, czyli osnowie, autor przedstawia treść skargi. Najczęściej narzekano na nieprzyjaciół zewnętrznych (Jr 10, 6) posuchę (Jr 14, 1) niesprawiedliwych sędziów (Iz 9, 19; Mich 7, 3; Ps 74, 3), upadek świątyni (Ps 74, 3) hańbę spadającą na Naród²².

W lamentacjach zbiorowych zjawia się pytanie: jak długo?, lub dlaczego? (Ps 44, 24).

Lamentacja przechodzi stopniowo od opisu faktycznego stanu, w jakim aktualnie są lamentujący, do prośby lub nawet przyjmuje formę imprecacji (Ps 109, 28). Dawna pomyślność i pomoc Jahwe w trudnych sytuacjach życiowych stanowią dla Psalmisty decydujący motyw ufności, że i tym razem zostanie wysłuchany (Ps 77, 12).

Osnową Psalmu 58 zawiera niemal wszystkie wyżej wymienione elementy lamentacji. Wiersze 3—6 przedstawiają trudną sytuację życiową, w jakiej znaleźli się lamentujący²³. Wyroki niesprawiedliwych sędziów są podobne do jadu węża (w. 5). Odwrócili się bowiem oni od prawdy, a ich myśl wydaje się od niemowlęstwa być zaprzątnięta chęcią czynienia zła (w 3—4). W następnych czterech wierszach Psalmista kieruje siedem imprecacji pod ich adresem. Jest przekonany, że modlitwa zostanie wysłuchana, a interwencja Jahwe skuteczna²⁴.

c) Zakończenie lamentacji zbiorowej

Ostatnim elementem lamentacji jest zakończenie. Ogólnie można stwierdzić, że nie zawsze jest ono w równym stopniu wyraźne, jak poprzednio omówione części. Czasem występuje w formie błogosławieństwa, to znowu dziękczynienia lub jako akt ufności.

W zakończeniu lamentacji zdarzają się zapewnienia o niewinności pokrzywdzonych i cierpiących. Może ten motyw obok pamięci o dawnych dziełach Boga wpływał na przekonanie lamentujących, że Jahwe wzruszy się głosem modlitwy i udzieli im pomocy (Ps 44, 23).

Ważnym czynnikiem w końcowej części jest ślub, przyrzeczenie lub obietnica złożenia ofiary dziękczynnej oraz wychwalanie sprawiedliwości Jahwe (Ps 79, 13). Po tych zwrotach oczekuje interwencji Jahwe, który poprzez swoje wyroki naprawi zepsuty porządek sprawiedliwości na ziemi, ukarze ludzi przewrotnych, a miłującym Go da nagrodę²⁵ (Ps 60, 14). Wiersze 11 i 12 stanowią

²² Por. Ps 44, 17; 80, 7; 123, 3.

²³ R. Mayer, *Einleitung in das Alte Testament*, München 1967, 315.

²⁴ G. Castellino, dz. cyt., 351.

²⁵ A. Deissler, *Die Psalmen*, Leipzig 1965, Bd I, 247.

zakończenie Psalmu 58. Wystarczy je zacytować, by się przekonać, że są aktem ufności w pewną interwencję Jahwe zgodnie z wyżej przedstawionym schematem²⁶.

*Ucieszy się sprawiedliwy, gdy ujrzy karę,
nogi umyje we krwi bezbożnego.*

*I powiedzą ludzie, jest jednak zapłata dla sprawiedliwego,
ponieważ istnieje Bóg, który sędzi na ziemi* (Ps 58, 11—12).

Z powyższych rozważań wynika, że Psalm 58 jest lamentacją zbiorową. Poszczególne jego części są zgodne ze schematem budowy tego gatunku literackiego. Przedstawiony wniosek odpowiada ogólnej zasadzie o pochodzeniu gatunku lamentacji zbiorowych²⁷. Pierwotnie lamentacje były to większe lub mniejsze formuły zawierające szereg wezwań dostosowanych do potrzeb kultu²⁸. Zależnie od konkretnych potrzeb społeczność kultowa wybierała jeden z formularzy inwokacyjnych, ponieważ sytuacje życiowe wymagały gotowych wzorów do wspólnej modlitwy. Uczestnicy kultu powtarzali za kapłanem lub innym przewodnikiem zgromadzenia poszczególne wezwanie modlitewne²⁹.

W Izraelu tworzono specjalne pieśni i modlitwy, w których najpierw rozbrzmiewała skarga ludu, a na końcu zabierał głos Bóg, obiecując pomoc³⁰. J. Jeremias twierdzi, że prorocy izraelscy brali udział nie tylko w kulcie, ale również tworzyli modlitwy między innymi w formie skargi, które kończyły się przepowiednią kary na grzeszników oraz opieki nad cierpiącymi i skrzywdzonymi³¹.

Psalm 58 nie wymienia żadnego nazwiska z ludzi współcześnie żyjących, co jest zgodne z kultowym charakterem utworu. Życie niosło ze sobą nie tylko momenty radości, ale również zagrożenie politycznych i religijnych, stąd potrzebne były różne formuły modlitw. Bezsprzecznie od strony sędziów, którzy jako przedstawiciele Jahwe sęcili jad niesprawiedliwości w Narodzie Wybranym, w konsekwencji groziło ogromne niebezpieczeństwo dla życia religijnego i porządku społecznego Izraela, ponieważ mogło zachwiać wiarę ludu w sprawiedliwość Boga. Lamentacje zbiorowe są znane w Izraelu od najdawniejszych czasów. Korzystał z nich Naród Wybrany przez całe swe dzieje. Wiara zawarta w wierszach lamentacyjnych jest wiarą dawnego Izraela, jest to wiara, która we wszystkich nie-

²⁶ G. Castellino, dz. cyt., 351.

²⁷ K. Gallig, *Der Beichtspiegel*. Eine Gattungsgeschichtliche Studie, ZAW 54 (1929) 125.

²⁸ H. Gunkel, *Einleitung*, dz. cyt., 9.

²⁹ G. von Rad, *Gerechtigkeit und Leben in der Kultsprache der Psalmen*, Festschrift A. Bartholet 1950, 419.

³⁰ H. Gunkel, *Einleitung*, dz. cyt., 137.

³¹ J. Jeremias, *Kultprophetie und Gerichtsverkündigung in der späten Königszeit*, Neukirchen 1970, 149.

szczęściach zwraca się do Boga o pomoc³². W tej sytuacji, wydaje się powstał Psalm 58 o charakterze lamentacji zbiorowej.

II. AUTOR I CZAS POWSTANIA PSALMU

Do gruntownego poznania jakiegokolwiek utworu literackiego nie wystarcza analiza jego treści oraz formy, choćby została dokonana jak najbardziej dokładnie. Jest rzeczą nieodzownie konieczną ustalić warunki, w jakich on powstał. Autor, czas napisania, przeznaczenie oraz odbiorca należą do ważnych czynników, które *de facto* wpłynęły na kompozycję takiej, a nie innej jednostki literackiej. Zgodnie z powyższym założeniem wypada zapytać: kto i kiedy napisał Psalm 58.

W tytule Psalmu 58 występuje wyrażenie *l'dāwid*. W starszej egzegzie uważano je za miarodajną informację dotyczącą autora i czasu powstania utworu. Stąd przyjmowano powszechnie, że Psalm 58 napisał Dawid³³. Obecna krytyka historyczna nakazuje zachować wielką ostrożność przy wydawaniu sądu o autorze Psalmu na podstawie wzmianki zawartej w tytule. Większość współczesnych uczonych w oparciu o treść i formę utworu wyklucza autorstwo Dawida oraz zgodnie twierdzi, że nie ma możliwości udowodnić, kto napisał Psalm 58³⁴. Wydaje się, że powyższa opinia jest słuszna.

Również nie mniej trudności przedstawia kwestia czasu powstania omawianego Psalmu. Według H. Krausa nie ma żadnego sposobu, aby rozwiązać powyższy problem chronologii. Stąd poszczególni uczeni podejmują próby, chociaż w swoich ocenach pod tym względem różnią się diametralnie, podając cały wachlarz przypuszczeń bardziej lub mniej prawdopodobnych³⁵. Zasadniczo można wyodrębnić trzy grupy opinii w tej kwestii:

1. Psalm 58 został napisany przed niewolą babilońską,
2. Psalm 58 powstał wkrótce po niewoli babilońskiej,
3. Kompozycję Psalmu 58 należy odnieść do czasów machabejskich.

Ad 1. Psalm 58 powstał przed niewolą babilońską.

a) H. Birkenland szukał odpowiedzi na pytanie: kim są nieprzyjaciele w Psalmach Królewskich. Na podstawie przeprowadzonych badań doszedł do wniosku, że wrogowie zewnętrzni są nimi zarówno w lamentacjach jednostki jak i zbiorowych, gdyż w obydwu wypadkach są określanymi tymi samymi terminami. Skarżącym się jest król.

³² H. Gunkel, *Einleitung*, dz. cyt., 139.

³³ E. Kalt, dz. cyt., 120.

³⁴ G. Castellino, dz. cyt., 348; H. Kraus, dz. cyt., 415.

³⁵ H. Kraus, dz. cyt., 416.

Stąd wynika, że lamentacje zostały napisane w czasach królewskich przed niewolą babilońską³⁶.

b) Również J. Calès uważa, że Psalm 58 został napisany przed niewolą babilońską³⁷. Przy określeniu daty oparł się na podobieństwie idei Psalmu z innymi utworami biblijnymi. Sytuacja lamentujących w omawianym utworze najbardziej odpowiada czasom działalności proroków: Amosa, Micheasza i Izajasza. Wydaje się bowiem, że wtedy najbardziej nie przestrzegano zasad sprawiedliwości. Mógł więc powstać utwór, w którym lamentujący zwrócili się do sędziów — reprezentantów Jahwe z pytaniem, czy rzeczywiście wydają sprawiedliwe wyroki.

c) Na innej drodze próbował rozwiązać problem daty napisania Psalmu 58 L. Delekat³⁸. Stwierdza, że Psalmy 56—60 stanowią zbiór. Tylko w tej kolekcji występuje w tytułach poszczególnych Psalmów wyrażenie *miktām*. Na podstawie przedstawionej akcji w Psalmie 60 starał się L. Delekat określić czas powstania zbioru. Wiersze 8—10 wspomnianego Psalmu są paralelne do opisu wojny między Amazjaszem (797—789), a Joasem (798—783). W takim razie można by ustalić czas powstania Psalmów 56—60 na pierwszą połowę VIII wieku.

Ad. 2. Psalm 58 powstał po niewoli babilońskiej.

Późniejszą datę napisania Psalmu 58 przyjmują zwolennicy drugiej grupy opinii. Uważają na podstawie pewnych racji wewnętrznych utworu, że powstał on po niewoli babilońskiej.

a) R. Tournay³⁹, a za nim J. Coppens⁴⁰ określili IV wiek przed Chrystusem jako czas najbardziej odpowiedni jego kompozycji. Do takiego wniosku doszli na drodze porównania Psalterza pod względem literackim z innymi księgami biblijnymi.

Argumentacje R. Tournaya sprowadza się do następujących stwierdzeń. Psalterz wykazuje wpływy i zależność od Jeremiasza, Joba i Deuteroizajasza. Gatunki literackie Psalmów są pokrewne z gatunkami reprezentowanymi przez inne utwory biblijne np. starszy Tobiasz po powrocie syna wygłosił hymn dziękczynny *niech będzie błogostawiony Bóg* (Tb 13), Judyta z okazji zwycięstwa nad Holofernesem (Jdt 16) zaś w księdze Mądrości Syracha znajdują się wezwania do wychwalania Boga (39, 14b—35; 25—26 i 50, 22).

R. Tournay przyjmuje, że wiele Psalmów powstało w czasach Antiocha Epifanesa (175—163). Do nich należą 12, 28, 30, 44, 60, 74, 79, 80, 85, 125.

³⁶ H. Birkenland, *Die Feinde des Individuums in der israelitischen Psalmliteratur*, Oslo 1933, 45.

³⁷ J. Calès, *Le livre des Psaumes*, Paris 1936, t. I, 565.

³⁸ L. Delekat, dz. cyt., 37.

b) W. Taylor przesuwą datę powstania Psalmu 58 na jeszcze późniejszy czas⁴¹. Wyrażenie *'elim* z wiersza 2 tłumaczy „bogowie”, Uważa ich zgodnie z późniejszym przekonaniem Izraela za istoty pośredniczące między Jahwe a ludźmi. Do kompetencji „bogów” należał wymiar sprawiedliwości. Stąd psalmista zwrócił się do nich ze słowami wyrzutu i oskarża ich o wprowadzenie zamętu w porządku prawnym. Według W. Taylora Psalm 58 został napisany późno, bo wtedy dopiero rozwinęła się teologia o jurystycznych funkcjach bogów (*elim*).

c) Nieco podobne stanowisko w kwestii chronologicznej genezy Psalmu 58 reprezentują E. Sellin — G. Fohrer⁴². W swoim stwierdzeniu powołują się na zdanie M. Dahooda⁴³, który użyte słownictwo w Psalmie 58 porównuje z analogicznymi wyrażeniami w języku ugaryckim. Dochodzi do wniosku, że występują w omawianym Psalmie wyrazy charakterystyczne dla czasów po niewoli babilońskiej.

Ad. 3. Psalm 58 powstał w czasach machabejskich.

Zupełnie różną opinię w stosunku do pierwszego ugrupowania egzegetów przedłożył B. Duhm⁴⁴. Jako przedstawiciel szkoły J. Wellhausena przyjął tezę, że Psalm powstały dość późno. Dopatrywał się w wielu z nich aluzji do czasów machabejskich. W Psalmie 58 jako punkt wyjścia dla określenia czasu kompozycji utworu przyjął wyrażenie *'elim*. Słowo to jest problematyczne, jak wykazała krytyka tekstualna⁴⁵. B. Duhm w oparciu o teksty paralelne snuje przypuszczenia, kogo ono oznacza.

W księdze Wyjścia (21, 6) przedstawiony jest wypadek, gdy ktoś z uwolnionych nie zechciał odejść od swego właściciela. Należało go więc przyprowadzić przed *ha 'elohim*, aby tu oświadczył swoją decyzję. LXX przetłumaczyła powyższe słowo *kriterion tou Theou* tzn. trybunał Boga. Podobne wyrażenia znajdują się w Pwt 17, 8 i 1 Sm 2, 25. B. Duhm ustala, że w przytoczonych tekstach są to pojęcia analogiczne do *'elim* z Psalmu 58 i nie oznaczają ani świątyni, ani kapłana rozstrzygającego przy pomocy wyroczni, ani również bóstw

³⁹ R. Tournay, *Recherches sur la chronologie des Psaumes*, RB 65 (1958) 321—351.

⁴⁰ J. Coppens, *Etudes recentes sur le Psautier*, w: R. Langhe, *Le Psautier*, Louvain 1962, 57—65.

⁴¹ W. Taylor, dz. cyt., 302.

⁴² E. Sellin — G. Fohrer, *Einleitung in das Alte Testament*, Heidelberg 1965¹⁰, 308.

⁴³ M. Dahood, *The Etymology of Malta'ot* (Ps 58, 7), CBQ 17 (1955) 301.

⁴⁴ B. Duhm, *Die Psalmen*, Tübingen 1922, 229.

⁴⁵ M. Dahood, *Psalms II*, New York 1968, 56.

domowych, gdyż Izraelici wyznawali monoteizm⁴⁶. W dalszej części swoich wywodów zastanawia się, do którego z władców Izraela, względnie do jakiej warstwy społecznej można odnieść wyrażenie 'elim. Wprawdzie w księdze Daniela (6, 7) jest wzmianka o wielkiej czci, jakiej domagał się król Dariusz od swoich poddanych, skoro dworzanie podsunęli mu treść następującego rozkazu: *ktokolwiek w przeciągu trzydziestu dni zanosiłby prośbę do jakiegoś boga albo człowieka poza tobą królu, zostanie wrzucony do jaskini lwów*, to jednak przy rozważaniu czasu kompozycji Psalmu 58 ta ewentualność nie wchodzi w rachubę. Jeśli za sam fakt modlitwy do innego boga niż króla groziło wrzucenie do lwiej jaskini, to czyż ośmieliłby się autor Psalmu 58 wystąpić przeciw monarsze i zarzucać mu niesprawiedliwość oraz kierować pod jego adresem imprekacje. Nie chodzi tu więc o żadnego z królów ptolemajskich lub seleuckich.

Powyższy tytuł 'elim nie odnosił się również do arcykapłanów, ponieważ oni nigdy w ten sposób nie byli nazywani. Nie mogli sobie przypisywać tego tytułu obcy książęta, bo z powodu zuchwalstwa już wcześniej zostali wyśmiani przez Izajasza (14, 12).

Treść Psalmu wskazuje, że 'elim, to ludzie posiadający znaczenie, wpływowi, do których kompetencji należało wydawanie wyroków. B. Duhm dochodzi w ostatecznej konkluzji do następującego stwierdzenia: tło Psalmu 58 nie odnosi się równie dobrze do żadnego innego czasu, jak tylko do historii walki między Janem Hirkanem a „sprawiedliwym faryzeuszem”. Jest to więc drugi wiek przed Chrystusem.

Fakt tytu i tak zróżnicowanych opinii w kwestii czasu powstania Psalmu 58, a często wręcz krańcowych, bo sięgających do czasów Dawida aż do II wieku przed Chrystusem, dostatecznie świadczy, że problem ten jest trudny do rozwiązania.

Należy zaznaczyć, że większość autorów zajmowała się Psalmem 58 ubocznie i brak jest monograficznego opracowania tego utworu. Jeśli wypowiadali się egzegeci na ten temat, zasadniczo opierali się na ogólnych założeniach dotyczących chronologii Psalterza. Wydaje się, że zwolennicy wczesnego powstania Psalmu 58, jak również ich przeciwnicy przyjmowali za punkt wyjścia w swych badaniach nad chronologią poszczególne wyrażenie lub jeden z wielu elementów treściowych utworu, nie zwracając uwagi na całość jego treści oraz ideę przewodnią.

Chyba słusznie przy ustalaniu czasu za punkt wyjściowy uważano wyraz 'elem z wiersza 2, który krytyka tekstualna zmieniła na 'elim (sędziowie). Konstruktynne jest zwrócenie uwagi na wzajemne powiązanie tematyczne Psalmów 58 i 82⁴⁷. Natomiast wydaje się, że

⁴⁶ B. Duhm, dz. cyt., 229.

⁴⁷ O. Eissfeldt, *Einleitung in das Alte Testament*, Tübingen 1956², 130.

nie można przypisywać autorstwa Psalmu 58 Dawidowi, jak to czynił E. K a l t, gdyż Biblia nie wspomina, aby w tym czasie bezprawie stanowiło zagrożenie dla religii jahwistycznej lub naruszało porządek praworządności w Izraelu. Również budzą zastrzeżenia opinie o napisaniu omawianego utworu po niewoli babilońskiej, a nawet w czasach machabejskich: R. T o u r n a y a, J. C o p p e n s a, M. D a h o o d a, czy wreszcie H. G u n k e l a i B. D u h m a, gdyż jak wykazał ostatni z autorów, modlitwa kultyczna w tej formie nie mogła powstać w czasach ptolemejskich lub seleuckich (por. Dn 6, 7). Niebezpieczeństwo ze strony niesprawiedliwych sędziów dla praworządności Narodu Wybranego po niewoli jest znacznie mniejsze, niż we wcześniejszej historii Izraela, gdyż późniejsze teksty biblijne nie zawierają tylu skarg i zarzutów łamania zasad sprawiedliwości.

Wydaje się, że na drodze porównania idei przewodniej Psalmu 58, w którym została przeciwstawiona sprawiedliwość Jahwe do nieprawości i zamętu sianego przez niesprawiedliwych sędziów (*'elim*) z innymi tekstami biblijnymi o tym samym charakterze, trzeba szukać czasu jego powstania. Wypada więc zastanowić się, jakiej epoce historii Izraela odpowiada najbardziej sytuacja przedstawiona w Psalmie 58.

Psalmy odgrywały szczególną rolę w świadomości religijnej Narodu Wybranego. Podkreślały prawdę, że Jahwe jest Bogiem Prawdziwym, a władza Jego wyższa ponad wszystkich bogów pogańskich i ludzi (Ps 16, 4; 25, 3; 31, 7; 92, 5; 97, 7; 115, 4; 135, 15). O sprawiedliwości Jahwe jako przeciwieństwie do krzywdzących wyroków sędziów traktują Psalmy 58 i 82.

Zarówno w Izraelu, jak i u innych ludów Wschodu panowało silne przekonanie, że władzę sądowniczą oraz wymiar sprawiedliwości sprawuje Bóg. Wszyscy sędziowie, niezależnie do jakiej klasy społecznej należeli, są przedstawicielami Boga. Ludy zamieszkujące Mezopotamię uważały, iż w życiu społecznym musi być zachowany porządek prawny ustanowiony przez bogów. Człowiek ma postępować według ich woli, czyli spełniać prawo boskie. Na straży prawa stał władca, który był ziemskim zastępcą bogów⁴⁸. Na pogańskim Wschodzie władzę cechował absolutyzm. Bogowie byli panami w całym słowa znaczeniu. Podobnie nieograniczeni w wykonywaniu władzy byli królowie, sędziowie i kapłani⁴⁹. Podobne pojęcia na temat rządów boskich światem spotyka się w starożytnej Syrii⁵⁰. Niesprawie-

⁴⁸ J. van der Ploeg, *Les chefs du peuple d'Israël et leurs titres*, RB 57 (1950) 40—61; A. Alt, *Das Königtum in Israel und Juda*, VT 1 (1951) 2—22; K. Bernhardt, *Das Problem der orientalischen Königsideologie im AT*, Leiden 1961, 47.

⁴⁹ H. Langkammer, *Oczekiwanie przyjścia „Pana” i „Syna Człowieczego” w najstarszych gminach chrześcijańskich*, At. Kapł. 1 (1971) 93.

⁵⁰ H. Klengel, *Historia i kultura starożytnej Syrii*, Warszawa 1971, 72—89.

dliwe i krzywdzące rozstrzyganie spraw budziło sprzeciw nie tylko pod adresem sędziów, ale również bogów, których reprezentowali.

Wydaje się, że słuszne jest przypuszczenie, iż we wspomnianej sytuacji walki religijnej z niesprawiedliwymi sądami powstały kultowe modlitwy w formie Psalmów. Miały one jako zadanie umocnić wiarę Izraela w Sprawiedliwego Boga Jahwe oraz przeciwstawić Jego wyroki nieprawości, jaką wprowadzali sędziowie do trybunałów sprawiedliwości. Zwłaszcza Prorocy Amos, Micheasz i Izajasz narzekają na brak sprawiedliwości. Przewrotność, przekupstwo i krzywdzące wyroki stwarzały anormalną atmosferę życia codziennego.

W ostatecznej konkluzji należy stwierdzić, że nie jest pozbawione słuszności przypuszczenie J. Calès a o czasie powstania psalmu 58⁵¹. Prawdopodobnie został napisany przed niewolą babilońską za czasów wspomnianych wyżej proroków jako lamentacja zbiorowa w celu umocnienia przekonania o istniejącym Bogu Sprawiedliwym.

Sandomierz

Ks. ADAM KOŃCZAK

Ks. Marian Filipiak

KOHELET A KSIĘGA RODZAJU

Kohelet był jednym z tych mędrców Izraela, który był zaabsorbowany fundamentalnymi problemami człowieka, jego życiem i śmiercią, jego sytuacją w świecie i zależnością od Boga, od którego człowiek chciałby zaczerpnąć wiedzę o przyszłości, by w niej odczytać sens swojej własnej egzystencji. By znaleźć zadowalające odpowiedzi na te pytania, Kohelet wraca myślą do dawnych tradycji jahwizmu dotyczących początków człowieka na ziemi. Mędrzy izraelscy ze swych medytacji nad tymi tradycjami wychodzili umocnieni w optymizmie. Medytacja Koheleta nie orientuje się w tym samym kierunku.

Na antropologiczne poglądy Koheleta wywarł swoisty wpływ opis stworzenia z księgi Rdz.¹ Że Kohelet miał przed oczyma ten opis — świadczya najpierw niewątpliwe zbieżności terminologiczne. W 10, 20 Koh używa wyrażenia „ptactwo powietrzne”, *’ôf haššāmajim*.

⁵¹ J. Calès, dz. cyt., 565.

¹ Ch. C. Forman, *Koheleth's Use of Genesis*, *The Journal of Sem. Stud.* 5 (1960) 256—263. — Nie brak też opinii, że na sformułowanie Rdz 2—3 wywarły wpływ refleksje mędrców nad sytuacją egzystencjalną człowieka. Zob. A. Barucq, *Ecclesiaste*, Paris 1967, s. 202.

Ono występuje wprawdzie częściej w ST (Oz 2, 20²; 4, 3; 7, 12; 1 Sm 17, 44; Ez 29, 5 itd.) w opisie historii stworzenia (Rdz 1, 26. 28. 30; 2, 19. 20; por. Rdz 6, 7; 7, 23; 9, 2. Ps 104, 12) stanowi jednak wyrażenie stereotypowe. Jakims odwołaniem się do Rdz 1, 11.12. 29 (por. 2,9): „drzewa owocowe”, ‘*ēs pēri*, może być Koh 2,5: ‘*ēs kolpēri*. Jest natomiast niepewne, czy używając często wyrażenia ‘*āsāh* i *ma’ase* (Koh 1, 9. 14 itd.) Kohelet ma na myśli jeden z głównych terminów historii stworzenia (‘*āsāh*). W każdym razie, Koh rzadko odnosi te słowa do Boga (3, 11; 7, 13; 8, 17), częściej natomiast określa nimi działania i czyny ludzkie i to prawie zawsze w tonie sarkastycznym (1, 14). Nie można więc wykluczyć, że Koh dla większego uwydatnienia marności czynów ludzkich, zestawia je z działaniem Bożym, wszystko ogarniającym, niezmiennym, trwającym na wieki (3, 14). Koh 12, 2a oddziela, podobnie jak Rdz 1, 3 światło od ciał niebieskich (słońce, księżyc i gwiazdy): *Zanim zaćmi się słońce i światło i księżyc i gwiazdy...* W obu przypadkach został użyty ten sam termin ‘*ôr* (u Koh z rodz. *hā’ôr*). Jest natomiast czystym przypuszczeniem, że zestawienie słowa ‘*ābad* z ziemią (uprawiać pole, uprawę) (w Koh 5, 8) *Pożytkiem dla kraju byłby... król dbały o uprawę ziemi* jest nawiązaniem do Rdz 2, 15; 3, 23; 4, 2. 12. W tekstach z księgi Rdz ziemia bowiem jest określona *hā’adāmāh*, u Koh natomiast *sādeh*. Przy tym tekst Koh jest niejasny i różnie tłumaczony.

Ważniejsze niż zbieżności terminologiczne, które mogą być przypadkowe są podobieństwa rzeczowe. W tekście Koh 6, 10a: *To co jest, zostało już dawno nazwane i postanowiono, czym ma być człowiek* można widzieć aluzję do Rdz 1³, gdzie Bóg kolejno nazywa stwarzane przez siebie byty, a szczególnie widać tu nawiązanie do Rdz 2, 7 i 2, 19—20. 23, gdzie Bóg przez danie nazwy człowiekowi i zwierzętom od początku określił ich naturę⁴. Jeśli w 3, 19 Koh uważa, że Bóg dał jednakowy „oddech życia” (*rūah*) ludziom i zwierzętom (*rūah ‘ehād lakōl*), a w 12, 7 mówi o ludziach: *Duch powróci do Boga, który go dał* — to nie da się tu wykluczyć wpływu księgi Rdz. Mianowicie, w Rdz 2, 7 stwierdza się o człowieku, Bóg go ulepił jako proch z ziemi (‘*āfar min-hā’adāmāh*) i obdarzył tchnieniem życia (*niš^emat hajjīm*) wskutek czego stał się człowiek istotą żywą (*nefeš hajjāh*). W Rdz 2, 19 mówiąc o stworzeniu zwierząt autor używa podobnych słów; podobnie jak przy człowieku, ulepił je Bóg z ziemi (*min-hā’adāmāh*) i również każde zwierzę zostało nazwane *nefeš hajjāh*. Pozornie może się więc wydawać — i tak opis księgi Rdz rozumiał Koh — że księga ta chce podkreślić jednolitość tchnienia

² Sam opis idealnego rajskiego stanu pokoju, jaki kreśli ten prorok jest wyraźnym nawiązaniem do Rdz 1—2.

³ E. Glasser, *Le procès du bonheur par Qohelet*, Paris 1970, s. 101, nota 3.

⁴ A. Barucq, dz. cyt. s. 202.

życia we wszystkich stworzeniach. Gdy Bóg daje to tchnienie, zaczyna istnieć istota żywa, zabranie go przez Boga oznacza śmierć — oto myśl i Koh i Rdz.

Autor księgi Rdz nie chciał jednak postawić znaku równości między tchnieniem życia udzielonym ludziom i zwierzętom. Przede wszystkim dlatego, że opis wogóle nie mówi o udzieleniu zwierzętom tchnienia. Że takie tchnienie otrzymały one, wynika z faktu że zostały nazwane — podobnie jak ludzie — *nefeš hajjāh*. Następnie, z kontekstu wynika, że dech życia udzielony człowiekowi jest źródłem nie tylko życia fizycznego, ale również duchowego. Człowiek bowiem, mimo że jest prochem, jest zdolny do rozpoznania natury i natury pierwszej kobiety. Wynika to z Rdz 2, 20b. 23a: Adam stwierdza, że zwierzęta mu nie wystarczają, że wśród nich nie znalazł pomocy, która by mu odpowiadała. Dopiero na widok Ewy stwierdza: *Ta dopiero jest kością z moich kości i ciałem z mego ciała*. Przez nadanie nazwy zwierzętom człowiek potwierdza swoją władzę nad nimi (Rdz 2, 19). Ponadto człowiek jest przedstawiony jako ktoś wolny, kto sam decyduje o swoim losie, jak tego dowodzi historia upadku (Rdz 3). To wszystko świadczy o tym, że włany człowiekowi dech życia wywyższa go ponad wszelkie stworzenia ziemskie. Człowiek otrzymał takie życie, które go wyróżnia spośród wszystkich istot żywych stworzonych przez Boga. Dech życia, jaki człowiek otrzymał od Jahwe, jest źródłem osobowości człowieka. Stąd J. Scharbert⁵ proponuje Rdz 2, 7 przetłumaczyć: *stał się człowiek osobą żywą*. Nie chodzi tu bowiem o tchnienie wspólne udzielone ludziom i zwierzętom, ale o tchnienie udzielone tylko ludziom. Należy też uwzględnić fakt, że Koh 3, 19 mówiąc o tchnieniu życia użył wyrażenia *rûah*, zaś Rdz 2, 7 używa terminu *nêšāmāh*⁶. Dla myśli hebrajskiej jest charakterystyczne, że nie ma większej różnicy w zasadniczym tonie między tymi słowami: *nêšāmāh* (tchnienie), *rûah* (duch), a także *nefeš* (tchnienie — „dusza”). Wszystkie trzy oznaczają przede wszystkim „tajemniczą siłę, która wchodzi i wychodzi w oddechu (tchnieniu) człowieka jako warunek jakiegokolwiek funkcji vitalnej”⁷. Tak właśnie opis księgi Rdz rozumiał Koh. Nie chciał on jednak absolutnie stawiać znaku równości między człowiekiem a zwierzęciem. Wie on bowiem, że człowiek został stworzony bezpośrednio przez Boga, podczas gdy o zwierzętach Rdz 1, 24 powie: *Potem rzekł Bóg: niechaj ziemia wyda istoty żywe różnego rodzaju, bydło, zwierzęta naziemne i dzikie zwierzęta według ich rodzajów*⁸.

⁵ *Fleisch, Geist und Seele im Pentateuch*, Stuttgart 1967², s. 102.

⁶ Por. T. C. Mitchell, *The OT Usage of Nesamah*, VT 11 (1961) 177—187.

⁷ J. Schreiner, *Geistbegabung in der Gemeinde von Qumran*, *Biblische Zeitschrift*, NF, 9 (1965) 167 n.

⁸ E. Glasser, dz. cyt., s. 72.

Podobną myśl o Bogu, który wszystkim istotom żywym daje życiodajne tchnienie jako konieczny warunek życia, przynoszą Ps 104, 29—30⁹ (*gdy skryjesz swe oblicze, wpadają w niepokój, gdy im oddech (rûah) odbierasz, marnieją i powracają do swojego prochu. Stwarzasz je, gdy ślesz swego ducha (rûah) i odnawiasz oblicze ziemi*) i Jb 34, 14—15 (*Niech tylko Bóg i życie i tchnienie (rûah i n'ešāmāh) odbierze, a wszelkie ciało zaginie i człowiek w pył się obróci*). Myśl tę zapożyczyły te teksty — a przynajmniej Ps 104 — z opowiadania księgi Rdz o stworzeniu człowieka. Na pogląd Koh wyrażony w 3, 20b: *Wszystko powstało z prochu i wszystko do prochu znów wraca* i w 12, 7a: *Wróci się proch do ziemi tak jak nią był* — wywarł napewno wpływ pogląd Rdz o zniszczalności struktury fizycznej człowieka wyrażony w cytowanych już w poprzednim punkcie tekstach Rdz 2, 7a: *Wtedy to Jahwe Bóg ulepił człowieka proch z ziemi* i Rdz 2, 19 w którym mówi się, że Jahwe Bóg ulepił z gliny także wszystkie zwierzęta. Powyższe teksty księgi Rdz są dla Koh ilustracją prawdy, którą on drastycznie wyraził w 3, 18b—19a: *Bóg chce doświadczyć synów ludzkich, żeby wiedzieli, że sami przez się są tylko zwierzętami. Los bowiem synów ludzkich jest ten sam, co i los zwierząt... jaka śmierć jednego, taka śmierć drugiego...*

Szczególną zbieżność widać między Rdz 3, 19c: *bo prochem jesteś i do prochu wrócisz* i Koh 3, 20b (i 12, 7): *Wszystko powstało z prochu i wszystko do prochu znów wraca*. Zbieżność treściową potwierdza analogiczna terminologia: w obu wypadkach zestawione są słowa *šûb* i *'āfar*. Ponadto *'el-hā 'adāmāh* z Rdz 3, 19b ma swój dokładny odpowiednik w Koh 12, 7: *'al-hā'āres*.

Szczególnym przedmiotem refleksji stały się dla Koh słowa wyroku Bożego z Rdz 3. Koh 5, 14—16 mówiąc o znoju i marności pracy ludzkiej niemal parafrazuje tekst Rdz 3, 17—19, którego ideę przewodnią wyrażają wiersze 17b. 18a. 19a: *W trudzie będziesz się z niej żywił... cierni i oset będzie ci ona rodziła... w pocie oblicza twego będziesz musiał zdobywać pożywienie*. Słowa Koh 5, 16a: *Przez wszystkie jego dni będzie jadł w ciemności* — odpowiadają dokładnie frazie Rdz 3, 17c: *w trudzie będziesz z niej jadł przez wszystkie dni twojego życia*, przy czym słowa Koh należy rozumieć jako opis sytuacji, w której Boży wyrok już spełnia się tragicznie w życiu ludzkim. Powyższa analogia pomiędzy Koh i Rdz potwierdza pierwotność lekcji *ākal* w tekście Koh, którą niektórzy poprawiają za LXX na *'ēbel*¹⁰. Słowo to (*ākal*) w Rdz 3, 17—19 występuje 5 razy. Zawarty u Koh opis doli człowieczej: *(człowiek) tak odejdzie jak przyszedł* (Koh 5, 14. 15) — plastycznie oddaje to co wyraża Rdz 3, 19: *czło-*

⁹ Zob. J. H. Eaton, *Psalms*, London 1967, s. 249—252.

¹⁰ Por. Biblia Tysiąclecia (wyd. 2): *Wszystkie dni jego schodzą w ciemności i w smutku*.

wiek z prochu powstał i do prochu wróci. Podobieństwo podkreśla termin *šûb* = wrócić (Koh 5, 14), przejęty z pewnością przez Koh z Rdz 3, 19 oraz termin *‘ārôm* = nagi (Koh 5, 14; Rdz 3, 7; por. Rdz 3, 10—11). Właśnie nagość uświadamiając człowiekowi początek i koniec jego egzystencji, ukazuje skończoność jego bytu. Także występujący w Rdz 3, 17c (zob. 3, 14) zwrot: *wszystkie dni twojego życia* stanowi dla Koh wyrażenie typowe występujące u niego w takiej samej (9,9) lub podobnej formie (2,3; 5, 17. 19; 8, 15). Przede wszystkim jednak treść Bożego wyroku odpowiada dokładnie myśli Koheleeta. Wszelka ludzka praca jest znojem i trudem, pole na którym pracuje, przynosi mu ciernie i osty, w pocie czoła musi zdobywać chleb aż do chwili, gdy znów stanie się prochem — oto wspólna myśl i Rdz i Koh. Marność ludzkiej pracy w ujęciu Koh (2, 13; 3, 9; 5, 14—16) ukazuje się jako wypełnienie wyroku z Rdz 3¹¹. Właściwie w opisie Rdz 3 brakuje tylko stwierdzenia Koh *wszystko jest marnością*. Słowo „marność” występuje tu zresztą, imię bowiem Abel, po hebrajsku *hebel* oznacza właśnie „marność”. Jest więc całkiem możliwe, że Koh przy swoim słowie *hebel* = marność myślał o tym człowieku, Ablu, którego samo imię wyrażało marność jego życia, głównie — jego przedwczesną śmierć¹². Imię Abła wyrażające jego przeznaczenie na śmierć pokazuje, według Koh, bezsensowność wszelkiego trudu ludzkiego. Przykład Abła jest dla Koh ilustracją doli, jakiej podlega każdy człowiek.

Tekst Koh 3, 11 jest nawiązaniem do opisu stworzenia w Rdz 1. Gdy Koh w w. 11a mówi: *Uczył wszystko pięknie w swoim czasie* — odsyła nas do oceny stworzenia dokonywanej przez samego Boga w Rdz 1, 10. 12. 18. 21. 25, a szczególnie w 1, 31: *A Bóg widział, że wszystko, co uczynił, było bardzo dobre*¹³. Gdy więc zaraz po nawiązaniu do stworzenia Koh mówi (3, 11a), że Bóg w sercach ludzkich zdeponował *‘ōlām* (= wieczność), chce on przez to przypomnieć to, co jest wypowiedziane w Rdz 1, 26a, mianowicie prawdę o stworzeniu człowieka na Boże podobieństwo, dzięki któremu człowiek stał się partnerem Bożym i królem stworzenia. Księga Rdz jednak, gdy mówi o stworzeniu człowieka na obraz i podobieństwo Boże (1,27), chce przez to wyrazić godność człowieka, jego wyższość nad światem stworzonym. Koh natomiast, gdy mówi (3, 11b), że Bóg w sercach ludzkich zdeponował *‘ōlām*, chce przez to podkreślić nie

¹¹ A. Barucq, dz. cyt., s. 202.

¹² S. Łach, *Księga Rodzaju*, Poznań 1962, s. 224.

¹³ Tak H. W. Hertzberg, *Der Prediger*, Gütersloh 1963, s. 229—230; W. Zimmerli, *Das Buch des Predigers Salomo*, Göttingen 1967, s. 171—172. — Odrzuca to E. Glasser (dz. cyt., s. 63) dowodząc, że Koh nie myśli wcale o stworzeniu świata, lecz o interwencji Boga w życie ludzkie. Słowa „w swoim czasie” (Koh 3, 11a) odnoszą się według niego do Koh 3, 1—8.

wielkość, lecz małość człowieka. Mimo bowiem tego daru Bożego człowiek *nie pojmuje dzieł, jakich Bóg dokonuje od początku do końca* (3, 11b). Nie brak autorów, którzy w tym zdaniu widzą aluzję do rajskiego drzewa poznania dobra i zła (Rdz 2, 9c): spożywanie z tego drzewa znajomości faktycznie na nic się człowiekowi nie przydało.¹⁴ Pomimo iż Bóg widział, że wszystko co stworzył jest bardzo dobre, pomimo *'ōlām* w człowieku, w zasadzie człowiek nic nie może i nic nie wie. W tym świetle staje się zrozumiały tekst Koh 1, 4: człowiek w opisie księgi Rdz stworzony został jako Pan ziemi i całego stworzenia, a tymczasem — stwierdza z sarkazmem Koh — *pokolenie (ludzi) przychodzi i pokolenie odchodzi, a ziemia trwa po wszystkie czasy* (Koh 1, 4). Pan stworzenia jest istotą mniej trwałą niż same stworzenia.

Księga Rdz 1, 14—19 mówiąc o stworzeniu ciał niebieskich, informuje o rolach, jakie mają one spełniać z nakazu Stwórcy: będą mianowicie służyć do określania czasu kultu czy różnych prac oraz do wyznaczania następstwa dni i nocy. Ten opis przyciągnął uwagę Koh i stał się dla niego podstawą do refleksji nad faktem, który wyraża on słowami: *Wszystko ma swój czas i jest wyznaczona godzina na wszystkie sprawy pod niebem* (3, 1).¹⁵ Wychodząc z tego faktu Koh dochodzi do wniosku, że dla każdej ludzkiej czynności istnieje czas ustalony i określony, tylko w tym czasie może się ona dokonać i mieć powodzenie.¹⁶ Poza tym momentem właściwym, z góry ustalonym, niemożliwe jest powodzenie żadnego czynu ludzkiego (Koh 3, 1—8).

Nie można udowodnić tezy, którą wysunął A. Barucq¹⁷, że myśl o świadomości trwania właściwej każdemu człowiekowi Kohelet (3, 11) zaczerpnął z opisu Rdz 1, 26—27 o stworzeniu człowieka na obraz Boży. Podobnie trudno udowodnić inną sugestię tego samego autora¹⁸, że gdy Koh mówi, iż pragnął doświadczyć mądrości i głupoty (1, 17; 2, 12), ma na myśli pierwszych ludzi, którzy chcieli zdobyć znajomość dobra i zła (Rdz 3, 6; por. 3, 22). Tak samo parki i ogrody, które założył sobie Koh (2, 4—5) spodziewając się znaleźć w nich szczęście mogą być jakąś reminiscencją ogrodu rajskiego (Rdz 2, 8—25)¹⁹, ale trudno to udowodnić. Tak samo, gdy Koh mówi o młodzieńcu ubogim, lecz mądrym, *drugim (po królu), który miał zająć jego miejsce* (4, 13—16), przypomina się wprawdzie natychmiast

¹⁴ H. W. Hertzberg, dz. cyt., s. 230.

¹⁵ Tak T. Barucq, dz. cyt., s. 202.

¹⁶ Zob. E. Glasser, dz. cyt., s. 63; Zob. też P. Grelot, *De la mort a la vie eternelle*, Paris 1971, s. 116—118.

¹⁷ Dz. cyt., s. 202.

¹⁸ Dz. cyt., s. 202.

¹⁹ A. Barucq, dz. cyt., s. 202

historia Józefa Egipskiego²⁰, dokładniejsza jednak analiza Koh 4, 13—16 skłania do wniosku, że nie ma tu żadnej aluzji historycznej.²¹

Biorąc pod uwagę wszystkie zbieżności Koh z księgą Rdz widać, jak pozornie nieumotywowany „stwórca” w Koh 12, 1²² (*bôrē* = ptc. od *bārā* = tworzyć, kształtować, stwarzać) jest całkowicie usprawiedliwiony. *Bārā* jest przecież najważniejszym terminem historii stworzenia, a w opisie starości u Koh 12, 1—8 nie brak aluzji do tej historii. Zakończenie tego opisu (12, 7) Koh zbudował z terminów zapożyczonych z księgi Rdz (2, 7; 3, 19, por. 6, 17). Aczkolwiek Bóg jest przez Koh określony jako Stwórca tylko jeden raz, to jednak autor stwierdza ponadto, że świat jest dziełem Boga, który uczynił wszystkie rzeczy (11,5; por. 3, 11), że to *co Bóg czyni na wieki będzie trwało* (3, 14), że Bóg wszystko uczynił piękne w swoim czasie (3, 11).

Reasumując należy stwierdzić, że pogląd Koh na życie ludzkie został przedstawiony na tle historii stworzenia. Wprawdzie K. Galling ma co do tego wątpliwości²³, i to z tej głównie racji, że Koh nie ma wyraźnego nawiązania do grzechu pierworodnego. Wydaje się jednak, że jest to milczenie zrozumiałe, Koh wykorzystuje bowiem Rdz 1—3 pod pewnym tylko, jemu potrzebnym aspektem. A ponadto, Koh mówiąc o marności i znoju pracy ludzkiej, być może myśli o grzechu, który stał się źródłem ciężaru pracy (Rdz 3, 17—19), jak to pokazuje wyrok Boży po grzechu (Rdz 3, 17—19). Koh wie bowiem z Rdz 3, że *Bóg uczynił ludzi prawymi* (Koh 7, 29a), jeśli więc wymienia on niesprawiedliwości, niegodziwości, uciski, zazdrości, „łzy uciśnionych” (4, 1. 3—4) — to widocznie uznaje, że człowiek sam skomplikował sobie swoją egzystencję.

Specyfika nastawienia teologicznego Koh jeszcze bardziej uwiadcza się, gdy się uwzględni, jak inaczej materiał historii stworzenia wykorzystują inne księgi biblijne, np. Syrach (16, 24—17, 17; por. 33, 7—15). Dla niego dzieło stworzenia jest przedmiotem najwyższego podziwu. Pan Bóg bowiem nie tylko powołał do bytu poszczególne rzeczy, ale je uporządkował na zawsze i określił dokładnie

²⁰ Za aluzją Koheleta do tej historii opowiadają się H. Duesberg, I. Franssen, *Les scribes inspirés*, Maredsous 1966, s. 564. 576, którzy z Koh czynią pisarza Tory.

²¹ O. Loretz, *Kohelet und der Alte Orient*, Freiburg 1964, s. 71; W. Zimmerli, dz. cyt., s. 185; K. Galling, *Kohelet-Studien*, ZAW, 50 (1932) 296.

²² Za tą lekcją w Koh 12, 1 opowiadają się: Di Fonzo, *Ecclesiaste*, Torino — Roma 1967, s. 314; P. Sacchi, *Ecclesiaste*, Roma 1971, s. 215; O. Loretz, dz. cyt., s. 189; H. W. Hertzberg, dz. cyt., s. 230; W. Zimmerli, dz. cyt., s. 242; A. Barucq, dz. cyt., s. 181. — Odrzuca ją E. Glasser (dz. cyt., s. 164. 169), który w miejsce „Stwórca” czyta „szeol”: w dniach młodości nie należy zapominać o szeolu.

²³ K. Galling, TrLZ 1933, s. 274. Podają za W. H. Hertzberg, dz. cyt., s. 230 nota 18.

ich zadania (16, 26—27). Wspaniały porządek uwidacznia się zwłaszcza w świecie ciał niebieskich (16, 27—28). Pan Bóg w szczególny sposób zajął się ziemią, bo na niej miał zamieszkać człowiek. Miłość i mądrość Boża postarała się o to, aby na ziemi w obfitości było wszystko, czego potrzebuje do życia człowiek (16, 29—30), który jest arcydziełem Boskiej mądrości i koroną wszystkich stworzeń. Podstawą jego godności jest to, że Bóg go stworzył na swój obraz. Dzięki tej godności człowiek może panować nad wszystkim, co się znajduje na ziemi (17, 1—11) i poznawać wielkość Bożych dzieł. Bóg dodatkowo wyróżnił człowieka zawierając z nim przymierze (17, 12—14). W opisie Syracha zatem wszystko — także stworzenie człowieka na ziemi i jego powrót do niej — zostało uznane za objaw i dowód wielkości Stwórcy. Takie ujęcie dzieła stworzenia, jakie zawiera księga Syracha, jest typowe dla Biblii. Jedynie Koh stanowi w tej tradycji wyłom. Po nim dopiero Św. Paweł powróci do „marności stworzenia” (Rz 8, 19—30) nawiązując wyraźnie do opisu Rdz 3.

Lublin

Ks. MARIAN FILIPIAK

Roman Pytel

IV GROTA QUMRAN

I. Qumrańska grotta IV odkryta w 1952 r. zawiera, wedle wszelkiego prawdopodobieństwa, główny księgozbiór gminy*. W tej sztucznie wydrążonej grocie, służącej niegdyś prawdopodobnie jako cela pustelnika, odkryto ogółem około 15.000 mniejszych i większych fragmentów z tekstami zarówno biblijnymi, jak i niebiblijnymi.¹

* J. M. Allegro, *Qumran Cave IV* (158—186). Discoveries in the Judean Desert V, I. Oxford 1968.

¹ Materiały odkryte w grocie IV były tak obfite, że do ich opracowania i publikacji powołany został specjalny międzynarodowy i międzywyznaniowy zespół, w skład którego weszli: P. W. Skehan, F. M. Cross Jr, J. M. Allegro, J. Starcky, J. Strugnell, C. H. Hunzinger, J. T. Milik. Ogólną charakterystykę dokumentów odkrytych w tej grocie zawierają raporty wstępne uczonych, którym zostały powierzono do opracowania. Patrz F. M. Cross i inn. w RB 63 (1956) s. 56—57 i po ang. BA 19 (1956) s. 83—96; R. de Vaux, *Fouilles de Khirbet Qumran. Rapport préliminaire sur les 3^e, 4^e et 5^e campagnes* w RB 63 (1956) s. 573—4. Co się tyczy materiałów niebiblijnych, patrz zwłaszcza Cross, BASOR 141 (1956) s. 10—12; Cross i Skehan w RB 63 (1956) s. 56—60; STV 4 (1957) s. 148—160. Wyczerpujący zestaw opublikowanych dotychczas materiałów podają również: *’Ensiklopediā Miqrā’it* (hasło: Megillōt), oraz *Biblisches Reallexikon* — Haaga.

Żadna z grot qumrańskich nie zawierała tak obfitego i tak ważnego materiału rękopiśmiennego. Można by rzec, że grota IV dostarczyła nam „przekroju przez żydowską literaturę sekciarską z ostatnich lat przed erą chrześcijańską”.²

Te bogate materiały rzucają nowe światło na cały szereg problemów z zakresu krytyki tekstowej Biblii, historii języka oraz historii samej sekty. Z materiałów niebiblijnych sporo już opublikowano dotychczas³, natomiast z materiałów biblijnych — stosunkowo mało, zwłaszcza Skehan i Cross zwlekają z publikacją tekstów.

Większość materiałów zawartych w omawianym tu tomie została opublikowana w latach 1954—64. Jedyny utwór z groty IV, który został opublikowany przez J. M. Allegro wcześniej i nie został włączony do tego tomu — to tzw. „Błogosławieństwa Patriarchów” (4Q Patriarchal Blessings).⁴

II. Zawartość tomu.

Ponieważ publikacja materiałów z groty IV oczekiwana była przez świat naukowy z ogromnym zainteresowaniem, podamy poniżej dokładny zestaw opublikowanych fragmentów, ze wskazaniem miejsca ich pierwodruku:

Fragm. 158 — Biblijne parafrazy z ksiąg Rdz, Wj. Fragn. 159 — zawiera tzw. *Ordinances*, czyli fragmenty przepisów prawnych zawartych w Pięcioksiągu. Odnajdujemy tu niektóre frazy z takich ksiąg jak: Wj, Kpł, Lb, Pwt.⁵ Fragn. 160 — to tzw. Wizja Samuelowa. Są to po prostu fragmenty parafraz opartych na I Sm 3, 14—17. Fragn. 161 — Komentarz do Izajasa (4QpIz^a) zawierający ustępy z Iz 10 i 11.⁶ Fragn. 162 — Ko-

² Cross, *The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies* 2 1961, s. 35.

³ Patrz zestaw J. A. Sanders w JBL 86 (1967) s. 435—38.

⁴ Opublikowany wcześniej w JBL 75 (1956) s. 174—176. Nieco poszerzony tekst tego dokumentu odczytany ze zdjęcia zamieszczonego w przewodniku po byłym *The Palestine Archeological Museum* opublikował H. Stegemann (Weitere Stücke von 4QpPs 37, von 4Q Patriarchal Blessings und Hinweis auf eine unedierte Handschrift aus Höhle 4Q mit Exzerpten aus dem Deuteronomium) w RQ 22 1967) s. 193—270. Dodajmy jeszcze, że do tego tomu nie zostały włączone najciekawsze materiały biblijne, jak np. ów „Zwój Samarytański” Ks. Wj (Skehan, JBL 74 (1955) s. 182—7), oraz zwój Ks. Samuela zgodny w większości wypadków z tradycją septuagintoidalną (Cross, BASOR 132 (1953) s. 15—26). Te materiały ukażą się w następnych tomach poświęconych grocie IV.

⁵ Częściowo opublikowane w JSS 6. 1 (1951) s. 71—3.

⁶ Częściowo opublikowane w JBL 75 (1956) s. 177—82. Co się tyczy komentarzy, należy podkreślić, iż na czoło wysuwają się komentarze do Iz. Onajdujemy więc komentarze do rozdz. 5, 6(?), 8, 9, 10. 20—11. 5 (ponad 50 linii tekstu) 14, 21, 29?, 31, 32, 33, 34. Świadczy to, że Izajasz był ulubionym prorokiem sekty, co potwierdzają także liczne fragmenty

mentarz do Izajasza (4QpIz^b)⁷. Fragm. 163 — Komentarz do Izajasza (4QpIz^c)⁸. Fragm. 164 — Komentarz do Izajasza (4QpIz^d)⁹. Fragm. 165 — Komentarz do Izajasza (4QpIz^e). Fragm. 166 — Komentarz do Ozeasza (4QpHos^a)¹⁰. Fragm. 167 — Komentarz do Ozeasza (4QpHos^b)¹¹. Fragm. 168 — Komentarz do Micheasza (?) — Pismo tego komentarza jest bardzo podobne do pisma 4QHos^b (Fragm. 167). Jest zatem prawdopodobne, że są one częścią większego, początkowo jednego peşeru do Proroków Mniejszych. Fragm. 169 — Komentarz do Nahuma (4QpNah)¹². Fragm. 170 — Komentarz do Sofoniasza (4QpSof). Fragm. 171 — Komentarz do Psalmów^A¹³. Frag. 172 — Komentarz do niezidentyfikowanych tekstów. Fragm. 173 — Komentarz do Psalmów^B. Frag. 174 — zawiera tekst określony przez Allegro mianem *Florilegium*.¹⁴ Utwór ten zajmujący ponad 20 linii tekstu — to jakby midrasz o cechach mesjanistycznych zawierający cytaty i wyjaśnienia do II Sm 7, 10—14; 15, 17—18, a także fragmenty z Am, Ps, Iz, Ez i Dan. Fragm. 165 — zawiera tekst określony przez wydawcę mianem *Testimonia*. Jest to antologia (zachowała się niemal w całości) wersetów z Wj 20 (zgodnie z tradycją samarytańską), Lb 24 i Pwt 33, na końcu zaś cytuje autor fragment z tzw. Psalmów Jozuego (tekst niebiblijny oparty na Joz 6, 26) znanych z tej groty jako samodzielny utwór zreszenia qumrańskiego (?).¹⁵ Fragm. 176 — „Tanchumim” czyli fragmenty zawierające biblijne wersety najczęściej z rozdziałów *Nechama* Izajasza,

z jego księgi, nie licząc dwóch kompletnych zwojów (1QIsa, 1QIsb) z groty I. W samej tylko grocie IV odnaleziono 15 fragm. z Ks. Iz (Patz, P. W. Skehan, BA 27 (1965) s. 88).

⁷ Opublikowany wcześniej w JBL 77 (1958) s. 215—21.

⁸ Częściowo opublikowany tamże.

⁹ Częściowo opublikowany tamże.

¹⁰ Opublikowany w JBL 78 (1959) s. 142—7.

¹¹ Częściowo opublikowany w JBL 75 (1956) s. 89—95.

¹² Częściowo opublikowany w JBL 75 (1956) s. 89—95 oraz w JSS 7 (1962) s. 304—8 i przez J. Lichta w Molad 19 (1961) s. 454—6.

¹³ Częściowo opublikowany w PEQ 86 (1954) s. 69—75 i w JBL 75 (1956) s. 89—95. Patrz także wyżej uw. 4. Wstępny zestaw psalmów odkrytych w Qumran podaje M. Baillet, *Psaumes dans les manuscrits de Qumran* w: *Le Psautier. Ses Origines. Ses problemes litteraires. Son influence*. Louvain 1962, s. 390—4. Nieco więcej informacji na temat psalmów odkrytych w grocie IV odnaleźć można w art. Skehana, *The Qumran Manuscripts and The Textual Criticism* w: Suppl. VT, Vol. du Congress Strasbourg 1957, s. 153 nn.

¹⁴ Częściowo opublikowany w JBL 75 (1956) s. 176—7; 77 (1958) s. 350—4 i opracowany przez Y. Yadina w IEJ 9 (1959) s. 95—98.

¹⁵ Opublikowany w JBL 75 (1956) s. 186 n; Strugnell, RB 63 (1956) s. 65. Patrz także J. T. Milik, *Dziesięć lat odkryć na Pustyni Judzkiej* (tłum. z ang.) W-wa 1968 s. 36.

często wraz z pešerem, lecz słowo „pešer” nie występuje w nich. Fragm. 177 — „Catenaë”^A. Są to stosunkowo duże fragmenty zawierające wersety z Psalmów oraz ksiąg prorockich wraz z wyjaśnieniami i midrasze. Słowo „pešer” występuje w nich kilka razy. Fragm. 178 — drobne cytaty biblijne. Fragm. 179 — Lamentacje (w kol. I w. 5 wspomniany pożar świątyni?!). Ustęp ten nosi wyraźne piętno wpływów z „Ejcha” oraz Deutero — Izajasza. Nie ma w tym ustępie niczego sekciarskiego ani pod względem ideowym, ani językowym. Fragm. 180 — zawiera tekst określony przez Allegro mianem „The ages of Creation”¹⁶. Fragm. 181 — tekst niebiblijny¹⁷. Fragm. 182 — „Catenaë”^B. Fragm. 183 — cytaty z Ez, Kpł, Iz. Fragm. 184 — „Utwór o ladacznicy” z wyraźnymi zapożyczeniami z Przyp.¹⁸ Fragm. 185 — tekst niebiblijny. Fragm. 186 — tekst niebiblijny.

III. Pismo, ortografia, technika kopiowania.

Przeważająca większość fragmentów zapisana jest tą formą pisma, jaka ustaliła się na początku ery chrześcijańskiej i którą reprezentuje większość rękopisów qumrańskich. Fragm. 186 zawierający tekst niebiblijny pisany jest na zmianę pismem greckim, paleohebrajskim i kryptycznym. Co ciekawsze, tekst ten pisany jest od strony lewej do prawej. W dwóch przypadkach słowo 'el (Bóg) zapisane jest literami, z których pierwszą można uznać za odwróconą grecką alfę, druga zaś — to paleohebrajski lamed. W kilku przypadkach imię Boga YHWH napisane jest pismem paleohebrajskim, podobnie jak w wielu innych rękopisach qumrańskich (np w 11QPs^a imię to zawsze jest pisane takim pismem), co — zgodnie z uwagą Orygenesza do Ps 2, 2 — oznaczałoby, że rękopisy te zostały napisane troskliwiej niż inne. Co się tyczy techniki kopiowania, to warto zwrócić uwagę na ciekawe znaki umieszczone w II kol. Komentarza do Izajasza^C (Fragm. 163 Pl. VII—VIII). Są to krótkie poziome linie, które zdają się wskazywać ustępy pešerowe. W linii 8 tegoż fragmentu dostrzegamy niby duży przecinek, powtórzony w l. 16 naprzeciwko cytatu biblijnego. Znaki w 11. 10 i 11 można by porównać ze znakami, które odnajdujemy w 1QIs^a w w. 22, czy 1QS VIII, 9. Także we fragm. 175 na prawym marginesie (Pl. XXI) odnajdujemy trzy inne znaki.¹⁹

Pominięte przez kopistę litery, wyrazy, a także całe frazy dopisy-

¹⁶ Częściowo opublikowany w *The Annual of the Leeds University Oriental Society* v. IV 1962—3, Leiden 1964 s. 3—5.

¹⁷ Opublikowany tamże.

¹⁸ Opublikowany wcześniej w PEQ 96 (1964) s. 53—5 p.t. „*The Wiles of the Wicked Women* (4Q Wiles).

¹⁹ Owe zagadkowe znaki pisarskie, które występują także w rękopisie 1QIs^a, nie zostały jeszcze dotychczas w sposób zadawalający wyjaśnione.

wane są nad linią. Litery zapisane błędnie są bądź przekreślane, bądź wymazywane. Poprawki również nanoszone są supralinearne.²⁰

Ortografia omawianych tu dokumentów dowodzi, że w okresie kiedy powstawały, system czterech krtaniowych fonemów załamał się. Stało się to najprawdopodobniej pod bezpośrednim, lub pośrednim wpływem j. aramejskiego.²¹ To tak ważne zjawisko fonetyczne przejawia się tutaj, podobnie zresztą jak i w innych dokumentach, w dwójaki sposób: 1) w wymianie spółgłosek krtaniowych, 2) w ich elizji, przy czym łatwo zauważyć, że elizja przewyższa ilościowo wymianę.

Wymiana laryngalnych w omawianych tu dokumentach potwierdzona jest z całą pewnością w jednym przypadku (Lb 24, 15) gdzie kopista napisał najpierw w y ś h, następnie zaś wymazał końcowe „h” i dopisał nad linią właściwe tej formie alef²² oraz prawdopodobnie w Pwt 33, 9, gdzie masoreckiemu w h n h odpowiada w n h i w Iz 40, 4, gdzie mas. formie qore' („wołający”) odpowiada w tekście qumrańskim qoreh (od rdzenia q r h = „zdarzyć się”).

Elizja spółgłosek krtaniowych doprowadziła do trzech różnych rezultatów. Przede wszystkim przejawia się w pomijaniu tych spółgłosek w ortografii.²³ Ten rezultat elizji można zaobserwować w 4Q w kilku przypadkach: II Sm 7, 10 b r ś w n h — dodany na linią alef dowodzi, że kopista nie słyszał tej spółgłoski. Identyčną sytuację odnajdujemy w Pwt 18, 18, gdzie również alef został dodany dopiero podczas korekty do słowa: h a ' i ś („człowiek”). Całkowitą elizję alefu możemy zaobserwować w takich słowach jak: h a n - n a b i (Ptw 18, 19), h a - i ś (Joz 6, 26), h a z - z o t zamiast h a z - z o ' t (Joz. 6, 26).

Drugi rezultat elizji — dodanie spółgłoski krtaniowej ponieważ i tak nie jest wymawiana, np. w y ' w r w zamiast wyrw (Ptw 33, 10), q w ' y zamiast qwy (qowe = „mający nadzieję” w Ps 37, 10) ' t h '

²⁰ Taka technika kopiowania jest identyczna z techniką stosowaną przez kopistów ortodoksyjnych z okresu II Świątyni. Problem ten podniósł już L. Sukenik w 1947 r. w swej relacji na temat pierwszych zwojów qumrańskich (*Megillot mim-midbar Jehuda. Squirā ri'šōnā*. Jerozolima 1947 s. 1—11. Patrz także C. Kuhl, *Schreibeigentümlichkeiten-Bemerkungen zur Jesajaroll* (DSIA) w VT 2(1952) s. 307—334.

²¹ M. H. Goshen-Gottstein, *Linguistic Structure and Tradition in the Qumran Documents* w: *Scripta Hierosolymitana* 4 (1958) § 10.

²² Identyčną sytuację możemy zaobserwować w 11QPsa Ps 143, 3 gdzie kopista napisał najpierw formę d k h, następnie zaś wymazał „h i dopisał nad linią historycznie uzasadniony w tym słowie 'alef. Por. także 1QH, VIII, 3, gdzie odnajdujemy formę: h a n ṣ ē winno być oczywiście ' a n ṣ ē (ludzie).

²³ Filologia biblijna zna oczywiście ten fakt oddawna. Patrz F. Delitzsch, *Lese- und Schreibefehler im Alten Testament* § 31a; Gesenius-Kautzsch, *Hebr. Grammatik*¹⁶ 51.1. Na uwagę w tym kontekście zasługuje uwaga Loewingera (VT 4 (1954) s. 80) iż pominięcia te: „Perhaps indicate that we find here remnants of a forgotten Hebrew dialect”.

zamiast 'th (Lb 24, 15), k w' zamiast kh (ko — Iz 43, 1)²⁴. W Iz 40, 2. 9 końcowy alef występujący po zaimku sufigowanym 3 os. l. poj. r. ż. spełnia funkcję *mater lectionis* dla „a”. Identyczną funkcję w środku wyrazu spełnia w takich miejscach jak Pwt 5, 29 gdzie odnajdujemy formę l m ' ' n zamiast l m ' n, oraz w Pwt 18, 18, gdzie mamy formę l ' h m h zamiast l h m h (*lahimma*).

Możemy również zaobserwować w omawianych tu dokumentach trzeci rezultat elizji polegający na zamianie miejsca *mater lectionis* waw z historycznie poprzedzającym alefem, który potwierdzony jest przez taki formy jak: n w' w m zamiast n' w m (Lb 24, 15—16), y w' r zamiast y' w r (Iz 23, 3).²⁵

Interesujące z punktu widzenia historii języka są również takie formy jak: ' w s m h zamiast ' s m h (= „moc, potęga” Nah 3, 8) czy z w' q k h zamiast z a' q e k h.²⁶ Zaskakuje natomiast pisownia ' m w r h. Pisownia taka pojawia się tutaj po raz pierwszy w dokumentach qumrańskich.²⁷

Bezpośrednim wpływem j. aramejskiego należy tłumaczyć takie formy jak n t n (wtórna dyssymilacja? — Ptw 5, 26)²⁸, h y w m y m (= „dni”)²⁹, czy ' r m l w t k h (= „wdowieństwo” — Iz 54, 4).

IV. Uzupełnienia tekstowe.

Rdz 32, 25 TQ ma *tam* (*šmh*) po słowie *sam* (lbdw); Rdz 32, 26 TQ dodaje na końcu wiersza „i pochwycił go”; Rdz 32, 30 TM ma: „powiedz Twe imię” — TQ ma „powiedz mi, jakie jest Twe imię” (LXX, Syp, Vg potwierdzają jedynie obecność słowa „mi”); Rdz 32, 33 TM ma „w stawie biodrowym” — TQ ma: „w o b y d w ó c h stawach biodrowych”.

Wj 4, 27 TQ dodaje „mówiąc” (l'mwr) po „do Aarona”; Wj 22, 3 TM ma „za żywą owcę” — TQ zaś: „za jedną żywą owcę”; Wj 22, 4 w TQ po słowach „cudze pole” występuje dodatkowo fraza: w y n a g r o d z i z e s w e g o p o l a w e d ł u g u r o d z a j u, l e c z j e ś l i

²⁴ Por. np. y' m y n w' (1QpHab II, 6) ś w' (1QH VII, 34), r b w' (1QM II, 15).

²⁵ Zjawisko to potwierdzają także alternatywne formy: m w' d/m' w d z 1QIs^a oraz r w' ś/r' w ś, n w' d/n' w d z 11QPs^a.

²⁶ Por. np. h w k m h (11QPs^a 150,7). W rękopisie 11QPs^a w 24 przypadkach tyberiadzkiemu „a” odpowiada w TQ waw. Na szczególną uwagę zasługują również taka pisownia jak: ' w d y zamiast tyb. ' a d ē.

²⁷ W 1QIs^a (3 razy) oraz w Gen. Apoc. (2 razy) słowo to napisane jest ' w m r h, czyli analogicznie jak s w d m h. Patrz Z. Ben-Hayim, *Tradition in the Hebrew Language with special reference to the Dead Sea Scrolls w: Scripta Hierosol.* 4 (1958) s. 206.

²⁸ Inne przykłady braku asymilacji, czy może wtórnej dyssymilacji odnalezć można w 1QH XI, 37, Gen Apoc. II, 20. 22. Zjawisko to jest jednak rzadkie w dokumentach qumrańskich.

²⁹ Co się tyczy aramejskiej formy l.mn. tego rzeczownika, por. także SAM do Pwt 4, 40 y w m t ' w l m (TM ma: y m y m).

by całe jego pole wypasł..”, która jest również poświadczona w LXX oraz w SAM; Wj 22, 13 TQ dodaje „bydł o” (istotne uzupełnienie) por. komentarze do miejsca (po zwrocie „od drugiego” (m’ m r’hw). Słowo to zawierają również Syp oraz LXX ed. Lagarde.

Ptw 33, 8 TQ dodatkowa fraza: „dajcie (’bw) Lewiemu (=LXX) po słowie: „rzekł”; Pwt 18, 19 TQ dodatkowo słowo „prorok” (=LXX istotne uzupełnienie) po słowie „mówił”.

Iz 54, 12 TQ dodaje przed słowem: „bsty” rzeczownik k w l (wszystkie); Iz 8, 11 w TQ na początku wiersza odnajdujemy zwrot: „I stało się (wyhy).

V. Ważniejsze warianty.

Wj 20, 17 TQ ma: „nie będziesz pożądał żony” (=LXX) — TM ma „domu” zamiast „żony”; Wj 20, 24 w TQ rzeczowniki: „całopalenia”, „ofiary zapokojne” i „owce” występują z zaimkiem suf. l. mn. jak w LXX, w TM zaś z zaimkiem l. poj.; Wj 21, 36 zaczyna się w TQ od „jeśli” w TM — od „lub”; Wj 22, 4 TQ: „Jeśli kto uszkodzi” (=LXX) — TM ma: „jeśli podpali”; Wj 22, 7 TQ ma: „przed (lpny) Bogiem” TM ma: „do (’l) Boga”; Wj 22, 8 TQ ma YHWH (=SAM) — TM ma: „B ó g” (’lwym).

Lb 24, 15 TQ ma: „Bnb’wr” (=Binbe’or?) — TM ma: „b’eno Be’or (=syn Beora)³⁰; Lb 24, 16 TQ ma: „I otworzyli” — TM ma: „i otwarte (oczy)” i dalej TQ ma: „oko”, TM zaś: „oczy”. Ptw 5, 28 TM ma: „słyszałem” — TQ: „słyszałeś”; Ptw 33, 8 TM „w’wrykh TQ: „w’wrkh (l. poj!); Pwt 33, 9 „l y d’ t y k h w!³¹ — TM ma: „nie widziałem go” i dalej TM ma: „strzegli” — TQ zaś: „strzegł” (smr = =LXX) TQ: „zachował” (ynsr = LXX) — TM: „zachowali”.

Joz 6, 26 TQ ma: „Przeklęty mąż, który zbuduje (=LXX^B) to miasto. Na pierworodnym...” — TM: „Przeklęty mąż przed YHWH, który powstanie i zbuduje to miasto Jerycho. Na pierworodnym...”

I Sm 3, 15 TQ ma: „wina” (m s’) — TM: „widzenie” (m r’ h)! II Sm 7, 10 (=I Krn 17, 9) TQ ma: „i nie zniszczy ich syn bezbożny” (=LXX, Ps 89, 23) natomiast w TM podmiot i czasownik występują w l. mn. W cytacie z I Sm 15, 18 (s. 55 l. 3) odnajdujemy w TQ wariant ’w l m w’ d potwierdzony także przez SAM. TM ma: l’wlm w’ d.

Iz 5, 12 TQ: „nie patrzyliście” (=1QIs^a) — TM: „nie patrzycie”; Iz 5, 13 l. mn. „š h y” lepiej uwypukla paralelizm niż mas. „š h h”. Iz 5, 24 TQ: „YHWH”² — TM dodaje jeszcze s^ebā’ôt; Iz 8, 7 TQ:

³⁰ Haplografia? z uwagi na podobieństwo nun i waw. Por. pisownię imienia B n z r’w ’ l w Lb 2, 14.

³¹ Pierwsze yod zostało wpisane na miejscu ’alefu, ’ajin zaś zostało dodane nad linią ręką tego samego kopisty. Por. LXX:

„jego strumień” zam. mas. „jego strumienie” należy uznać za lectio inferior, podobnie jak lekcję „swoje skrzydło” zamiast „swoje skrzydła” z następnego werseku. Wariantu qumrańskiego nie potwierdza żadna wersja i nie ma on uzasadnienia w kontekście. Zwrot „sry m d r k” (s. 55 l. 14) stanowi najprawdopodobniej fragment z uszkodzonego komentarza do Iz 8, 11. Dowodzi on, że kopiści qumrańscy posługiwali się tekstem, w którym występowała forma „w y s r y n y” (od rdzenia S W R) a nie jak w TM: *Wajjisrēni* (od rdzenia S R)³² Iz 9, 16 TQ: „jego wdowa” — TM „jego wdowy; Iz 9, 18 — wariant qum. „n t' m” (= 1QIs^a) jest równie niejasny jak mas. hapax „n'tm” (metateza?); Iz 9, 19 TQ: „y š b t” (przeszanie?) — TM: „nasyca się”; Iz 10, 28 TQ: „'Ajjātāh (nazwa miasta) w TM nazwa tego miasta brzmi 'Ajjat³³; Iz 10, 32 TQ: „b t” (córka) potwierdza TM qere oraz lekcję z LXX. TM ktb ma „b y t” (dom). Iz 14, 8 TQ: „'l y m w” lepiej łączy się z kontekstem niż „'l y n w” z TM. Iz 30, 15 TQ: „Y H W H” — TM: „'Adonaj YHWH”³⁴; Iz 30, 20 TQ „pozwoli odlecieć (hif'il) — TM: „odleci” (nif'al) 1QIs^a ma: *jikkanfu* (odleca); Iz 30, 21 TQ: „idźcie na prawo” (= LXX, T, Syp) — TM: „wierście”; Iz 31, 1 TQ: „którzy zstępują do Egiptu na koniach...” TM ma: „którzy zstępują do Egiptu po pomoc i w koniach...” (wariant bardzo ważki!); Iz 40, 3 TQ: *yasar* ?! TM ma *yaššru* (prostujcie); Iz 49, 13 TQ: „śpiewajcie” (*pishū*) = MSS, LXX, TM qere (TM ktb ma *yypshw*; TQ: „Bóg (l'whym) — TM: „YHWH”; nadto w wierszu tym w TQ brak słowa *rinnāh* po słowie *harim* Iz 52, 2 TQ: „rozwiąż” (= LXX, TM qere) — TM ktb ma: „rozwiążcie”; Iz 54, 5 TQ: „Jako twój pan” (k'ba'alakh) — TM: „bo będzie nad tobą panował” (ki bo'alaih).

Oz 8, 7 TQ: „wichry” — TM: „wicher”: Nah 2, 13, TQ: „jaskinie swoją” (= LXX) — TM: „jaskinie swoje”; Nah 2, 14 TQ: „łup” — TM „łup twój”; Nah 3, 3 TQ: „chwała”? — TM: „ciężar”; Nah 3, 4 TQ: „h m m k r t” (czasownik m k r nie występuje w Bibli w koniugacji pi'el) TM ma: „ham-mokeret”; Nah 3, 5 „odkryłaś” — TM: „odkryję” TQ: „pokazałeś” — TM: „pokażę”; Nah 3, 6 TQ „k' w r h (part. pass od rdzenia k'r — wariant bardzo ważny. Por. Ps 22,17) TM ma: „k r'y”; Nah 3, 7 TQ: „odstąpią” (ydw dw) — TM: „odstąpi”

³² Że taką wersję tekstową znalazła sekta, wynika z kilku miejsc w rękopisach niebiblijnych odnoszących się do tego fragmentu Izajasza. Por. 1QS I, 2—3 DJD I, 111n, a także 11Q Melchisedek:” mgymy hbryt hsrym mlkt bdrk hcm (A. S. Van der Woude, OTS 14 (1965) s. 353).

³³ Przekazane przez kopistów qumrańskich pisownie niektórych nazw własnych dowodzą, że znali oni również starsze brzmienie tych nazw. Patrz W. H. Brownlee, *The Meaning of the Qumran Scrolls for the Bible*, 1964, s. 186 nn.

³⁴ Por. na ten temat W. H. Brownlee, dz. cyt. s. 137.

³⁵ Co się tyczy alternacji form *qutl/qatul* w dokumentach qumrańskich, patrz M. H. Goshen-Gottstein, art. cyt. § 5.

TQ: „powiedzą” — TM: „powie”; TQ: „š w d d h” (pu'al, por. LXX)³⁶ — TM: „š d d h” (qal); TQ: „wody” — TM: „morze”.

Ps 37, 28 TQ: *nišm^edu* (zostaną wytraceni) — TM: *nišm^eru* (zostaną zachowani). W. 28 składa się w TM z 4 hemistychów, jak żaden inny w. tego psalmu. W dodatku hemistych IV został przekazany w TM tylko fragmentarycznie. Ps 37, jak wiadomo, zbudowany jest akrostychicznie; po literze samech (w. 27) przychodzi litera pe (w. 30). Zatem w w. 28 winno się było pojawić ajin. Podkład Septuaginty brzmi *'awwalim* (anomoi) *le olām nišm^edu*. Słowo *awalim* wypadło z tekstu zapewne przez haplografię: *'awwālīm — olām*. Z tego względu hemistych III, który znalazł się bezpośrednio po słowie *hasidaw* musiał otrzymać korektę *nišm^edu* na *nišm^eru*. Zatem wariant qumrański należy uznać za lekcję oryginalną.

Kraków

ROMAN PYTEL

Ks. Jerzy Chmiel

PAPIRUSY GROTY 7 QUMRAN

Próba identyfikacji szczątków papirusów groty 7 Qumran (= 7Q) narobiła ostatnimi czasy wiele wrzawy nie tylko w świecie naukowym, lecz — poprzez środki masowego przekazu — wśród nie fachowców. Zadaniem niniejszego artykułu jest zdanie krótkiej relacji o stanie badań (I) i sformułowanie kilku uwag krytycznych, które mogą się nasunąć odnośnie wartości i znaczenia proponowanej identyfikacji (II). Jest rzeczą oczywistą, że w ten sposób nie wyczerpiemy całego zagadnienia: nie tylko dlatego, że nie można na razie zdać dokładniej relacji z toczącej się dyskusji, ale również dlatego, iż ta hipoteza — jak każda inna — musi przejść próbę czasu. Na pewno powrócimy jeszcze nieraz do tego zagadnienia, tym bardziej, że dyskusja trwa i rozwija się.

I. STAN BADAŃ

1. 1. W r. 1972 papirolog hiszpański, ks. José O'Callaghan SJ, zaczął przedstawiać propozycje identyfikacji niektórych fragmentów

³⁶ Już D. Qimchi uznał, że pierwsza samogłoska tego słowa to *qāmās hatūf*. Por. także T-' *tbzyzt*. Dodatkowe wyjaśnienia do pešeru Nahuma odnaleźć można w art. R. Weissa w RQ 15 (1963) s. 434 nn.

papirusów z grotty 7 Qumran z pismami Nowego Testamentu¹. Fragmenty te zostały opublikowane w *editio princeps*² grotty 7 odkrytej w 1955 r. W wydaniu tym z 1962 r. wydawcy zakwalifikowali owe fragmenty jako niezidentyfikowane, z których tylko 2 fragmenty odczytano, mianowicie 7Q1 = Wj 28, 4—7 oraz 7Q2 = Bar 6, 43—44. Były to więc fragmenty greckie starotestamentowe. Tymczasem O'Callaghan zaproponował, jak dotąd (marzec 1973), następujące odczytanie dziewięciu fragmentów 7Q:

7Q4 = 1Tm 3, 16; 4, 1. 3

7Q5 = Mk 6, 52—53

7Q6,1 = Mk 4, 28

7Q6,2 = Dz 27, 38

7Q7 = Mk 12, 17

7Q8 = Jk 1, 23—24

7Q9 = Rz 5, 11—12

7Q10 = 2P 1, 15

7Q15 = Mk 6, 48

Kryteria, na których oparł się papirolog hiszpański, był natury paleograficznej, z których najważniejszym była stychometria. Poważną rolę odgrywało podobieństwo paleograficzne, np. 7Q4 wykazuje szereg punktów wspólnych z papirusami z Oxyrhynchus z końca I w lub z pocz. II w., natomiast 7Q5 posiada elementy pisma papirusów greckich z I w. przed i I w. po Chr. Dalej pod uwagę wziął fragmenty o dużej ilości liter, jak 7Q3, 7Q4, 7Q5. Stąd też identyfikacja fragmentów o znikomej ilości liter, jak 7Q10 i 7Q15, jest bardzo niepewna. Znakiem rozpoznawczym były pewne charakterystyczne zespoły liter, jak np. w 7Q5 zespół *nnēs*.

1. 2. Największą uwagę skupia fragment 7Q5, który O'Callaghan proponuje jako urywek ewangelii św. Marka 6, 52—53. Identyfikacja w tym wypadku wydaje się być niepodważalna. Zespół liter *nnēs* naprowadza na słowo *Gennēsaret*, stychometria obraca się wokół 20—23 liter. Na ogólną ilość 105 liter występujących w interesującej nas perykopie Markowej fragment 7Q5 zawiera 20 liter, z tego 10 pewnych, a 10 niepewnych. Niemniej jednak udało się O'Callaghanowi włożyć w ramy stychometryczne tekst perykopy Markowej, gdzie występują dwie trudności. Pierwsza to brak miejsca na 3 słowa greckie: *epi tēn gēn* po czasowniku *ēlthon*. Trudność tę próbuje

¹ J. O'Callaghan, *Papiros neotestamentarios en la cueva 7 de Qumran*, w: *Biblica* 53 (1972) 91—100. Tenże, *1 Tim 3, 16; 4, 1. 3 en 7Q4?*, tamże, 362—367. Tenże, *Tres probables papiros neotestamentarios en la cueva 7 de Qumran*, w: *Studia Papyrologica* 11 (1972) 83—89. Tenże, *Les papyrus de la grotte 7 de Qumran*, w *Nouvelle Revue Théol.* 95 (1973) 188—195.

² M. Baillet — J. T. Milik — R. de Vaux, *Les „petites grottes” de Qumrân*. Textes (DJD, 3), Oxford 1962, 142—146. Fascimilia w: *Planches*, pl. XXX.

rozwiązać ks. C. M. Martini SJ, rektor Biblicum³ przyznając, że wprawdzie wszystkie znane rękopisy posiadają te słowa, lecz występują one w czterech różnych układach, co dopuszcza możliwość opuszczenia ich przez skrybę. Należy jednak wykluczyć możliwość przynależności znalezionej fragmentu 7Q5 do jakiegoś źródła przedmarkowego (o ile takie istniało!), gdyż tekst wykazuje cechy redakcyjne drugiej ewangelii. Drugą trudność, że w słowie *diaperasantes* jest *t* zamiast *d*, rozwiązuje O'Callaghan powołując się na fonetykę grecką w Azji Mniejszej, a w szczególności w Egipcie, gdzie zachodziła wymiana *d/t*⁴.

Ale największą sensacją jest przypuszczalny wiek fragmentu. O'Callaghan podtrzymuje zdanie wydawców, że paleografia należy do tzw. „Zierstil” i może być datowana na okres 50 przed Chr. — 50 po Chr. Mielibyśmy zatem fragment ewangelii Markowej, wskazujący na istnienie oryginału już przed 50 rokiem, wobec powszechnie przyjmowanej daty powstania drugiej ewangelii na lata 64—67 (Cullman daje rok 70). Byłby to więc najstarszy fragment pism nowotestamentalnych w ogóle — i to znaleziony w Qumran.

1.3. Hipoteza O'Callaghana wywołała zrozumiałe poruszenie i dyskusję⁵. Wśród zwolenników, aczkolwiek ostrożnych, należy zanotować rektora C. Martiniego, który podaje szereg argumentów krytyki tekstu i archeologicznych za wiarygodnością odczytania⁶. Do tych argumentów wypadnie nam jeszcze powrócić niżej przy formułowaniu uwag krytycznych. Przy okazji Sergio Daris, profesor uniwersytetu w Trieście, przypomniał jeden z nielicznych papirusów Mk, mianowicie Papirus Mediolański⁷, H. Quecke SJ opublikował tekst koptyjski sahidyjski tejże ewangelii⁸.

Ale przeciwnicy odczytania mają też poważne argumenty. O. Pierre Benoit OP nie jest przekonany ani do odczytania liter,

³ C. M. Martini, *Note sui papiri della grotta 7 de Qumrân*, w: *Biblica* 53 (1972) 101—104. — Ciekawą sugestią wysunął o. M.-E. Boismard OP, że w wypadku słów *epi ten* chodzi o kontaminację Mk przez Mt.

⁴ Podobne zjawisko fonetyczne spotykamy w papirusie Bodmer VIII (listy św. Piotra), zob. *Ruch Bibl. i Lit.* 22 (1969) 41—42.

⁵ Omówienie syntetyczne wraz z bibliografią daje L. Sabourin, *Un papyrus de Marc à Qumrân?*, w: *Bulletin de Théologie Biblique* 2 (1972) 309—313.

⁶ Art. cyt.

⁷ *Pap. Mediolanensis*, inv. 6924, z IV w, własność Instytutu Papirologii Uniwersytetu Mediolańskiego, zawiera Mk 2, 1—26. Jest to folioli złożony w ćwiartkę, kodeks był mały 12 × 15 cm, 22—23 linie na stronie. Pisany jedną ręką z poprawkami, stan konserwacji zły. Należy do kodeksów z rodziny aleksandryjskiej, łączy się z B i S, a gdy B i S różnią się między sobą, to idzie za S.

⁸ H. Quecke, *Das Markusevangelium saïdisch* (Papyrologica Caestroviana, *Studia et textus*, 4), Rome 1972.

ani do ich rekonstrukcji, próbując odczytywać je po swojemu⁹. Poważniejsze zarzuty sformułował jeden z wydawców *editionis principis*, M. Baillet, który wespół z o. M. E. Boismard OP odczytywał fragmenty greckie groty 7 Qumran¹⁰. Baillet odrzuca stanowczo identyfikację 7Q5, 7Q6,1 a kwestionuje odczytanie 7Q8. Odnośnie zaś 7Q3 proponuje tekst grecki Jr 43, 28—29. Sugeruje, że z biegiem czasu można będzie umiejscowić fragmenty 7Q w Biblii greckiej — Septuagincie. O'Callaghan broni się przed zarzutami wydawcy *editionis principis*, przedstawiając swój sposób odczytania i odrzucając stanowczo identyfikację 7Q4 z tekstem Septuaginty¹¹. Nie wyklucza jednak możliwości poszukiwań w Septuagincie zaznaczając wszakże, iż — jak dotąd — nikt nie przedstawił pełnego rozwiązania *contra* jego hipotezom. M. V. Spottorno sugeruje co prawda nowe możliwości odniesienia 7Q8 do Starego Testamentu¹², ale to nie jest tak koherentne jak u O'Callaghana.

II. UWAGI KRYTYCZNE

Nie mając bynajmniej intencji śledzić całego przebiegu dyskusji, która z upływem czasu wymyka się spod kontroli piszącego, spróbujemy sformułować kilka uwag natury metodologicznej.

2.1. Aspekt paleograficzny. Zastosowano wszystkie możliwości odczytania tekstu, począwszy od obserwacji wzrokowej, a skończywszy na doskonałych zdjęciach fotograficznych dokonanych przy pomocy promieni podczerwonych. Nasuwają się tutaj dwa spostrzeżenia. Istnieją rozbieżności co do rekonstrukcji liter szczałkowych: argumenty obu stron są *al pari*. Trudno nam tutaj wchodzić w szczegóły zbyt techniczne; niech się spierają sami papirologowie. Jeżeli chodzi o litery bezsporne, jest ich za mało, ażeby mogły stanowić pewny wskaźnik. Nie chodzi w istocie o pytanie, ile trzeba liter do rekonstrukcji, gdyż to zależy od jakości słów (przy słowach zwykłych trzeba ich więcej, przy słowach rzadkich wystarczy mniej), lecz chodzi o znalezienie takiej struktury znaków graficznych, która będzie najlepiej odpowiadać badanym fragmentom. O'Callaghan znalazł takie struktury tekstowe z Nowego Testamentu, aczkolwiek nie wolne od pewnych braków; jego oponenti nie są w stanie podać żadnej zadawalającej struktury, poza kilkoma przypuszczeniami. I w tym leży główna siła argumentacji O'Callaghana. Jeżeli ktoś

⁹ P. Benoit, *Note sur les fragments grecs de la grotte 7 de Qumran*, w: *Revue biblique* 79 (1972) 321—324.

¹⁰ M. Baillet, *Les manuscrits de la Grotte 7 de Qumrân et le Nouveau Testament*, w: *Biblica* 53 (1972) 508—516.

¹¹ J. O'Callaghan, *Notas sobre 7Q tomadas en el „Rockefeller Museum” de Jerusalén*, w: *Biblica* 53 (1972) 517—533.

¹² M. V. Spottorno, *Nota sobre los papiros de la cueva 7 de Qumran*, w: *Estudios Clásicos* 15 (1972) 261—263.

znajdzie inne koherentne rozwiązanie, wskaże tym samym lokalizację fragmentów (niekoniecznie biblijną w znaczeniu ksiąg kanoniczych).

Po wtóre, starożytność papirusów została określona przez datowanie pisma w tzw. „stylu ozdobnym” (*Zierstil*): 50 przed — 50 po Chrystusie. Datowania tego, na prośbę o. de Vaux, dokonał w roku 1958 C. H. Roberts, z właściwą sobie kompetencją, ale też pośpiesznie, mając do dyspozycji tylko fotografie. Zarówno O’Callaghan, jak i M. Baillet podtrzymują tę datację z tym, iż ten pierwszy nie przyjmuje daty wcześniejszej niż połowa I w. po Chr. Z samego stylu pisma trudno jednak wnosić o starożytności tekstu, ponieważ styl mógł być naśladowany w czasach późniejszych, a poza tym 2 połowa I w. przed Chr. też zgłasza reklamacje. Należałoby zatem zbadać jeszcze raz pismo fragmentów 7Q w kontekście wszystkich tekstów greckich odkrytych w Qumran, a także w Murabba’at. Dodatkowym argumentem za starożytnością fragmentów może być materiał i forma: wiadomo, że papirus był chętnie używany przez pierwszych chrześcijan jako mniej kosztowny niż skóra, a przypuszczenie, że mamy do czynienia z fragmentami zwoju, a nie kodeksu, może przemawiać zarówno za bardzo starochrześcijańskim pochodzeniem (chrześcijanie szybko przeszli ze zwojów na kodeksy), jak i za przedchrześcijańskim.

2.2. *Aspekt archeologiczny.* Pierwsza reakcja na identyfikację fragmentów 7Q z Nowym Testamentem wyraża się w zdziwieniu: skąd wzięły się pisma chrześcijańskie w grocie używanej przez sektę niechrześcijańską. Grota 7 różni się od innych grot kumrańskich, albowiem znaleziono tam fragmenty wyłącznie papirusów greckich (w sumie 19). Istnieje więc możliwość, że grota była użytkowana przez gminę chrześcijańską np. z pobliskiego Jerycha (jak sugeruje Martini¹³) lub przez mnichów z klasztorów w Pustyni Judzkiej. Że jest to możliwe, świadczy o tym fakt znalezienia w grotach Murabba’at papirusu greckiego z modlitwą liturgiczną chrześcijańską z XI w. Wiadomo dalej, że Qumran było zamieszkałe w czasie powstania żydowskiego w latach 132—135. Poza tym niektóre przedmioty znalezione w grocie 7, jak duża amfora z podwójnym napisem hebrajskim RWM’ czy dwie tace, nie mają odpowiedników w innych grotach.

Należałoby zatem zbadać:

- a) od kiedy grota nie była użytkowana;
- b) związek poszczególnych przedmiotów znalezionych w 7Q z papirusami.

2.3. *Aspekt historyczno-literacki.* Przyjmując identyfikację 7Q5 = Mk 6, 52—53 i godząc się na datację *terminus ad quem*

¹³ Art. cyt., 103.

rok 50 po Chr., musielibyśmy poważnie przesunąć datę powstania drugiej ewangelii. Musiałaby więc powstać przed rokiem 50, co jest przecież możliwe, i ze środowiska rzymskiego, jak się utrzymuje, przedostać się do Qumran, co nie jest wyłączone przy dobrej komunikacji rzymskiej i obrotności Żydów. Czy tajemniczy napis na dzbanie RWM' nie może wskazywać na proveniencję papirusu — Roma? Jesteśmy w stanie wyobrazić sobie, że kumrańczycy w jakiś sposób przechwycili (zakupili, otrzymali) nowy papirus o znanym im (przynajmniej w tradycji ustnej) Jezua ben Josef i zachowali w swoim archiwum, dając mu sigła „katalogowe” ROMA. Czy możemy wykluczyć, że nikt z kumrańczyków nie znał greckiego? Podobnie nic nie wiemy o możliwych kontaktach kumrańsko-chrześcijańskich przed opuszczeniem Qumran.

Od czystych domysłów przejdźmy jednak do problemu *Redaktionsgeschichte* ewangelii. Zasadniczo możliwość wczesnego datowania ostatecznej redakcji Ewangelii Markowej nie zmienia całości kształtu koncepcji „historii form i redakcji”, zmusza jednak do przemyślenia jeszcze raz poszczególnych etapów redakcyjnych, co zresztą postuluje już i najnowsza egzegeza¹⁴. W każdym razie czas, w którym dokonywało się dojrzewanie w łonie Kościoła (*Sitz im Leben Ecclesiae*), musiałby poważnie ulec skróceniu. Jak zauważył zresztą C. Martini¹⁵, czas datowania niektórych kodeksów skraca się, tak np. Cod. Cantabrigensis z V na IVw.

Ostatecznie więc pozostają do zbadania następujące sprawy:

- a) lokalizacja tekstów;
- b) czas napisania papirusów;
- c) czas ich złożenia w grocie.

Nawet gdyby cała hipoteza O'Callaghana spaliła na panewce, to znaczenie 7 groty Qumran, jedynej w Palestynie, w której znaleziono papirusy wyłącznie greckie, jest ogromnej wagi dla krytyki tekstu, archeologii, egzegezy i poznania ówczesnego środowiska. A ile jeszcze tajemnic kryją przed nami rękopisy z Pustyni Judzkiej!

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

¹⁴ Zob. E. Güttgemanns, *Offene Fragen zur Formgeschichte des Evangeliums. Eine methodologische Skizze der Grundlagenproblematik der Form — und Redaktionsgeschichte* (Beiträge zur evang. Theologie, 54), München 1970. — W. Richter, *Exegese als Literaturwissenschaft*, Göttingen 1971.

¹⁵ W referacie nt. *I più antichi documenti sull'origine del cristianesimo*, wygłoszonym na zjeździe biblijnym w Krakowie w czerwcu 1972 r.

Ks. Mirosław Kokof, SDB

ZNACZENIE NASIENIA W PRZYPOWIEŚCI O SIEWCY

Znaczenie nasienia w przypowieści o siewcy (Mt 13, 1—8; Mk 4, 1—9; śk 8, 4—8; wyjaśnienie przypowieści Mt 13, 18—23; Mk 4, 14—20; Łk 8, 11—15) jest zagadnieniem jeszcze nie opracowanym. Chociaż literatura na temat przypowieści jest stosunkowo bogata, jednak nikt z autorów nie zajmuje się szerzej znaczeniem nasienia. Zazwyczaj rozważania na temat przypowieści kończą się z chwilą omówienia jej myśli głównej. W artykule niniejszym poprzez analizę kontekstu i myśli głównej przypowieści staramy się dotrzeć do treści ukrytej pod obrazem nasienia.

1. KONTEKST PRZYPOWIEŚCI

Charakterystyczną cechą kontekstu przypowieści o siewcy jest ciągła dążność aby odpowiedzieć kim jest Jezus i do czego zmierza jego działalność. Św. Marek i Św. Mateusz zagadnienie to przedstawiają w sporze Jezusa z faryzeuszami (Mk 3, 22—30; Mt 12, 22—42)¹, a św. Łukasz w opisie poselstwa Jana Chrzciciela (7, 18—23) i uczy w domu Szymona (7, 36—50). Każdy człowiek, który poznał życie i naukę i jego działalność wywiera wpływ na życie człowieka, na jego stosunek do Boga i decyduje o wieczności. Pozytywny stosunek do Jezusa stawia człowieka w przyjaźni z Bogiem i włącza do jego Królestwa²; negatywny natomiast świadczy o przynależności do szatana. Właśnie wyraźnie zarysowany kontrast między działalnością Jezusa a działalnością szatana, między Królestwem Boga a królestwem szatana jest drugą znamioną cechą kontekstu.

W przedstawieniu tych zagadnień Synoptycy w niektórych szczegółach różnią się między sobą.

Św. Marek podkreśla, że działalność Jezusa jest skierowana przeciw szatanowi i burzy jego królestwo (3, 23—27), dlatego też stwierdzenie, że *przez przywódcę złych duchów wyrzuca złe duchy* (3, 22)³ jest bluźnierstwem przeciw Duchowi Św. i taki grzech właśnie oddaje człowieka szatanowi na całą wieczność (3, 29). Tymczasem ci którzy wierzą w Jezusa, tym samym wypełniają wolę Bożą i są z Nim złączeni ścisłymi więzami pokrewieństwa duchowego (3, 31—35)⁴.

Przeciwstawienie działalności Jezusa i działalności szatana bardzo

¹ P. Bonnard, *Évangile selon Saint Matthieu*, Neuchatel 1963, s. 189n.

² G. Wohlenberg, *Das Evangelium des Markus*, Leipzig² 1910, s. 117n.

³ Cytaty z Pisma Św. są podane według tłumaczenia Bibli Tysiąclecia, Poznań 1965.

⁴ G. Wohlenberg, dz. cyt., s. 117n.

wyraźnie występuje w przypowieści o siewcy, a szczególnie w jej wyjaśnieniu, gdzie Jezus stwierdza, że szatan porywa słowo posiane w sercach ludzi (4, 15).

Św. Mateusz najpierw podkreśla niezwykłą godność Jezusa Chrystusa. Koniec rozdziału jedenastego zawiera tekst o samoobjawieniu Chrystusa (11, 27). Chrystus jest w nim przedstawiony jako Mądrość Boża, o której mówią księgi sapiencjalne (Syr 51)⁵ i która uczestniczy w przymiotach Bóstwa⁶. Jest rzeczą charakterystyczną, że Św. Łukasz po tym tekście umieszcza słowa błogosławieństwa skierowane do uczniów Jezusa: *Szczęśliwe oczy, które widzą to, co wy widzicie* (Łk 10, 23). Słowa te u Św. Mateusza znajdują się przed wyjaśnieniem do przypowieści o siewcy (13, 16n). Może to mieć znaczenie w interpretowaniu myśli głównej przypowieści, a szczególnie w tym jak należy rozumieć „Słowo Boże”.

Jest rzeczą znamioną, że w wyjaśnieniu do przypowieści o siewcy Św. Mateusz kładzie szczególny nacisk na konieczność zrozumienia słowa Bożego (13, 19. 23). Pod tym względem widać więc między kontekstem a przypowieścią, gdyż wymagają od człowieka poznania i zrozumienia Jezusa i jego misji.

Kontekst przypowieści o siewcy w Ewangelii Św. Łukasza ma trochę odmienny charakter. Zagadnienia dotyczące osoby Jezusa i jego działalności są również na pierwszym planie, ale nie ma tutaj tak wyraźnego przeciwstawienia między Jezusem i jego działalnością z jednej strony, a szatanem z drugiej strony; między Królestwem Bożym a królestwem szatana. Jezus występuje przede wszystkim jako zbawiciel, a jego działalność jest odzwierciedleniem dobroci i łaskawości Boga.

W opisie poselstwa Jana Chrzciciela określenie dane Jezusowi *Ten, który ma przyjść* mówi o mesjańskiej jego godności⁷. W słowach Jezusa *ubogim głosi się Ewangelię* (7, 22) jest scharakteryzowana jego działalność jako Zbawcy. W Nowym Testamencie wyrażenie „głosić Ewangelię” mieści w sobie dramatyczną i pełną dynamiki treść na określenie przepowiadania czasu zbawienia⁸.

Po odejściu poselstwa Jana Chrzciciela Jezus mówi o faryzeuszach, którzy nie przyjęli chrztu Jana, że *udaremniłi zamiar Boga względem siebie* (7, 30). Zamiar Boży należy tutaj rozumieć jako zbawczą propozycję Boga⁹.

⁵ A. Feuillet, *Jésus et la Sagesse divine d'après les Evangiles Synoptiques*, RB 62 (1955) 177—184; T. Arvedson, *Das Mysterium Christi*, Uppsala 1937, s. 5—9. 105. 111.

⁶ Th. de Krijuf, „*Filius Dei Viventis*”, VD 39 (1961) 42; K. G. Steck, *Über Matthäus* 11, 25—30, EvT 15 (1955) 346.

⁷ J. Dupont, *L'ambassade de Jean Baptiste*, NRTh 83 (1961) 814; M. Brunec, *De legatione Ioannis Baptistae*, VD 35 (1957) 198.

⁸ G. Friedrich, art. *Euangelizomai*, ThWzNT, t. 2. s. 715.

⁹ Th. Zahn, *Das Evangelium des Lukas*, Leipzig⁴ 1920, s. 316.

Samą przypowieść o siewcy poprzedza opis namaszczenia nóg Jezusa przez jawnogrzeznicę (7, *36—50). Pełne miłości obcowanie Jezusa z grzesznikami jest znakiem, że Bóg zwraca się do nich i proponuje im swe zbawienie, czyli Królestwo¹⁰.

Tą myśl o zbawieniu odnajdujemy w wyjaśnieniu do przypowieści w stwierdzeniu Jezusa, że diabeł porywa słowo Boże ze serc słuchaczy, *żeby nie uwierzyli i nie byli zbawieni* (8, 12). Również przez obfite plony, o których mówi przypowieść, należy rozumieć realizację zbawienia¹¹.

2. MYŚL GŁÓWNA PRZYPOWIEŚCI

Jezus sam wyjaśnił przypowieść o siewcy, jednak wyjaśnienie to ma już charakter praktyczny, moralno-parenetyczny¹², tymczasem pozostaje jeszcze strona doktrynalna przypowieści.

Opinie autorów są dość rozbieżne w tej kwestii. A. Schweitzer i J. Jeremias utrzymują, że w przypowieści o siewcy Jezus poucza o eschatologicznym Królestwie Bożym. Lekcją przewodnią byłaby myśl, że Królestwo Boże wbrew wszelkim przeszkodom zjawi się przy końcu świata w całej chwale i okazałości. Wnioski swój opierają na kontraście, jaki zachodzi między częścią negatywną przypowieści a pozytywną, między niepowodzeniem a nagłym obfitym zbiorem¹³. Opinia taka nie wydaje się całkiem słuszna. Z kontrastu, jaki zachodzi w przypowieści, można raczej wnioskować o głębokim przekonaniu Jezusa w skuteczność swojej nauki i misji, które wbrew przeszkodom i trudnościom wydadzą obfite plony¹⁴.

L. Fonck sądzi, że Chrystus w przypowieści chciał dać podwójne pouczenie: po pierwsze, że jego Królestwo nie objawi się nagle w całej swej okazałości, ale stopniowo, pokonując przeróżne trudności, po drugie, chciał wskazać skąd pochodzą sprzeciwy wobec Królestwa Bożego. Chrystus w przypowieści o siewcy poucza uczniów o tajemniczym istnieniu Królestwa Bożego¹⁵.

Inna grupa egzegetów przyjmuje, że przypowieść o siewcy dotyczy przede wszystkim nauki Jezusa określonej potocznie mianem słowa Bożego. Celem przypowieści jest wykazać, że jedno i to samo

¹⁰ G. Bornkamm, *Jesus von Nazareth*, Stuttgart³ 1959, s. 73n.

¹¹ W. Manson, *The Gospel of Luke*, New York, s. 88.

¹² J. Schmid, *Das Evangelium nach Markus*, Regensburg⁴ 1958, s. 99n.

¹³ A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen² 1913, s. 402n; J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, Göttingen⁵ 1958, s. 130n.

¹⁴ H. Kahlefeld, *Gleichnisse und Lehrstücke*, Leipzig 1965, t. 1, s. 11—19.

¹⁵ L. Fonck, *Die Parabeln des Herrn*, Innsbruck⁴ 1927, s. 85 n; por. M. J. Vosté, *Parabola selectae Domini nostri Jesu Christi*, Romae 1953, t. 1, s. 198.

słowo daje różne wyniki w sercach ludzkich, stosownie do ich różnych właściwości¹⁶.

Wśród opinii dotyczących myśli głównej przypowieści można wyróżnić jeszcze jedną grupę autorów. Sądzą oni, że przypowieść jest wyrazem wielkiej ufności Jezusa, iż misja jego wbrew trudnościom i tak osiągnie zamierzony cel.¹⁷ Opinia ta wydaje się najwięcej uzasadniona, gdyż przede wszystkim opiera się na analizie samej przypowieści i dobrze odpowiada kontekstowi, w jakim występuje u Synoptyków. Również jeżeli przyjmiemy, że Chrystus wygłosił przypowieści o siewcy na skutek niewiary ogółu żydów (L. Fonck), to i takim okolicznościom historycznym opinia ta najlepiej odpowiada.

3. OBRAZ NASIENIA W OPISACH SYNOPTYKÓW

Opisy poszczególnych Synoptyków zasadniczo różnią się między sobą. Są jednak pewne szczegóły, które świadczą o ich odmiennym spojrzeniu na ziarno i jego losy.

U Św. Marka spotykamy charakterystyczną wzmiankę przy opisie nasienia, które upadło między ciernie. Mianowicie Ewangelista zauważa, że nasienie nie wydało owocu (4, 7). Następnie omawiając nasienie na dobrej glebie podkreśla, że owoc z tego nasienia jest obfity i wielokrotny (4, 8). Nadto przy opisie zbiorów na dobrej glebie używa gradacji rosnącej i mówi o plonach trzydziestokrotnych, sześćdziesięciokrotnych i stokrotnych. Gradacja rosnąca nastroja czytelnika optymistycznie.

Na podstawie tych szczegółów A. Loisy i D. Buzy twierdzą, że Św. Marek ma na uwadze przede wszystkim nasienie, jego siłę życiową, płodność i obfitość plonów¹⁸. W opisie Św. Marka nasienie stoi na pierwszym planie. Jest podkreślona dobroć ziarna wyrażająca się w ciągłym pedzie aby wzrosnąć i wydać plon.

Opis św. Mateusza ma trochę odmienny charakter. Nie spotykamy tam tak żywego zainteresowania się nasieniem, jego wzrostem i owocowaniem. Dwoma zasadniczymi elementami obrazu siewcy, jakimi są nasienie i gleba, Ewangelista zajmuje się na równi, a raczej więcej interesuje go gleba niż nasienie. Świadczy o tym choćby użycie gradacji malejącej przy omawianiu zbiorów. Św. Mateusza interesuje nie obfitość ale różnorodność plonów¹⁹.

¹⁶ D. Buzy, *Les Paraboles*, Paris⁵ 1932, s. 36 n; L. Marchal, *Évangile selon Saint Luc*, Paris 1935, s. 109; A. Schlatter, *Der Evangelist Matthäus*, Stuttgart³ 1959, s. 434 n; A. George, *Les Paraboles de la semence*, BVCh 32 (1960) 38.

¹⁷ H. Kahlefeld, dz. cyt., s. 11—19.

¹⁸ D. Buzy, *Les Paraboles*, Paris⁵ 1932, s. 15 n.

¹⁹ Tamże.

U Św. Łukasza spotykamy również liczne i wymowne różnice. Zaraz na wstępie Ewangelista mówi wprost, że siewca wyszedł siać swoje nasienie (8, 5). Św. Marek i Św. Mateusz poprzestają na stwierdzeniu, że siewca wyszedł siać. Tymczasem Św. Łukasz wyraźnie mówi o sianiu ziarna. Jeżeli dwaj pierwsi Synoptycy używają na określenie nasienia tylko zaimków, to Św. Łukasz wprost nazywa nasienie ziarnem.

Następnie ziarna, które padły przy drodze zostały nie tylko wydziobane przez ptaki, jak mówią dwaj pierwsi Synoptycy, ale i zdeptane przez ludzi (8, 5).

Grunt skalisty nazywa wprost skałą, a zasiew na nim marnieje z braku wilgoci (8, 6). Tymczasem Św. Mateusz i Św. Marek mówią o braku korzenia. Relacja Św. Łukasza jest więcej logiczna, gdyż każde nasionko po zakiełkowaniu z całą pewnością ma korzeń i usycha tylko z braku wilgoci²⁰.

Inne ziarna padły wśród cierni. Św. Łukasz dokładnie określa, że padły między ciernie, w ich środek (8, 7). Św. Mateusz i Św. Marek mówią bardzo ogólnie, że ziarna padły na ciernie. Dalej Św. Łukasz podkreśla, że nasienie wzrastało wraz z cierniami, a potem zostało przez nie zagłuszone. A. Plummer sądzi, że w opisie Św. Łukasza należy dopatrywać się młodych chwastów, między które upada nasienie, a u Św. Marka i Św. Mateusza chwasty nie są widoczne²¹.

Na koniec nasienie, które upadło na dobrą glebę, wydaje plon stokrotny. Św. Łukasz nie mówi o plonach trzydziestokrotnych i sześćdziesięciokrotnych, ale tylko o stokrotnych. Przez to, podobnie jak Św. Marek, uwydatnia płodność nasienia i obfitość plonów²².

Skupiając uwagę tylko na samym nasieniu, należy stwierdzić, że jest to nasienie bardzo dobre. Wyniki zasiewu w rzeczywistości zależą nie tylko od jakości gleby, ale i od jakości ziarna. Jednak w przypowieści nic nie mówi się o złych stronach ziarna. Przyczyny niepowodzeń tkwią na zewnątrz, a nie w nasieniu. Św. Łukasz podkreśla raczej trudności zewnętrzne, aby na tym tle lepiej uwydatnić dobroć nasienia, jego nieprzepartą siłę życiową i płodność.

4. ZNACZENIE NASIENIA W WYJAŚNIENIU DO PRZYPOWIEŚCI

Św. Marek zaraz na początku zaznacza, że siewca sieje słowo (4, 14). Słowu temu nie daje żadnych określeń. Następnie tego, który porywa słowo, Św. Marek nazywa szatanem (4, 15). W Nowym Testamencie mówi się o królestwie szatana, któremu jest przeciwsta-

²⁰ A. Schlatter, *Das Evangelium des Lukas*, Stuttgart 1931, s. 75.

²¹ A. Plummer, *The Gospel according to S. Luke*, Edinburgh⁵ 1922, s. 219.

²² C. E. B. Cranfield, *The Gospel according to St. Mark*, Cambridge 1963, s. 58 n.

wione Królestwo Syna Bożego²³. W Judaizmie uważano, że szatan burzy dobre stosunki między Bogiem a człowiekiem, w szczególności zaś między Bogiem a Izraelem²⁴. Z tego można wnioskować jak ważną rolę odgrywa słowo w stosunkach Boga z ludźmi, jeżeli szatan, burzyciel tych stosunków, stara się zniszczyć jego działanie. Są dwie wrogie i przeciwstawne sobie siły²⁵.

Ziarno, które posiano wśród cierni obrazuje słuchaczy, którzy przyjęli słowo, nowe życie wprowadziło w nich zakiełkowanie, ale zostało przytłumione przez troski świata i ułudę bogactw, tak że nie wydało owocu (4, 19). Nowe życie zapoczątkowane przez nasienie-słowo wymaga od człowieka opanowania swoich namiętności i pożądlivosti. Zbytne troski i uleganie pożądlivościom burzą wewnętrzny spokój człowieka i zdolność do refleksji, w następstwie czego traci człowiek kontakt z Bogiem. Ufne zdanie się na Opatrzność Bożą stwarza najlepsze warunki do rozwoju życia Bożego w człowieku²⁶.

Jak w przypowieści nasienie odznaczało się niezwykłą siłą życiową, tak również w wyjaśnieniu do niej Św. Marek zwraca uwagę na żywotność słowa, którego nasilenie jest obrazem. Słowo jest jakąś nową rzeczywistością pełną dynamizmu²⁷, która wymaga podporządkowania sobie wewnętrznego i zewnętrznego życia człowieka.

Św. Mateusz w przeciwieństwie do Św. Marka i Św. Łukasza nie mówi na wstępie, co rozsiewa siewca. Dopiero w toku opowiadania dowiadujemy się, że nasieniem jest słowo o Królestwie. Ci, którzy słowa o Królestwie słuchają a nie rozumieją go, są narażeni na niebezpieczeństwo jego utraty (13, 19). Uwagę o zrozumieniu słowa niespotykamy u pozostałych Synoptyków. Św. Mateusz już w kontekście do przypowieści kładł wielki nacisk na konieczność poznania Jezusa (12, 38—42) i zrozumienia Jego misji (12, 22—30) i właśnie w kontekście do przypowieści umieścił słowa Jezusa: *...nikt nie zna Syna, tylko Ojciec, ani Ojca nikt nie zna, tylko Syn i ten, komu Syn zechce objawić* (11, 27). Słowo przynosi plony dopiero u słuchaczy, którzy rozumieją go (13, 23). Również i tutaj Św. Mateusz mówiąc o plonach używa gradacji malejącej: plony były stokrotne, sześćdziesięciokrotne i trzydziestokrotne.

Słowo u Św. Mateusza nie jest w centrum zainteresowania. Ewangelista zwraca uwagę raczej na słuchaczy. Obchodzą go więcej reakcje, które zachodzą w słuchaczu po przyjęciu słowa, niż samo słowo. Dlatego właśnie zwraca uwagę na różnorodność plonów.

²⁴ Tamże.

²⁵ E. Lohmeyer — W. Schmauch, *Das Evangelium des Matthäus*, Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, Göttingen² 1958, Abt. 1, Bd. 1, s. 207 n.

²⁶ G. Wohlenberg, dz. cyt., s. 132.

²⁷ J. Ph Ramseyer, art. *Parole*, w: *Vocabulaire Biblique*, Neuchâtel² 1956, s. 220 n.

Opis Św. Łukasza uwydatnia jeszcze inne cechy nasienia-słowa. Zaraz na początku Św. Łukasz wyjaśnia, że nasieniem jest słowo Boże (8, 11). Wyrażenie „Słowo Boże” mieści w sobie bogatą treść teologiczną. Słowo Boże, które jest zobrazowane przez nasienie, należy tutaj rozumieć jako słowo Boga (gen. subiectivus) tzn. słowo, które wypowiada Bóg, a nie słowo o Bogu (gen. obiectivus)²⁸. Stary Testament mówiąc o słowie Bożym rozumie go właśnie jako słowo, które wypowiada Bóg²⁹. Hebrajskie *dabar Jahwe* wyraża zasadniczo wolę Bożą i ma charakter dynamiczny; przede wszystkim jest ono wyrazem zbawczej woli Bożej³⁰.

W następnym wierszu (8, 12) Św. Łukasz podkreśla doniosłą rolę słowa w dziele zbawienia. Mianowicie stwierdza, że diabeł porywa słowo ze serca, aby człowiek nie był zbawiony. A więc słowo jest zasadą i początkiem zbawienia.

Szczególna rola i znaczenie nasienia jako słowa Bożego nabiera jeszcze większego wyrazu, jeżeli zwrócimy uwagę na teologiczne opracowanie redakcji Św. Łukasza³¹. O myśli teologicznej Św. Łukasza świadczą wzmianki o zbawieniu (8, 12), o wierze i czasie próby (8, 13). Wzmianek tych nie spotykamy u dwóch pierwszych Synoptyków.

Porównując opisy poszczególnych Synoptyków, można łatwo dostrzec pewną gradację w eksponowaniu nasienia-słowa, w podkreślaniu jego ważności. U Św. Mateusza znajduje się ono raczej na dalszym planie. W wyjaśnieniu do przypowieści na początku wcale nie mówi o nasieniu, nie podkreśla nawet czynności siania, lecz eksponuje słuchacza słowa Bożego, a na samym końcu wspomina dopiero o tym, co zostało zasiane w sercu słuchacza (Mt 13, 19).

U Św. Marka spostrzegamy większe zainteresowanie się nasieniem, chociaż w samej przypowieści na jego określenie używa tylko zaimków. W wyjaśnieniu do przypowieści, na samym początku mówi już o siewcy, o czynności siania i zauważa, że słowo jest wysiewane.

W redakcji Św. Łukasza nasienie zajmuje wyraźnie pierwsze miejsce³². Na początku już stwierdza, że nasieniem jest słowo Boże. Od takiego właśnie stwierdzenia Św. Łukasz rozpoczyna wyjaśnienie przypowieści. Można przypuszczać, że dla św. Łukasza jest to zadanie kluczowe.

Mając na uwadze opisy wszystkich trzech Synoptyków zauważamy, że każdy z nich podkreśla inną cechę, inny rys słowa Bożego wyrażonego w obrazie siania. Św. Mateusz zwraca uwagę na konie-

²⁸ A. Plummer, dz. cyt., s. 220.

²⁹ Tamże.

³⁰ O. Procksch, art. „Wort Gottes im A. T.” ThWzNT, t. 4, s. 89—100.

³¹ D. Buzy, dz. cyt., s. 34; O. A. Jankowski, *Z rozważań nad Nowym Przymierzem*, Poznań 1958, s. 126.

³² J. Dupont, *La parabole du semeur dans la version du Luc*, w: *Apophoreta*, Festschrift E. Haenchen, Berlin 1964, s. 97.

czość zrozumienia słowa; przez to uwydatnia jego element intelektualny. Św. Marka interesuje przede wszystkim jego żywotność i nieprzeparta siła, aby wydać owoce. W tym ujęciu jest podkreślony dynamizm słowa. Św. Łukasz natomiast zwraca uwagę na jego funkcję zbawczą w życiu człowieka, a przez to najlepiej uwydatnia jego treść teologiczną.

5. W N I O S K I

Zestawiając obraz nasienia nakreślony w przypowieści z jej myślą główną, dostrzegamy między nimi analogie i dość ściśle związki. Świadczy to, że myśl główna przypowieści koncentruje się przede wszystkim wokół jednego szczegółu obrazu siewby, a mianowicie wokół nasienia.

Nasienie z przypowieści o siewcy odznacza się niezwykle siłą życiową, płodnością, dzięki czemu mimo najrozmaitszych trudności przynosi obfity plon; powodzenie zasiewu jest zapewnione. Tym jasnym barwom obrazu nasienia odpowiada w myśli głównej ton optymizmu i wielka nadzieja w skuteczność misji Jezusa. Dobroć nasienia, jego siła życiowa wyrażają moc Bożą ujawniającą się w działalności Jezusa, a obfite plony obrazują skuteczność tej działalności. Na tej podstawie można wnioskować, że nasienie obrazuje działalność i misję Jezusa.

Kontekst przypowieści wskazuje nam, jak należy rozumieć działalność Jezusa. Nie ograniczała się ona tylko do głoszenia nauki, ale obejmowała całe życie Jezusa, jego czyny a przede wszystkim cuda, w których Jezus okazał swoją moc nad szatanem. Działalność Jezusa miała na celu zbawienie ludzi, była to zbawcza akcja Boga.

Jest rzeczą charakterystyczną, że przed wyjaśnieniem do przypowieści wszyscy trzej Synoptycy (Mk 4, 12; Mt 13, 14; Łk 8, 10) umieszczają słowa Izajasza (6, 9n), w których prorok piętnuje brak wiary i zatwardziałość serc wśród narodu wybranego. *Zatwardź serce tego ludu, znieczul jego uszy, zaślep jego oczy..., żeby się nie nawrócił i nie był uzdrowiony.* Słowa te znajdują się w tzw. Księdze Emmanuela (16—12), w której Izajasz omawia pochodzenie Mesjasza (7, 14; 8, 23b; 11, 1), jak również imię wyrażające Jego naturę, charakter i misję (9, 1—6; 11, 1—10). W dziejach Apostolskich słowa te przypominają Św. Paweł żydom, którzy nie wierzyli, kiedy *przekonywał ich o Jezusie na podstawie Prawa Mojżeszowego i Proroków* (Dz 28, 23). Znamienne są ostatnie słowa Św. Pawła skierowane do żydów: *Wiedźcie więc, że to zbawienie Boże posłane jest do pogan, a oni będą słuchać* (Dz 28, 28). A więc chodzi o zrozumienie nie tylko nauki Jezusa, ale całej Jego działalności, a przede wszystkim zbawczej misji.

W wyjaśnieniu do przypowieści nasienie jest przyrównywane

wprawdzie tylko do słowa Bożego. Ale słowo to należy rozumieć w ujęciu Starego Testamentu jako słowo, które wypowiada Bóg, które jest wyrazem Jego zbawczej Woli. Słowo to jest żywe i działa, w czym się objawia jego charakter osobowy. Jest ono jakby posłańcem Bożym (Iz 9, 7; Ps 106, 20; 147, 4), aby pouczać i leczyć; wkracza nawet w życie poszczególnych jednostek i w historię narodu wybranego (Zch 1, 6). W Nowym Testamencie najgłębszym wyrazem tego słowa jest Jezus, jako odwieczne i wcielone Słowo Boże. Tak też należy rozumieć słowo Boże w przypowieści o siewcy.

W ostatecznym wniosku można stwierdzić, że obraz nasienia w przypowieści o siewcy wyraża zbawczą misję Jezusa Chrystusa w świecie; nie tylko, ale wyraża samego Jezusa jako odwieczne Słowo Boże zesłane na świat w celu zbawienia ludzi.

Kraków

Ks. MIROSŁAW KOKOT, SDB

Tomasz Jelonek

POSTAĆ MOJŻESZA W NOWYM TESTAMENCIE

Postać Mojżesza głęboko tkwiła w świadomości i kulturze narodu żydowskiego. Nic więc dziwnego, że w Nowym Testamencie imię Mojżesza jest najczęściej wspomnianym spośród imion postaci starotestamentalnych i wymienione jest w 79 wierszach¹. Nowy Testament nawiązuje także do postaci Mojżesza nie używając tego imienia.

Wiele miejsc wymieniających imię Mojżesza jest tylko świadectwem roli, jaką odegrał Mojżesz w przeszłości i odnosi się raczej do jego spuścizny, niż samej osoby. Mojżesz jest więc synonimem Pięcioksięgu (Mk 12, 26; Łk 20, 37; Rz 10, 5. 19; 1 Kor. 9, 9; Hbr 7, 14) i synonimem prawa, które kieruje życiem narodu (Mk 1, 43n; 12, 19; Łk 5, 14; 20, 28; 2, 22; Mt 8, 4; 22, 24).

Od wspomnianych wyżej tekstów trzeba odróżnić pozornie im podobne miejsca (Mk 10, 3n; Mt 19, 7nn; J 8, 5), w których nie chodzi tylko o relację na temat panującego prawa, ale o wykazanie autonomicznego stanowiska Jezusa wobec Prawa Mojżeszowego i większej doskonałości moralnej prawa nawego².

Imię Mojżesza związane jest z religią Izraela. On rozpoczyna

¹ Por. W. F. Moulton, A. S. Geden, *A concordance to the Greek Testament*, 659n. Według tejże konkordancji można podać następujące zestawienie: Abraham wymieniony jest w Nowym Testamencie w 70 wierszach, Dawid w 55, Eliasz w 30, Izajasz w 23, Jakub w 23, Izaak w 16, Salomon w 10, Adam, Józef, Melchizedek i Noe w 8 wierszach.

² Por. Mt 5.

nowy etap ekonomii zbawienia i dlatego kończy okres poprzedni (Rz 5, 14). Do Mojżesza przemówił Bóg (Rz 9, 15), w nim wszyscy Izraelici zostali ochrzczeni (1 Kor 10, 2). Dlatego Mojżesz uczy postępowania (Łk 16, 29nn) i w jego imieniu przemawiają do narodu jego przywódcy religijni (Mt 23, 2), którzy jednak wykrzywiają Prawo przez swoje tradycje (Mk 7, 10nn).

Nowy Testament pokazuje rolę Mojżesza, pokazuje również stosunek nowej religii do tradycji Mojżeszowych. Żydzi z dumą i pewnością siebie nazywają się uczniami Mojżesza (J 9, 28n), Mojżesz jest czynnikiem zespalałym diasporę (Dz 15, 21). Dlatego głoszenie nowej, Chrystusowej religii uważane jest za zamach na pozycję Mojżesza (Dz 6, 11. 14; 15, 1. 5; 21. 20n). Ta nowa religia, która wprawdzie przewyższa i znosi porządek zaprowadzony przez Mojżesza, nie jest zamachem na jego postać. Przeciwnie sam Mojżesz zapowiadał jej nadejście, był więc tylko etapem na drodze do Chrystusa (Dz 3, 22n; 7, 37). Jezus jest zapowiedzianym przez Mojżesza, Mesjaszem (Łk 24, 27. 44; J 1, 45). Dlatego św. Paweł powołuje się na świadectwo Mojżesza jako na argument w dyskusji (Dz 26, 22; 28, 23). Mojżesz zaś jest wobec Boga oskarżycielem tych, którzy nie przyjmują Nauki Jezusa (J 5, 45n).

Nowy Testament świadczy o roli Mojżesza i jego dziele, mówi także o samej osobie Mojżesza. Odzwierciedla on znane ze Starego Testamentu biblijne dzieje Mojżesza³. Czyni to bardzo obszernie w Dziejach Apostolskich (7, 17—44) i w Liście do Hebrajczyków (11, 23—29) oraz w krótkich wzmiankach wplecionych w kontekst innego opowiadania (J 3, 14; 6, 32; Ga 3, 19; 2 Kor 3, 7—15; 2 Tm 3, 8; Hbr 3, 16).

W licznych wypadkach wzmianki odnoszące się do dziejów Mojżesza wkomponowane są w bardzo wyraźny kontekst mówiący o Nowym Przymierzu. W ten sposób wspomnianie przeszłości buduje kerygmat o dziele Chrystusa. Występuje tu często przeciwstawienie obu przymierzy (Hbr 12, 18—24), przeszłe dzieje mają też pobudzać do lepszego życia (Hbr 3, 15n). Opis dziejów Mojżesza służy jednak przede wszystkim typologii Mojżesz — Chrystus.

W Nowym Testamencie znajdujemy ślady tradycji pozabiblijnej mówiącej o Mojżeszu⁴. Kiedy autorowie Nowego Testamentu powo-

³ Nowy Testament nie trzyma się niewolniczo Starego, dlatego między obrazem Pięcioksięgi i Nowego Testamentu Zachodzą pewne różnice. Autorowie Nowego Testamentu korzystają ze źródeł pozabiblijnych oraz obraz Mojżesza uzależniają od treści, jaką w ten sposób chcą przekazać.

⁴ Por. R. Bloch, *Quelques aspects de la figure de Moïse dans la tradition rabbinique*, w: *Moïse l'homme de l'Alliance*, praca zbiorowa, Desclée 1955, 93—167; A. Descamps, *Moïse dans les Évangiles et la Tradition Apostolique*, tamże, 171—187; G. Friedrich, *Propheten und Prophezeien im Neuen Testament*. ThWNT 6, 829—858; Joach. Jeremias, *Mōuses*, Th WNT 4, 852—878; K. H. Schelkle, *Dzieciństwo Jezusa*, w: *Biblia dzisiaj*, praca zbiorowa, 241—262.

lywali się na postać Mojżesza, kiedy wprzęgali ją w swoje dzieła i wyznaczali jej jakąś rolę w swojej teologii, nie odróżniali elementów tradycji od wiadomości zaczerpniętych ze Starego Testamentu. Chodziło im o to, aby za pomocą dostępnych środków, a więc pojęć ogólnie przyjętych i powszechnie zrozumiałych, wyrazić Dobrą Nowinę, krygmat o Chrystusie. Teologia Nowego Testamentu mogła wyrazić się za pomocą odwołania do faktów zarówno znanych ze Starego Testamentu, jak i przekazanych przez tradycję.

Ślad tradycji pozabiblijnej możemy odnaleźć w faktach odnoszących się do życia Mojżesza, o których wspomina Nowy Testament. I tak na przykład relacja Dz 7, 22 nie zgadza się z relacją Księgi Wyjścia⁵, a zgadza się z poglądami judaizmu i Filona⁶. Zgodnie z tradycją żydowską Nowy Testament wspomina o nadaniu Prawa przez aniołów. Mojżesz pośredniczył między aniołem, który mówił do niego na górze Synaj, a ludem (Dz 7, 38. 53; Ga 3, 19). Pochodzące z tradycji imiona czarowników egipskich⁸ przytacza 2 Tm 3, 8. Do tradycji nawiązują także inne miejsca Nowego Testamentu⁹ związane z postacią Mojżesza (1 Kor 10, 2. 4; Jud. 9).

Mateuszowa Ewangelia Dzieciństwa (1—2) ma wiele wspólnych rysów z opowiadaniem o narodzeniu Mojżesza¹⁰. Judaistyczna legenda o narodzeniu Mojżesza¹¹ podaje, że przyjsie Mojżesza zostało zwiastowane przez gwiazdę, magowie donieśli faraonowi, że Izraelitom urodzi się dziecko, które złamie potęgę Egiptu i wywyższy Izraela. Faraon zatrwożył się i z nim cały lud, a po naradach z magami postanowił zabić chłopców hebrajskich. Ojciec Mojżesza dowiedział się we śnie, że jego dziecko zostanie wyratowane, co też się stało. Legenda podaje jeszcze, że gdy narodził się Mojżesz, cały dom napełnił się jasnością.

Zbieżność szczegółów nie przeczy historyczności opisu ewangelicznego, wyjaśnia zaś intencje autora, który dodając jeszcze paralelę biblijną (Wj 4, 19 — Mt 2, 19nn) wzmacnia kontekst związany z Mojżeszem. Całość służy wnioskowi teologicznym, jest wyraźną typologią, która ma za zadanie przedstawić Jezusa jako drugiego Mojżesza. Dzieło dokonane przez Jezusa (opisane w dalszych rozdziałach Ewangelii) jest dziełem drugiego Mojżesza rozpoczynającym nowe i wieczne przymierze.

Tak więc zastosowanie tradycji o Mojżeszu, podobnie jak opis

⁵ Wj 1, 10 co do pierwszej części wiersza, Wj 4, 10 co do drugiej.

⁶ *De vita Mosis*, 1, 21—33.

⁷ Por. Strack-Bill, 3, 554n.

⁸ Tamże, 3, 660—664.

⁹ Tamże, 3, 406nn. 786n.

¹⁰ Por. K. H. Schelkle, art. cyt., 245.

¹¹ Podana także przez Józefa Flawiusza w *Antiquitates* 2, 205—212.

jego dziejów służy w Nowym Testamencie typologii Mojżesz — Chrystus.

Judaizm oczekiwał powrotu Mojżesza w czasach ostatecznych. Nowy Testament nie podziela z judaizmem tych oczekiwań, gdyż dla Nowego Testamentu antytyp Mojżesza Chrystus już przyszedł. Jezus ostrzega przed dalszym oczekiwaniem (Mt 24, 23—26). Jak i inne idee rozpowszechnione w czasach Jezusa, tak i oczekiwanie drugiego Mojżesza wycisnęło ślad na kartach Nowego Testamentu. Jest tu mowa o oczekiwaniu ludu (Łk 3, 15; J 6, 14; 7, 4 On).

Te idee są również wykorzystywane przez autorów Nowego Testamentu, którzy za ich pomocą przedstawiają treść Dobrej Nowiny. Wszyscy Ewangelisci (Mk 1, 1—4; Łk 3, 2; Mt 3, 1n; J 1. 15—34) cytują początek Księgi pocieszenia Izraela z Deutero Izajasza (Iz 40, 3), a więc początek Księgi o nowym wyjściu. Zatem Dobra Nowina jest nowiną o nowym wyjściu, które jest najgłębszym wypełnieniem oczekiwań Izraela.

W szczególny sposób nawiązanie do oczekiwań powrotu Mojżesza służy myśli teologicznej w relacji Ewangelistów o przemianiu Jezusa (Mk 9, 4n; par).

Prawie wszystko, co o Mojżeszu mówi Nowy Testament, służy typologii Mojżesz — Chrystus. Znajduje ona w tekstach wiele wyraźnych punktów oparcia, jako podtekst możemy ją odnaleźć w wielu innych miejscach. Zagadnienie typologii przekracza jednak ramy niniejszego artykułu, w którym staraliśmy się prześledzić teksty Nowego Testamentu mówiąc o Mojżeszu i podzielić je według grup tematycznych.

Mojżesz jako typ i Chrystus jako antytyp, stare i nowe przywierze, to realizacja jedynej zbawczej ekonomii Bożej, dlatego zbawieni w niebie śpiewają jedyną zwycięską pieśń Mojżesza i Chrystusa-Baranka (Ap 15, 3).¹²

Kraków,

TOMASZ JELONEK

¹² Artykuł jest fragmentem pracy licencjackiej nt. *Doniosłość typu Mojżesza dla chrystologii Nowego Testamentu*, pisanej na Wydz. Teol. w Krakowie pod kierunkiem O. Prof. Dr. A. Jankowskiego OSB.

Ks. Kazimierz Romaniuk

ADRESACI I CEL LISTU ŚW. PAWŁA DO RZYMIAN

Istnieje dziś dość powszechne przekonanie, że list do Rzymian ma charakter traktatu dogmatycznego; że jest to pozytywny wykład głównych prawd wiary; że Paweł z nikim w tym piśmie nie walczy i nie prowadzi żadnej polemiki. Twierdzenia tego rodzaju określają do pewnego stopnia cel, dla którego zostało zredagowane to trochę niezwykle pismo a niekiedy także samych jego adresatów.

Jednakże opinię powyższą poddano ostatnio pewnej rewizji, w wyniku czego pojawiły się też próby przedstawiające nieco inaczej cel zredagowania listu do Rzymian.

I.

1. Tak np. zdaniem E. Fuchsa adresatami listu są nie mieszkańcy Rzymu, lecz chrześcijanie jerozolimscy. Paweł znajduje się właśnie w drodze do Jerozolimy, skąd dopiero później, w czasie bliżej nieokreślonym, zamierza udać się do Rzymu¹. Hipoteza powyższa nadaje się do ewentualnego podtrzymania tylko przy założeniu, że wyrażenie *en Rome* (Rz 1, 9) jest nieautentyczne a obydwie końcowe rozdziały listu nie stanowią jego części integralnej. Otóż nie trudno stwierdzić, że wariant tekstu bez wyrażenia *en Rome* jest bardzo słabo udokumentowany. Ponadto trudno byłoby znaleźć i historyczne i psychologiczne umotywowanie podjęcia przez Pawła decyzji pisania listu do chrześcijan jerozolimskich. Wreszcie czym wytłumaczyć fakt istnienia tak licznych akcentów antypogańskich w liście pisanym do gminy złożonej prawie wyłącznie z judeochrześcijan? Tak więc widzimy, że hipoteza powyższa, z istoty swej dość sztuczna, stwarza więcej nowych problemów i jeszcze trudniejszych niż te, które próbuje rozwiązać.

2. G. Bornkam jest zdania, że list do Rzymian należy uważać — gdyż tak go pojmował Paweł — za ostatnią wolę czyli swoisty testament apostoła². Gdyby nawet uznało tę hipotezę za prawdopodobną — Paweł daje bowiem dość wyraźnie do zrozumienia, że jego działalność apostolska ma się już ku końcowi — to trzeba by przed tym wyjaśnić, dlaczego to właśnie Rzymianom a nie innej,

¹ Por. *Hermeneutik*, Tübingen 1954, 191. Zob. M. J. Suggs, *The Word is Near You. Within the Purpose of the Letter* (Christian History and Interpretation: Studies Presented to John Knox), New York 1967, 295.

² Por. *The Letter to the Romans as Paul's Last Will and Testament*, *AustralianBiblRev* 11 (1963) 2—14; podobnie tego autora: *Paulus*, Tübingen 1969, 111.

bardziej uczuciowo związanej z Pawłem gminie, przesyła apostoł swoją ostatnią wolę³.

3. J. Jervel jest zdania, iż wiadomości, nawet najobfitsze i względnie szczegółowe o życiu chrześcijan rzymskich przydają się nie na wiele, gdy chodzi o ukazanie celu, dla którego całe pismo zostało zredagowane, gdyż Paweł ma na uwadze sprawę w pierwszym rzędzie swoje a nie rzymskiej gminy⁴. Paweł wyraźnie prosi o pomoc — zwłaszcza modlitewną (15, 30—32) — chrześcijan rzymskich, gdyż udając się do Jeruzolimy jest bardzo niepewny swojego losu. W samym liście Paweł zdaje się odpowiadać na pytania, które raczej sobie stawia, a nie otrzymuje od kogoś, po to, by udzielić na nie odpowiedzi.

Próbując ocenić tę hipotezę należy przyznać, iż są w liście pytania, które Paweł sam sobie stawia. Nie jest to jednak żadną miarą czysto teoretyczne *soliloquium*. Apostoł prowadzi dyskusję — choć na razie na odległość — z chrześcijanami rzymskimi; uprzedza ich zarzuty, przewiduje trudności. Ostatecznie nie sprawy Pawła, lecz problemy moralno-religijne gminy rzymskiej stanowią motor główny tej działalności literackiej, wynikiem której jest list do Rzymian.

4. G. Klein sądzi, że list jest pisany przez Pawła z myślą o formalnym założeniu w Rzymie nowej gminy chrześcijańskiej. Zdaniem tegoż autora, Paweł w ogóle nie zamierzałby udać się do Rzymu w celu opowiadania tam dobrej nowiny, gdyby nie uważał się za założyciela tamtejszego Kościoła⁵.

Hipoteza posiadałaby pewną wartość tylko wtedy, gdyby udało się wykazać, że Paweł rzeczywiście był w Rzymie przed napisaniem listu i że prowadził tam jakąś działalność apostołską. Nie można też przypuszczać, że Paweł uważał się za założyciela *in spe* gminy rzymskiej i z takimi zamiarami udawał się do Wiecznego Miasta. Gdy apostoł pisze swój list, gmina chrześcijańska już istnieje i może się nawet poszczycić pewną przeszłością.

5. W. Marxsen uważa, że właśnie za pomocą listu do Rzymian pragnie Paweł rozwiązać specyficzne problemy istniejącego już tamtejszego Kościoła⁶. Specyfika tych problemów pojawiła się w całej pełni z chwilą powrotu do Rzymu, po śmierci cesarza Klaudiusza w r. 54 po Chr., judeochrześcijan. Odżyły wówczas dawne konflikty na tle stosunku chrześcijan do przepisów prawa Mojze-

³ Por. K. P. Donfried, *A Short Note on Romans 16*, JBL 89 (1970) 443.

⁴ Por. *Der Brief nach Jerusalem. Über Veranlassung und Adresse des Römerbriefes*, StudTheol 25 (1971) 61—73.

⁵ Zob. *Der Abfassungszweck des Römerbriefes* (Rekonstruktion und Interpretation), München 1969, 138 nn.

⁶ Por. *Einleitung in das Neue Testament*, 88—93.

szowego. List, poruszając w sposób dość pryncypialny szereg innych spraw, pragnie złągodzić w pierwszym rzędzie wyżej wspomniane konflikty.

Wydaje się, że wywody Marxsena są bardzo słuszne i należy się dziwić, że nie zostały wykorzystane w stopniu należyтым przez późniejszych autorów. Wypada jednak zwrócić uwagę na pewną niekonsekwencję, którą popełnia Marxsen twierdząc, że Rz 16, 1—27 nie jest częścią integralną całego listu, lecz stanowi oddzielne pismo adresowane najprawdopodobniej do chrześcijan efeskich. Właśnie r. 16 stanowi podstawę, jedyną zresztą, dla hipotezy kryzysu wywołanego w kościele rzymskim przez judeochrześcijan⁷.

6. Wreszcie H. W. Bartsch⁸ sądzi, że gmina chrześcijańska w Rzymie, utworzona z wędrownych kupców i niewolników, wywodzących się zarówno z pogaństwa jak judaizmu, nigdy nie stanowiła społeczności jednolitej, zwartej i dlatego na jej określenie Paweł nigdy nawet nie używa terminu *ekkleksia*. List apostoła ma na celu przede wszystkim wewnętrzne skonsolidowanie gminy. Dlatego Paweł nie szczędzi wielu napomnień zarówno poganom — chrześcijańskim, których zdaje się w pierwszym rzędzie czynić odpowiedzialnymi za brak jedności w tamtejszym kościele (by byli ulegli we wierze, by nie dali się zwieść pseudo-mądrości filozofów), jak i nawróconym z judaizmu (żeby się nie chełpili pochodzeniem od Abrahama, żeby nie pokładali zbytnej ufności w Prawie), zarówno tzw. mocnym, jak i słabym.

W perspektywie nieco dalszej miał też Paweł na względzie, w chwili pisania swego listu do Rzymian, także inne sprawy. Oto wkrótce ma się udać do Jerozolimy. Ciągłe zależy mu na dobrych stosunkach ze stolicą chrześcijaństwa palestyńskiego. Jest przekonany, że dobre wrażenie na głowach jerozolimskiego kościoła zrobi nie tylko przez zawieszenie im materialnych darów, lecz także przez sprawozdanie jak najbardziej pozytywne ze swej apostołskiej działalności wśród pogan.

Wydaje się, że główne elementy tego rozumowania posiadają również charakter konstruktywny: wysuwają na plan pierwszy troskę Pawła o religijne dobro gminy rzymskiej, nie abstrahują od problemów apostołskiej działalności samego Pawła, uwydatniają w sposób należyty rolę chrześcijaństwa jerozolimskiego w ówczesnym świecie.

⁷ Zob. K. P. Donfried, *A Short Note on Romans 16*, JBL 89 (1970) 441—449.

⁸ Por. *Die Empfänger des Römerbriefes*, StudTheol 25 (1971) 81—89; tenże, *Die historische Situation des Römerbriefes*, ComViat 8 (1965) 199—208.

II.

Spróbujmy zresztą, w tej części naszych rozważań określić nieco dokładniej — nie tyle może adresatów, bo nie ulega wątpliwości, że są nimi chrześcijanie rzymscy, nawróceni zarówno z pogaństwa jak i z judaizmu — cel lub, lepiej może, cele, które przyświecały Pawłowi podczas pisania listu. Cele owe można przedstawić w trzech następujących punktach.

1. Prowadząc pozytywny wykład swej teologii usprawiedliwienia Paweł ma jednak ciągle na uwadze błędy żydujących. Racje, które przemawiają za słusznością tego spostrzeżenia, są następujące:

a) W Rz 16, 17 Paweł przestrzega przed ludźmi, *którzy wzniecają spory i zgorzenia*. O ludziach tych mówi Paweł następnie, że służą własnemu brzuchowi. Otóż podobnie wyrażał się Paweł o swoich przeciwnikach w 2 Kor 2, 17 i w Gal 6, 13; Flp 9, 19. Nie ulega zaś wątpliwości, że tam chodziło o żydujących.

b) W Rz 14, 3 n mówił Paweł o tych, *którzy nie wszystko jadają*, o tych, *którzy przestrzegają pewnych dni* (14, 15 n), o tych, którzy pewne pokarmy uważają za nieczyste (14, 13 n). Aluzje zdają się być wcale nie dwuznaczne, gdy chodzi o adresatów: można je odnieść jedynie do żydujących.

c) *Jeżeli jednak ty dumnie nazywasz siebie żydem, całkowicie zdajesz się na Prawo, chlubisz się Bogiem... jesteś przeświadczony, żeś przewodnikiem ślepych, światłością dla tych, którzy są w ciemności, wychowawcą nieumiejętnych, nauczycielem prostaczków...* (Rz 2, 17—20). Do tych, co chępliwi się posiadaniem Prawa, wróci Paweł jeszcze w rozdz. 7 i wyjaśni, na czym polegała rola prawa podkreślając wielokrotnie, że samo z siebie Prawo jest bezsilne wobec naszego zbawienia. Co więcej: *Gdy nie ma Prawa, grzech jest w stanie śmierci* (7, 8). Tym ostatnim stwierdzeniem zapowiedział Paweł poniekąd problematykę całego rozdz. 10.

2. Przedmiotem polemicznych wypowiedzi Pawła są także libertyni pochodzenia prawdopodobnie pogańskiego, wysuwający fałszywe wnioski z faktu uwolnienia chrześcijan od Prawa Mojżeszowego. To najprawdopodobniej o nich, myśli Paweł mówiąc: *...jak nas niektórzy oczerniają i jak nam zarzucają, że mówimy — czyńmy zło, aby stąd wynikało dobro? Tych czeka sprawiedliwa kara* (Rz 3, 8). A nieco dalej: *Czy więc przez wiarę obalamy Prawo? Żadną miarą!* (3, 31). Do przekonania tych samych być może ludzi nawiązuje Paweł gdy pyta: *Cóż więc powiemy? Czy mamy trwać w grzechu, aby łaska bardziej się wzmogła?* (6, 1). Albo: *Jaki stąd wniosek? Czy mamy dalej grzeszyć dlatego, że nie jesteśmy już poddani Prawu, lecz łasce?* (6, 15). Lub wreszcie: *Cóż więc powiemy? Czy Prawo jest grzechem?* (7, 7 n).

W tym miejscu wypada zatrzymać się przez chwilę przy argu-

mentach tych, którzy sądzą, że Paweł pisał list wyłącznie do rzymskich chrześcijan nawróconych z pogaństwa. Oto one:

a) We fragmentach 1, 5. 13; 11, 13; 15, 5 pisze Paweł do Rzymian jako do pogan; siebie przy tym traktuje jako tego, który został powołany do opowiadania Ewangelii wśród pogan. Trzeba jednak pamiętać, że powołania Pawła na apostoła pogan nie należy pojmować ze ścisłością, która by wykluczała jakiegokolwiek jego akcje wśród żydów. Pozostawałoby się bowiem w sprzeczności z niejedną wypowiedzią Łukasza, wiernego ucznia Pawła. Przecież w Antiochii Pizydyjskiej (Dz 13, 14) w Filipach (16, 13) w Tesalonice (17, 2) w Berei (17, 10) w Koryncie (18, 4) w Efezie (19, 8), a nawet w Rzymie (28, 23) Paweł zwracał się z Dobrą Nowiną najprzód do żydów, a potem dopiero — ponieważ żydzi nie chcieli go słuchać — odchodził do pogan (Dz 13, 46; 18, 6; 19, 9; 28, 28). Nie mogąc zignorować powyższych danych Dziejów Apostolskich sądzą niektórzy, że w rzeczywistości Piotr był powołany do ewangelizowania żydów palestyńskich, zaś Paweł miał opowiadać Dobrą Nowinę poza Palestyną zwracając się zrówno do pogan jak i żydów. Z tym samym rozróżnieniem mamy do czynienia także w liście do Rzymian, gdzie pogan przeciwstawia Paweł zatwardziałości żydów nie tylko palestyńskich, lecz także — a może przede wszystkim — uporowi grzesznemu tych wszystkich Izraelitów, których, gdziekolwiek by byli, tak bezskutecznie przekonywał (Rz 3, 29; 9, 24. 30; 11, 11; 13, 25; por. Dz 13, 46; 18, 6; 19, 9; 28, 28).

b) W Rz 1, 14—15 Paweł pisze: *Jestem przecież dłużnikiem tak Greków, jak i barbarzyńców, tak uczonych, jak i niewykształconych. Przeto, co do mnie, gotów jestem głosić Ewangelię i wam, mieszkańcom Rzymu.* Oceniając krytycznie ten argument przynależny, że Paweł istotnie ma na myśli chrześcijan nawróconych z pogaństwa, kiedy pisze list do Rzymian. Nie należy jednak zapominać, że poganie stanowili tylko część gminy rzymskiej. Do tej części przemawia Paweł niewątpliwie w swym liście, nie zaniedbuje przy tym jednak chrześcijan nawróconych z judaizmu.

c) Gdy Paweł mówi w liście do Rzymian o żydach, nazywa ich swymi tylko braćmi. Nigdy nie mówi „bracia nasi”, „krewni nasi” — jeno „bracia moi”, „krewni moi” (por. np. Rz 9, 3). Tak więc apostoł zdaje się stwierdzić, że między żydami i adresatami jego listu nie istnieją żadne związki lub inaczej: że między adresatami jego listu wcale nie ma żydów.

d) List do Rzymian przeznaczony był dla tych samych ludzi co i Ewangelia Marka. Wiadomo zaś, że czytelnicy drugiej ewangelii nie znali ani języka ani obyczajów żydowskich. Autor ewangelii tłumaczy im bowiem co znaczą obmycia żydowskie (7, 3), co znaczą słowo *korban* (7, 11) itp.

Nie można odmówić pewnej słuszności dwu ostatnim argumen-

tom. Zauważmy jednak, jakie trudności powstają, z chwilą gdy się przyjmie, że list do Rzymian był skierowany wyłącznie do chrześcijan nawróconych z pogaństwa. I tak np. w Rz 3, 9 Paweł pisze: *Cóż więc? Czy mamy przewagę? Żadną miarą! Wykazaliśmy bowiem uprzednio, że tak żydzi, jak i poganie są pod panowaniem grzechu.* Paweł przemawia tu wyraźnie w imieniu własnym oraz w imieniu adresatów swego listu. Czy można by wogóle zrozumieć ten list, gdyby się wyłączyło żydów spośród adresatów listu Pawła? W Rz 4, 1 i 9, 10 o Abrahamie mówi Paweł: *przodek nasz co do ciała.* Wyrażenie „co do ciała” wyklucza ewentualne przypuszczenie, że mogłoby tu chodzić o nawiązanie do doktryny z listu do Galatów o duchowym ojcostwie Abrahama także w stosunku do pogan. W Rz 7, 4 Paweł pisze: *Tak i wy, bracia moi, dzięki ciału Chrystusa umarliście dla Prawa...* O jakim umieraniu i o jakim prawie mogłaby tu być mowa, gdyby przyjmując, że adresatami listu Pawła są tylko chrześcijanie nawróceni z pogaństwa?

Należy tedy przyjąć, że gmina rzymska — jak prawie wszystkie zakładane przez Pawła Kościoły — składała się z judeochrześcijan oraz z nawróconych pogan. Paweł zwraca się już to do jednych, już to do drugich, przewiduje też trudności związane z przeszłością zarówno jednych, jak i drugich i zwraca uwagę na niebezpieczeństwa grożące tak jednym, jak drugim.

3. Cel drugorzędny wysłania listu do Rzymian został sprecyzowany dość dokładnie w Rz 15, 19. 23—24: *Oto od Jerozolimy w całym okręgu aż po Ilyrię dopełniłem obwieszczenia Ewangelii Chrystusa... Teraz jednak, nie znajdując już w tych stronach pola pracy, od kilku już lat pragnąc gorąco wybrać się do was, gdy będę podążał do Hiszpanii. Mam bowiem nadzieję, że na drodze tej was odwiedzę.* Relację tych zamiarów Pawła należy nadto uzupełnić następującym zdaniem: *A jestem przekonany, że przybywając do was, przyjdę z pełnią błogosławieństwa Chrystusa* (15, 29). Tak więc celem listu do Rzymian było również przygotowanie chrześcijan rzymskich na przyjęcie Pawła. W zamiarach Apostoła Rzym miał się stać ośrodkiem jego przyszłej misyjnej pracy⁹. Przygotowanie owo miało charakter zdecydowanie dwuprzeciwkowy: z jednej strony chciał Paweł przekazać Rzymianom główne prawdy swojej ewangelii, z drugiej zaś z góry już pragnął przestrzec Rzymian przed niebezpieczeństwami, które wskutek swego apostołskiego doświadczenia już z góry przewidywał. Nie wykluczone, że Paweł broni się już przed atakami, które mogą go ewentualnie spotkać w przyszłości¹⁰. W tym miejscu powstaje jednak jeszcze jeden problem. Można go wyrazić za pomocą następującego pytania: Gdzie znajdowało się ostateczne źródło nie-

⁹ Por. W. G. K ü m m e l, *Einleitung in das Neue Testament*, 223 ns.

¹⁰ Por. O. M i c h e l, *Der Brief an die Römer*, 173.

chęci, które Paweł przewidywał względem swej osoby w Rzymie: czy jest to sprawa generalnego ścierania się judaizmu z pogaństwem względnie judeochrześcijaństwa z poganochrześcijaństwem — czy też chodzi tu o konflikty wynikające z relacji pomiędzy chrześcijaństwem a gnozą?

Opinie autorów znów są podzielone. Coraz więcej zwolenników zyskuje sobie pogląd, że chodzi o konflikty pomiędzy chrześcijaństwem a gnozą¹¹.

Warszawa

Ks. KAZIMIERZ ROMANIUK

Andrzej Zaborski

O RECEPCJI METOD STRUKTURALNYCH W BIBLISTYCE *

I

Świadectwem żywotności w zespole nauk biblijnych¹ jest obecne przełamywanie swoistego izolacjonizmu oraz przyjmowanie i adaptowanie teorii i metod wypracowanych przez inne dyscypliny. Izolacjonizm ten przejawiał się między innymi w tym, że bibliści, co najmniej od kilku pokoleń, ograniczali się do własnej tradycji badawczej, niewielki tylko kontakt mając (istniały, oczywiście, wyjątki) z nowszą tradycją innych, pokrewnych dziedzin nauki oraz ich aktualnymi problemami i metodami. Jedną z wielu przyczyn tego izolacjonizmu było niewątpliwie to, że biblistyka już dawno wypracowała sobie poważny jakościowo i ilościowo dorobek, a także pewne własne metody. Doprowadziło to do jej pełnego usamodzielnienia się, ale wkrótce także do zasklepienia się we własnym świecie. Nawiazanie kontaktu, zlikwidowanie dystansu, wytworzenie postawy chłonnej acz krytycznej i zaadaptowanie dorobku teoretycznego, metodycznego i empirycznego innych dyscyplin jest skomplikowanym procesem socjologii nauki i to oczywiście procesem niełatwym. Jest to proces trudny tym bardziej, że w podobnej sytuacji (szczególnie w Polsce, ale nie tylko — istnieje ogromne zróżnicowanie poziomu i aktywności intelektualnej, a przy tym dezintegracja na całym świecie)

¹¹ Zob. w związku z tym W. Marxsen, *Einleitung in das Neue Testament*, 87 ns.

* Artykuł dyskusyjny

¹ Biblistyka jest dziedziną *par excellence* interdyscyplinarną, tj. do jej uprawiania konieczna jest współpraca naukowców różnych specjalności.

znajduje się z tych czy innych powodów szereg innych nauk i uprawiających je środowisk twórczych, a także całych społeczeństw.

Fakt, że w wielu krajach, a także od pewnego okresu w Polsce, obserwujemy zjawisko mody na metody strukturalne (celowo nie używam tutaj słowa „strukturalizm” w liczbie pojedynczej) lub raczej, jak słusznie zauważa Czesław Nowiński², mody na nadużywanie „strukturalizmu”, świadczy zarówno o tym, że niektóre kierunki strukturalistyczne osiągnęły już pewien poziom „stabilizacji” i kodyfikacji, będący może nawet szczytem ich możliwości, i przez to stały się już dostępne częściowo dla szerszych kręgów, jak i o tym, że jeszcze inne są wciąż w stadium młodzieńczej ekspansji. Moda na „strukturalizm” stanowi zjawisko z dziedziny socjologii życia kulturalnego i tylko pośrednio związana jest wzajemnymi wpływami z życiem naukowym. Nie można jej jednak nie doceniać. Często wyprzedza bezpośrednie i rzetelne zapoznanie się z właściwym przedmiotem. Rozbudza jednak emocje i aktywność (tak konstruktywną jak i negatywną) i przez to pełni istotną funkcję jakby katalizatora nauki, a wynikiem jest zjawisko z pogranicza socjologii i psychologii (ujmowane także w kategoriach cybernetycznych), wyrażające się w wyraźnej polaryzacji postaw — agresywnej, negującej (będącej w pewnym stopniu obroną struktury, jaką jest umysł człowieka, przed koniecznością kolejnej restrukturalizacji, transformacji pod wpływem nowych informacji), oraz afirmującej, przy czym w obu wypadkach ma to miejsce jeszcze przed odpowiednim zapoznaniem się z przedmiotem. Świadectwem tego zjawiska jest to, że „strukturalizm” jest oceniany u nas surowo przez teologów³ (był także krytykowany z pozycji marksistowskich⁴) a z drugiej w tytułach i w tekście wielu artykułów i monografii rozmnożył się termin „struktura”, jakkolwiek prace te w gruncie rzeczy poza tą wieloznaczną etykietką nie wspólnego z metodami strukturalnymi nie mają.

Chociaż wśród wybitnych strukturalistów, a nawet twórców niektórych kierunków strukturalistycznych można znaleźć Polaków, to jednak recepcja kierunków i metod strukturalnych w Polsce odbywała się i wciąż odbywa się z opóźnieniami. Oczywiście przyczyn

² Por. jego Wstęp do książki J. Piaget, *Strukturalizm*, Warszawa 1972, s. 7. Por. także słuszne uwagi A. Schaffa na temat czynników subiektywnych mody na strukturalizm, zwłaszcza w specyficznym środowisku francuskim, w artykule pt. *Strukturalizm jako prąd umysłowy*, *Kultura i Społeczeństwo*, 16, nr 2, 1972, 11—33.

³ Por. Cz. Bartnik, *Chrześcijańin a strukturalizm*, *Tygodnik Powszechny*, nr 5 (1254), z 4. II. 1973, s. 3—4, zwłaszcza początek.

⁴ J. Topolski, *Z węzłowych problemów humanistyki*, *Kultura*, 49 (442), z 5. XII. 1971, s. 3—4, i artykuł polemiczny A. Żygulskiej, *W sprawie strukturalizmu*, *Kultura*, 1 (446), z 2. I. 1972, Por. J. Kmita, *C. Lévi-Straussa propozycje metodologiczne*, *Studia Filozoficzne*, 3, 1971, oraz wstęp B. Suchodolskiego do C. Lévi-Straussa, *Antropologia strukturalna*, Warszawa, 1970.

jest cały szereg a jedną z nich jest zbyt mała ilość przekładów, zbyt długi okres podejmowania decyzji (często tłumaczy się rzeczy częściowo już zdeaktualizowane), brak śmiałego i konsekwentnego podejmowania przekładów dzieł naprawdę aktualnych⁵ i wreszcie brak odpowiedniej popularyzacji tzw. humanistyki, a zwłaszcza humanistyki naprawdę nowoczesnej⁶. Jako dobry przykład może posłużyć właśnie to, że zbiór artykułów z lat 1949—1957, wydany w roku 1958, i to niekiedy artykułów o zakresie dość wąskim, a zatytułowany ponad miarę *Antropologia strukturalna*, przełożony został u nas w roku 1970 i przyjęty nieomal jako dzieło podstawowe „strukturalizmu” a jej autor — C. Lévi-Strauss uznany został błędnie za czołowego przedstawiciela a nawet twórcę⁷ „strukturalizmu”, pomimo że reprezentuje tylko swój własny, rozreklamowany kierunek⁸. Z dużym opóźnieniem przełożono u nas wybór z prac J. Mukařovského⁹ — jednego z głównych przedstawicieli praskiej szkoły strukturalizmu w dziedzinie teorii literatury i estetyki, a R. Barthes’a — jednego z najgłośniejszych krytyków i teoretyków francuskich, wydano w roku 1970 ograniczając się do fragmentów prac, które ukazały się do roku 1963 pomijając okres najbardziej aktualny¹⁰. Nawet w językoznawstwie, w którym zaakceptowanie niektó-

⁵ Wyjątek stanowi *Pamiętnik Literacki*, w którym publikowane są przekłady artykułów lub fragmenty większych prac z zakresu naprawdę nowoczesnej teorii literatury. B. Suchodolski we wspomnianym *Wstępie* zwraca uwagę na to, że dzieła Lévi-Straussa ukazywały się u nas w kolejności odwrotnej w stosunku do ich znaczenia — od najmniej ważnych do najważniejszych, co najlepiej świadczy o braku orientacji.

⁶ O słabości naszej kultury świadczy między innymi to, że wciąż w świadomości ogółu tkwi bardzo wąskie pojęcie humanistyki (dotyczące dawnego typu liceum i przestarzałej struktury uniwersytetu) oddzielające „humanistykę” od tzw. nauk ścisłych i techniki, a nawet programowo je antagonizujące. Zapomina się (często celowo) o tym, że technika jest wytworem człowieka, służy człowiekowi i bez człowieka nie może istnieć. Sztuczne oddzielanie techniki i tzw. nauk ścisłych od problemów humanistycznych, zarówno międzyludzkich jak i indywidualnych, jest źródłem poważnych konfliktów. Jeśli chodzi o popularyzację aktualnych problemów humanistyki w szerokim pojęciu, uderza ogromna dysproporcja pomiędzy popularyzacją techniki a humanistyki (np. por. liczbę czasopism popularnonaukowych), a szczególnie historyzm w popularyzacji tej drugiej (por. np. Bibliotekę Problemów).

⁷ Por. M. A. Krąpiec, *Filozoficzne implikacje strukturalizmu na terenie antropologii*, Znak, 203, Maj 1971, p. 561 n. 3, 562; także S. Kamiński, *O strukturalizmie syntetycznie*, ibid., s. 616.

⁸ Podobnie nieco rzecz się miała z przekładem *Podstaw Języka* R. Jakobsona, Warszawa 1964.

⁹ Por. J. Z. Lichański, *Wokół strukturalizmu*, Kultura 51 (444), z 19. XII. 1971, który obok słusznych uwag dokonuje także niebezpiecznych uogólnień też Mukařovskiego rozciągając je na cały „strukturalizm”. J. Mukařovský, *Wśród znaków i struktur*, Warszawa 1970.

¹⁰ R. Barthes, *Mit i Znak*, Warszawa 1970.

rych metod strukturalnych odbyło się najwcześniej, informacja szerszego ogółu¹¹ i kształcenie nowych adeptów napotyka szereg trudności wobec braku szeregu podstawowych prac i naprawę aktualnych podręczników uczących nie tylko teorii, ale i metod oraz technik językoznawstwa. Przełożono jednak kilka wartościowych przeglądów nowoczesnego językoznawstwa, które przyczyniły się do poprawy sytuacji, aczkolwiek też nie informują o latach ostatnich. Istnieje niewątpliwie w Polsce czołówka strukturalistów (głównie językoznawców i literaturoznawców z zacięciem semiotycznym), ale dzieli ją bardzo wiele od przeciętnego poziomu twórców i odbiorców dóbr kulturowych, który dla ogólnego poziomu całego życia kulturalnego i naukowego posiada kolosalne znaczenie.

Rezultat nieznamości przedmiotu w szerszym zakresie jest prosty — dochodzi do szkodliwego utożsamiania poglądów tego czy innego autora ze „strukturalizmem” w ogóle, a krytyka jego poglądów zostaje rozciągnięta na cały rzekomo jednolity kierunek. O „strukturalizmie” w liczbie pojedynczej mówi się właściwie we wszystkich zasygnalizowanych tutaj pracach krytycznych i polemicznych.

W tym miejscu chciałbym przedstawić zasadniczy fakt, a mianowicie to, że absolutnie nie można mówić o strukturalizmie w liczbie pojedynczej. „Strukturalizm” nie istnieje, istnieje tylko cały szereg kierunków i szkół strukturalistycznych w różnych dziedzinach nauki, które posiadają różne, często w zasadniczych kwestiach przeciwne założenia i cele, zakresy zainteresowań, tradycje, żargony a zwłaszcza metody. Różnią się między sobą tak dalece, że zwalczają się nawzajem odmawiając sobie prawa do miana strukturalistycznych lub też, jak np. szkoła Chomskiego same nie określają się jako strukturalne występując przeciwko językoznawstwu „strukturalne-

¹¹ Wybitną wartość popularyzatorską mają książki z zakresu językoznawstwa A. Wierzbickiej — *O języku dla wszystkich* (kilka wydań), *Praktyczna stylistyka* razem z P. Wierzbickim, Warszawa 1968, *Kocha, lubi, szanuje — medytacje semantyczne*, Warszawa 1971.

Z książek tych obok pracy M. Ivić, *Kierunki w lingwistyce*, Wrocław 1966, oraz B. Malmburga, *Nowe drogi w językoznawstwie*, które wymagają uzupełnień mniej więcej za ostatnie dziesięć lat (bardzo ważny okres!), szczególną wartość ma książka J. D. Apresjana, *Idee i metody współczesnej lingwistyki strukturalnej*, Warszawa 1970, która wyróżnia się w skali światowej tym, że klasyczne szkoły językoznawstwa strukturalnego (praska, kopenhaska oraz amerykański deskryptywizm), zgodnie ze stanem faktycznym, potraktowane są już jako „tradycyjne” i omówione są tylko w rozdziałach wstępnych, a reszta poświęcona jest językoznawstwu naprawde aktualnemu. Na marginesie wypada stwierdzić, że w recenzji J. Kitowiczowej (ZN KUL, 15 z. 2, 1972, s. 76—78) z książki Apresjana autor ten chwalony jest tylko za to, że przedstawia szkoły językoznawstwa strukturalnego „praską, duńską i amerykańską”.

mu”¹² w wąskim tego słowa znaczeniu. W takim układzie wszelkie krytyki i ataki przeciw „strukturalizmowi” *en bloc* są pozbawione w gruncie rzeczy podstaw. W naszym piśmiennictwie zwracano już szereg razy uwagę na to, że nie można podać jakiegś naprawdę zadowalającej definicji „strukturalizmu”, że istnieje ogromne różnicowanie. Istniejące definicje są tak ogólne (ze względu na konieczność abstrahowania od różnorodnych cech indywidualnych poszczególnych kierunków, szkół i programów), że ich przydatność jest bardzo ograniczona. Czy zresztą naprawdę są potrzebne? Na marginesie dodać wypada, że to różnicowanie świadczy właśnie o ogromnej żywotności i zasięgu prądu, w którym mieszczą się wszystkie, jak powiedziałem nierzadko ostro zwalczające się i tylko częściowo spokrewnione ze sobą kierunki i szkoły strukturalistyczne. Np. językoznawstwo Chomskiego¹³ i jego filozofia niewiele mają wspólnego z Lévi-Straussem czy Foucault, nie mówiąc o tym, że sam Chomsky atakowany jest już przez awangardę młodszych językoznawców czy też takie szkoły, jak językoznawstwo stratyfikacyjne Lamba¹⁴ czy tagmemika Pike’a¹⁵.

O różnicowaniu kierunków i metod strukturalnych informuje dobrze wydana niedawna popularyzatorska praca J. Piageta, pt. *Strukturalizm*¹⁶. Pomimo liczby pojedynczej w tytule jest to jedna

¹² Chomsky stosuje termin „strukturalizm” w zasadzie do amerykańskiego deskryptywizmu, którego głównym twórcą był L. Bloomfield i który odegrał ogromną rolę w rozwoju językoznawstwa strukturalnego na całym świecie. „Strukturalizm” ten Chomsky odrzuca jako kierunek taksonomiczny tj. ograniczający się tylko do obserwacji rzeczywistości, zbierania danych i ich klasyfikowania, „układania” w różnych kombinacjach, co w sumie porównuje do filatelistyki (w kiepskim wydaniu!). Klasycznym przykładem taksonomii jest np. zoologia czy botanika. Zadaniem nauki, wg Chomskiego jest natomiast wyjaśnianie faktów (poprzez konstruowanie teorii ogólnych a zwłaszcza modeli) oraz przewidywanie nowych faktów. Chomski niewątpliwie jest jednak strukturalistą w szerszym tego słowa znaczeniu.

¹³ Por. jego *Aspects of the Theory of Syntax*, Cambridge (Mass.) 1965; *Studies on Semantics in Generative Grammar*, The Hague 1972; *Cartesian Linguistics*, New York 1966; *Language and Mind* (II wyd.), New York 1972; *On Interpreting the World*, New York 1972; o samym Chomskim por. książkę J. Lyonsa, *Noam Chomsky*, New York 1970, która ukazała się w serii „Modern Masters” obok biografii J. Joyce’a, L. Wittgensteina, A. Camusa, Che Guevary(!) i innych. W języku francuskim teorie i metody Chomskiego przedstawia dobrze N. Rouwet, *Introduction à la grammaire générative*, II wyd. Paris 1968, oraz uzupełnienie pt. *Développement récents de la grammaire générative*, w: *Studi Italiani di Linguistica Teorica ed Applicata*, I, z. 1, 1972, s. 7—50.

¹⁴ Por. G. G. Lockwood, *Introduction to Stratificational Linguistics*, New York 1972.

¹⁵ Por. K. L. Pike, *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behavior*, II wyd., The Hague 1967; W. A. Cook, *Introduction to Tagmemic Analysis*, New York 1969.

¹⁶ Por. przypis 2.

z bardzo nielicznych prób przedstawienia panoramy myśli strukturalistycznej. Jest to książka napewno cenna, choć jak na popularyzację niezbyt łatwa ze względu na duże skondensowanie wykładu. Pomimo tego, że daje przegląd myśli strukturalistycznej od matematyki, fizyki i biologii aż po językoznawstwo, nie wyczerpuje jednak przeglądu — nie ma w niej na przykład miejsca dla strukturalistycznych kierunków w badaniach literackich, prawie nic nie ma mowy o tak ważnym kierunku badań jak badania semiotyczne. Brak też, niestety, rzeczy bardzo ważnej, a mianowicie bliższego przedstawienia i przykładu zastosowania metod. Mimo bardzo dużej erudycji autor (zresztą jak każdy autor — taki przegląd powinien w gruncie rzeczy pisać zespół autorów) wykazuje pewne subiektywne ograniczenia i predylekcje (jest on przede wszystkim psychologiem), zbytnio też ogranicza się do przedstawienia i oceny poglądów strukturalistów francuskich.

Wielkie tradycje kultury francuskiej oraz działalność i popularność szeregu kierunków (np. egzystencjalizmu) przyczyniły się do tego, że Francja dość późno, bo dopiero po drugiej wojnie światowej, zapoznała się na szerszą skalę z kierunkami strukturalistycznymi. Wynikiem zapoznania się z dorobkiem, głównie fonologią, szkoły praktycznej było właśnie powstanie „antropologii strukturalnej” Lévi-Straussa. Zapoznanie się z bardzo ważnymi prądami amerykańskimi trwało o wiele dłużej i trwa dalej, czego wynikiem jest silny (jak zresztą prawie wszędzie) wpływ Chomskiego. Od szeregu lat uwidacznia się także wpływ strukturalistów rosyjskich, kontynuujących i rozwijających własne tradycje, przede wszystkim bardzo ważnej rosyjskiej szkoły formalnej. Mówi się, że Paryż niekoniernie jest już stolicą kulturalną świata i w tym uogólnieniu jest napewno wiele prawdy. Jest wiele stolic. Dalej trwa jednak w pewnym stopniu tradycyjny francuski sposób myślenia, a przede wszystkim pisanie. Cechuje go „literackość” — niepotrzebna i nadmierna skłonność do pisanie „pięknego”, to jest do efektu czysto literackiego, romantyczny intuicjonizm¹⁷, swoisty „impresjonizm”, asocjacionizm, metaforyczność, błyskotliwość przy braku dyscypliny, częsta powierzchowność, świadomy brak precyzji formułowania myśli, epatowanie osobowością autora, subiektywizm. Tutaj właśnie można doszukać się całego szeregu poważnych słabości dzieł Lévi-Straussa, Foucault czy Barthes'a, którzy często działają raczej jak eseiści czy krytycy literaccy. Ten swoisty styl myślenia i pisarstwa naukowego wywarł i wciąż jeszcze wywiera silny wpływ na myśl polską (obok przejętej od Niemców skłonności do abstrakcyjnego analizowania podstaw, ale bez rozwinięcia i bez ścisłej i konsekwentnej prag-

¹⁷ Nie oznacza to całkowitej negacji znaczenia intuicji jako narzędzia poznania, które jest niesłychanie doniosłe. Konieczne jest jednak dążenie do opisanie i wyjaśnienia *explicite* naszych intuicji.

matyki), czego wyrazem jest między innymi to, że krytyka literacka i eseistyka wciąż mają u nas przewagę nad poetyką, czyli teorią literatury i ściślejszymi metodami badań literackich. Za mało tłumaczy się u nas teksty innych strukturalistów — amerykańskich, a nawet rosyjskich.

II

Bibliistyka zachodnia wykazuje ostatnio poważne zainteresowanie metodami strukturalnymi, popełniając jednak przy tym w ich adaptacji podobne błędy¹⁸. Przykładem może być wydana niedawno książka pt. *Analiza strukturalna a egzegesa biblijna*¹⁹ zawierająca referaty przedstawione na dwóch spotkaniach zorganizowanych w lutym 1971 roku przez Uniwersytet Genewski. Dwa referaty²⁰ w ogóle nie reprezentują metod strukturalnych i właściwie nic nie mają z nimi wspólnego. Referat F. Bovona²¹ ogranicza się do skrótowego zarysowania niektórych poglądów Lévi-Straussa, błędnie nazwanego „ojcem strukturalizmu”, oraz Barthes'a, określonego błyskotliwie jako „enfant terrible”. Najwięcej zastrzeżeń budzi natomiast referat samego Barthes'a²², który w założeniu chciał zaprezentować wszechstronną analizę Rdz 32, 23—33 („Walka z aniołem”) przy zastosowaniu różnych metod strukturalnych. Wyniki artykułu są nieprzekonywujące lub wręcz niejasne, a metoda zbyt ogólnikowo przedstawiona i zastosowana do niewłaściwego materiału chyba nie trafi odbiorcy do przekonania. Szczególnie rażąco błędne jest zastosowanie metody analizy baśni (tz. „czarodziejskiej”, a ściślej rzecz biorąc z donatorem dostarczającym cudownego środka pozwalającego pokonać przeciwności i osiągnąć cel, np. o złotej rybce itp.) wypracowanej przez Proppa i będącej klasycznym, świetnym przykładem metody

¹⁸ Świadectwem tego były dyskusje na VII Kongresie ST w sierpniu 1971 roku w Uppsali — por. RBiL, 1, 1972, s. 38—46, także wygłoszony tam referat P. Beauchamp, *L'analyse structurale et l'exégèse biblique* oraz R. C. Culley'a, *Some Comments on Structural Analysis and Biblical Studies*, opublikowane w VT 1972. Por. J. Rogerson, *Structural Anthropology and the Old Testament*, BSOAS, 33, 1970, s. 490—500.

¹⁹ R. Barthes, F. Bovon, F. J. Leenhardt, R. Martin-Achard, J. Starobinski, *Analyse structurale et exégèse biblique*, Neuchâtel 1971, Delachaux et Niestlé, s. 121.

²⁰ J. Starobinski, *Le démoniaque de Gérasa: analyse littéraire de Marc 5. 1—20*, *ibid.*, s. 63—94; F. Leenhardt, *Essai exégétique: Marc 5. 1—20*, *ibid.*, s. 95—121.

²¹ F. Bovon, *Structuralisme français et exégèse biblique*, s. 9—26. Wśród strukturalistów francuskich również istnieje bardzo poważne zróżnicowanie i stąd trudno, bez zastrzeżeń, mówić o „strukturalizmie francuskim”.

²² R. Barthes, *La lutte avec l'ange: analyse textuelle de Genèse 32. 23—33*, *ibid.* s. 27—40.

strukturalnej w zastosowaniu do struktury dość prostej²³. Strukturalista Barthes stosuje tam jawnie niestrukturalne podejście i niestrukturalistyczny sposób myślenia. Rdz 32, 23—33 z analizowanym przez Proppa typem baśni niewiele ma wspólnego, a zestawione przez Barthes'a na s. 38 paralelizmy dotyczą tylko wyrwanych z całości cech struktury powierzchniowej, a nie struktury głębokiej²⁴. I tak np. walka z przeciwnikiem jest czym innym aniżeli walka w baśni typu analizowanego przez Proppa, gdyż w Rdz nie ma mowy np. o naruszeniu jakiegoś zakazu przez Jakuba; „nacechowanie” (tj. wywichnięcie stawu (?) Jakubowi) przez „przeciwnika” jest również czymś innym aniżeli we wspomnianym typie baśni, ponieważ tam służy ono najczęściej koniecznemu rozpoznaniu bohatera np. po zwycięskim powrocie, a tu funkcja jego jest niejasna, ale na pewno inna. Barthes nie przestrzega tutaj klasycznej tezy strukturalistycznej, głoszącej, że funkcję elementu określają wszystkie pozostałe elementy danej struktury i wystarczy brak lub dodanie jednego (np. brak w Rdz naruszenia zakazu), aby struktura była już inną, gdyż wtedy układ opozycji jej elementów jest już inny i same elementy też są czymś innym. Przykłady zastosowania innych metod są również kontrowersyjne, a przede wszystkim ich siła wyjaśniająca jest niewielka.

Co gorsze, Barthes sugeruje, że analiza tekstu („analyse textuelle” — terminu „analiza strukturalna” używa w wąskim znaczeniu, bliskim ujęciu formalistycznemu) nie zajmuje się problemem, skąd pochodzi dany tekst, jak powstał, podtrzymując nieporozumienie, jakoby „strukturalizm” odcinał się od badań i problemów diachronicznych uznając tylko podejście synchroniczne. Otóż sens badań diachronicznych negowany był tylko przez niektóre kierunki strukturalistyczne²⁵, a i to często oznaczało nie negację podejścia historycznego jako takiego, tylko walkę z prymatem historyzmu prowadzą-

²³ V. J. Propp. *Morfologija Skazki*, II wyd., Moskwa 1969 (I wydanie ukazało się w roku 1928 — skrócony przekład tego wydania ukazał się w *Pamiętniku Literackim*, 59, z. 4, 1968, s. 293—241). Badania Proppa są kontynuowane przez młode pokolenie semiotyków na łamach jednego z najważniejszych czasopism — *Trudy po Znakowym Sistiemam* wydawanym w Tartu (dawny Dorpat).

²⁴ Przeciwstawienie struktury głębokiej (lub inaczej struktury głębi) strukturze powierzchniowej jest jednym z najważniejszych i najbardziej rozwijanych pojęć językoznawstwa i teorii literatury. Struktura głęboka nie jest definiowana *a priori* (choć np. u Chomskiego ma wyznaczone miejsce i funkcję w jego schemacie działania języka), lecz musi być każdorazowo odkrywana.

²⁵ Nawet u amerykańskich deskryptyistów, którzy skoncentrowali się na badaniach synchronicznych, a zwłaszcza opisie języków dotąd nie znanych, trudno mówić o całkowitym zaniechaniu problematyki diachronicznej — językoznawstwem historyczno-porównawczym zajmował się dużo sam Bloomfield, a z kręgu deskryptyistów wyrósł jeden z głównych teoretyków językoznawstwa diachronicznego (strukturalnego!) — H. M. Hoenigswald.

cym do zaniedbania badań synchronicznych. To prawda, że najlepiej wypracowane są strukturalne metody badań synchronicznych, które muszą poprzedzać badania diachroniczne, tj. historyczne, genetyczne, ponieważ opis strukturalny synchroniczny może, i dla określonych celów musi, abstrahować od opisu diachronicznego, podczas gdy ten ostatni musi opierać się na conajmniej dwóch opisach synchronicznych, tj. etapu wcześniejszego i późniejszego. Np. szkoła praska zawsze doceniała znaczenie badań diachronicznych, a obecnie uznaje się komplementarność²⁶ synchronii i diachronii i obserwuje renesans badań diachronicznych szczególnie w językoznawstwie, wciąż pozostającym koronną dyscypliną dla wszystkich kierunków strukturalnych integrowanych w ramach nowej dyscypliny, jaką jest semiotyka²⁷. Zarzut ahistoryczności „strukturalizmu” jest więc w znacznej mierze nieuzasadniony, gdyż dotyczyć może tylko niektórych kierunków strukturalistycznych i raczej okresu minionego.

Niepowodzenia analiz przedstawionych przez Barthes'a mają swoje źródło między innymi w błędnym doborze tekstu. Tekst Rdz 32. 23—33 jest tekstem trudnym i najwyraźniej niespójnym, następczącym także szereg kłopotów ściśle filologicznych, od których rozstrzygnięcia analiza całego tekstu zależy. Barthes sam zwraca na to uwagę, ale najwidoczniej przeliczył swoje siły. Analizowany tekst jest być może uszkodzony, a napewno wyrwany z większej całości. Na tym tle korzystnie wyróżnia się tradycyjna analiza filologiczna i historyczna świadomie przedstawiona dla kontrastu przez R. Martin-Achard'a²⁸, który podkreśla inkoherencje, tj. brak wewnętrznej spójności tekstu i problemy tekstologiczne. Tutaj właśnie podkreślić należy, że metody strukturalne w żadnym wypadku nie oznaczają dewaluacji klasycznej filologii w ścisłym tego słowa znaczeniu²⁹, tj. badań nad odczytaniem, ustaleniem oraz objaśnieniem (w określonym zakresie) tekstu. Przed przystąpieniem do analizy strukturalnej jakiegokolwiek typu i zastosowaniem jakiegokolwiek metody tekst musi być odczytany i ustalony, a więc wydany krytycznie. Pozorny konflikt między filologią a metodami strukturalnymi nie ma przyczyn merytorycznych, lecz tylko zewnętrzne — faktem

²⁶ Por. uwagi na ten temat A. Schaffa w artykule wymienionym w przyp. 2.

²⁷ Niedawno ukazał się skrócony przekład książki U. Eco, *Pejzaż semiotyczny* (w oryginalnym podtytuł: *Wstęp do badań semiotycznych*), Warszawa 1972, który może się stać przyczyną podobnych nieporozumień jak w wypadku „strukturalizmu”. Jest to popularny, niekompletny przegląd niektórych teorii i metod semiotyki, zwłaszcza semiotyki sztuki i architektury.

²⁸ R. Martin-Achard, *Un exégète devant Genèse 32. 23—33*, op. cit., s. 41—62.

²⁹ Obecnie przyjmuje się nawet u nas rozróżnienie filologii *sensu stricto*, językoznawstwa i nauki o literaturze jako bliskich, ale samodzielnych dyscyplin.

jest, że wielu filologów o wykształceniu tradycyjnym nie zdołało zapoznać się z nowszymi (nie mówiąc o najnowszych a także eksperymentalnych) metodami i problemami teoretycznymi i w celu zamaskowania swoich subiektywnych słabości przyjęło postawę *a priori* wrogą³⁰. Błędem jest tymczasem uznawania zarówno wyłączności tradycyjnych metod filologicznych jak i metod strukturalnych. Konflikty pokoleń naukowców, często dodatkowo powiększane przez różnice metafizyczne, terminologiczne, nie są jednak w istocie konfliktami merytorycznymi naukowymi, jakkolwiek zarówno *in plus* jak i *in minus* wpływają na rozwój nauki.

„Strukturalizm” to przede wszystkim bardzo zróżnicowane metody badawcze wypracowane głównie pod wpływem językoznawstwa (aczkolwiek nie można nie doceniać dorobku, tzw. nauk ścisłych³¹), a dopiero w drugim rzędzie doktryny i filozofie, nie mówiąc o ideologiach, które często bywają najgłośniejsze. Wspomniana krytyka Ks. Bartnika dotyczy właśnie ideologii i doktryn. Wiele metod jest już wypracowanych, nad innymi pracuje się, a jedną z głównych spraw jest to, że metody te są ustawicznie korygowane i rozwijane³².

III

Jakie zastosowanie mogą mieć w bibliistyce metody strukturalne? Charakterystycznym zjawiskiem jest to, że częściej dyskutuje się

³⁰ Podstawę taką tłumaczy się często tym, że nowe teorie „są jeszcze sporne” lub „jeszcze nie wiadomo, czy się sprawdzą” itp. Należy jednak wziąć pod uwagę, że stare też są sporne i pomimo nawet częstego stosowania niekoniecznie sprawdzone z wynikiem naprawdę pozytywnym. Sprawdzenie nowych jest obowiązkiem naukowców, chyba że poczekają, aż zrobi to za nich ktoś inny.

³¹ Błędne są powtarzające się niekiedy stwierdzenia, jakoby strukturalizm oznaczał formalizację i matematyzację nauki. Językoznawstwo matematyczne jest w istocie rzeczy częścią matematyki i nie dotyczy języków naturalnych. Wywarło pewien wpływ na kierunki strukturalne, ale równocześnie z tym wpływem stało się jasne, że matematyka, jak dotąd, nie jest w stanie rozwiązać problemów humanistycznych, gdyż są one specyficzne i o wiele bardziej skomplikowane. O fałszywym „kompleksie matematycznym” tzw. humanistów mówi także A. Schaff we wspomnianym artykule. Nie można jednak nie doceniać znaczenia matematyki w związku z możliwościami zastosowania do badań wszelkiego typu maszyn cyfrowych, które umożliwiają kolosalne przyspieszenie odpowiednio zaprogramowanych przez człowieka badań.

³² Aby być strukturalistą nie wystarczy uznawać tylko taką czy inną definicję struktury. Na marginesie wypada wspomnieć bardzo ciekawą, choć niepotrzebnie napisaną manierycznym stylem, książkę S. Lema, *Filozofia przypadku*, Kraków 1968, w której autor odnosi się do „strukturalizmu” krytycznie (nie obchodzi się tam jednak bez nieporozumień), ale która zawiera godne podziwu bogactwo faktów i myśli. O „akademickości” naszej nauki świadczy to, że taką książkę napisał u nas autor będący w zasadzie literatem.

o „strukturalizmie”, jego ogólnych podstawach, równie często zacieśniając problematykę do poglądów de Saussure'a³³ i Lévi-Straussa, zamiast stosować metody i techniki badawcze do konkretnych problemów oraz metody te i techniki rozwijać.

W dziedzinie językoznawstwa bibliści powinni podjąć na większą skalę³⁴ badania strukturalne gramatyki w ścisłym powiązaniu składni (razem z tradycyjną morfologią) i semantyki³⁵ tj. badania nad strukturą głęboką. Opracowanie gramatyki np. transformacyjno-generatywnej miałyby duże znaczenie dla całości badań, a przede wszystkim dla przekładu Biblii³⁶ a pośrednio dla nauczania języków biblijnych. Strukturalna teoria przekładu (przede wszystkim E. Nida'a³⁷ pozwala wyjaśnić wiele problemów dotąd nierozwiązanych, niedostrzeżonych lub błędnie rozstrzygniętych a dla zrozumienia i zastosowania tej teorii konieczna jest znajomość naprawdę współczesnego, aktualnego stanu językoznawstwa, a więc nie tylko szkół klasycznych. Eksplozja badań semantycznych, tj. teorii semantyki (i tu również istnieje wiele szkół i kierunków) stwarza możliwość nowej, lepszej interpretacji oraz z drugiej strony opracowania słowników o wiele ściślejszych i lepiej działających aniżeli solidne i w swoim zakresie pożyteczne słowniki tradycyjne. Od znajomości języków biblijnych przez młode pokolenia biblistów zależy przyszłość biblistyki. Niestety stare i dające bardzo ograniczone wyniki metody i podręczniki tradycyjne wciąż są powtarzane, a rzekomo nowe w gruncie rzeczy powtarzają z niewielkimi, nieistotnymi ulep-

³³ Pomimo zasadniczego znaczenia teorii de Saussure'a dla współczesnego językoznawstwa, wiele nowych kierunków nawiązuje do językoznawstwa jeszcze dawniejszego, np. jak Chomsky do W. von Humboldta lub do językoznawców XVII i XVIII wieku. Chomsky programowo sięga do językoznawstwa „tradycyjnego” (w zasadzie przed okresem młodogramatyków). „Tradycja” nie oznacza całej przeszłości od czasów najdawniejszych, lecz tylko pewnien jej wycinek (bliższy lub dalszy), istotny dla rozwoju i działalności konkretnego pokolenia.

³⁴ Pozostają one jednak najczęściej nie dostrzegane przez ogół bibliistów.

³⁵ Błędne jest twierdzenie jakoby „strukturalizm” nie zajmował się zagadnieniami semantycznymi (np. M. A. Krąpiec, op. cit., s. 570). Twierdzenie takie dotyczy w pewnym stopniu w zasadzie tylko deskrytywistów amerykańskich, którzy tylko stawiali semantykę poza zakresem własnych zainteresowań ale nie negowali jej jako takiej — uznawali, zgodnie ze stanem faktycznym, że nie ma jeszcze odpowiednich metod do badania semantyki. W okresie ostatnich dziesięciu lat obserwujemy bardzo szybki rozwój semantyki strukturalnej. Por. np. D. D. Steinberg, L. A. Jakobovits, *Semantics*, Cambridge 1971.

³⁶ Szczególnie ważne są badania nad parafrazą (przekładem wewnętrznym tj. w ramach tego samego języka (tj. zjawiskiem występowania tego samego znaczenia (struktury głębokiej) w bardzo dużej ilości tekstów różniących się tylko strukturą powierzchniową).

³⁷ E. Nida, *The Theory and Practice of Translation*, Leiden 1969; *Toward a Science of Translating*, Leiden 1964; *Science of Translation*, Language 45, 1969, s. 483—488.

szeniami stare podręczniki, nierzadko kumulując dawne błędy. A tymczasem językoznawstwo strukturalne doprowadziło już dawno do prawdziwej rewolucji w nauczaniu języków obcych, i dopiero w ostatnich kilku latach czynione są nie bez fałszywych kroków próby odnowy³⁸. Nowoczesna dydaktyka języków obcych jest najbardziej widocznym na codzień dowodem korzyści z zastosowania metod strukturalnych.

Przejdźmy do badań literackich. Rozpoczęcie badań literackich pod hasłem badania rodzajów i gatunków występujących w literaturze biblijnej jest już faktem i to oczywiście faktem o niezwykle doniosłym znaczeniu. Bibliistyka sięga jednak do pozornie już „wypracowanych”, „bezsportnych”, a w istocie rzeczy już zdystansowanych i przestarzałych, w pewnym sensie „akademickich”, a właściwie szkolnych, metod analizy historyczno-literackiej i stylistycznej³⁹. Sprowadza się to najczęściej do „przyklepania etykiet”, np. saga, opowieść historyczna, nowela itd., tj. do stosowania definicji wypracowanych na innym materiale (głównie literatur europejskich, klasycznych) bez uwzględnienia specyfiki literatury biblijnej, a co najistotniejsze — ogranicza się tylko do powierzchownego „definiowania” bez próby udzielenia odpowiedzi na zasadnicze pytania, np. co to jest „opowieść historyczna”, co przesądza o tym, że jest „opowieścią historyczną”, a nie fragmentem kroniki czy też legendą, a przede wszystkim jak działa, tj. dlaczego ma takie a nie inne znaczenia⁴⁰, dlaczego odbieramy ją w ten a nie inny sposób? Na pytania te tradycyjna szkolna analiza literacka, koncentrująca się zresztą raczej nie na samym dziele, tylko na jego twórcy, okolicznościach powstania oraz oddziaływaniu społecznym (są to napewno bardzo ważne aspekty, ale nie jedyne), odpowiada tylko w ograniczonym zakresie i często nie potrafi odpowiedzieć na zasadnicze pytania nawet w wypadku struktur dość prostych, np. czym różni się przysłowie od sen-

³⁸ D. Vetter, J. Walther, *Sprachtheorie und Sprachvermittlung — Erwägungen zur Situation des hebräischen Sprachstudiums*, ZAW, 83, z. 1, 1971, s. 73—96 (tych samych autorów *Hebräisch Funktional — Beschreibung operationellen Verfahrens*, s. 37 (tekst powielony, 1972); P. Katz, *Hebräische Grundkenntnisse für jeden Theologen — warum, wozu und wie?*, ZAW 84, z. 2, 1972, s. 220—241; C. — A Keller, *Probleme des hebräischen Sprachunterrichts*, VT, 20, 1970, 278—286; A. Zaborcki, *Teaching the Language of the Bible*, Folia Orientalia 14, 1973 (w druku).

³⁹ Dotyczy to nawet ważnej pracy W. Richtera pt. *Exegese als Literaturwissenschaft — Entwurf einer alttestamentlichen Literatur Theorie und Methodologie*, Göttingen 1971, s. 212, Vandenhoeck und Ruprecht. Por. T. R. Henn, *The Bible as Literature*, New York 1970, s. 270; B. B. Trau, *The Bible as Literature*, New York 1970.

⁴⁰ Wielość znaczeń na różnych poziomach (co nie oznacza tego samego co wieloznaczność w pojęciu potocznym) jest jedną z cech dystynktywnych tekstu literackiego.

tencji, złotej myśli, apoftegmatu itp.^{40a}. Wartość tradycyjnych definicji gatunków literackich jest bardzo ograniczona. Nowa teoria literatury, czyli poetyka, jest ściśle związana z językoznawstwem strukturalnym, za którego część uważa ją jeden z największych strukturalistów — Roman Jakobson⁴¹. Bez znajomości współczesnego językoznawstwa nie jest możliwe zrozumienie i stosowanie metod nowoczesnej, strukturalnej analizy semantycznej i stylistycznej, a zwłaszcza badań nad tekstem. Tradycyjne językoznawstwo ograniczało się tylko do badania zdania, które było najwyższą badaną całością. Oczywiście ta górna granica była sztuczna — tekst nie jest prostą sumą zdań. Badania nad spójnością oraz „gramatyką” (w tym semantyką) tekstu, rozwijane między innymi w duchu transformacyjno-generatywnym⁴² w ostatnich latach, stanowią dużą nadzieję teorii literatury, i dopiero na ich gruncie można oczekiwać zasadniczo adekwatnych opisów i wyjaśnień działania, dynamiki poszczególnych gatunków i poszczególnych utworów, a także całych okresów literackich, co pozwoli wyjść poza tradycyjną taksonomię. Ważne są również badania strukturalne nad wersyfikacją, w których zakresie wiele działań również jeden z czołowych strukturalistów (przy tym zasłużony szczególnie dla strukturalnych badań diachronicznych) prof. Jerzy Kuryłowicz⁴³.

Wielką nadzieją na integrację wszystkich nauk o kulturze człowieka jest zajmująca się zresztą systemami znaków, zarówno w kulturze ludzkiej jak i w przyrodzie, semiotyka, w której również dominuje podejście do zjawisk kultury jako do tekstu⁴⁴. Szczególnie oryginalne i cenne są prace semiotyków rosyjskich, zwłaszcza J. M. Lotmana, W. W. Iwanowa, W. N. Toporowa, B. A. Uspienskiego, a zwłaszcza ich badania nad semiotyczną

^{40a} Por. natomiast świetną analizę strukturalną G. L. Piermiakowa, *Izbrannyje postowicy i pogoworki narodov Wostoka*, Moskwa 1968, oraz w *Ot pogoworki do skazki*, Moskwa 1970.

⁴¹ Por. jego klasyczny artykuł *Poetyka w świetle językoznawstwa*, przekład w *Pamiętniku Literackim* z roku 1960, z. 2, s. 431—473, oraz przedruk w antologii *Współczesna teoria badań literackich za granicą*, wyd. H. Markiewicz, t. II, Kraków 1972, s. 23—69.

⁴² M. in. J. Kristeva, *Le texte du roman: approche sémiologique d'une structure discursive transformationnelle*, The Hague 1971; G. M. Messing, *The Impact of Transformational Grammar upon Stylistics and Literary Analysis*, *Linguistics* 57, 1970; T. Todorov, *Poétique de la prose*, Paris 1971; J. S. Petöfi, *Transformationsgrammatiken und eine kontextuelle Texttheorie*, Frankfurt 1971; W. Dressler, *Einführung in die Textlinguistik*, Tübingen 1972; A. K. Żółkowski, J. K. Szczegłow, *Poetyka strukturalna — poetyka generatywna*, *Pamiętnik Literacki*, z. 1 1969, s. 309—332; wyd. F. Rastier, *Structures narratives*, Paris 1972.

⁴³ J. Kuryłowicz, *Studies in Semitic Grammar and Metrics*, Kraków 1972.

⁴⁴ Por. J. Faryno, *Propozycje semiotyków radzieckich*, *Teksty* 1, 1972, 158—173.

typologią kultur, semiotyką religii i liturgii⁴⁵. Tak więc nie tylko strukturalna czy funkcjonalna antropologia kulturowa czy socjologia mogą służyć biblistyce dla badania nad całością np. kultury znanej nam głównie dzięki Staremu Testamentowi. Można by nawet, biorąc pod uwagę oryginalność zjawisk świata biblijnego, mieć nadzieję na rozwinięcie i poszerzenie metod strukturalnych w wypadku odpowiedniego ich zastosowania w biblistyce.

Kraków

ANDRZEJ ZABORSKI

Zdzisław J. Kapera

DZIAŁALNOŚĆ NAUKOWA KS. LUDWIKA STEFANIAKA, CM (1930–1972)

Niniejsze omówienie zasług ks. doc. dr habil. Ludwika Walentego Stefaniaka CM, w zakresie palestynologii jest z konieczności szkicowe¹. Pragnę przyznać, że cieszyłem się przyjaźnią tego — zdawałoby się — człowieka niespożytej energii, który niestety odszedł przedwcześnie, pograżając w smutku swych przyjaciół, współpracowników i kolegów. Zbyt jeszcze świeże jest w pamięci mojej wspomnienie o Nim i zbyt mały dystans czasu upłynął, wreszcie nie czuję się kompetentnym, by dokonać pełnej i obiektywnej oceny tej wyjątkowej postaci na polu polskiej biblistyki i palestynologii. Chciałbym jednak zwrócić uwagę na pewne momenty Jego kariery naukowej oraz zbilansować Jego zasługi w zakresie archeologii Palestyny i qumranologii.²

⁴⁵ J. M. Lotman, *Statji po tipologii kultury*, Tartu 1970; *Struktura chudożestwiennogo tieksta*, Moskwa 1970; razem z pozostałymi wymienionymi autorami *Tiezisy k siemioticzeskomu izuczeniju kultur (w druku)* i liczne artykuły. Por. Th. A. Sebeok, *Semiotics: A Survey of the State of the Art*, The Hague 1972; J. Kristeva (wyd.), *Essays in Semiotics*, The Hague 1971; praca zbiorowa *Sign-Language-Culture*, The Hague 1970. Dobrą popularyzującą reprezentuje książka J. S. Stepanowa pt. *Semiotika*, Moskwa 1971, o której przekład zabiegałem zaraz po jej ukazaniu się.

¹ W niniejszym opracowaniu wykorzystano teczkę personalną Śp. Zmarłego z Archiwum Uniwersytetu Jagiellońskiego, oraz życiorys, autobiografię i inne materiały dotyczące ks. L. Stefaniaka udostępnione mi łaskawie przez prof. dr J. Wolskiego. Prof. J. Wolskiemu i ks. dr S. Mędałi dziękuję nadto za przejrzenie moich wspomnień o ks. Stefaniaku.

² O ks. L. Stefaniaku pisałem nadto do *Archeologii*, R. 22, 1972 i do *Przeglądu Orientalistycznego*, Nr 1 (85), 1973, ss. 84–85.

Ksiądz Ludwik Walenty Stefaniak urodził się 23 marca 1930 r. w Przechowie-Świeciu nad Wisłą i tam uczęszczał do szkoły podstawowej i liceum ogólnokształcącego. Maturę zdał jako eksternista w Krakowie, w r. 1949. Trochę wcześniej, bo w roku akademickim 1947/48, rozpoczął studia teologiczne w Instytucie Teologicznym Księży Misjonarzy, przenosząc się od r. 1949 na Wydział Teologiczny Uniwersytetu Jagiellońskiego, który chlubnie ukończył, otrzymując 21. X. 1952 r. dyplom magisterski za pracę *Przypowieści o modlitwie w Ewangelii św. Łukasza*, wykonaną pod opieką ks. prof. P. Stacha i ks. dr W. Smereki³. Pozostając w obrębie tego samego Seminarium Nauk Biblijnych Nowego Testamentu i pod opieką tych samych księży profesorów, L. Stefaniak już w r. 1954 przedstawił pracę doktorską pt. *Zmartwychwstanie Chrystusa i wiernych w Listach św. Pawła*⁴, którą przychylnie ocenił były dziekan Wydziału Teologicznego UJ, nieżyjący już dziś ks. prof. dr Aleksy Klawek.

Lata spędzone przez L. Stefaniaka na Uniwersytecie Jagiellońskim były bardzo pracowite. Śp. Zmarły pogłębiał swą znajomość języków semickich starożytnego Bliskiego Wschodu. Uczył się hebrajskiego, akkadzkiego i aramejskiego pod kierunkiem księży profesorów A. Klawka, A. Bielenina i W. Smereki. Na Wydziale Historycznym uczestniczył w zajęciach z zakresu historii starożytnej u prof. dr L. Piotrowicza. W ramach seminarium dla doktorantów ćwiczył się w grece u prof. dr T. Sinki. Już w roku 1955 przełożeni ks. L. Stefaniaka zlecili mu w Instytucie XX. Misjonarzy w Krakowie naukę języka hebrajskiego i archeologii biblijnej. Czy już wtedy przygotowywał się do specjalizacji w tym kierunku — nie wiemy. Ale można nadmienić, że w dobie jego studiów na UJ archeologię biblijną traktowano bardzo serio, skoro np. w roku 1948/49 ks. prof. dr A. Klawek prowadził wykład kursowy „Biblia w świetle archeologii i historii”, zaś każdy pierwszy rocznik teologii słuchał wykładów ks. dr W. Smereki „*Realia Biblijne*”⁵.

Od r. 1954 ks. L. Stefaniak pracował nad swą tezą habilitacyjną. Po październiku 1956 r. wyjeżdża na stypendia Uniwersytetu Wüzburgskiego i Monachijskiego. Pozostaje pod opieką naukową znanego neotestamentologa ks. prof. J. Schmid a. *Interpretacja 12 rozdziału Apokalipsy św. Jana w świetle historii egzegezy* ukazuje się w Poznaniu, w r. 1957. Pozytywne głosy krytyki zagranicznej o tej książce,

³ Praca ta ukazała się drukiem na łamach *Ruchu Biblijnego i Liturgicznego* 8 (1955) 84—107 i następnie została pokrótce omówiona w „*IZBG*” 4 (1955—1956), s. 71. Por. nr 30 bibliografii ks. L. Stefaniaka zamieszczonej w niniejszym numerze RBL. Uwaga: wszystkie cyfry w nawiasach w tekście niniejszego artykułu odnoszą się do tejże bibliografii ks. L. Stefaniaka.

⁴ Również drukowana partiami w t. 1955/1957. Por. nr nr 32—34.

⁵ Łącznie 5 recenzji w czasopismach biblijnych. Por. nr 39.

jak też pochlebne recenzje prof. prof. J. Ziglera, R. Schnackenburga i J. Schmidta przedstawionej w Würzburgu tezy przyniosły L. Stefaniakowi w r. 1961 „veniam legendi pro disciplina exegeseos Novi Testamenti”.

Studia Nowego Testamentu, jego tła historycznego i kulturowego spowodowały wzrost zainteresowania palestynologią u ks. L. Stefaniaka. Duży wpływ na niego wywarły odkrycia nad Morzem Martwym, które właśnie w latach 50-tych były szczególnie żywo dyskutowane. Śp. Zmarły bardzo się interesował rękopisami qumrańskimi i kompletował na bieżąco literaturę przedmiotu. Nie od razu jednak danym mu było zobaczyć Ziemię Świętą i prowadzone na jej terenie wykopaliska. Miało to miejsce dopiero w r. 1960. Zmarły miał już wtedy poza sobą współredakcję specjalnego numeru *Ruchu Biblijnego i Liturgicznego* poświęconego dziesięcioleciu odkryć nad Morzem Martwym i opublikowanego w r. 1957⁶. Dzięki pomocy W. F. Albrighta, latem 1960 r. L. Stefaniak wziął udział w trzymiesięcznym specjalnym szkoleniowym obozie archeologicznym, kierowanym z ramienia *American Schools of Oriental Research* przez znanego specjalistę, prof. J. B. Pritcharda z Pensylwania University.⁷ W trakcie wyprawy na Bliski Wschód zaprezentowano uczestnikom najważniejsze stanowiska archeologiczne na terenie Grecji, Egiptu, Cypru, Libanu, Syrii i Turcji. W Palestynie ks. L. Stefaniak zapoznał się czynnie z metodą wykopaliskową i studiował takie stanowiska, jak Cezareę, Gibeon (Tel el-Dżib), Jerycho (Tel es-Sultan), Qumran i Jerozolimę. Szczególnie interesowały go słynne zwoje qumrańskie. Zdołał się zapoznać z manuskryptami przechowywanymi po stronie arabskiej i izraelskiej. Dotarł do słynnego *Scrollerly Team*, zespołu międzynarodowych specjalistów, któremu powierzono wydanie starożytnych rękopisów. Przeprowadzone wywiady z ks. J. T. Milikiem, członkiem tego zespołu, Polakiem i prof. Y. Yadinem z Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie, spotkały się na naszym terenie z życzliwym przyjęciem. Zostały one opublikowane w momencie ożywionych dyskusji i dotyczyły frapującego tematu: identyfikacji gminy religijnej z Qumran oraz stosunku jej doktryny do pierwotnego chrystianizmu.

Po zakończeniu obozu archeologicznego, w semestrze zimowym 1960/61, ks. L. Stefaniak prowadził wykłady z zakresu archeologii Palestyny w *The Pennsylvania State University*. W Philadelphii spotkał się z szeregiem specjalistów tej branży, wśród których należy wymienić W. F. Albrighta, F. Matsona i J. B. Pritcharda.

⁶ *Odkrycia nad Morzem Martwym*, Kraków 1957, s. 156+6 tabl. Tom ten pozytywnie oceniono u nas (por. Z. Kaznowski, *Homo Dei* 27 (1958) 228—230), a jego streszczenie pióra S. Sitarza ukazało się na łamach *Revue de Qumran* (T. 3, Fasc. 2, Mai 1961, 279—282).

⁷ Por. obszerną relację z tego obozu w *Znaku* (97).

Po powrocie do kraju zabiegi ks. L. Stefaniaka skierowane były ku osiągnięciu dwu celów. Głównym jego zamierzeniem było kreowanie pierwszej katedry archeologii Palestyny w Polsce. Pozostawał w bliskich kontaktach z warszawskim i krakowskim ośrodkiem archeologicznym. Jego starania nie zostały jednak uwieńczone całkowitym sukcesem. Ostatecznie danym mu było gruntownie przebudować program szkolenia w Katedrze Archeologii Chrześcijańskiej na Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie, którą objął tuż po swej habilitacji, w r. 1970.

Ks. L. Stefaniak habilitację swoją przeprowadził w oparciu o pracę *Elementy judaistyczne i motywy hellenistyczne rozdziału XII Apokalipsy Janowej w świetle tekstów qumrańskich i danych z archeologii*. Praca ta stanowiła gruntownie przerobioną i rozszerzoną wersję tezy würrzburgskiej. Wprowadzone zmiany, poszerzenie bazy źródłowej, literackiej i archeologicznej nadały pierwotnemu opracowaniu odmienny charakter i założenia naukowe. Ks. L. Stefaniak podzielił pracę habilitacyjną na trzy części, z których „pierwsza poświęcona jest analizie Apokalipsy jako gatunku literackiego na tle porównawczym (str. 1—24), w części drugiej (str. 25—61) zajmuje się interpretacją filologiczną tekstu na tle materiału porównawczego zwłaszcza tekstów z Qumran, w części zaś trzeciej (str. 62—92) podbudowuje wnioski uzyskane w części drugiej wynikami badań archeologicznych”. Ks. L. Stefaniak broni w swej pracy tezę źródła judaistycznych (z małą domieszką hellenistycznych) dla genezy symboliki 12 rozdziału Apokalipsy św. Jana. Według Niego, przykładowo, odkrycie narzędzi chirurgicznych w Wadi Murabba'ât. potwierdza również tezę o odcięciu się Żydów od wpływów zewnętrznych. W odkryciu zaś na Masadzie zabytków kultury materialnej w postaci m. in. resztek synagogi i łaźni rytualnej dostrzega „charakter rodzimy kultury Judei, w kręgu której wyrósł autor Apokalipsy”. Recenzentami dorobku naukowego Zmarłego i przedstawionej przez niego pracy habilitacyjnej byli ze strony teologicznej ks. prof. J. Stępień, ze strony historycznej — prof. J. Wolski, ze strony archeologicznej — prof. K. Majewski i prof. K. Michałowski. Kolokwium habilitacyjne przeprowadzono dnia 22. IV. 1970 r. na Wydziale Teologicznym ATK⁸.

Celem drugim, ściśle, jak mniemam, związanym ze staraniami o otwarcie katedry archeologii Palestyny, było dostarczenie szerokim kręgom społeczeństwa polskiego, a także swoim przyszłym uczniom, nowoczesnego, gruntownego podręcznika archeologii Palestyny. Rzecz o charakterze pracy zbiorowej miała być pierwszym tego typu opra-

⁸ Por. *Biuletyn Informacyjny ATK*, 1970, Nr 2, s. 16. Cytaty w tekście z recenzji prof. dr J. Wolskiego.

cowaniem w nauce polskiej.⁹ Projektem podręcznika zainteresował Księgarnię św. Wojciecha z Poznania, która od razu przyjęła go z dużą życzliwością. Nowatorstwo projektu opracowanego przez L. W. Stefaniaka polega na tym, że jest to po raz pierwszy w dziejach dyscypliny rzeczywiście podręcznik archeologii Palestyny, a nie „starożytności biblijne”, czy „realia biblijne”, jak się to często ujmuje. Co więcej, synteza obejmuje czasokres od paleolitu do średniowiecza (po okres panowania Mameluków)¹⁰, choć w zarysie kultury materialnej szczególnie nacisk położony jest na tzw. okres biblijny, od późnego brązu po okres wczesnobizantyński. Oddzielną część stanowi wprowadzenie, w którym pomieszczono zarys historii dyscypliny, przegląd metod badawczych, datowanie znalezisk przy pomocy ceramiki i węgla radioaktywnego C¹⁴, geografii fizyczną i historyczną, obszerną bibliografią selektywną. Oddzielnie również potraktowana została problematyka życia religijnego i jego instytucji. Całość zamknięta obszernymi aneksami, poświęconymi numizmatyce i epigrafice Palestyny. Oceniając przedłożony przez Zmarłego plan pracy, najznakomitszy orientalista i archeolog biblijny naszego stulecia W. F. Albright pisał: „...projekt pracy jest nawskroś wartościowy i jeżeli Książd znajdzie odpowiednich uczonych, którzy będą mieli czas i podejmą się opracowania poszczególnych zagadnień, będzie to dziś praca standardowa w najpełniejszym tego słowa znaczeniu”¹¹. Ocena to ze wszech miar słuszna.

Na apel Zmarłego o udzielenie pomocy w realizacji projektu odpowiedzieli liczni uczeni w kraju i za granicą. Dość powiedzieć, że opracowania poszczególnych zagadnień nadesłali: wzmiankowany W. F. Albright, H. J. Franken, V. Fritz, J. K. Kozłowski, J. Wolski, G. R. H. Wright i wielu innych. Twórczy wkład ks. Stefaniaka również był znaczny: opracował cztery rozdziały: na-

⁹ Z początkiem naszego stulecia szeroką panoramę odkryć biblijnych na Bliskim Wschodzie skreślili M. Godlewski (*Archeologia biblijna oparta na ostatnich archeologicznych odkryciach na wschodzie*, t. I—II, Warszawa 1899 — 1903) i A. Lipiński (*Archeologia biblijna*, Warszawa 1911). Potem długo nie mogliśmy się dorobić nowych podręczników. Nie były nimi prace E. Jelinka (*Ziemia obiecana. Krótki podręcznik archeologii biblijnej...*, Warszawa 1938) i E. Kalta (*Archeologia biblijna*, Kraków 1937 — tłum. skrócone z niem.). Obie zawierały bowiem raczej krótkie przedstawienie elementów kultury materialnej i życia codziennego, nawiasem mówiąc przede wszystkim w oparciu o teksty, nie zaletki. Po II wojnie światowej otrzymaliśmy właściwie tylko dwa przekłady: W. F. Albrighta (*Archeologia Palestyny*, Warszawa 1964) i J. A. Thompsona (*Biblia i archeologia*, Warszawa 1965), oba zarysowe i już w chwili obecnej trochę przestarzałe.

¹⁰ Przykładowo, klasyczny dziś podręcznik archeologii Palestyny pióra K. M. Kenyon (*Archaeology in the Holy Land*, London³ 1970) obejmuje okres od neolitu preceramicznego po czasy hellenistyczne (koniec IV w. p.n.e.).

¹¹ List z dnia 30. XI. 1965 cytowany we wstępie do *Archeologii Palestyny* pod red. ks. L. Stefaniaka.

kreślił zarys dziejów archeologii Palestyny, zredagował obszerną bibliografię (współ z V. Fritzem i Z. J. Kaperą), opisał budownictwo synagogalne i podsumował znaczenie badań archeologicznych na Bliskim Wschodzie (a w Ziemi Świętej w szczególności) dla rozwoju studiów nad Nowym Testamentem. Godnym podkreślenia faktem i niewątpliwą zasługą Zmarłego było zachęcenie licznych archeologów młodego pokolenia do podjęcia trudnej problematyki palestynologicznej. Wprowadzenie ich do grona współautorów *Archeologii Palestyny*, pomiędzy wybitnych specjalistów, stało się dla nich dodatkowym dopingiem, by dorównać do ogólnego wysokiego poziomu. Ks. L. Stefaniak zdawał sobie sprawę z istniejących braków literatury na naszym terenie i z braków warsztatowych niektórych współpracowników, cenił jednak ich zapał i dopomagał im, jak mógł. Jego bogata biblioteka, a w szczególności obfity zbiór czasopism, służyły zawsze wszystkim współpracownikom. Książę Redaktor Stefaniak utrzymywał z dwudziestokilkuosobowym zespołem żywą i obfitą korespondencję, przez szereg lat czuwając nad postępem prac (1966—1970). W efekcie już w r. 1970 poznańskie *Albertinum* mogło przystąpić do przygotowywania edycji obszernego dzieła o objętości 65 arkuszy autorskich plus kilkaset rycin, fotografii, liczne mapy etc., etc.

Zanim jeszcze ks. L. W. Stefaniak ukończył redakcję dzieła swego życia, współ z prof. dr Marią L. Bernhard przygotował do druku tom *Studiów z Archeologii Azji Przedniej i Starożytnego Bliskiego Wschodu*¹². Pod tym przydługim nieco tytułem ukryte jest kilka cenych prac związanych z syntezą archeologii Palestyny, jak też wyrosłych na gruncie pobudzenia młodego pokolenia zainteresowanego problematyką palestynologiczną. Rzecz znamienita, ten tom, jako jedyny z całej serii Prac Archeologicznych Oddziału PAN w Krakowie, został wyczerpany na pniu.

Ks. L. Stefaniak chętnie podejmował problematykę ogólną. Wyrażało się to nie tylko w pracach redakcyjnych, ale i w konkretnych opracowaniach. O jego udziale w *Archeologii Palestyny* już wspomniano. W *Studiach...* znaleźć można m. in. jego opracowanie dziejów archeologii Palestyny. Nadto z pomocą V. Fritza i Z. Kaperę opracował również obszerną bibliografię przedmiotu, która w objętości ok. 6 ark. aut. ukaże się w serii skryptów ATK. Przygotowanie jej w wersji polsko-angielskiej z pewnością ułatwi spożytkowanie tego dzieła za granicą.¹³

Na wymienionych pracach nie kończyła się twórczość naukowa

¹² Kraków 1970, ss. 221 (= Polska Akademia Nauk. Oddział w Krakowie. Prace Komisji Archeologicznej Nr 9).

¹³ Bibliografia ta nie ma swego odpowiednika na rynku międzynarodowym. Obejmuje starannie wyselekcjonowaną literaturę do wszystkich ważniejszych stanowisk archeologicznych Palestyny za lata ok. 1900—1970.

Zmarłego. Ks. L. Stefaniak publikował liczne sprawozdania z badań prowadzonych w Izraelu i Jordanii, zarówno sumaryczne (96, 97), jak i poszczególnych stanowisk: Chirbet Qumran (78), Jerycho (97n), Masada (22, 87, 96). Podejmował zarówno drobne problemy kultury materialnej, wiążące się ze znaleziskiem instrumentów medycznych, prawdopodobnie chirurgicznych, z grot Wadi Murrabba'ât (40, 94 n), jak i tematy zasadnicze, na przykład budownictwo synagogalne (91). Przede wszystkim jednak ks. L. Stefaniak pasjonował się problemami archeologicznego tła Nowego Testamentu i wynikającymi z jego poznania możliwościami dogłębniejszej interpretacji tekstów. W wielu artykułach (20—22, 40, 77, 92) powracał do znaczenia badań archeologicznych na Bliskim Wschodzie, a w Palestynie w szczególności, dla rozwoju studiów nad Nowym Testamentem.

Z problematyką archeologiczną wiązał się też cały szereg Jego publikacji dotyczących rękopisów znad Morza Martwego. Jak wspomniano powyżej, rękopisami tymi Zmarły zajął się bliżej z końcem lat pięćdziesiątych, w okresie kulminacyjnej dyskusji wybuchłej wokół ich interpretacji. Podówczas na naszym rodzimym gruncie polemiki toczyły się nawet na łamach tygodników i prasy codziennej. Ks. L. Stefaniak był w nich żywo zaangażowany¹⁴. Pisywał do *Tygodnika Powszechnego*, *Znaku* i oczywiście „macierzystego” *Ruchu Biblijnego i Liturgicznego*. To też śmiało można go uznać za jednego z głównych promotorów popularyzacji znalezisk qumrańskich. Z końcem roku 1957, wespół z ks. prof. S. Grzybkiem i O. F. Małaczynskim, OSB, ks. L. Stefaniak opracował wzmiankowany już numer *Ruchu BL* z okazji dziesięciolecia odkryć. Zmarły podejmował problematykę identyfikacji sekty qumrańskiej, opowiadając się za identyfikacją jej z esseńczykami (71), wypowiadał się w kwestii ideologii wspólnoty znad Morza Martwego, badał podobieństwa literackie między listami św. Pawła i literaturą qumrańską (36). Skreślił nie tylko sumaryczną kronikę odkryć nad Morzem Martwym za lata 1947—56 (78), ale sygnalizował każde nowe odkrycie w tym rejonie: znaleziska z terenu na północ od En-gedi Nachal Chever, Nachal Miszmar etc. (72, 79, 97), Herodium (96), i Masady (22, 87, 96, 99). Podkreślał udział Polaka, ks. J. T. Milika w naukowej publikacji rękopisów sprzed dwu tysięcy lat (80, 74). To, co jednak najbardziej ważyło w działalności ks. L. Stefaniaka na polu qumranologii, to szerzenie wyważonych sądów o znaczeniu odkryć dokonanych na Pustyni Judzkiej dla studiów Nowego Testamentu (20—22, 75—77). Był jednym z nielicznych polskich biblistów, który nie poniechał problematyki qumranistycznej, mimo iż temat ten przestawał być „modny”. Nowopublikowane materiały do końca wykorzystywał w swych opracowaniach (22, 40, 74).

¹⁴ Włączył się do nich artykułem „*Nauczyciel Sprawiedliwości? a Chrystus* (75), replikując na wypowiedź K. Grzybowskiego na łamach *Zycia Literackiego* (Qumran a Chrystus, ZL 7, 1957, Nr 34, s. 4).

Ks. L. Stefaniak zajmował się również epigrafiką Palestyny. W tej dziedzinie pozostawił dwa artykuły (101n) o inskrypcji z czasów Ahaza, znalezionej w Mesad Chaszwajachu (tzw. list z Jabne Jam datowany na II połowę VII w. p.n.e.), oraz obszerny przegląd inskrypcji z Arad (103), w którym gruntownie omówił tzw. listy do Eliasziba (VII w. p.n.e.). Oczywiście epigrafika palestyńska zajmuje wiele miejsca w zredagowanej przez Zmarłego bibliografii archeologicznej Palestyny (90, 107n).

Pisząc o zasługach naukowych ks. L. Stefaniaka nie sposób pominąć faktu, że jako uczestnik wielu spotkań międzynarodowych, m. i. kongresów Starego i Nowego Testamentu, gruntował dobre imię biblistyki polskiej, biorąc czynny udział w pracach komisji i wygłaszając szereg referatów. Wykłady i odczyty (a nawet spotkania telewizyjne) poświęcone problematyce palestynologicznej i biblijnej miewał nie tylko w Polsce, ale też w USA, w Holandii i innych krajach. Jeszcze w r. 1970, przy dobrym stanie zdrowia, bawił w Leiden, m. in. z serią odczytów dla *The Archeological Institute of Palestine* przy tamtejszym uniwersytecie.

Ze śmiercią ks. Ludwika W. Stefaniaka CM, doc. dr. habil., kierownika Katedry Archeologii Chrześcijańskiej w Akademii Teologii Katolickiej, nauka polska utraciła jednego z najbardziej obiecujących palestynologów naszego pokolenia. Trzeba tu nadmienić, że to już po raz drugi z rzędu w dziejach tej dyscypliny u nas odchodzi przedwcześnie jej najwybitniejszy przedstawiciel. Wystarczy przypomnieć, że poprzednikiem Zmarłego był Urban Atanazy Fic, OP (1901—1943) — docent Uniwersytetu Jana Kazimierza we Lwowie, autor cennej monografii z zakresu topografii Jerozolimy, twórcą jedynego w Polsce muzeum przy swej uczelni, zmarły tragicznie w r. 1943. Poprzednikiem obu Zmarłych, jeżeli już jesteśmy przy dziejach polskiej palestynologii, był ks. Władysław Szczepański SJ, jeden z filarów tej dyscypliny w początkach naszego stulecia, podróżnik po Półwyspie Synajskim i Arabii Skalistej, autor cennego podręcznika geografii historycznej Palestyny, wieloletni wykładowca rzymskiego *Biblicum*. Historycy biblistyki polskiej z pewnością wyliczają będą ks. L. Stefaniaka w jednym szeregu z W. Szczepańskim i U. A. Ficem.

Ks. L. Stefaniak osierocił zreorganizowaną przez siebie katedrę Archeologii Chrześcijańskiej ATK, która według jego zamierzeń miała wziąć czynny udział w polskich badaniach archeologicznych na Bliskim Wschodzie. Odszedł u progu wielkiego sukcesu życiowego, w pełni sił twórczych, niemal osiągnąwszy postawione sobie i realizowane z dużym samozaparciem cele.

Przedwczesna śmierć ks. L. W. Stefaniaka napełniła głębokim smutkiem wszystkich jego Współpracowników, Kolegów i Przyjaciół.

SUMMARY

Rev. L. W. Stefaniak as a student of Palestine

L. W. Stefaniak was born on 23rd March 1930 in Przechowo/Świecie on Vistula (Bydgoszcz voivodship). He was educated at the Jagellonian University in Cracow under the direction of Rev. Professors P. Stach, W. Smereka, A. Klawek. He specialized in the New Testament studies and got his Ph. D. degree for the dissertation *The Resurrection of Christ and his faithful people in the Letters of St. Paul* in 1954. Then he left Poland for Würzburg and Munich, where he worked for some time under the direction of J. Ziegler, R. Schnackenburg, and J. Schmid. In 1961 he received „veniam legendi pro disciplina exegeseos Novi Testamenti” at the University of Würzburg. Less than two years before his death, on 29th April 1970 he got his docent's degree at the Catholic Academy of Theology in Warsaw and shortly after (on 1st April 1971) he was offered the Chair of Christian Archeology there.

L. W. Stefaniak was deeply interested in problems of the archaeological background of the New Testament and the possibilities of new interpretations that their study could offer. He published a lot of articles on the value of archaeological discoveries in the Near East and especially in Palestine for the development of research on the New Testament.

In 1960 L. W. Stefaniak visited the Middle East as a member of an archaeological training school conducted by Professor J. Pritchard (ASOR). In Palestine he studied many sites and discussed with specialists the problems which arose around the Dead Sea Scrolls. He was seriously interested in this field, and earlier he had co-edited a special number of the *Ruch Biblijny i Liturgiczny* devoted to those discoveries/cf. No 6 of the year 1957: *Discoveries at the Dead Sea, 1947—1957*.

After coming back to Poland, in the sixties he spent a lot of time trying to create the first Department of the Archaeology of Palestine in our country. These attempts were unsuccessful, but in the meantime, he co-edited the *Studies on the Archaeology of the Ancient Near East* with some publications on the archaeology of Holy Land, and prepared a monumental volume of *The Archaeology of Palestine*, which will be published posthumously in Poznań 1973. In this handbook he edited over 40 essays not only by such eminent scholars as W. F. Albright, H. J. Franken, V. Fritz, H. Haag, G.R.H. Wright, but also by many young Polish specialists.

The death of L. W. Stefaniak on 9th March 1972 was a great loss for Polish biblical studies. One of the best known scholars on the New Testament and its background, an eminent specialist on the archaeology of Palestine and Qumranologist left us forever.

Z. J. KAPERA

Zdzisław J. Kapera

BIBLIOGRAFIA PRAC KS. LUDWIKA W. STEFANIAKA, CM

Bibliografię niniejszą opracowano w oparciu o rękopis autobiografii Sp. Zmarłego, pt. *Wykaz prac drukowanych Dra Ludwika Stefaniaka (I—10)*, z początku 1968 r., udostępniony mi łaskawie przez prof. dra J. Wolskiego. Maszynopis ten sprawdzono i uzupełniono (zarówno za lata od r. 1968, jak i wcześniejsze. Zasięgnięto również informacji na temat prac znajdujących się jeszcze w druku. O ile mi wiadomo jedynymi publikowanymi dotąd bibliografiami Sp. Zmarłego były jego wykazy prac qumranologicznych. Znaleźć je można w: 1. Chr. Burchard, *Bibliographie zu den Handschriften vom Toten Meer*, II, Berlin 1965, s. 204 n (nr nr 3534—3542); 2. Z. J. Kapera, *Polska bibliografia rękopisów znad Morza Martwego*, *Euhemer* 12, 1968, nr 2 (68), s. 137 n (nr nr 176—191).

Bibliografia ks. L. Stefaniaka obejmuje 110 pozycji. Nie przeprowadzono żadnej selekcji publikacji. Obok prac naukowych znajdują się więc w niej i artykuły popularnonaukowe, polemiczne i informacyjne. Ze względu na wyraźne sprecyzowanie zainteresowań Sp. Zmarłego uznano za celowe raczej rozbić bibliografię w układzie rzeczowym, niż zachowanie typowego w takich przypadkach układu chronologicznego. W obrębie paragrafów najpierw wliczane są artykuły naukowe, potem popularnonaukowe i inne, wreszcie recenzje. Bibliografia ma układ następujący:

- I. Prace biblistyczne.
- II. Prace dotyczące odkryć nad Morzem Martwym.
- III. Studia z zakresu archeologii Palestyny.
- IV. Prace bibliograficzne i leksykograficzne.

Dla ułatwienia część I podzielono dodatkowo na: A. Problematykę ogólnobiblijną, B. Przekłady i wstępy do ksiąg Starego i Nowego Testamentu, C. Studia nad Nowym Testamentem (z §§ a-e), D. Z problematyki biblistyki polskiej, E. Z problematyki biblistyki światowej. Kongresy: zaś w części III wyodrębniono epigrafikę. Nadto do niniejszej bibliografii dodano na końcu indeks chronologiczny oraz wymieniono numery prac znajdujących się w druku lub zachowanych jedynie w maszynopisie.

Pragnę jak najserdeczniej podziękować prof. dr J. Wolskiemu za udostępnienie mi egzemplarza autobiografii Sp. Zmarłego oraz ks. prof. H. Bogackiemu za informacje dotyczące prac ks. L. Stefaniaka znajdujących się w druku w wydawnictwach Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie.

Wykaz użytych skrótów:

BT	— Biblia Tysiąclecia
PBBA 1964/68	— Polska Bibliografia biblijna adnotowana za lata 1964—68. Praca zbiorowa pod red. ks. J. Frankowskiego, Warszawa 1971 (cytuje numery paragrafów).
RBL	— Ruch Biblijny i Liturgiczny
Tyg. Pow.	— Tygodnik Powszechny
Réc.	— Recenzja
%	— streszczenie, omówienie, abstrakt

I. PRACE BIBLISTYCZNE

A. PROBLEMATYKA OGÓLNOBIBLIJNA.

1. Współczesna problematyka teologii biblijnej [w:] Pod tchnieniem Ducha Świętego. Współczesna myśl teologiczna, pod red. ks. M. Finkego, Poznań — Warszawa — Lublin 1964, s. 129—155.
Rec.: Tanalski D., Zeszyty Argumentów 1965, nr 4, s. 155—165; Zuberbier A., Więż 8, 1965, nr 7/8, s. 86—92.
%: PBBA 1964/8, § 127 (S. Gęgotek).
2. Rec.: L. Bouyer, La Bible et l'Évangile. Le sens de l'écriture: du Dieu qui parle au Dieu fait homme, Paris 1951 — RBL 8, 1955, s. 280—284.
3. Rec.: D. Farkasfalvy, L'inspiration de l'Écriture Sainte dans la Théologie de saint Bernard (=Studia Anselmiana 53), Romae 1964 — s. 62 n.
Collectanea Theologica 36, 1966, s. 251—254.
%: PBBA 1964/8, § 95 (J. W. Rosłon).
4. Rec.: L. Krinetzki, Der Bund Gottes mit den Menschen nach dem Alten und Neuen Testament, Düsseldorf 1963 — RBL 18, 1965, %: PBBA 1964/68, § 133 (G. Lorenc).
5. Rec.: R. Schnackenburg, Gottes Herrschaft und Reich, Freiburg 1959 — Collectanea Theologica 35, 1964, 203—211.
%: PBBA 1964/68, § 308 (J. W. Rosłon).
6. Rec.: J. E. Steinmueller, K. Sullivan, Catholic Biblical Old and New Testaments Encyclopedia, New York 1956 — RBL 9, 1956, s. 318—320.

B. PRZEKŁADY I WSTĘPY DO KSIĄG STAREGO I NOWEGO TESTAMENTU

7. Pieśń nad Pieśniami, która jest Salomona: Wstęp — komentarz, Znak 12, 1960, nr 2/3 (68/9), s. 192—195.
[Wstęp do przekładu Pnp z hebrajskiego pióra J. A. Ihnatowicza, s. 196—208].
8. Proroctwo Joela [w:] Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych. Oprac. zespół polskich biblistów pod red. Benedyktynów Tynieckich, Poznań 1965; Wstęp s. 1103 i [Przekład], s. 1104—1107.
9. Księga Joela [w:] Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych. Oprac. zespół biblistów polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich. Wydanie drugie zmienione, Poznań — Warszawa 1971 (=BT 2); Wstęp, s. 1062 i [Przekład], s. 1063—1066.
10. Pierwszy List do Tesaloniczan [w:] BT 1; Wstęp, s. 1456 i [Przekład], 1457—1460.
11. Drugi List do Tesaloniczan [w:] BT 1; Wstęp, s. 1461 i [Przekład], s. 1462 n.
12. Pierwszy List do Tesaloniczan [w:] Pismo Święte Nowego Testamentu w przekładzie z języka greckiego. Oprac. zespół biblistów polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich, Poznań — Warszawa 1969 (=BT 2 NT); Wstęp, s. 557 n i [Przekład], s. 559—566.
13. Drugi List do Tesaloniczan [w:] BT 2 NT, Wstęp, s. 567 i [Przekład], s. 568—571.

14. Pierwszy List do Tesaloniczan [w:] BT 2; Wstęp, s. 1339 i [Przekład], s. 1340—1342.
15. Drugi List do Tesaloniczan [w:] BT 2; Wstęp, s. 1343 i [Przekład], s. 1344 n.
17. Pierwszy list do Tesaloniczan [w:] BT 2 NT², Poznań — Warszawa 1971; Wstęp, s. 742 n i [Przekład], s. 744—753.
17. Drugi List do Tesaloniczan [w:] BT 2 NT²; Wstęp, s. 754 n i [Przekład], s. 756—761.

C. STUDIA NAD NOWYM TESTAMENTEM

a. Historyczne podstawy chrześcijaństwa

18. Nowy Testament a historyczne podstawy chrześcijaństwa [w:] Pismo Święte w duszpasterstwie współczesnym. Wykłady dla duchowieństwa w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim 21—23 VIII 1956 r. Red. ks. E. Dąbrowski, Lublin 1958, s. 83—119.
Rec.: Szubzda W., Homo Dei 27, 1958, s. 936—938.
%: H. Strąkowski, Wykłady dla duchowieństwa w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim n.t. Pismo Święte w Duszpasterstwie Współczesnym, RBL 9, 1956, s. 149—151.
19. De Novo Testamento ut Christianismi basi historica, Divus Thomas (Piac.) 61, 1958, s. 113—130.
20. Chryśtus w świetle badań współczesnej epigrafiki, paleografii i archeologii, RBL 12, 1959, s. 230—245. (Summary, s. 244 n.).
21. Nowy Testament w świetle badań współczesnej paleografii i archeologii, Znak 13, 1961, nr 7/8 (85/6), s. 966—981 + Le Nouveau Testament à la lumière de la paléographie et archéologie moderne, s. 1137 n. Odbitka: Kraków 1961, 8^o, ss. 39.
22. Znaczenie badań archeologicznych na Bliskim Wschodzie dla rozwoju studiów nad Nowym Testamentem, Znak 23, 1971, nr 7/8 205/6), s. 1011—1032.
23. Sensacyjne odkrycie biblistyczne, Tyg Pow 11, 1957, nr 20, s. 4. [dot. papirusu Bodmer II P⁶⁶].
24. Biblioteka Bodmeriańska odsłania swoje tajemnice, Tyg Pow 17, 1963, nr 5, s. 7.

b. Teologia Nowego Testamentu.

Por. nr nr 1, 37

25. Rec.: R. Schnackenburg, La Théologie du Nouveau Testament, Bruges 1961 i tegoż: Neutestamentliche Theologie, München 1963 — RBL 17, 1964, s. 125—127.
%: PBBA 1964/8, § 304 (G. Lorenc).
26. Rec.: G. Kittel, Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, t. V, Ks. — Pa, Stuttgart 1954, — RBL 10, 1957, s. 351.
27. Rec: G. Kittel, G. Friedrich, Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, t. VI, Peitho — Ryomai, Stuttgart 1959 — RBL 13, 1960, s. 177—179.
28. Rec.: G. Kittel, G. Friedrich, Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, t. VII, Sabbaton — Sophrösyne, Stuttgart 1964 — RBL 18, 1965, s. 114 n.
%: PBBA 1964/8, § 305 (G. Lorenc).

29. Rec.: G. Kittel, G. Friedrich, Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, t. VIII, T — Y, Stuttgart 1969 — RBL 25, 1972, s. 69.
- c. E w a n g e l i e
30. Przepowiednie o modlitwie w Ewangeli św. Łukasza, RBL 8, 1955, s. 84—107. [dot. Łk 11, 5—13; 18, 1—8; 18, 9—13].
% Internationale Zeitschriftenschau für Bibelwissenschaft und Grenzgebiete 4 (1955—56), s: 71.
31. Rec.: E. Dąbrowski, *Synopsa łacińsko-polska czterech Ewangelii*, Poznań 1955 —
a) RBL 9, 1956, s. 174—180.
b) *Biblica* 38, 1957, s. 475 n.
c) *The Catholic Biblical Quarterly* 20, 1958, s. 120.
- d. L i s t y ś w. P a w ł a
32. Historyczność zmartwychwstania Chrystusa w Listach św. Pawła, RBL 8, 1955, s. 306—327 [dot. 1 Kor 15, 1—11; Rzym 1, 4; 4, 24 n; 6, 4; 8, 11. 34; 1 Kor 6, 14; Gal 1, 1; Ef 1, 20; 1 Tes 4, 14].
33. Zmartwychwstanie Chrystusa rękojmią naszego zmartwychwstania w świetle Listów św. Pawła, RBL 9, 1956, s. 51—60 [dot. 1 Kor 15, 12—22; Rzym 4, 17; 6, 13; 2 Kor 1, 9; 4, 14].
34. Sposób zmartwychwstania ciał na podstawie Listów św. Pawła, RBL 10, 1957, s. 81—101 i 189—200 [dot. 1 Kor 15, 33—44; Flp 3, 21; Kol. 3, 4; Kor 5, 1—10; 1 Kor 15, 45—49 i 50—58].
35. Zmartwychwstanie [hasło w:] *Podręczna Encyklopedia Biblijna*. Pod red. ks. E. Dąbrowskiego, Poznań — Warszawa — Lublin 1961, t. II, s. 688—701.
36. Tworzywo pojęciowe i literackie doktryny św. Pawła Apostoła, RBL 18, 1965, s. 152—161.
%: *PBBA* 1964/8, § 421 (G. Lorenc).
37. Rec.: D. E. H. Whiteley, *The Theology of St. Paul*, Oxford 1964 — RBL 18, 1965, s. 251 n.
%: *PBBA* 1964/8, § 418 (G. Lorenc).
- 37a. Rec.: S. Mędała, *Parabola oleastri*, [Rzym 11, 16—24], *Romac* 1970 — *Collectanea Theologica* 42, 1972, nr 3, s. 230—232.
- e. A p o k a l i p s a ś w. J a n a
38. „Mulier amicta sole” (Apok 12, 1—17) w świetle współczesnej egzegezy biblijnej, RBL 9, 1956, s. 262—283.
39. Interpretacja 12 rozdziału Apokalipsy św. Jana w świetle historii egzegezy, Poznań 1957, 8^o; *Pallottinum*, s. 189, 3 nlb., bibliografia, s. 10—14. Résumé, s. 175—177, Summary, s. 178—180.
Rec.: *Biblische Zeitschrift* 3, 1959, s. 305.
The Catholic Biblical Quarterly 21, 1959, s. 233 n (Lachowski J).
New Testament Abstracts 3, 1958, s. 108.
Revue Biblique 66, 1959, s. 280 (Boismard M. E.).
Interpretation 13, 1959, s. 365 n (Metzger Bruce M.).
40. Elementy judaistyczne i motywy hellenistyczne rozdziału XII Apokalipsy (Janowej) w świetle tekstów qumrańskich i danych z archeologii. [Rozprawa przedstawiona jako praca habilitacyjna w ATK. Por. *Biuletyn Informacyjny ATK* 1970, nr 2, s. 16].
41. Rec.: Le Frois B., *The Woman clothed with the sun (Apoc. 12); individual or collective? An exegetical Study*, Roma 1954 — RBL 8, 1955, s. 58—62.

42. Rec.: J. Schmid, Studien zur Geschichte des griechischen Apokalypse-Textes, München 1955/6 — RBL 10, 1957, s. 345—348.

f. Inne

43. Rec.: W. Bauer, Wörterbuch zum Neuen Testament, Berlin 1952¹ — RBL 8, 1955, s. 165—166.

44. Rec.: G. R. Beasley-Murray, Baptism in the New Testament, London 1963 — RBL 18, 1965, s. 319 n.

%: PBBA 1964/8, § 320 (G. Lorenc).

45. Rec.: P. Benoit i in., Studia biblijne i archeologiczne, Poznań — Warszawa — Lublin 1963 —

a) RBL 18, 1965, s. 56—58.

b) Tyg Pow 18, 1964, nr 16, s. 5.

%: PBBA 1964/8, § 74 (G. Lorenc).

46. Rec.: E. Dąbrowski, Konkordancja podręczna Pisma św. Nowego Testamentu, Poznań — Warszawa — Lublin 1955 — RBL 8, 1955, s. 374 n.

47. Rec.: F. Gryglewicz, Chronologia Życia Chrystusa Pana, Lublin 1957 — RBL 11, 1958, s. 360—363.

48. Rec.: W. Hładkowski, Początki chrześcijaństwa według egzystencjalnej interpretacji R. Bultmanna. Studium historyczno-krytyczne, Poznań 1954 — RBL 7, 1954, s. 237 n.

49. Rec.: W. Marchel, Abba, Vater! Die Vaterbatschaft des Neuen Testaments, Düsseldorf 1963 — RBL 18, 1965, s. 58 n.

%PBBA 1964, § 311 (G. Lorenc).

50. Rec.: Th. Müller, Das Heilsgeschehen im Johannesevangelium, Zürich — Frankfurt a. M. 1961 — RBL 18, 1965, s. 250 n.

%: PBBA 1964/8, § 398 (G. Lorenc).

51. Rec.: R. Schnackenburg, Die Kirche im Neuen Testament, — Studia Theologica Varsaviensia 5, 1967, nr 2, s. 302 — 313.

%: PBBA 1964/8, § 307 (J. W. Rosłon).

D. Z PROBLEMATYKI BIBLISTYKI POLSKIEJ

52. Die polnische Bibel übersetzungen, New Testament Studies, 5, 1958/9, s. 328—333.

53. Die Erneuerungsbestrebungen innerhalb der polnischen Bibelwissenschaft, New Testament Studies 5, 1958/9, s. 334—338.

54. Bibliстыka polska wobec Milenium, Tyg Pow 12, 1958, nr 32, s. 3 [dot. E. Dąbrowski, Nowy Testament na tle epoki, Poznań 1958, t. I—II].

55. Ruch biblijny w Polsce, Tyg Pow 18, 1964, nr 35, s. 5.

56. Wołanie o „aggiornamento” katechezy biblijnej, Katecheta 9, 1965, nr 5/6, s. 104—107.

57. Sp. Ks. Prof. Dr Stanisław Styś, T.J. (1896—1959).

a) RBL 12, 1959, s. 217—219 [z wykazem ważniejszych prac zmarłego].

b) Tyg Pow 13, 1959, nr 18, s. 7.

58. Prałat Stanisław Łach Konsultorem Papieskiej Komisji Biblijnej, Homo Dei 34, 1965, s. 245.

60. Rec.: Z. Starowiejska-Mortinowa, Fakty i Słowa, Warszawa 1956 — Homo Dei 26, 1957, s. 156 n.

61. Rec.: H. Weryński, W apostołskiej szkole, Poznań 1962 — RBL 16, 1963, s. 63 n.

E. Z PROBLEMATYKI BIBLISTYKI ŚWIATOWEJ. KONGRESY.

62. Moderne Bibleübersetzungen, Zeitschrift für katholische Theologie 82, 1960, s. 319—320.
63. Nurty we współczesnej egzegezie biblijnej, Sprawozdania Towarzystwa Naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Nr 10, 1959, [publ. 1960] s. 122—126.
64. Kierunki i postulaty współczesnej biblistyki katolickiej, RBL 13, 1960, s. 269—286. Summary, s. 285 n.
65. Znamienny proces w Jerozolimie, Tyg Pow 17, 1963, nr 9, s. 3.
66. Tłumaczenie: O. Atanazy Miller, O.S.B., Instrukcja Papieskiej Komisji biblijnej dotycząca stowarzyszeń, kongresów i zjazdów biblijnych, AAS 48, 1956, s. 61—64 — RBL 9, 1956, s. 139—142.
67. XIV Internationale Arbeitstagung der „Studiorum Novi Testamenti Societas“, Biblische Zeitschrift 4, 1960, s. 132—134.
68. Sprawozdanie z Czternastego Międzynarodowego Kongresu „Studiorum Novi Testamenti Societas“ [Norwich, 7. — 11. IX. 1959 r.], RBL 13, 1960, s. 73—76.
69. Międzynarodowe kongresy nauk biblijnych [Lovanium, Bruksela, Strassburg], Tyg Pow 12, 1958, nr 48, s. 7.

II. PUBLIKACJE DOTYCZĄCE ODKRYĆ NAD
MORZEM MARTWYM

70. Red.: Odkrycia nad Morzem Martwym (1947—1957), Kraków 1957, ss. 156. [= RBL 10, 1957, nr 6, s. 353—508. Zeszyt specjalny zredagowany przez S. Grzybka, L... S... i F. Małaczyńskiego].
Rec.: Revue de Qumran T. 3, 1961/2, fasc. 2, s. 279—282 (E. Sitarz).
Homo Dei 27, 1958, s. 228—230 (Z. Kazanowski).
- 70a. Apokryf aramajski Księgi Rodzaju, RBL 10, 1957, s. 445—451 + De aramico libro apocrypho Geneseos, s. 505. Rec. — por. 70.
71. Kim byli członkowie sekty z Qumran?, RBL 14, 1961, s. 129—133 + Quo nomine habitatores Qumran sint vocandi, s. 133.
72. Poglądy mesjańskie czy eschatologiczne sekty z Qumran?, Roczniki Teologiczno-Kanoniczne 9, 1962, nr 4, s. 59—72 + Zusammenfassung, s. 73.
73. Messianische oder eschatologische Erwartungen in der Qumransekte? w: Neutestamentliche Aufsätze. Festschrift für Prof. Josef Schmid hrsgg. von J. Blinzer-O. Kuss-F. Mussner, Regensburg 1963, s. 294—302.
%:RBL 17, 1964, s. 60 (A. Zoń).
74. Z polskich badań nad tekstami i doktryną qumrańską [w:] Współczesna biblistyka polska, Warszawa 1972 pod red. ks. J. Łacha i ks. M. Wolniewicza, s. 438—465. Zawiera kompletną bibliografię prac J. T. Milika.
75. „Mistrz Sprawiedliwości” a Chrystus. W odpowiedzi Prof. Konstantemu Grzybowskiemu, Tyg. Pow. 11, 1957, nr 44, s. 3.
[W związku z art. K. G., Qumran a Chrystus, Życie Literackie 7, 1957, nr 33, s. 4].
76. Jeszcze raz w sprawie manuskryptów z Qumran, Tyg Pow 14, 1960, nr 1, s. 3.
[W związku z art. I. Krasieckiego, Dokumenty znad Morza Martwego, Dokoła Świata 6, 1959, nr 50, s. 6 n].
77. Czołowi bibliści o odkryciach w Qumran. Wywiady dla „Znaku”

- przeprowadzone przez ks. prof. L... S..., *Znak* 12, 1960, nr 12 (78); (J. T. Milik), s. 1550—1555 i (Y. Yadin), s. 1555—1563. Prof. Milik et prof. Yadin parlent au collaborateur de „Znak”, Mr l'abbé L. Ste-faniak sur les découvertes de Qumran, s. 1690—1692.
78. Kronika odkryć nad Morzem Martwym, *RBL* 10, 1957, s. 463—467.
79. Nowe odkrycia na Pustyni Judzkiej, *Tyg Pow* 16, 1962, nr 7, s. 8 [dotyczy badań na południe od En-gedi w r. 1960 i 1961].
80. 10 lat pracy ks. Milika nad manuskryptami z Qumran, *Tyg Pow* 16, 1962, nr 21, s. 7.
81. Rec.: J. M. Allegro, *The Dead Sea Scrolls*, Harmondsworth 1957³ *RBL* 10, 1957, s. 498—500.
82. Rec.: Chr. Burchard, *Bibliographie zu den Handschriften vom Toten Meer*, II. Nr 1557—4459, Berlin 1965 — *Revue de Qumran* T. 5, fasc. 3 (19), 1965, s. 129—131.
83. Rec.: E. Lohse, *Die Texte aus Qumran*, München 1964 — *RBL* 18, 1965, s. 120.
- %: *PBBA* 1964/8, § 276 (G. Lorenc).
84. Rec.: H. Strąkowski, *Manuskrypty z Qumran a Chrześcijaństwo*, Lublin 1958 —
a) *RBL* 11, 1958, s. 359 n.
b) *Homo Dei* 27, 1958, s. 773 n.
85. Rec.: W. Tyloch, *Rękopisy z Qumran nad Morzem Martwym*, War-szawa 1963 — *Przegląd Orientalistyczny* 1967, Nr 3 (63), s. 272 n.
%: *PBBA* 1964/8, § 253 (J. Frankowski).
Por. nadto: 20, 21, 22, 36, 40, 45, 86—90, 92, 94—97, 99, 108:

III. STUDIA Z ZAKRESU ARCHEOLOGII PALESTYNY

86. Redaktor: *Studia z Archeologii Azji Przedniej i Starożytnego Bli-skiego Wschodu*, Praca zbiorowa pod red. Marii Ludwiki Bernhard i L... W... S..., Kraków 1970, ss. 221 (= PAN. Oddz. w Krakowie. *Prace Komisji Archeologicznej* Nr 9).
Rec.: *RBL* 24, 1971, s. 259—261 (T. Bartkowiak). *Kierunki* 15, 1971, nr 6, s. 9 (T. Bartkowiak).
Por. też: F. Gryglewicz, *Dwa lata polskiej bibliistyki*, *Śląskie Stu-dia Historyczno-Teologiczne* 4, 1971, s. 273.
87. *Archeologia palestyńska: termin i zarys jej historii* [w:] 86, s. 83—119 + *Palestinian archaeology: The Term and a Brief History of the Discipline*. Summary, s. 119 n.
88. Redaktor: *Archeologia Palestyny*, Poznań—Warszawa—Lublin 1973, Księgarnia św. Wojciecha, 8° (w druku). Obj. ok. 65 ark. aut., ponad 500 ilustracji, map, planów etc.
89. *Archeologia Palestyny: termin i zarys jej historii* [w:] 88. Obj. ok. 2 ark. aut.
90. V. Fritz — Z. J. Kapera — L...W...S..., *Materiały do bibliografii z za-kresu archeologii Palestyny* [w:] 88. Obj. ok. 5 ark. aut.
91. *Budownictwo synagogałne* [w:] 88. Obj. ok. 0,3 ark. aut.
92. *Znaczenie badań archeologicznych na Bliskim Wschodzie dla rozwoju studiów nad Nowym Testamentem* [w:] 88. Obj. ok. 1, 7 ark. aut. (= 22).
93. *The Archeology of Palestine. Summary prepared by L...W...S...*, [w:] 88. Obj. ok. 0,3 ark. aut.

94. L...S..., Danuła Dębicka, Instrumenty medyczne z grot Wadi Murab-b'ât, Meander 21, 1966, s. 310—322 + summarium, s. 342.
95. Medical (Surgical?) Instruments Found at Wadi Murabba'ât Caves. An Attempt to classify Some of Material Culture, Archeologia 20, 1969, s. 191—195.
96. L...S..., E. Sitarz, Notatnik archeologiczny: Palestyna 1962—1964, Znak 17, 1965, nr 7/8 (133/4), s. 913—938.
% PBBA 1964/8, § 233 (J. Frankowski).
97. Najnowsze osiągnięcia archeologii. Wywiad z Ks. Prof. L...S..., CM, Znak 13, 1961, nr 7/8 (85/6), s. 982—999 + En Pays Biblique: Interview avec M. le prof. Louis Stefaniak, CM, s. 1138 n.
98. Jerycho w świetle wykopalisk ostatnich lat, Tyg Pow 11, 1957, nr 37, s. 2.
99. Międzynarodowe Sympozjum Archeologii Palestyńskiej, Meander 21, 1966, s. 543—545 + summarium, s. 551 (dot. spotkania w Zagrzebiu, 14—15. IX. 1966).
100. The Excavations of Paul Wilbert Lapp in the Midde East. Archeologia 22, 1971 (publ. 1972), s. 203—204.
Por. nadto: 20—22, 40, 45, 70, 74, 78, 79, 80, 105, 107—108.

Epigrafika Palestyny

101. Sensacyjne odkrycie tekstu hebrajskiego, RBL 13, 1960, s. 363 n (dot. tzw. Listu z Jabne Jam datowanego na II poł. VII w. p.n.e.).
102. Sensacyjne odkrycie [Listu z Jabne Jam], Tyg Pow 14, 1960, nr 20, s. 5 (= 101).
103. Old Hebrew Inscription from Tel Arad, Folia Orientalia 11, 1969, publ. 1970, s. 266—277 (dot. przede wszystkim tzw. Listów do Elia-sziba z VII w. p.n.e.).
Por. nadto: 45, 90, 107—108.

Inne

104. Wieża Babel (Historia czy Legenda?), Tyg Pow 13, 1959, Nr 24, s. 4 (dot. książki: Der Turmbau zu Babel — ein Märchen?, Leipzig 1958).
105. The Architectural Relationship of the Amman Temple. Obj. 27 str. masz. Niepublikowane.

IV. PRACE BIBLIOGRAFICZNE

I. LEKSYKOGRAFICZNE

Bibliografie

Por. nr 70 i 82.

106. Rec.: S. Grzybek, H. Czerwień, B. Panasiuk: Polska bibliografia biblijna za lata 1931—1965, Warszawa 1968, t. I—II — RBL 23, 1970, s. 156.
107. V. Fritz, L...S..., Ausgewählte Bibliographie zur Archäologie Palestinas, ok. r. 1967, 57 str. masz. [Pierwotna wersja nr 90].
108. V. Fritz, Z. J. Kapera, L. W. Stefaniak, Wybrana bibliografia z zakresu archeologii Palestyny, Kraków—Warszawa 1971, 120 str. masz. (w tym A Selected Bibliography of the Archaeology of Palestine. Foreword. Contents, s. 113—120). [Przeznaczono do powielenia na ATK].

109. [Ks. L. Stefaniak był stałym współpracownikiem Internationale Zeitschrift für Bibelwissenschaft und Grenzgebiete wydawanego przez Uniwersytet w Tübingen. Poczynając od t. XI 1964/5 do t. XVI, 1969/70 zamieszczał on w nim (w języku niemieckim) abstrakty polskich prac biblistycznych ukazujących się na łamach Ruchu Biblijnego i Liturgicznego.

Encyklopedia biblijna

110. Podręczna Encyklopedia Biblijna, Dzieło zbiorowe pod red. ks. E. Dąbrowskiego, Poznań—Warszawa—Lublin 1961 [zawiera w obu woluminach aż 190 haseł pióra ks. L...S... Duża część z nich to hasła historyczne, związane szczególnie z okresem hellenistycznym w Palestynie, nadto szereg haseł dotyczących tzw. realiów biblijnych i ruchu biblijnego w Polsce. Najobszerniejszym z nich jest nr 35, nadto godnymi wyczerpania są: Azariasz, Całun turyński, Ołtarz, Protoewangelia, Ruch biblijny w Polsce, „Ruch Biblijny i Liturgiczny”, Synagoga, Szabat].

INDEKS CHRONOLOGICZNY:

- 1954 — 48
 1955 — 2, 30, 32, 41, 43, 46
 1956 — 6, 31a, 33, 38, 43, 66
 1957 — 23, 26, 31b, 34, 39, 42, 60, 70, 70a, 75, 78, 81, 98
 1958 — 18, 19, 31c, 47, 54, 69, 84
 1959 — 20, 53, 54, 57, 104
 1960 — 7, 27, 62, 63, 64, 67, 68, 76, 77, 101, 102
 1961 — 21, 35, 71, 97
 1962 — 72, 79, 80
 1963 — 24, 64, 65, 73
 1964 — 1, 5, 25, 45b, 55
 1965 — 4, 8, 10, 11, 28, 36, 37, 44, 45a, 49, 50, 56, 58, 82, 83, 96
 1966 — 6, 94, 99
 1967 — 51, 85
 1968 —
 1969 — 12, 13, 21
 1970 — 86, 87, 106
 1971 — 9, 14, 15, 22
 1972 — 29, 37a, 16, 17, 100
 Prace w druku: 74, 88—93.

Maszynopisy prac niepublikowanych: 40, 105, 107—108. Por. nadto art.: The Dead Sea Scrolls and their relationship to the beginnings of Christianity in the light of the New Testament (non vidi), cytowany w „Znak” 12, 1960, s. 1558 i 1563.

Ks. Michał Bednarz

O. ROLAND DE VAUX, OP (1903—1971)

10 września 1971 r. zmarł w Jerozolimie dominikanin, O. Roland de Vaux, dyrektor *Revue Biblique* (1938—1965). Jego śmierć okryła żałobą archeologów i biblistów, a zwłaszcza specjalistów od Starego Testamentu. Ten, kto zajmuje się Pismem św., musiał się zetknąć z jego nazwiskiem. Ale ta niespodziewana śmierć zaskoczyła przede wszystkim jego przyjaciół i uczniów.

O. R. de Vaux urodził się 17. XII. 1903 r. w Paryżu. Studiował na Sorbonie, a w r. 1929, już po święceniach kapłańskich, wstępuje do zakonu dominikanów. Studiował z kolei filozofię średniowieczną, a równocześnie interesuje się orientalistyką i właśnie z tego powodu w r. 1933 zostaje powołany na *École Biblique* w Jerozolimie. Tu rozpoczyna pracę pod kierunkiem żyjącego jeszcze o. M.-J. Lagrange. Już w r. 1935 rozpoczyna wykłady z historii oraz archeologii biblijnej i będzie je kontynuował, prawie bez przerwy, do czerwca 1971 r. Zapowiedział również i przygotował wykłady na r. 1971/72, ale niestety śmierć nie pozwoliła mu już zrealizować tego przedsięwzięcia. Całe swoje życie związał z *École*, wykładając tutaj także przez pewien czas j. akadyjski oraz egzegezę Starego Testamentu.

O. R. de Vaux należał do inicjatorów oraz współpracowników *Bible de Jérusalem*, która przyspieszyła rozwój egzegezy katolickiej w wielu krajach oraz stała się bodźcem do dalszych badań. *Les Institutions de l'Ancien Testament* (1958—1960) oraz *Histoire Ancienne d'Israel* (1971) należą do głównych i oryginalnych w swej formie dzieł o. R. de Vaux i są niewątpliwie klasycznymi studiami we współczesnej bibliście. Pierwsze z nich przyniosło mu wielki sukces i bardzo szybko zostało przetłumaczone na wiele języków. Gdy chodzi o drugie dzieło, to ukazało się ono dopiero po śmierci Autora, i to tylko jeden tom. Historia ta miała być głównym jego dziełem. Pragnął on uzupełnić pracę, którą rozpoczął o. F.-M. Abel (*Histoire de la Palestine*). O. F.-M. Abel rozpoczął swoje dzieło od epoki Aleksandra Wielkiego. O. R. de Vaux postanowił uzupełnić epokę poprzednią i zaplanował swoje dzieło na trzy tomy. Zdążył jednak przygotować tylko tom pierwszy oraz pozostawił notatki do tomu drugiego. Niewykorzystane materiały przejął o. J. Prignaud i zamierza uzupełnić notatki swego wielkiego poprzednika.

Drugą wielką dziedziną pracy o. R. de Vaux były badania archeologiczne. Poszedł śladami wielkiego o. L. H. Vincent i sam z kolei stał się niezaprzeczalnie mistrzem w tej dziedzinie. Wykopaliska archeologiczne rozpoczyna jeszcze w r. 1937 w rejonie Salt w Zajordanii. W r. 1944 pracuje w okolicy biblijnego Kiriath-Jearim, a w latach 1945—1946 w el-Ma'moudiyeh (na zachód od Hebronu). Badania te nie przyniosły mu wprawdzie większego rozgłosu wśród biblistów, gdyż nie dostarczyły jakiegoś sensacyjnego materiału, ale stanowiły doskonale przygotowanie do prac, które miały uczynić go sławnym wśród archeologów i biblistów. (wykłady na uniwersytecie w Harvard w r. 1964/65 oraz tytuł doktora *honoris causa* bardzo wielu uniwersytetów).

W r. 1946 rozpoczyna wykopaliska na terenie Tell el-Far'ah(N), na wschód od Samarii. Tu przeprowadził w latach 1946—1960 dziewięć kampanii, które pozwoliły mu zidentyfikować to miejsce jako biblijne Tirsę, stolicę Królestwa Północnego. Jednakże jego sława międzynarodowa związana jest przede wszystkim z odkryciami w Pustyni Judzkiej. W latach 1948—1958 podjęto prace w rejonie Chirbet Qumran. Badania te

proceeding *École Biblique* łącznie z *American Schools of Oriental Research* i z Palestyńskim Muzeum Archeologicznym fundacji Rockefellera. Jednakże odpowiedzialność za całość spoczywała na o. R. de Vaux. Badania te pozwoliły mu zidentyfikować resztki Chirbet Qumran, uchodzące przez długi czas za resztki fortecy rzymskiej, jako centrum sekty żydowskiej, gdzie członkowie tego zgromadzenia przepisywali rękopisy odkryte w grotach. Badania te pozwoliły mu sprecyzować pewne daty oraz samo środowisko. Wyniki jego prac zostały przyjęte przez większość uczonych.

W latach 1961—1963 o. R. de Vaux rozpoczyna wykopaliska w Jerozolimie razem z p. Kathleen Kenyon. Terenem jego pracy była dzielnica el-Khâtoûniyeh (na południe od meczetu el-Aqsa). Niestety raczej natyru politycznej przerwały te badania.

Wspomniane wyżej studia i badania przyniosły o. R. de Vaux sławę na arenie międzynarodowej. Ale na tych, którzy zetknęli się z nim bezpośrednio, niezatarte wrażenie wywarła także jego osobowość. Był przede wszystkim wielkim pedagogiem i to nie tylko z tego względu, że posiadał głęboką i solidną wiedzę, ale i dlatego, że był szanowanym profesorem, umiejącym przekazać swoją wiedzę w sposób niezwykle jasny i interesujący. Posiadał niezwykle zdolności pedagogiczne; umiał wzbudzić zainteresowania, nawet wtedy, kiedy temat, który poruszał, nie był zbyt fascynujący. Szukał ciągle prawdy; bez lęku przyjmował to, co nowe, pełen jednak głębokiej wiary i szacunku względem Słowa Bożego.

Mimo swej głębokiej wiedzy był niezwykle prosty i przystępny. Interesował się potrzebami nawet najprostszych ludzi, którzy znaleźli się w trudnej sytuacji skutkiem zmian, jakie zaszły na terenie Palestyny. Swoje życie związał z Jerozolimą i Ziemią Świętą, tak iż jego rodacy mówili, że jest on bardziej Palestyńczykiem niż Francuzem. Tak było w rzeczywistości. Dlatego też bardzo bliscy byli mu ludzie, którzy tam żyją, a szczególnie ich los. Nic więc dziwnego, że w dniu jego pogrzebu bazylikę św. Szczepana zapełnili przedstawiciele władz duchownych i cywilnych, profesorowie-bibliści i archeologowie Uniwersytetu Hebrajskiego, wybitne osobistości zarówno świata arabskiego, jak i izraelskiego, dygnitarze ONZ i prości ludzie, przedstawiciele wielu religii, ras i zawodów. Śmierć o. R. de Vaux stworzyła jedność, wzruszającą i rzadką w Świętym Mieście, tak tragicznie rozdartym nienawiścią.

Tarnów

KS. MICHAŁ BEDNARZ

Ks. Stanisław Piątek

DANIEL I JEGO PROROCTWO

ROZWAŻANIE NA GODZINĘ BIBLIJNĄ

Osoba proroka Daniela.

Między większymi prorokami Starego Testamentu wymieniany jest prorok Daniel, po hebrajsku Danijjel, co przetłumaczone znaczy: *Sędzią moim jest Bóg*. Natomiast według tekstów akkadyjskich z epoki zwanej Ur (2.000 lat przed Chr.) należałoby tłumaczyć to imię: *Potężny jest mój Bóg*. Pochodził z rodziny królewskiej jak to wywnioskował św. Hieronim z Izajasza proroka r. 39, 7: „A z synów twoich (króla Ezechiasza) którzy będą pochodzić od ciebie, z tych, którym dasz życie, wybierze się dworzan do pałacu króla babilońskiego”. Dostał się do niewoli wtedy, kiedy Nabuchodonozor, król babiloński, po bitwie pod Karkemisz (605 przed Chr.) zburzył Jerozolimę i uprowadził żydów na Wschód. Wykształcony w mowie i piśmie babilońskim wszedł w służbę królewską, razem z trzema towarzyszami: Ananiaszem, Mizaelem i Azariaszem. Czwórka przyjaciół odznaczała się pobożnością i nie chciała spożywać potraw podawanych w pałacu, ponieważ nie były one przygotowane według nakazu Mojżesza. Uprosil więc wychowującego ich eunucha, by mogli żywić się jedynie chlebem i jarzynami. Młodzi ludzie uczyli się nie tylko historii i obyczajów Babilonii, lecz byli wtajemniczeni również w umiejętności magów chaldejskich: w astrologię i sztukę wykładania snów. Po zakończeniu nauki Nabuchodonozor kazał sprowadzić do siebie wychowanków, by poddać ich egzaminowi. I wówczas ku swemu zdumieniu przekonał się, że wiedzą i mądrością przewyższają oni dziesięciokrotnie wróżbitów i czarnoksiężników Chaldei. Najmądrzejszym wśród tych wszystkich młodzieńców żydowskich był jednak Daniel. Ta mądrość Daniela okazała się w przeżyciach, które nam opisał w swej księdze. Sięgają one głęboko w historię Państwa wschodniego, zwłaszcza za Nabuchodonozora (605—562). Są to opowiadania zawarte w r. 1—4, Księgi Daniela, w których zawarte są poszczególne epizody.

Sen Nabuchodonozora: r. 2.

Król Nabuchodonozor miał sen, który go przeraził. Choć snu

dokładnie nie pamiętał, zwołał mędrców i czarowników babilońskich, rozkazując im odgadnąć treść snu i dać jego wykład. Gdy nikt nie potrafił tego uczynić, król skazał na śmierć wszystkich mędrców w państwie. Śmierć groziła i Danielowi, prosił więc króla, aby mu dał czas na wytłumaczenie snu. Tymczasem razem z towarzyszami gorąco modlił się do Boga o miłosierdzie. Bóg mu objawił treść widzenia królewskiego i Daniel rzekł do Króla: Widziałeś królu posąg, którego głowa była ze złota, piersi i ramiona ze srebra, brzuch i biodra z miedzi, nogi żelazne, a stopy z żelaza i gliny. Wtem kamień stoczywszy się z góry uderzył w nogi posągu i rozsypał go w proch. A kamień stał się olbrzymią górą, wypełniającą ziemię po brzegi. Następnie Daniel wyłożył sen królowi mówiąc: Tyś jest głową złotą, a potem powstanie królestwo inne srebrne, potem trzecie królestwo miedziane. A czwarte królestwo, żelazne, zmiążdży poprzednie i trwać będzie w wieki. Gdy król wysłuchał mądrych słów, padł na oblicze wychwalając Boga i uczynił Daniela przełożonym nad wszystkimi krainami babilońskimi. Za jego wstawiennictwem darował też życie wieszczbiarzom i mędrcom, których skazał na śmierć.

Czy te królestwa są historyczne, czy apokaliptyczne? Według starszej egzegezy, która przyjmowała proroctwa, jako pochodzące od proroka Daniela żyjącego w niewoli babilońskiej, te cztery królestwa to: babilońskie, perskie, greckie; rzymskie. Według współczesnych egzegetów, czwarte to królestwo Diadochów, następców Aleksandra. Jest też możliwość posłużenia się symboliczną liczbą czterech, spotykaną już u Zachariasza proroka, gdzie występują cztery potęgi świata, wrogie Bogu, które zostaną zniszczone przez kamień, który skruszył nogi posągu i napełnił całą ziemię. Następnie królestwo mesjańskie, które wiecznie trwać będzie. Autor wizji dla usymbolizowania myśli zrobił obraz posągu z różnego metalu, by zaznaczyć ich charakter.

Rozdział trzeci mówi nam o trzech młodzieńcach w piecu ognistym. Król Nabuchodonozor wystawił posąg, pokryty złotem i rozkazał, by wszyscy na głos trąb upadli na kolana i pokłonili się posągowi. Kto by tego nie uczynił, będzie wrzucony do pieca rozpalonego. Na głos trąb wszyscy pokłonili się bożkowi, tylko trzech młodzieńcy tego nie uczynili tego. Za karę kazał król rzucić ich do gorejącego pieca. Ale ogień nie miał się wiernych wyznawców Jahwe, gdyż zaopiekował się nimi anioł. Gdy młodzieńcy wyszli z pieca, król wyniósł ich na wysokie godności państwowe i nakazał, by pod karą śmierci nikt nie odważył się odtąd bluźnić Jahwe. Celem tego opowiadania było utwierdzić żydów w religii ojców i podkreślić potęgę Jahwe wobec niemocy bożków. Epizod z trzema młodzieńcami w piecu ognistym wspominany jest często w nauczaniu religijnym i liturgicznym.

Daniel wyjaśnia sen królowi: r. 4.

Celem tego epizodu, mówiącego o wytłumaczeniu snu królowi Nabuchodonozorowi przez proroka Daniela, jest myśl, że Bóg daje królestwa, które król własnym bożkom przypisuje, dlatego spotyka go kara obłędu. Król tknięty obłędem żył wśród zwierząt, w największym poniżeniu, a gdy po siedmiu latach wrócił do zdrowia, książęta i dostojnicy posadzili go z powrotem na tronie. Od tego czasu zaniechał fałszywych bóstw i wysławiał tylko króla niebieskiego, który ukarał jego pychę, poniżył go, a potem znowu wywyższył. Król zmuszony jest uznać Najwyższego Boga, czyniąc to w formie dekretu do wszystkich ludzi swego państwa. Celem epizodu jest wykazać, że Bóg wywyższa lub uniaża królów, zależnie od tego, czy ufają w swą moc, czy też oddają cześć Bogu.

Uczta Baltazara: r. 5.

Podaje on nowy epizod z życia króla Baltazara, za którego następuje zmiana rządu. Daniel wyjaśnia królowi tajemnicze słowa: *mane*, *tekel*, *fares*, które wypisała tajemnicza ręka na ścianie, gdy król i jego dostojnicy pili z naczyń zrabowanych ze świątyni w Jerozolimie. *Mane* oznacza — „policzył Bóg i zakończył dni królestwa twego”. *Tekel* — „zważonyś i znalezionym zbyt lekkim”, *fares* — „rozdzielone jest królestwo twoje i oddane Medom i Persom”. Baltazar zostaje zabity, a rządy obejmuje Dariusz Med. Celem jest wykazać, że Daniel z pomocą mądrości Bożej może wyjaśnić tajemne pismo, czego nie potrafią mędracy babilońscy. Podkreślona potęga Boga Izraela.

Daniel we lwiej jamie: r. 6.

Daniel zostaje oskarżony przed królem Dariuszem, że miał na swym pięttrze okna otwarte w stronę Jerozolimy i trzy razy dziennie rzucał się na kolana, modlił się i wielbił Boga swojego, zupełnie tak samo jak czynił dotąd. Oskarżony przez satrapów zostaje wrzucony do lwiej jamy, ale Bóg go wyratował. Celem epizodu jest wskazać, że żydzi, którzy zwyczajnie religii zachowują, doznają pomocy Bożej. Jahwe pozyskuje uznanie u pogan przez swe cuda.

Wizje Daniela proroka: r. 7—12.

Dotychczas mieliśmy epizody z życia Daniela, teraz mamy wizje Daniela o 4 królestwach pogańskich w postaci czterech bestii. Spośród rogów czwartej wyrasta jedenasty, który z małych początków staje się wielki. Wrogość królestw pogańskich dochodzi do szczytu w postaci rogu małego i jego wrogiego działania przeciw Bogu. Wizja opisuje moment przełomowy historii ludzkiej, chwilę sądu nad królestwami pogańskimi, a jednocześnie nadejścia królestwa mesjańskiego. O Antiochu i jego prześladowaniu żydów za czasów Machabejskich opowiada autor w r. 7, 8, 11, jako o rogu, który wyrósł

nadmiernie i stracił na ziemię część wojska nieba oraz gwiazdy i podeptał je (8, 10). Jest to obraz niezwyklej pychy Antiocha, króla syryjskiego, który znieważył świątynię w Jerozolimie i zniósł nieustanną ofiarę całopalną (r. 8). Jednakże triumf demonicznego króla nie będzie wieczny. Po 70 tygodniach lat skończy się udręka (9, 24). I chociaż prorok apokaliptyk zapowiada nawet śmierć Pomazańca (9, 26), przepowiada także w wizji jego triumf i przyszłe powszechne poszanowanie. *I ujrzałem w nocnych widzeniach, a oto na obłokach nieba przybywa jakby Syn człowieczy. Powierzono Mu panowanie, chwałę i władzę królewską, a służyły Mu wszystkie narody, ludy i języki. Panowanie Jego jest wiecznym panowaniem, które nie, a Jego królestwo nie ulegnie zagładzie* (7, 13—14). Autor posługując się stylem apokaliptycznym, zachęca rodaków do ufności w Opatrzność, mimo wielkich cierpień i chwilowego triumfu zła i wieścił szczęsną przyszłość mesjańską pod rządami Syna Człowieczego.

Księga Daniela należy do literatury apokaliptycznej, której początki sięgają już proroka Izajasza (24—27) i Zachariasza (9—14). Księga Daniela została literacko przepracowana i wykończona dopiero w okresie Antiocha IV Epifanesa (II w. przed Chr.). Apokalipsa pochodzi od słowa greckiego *apokalypto*, co znaczy odkrywam, odsłaniam. Autor chce nam odsłonić plany Boże, realizowane w dziejach świata. Nawet przeszłość wspomina autor tak, jakby dopiero miała się dokonać.

Kęty

KS. STANISŁAW PIĄTEK

Ks. Jerzy Chmiel

MATERIAŁY BIBLIJNE DO HOMILII ŻAŁOBNYCH (III)

EWANGELIE

1) Mt 5, 1—12a: *Cieszcie się i radujcie, albowiem wasza nagroda wielka jest w niebie.*

Egz e g e z a. „Osieć błogosławieństw” otwiera mowę Pana Jezusa będącą niejako programem chrześcijańskim. Jaki jest sens wypowiedzenia przez Chrystusa tych błogosławieństw, które Synoptycy przekazują nam w dwóch wersjach (Mt 5, 3—12; Łk 6, 20—26?)

1. Jest to najpierw uroczyste potwierdzenie obietnic Bożych ze Starego Testamentu odnoszących się do szczęścia człowieka.

W literaturze mądrościowej i pobożnościowej (Psalmy) Starego Testamentu napotykamy bardzo często formuły błogosławieństw, które określają, na czym polega prawdziwe szczęście człowieka. Błogosławiony jest ten, który idzie drogą Bożą, tzn. zachowuje prawo Boże, jest pobożny, sprawiedliwy, uczciwy, szczery. Otrzyma on za to zapłatę — będzie nią sam Bóg. Pojęcie szczęścia przenosi się z płaszczyzny dóbr ziemskich na płaszczyznę życia wiecznego. Ci będą szczęśliwi, którzy pokładają nadzieję w Panu.

2. Jest to dalej proklamacja dóbr mesjańskich zapowiedzianych w Starym Testamencie, a przyniesionych przez Jezusa Chrystusa. Szczęściem człowieka będzie Bóg w Jezusie Chrystusie — Zbawcy. Łączy się z tym radość, będąca cechą czasów mesjańskich. Udział w szczęściu będą mieli przede wszystkim „ubodzy w duchu”, tzn. biedni (nazywani w Starym Testamencie po hebrajsku *anawim*) i opuszczeni, pokorni i cisi — na wzór samego Mesjasza, który jest *łagodny i pokorny sercem* (Mt 11, 29). Akcent został położony nie tyle na szczęśliwość doczesną (rekompensata materialna na zasadzie „do ut des”), ile przede wszystkim na stronę duchową, wewnętrzną.

Zastosowanie. Kościół czyta perykopę o ośmiu błogosławieństwach” przy zgonie chrześcijanina na zasadzie programu, w najlepszym tego słowa znaczeniu. Cóż może bowiem lepszego uczynić, jak przy „zrodzonym dla życia wiecznego” — bo tak nazywamy po chrześcijańsku zmarłego — przypomnieć słowa samego Zbawiciela mówiące o celu człowieka i o środkach doń prowadzących. Na kanwie tychże słów możemy lepiej zrozumieć słowa Apokalipsy św. Jana: *Błogosławieni, którzy w Panu umierają — już teraz* (14, 13).

Co do wielu rzeczy ludzie od wieków spierają się, lecz co do jednej rzeczy zgodzić się muszą: śmierć jest tajemnicą, której nie możemy rozumowo bez reszty wyjaśnić, jest murem nieprzeniknionym, przez który nie można przejść bezkarnie. „Osiem błogosławieństw” jest jak gdyby streszczeniem Objawienia odnośnie sensu życia i śmierci człowieka. A jest to streszczenie najlepsze, jakie może być, bo uczynione przez samego Jezusa Chrystusa.

Historia religii zna wiele pięknych życzeń, które żywi wkładali do grobów swym umarłym albo które wypisywali na okazałych pomnikach sepulkralnych. Chrześcijanie przy śmierci swojego brata (swojej siostry) przypominają słowa Jezusa Chrystusa, które są życiem. *Panie, do kogóż pójdziemy? Ty masz słowa życia wiecznego* (J 6, 68).

2) Mt 25, 31—46: *Pójdźcie, błogosławieni Ojca mego.*

Egzegeza. Na kartach Pisma świętego stosunek człowieka do Boga ujmowany jest częstokroć na obraz sądu lub procesu. Temat

to stary w historii religii, dość wspomnieć o „sądzie nad zmarłym” w starożytnym Egipcie lub Grecji. W Piśmie świętym jest on jednak ujęty specyficznie i bez precedensu.

1. Wiara w sąd Boży mocno była ugruntowana w Izraelu. Wierzone najpierw w sąd Boży w historii — Bóg, Pan historii osądza narody, w szczególności zaś sposób naród wybrany (por. fakty Exodus). Spodziewano się dalej sądu końcowego, eschatologicznego. Bóg jest niejako w stanie procesu ze swoim narodem, osądza go według jego postępowania. Należy oczekiwać ostatecznego osądzenia, nazwano to Dniem Pańskim. Był to najczęstszy temat nauczania prorockiego.

2. Nauczanie Jezusa Chrystusa często zwraca się do Dnia Pańskiego. U św. Mateusza znajdujemy opisaną w scenerii królewskiej scenę sądu dokonywanego przez Syna Człowieczego, gdzie kryterium osądzania są zwykle drobne uczynki ludzkie. Wykonywanie lub nie wykonywanie tychże uczynków związane jest z przyjęciem lub nie przyjęciem Chrystusa i jego Ewangelii: *Panie, kiedyśmy Cię widzieli...*

3. Zauważmy, że u św. Mateusza śmierć Jezusa na krzyżu następuje przy akompaniamencie zdarzeń powszechnie uważanych za znaki eschatologiczne (ciemności, trzęsienie ziemi — Mt 27, 45. 51 nn). Ponadto po perykpie sądu Syna Człowieczego następuje opis męki i śmierci Jezusa. Śmierć Jezusa jest więc osądzeniem świata i zapowiedzią ostatecznego przyjścia Syna Człowieczego, z wielką mocą i chwałą (zob. Mt 24, 29 nn).

Zastosowanie. Życie człowieka jest ustawicznym sądem, ciągłym procesem. Człowiek musi osądzać sam siebie poprzez głos sumienia, wybierać dobro, odrzucać zło. Człowiek dalej jest osądzany przez otoczenie, społeczeństwo, historię, Boga. Najtajniejszy i najdłuższy proces człowieka ciągnie się z Bogiem. Ile w tym jest przewinień, zdrady i nieuczciwości ze strony człowieka. A Bóg ciągle domaga się od człowieka wierności na mocy dzieła stworzenia i odkupienia, domaga się tego jako od swojej własności. Bo własnością Boga jesteśmy.

Inny jeszcze rodzaj sądu dokonuje się na człowieku. To sąd szarości, zwykłości życia. Świadomość powtarzania tak drobnych rzeczy, że wydawałoby się, iż szkoda w ogóle o nich wspominać — dać komuś się napić — o tym nikt nie napisze w żadnym sprawozdaniu... A jednak Chrystus wspomina o tych drobiazgach, gdyż one nagromadzone mają siłę przetwarzania. *Panie, kiedyśmy Cię widzieli...* Wydawało się człowiekowi, że nic w życiu nie zrobił — osądzą go jego drobne, uczciwe, szlachetne, dobre uczynki.

Wreszcie sąd nad człowiekiem przez śmierć. Wcześniej niż człowiek umrze, jest już osądzony przez Jezusa, przez Jego śmierć.

Śmierć nasza jest uczestnictwem w śmierci Chrystusa, tak jak nasze kiedyś zmartwychwstanie jest uczestnictwem w Zmartwychwstaniu Jezusa. Śmierć człowieka jest usłyszeniem wyroku Chrystusa: *Pójdźcie, błogosławieni Ojca mego.*

Nasza modlitwa za zmarłego jest apelacją do zbawczej śmierci Jezusa — „wspominając zbawczą mękę Twojego Syna” (modlitwy eucharyst.). Modlitwa chrześcijańska tak zwraca się do Sędziego naszego życia, Jezusa Chrystusa:

„Racz pamiętać, Jezu drogi,
Żem przyczyną Twojej drogi,
Nie gub mnie w on dzień tak srogi.
Długoś szukał mnie znużony,
Zbawił krzyżem umęczony,
Niech ten trud nie będzie płonny”

(*Dies irae*)

3) Łk 7, 11—17: *Młodzieńcze, tobie mówię, wstań.*

Egzegeza. Opis faktu wskrzeszenia młodzieńca z Nain jest dla nas pouczeniem, a nie tylko kronikarskim zapisem. Już św. Augustyn mówił, że „takie czyni Słowa są dla nas słowem”. Jaka jest wymowa tego faktu w oparciu o egzegezę tekstu?

1. Wskrzeszenie młodzieńca jest znakiem czasów mesjańskich i Boskiego posłannictwa Jezusa. Chrystus jest PANEM (Kyrios) życia i śmierci, a więc jest Bogiem, bo któż może pokonać śmierć! Chrystus wskrzesza człowieka mocą Swego słowa, a nie przez jakies zabiegi reanimacyjne. Słowo Weielone ma moc nad śmiercią.

2. Fakt wskrzeszenia jest znakiem przejścia ze śmierci do życia w sensie duchowym, a więc przejściem ze stanu grzechu do stanu łaski. Takie przejście może dokonać się tylko pod Bożym przewodem.

3. Cud spod Nain jest tym nigdy nie milknącym znakiem mocy Boga, który jedynie ma moc wyrwania od śmierci i ostatecznego utrzymania przy życiu.

„Znak spod Nain zreferowany nam przez ewangelistę ma tę cechę, że sens jego w ujęciu tradycji Kościoła jednakowo był, jest i zawsze będzie dostępny i rozumiały nie tylko dla umysłów zbrojnych w arsenał wiadomości z zakresu filologii, historii i nauk ścisłych, lecz dla każdego umysłu szczerze szukającego prawdy”. (o. A. Janowski, OSB, *Znak spod Nain*, 178).

Zastosowanie. Jaką mocą tchnie zdanie Pana Jezusa rozkazującego zmarłemu wstać! Nie jest to obietnica, przypuszczenie możliwości, ale rozkaz. Kto może rozkazywać śmierci? Tylko PAN, który od początku Objawienia był czczony jako Bóg żywy i żyjących. Pan Jezus rozkazuje przez słowo. Słowo, które wyszło z ust Boga-Człowieka, ma taką siłę w sobie, że może ożywić umarłego. Jak

bardzo musimy zaufać słowu, które ożywiło zmarłego młodzieńca.

Kiedy zbieramy się na modlitwie za zmarłego, to jesteśmy umocnieni wiarą w słowo Jezusa, który mówi nam o życiu wiecznym. Cała nasza modlitwa opiera się na Słowie Wcielonym — „On jest Słowem Twoim, przez które wszystko stworzyłeś” modlimy się w prefacji przed II modlitwą eucharystyczną.

Słowo Pana Jezusa ma moc pocieszyć zrozpaczonych. Na widok płaczącej matki *Pan użalił się nad nią i rzekł do niej: „Nie płacz”*. Zdolne jest słowo Pana ukoić wszelki ból, nawet jeśli byłby to tak wielki ból, jak ból matki, której jedyny syn umarł — jak ból po stracie najdroższej na świecie istoty.

Nie sposób przejść obok tego wskrzeszającego słowa Jezusa — *Ci, którzy nieśli mary, stanęli*. Człowiek musi przystanąć na dźwięk takiego słowa. *A wszystkich ogarnął strach*. Potrzeba zastanowienia się, refleksji — to postawa każdego rozumnego człowieka, skoro usłyszy głos Pana. A my przyjmujemy jeszcze inną postawę: *wielbili Boga i mówili: „Bóg łaskawie nawiedził lud swój”*. Dziękujemy Panu za słowo, dzięki któremu jest obecny wśród nas i przez które zapewnił nam nieśmiertelność. Dziękowanie — to Eucharystia, którą teraz zaczniemy sprawować.

Dziękujemy Ci, Ojczy nasz, za wiarę i za nieśmiertelność, którą nam poznać dałeś przez Jezusa, Syna Twego.”

(Diache)

Kraków,

Ks. JERZY CHMIEL

GEORG FOHRER, *Das Alte Testament*. Einführung in Bibeldkunde und Literatur des Alten Testament und Geschichte und Religion Israels. Gütersloh 1970, Berlin, Evangelischer Verlagsanstalt, 1972, Teil II/III, s. 210.

Książka ta jest drugim tomem wydanego poprzednio dzieła (1969/1971). Całość przeznaczona jest dla księży protestanckich, nauczycieli religii i szerszego kręgu wiernych. Z tego względu na samym końcu umieszczono spis najkonieczniejszej literatury przedmiotu dla dalszego studium poszczególnych dyscyplin Starego Testamentu. Autor często lansuje własne teorie, nie podając innych rozwiązań ze względu na cel praktyczny.

Leżący przed nami tom przedstawia szczegółowo księgi proroków, lirykę i księgi mądrościowe na tle stosunków od czasów niewoli babilońskiej aż po epokę hellenistyczną włącznie. Znalazło się tu miejsce i na pochodzenie proroctwa jako gatunku literackiego z podobieństwem do proroków w Mari włącznie. Ciekawy jest rozdział poświęcony teologii proroków. W trzeciej części znajdujemy wstęp ogólny i szczegółowy do ksiąg mądrościowych i liryki, do której zalicza się Psalmi, Księgę Trenów i Pieśń nad Pieśniami. Wiele interesujących rzeczy podano o księgach Kronik, Ezdrasza i Nehemiasza, Estery i Rut. Specjalne miejsce poświęcono apokaliptyce i związanym z tym ruchem myślowym księgom prorockim. Nie zaniedbano też poinformować czytelnika o gatunkach literackich w księgach prorockich, w liryce i u Mędrców.

Materiał ten zawarto na 204 stronach, i nic dziwnego, że poszczególne zagadnienia omawiane są zwięźle, ale nie pobieżnie. Trudno w krótkiej recenzji omówić szczegółowo całość zagadnienia. Zwróćmy uwagę na niektóre momenty. Mówiąc o prorokach, Autor wychodzi z założenia, że prorocy przed niewolą głosili przeważnie groźby, ogólnie tylko informując o zmiłowaniu Jahwe. Iz 2, 2—4; 4, 2—6; 9, 1—6 jak i Am 9,8—15 nie mogą pochodzić od danych proroków, bo ich rozwinięty Mesjanizm jest z epoki po niewoli babilońskiej, kiedy już upadła dynastia Dawidowa. Można by się za to zgodzić z poglądem, że Iz 24—27 pochodzi od Trita-Izajasza. Czy jednak całość została dopiero napisana w 3. wieku przed Chr. Przeciąg czasu między tą datą a grotami w Qumran jest za mały do wyjaśnienia wszystkich różnic pomiędzy poszczególnymi egzemplarzami tej księgi. W poglądach na Sługę Jahwe Autor słusznie odrzuca pogląd społeczny w oparciu o Iz 53, przyjmuje za to teorię „Corporate Personality”, choć o tym nie mówi szczegółowo. W nauce teologicznej poszczególnych proroków wiele miejsca poświęcono nauce moralnej, z pominięciem zagadnień dogmatycznych. Autor broni też i proroków kultowych, do których zalicza m. in. Nahuma, Habakuka, Joela i autorów niektórych Psalmów. Eschatologicznymi prorokami są: z 6. w. przed Chr. — Dt-Iz, Ag, Zach; z 5. wieku przed Chr. — Mal, Trita-Iz, Iz 24—27, 33—35. Epoką perską tłumaczy się nauką o aniołach (np. interpretator wizji u Zachariasza. R. North S. J. też uznaje tego tłumacza za „głos wewnętrzny”; por. *Exég. pratique des petits proph. postexiliens*, Rome, 1969, s. 29, nr 68). Ale czy monoteizm teoretyczny zaczął się dopiero od Jeremiasza i Deutero-Izajasza? C. J. Labuschagne w swojej pracy: *Incomparability of Yahwe in the OT*, Leiden 1966, twierdzi coś przeciwnego: w oparciu o wszechmoc Boga, zaczynając już od opisu plag egipskich. W nauce

o Mędrcach dowiadujemy się, że przed niewolą babilońską istnieli tylko Mędrcy niereligijni, choć B. Lang w ostatniej swej pracy na ten temat (*Die weisheitliche Lehrrede*, Stuttgart 1972, SBS, 54) dowodzi, że nawet Prz 1—7 są napisane w tej właśnie epoce. Trudno było mówić o prorokach i odmówić im posługiwania się rodzajami literackimi zapożyczonymi od Mędrców. W oparciu o swoją teorię było trzeba przesunąć nawet niektóre Psalmy na czas po niewoli, choć wiadomo dzisiaj, że wśród Mędrców nie brakowało od samego początku ludzi religijnych. Szkoda też, że Autor nie zna dzisiejszej filologii północno-zachodnio semickiej, o której tyle się mówi w literaturze angielskiej, omawiającej poezję Starego Testamentu. Ustrzegłoby to go od wielu pomyłek. Ciekawy pod tym względem jest artykuł w *Biblica* 53 (1972) 191—207 napisany przez W. Watsona, CRL, gdzie wyraźnie przyjmuje się archaiczny język nawet w księdze Kronik.

Niezależnie od tych usterek, co do których można mieć różne poglądy, książka jest ciekawa i warta przeczytania. A może by ktoś pokusił się o napisanie podobnego dzieła w języku polskim dla naszych księży.

Kraków

KS. WŁADYSŁAW BOROWSKI, CRL

B. JONGELING, *A Classified Bibliography of the Finds in the Desert of Judah 1958—1969*, Leiden 1971, E. J. Brill, ss. XIV+140 (= *Studies on the Texts of the Desert of Judah*, Vol. VII).

Po 13 latach oczekiwania otrzymaliśmy na koniec kontynuację przedmiotowej bibliografii qumrańskiej. Jest ona dziełem B. Jongelinga, asystenta Instytutu Qumranistycznego przy Wydziale Teologii Państwowego Uniwersytetu w Groningen. Opracował ją w latach 1968—1970. Nie jest to jednak jego pierwsze dzieło z zakresu odkryć nad Morzem Martwym. Rozpoczął on swe studia qumranistyczne w drugiej połowie lat 50-tych i ma za sobą monografię zwoju Wojny Synów Światłości z Synami Ciemności (1 Q M): *Le rouleau de la Guerre des manuscrits de Qumran. Commentaire et traduction*, Assen 1962, jak też współpracę nad wydaniem targumu Joba z groty 11, u boku A. S. van der Woude'a i J. van der Ploeg'a. Samodzielnie opublikował fragment tekstu aramejskiego *Nowej Jerozolimy* również z groty 11.

We wstępie do prezentowanej bibliografii (s. VII) Autor deklaruje, że jego praca jest konsekwentną kontynuacją *Bibliography of the Dead Sea Scrolls 1948—1957* W. S. LaSora (Pasadena 1958). Zebrana literatura zasadniczo dotyczy ostatnich 12 lat, ale u B. Jongelinga znaleźć można prace sprzed r. 1958, a także i te z r. 1970, z którymi zdołał zapoznać się w czasie druku. Pragnę nadmienić, że podaje on także kilka tytułów prac, o ile mi wiadomo, dotąd nie opublikowanych (np. E. Y. Kutscher, *Isaiah of the Dead Sea Scrolls*, na s. 15 i 131).

Autor przynajmniej, że jego bibliografia daleka jest od kompletności. Istotnie, trudno takową zestawić jednej osobie. Sam jednak wykaz skrótów użytych przez B. Jongelinga, obejmujący około 270 pozycji (por. s. IX—XIV), jest imponujący. W skomplikowanej pracy pomocnym był Autorowi spis literatury gromadzony na fiskach we wzmiankowanym Instytucie Qumranistycznym Uniwersytetu w Groningen.

Zebrany przez B. Jongelinga materiał podzielony jest na 13 rozdziałów. Rozdz. I zestawia bibliografię i przeglądy literatury qumrańskiej oraz podaje wykaz czasopism regularnie je zamieszczających. Rozdz. II przynosi publikacje o charakterze ogólnym (po większej części syntetyczne opracowania książkowe), w tym szerzej uwzględnia historię odkryć. Rozdz. III dotyczy studiów językowych nad tekstami znad Morza Martwego.

Jego szczegółowy podział jest następujący: A. Studia o charakterze ogólnym, B. Paleografia. Ortografia, C. Studia Gramatyczne, D. Studia Leksykograficzne, E. Konkordancje. Słownik, F. Formy literackie. Rozdz. IV wylicza wydania zwojów w dwu paragrafach: a. większe b. mniejsze, szczegółowe publikacje, zaś rozdz. V ich tłumaczenia i komentarze. Dopiero w rozdz. VI, nota bene najobszerniejszym w całym dziele, Autor wprowadza podział literatury wg poszczególnych rękopisów; wylicza studia nad CD, 1QIsa, 1QIsb, 1QpHab, 1QS, 1QSa, 1QSB, 1QH, 1QGenAp ar, fragmenty z grotty 1, Zwoje miedziane z grotty 3 (cu 3Q 15), teksty z grotty 4, rękopisy z Murabba'at, Masady i inne. Rozdz. VII zestawia literaturę dotyczącą badań wykopaliskowych i zagadnień historycznych. Kolejny, VIII rozdział, poświęcony jest aspektom religijnym sekty. W rozdz. IX wyliczone są prace qumranistyczne związane ze studiami Starego Testamentu. Konsekwencją odkryć tekstów qumrańskich jest rewaluacja literatury z tzw. okresu intertestamentalnego. Prace z tego zakresu podaje rozdz. X. Rozdz. XI gromadzi literaturę dotyczącą różnych problemów judaizmu, w tym — kalendarza. Objętość rozdz. XII: *Qumran i Nowy Testament*, wskazuje wyraźnie, że temat ten nadal pozostaje jednym z najbardziej dyskusyjnych. Szczegółowy podział tego rozdziału jest następujący: § A. Publikacje ogólne. Ewangelie. Dzieje Apostolskie. Listy. Apokalipsa, § B. Qumran i chrześcijaństwo. Św. Jan Chrzciciel. Jezus: Data Ostatniej Wieczerzy. Rozdz. XIII wylicza ważniejsze monografie i prace zbiorowe. Całość zamyka indeks autorski.

Profil omawianej bibliografii wskazuje wyraźnie, że została ona przygotowana dla szerokiego kręgu zainteresowanych. Jej brak odczuwano od dawna. Praca W. S. LaSora urywa się na roku 1957, zaś szczegółowa bibliografia Chr. Burcharda kończy się na r. 1962. Można więc wyrazić przekonanie, że drugie wydanie omawianej pracy okaże się wkrótce koniecznym. Z tą myślą zestawiono pewną liczbę uwag krytycznych, które ukażą się w obszernym artykule *Z problematyki bibliografii odkryć nad Martwym* na łamach *Roczników Teologiczno-Kanonicznych* T. XX, 1973. W bibliografii bowiem B. Jongelinga nie brak małych potknięć, które chciano sprostować i uzupełnić szczególnie w odniesieniu do literatury polskiej.

Dla użytkownika Polaka omawiana bibliografia stanowić będzie cenną pomoc. Znajdzie w niej niemal wszystkie nasze ważniejsze prace z zakresu odkryć nad Morzem Martwym za lata cytowane w tytule; B. Jongeling wykorzystał bowiem między innymi opisy polskich prac cytowane na łamach *Revue de Qumran*. Te zaś są prawie kompletne od r. 1956, kiedy to Redaktor RQ, Jean Carmignac, zaprosił recenzującego do współpracy przy kompletowaniu bibliografii qumrańskiej. Można się cieszyć, że w ten sposób materiały polskie, choć nadal „nieczytelne” ze względu na język i brak streszczeń obcojęzycznych, są chociaż zauważalnie pośród zalewu publikacji z całego świata. Cóż, kiedy tak mało ważkich gatunkowo prac ukazuje się u nas!

Kraków

ZDZISŁAW KAPERA

STANISLAUS MEDALA, CM. *Parabola oleastri*. Historia interpretationis Rom 11, 16—24 eiusque cum ecclesiologia S. Pauli nexus (Excerpta ex dissertatione ad Lauream in Facultate Theologica Pontificiae Universitatis Gregoriana), Roma 1970, s. 76.

Celem pracy pisanej pod kierunkiem O. Prof. D. Molatta na Wydziale Teologicznym Papieskiego Uniwersytetu Gregorianum w Rzymie jest wy-

dobycie możliwie najwierniejsze myśli Pawłowej zawartej w przypowieści o dzikiej oliwce (Rz 11, 16—24) — w kontekście misji wybranego ludu.

Poza skrótami, bogatą bibliografią i wstępem praca składa się z sześciu rozdziałów, z których pierwsze pięć dają wszechstronny, jasny i wyczerpujący przegląd interpretacji tej paraboli, poczynając od Ojców greckich i łacińskich, a kończąc na najwybitniejszych przedstawicielach okresu odrodzenia. Rozdział szósty, prawie w całości opublikowany wraz z bibliografią i spisem treści, ukazuje na przedstawionym uprzednio tle historii egzegezy główne problemy dotyczące interpretacji omawianej przypowieści i daje ich rozwiązanie, uwzględniając krytykę tekstu, krytykę literacką i analizując zasadnicze pojęcia, jakimi posłużył się Paweł w tej paraboli.

Układ pracy przejrzysty, struktura logiczna, podział treści i kolejność omawianych zagadnień bez zarzutu. Jeśli chodzi o treść to nowością jest oryginalne wyjaśnienie pojęcia pierwocin, korzenia i konsekracji narodu żydowskiego u Pawła. Autor sądzi, że pierwociny i korzeń w Rz 11, 16 oznaczają resztę Izraela — apostołów i pierwszych chrześcijan z narodu żydowskiego, których obecność w narodzie stanowi źródło jego świętości, czyli specjalnej konsekracji dla Boga.

Badając sytuację życiową przypowieści o dzikiej oliwce, ks. Mędała dowodzi, że porównanie wierzących do pierwocin podsunęła Pawłowi liturgia żydowska w Jerozolimie związana ze świętem Pierwocin. Apostoł czyni aluzję do rytu ofiarowania mąki z pierwszych kłosów zboża w dniu następującym po święcie Paschy. Dokumenty z I w. po Chr. wskazują, że w znaczeniu technicznym pierwocinami nazywano garść mąki rytualnie przygotowanej przez kapłanów do spalania wraz z barankiem na ofiarę Bogu. Pozostała część mąki z pierwszego snopa żniw przeznaczono dla kapłanów i dlatego uważano ją za świętą, konsekrowaną. Żydzi, którzy nie przyjęli wiary Chrystusowej, są porównywani do mąki z pierwszych kłosów zboża pozostałej z ofiary przeznaczonej dla kapłanów. Z porównania wynika, że cały naród żydowski, wybrany niegdyś z całego rodzaju ludzkiego na przygotowanie zbawienia mesjańskiego, został specjalnie konsekrowany dla Boga przez apostołów i pierwszych chrześcijan, jakby przez ofiarę pierwocin, gdyż w tym narodzie zostały zrealizowane obietnice Boże dane patriarchom.

Wyjaśniając swoją interpretację, że korzeń w Rz 11, 16 oznacza resztę Izraela, autor uzasadnia, iż Apostoł nie używa tej metafory na oznaczenie początku narodu wybranego, lecz ma na myśli jego najistotniejszą część — rdzeń religijny narodu żydowskiego. Przytacza tu cały szereg tekstów ze Starego Testamentu, apokryfów judaistycznych i pism rabinistycznych, w których korzeń w znaczeniu przenośnym oznacza główny trzon, rdzeń narodu wybranego — sprawiedliwych. Słowo „korzeń” w judaistycznej literaturze apokaliptycznej okresu międzytestamentowego było terminem technicznym na oznaczenie reszty Izraela. Takie znaczenie korzenia w Rz 11, 16 nasuwa zarówno kontekst, jak również termin „święty”.

Z dowodzenia autora wynika, że według Pawła cały naród żydowski, jako instytucja, uczestniczy na mocy solidarności narodowej w świętości reszty Izraela. Jednocześnie reszta Izraela w czasach św. Pawła pełniła funkcję paia w stosunku do pierwszych wierzących spośród pogan, przekazując im dobra mesjańskie.

Przypisanie niewiernemu narodowi żydowskiemu świętości nasuwa jednak pewne trudności natury teologicznej, które — zdaniem autora — należy rozwiązywać w ramach eklezjologii Pawłowej. W teologii Pawłowej świętość przysługuje chrześcijanom i jest korelatywna z pojęciem

wybrania. W związku z tym za P. Benoit należy wyróżnić powołanie wszystkich ludzi do zbawienia, wybranie właściwe chrześcijanom oraz specjalny przywilej narodu żydowskiego zwany konsekracją. Ten przywilej przysługuje narodowi żydowskiemu ze względu nadawne wybranie, które dzięki reszcie Izraela nie zostało zniweczone w czasach mesjańskich. Za pośrednictwem reszty Izraela cały naród żydowski ma specjalną łączność z Kościołem.

Praca jest cennym wkładem autora nie tylko do historii egzegezy, której poświęcone zostało pięć rozdziałów, ale i do rzetelnej egzegezy oraz teologii biblijnej. Autor korzystał swobodnie ze źródeł i bogatej literatury przedmiotu. W tej drugiej dziedzinie wykazał krytycyzm i umiar w formułowaniu sądów.

Warszawa

KS. JAN STĘPIEN

J. GNILKA, *Der Epheserbrief*, Leipzig 1971, s. 328 (Entnommen aus: *Herrders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament*, Band X, Faszikel 2).

Znane mi jest ósme wydanie słynnego komentarza do Efezjan w opracowaniu H. Schliera. Ukazało się ono w 1968 r. w Patmos-Verlag, Düsseldorf. Komentarz ten uchodził za najlepszy.

Niełatwe więc było zadanie profesora egzegezy NT z Münster, J. Gnili, napisania nowego komentarza do tego listu. Zdawał on sobie sprawę z wyjątkowego znaczenia i naukowego waloru komentarza swojego poprzednika. Komentarz G. liczy 328 stron. Już w spisie treści zaznaczają się poważne odchylenia od komentarza Schliera. Także one są sygnałem innego spojrzenia na problemy listu prezentowanego przez G. A co najważniejsze, G. niemal że odrzeka się od gnozy. Dla niego bazę religijno-historyczną Listu stanowi w głównej mierze ST (Filon i Qumran).

Chciałbym to zilustrować na klasycznym przykładzie. Chodzi o fragment Ef 2, 14—17. Schlier w tym wypadku był przewidującym. Nie wykluczał bowiem możliwości istnienia starszej warstwy wspomnianej partii. Ale do tego nie przywiązywał szczególnej wagi. G. natomiast nie zadowolili się w tym wypadku ogólnikami. Próbuje już wyraźnie odgraniczenia trzonu (tradycja) od redakcyjnego opracowania autora Listu. Takich prób dokonano już wcześniej. T. J. Sanders w artykule *Hymnic Elements in Ephesians 1—3*, ZNW 56 (1965) 214—232 zdradzał podobne zakusy, choć słabo udokumentowane. G. Schille, *Frühchristliche Hymnen*, Berlin 1965, 24—31, również wyraźnie odróżnia partię pierwotną od narzutu heterogenicznego. G. słusznie w obu pracach dostrzegł cały szereg nieścisłości. Dał temu wyraz już w artykule: *Christus unser Friede — ein Friedens — Erlöserlied in Eph 2, 14—17*, (W:) *Die Zeit Jesu*, Festschrift für H. Schlier, Freiburg 1970, s. 108—145.

Jeśli jeszcze raz wracam do artykułu G., to po to, by zakwestionować ostatnią część tytułu: *Erlöserlied*. Autor nie uzasadnił specjalnie wyboru tego określenia. W komentarzu G. już zupełnie poprawnie formułuje: *Ein älteres Christus-Lied*. Chodzi o piąty ekskurs (s. 147—152).

Niezwykle ważne jest w fragmencie Ef 2, 14—17 odróżnienie pomiędzy tradycją i redakcją, pomiędzy tym, co myślał autor starszej części, a tym co autor listu do Efezjan. Autor pierwotnego trzonu, mówiąc o „przegrodzie”, myślał zapewne tylko kosmicznie. Autor listu korzysta z poprzedniej koncepcji i w „przeszkodzie” widzi Prawo, które rzeczywiście chroniło Izraela od wpływów pogańskich: Hymn kosmiczny staje się fragmentem tego przełomowego etapu historii zbawienia, w którym w Kościele znaj-

dują miejsce zarówno ci, którzy żyli z daleka — poganie, jak i ci, którzy byli bliscy — Izrael. Wszystko to ludzkość zawdzięcza Wcieleniu Chrystusa, który stał się pokojem dla świata, oraz Jego śmierci na krzyżu, przez którą pojednał świat. Pokój jest więc także owocem dzieła zbawczego Chrystusa. Pieśń o pokoju nie ma więc nic wspólnego z gnozą.

Co dla komentarza jest szczególnie charakterystyczne? W dwóch wstępnych rozważaniach (2. *Das Verhältnis zum Kolosserbrief*; 3. *Verfasserfrage Abfassungsort und — zeit, Pseudonymität* s. 7—21) autor udowadnia, że autorem listu nie może być Paweł apostoł. Jest nim wprawdzie uczeń Pawła, należący do pewnego zgrupowania. Jaki był wpływ grupy na autora wywodzącego się z niej i czy owa grupa kontynuowała naukę Pawła, lub czy redaktor Listu bardziej niż zespół był związany z Pawłem, na to nie otrzymujemy ostatecznej odpowiedzi.

Tytuł rozdziału 4 wstępu *Traditionsgeschichte* (s. 21—29) nie pokrywa się całkowicie z treścią. Przecież tu autor porusza także problemy należące do części 6: *Die religionsgeschichtlichen Voraussetzungen*. A co najmniej autor nie bierze pod uwagę koncepcji całego listu, lecz ogranicza się w głównej mierze do jednego tylko z problemów Listu.

Nie sposób tu wyliczyć jeszcze autorów, z którymi się G. rozprawia. Jego ostateczne stanowisko w tym względzie, że decydujący wpływ na sformułowania autora Listu, które bez uprzednich wytycznych eklezjologicznych Pawła nie doszłyby do skutku, wywarła synagoga hellenistyczna, zasługuje na szczególne uznanie. Ale i w tym punkcie odchylenia od Schliera są bardzo wyraźne. Autor wrócił jeszcze do tych zagadnień w 4. i 5. ekskursie. Konsekwentnie do poprzednich uwag G. głównie na podstawie koncepcji jedności żydów i pogan w jednym ciele, tj. w Chrystusie, potrafił dokładnie określić autora listu. Jest nim judeochrześcijanin.

Rozdział 8 wstępu poświęcony jest przekazowi tekstu (s. 49—52). Także wielce instruktywna część. Jakkolwiek naszych polskich komentarzy do ksiąg NT, nie zdobi zresztą trafny tytuł *Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament*, to nie znam polskiego komentarza (także do ST), który by nie poświęcił szczegółowego opracowania we wstępie teologicznym zagadnieniom. R. Schnackenburg w swoim komentarzu do Ewangelii Jana, *Das Johannesevangelium*, I. Teil, Freiburg 1965, poświęcił zagadnieniom tego typu wiele stron (*Theologische und zeitgeschichtliche Tendenzen*, s. 134—153). Jakkolwiek G. nie może się w swoim komentarzu poszczycić tego rodzaju opracowaniem, sam komentarz do Ef cechuje bogata myśl teologiczna.

Wysuniętych zastrzeżeń, pochodzących zresztą z ręki nie specjalisty od Ef, nie trzeba źle zrozumieć. Być może, że jest to tylko subiektywne spojrzenie recenzenta na znakomite dzieło G.

Niezwykła znajomość przeobfitych problemów, dokładna dokumentacja, próba własnego podejścia i rozwiązanie różnych zagadnień, to wszystko stawia komentarz G. na najwyższe podium naukowe. Na tle tych pochwał byłoby jednak wielkim niedopatrzaniem pominąć polski komentarz do Ef opracowany przez O. A. Jankowskiego, znanego polskiego biblistę. Komentarz G. nie tylko że jest nowszy, lecz także wydany w jednym tomie. Trudno więc, by J. sięgał do 1971 r. Nadto autor polskiego komentarza do Ef musiał go opracować w jednym tomie, który nosi tytuł *Listy więzienne św. Pawła*. Jeśli wyrażam podziw dla polskiego komentatora do Ef, to głównie dlatego, że mimo G. jest on nadal aktualny co najmniej w większości wypadków. Można więc śmiało twierdzić, że i polską biblistykę stać było na wspaniały komentarz do Ef.

O. HUGOLIN LANGKAMMER, OFM *Księgi Ezdrasza i Nehemiasza*, Wstęp — Przekład z oryginału — Komentarz — Ekskursy, Poznań — Warszawa 1971, s. 336, Wyd. „Pallottinum”.

Z wielkim uznaniem należy odnotować pojawienie się na półkach księgarskich nowego tomu komentarza do ksiąg Pisma Świętego Starego Testamentu, opracowanego przez znanego biblistę, doktora Nauk Biblijnych i docenta KULu, O.H. Langkammera. Komentarz ten zgodnie z założeniami komitetu redakcyjnego, kierowanego przez ks. prof. Stanisława Łacha, składa się z trzech części: Część I: Introdukcja szczegółowa do Ezd-Neh (ss. 31—104), część II: przekład z języka oryginalnego i komentarz (ss. 107—292), oraz ekskursy, związane z problematyką księgi a wykraczające poza ramy komentarza (ss. 293—318). Całość jest poprzedzona bardzo pracowicie i dokładnie zebraną bibliografią przedmiotu (ss. 7—24), za co Autorowi należy się szczególne uznanie, oraz na zakończenie książki umieszczony jest skorowidz autorów, rzeczowy, imion i nazw starożytnych, co bardzo ułatwia czytanie i korzystanie z omawianego komentarza.

W pierwszej części komentarza, opracowanego zgodnie z regułami hermeneutyki biblijnej Autor zupełnie słusznie położył nacisk na omówienie krytyki literackiej Ezd-Neh, podkreślił rolę źródeł i kronik z których korzystano przy redagowaniu księgi, co z kolei pozwoliło mu na uściślenie charakteru literackiego omawianych ksiąg oraz przyjęcia przy najmniej w przybliżeniu ostatecznej daty redakcji całości dzieła. Zupełnie słuszne jest twierdzenie O. Langkammera, że Ezdr-Neh w tej szacie w jakiej go dziś posiadamy mógł powstać najpóźniej ok. 200 r. przed Chr. s. 85). We wstępie do omawianego komentarza na uwagę zasługują jeszcze dwie poruszone przez Autora kwestie a mianowicie: przeanalizowanie tła babilońsko-perskiego wydarzeń opisanych w Ezdr-Neh, czyli innymi słowy omówienie *Sitz im Leben* księgi, oraz podkreślenie znaczenia teologii księgi, w której Autor bardzo słusznie wyakcentował rolę Prawa Mojżeszowego, znaczenie kultu i reformy religijnej, na tle której ukazują się dopiero pełny teokratyczny aspekt nowego powstającego już po niewoli państwa Izraelskiego.

Odnosnie samego tłumaczenia księgi Ezdr-Neh i jej komentarza należy z uznaniem podkreślić dokładność i jasność tłumaczenia, jego styl prosty i bardzo zrozumiały. Komentarz opierający się o bardzo wnikliwą i szczegółową krytykę tekstu robi wrażenie zwartej całości, w której nie ma braków ani żadnych niedomówień. Autor postarał się w nim rozstrzygać sporne kwestie, akcentując wszędzie teologiczny charakter omawianej przez siebie księgi. Tam gdzie szeroka problematyka, poruszona w księdze mocno poszerzałaby ramy komentarza, Autor zagadnienie tylko zasygnalizował, i przeniósł je i szeroko omówił w tzw. ekskursach. I tak słusznie w ekskursach zajął się edyktem Cyrusa (ss. 293—302), restauracją murów Jerozolimy za czasów Nehemiasza (ss. 302—306), czy treścią teologiczną głównych terminów w Ezd-Neh (ss. 306—318).

Ze specjalnym uznaniem należy podkreślić wyakcentowanie przez Autora komentarza teologicznej treści księgi. Niezależnie od samej teologii Ezdrasza i Nehemiasza, którą O. Langkammer omówił na s. 96—104 swojej pracy, wraca on jeszcze raz do tego zagadnienia w ostatnim ekskursie gdzie z wielkim znanstwem szczegółowo analizuje cały szereg problemów teologicznych księgi, dotychczas jak się wydaje jeszcze przez egzegetów nie omówionych bez reszty. Do tych problemów należy zaliczyć problem treści pojęciowej wyrażenia *golah* względnie *hagolah*, które tu występuje rzeczywiście w niego odmiennym znaczeniu, aniżeli w pozostałych księgach ST. Autor słusznie zwrócił uwagę, że to pojęcie tu w nowych warunkach i nowej sytuacji życiowej Izraelitów po niewoli babi-

łońskiej posiada specyficzne znaczenie i należy je rozumieć o nowej społeczności, w której akcent został położony głównie na jej charakter kultyczny (s. 308). Nie ulega też wątpliwości, że treść pojęciowa tego wyrażenia tkwi swoimi korzeniami w samej niewoli babilońskiej i w rozumieniu jej także na tle ogólnej ekonomii Bożej jako pewnej kary Bożej zesłanej na naród wybrany za jego wiarołomstwo i odstępstwo od kultu prawdziwego Boga. Tak czy inaczej jest w tym pojęciu właściwie zamknięta bogata treść kulturalna.

Także bardzo ciekawe i oryginalne są wywody Autora na temat pojęcia „Reszty” czy ściślej mówiąc „Reszty Izraela”, Autor łączy to pojęcie z pojęciem *golah*, jest całkiem możliwe, że one się wzajemnie uzupełniają i ściśle ze sobą łączą. Ocalała „Reszta”, czyli gmina, doznająca miłosierdzia Bożego dopiero teraz rozumie w pełni swoją relację do Boga i sens opatrnościowych rządów Boga w świecie. Autor analizuje wszechstronnie sens tego pojęcia szukając pokrycia na swoją tezę zarówno w krytyce wewnętrznej, tj. w samej treści księgi, jak również i w krytyce zewnętrznej, pytając się skąd autor Neh-Ezdr mógł zaczerpnąć natchnienia do swoich twierdzeń, czy przypadkiem nie zaważyły tu wpływy dokumentów, którymi posługiwał się przy układaniu treści swej księgi. Czytając ten ostatni ekskurs odnosi się wrażenie, że jest to dobrze i wnikliwie opracowana monografia tych pojęć teologicznych, stanowiąca duży wkład w ogólną teologię biblijną St. Testamentu.

Całość opracowania nie tylko robi wrażenie, ale jest rzeczywiście „solidną robotą”, świadcząca nie tylko o sumiennosci i pracowitości jej Autora, ale także o jego wszechstronnym, filologicznym, egzegetycznym i teologicznym przygotowaniu. Należy mu się za to pełne uznanie.

To uznanie należy także tu skierować pod adresem ks. prof. Stanisława Łacha, Naczelnego Redaktora całego komentarza, czuwającego nad wysokim poziomem redagowanego przez siebie dzieła, jak również pod adresem wydawnictwa *Pallottinum*, które swoją dokładnością i prawdziwie benedyktyńską pracowitością daje wspaniały dowód swojej troski o należyty i odpowiadający powadze wydawanych przez siebie dzieł, szatę graficzną.

Kraków

KS. STANISŁAW GRZYBEK

ALFONS DEISSLER, *Die Grundbotschaft des Alten Testaments*, Freiburg im Breisgau 1972, ss. 166.

Omawiana praca A. Deisslera, profesora egzegezy St. Testamentu we Fryburgu im Breisgau, zasługuje ze wszech miar na uwagę i bardzo pozytywną ocenę. Jest ona przede wszystkim owocem licznych wcześniejszych jego prac, szczególnie komentarzy do Psalmów i proroków, oraz różnych opracowań z zakresu literatury St. T. Prof. A. Deissler w oparciu o nową hermeneutykę biblijną i bogate doświadczenie wytrawnego egzegety podaje w niej można tak powiedzieć syntezę teologii biblijnej St. T. Synteza ta choć widać że opiera się na gruntownej znajomości filologii, archeologii i historii starożytnej, nie jest jednak przeładowana wiadomościami z tych dziedzin. Pisana, jak się o niej wyraża C. Westerman językiem komunikatywnym i ciepłym jest zrozumiała dla wszystkich: zarówno dla wytrawnych egzegetów i zawodowych naukowców, jak również dla studentów teologii i świeckich interesujących się problemami biblijnymi.

Poza krótkim wprowadzeniem, w którym Autor mówi, można by tak rzec, o egzystencjonalnej wartości St. T., o jego znaczeniu w dzisiejszych

nowych czasach (ss. 7—24), oraz poza zakończeniem w którym streszcza swoje poprzednie wywody (ss. 151—159), w centrum swej pracy rozwija zasadniczy temat, który głównie obraca się wokół pojęcia Boga w Biblii. Jego zdaniem zresztą całkiem słusznym, zasadniczym tematem St. T. jest Bóg i Jego działanie zbawcze w świecie. Wszystko w Biblii z Niego wychodzi, wokół Niego się obraca i do Niego prowadzi. Nie ma innego tematu w St. T. Jeśli zaś wygląda, że ten inny temat jest, to jest to tylko złudzenie, albowiem ten temat jest ściśle podporządkowany i uzależniony od myśli centralnej która zawsze zdąża do Boga i pragnie za wszelką cenę ukazać jego związki z człowiekiem i ze światem.

Wprawdzie różni autorzy teologii biblijnych wskazują na rolę i znaczenie Boga w Biblii, jednak bardzo często traktują ten temat zbyt jednostronnie. Np. W. Eichrodt w swojej *Theologie des A. Testaments*, Stuttgart 1964, wskazuje na rolę Boga w historii narodu wybranego, ale głównie widzi Go na tle przymierza i wokół tego przymierza działającego, nie uwzględniając charakteru uniwersalności w działaniu Boga w świecie. P. v. Im Schoot (*Theologie de l'Ancien Testament*, Paris 1954), choć jasno i zwięźle omawia pojęcia Boga w St. T., to jednak za bardzo dzieli Go na poszczególne przymioty, wyróżniając szczegółowo w Bogu to co w zasadzie stanowi w Nim jedno. E. Jacob, profesor strassburski ma dość oryginalne podejście do Boga w swojej teologii St. T. akcentując to, że jest On przede wszystkim Bogiem Żywym i Bogiem żyjących (*Theologie de l'Ancien Testament*, Neuchatel 1968), A. Deissler, w omawianej przez nas obecnie pracy wskazuje przede wszystkim na orędzie Jedyne Boga do swojego narodu. Ukazuje nam tego Boga, który jest przede wszystkim jedynym Bogiem Izraela (mocny akcent monoteistyczny) i jedynym Bogiem wogóle we wszechświecie. Z tej racji też ten Jedyne Bóg jest Bogiem zazdrosnym (Wj 20,5; 34, 14). Słusznie na marginesie tego zagadnienia Autor zaznacza, że monoteizm izraelski, jest jednym i wyjątkowym zjawiskiem w całym ówczesnym Starożytnym świecie (s. 29).

Ten Jedyne Bóg jest równocześnie Bogiem transcendentnym, ale także także bardzo immanentnym, tkwiącym w świecie i interesującym się tym światem. Takie ujęcie Boga opiera się na objawieniu, dlatego Autor słusznie zaznacza, że człowiek nie może sobie sam od siebie wyobrazić tak pojętego Boga. Objawienie to dokonało się w historii, jego odbiorcami byli patriarchowie, prorocy i mędrcy St. T. Im także szczególnie tym ostatnim zawdzięczamy, refleksję teologiczną i usystematyzowanie właściwej nauki o Bogu.

Bardzo słusznie także akcentuje A. Deissler personalny charakter Boga St. T. i w związku z tym Jego relacje do świata i człowieka. Ponieważ P. Bóg jest Bogiem osobowym więc jest zainteresowany osobą ludzką i szczęściem i zbawieniem człowieka. Na tym tle Autor rzuca kilka myśli o imieniu Boga (ss. 48nn) oraz o Bogu jako stwórcy i zbawcy człowieka i świata (ss. 53—60). Dla ilustracji tych prawd opisuje tylko tyle na ile to jest potrzebne, historię patriarchów, Mojżesza i epizody związane z jego życiem (wyjście z Egiptu, przejście przez Morze Czerwone, górę Synaj, przykazania, przymierze itd.), księgę przymierza. Nie odczuwa się przy czytaniu tych stroniec powtarzania znanych skąd inąd treści, choćby ze względu na żywy i barwny język Autora, jak również na jego specjalne teologiczne pochylenie.

Szczególnie interesująca jest druga część pracy, w której Autor przekazuje już właściwą teologię Boga St. T., ale nie w swoim wydaniu, lecz możliwie w interpretacji redaktorów Deuteronomium, w świadectwie proroków, tradycji kapłańskiej i mędrców izraelskich. (ss. 91—144). Tu podjął się on bardzo trudnego zadania, wydobycia z dostępnych nam tekstów tych treści, jakie zamknęli w nich sami autorzy natchnieni. By móc spełnić to zadanie prof. A. Deissler ucieka się do stosowania najnowszych

metod egzegetycznych i hermeneutycznych, nie wyłączając też tu i tam dość jasno rysującego się egzystencjalnego podejścia do sprawy. Wydaje mi się, słuszne jest położenie akcentu na teologię Deuteronomium i szkół kapłańskich, szczególnie z epoki Ezechiasza czy Jozjasza. Wtedy bowiem dojrzywała myśl teologiczna St. T., i była przekazywana odbiorcom już w takiej formie w jakiej przetrwała nawet niewolę babilońską i czasy przesładowań greckich.

Mówiąc o koncepcji Boga z tego okresu akcentuje Autor bardzo pojęcie sprawiedliwości Bożej, która zawsze zwycięża, czego dowodów możemy szukać w minionej historii narodu wybranego. Oceniając ogólnie omawianą pracę należy podkreślić, że Autor jej dobrze uchwycił myśli autorów natchnionych, których głównym zadaniem było nie tylko przypominać ale ostatecznie przekonać, że Jahwe jest jednym i jednym Bogiem, i że oprócz Niego nie ma innego Boga. Teologia A. Deisslera jest zatem naprawdę teologią St. T., a nie teologią nowoczesnego uczonego, który w oparciu już o swoje założenia religijne i naukowe szuka dla nich weryfikacji w czytanych tekstach Pisma św.

Jedyna wątpliwość która się tu budzi jest tylko ta: czy obraz Boga jaki on nam tu przedstawił jest nie tyle prawdziwy ile pełny? Czy nie można by dopatrzeć się u autorów natchnionych jeszcze czegoś więcej, aniżeli tylko monoteistycznego akcentu w ich nauczaniu? Czy u nich Bóg nie jest także bardzo mocno, i wyraźnie nazwany Bogiem miłosierdzia i miłości? Czy nie jest także i Ojcem naszym? Wprawdzie ten ostatni temat Autor porusza na ss. 105nn, ale czyni to głównie w oparciu o wcześniejszych proroków, np. o naukę Našana (por. 2 Sm 7, 14), Ozeasza (11, 1—9), Izajasza (1, 2) czy wreszcie Jeremiasza (3, 19). Bardzo krótko nawiązuje do Deuteroizajasza, u którego ten problem, można by powiedzieć jest centralnym problemem jego nauczania. Słuszna jest uwaga A. Deisslera, że ojcowstwo u Deuteroizajasza, nie odnosi się do rodzenia ale do miłości i zmiłowania nad swoim ludem. Zresztą nie można żądać od Autora by w krótkiej i zwężonej rozprawie, przeznaczonej dla specjalnych odbiorców, tj. dla ludzi świeckich interesujących się Biblią, od razu przedstawił wysoko co w niej się zawiera. Taki obraz Boga jaki nam w swej pracy przedstawił jest rzeczywistym i właściwym Jego obrazem i za to Autorowi należy się nasza wdzięczność.

Kraków

KS. STANISŁAW GRZYBEK

KS. KAZIMIERZ DRZYMAŁA SJ, *Ks. Stanisław Grodzicki SJ*, Kraków 1973, s. 186.

Z pełnym uznaniem należy przyjąć i ocenić wydaną niedawno przez Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy Księży Jezuitów z Krakowa pracę ks. K. Drzymały, profesora Historii Kościoła w wyższych seminariach krakowskich. Praca ta jest wyjątkiem obszernej i wnikliwej monografii omawiającej życie i działalność naukową słynnego jezuitę ks. Stanisława Grodzickiego, który w XVI w. na równi ze Skargą i Wujkiem odegrał olbrzymią rolę w kształtowaniu się i formowaniu pojęć teologicznych katolicyzmu Polski w okresie szczególnie po soborze Trydenckim.

Ks. Stanisław Grodzicki, jak pisze Autor omawianego dzieła, pozostawił nam po sobie olbrzymią swoją spuściznę literacką obejmującą 8.000 stron druku, która wydaje nie tylko chlubne świadectwo o jego pracowitości, ale także jest doskonałą ilustracją stanu nauki teologicznej i problematyki jaka wtedy interesowała wszystkich zajmujących się tymi właśnie zagadnieniami. Chociaż, jak stwierdza Ks. prof. K. Drzymała 1/4

dorobku naukowego ks. Stanisława Grodzickiego to literatura polemiczna, ukazująca stan poglądów protestantów i katolików na różniące ich problemy, to nie mniej całość jego opracowań świadczy bardzo chlubnie o poziomie nauk teologicznych w Polsce w XVI w., jak również o głównych prądach, które wtedy dominowały i nurtowały Kościół w Polsce i w świecie.

Praca ks. K. Drzymały obejmuje 12 rozdziałów, w których Autor krótko i zwięźle podaje szczegółową charakterystykę działalności ks. Stanisława Grodzickiego na różnych polach, szczególnie na polu jego pracy kaznodziejskiej, profesorskiej i organizacyjno-administracyjnej, dotyczącej głównie organizacji życia jezuitów w Polsce. Pracę tę napisaną językiem bardzo komunikatywnym, chciałoby się powiedzieć językiem ciepłym czyta się z wielką przyjemnością i korzyścią. Ks. K. Drzymała nie jest w niej suchym faktografem ale także doskonałym psychologiem i właśnie dzięki temu, postać ks. Stanisława Grodzickiego przedstawiona przez niego jest, chociaż tak odległa, to jednak mimo wszystko bardzo współczesna.

Nie wiem czy można rzucać jakiś cień na postać ks. Stanisława Grodzickiego, za to, że należąc do komisji której zadaniem było ocenienie wartości tłumaczenia polskiego Biblii ks. J. Wujka, naniósł razem z innymi członkami tejże komisji na to tłumaczenie szereg własnych poprawek i propozycji pewnych zmian w tłumaczeniu. Wydaje mi się, że nawet czyniąc to robił to wszystko w jak najlepszej intencji, tak aby polskiemu czytelnikowi dać do ręki na prawdę tłumaczenie odpowiadające epoce w której było dokonane. Postać ks. Stanisława Grodzickiego jest przedstawiona w omawianej pracy nleżycie, realnie, z umiarem i ostrożnością cechującą wytrawnego historyka, za co ks. prof. K. Drzymała należy się wdzięczność i uznanie.

Kraków

KS. STANISŁAW GRZYBEK